

Martyria

Revistă de teologie și spiritualitate ortodoxă





*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 Kolovopúlu, 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 IX, Nr. 1 (XVII) ianuarie — iunie 2024

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.

Sumar

STUDIA THEOLOGICA

Iubirea lui Dumnezeu, chemarea la comuniune **5**
ÎPS Varsanufie, Arhiepiscopul Râmnicului

Construind o căsătorie creștină. **10**
Ghidul Sfântului Ioan Gură de Aur
pentru cumpătare, consolare și participare
Pr. Prof. Dr. Bassam A. Nassif

Persoana în contextul reproducerii asistate. **20**
Abordare teologică
Prof. Dr. Miltiade Vantzoz

Moartea societății contemporane. **31**
Legătura dintre Pastorală și Știință,
luându-se ca pretext virusul SARS-CoV-2
Conf. Dr. Nicolae Xionis

Fulgențiu de Ruspe. Condițiile Penitenței **41**
Scurtă fișă de lectură catehetică
Preot Prof. Univ. Dr. Constantin Necula

Despre bunătatea lui Dumnezeu **47**
Pr. Lect. Dr. Mihai Burlacu

Surse de cercetare și preocupări conexe **58**
în istoria și iconografia Mănăstirii Polovragi
Pr. Lect. Univ. Dr. Ioniță Apostolache

STUDIA HUMANITATIS

Imaginea luminii **69**
în poezia lui Eminescu (II)
Prof. univ. dr. Nicolae Georgescu

Dealul Capela. Locul legendelor **82**
și al istoriilor necunoscute
Arhim. Veniamin Micle

Legăturile spațiului românesc **89**
cu Ortodoxia de limbă greacă,
reflectate în câteva manuscrise cernicane, reali-
zate de cărturarul Naum Râmniceanu (I)
Dr. Oana-Mădălina Popescu

Ghenadie Georgescu – **100**
un ierarh apropiat de preoții săi
Pr. Dr. Laurențiu Rădoi

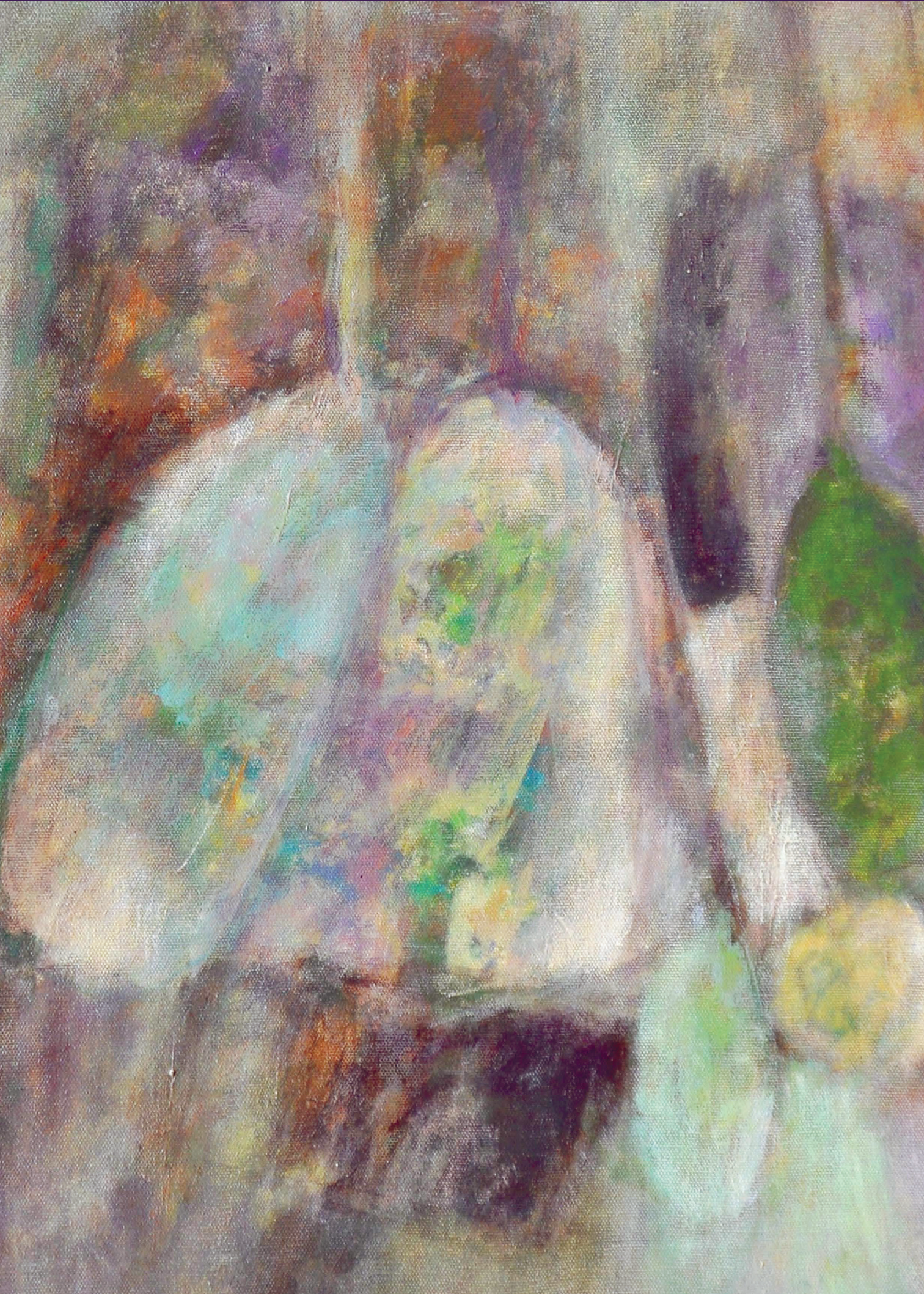
Din mormânt voievodal, în binecuvântată **122**
și preafrumoasă raclă.
Descoperirea moaștelor Sfântului Voievod
Martir Constantin Brâncoveanu
Pr. Dr. Emil Nedelea Cărmizaru

VERBA PATRUM

[Cuvânt] al aceluiși [Ioan Gură de Aur] **129**
despre cei care se înfrânează prin post
și despre modul de viață
al celor mai aleși profeți

ARS CHRISTIANA

Un film ca un lamento: **133**
„Ecce Homo Brâncoveanu”
Elena Dulgheru



† VARSANUFIE
Arhiepiscopul Râmnicului



Iubirea lui Dumnezeu, chemarea la comuniune

C hemat să devină după har ceea ce este Dumnezeu după fire, omul își poate împlini dorul după desăvârșire prin iubirea¹ care reface unitatea firii sale și comuniunea lui cu Dumnezeu. De altfel, „Ortodoxia nu poate concepe credința decât în împletire cu iubirea de Dumnezeu”², pentru că ea este „forța spirituală prin care credinciosul se unește cu Dumnezeu și în Dumnezeu cu toată creatura”³ și ea, „singură, unește zidirea cu Dumnezeu și făpturile întreolaltă în același cuget”⁴. Este „ca o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie dumnezeiască și îndumnezeitoare, prin care participăm real la viața Sfintei Treimi”⁵.

Aceasta presupune în mod existențial actul de viață al dăruirii și al primirii, după modelul arhetipal al Sfintei Treimi, căci „Dumnezeu este iubire” (I Ioan IV, 8), iar „iubirea dumnezeiască curge din Sine spre Sine, curge înlăuntrul lui Dumnezeu și își are întemeierea în ea însăși”⁶, fapt pentru care Sfântul Evanghelist Ioan exprimă plenitudinea ființei și prezenței lui Dumnezeu prin cuvântul *iubire*.

De aceea, teologia ortodoxă afirmă că unicul izvor al iubirii este Sfânta Treime, „structura supremei iubiri”⁷, este „viața însăși a naturii divine”⁸, nefiind distinctă de natura Sa, ca și cum ar avea o calitate abstractă. Așadar,

1 „Dragostea este un locaș bisericesc, este o biserică, pentru că este totdeauna comuniune și pentru că este curată, sfântă. Aflându-te în ea, te afli în comuniune curată cu Dumnezeu și cu oamenii, scăpat de mândria care te izolează de toți și te rupe de Dumnezeu, făcându-te incapabil să te deschizi Lui și acelor” cf. *Filocalia* vol. VI, p. 221, nota 45.

2 Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILAE, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1993, p. 121.

3 Mitropolit Dr. Nicolae MLADIN, Prof. Diac. Dr. Orest BUCEVȘCHI, Prof. Dr. Constantin PAVEL, Prof. Diac. Dr. Ioan ZĂGREAN, *Teologia Morală Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, Vol. II, p. 41.

4 TALASIE LIBIANUL, „Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel presbiterul”, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stănilae, membru al Academiei Române, Ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1994, vol. IV., p. 15.

5 Preot Dr. Dumitru STĂNILAE, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 256.

6 *Filocalia* vol. VII, p. 443, nota 30.

7 Preot Profesor Dumitru STĂNILAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p.293.

8 SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre suflet și înviere*, P.G., XLVI, col. 196 C.

iubirea ține ființial de Dumnezeu, unitatea intratreimică fiind trăită ca unitate de iubire, însă afirmarea fiecărei Persoane se face prin dăruirea față de celelalte Persoane.

Dumnezeu e Treime de Persoane, Care Se comunică reciproc și Se împărtășesc deopotrivă, fapt care ne descoperă că iubirea nu este uniformă, ci este „o iubire de Tată, de Fiu și o comunicare ipostaziată între Ele, în Persoana Duhului Sfânt. Sensibilitatea Tatălui față de Fiul ia chipul ipostatic mângâietor al Duhului Sfânt. Tatăl Se bucură împreună cu Duhul, de Fiul”⁹. Plenitudinea existenței, proprie ființei divine, nu poate fi trăită de un singur Eu, iar „Dumnezeu n-ar fi putut fi un Dumnezeu al iubirii dacă n-ar fi din veci un Tată Care Se dăruiește Fiului Său din veci cu toată Ființa Sa, născându-L; apoi, fără un al treilea Căruia să-l arate dragostea și bucuria Lor și bucuria ce o au împreună cu El, ca și El, ca al Treilea, să poată mărturisi iubirea dintre cei Doi. ✠”¹⁰. Prin Sfântul Duh iubirea Treimii se dovedește cu adevărat sfântă, răspândindu-se (revărsându-se) în afară. Altfel spus, Duhul aduce în creație iubirea intertreimică, ridicând creația în planul iubirii intertreimice și al îndumnezeirii. „Al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri între doi. Numai prin cel de al treilea, iubirea celor doi se dovedește generoasă, capabilă să se întindă la subiecte în afara lor. Exclusivismul între doi face imposibil actul revărsării generoase peste zidul închisorii în doi. În acest sens, numele Duhului Sfânt este asociat atât de mult cu iubirea, întrucât el e semnul iubirii depline în Dumnezeu. Numai al treilea implică eliberarea deplină a iubirii de egoism. Prin Duhul Sfânt, iubirea Treimii se dovedește cu adevărat sfântă”¹¹, explică părintele Dumitru Stăniloae.

Iubirea interpersonală treimică a precedat creația, constituind motivul aducerii la ființă, din nimic, a lumii¹² (descoperindu-o astfel ca fiind dată-toare de viață) și tot ea a îmbrățișat toată zidirea, făcând-o, prin îndumnezeirea după har a omului, părtașă nespusei bunătăți dumnezeiești, pentru

Plenitudinea existenței, proprie ființei divine, nu poate fi trăită de un singur Eu, iar „Dumnezeu n-ar fi putut fi un Dumnezeu al iubirii dacă n-ar fi din veci un Tată Care Se dăruiește Fiului Său din veci cu toată Ființa Sa, născându-L; apoi, fără un al treilea Căruia să-l arate dragostea și bucuria Lor și bucuria ce o au împreună cu El, ca și El, ca al Treilea, să poată mărturisi iubirea dintre cei Doi. ✠

⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, Doru COSTACHE, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă – teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, Ed. Libra, București, 1997, p. 125.

¹⁰ *Cele cinci cuvântări teologice, A cincea cuvântare teologică, Despre Sfântul Duh*, traducere din limba greacă, introducere și note de preot dr. acad. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, 1993.

¹¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, p. 321.

¹² „Creația este un act de iubire a lui Dumnezeu”, cf. Paul EVDOKIMOV, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Traducere, prefață și note Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, 1995, p. 8.

a împărtăși și altora în afară de Sine, iubirea Lui infinită. Așadar, iubirea „nu se limitează la Dumnezeu, ci se răsfrânge asupra întregii creații, țâșnește de pretutindeni, din toate lucrurile și împrejurările, arătându-se în toate felurile”¹³. Apare ca o manifestare existențială a vieții divine treimice, exteriorizată prin revărsarea iubirii în afara ființei divine, prin energiile sale necreate, pentru ca și alte ființe să se poată împărtăși de ea.

Dumnezeu a creat lumea din iubirea Sa, pentru a o face părtaşă de iubirea intertrinitară, pentru a ajunge la o comuniune deplină. Lumea însăși e opera iubirii lui Dumnezeu, atât sub aspectul creării ei, cât și al mântuirii omului prin jertfa Fiului Său cel întrupat. Pentru acest fapt, a împărtășit iubirea Sa la crearea lumii, dar și după căderea omului în păcat, când Dumnezeu nu s-a întors cu totul de la zidirea Sa și „așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan III, 16). N-a uitat Dumnezeu de lucrul mâinilor Sale, de iubirea față de întreaga creație și, în chip deosebit, față de om, pe care l-a făcut părtaş epifaniei lui Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu îmbracă prin chenoză chipul de rob (Filipeni II, 6-11) și omul Îl cunoaște pe Dumnezeu Întrupat Care i Se oferă cu iubire dumnezeiască pentru a trăi bucuria comuniunii cu Dumnezeu. Nașterea Mântuitorului Hristos în lume este o oglindă a dragostei întrupate. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat ca să ne arate iubirea nemăsurată a dumnezeirii: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi” (Ioan XV, 9) pe care să o așeze ca temei al iubirii și comuniunii oamenilor: „să vă iubiți unul pe altul, așa cum v-am iubit și Eu pe voi” (Ioan XV, 12).

Însă Dumnezeu îl cheamă pe om să se împărtășească de iubirea dumnezeiască, nu mai înainte ca în lumina iubirii Sale să dezvăluie valoarea omului și a lumii întregi pentru Dumnezeu și, de aceea, se întreabă Sfântul Ioan Gură de Aur: „ce n-a făcut oare Dumnezeu ca să fie iubit de noi? Ce mijloc n-a întrebuințat? Ce a trecut cu vederea? L-am batjocorit fără ca El să ne nedreptățească cu ceva, ci, din contră, bine făcându-ne și încărcându-ne cu mii de bunătăți. (...) Să ne gândim de câte ori Îl batjocorim chiar după miile de bunătăți, și cum El încă ne mângâie, de câte ori fugim de Dânsul, și totuși El nu ne trece cu vederea, ci apucă înaintea noastră și ne atrage spre Dânsul. Dacă toate acestea le gândim, vom putea desigur să aprindem în noi acea poftă și acea dragoste către El”¹⁴.

Dumnezeu Își arată iubirea Sa față de noi, ca și noi, înțelegând, să devenim sălaș al iubirii Sale și să răspundem cu iubire la iubirea Lui. În felul acesta, „iubirea este legătura desăvârșirii” (Coloseni III, 14), pentru că „dragostea lui Hristos ne stăpânește” (II Corinteni V, 14), încât sufletul cunoaște lucra-

¹³ Filocalia vol. VIII, p. 293, nota 597.

¹⁴ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani*, traducere din limba elină, ediția de Oxonia, 1849 de Arhim. Theodosie Athanasie, București, 1906, pp. 70, 72.

rea harului, aducând aproape dorința de a fi în comuniune, iar aceasta se realizează în legătură cu o altă persoană: fie Persoana divină, fie o persoană umană.

Așadar, iubirea lui Dumnezeu se împărtășește prin har, cum, de altfel, comuniunea cu Dumnezeu se înfăptuiește doar cu harul Duhului Sfânt. Acesta este Cel Care pregătește înlăuntrul nostru locașul iubirii Sfintei Treimi. Împărtășirea harului divin nu se face în mod arbitrar, ci în funcție de capacitatea persoanei de deschidere spirituală spre comuniunea liberă cu Mântuitorul Hristos, prin Duhul Sfânt. „Dumnezeu Se dăruiește oamenilor în funcție de setea lor”¹⁵, însă cu cât omul se curățește interior sau se eliberează de patimi, harul se poate sălășlui tot mai adânc în el, transformându-l din interior sau luminând conștiința lui în aceeași măsură cu mintea, care va putea să străvadă pe Hristos prin toate cele create. Este o cunoaștere personală a lui Dumnezeu care poate fi atinsă numai printr-o comuniune mistică cu El, este o „comuniune ce debutează prin revelarea sau descoperirea lui Dumnezeu în lume și se împlinește prin răspunsul corespunzător al omului”¹⁶. De aceea, există aproape o continuitate între virtuți și har, între asceză și rugăciune, „calea spre adevărata comuniune, spre comuniunea desăvârșită”¹⁷, între „efortul de iubire al omului și iubirea lui Dumnezeu care întreține acest efort”¹⁸, până la starea de îndumnezeire, care este totuna cu unirea și comuniunea omului cu Dumnezeu, este o participare la Dumnezeire și o comuniune îndumnezeitoare. În lumina acestei comuniuni, iubirea este, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, „o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului, datorită căreia el nu cinstește nici unul dintre lucruri mai mult decât cunoștința lui Dumnezeu”¹⁹.

Comuniunea are și o dimensiune liturgică, euharistică, căci „prin Sfintele Taine și întreaga viață liturgică a Bisericii noastre, credincioșii sunt introduși, treptat, în cea mai înaltă formă de comuniune personal-sacramentală cu Hristos și cu alții întreolaltă”²⁰. Ca taină a unirii cu Hristos, Sfânta Euharistie împlinește economia iubirii lui Dumnezeu față

...cu cât omul se curățește interior sau se eliberează de patimi, harul se poate sălășlui tot mai adânc în el, transformându-l din interior sau luminând conștiința lui în aceeași măsură cu mintea, care va putea să străvadă pe Hristos prin toate cele create. Este o cunoaștere personală a lui Dumnezeu care poate fi atinsă numai printr-o comuniune mistică cu El... ✠

¹⁵ VI. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 205.

¹⁶ Georgios MANTZARIDIS, *Morala creștină*, vol. II, traducere de Diacon Drd. Cornel Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2006, p. 25.

¹⁷ Pr. D. STĂNILAOE, „Comunitate prin iubire”, în: *Ortodoxia*, Anul XV, nr. 1, 1963, p. 53.

¹⁸ *Filocalia* vol. VI, p. 250, nota 12.

¹⁹ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste. Suta întâia...*, p. 61.

²⁰ Pr. Ioan Ică, „Comuniune și Intercomuniune”, în: *Glasul Bisericii*, Anul XXXVII, Nr. 5-6, Mai-Iunie, 1978, p. 535.

de oameni, căci Hristos, în iubirea Sa desăvârșită, Se întrupează în fiecare om și Se unește cu noi spre mântuirea și îndumnezeirea noastră. Prin Sfânta Euharistie ni se dăruiește iubirea lui Hristos, ca El să rămână în noi și noi în El. Deopotrivă, aceasta este „o comuniune cu dor de desăvârșire”²¹, pentru că ne rugăm: „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale”, privind Împărăția Cerurilor

Modelul arhetipal al iubirii și comuniunii
Sfintei Treimi devine temei al iubirii
semenilor..., iubirea față de Dumnezeu
devine izvor al iubirii față de aproapele,
iar iubirea față de semeni ne orientează
spre comuniunea cu Dumnezeu. ❀

drept iubirea veșnică a lui Dumnezeu. În acest sens, părintele Dumitru Stăniloae arăta că „adevăratul sens al veșniciei nu poate fi aflat decât în comuniune între Persoane veșnice a Căror iubire este inepuizabilă. Ea implică o relație cu celălalt care răspunde cu o iubire asemănătoare. Persoanele dumnezeiești se iubesc cu o iubire veșnic inepuizabilă proprie Lor, Se iubesc Una pe Alta ca parteneri într-o

desăvârșită reciprocitate sau o împărtășire comună. Este o continuă mișcare care trece de la una la alta într-un schimb reciproc al aceleiași eterne și desăvârșite iubiri”²².

Modelul arhetipal al iubirii și comuniunii Sfintei Treimi devine temei al iubirii semenilor, întrucât iubirea „nu este suficientă când e susținută numai prin cuvinte, numai teoretic. Ea trebuie trăită, trebuie pusă în practică. Comuniunea trebuie să se vadă în faptele unora pentru alții, în conlucrarea lor, devenind astfel o adevărată îmbogățire sufletească”²³.

În felul acesta, iubirea față de Dumnezeu devine izvor al iubirii față de aproapele, iar iubirea față de semeni ne orientează spre comuniunea cu Dumnezeu. În comuniune se dezvăluie și se actualizează misterul sau chipul dumnezeiesc al persoanei noastre și al celorlalte persoane, căci numai din iubirea între Persoanele divine iradiază forța iubirii noastre interpersonale. Comuniunea inter-personală e un chip al comuniunii treimice și o participare la ea. Așadar, chipul dumnezeiesc în om se arată în comuniune²⁴ și în iubire.

²¹ Pr. Răzvan Andrei IONESCU, Adrian Nicolae LEMENI, *Teologie ortodoxă și știință. Repere pentru dialog*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 31.

²² Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Timp și veșnicie*, SLG Press Convent of the Incarnation Fairacress, Oxford.

²³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Comunitate prin iubire”, în *Ortodoxia*, Anul XV, 1963, nr. 1, p. 70.

²⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 275.

Pr. Prof. Dr.
Bassam A. Nassif,
Institutul Teologic
„Sfântul Ioan
Damaschin”,
Universitatea din
Balamand, Liban



Construind o căsătorie creștină. Ghidul Sfântului Ioan Gură de Aur pentru cumpătare, consolare și participare

Trăim într-o cultură în care există diverse curențe de gândire care devalorizează semnificația și importanța căsătoriei. Există un mod popular de gândire care spune: „Trăiește pentru tine! Fă ceea ce te face să te simți bine! Dacă nu funcționează pentru tine, renunță!”. Ca urmare a acestui mod de gândire, mulți tineri nu sunt interesați de căsătorie, din mai multe motive. Modele de căsnicii reușite sunt rar văzute în zilele noastre. De asemenea, mulți copii observă în timpul educației eșecul relației conjugale a părinților lor și simt absența bucuriei și a seninătății în cămin. Din păcate, cadrul căsătoriei tradiționale a fost privit ca o arenă de luptă, plină de dureri și de conflicte sufocante.

Apariția unui spirit egocentric în rândul oamenilor care trăiesc în societatea de consum de astăzi a schimbat modul în care oamenii relaționează între ei și trăiesc în căsnicie. În creștinism, însă, relațiile se bazează pe dăruire și iertare. Căsătoria este văzută ca o arenă în care se exercită această iubire sacrificială, un loc în care se experimentează iertarea și o clinică pentru vindecarea interioară, care duce la bucuria vieții, „bucuria mântuirii” (*Psalmul 1*). Într-o căsătorie dintre doi creștini pioși, bărbat și femeie, Dumnezeu Își împărtășește harul divin pentru a vindeca rănilor interioare ale fiecăruia. Acest lucru este experimentat în timp ce amândoi progresează în viața spirituală către misterul pascal al bucuriei.

Multe cărți oferă remedii pentru problemele care apar între soț și soție și cum pot să le depășească. Cu toate acestea, trebuie să știm cum putem avea o mentalitate corectă, care să ne ajute să intrăm în căsnicie și să stabilim un cămin familial construit ferm pe stânca credinței, nezdrunclat de diferitele necazuri ale vieții. Aici, ne întoarcem la scrierile Marelui Părinte al îngrijirii pastorale, Sfântul Ioan Gură de Aur. Cuvintele de înțelepciune ale Sfântului Ioan Hrisostom îi călăuzesc pe creștini în fiecare zi și în fiecare epocă.

Sfântul Ioan Gură de Aur nu a scris într-un mod sistematic, deoarece cea mai mare parte a învățăturii sale a fost dată sub formă de predici în timpul rugăciunilor. Astfel, această cercetare analizează cuvintele sale

și deduce din ele trei principii fundamentale pe care creștinii ar trebui să își construiască căminul familial. Sinteza scrierilor sale oferă trei chei pentru o căsnicie reușită: cumpătare, consolare și participare. Expunând aceste chei, această lucrare încearcă să arate modul în care creștinii sunt chemați să intre în căsătorie și să experimenteze această taină astăzi.

Cumpătarea

După căderea în păcat, Adam și Eva s-au luptat cu durerea și suferința, care au dus la chinuri sufletești și la moarte fizică. Trăind această realitate în cadrul vieții de după cădere, Dumnezeu, în iubirea Sa incomensurabilă pentru creație, a modelat căsătoria, dându-i potențialul și puterea de a fi o cale de răscumpărare, o cale spre Împărăție. Sfântul Ioan Hrisostom crede că nunta este făcută atât pentru soție, cât și pentru soț, ca un adăpost în ispite și un unguent tămăduitor (φάρμακον)¹. Căsătoria, așa cum o descrie Sfântul Ioan Gură de Aur, este un unguent de sfințenie, onoare, demnitate și cinste².

Sfântul Ioan Gură de Aur arată că,
folosind duhul cumpătării în căsătorie,
viața conjugală devine un loc de
vindecare a slăbiciunilor trupului
și ale sufletului. ✠

Sfântul Ioan Hrisostom explică faptul că Dumnezeu, prin bunătatea Sa iubitoare, a stabilit relația soț-soție în așa fel încât să-i unească și, astfel, să contribuie la calea lor de mântuire, prin dorința femeii pentru bărbat și responsabilitatea bărbatului pentru protecția ei. În consecință, soția îi este dată soțului ca remediu dat de Dumnezeu pentru firea sa rebelă

și pentru consolarea și comuniunea sa. Ea este pentru soț „portul și marele talisman vindecător [Λιμήν ἐστὶν ἡ γυνή καὶ φάρμακον εὐθυμίας μέγιστον]”³. În această căsătorie binecuvântată de Dumnezeu, femeia calmează patimile soțului ei și îl aduce în portul păcii. În acest sens, căsătoria este oferită ca un medicament împotriva căderii în imoralitate sexuală, așadar, în păcat. Sfântul Ioan Gură de Aur scoate în evidență acest lucru făcând referire la Sfântul Apostol Pavel (1 Corinteni VII, 2): „Pentru ca să evităm curvia, să ne stăpânim dorința, să practicăm castitatea și să fim bineplăcuți lui Dumnezeu, mulțumindu-ne cu propria noastră soție: acesta este darul căsătoriei, acesta este rodul ei, acesta este folosul ei”⁴. Care este duhul esențial care conduce corabia căsătoriei către acest port al păcii? Sfântul Ioan Gură de Aur arată că, folosind duhul cumpătării (σωφοσύνη) în căsătorie, viața conjugală devine un loc de vindecare a slăbiciunilor trupului și ale sufletului.

¹ „On 1 Corinthians”, Homily 26, *Patrologia Graeca* 61:223B.

² Vezi Chrysostom's Homily 20, „On Ephesians” and Homily 12 „On Colossians.”

³ „On 1 Corinthians”, Homily 26, *Patrologia Graeca* 61:239.

⁴ „On the Avoidance of Fornication.” *Patrologia Graeca* 51:213.

Relația ruptă și hipersensibilă dintre soț și soție după cădere ar trebui să fie guvernată de cumpătare, altfel „focul cărnii”, desfrânările dezlănțuite, duc la distrugerea cumpătăriei (σωφοσύνη) și la destrămarea căsăniciei. „Folosiți căsătoria cu chibzuință și veți fi primii în Împărăție și vă veți bucura de toate bunătățile”⁵. Astfel, prin stăpânirea de sine, soțul și soția își recapătă darul inițial de a exercita autoritate și control asupra gândurilor, trupurilor și acțiunilor lor. El clarifică spunând: „Habar nu ai ce faci! Te căsătorești cu soția ta pentru procrearea de copii și pentru cumpătarea vieții”⁶.

Cum se aplică această chibzuință, mai ales în contextul intimității fizice a soților? Pe de o parte, „a dori mult este necurat, pentru că acest lucru provine dintr-o dispoziție lacomă și insațiabilă”⁷, după cum subliniază Sfântul Ioan Gură de Aur. Pe de altă parte, referindu-se la cuvintele Sfântului Apostol Pavel din *I Corinteni* VII, 5: „Nu vă lipsiți unul de altul decât cu consimțământul vostru, pentru o vreme, ca să vă dedicați postului și rugăciunii; și reuniți-vă din nou pentru ca Satana să nu vă ispitească din cauza lipsei voastre de stăpânire de sine”, Sfântul Ioan Hrisostom avertizează asupra unei alte capcane, problema pastorală a faptului că unele femei, din evlavie, se îndepărtează de soții lor și îi împing prin aceasta la adulter și deznădejde⁸. „Mari rele izvorăsc din acest fel de abstenență. Căci adulterul, curvia și ruina familiilor au izvorât adesea de aici. Căci dacă atunci când bărbații, care au nevestele lor, comit curvie, cu atât mai mult dacă îi privați de această mângâiere”⁹. Sfântul Ioan cere atât soțului, cât și soției să fie vigilenți în această privință, pentru a-și păstra relația în pace și armonie. Valoarea unui tip moderat de cumpătare se pierde atunci când pacea este tulburată.

Ca parte spirituală a vieții creștine, toate poftele trupului, dorințele și emoțiile, și nu doar cele de tip sexual, trebuie să fie controlate și transformate. Modalitatea prin care se face acest lucru este prin practicarea cumpătăriei, înfrânării (σωφοσύνη), care înseamnă abstenență, autocontrol sau, în esență, a avea un mod sănătos și echilibrat de a gândi¹⁰.

⁵ „On the Epistle to the Hebrews,” Homily 7. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series 1, vol. 14, edited by Philip Schaff and Henry Wace (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1905), 402. *Patrologia Graeca* 63:68.

⁶ „On Colossians”, *Patrologia Graeca* 62:386.

⁷ „On Titus”, Homily 3. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series 1, vol. 13, p. 531; *Patrologia Graeca* 62:682C.

⁸ „On Matthew”, Homily 86. *Patrologia Graeca* 58:768.

⁹ „On 1 Corinthians”, Homily 19. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series 1, vol. 12, edited by Philip Schaff and Henry Wace (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 105; *Patrologia Graeca* 61:152.

¹⁰ Pr. Vasileos Thermos a analizat modul ascetic de automortificare folosind o analogie critică a lui David Winnicott și a Sfântului Grigorie Palama. El a arătat nevoia de a transforma dorințele și poftele umane, mai degrabă decât reprimarea sau disocierea de ele, o chestiune care duce la o construcție a unei persoane, pe care el îl numește „eul fals”, care, în cele din urmă, își pierde orice dorință, în special dorința de unitate cu Dumnezeu. (*In Search of the Person; True and False Self According to Donald Winnicott and St. Gregory Palamas*, Montreal, Canada: Alexander Press, 2002, pp. 5-24.)

Viața conjugală este, potrivit Sfântului Ioan, o arenă pentru dobândirea virtuții și a desăvârșirii spirituale, așa cum este și fecioria. Atât căsătoria, cât și fecioria, au aceeași înțelepciune și perspectivă.

Creștinii nu ar trebui să se concentreze asupra diferenței dintre căsătorie și feciorie, ci asupra stării spirituale a persoanei și a efortului său „filocalic” a lucrării spirituale de iubire pentru Dumnezeu și pentru aproapele. Această lucrare de urmărire a virtuții, este unitatea de măsură esențială. ✠

De fapt, căsătoria este un teren de antrenament, făcând fiecare cuplu căsătorit cumpătat și liber de orice servitute, preocupat de stăpânirea și transformarea dorințelor¹¹. Nu este vorba de a avea dorințe pătimase (ἐπιθυμίας) și de a se priva de senzație sau dorință, ci, de fapt, de a dirija dorința prin autocontrol. Nu este vorba doar despre poftele fizice, ci și despre tot felul de dorințe. Aici, exemplul perioadelor de post din ciclul liturgic anual al Bisericii Ortodoxe este un exemplu de antrenare a voinței și alegerilor umane pentru a fi controlate de voința divină („Facă-se voia Ta” din *Rugăciunea Domnească*), mai degrabă decât pentru a fi autocontrolat. În cele din urmă, nu este posibilă dobândirea acestei forme de autocontrol deplin (ἐνκράτεια) de-

cât prin sprijinul neconținut al harului divin.

Viața conjugală este, potrivit Sfântului Ioan, o arenă pentru dobândirea virtuții și a desăvârșirii spirituale, așa cum este și fecioria. Atât căsătoria, cât și fecioria au aceeași înțelepciune și perspectivă. Chiar dacă căsătoria aparent a venit după cădere, fecioria ca stare nu este mai mare, doar pentru că este o stare prelapsariană. Măreția fecioriei constă în faptul că este o cale directă spre unitatea cu Dumnezeu. Creștinii nu ar trebui să se concentreze asupra diferenței dintre căsătorie și feciorie, ci asupra stării spirituale a persoanei și a efortului său „filocalic” a lucrării spirituale de iubire pentru Dumnezeu și pentru aproapele. Această lucrare de urmărire a virtuții, lucrarea de creștere „după asemănarea lui Dumnezeu”, este unitatea de măsură esențială. Căutarea originii căsătoriei în viața paradisului înainte de cădere demonstrează că nunta precum și crearea atât a lui Adam, cât și a Evei, împreună, ca *anthropos*, au avut scop perfecționarea spirituală.

De asemenea, Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că pentru cei care trăiesc viața monahală, a nu avea stăpânire de sine este mai rău decât adulterul. Din acest motiv, el subliniază că a trăi atât ca celibatar sau monah este un mod delicat de a te raporta la viață, fiind accesibil celor care sunt pregătiți pentru aceasta. Astfel, cei care nu sunt pregătiți pentru această viață delicată sunt mai bine chemați la căsătorie, pentru a evita să fie controlați de patimi¹². Pentru el, onorabile sunt atât căsătoria, cât și celibatul.

¹¹ Stanley HARAKAS, *Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis: Light and Life Publishing, 1983, p. 250.

¹² On *Virginity, Against Remarriage*. *Studies in Women and Religion*, vol. 9, translated by Sally Rieger Shore,

În sensul eshatologic al căsătoriei, castitatea este puritatea sufletului și a trupului. Ea este aplicabilă celibatului, dar nu este sinonimă cu aceasta. Este o stare eshatologică pentru toți. Este mersul pe calea îngustă care duce la Împărăția lui Dumnezeu, la adevărata viață în Hristos, la viața de *theosis* sau deificare. Este o viață pătrunsă de prezența și misterul lui Dumnezeu. Pe Muntele Tabor au apărut, de o parte și de alta a Mântuitorului Hristos transfigurat și slăvit, Moise, care era căsătorit, și Ilie, care era celibatar. Statutul lor personal nu a fost un impediment pentru a se bucura de slava lui Dumnezeu, pentru a dobândi viața virtuoasă și pentru a tinde spre desăvârșire sau *theosis*. Sfântul Maxim Mărturisitorul, învățător al evlaviei și al sfințeniei, explică faptul că prezența lui Moise și Ilie i-a învățat pe ucenici că atât tainele monahismului sau celibatului, cât și ale căsătoriei sunt căi care duc la Hristos și ambele cheamă la iubirea de slava divină¹³.

Prin urmare, bărbaților căsătoriți nu le-a fost interzis să fie consacrați în taina preoției. De fapt, Biserica Ortodoxă are aceeași posibilitate de a îndemna la monahism și, în același timp, de a binecuvânta căsătoria. Cu toate acestea, majoritatea studiilor de astăzi privind antropologia creștină și căsătoria și-au extras sursele din scrierile Părinților Bisericii și ale scriitorilor creștini precum Tertulian, Origen și Augustin, care păreau să denigreze femeile și nu puteau asocia căsătoria cu o viziune spirituală a unei căi către sfințenie. În schimb, ei au înălțat valoarea fecioriei, susținând că intimitatea fizică în căsătorie poartă un nivel mai scăzut de viață morală decât fecioria. Procedând astfel, ei au negat realizarea eshatologică inițială a căsătoriei ca o taină a iubirii și a sfințirii în Împărăție.

Chiar dacă cuvintele Mântuitorului Hristos și ale apostolilor din Noul Testament încurajează fecioria ca o cale de eliberare de grijile acestei lumi, ele vizează parcurgerea unei căi de devotament unic față de Domnul, în scopul desăvârșirii spirituale (I Corinteni VII). Cu toate acestea, după cum spune Sfântul Ioan Hrisostom: „Din nou, unul prin căsătorie, celălalt prin feciorie. Avraam prin căsătorie, celălalt prin feciorie. Urmați pe oricare doriți: pentru că ambele duc la cer”¹⁴. Hrisostom susține atât fecioria, cât și căsătoria ca fiind căi onorabile pentru mântuire. El refuză categoric să accepte orice viziune a căsătoriei ca fiind josnică¹⁵. Prezența Mântuitorului Hristos la nunta din Cana Galileii a transformat nunta pământească și naturală dintre un bărbat și o femeie într-o lucrare cerească și sublimă, bine-

New York: Edwin Mellen Press, 1983, pp. 27-28; *La virginité*. Sources Chrétiennes, no. 125, edited by Herbert Musurillo, Paris: Editions du Cerf, 1966, p. 202.

¹³ SAINT MAXIMUS THE CONFESSOR'S, *Ambiguum* 10.31; *Patrologia Graeca* 91:1161D.

¹⁴ „On Philippians”, Homily 12. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series 1, vol. 13, p. 240; *Patrologia Graeca* 62:274.

¹⁵ *La virginité*. Sources Chrétiennes, no. 125, 173.

cuvântată de Dumnezeu și slujită atât de bărbat, cât și de femeie, care sunt încoronați cu slavă și onoare.

Cei care nu îmbrățișează viața monahală sunt chemați la aceeași viață a frumuseții, prin dobândirea unei căsătorii duhovnicești. Este interesant să aflăm că Sfântul Ioan Hrisostom, comentând cuvintele Sfântului Apostol Pavel din *II Corinteni* XI, 2, vorbește despre feciorie nu ca despre o stare fizică, trupească, ci ca despre o stare spirituală a sufletului. Fecioria este norma și calea care radiază cu propria sa frumusețe. Domnul a promis această frumusețe celor care poartă suflete curate (și nu în mod

specific persoanelor singure sau căsătorite). Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că problema vieții nu constă în căsătorie sau feciorie, ci în a-i plăcea lui Dumnezeu trăind o viață de sfințenie și virtute. Astfel, el subliniază virtutea prudenței, a sănătății minții sau a cumpătării (σωφροσύνη) în ceea ce privește dorințele senzuale, deoarece această virtute îi place lui Dumnezeu, fie în căsătorie, fie în monahism¹⁶.

Prezența Mântuitorului Hristos la nunta din Cana Galileii a transformat nunta pământească și naturală dintre un bărbat și o femeie într-o lucrare cerească și sublimă, binecuvântată de Dumnezeu și slujită atât de bărbat, cât și de femeie, care sunt încoronați cu slavă și onoare. ✠

Consolarea

Cum se ajunge la consolare sau mângâiere în căsătorie? Este prin nașterea de copii? În Vechiul Testament, oamenii vedeau continuarea vieții lor prin nașterea de copii și erau mângâiați în moartea lor¹⁷. Astfel, nașterea de copii era considerată în vechime principala consolare a căsătoriei, deoarece oamenii nu cunoșteau Învierea. Ei vedeau doar semnele acesteia și nu aveau încă o idee clară și sigură despre ea. Acest lucru este confirmat de viețile oamenilor virtuosi, precum Avraam și Iov, care au avut familii numeroase. Acum, când Soarele Învierii a răsărit, acest scop a devenit nu unul primordial. Sfântul Ioan Gură de Aur adaugă că, după ce pământul s-a umplut de ființe umane, oamenii trebuie să râvnească mai mult la nașterea spirituală decât la procrearea naturală. După Învierea lui Hristos, moartea a fost răsturnată. Prin urmare, nașterea de copii și toate așteptările sale paterne și materne nu mai sunt primordiale și consolatoare: „Consolarea este acum anticiparea învierii personale și a moștenirii Împărăției Cerești a lui Dumnezeu, care presupune cumpătare și virtute”¹⁸. Această poziție, exprimată în mod unic de Sfântul Ioan

¹⁶ „On Hebrews,” Homily 28. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series 1, vol. 14, p. 498; *Patrologia Graeca* 63:227D-228A.

¹⁷ Homily 38. *Homilies in Genesis. Fathers of the Church*, translated by Robert C. Hill, Washington: Catholic University of America Press, vol. 74, 2010; vol. 82, 2001, 355-8; *Patrologia Graeca* 53:356-358.

¹⁸ Homily 38, *Homilies in Genesis. Fathers of the Church*, 355-6; *Patrologia Graeca* 53:356-357.

Gură de Aur, ilustrează viziunea eshatologică a creștinului asupra căsătoriei. Astfel, scopul căsătoriei creștine este mai mult acela de a trăi într-un mod de perfecțiune morală și de creștere spirituală și mai puțin de reproduce-re și de continuitate a urmașilor. Nașterea de copii nu este un medicament pentru moarte, ci pentru căderea spirituală care îl asediază pe om. Procrearea dezvăluie puterea lui Dumnezeu și propria Sa voință, așa cum reiese din porunca Sa. Astfel, copiii sunt văzuți ca marele dar oferit de Domnul, iar părinții trebuie să fie foarte responsabili în cultivarea cu grijă a acestuia. Din acest motiv, accentul este pus pe creșterea copiilor pe baza moștenirii credinței vii, din generație în generație. Această creștere a copiilor duce la așa-zisa naștere de copii care sunt ai lui Dumnezeu Tatăl, trăind viața în Hristos sub Biserica lor Mamă¹⁹. El repetă că această lucrare de formare spirituală a personalității și de educare a minții este cea mai mare artă în sine²⁰. Educarea copiilor în acest mod întărește legăturile familiale.

Sfânta Scriptură menționează anumite cupluri căsătorite care erau sterpe și nu au devenit părinți. Doar puterea Cuvântului lui Dumnezeu, și nu a trupului sau a căilor omenești, a putut să îi consoleze prin harul dumnezeiesc, făcându-i pe cei sterpi să rodească, precum în cazul nașterii lui Isaac din Avraam și Sarra. Harul lui Dumnezeu este singura mângâiere și consolare atât pentru bărbat, cât și pentru soția sa, în timp ce înfruntă împreună provocările dureroase și ispitele grave ale vieții. Nu este nici procrearea de copii, nici intimitatea fizică în sine²¹. După cum explică Sfântul Apostol Pavel, nașterea de copii mântuiește dacă soțul și soția „continuă în credință, dragoste și sfințenie, cu stăpânire de sine” (I Timotei II, 15). Aceasta este o piatră de temelie în învățătura despre căsătorie.

Participarea

Împotriva prejudecăților culturale ale timpului său și a spiritului său patriarhal dominator, Sfântul Ioan Hrisostom subliniază rolul soției ca sprijin spiritual, participând alături de soțul ei la lucrarea pioasă pe calea mântuirii. Cuvintele sale despre rolul de colider al soției în familie nu sunt o surpriză în gândirea creștină. Acestui sfânt îi este dat de Dumnezeu să cunoască adâncul sufletului omenesc și cum să deschidă acest adânc spre bucuria mântuirii. Este adevărat că în *I Corinteni* XI, 3, bărbatul este capul soției sale: „Dar voiesc ca voi să știți că Hristos este capul oricărui bărbat,

Sfântul Ioan Hrisostom subliniază rolul soției ca sprijin spiritual, participând alături de soțul ei la lucrarea pioasă pe calea mântuirii. Cuvintele sale despre rolul de colider al soției în familie nu sunt o surpriză în gândirea creștină. 

¹⁹ „On Romans”, *Patrologia Graeca* 60: 453.

²⁰ „On Thessalonians 6.” *Patrologia Graeca* 62:433; „On Romans,” *Patrologia Graeca* 60:67.

²¹ Homily 56. *Homilies in Genesis. Fathers of the Church*, 124; *Patrologia Graeca* 54:489.

iar capul femeii este bărbatul, iar capul lui, Hristos, Dumnezeu”. Totuși, afirmația că bărbatul este capul nu înseamnă că nu există o relație efectivă între cap și gât. De fapt, capul și gâtul funcționează împreună ca un singur mecanism. Fără gât, capul nu se poate îndrepta spre dorințele sale. În plus, orice gândește capul afectează gâtul. Deși soțul (capul) și soția (gâtul) sunt diferiți, există o relație ontologică de unitate între ei. Acest mecanism se rupe imediat dacă în el nu funcționează o armonie comună și reciprocă. Astfel, gâtul ajută capul să se întoarcă spre ceea ce este bun și onorabil. Mai mult, se opune îndreptării capului spre ceea ce este dăunător și detestabil. Astfel, căsătoria este o legătură (δεσμός) rânduită de Dumnezeu, un jug comun sub Dumnezeu, o sinergie și o însoțire a vieții (συνβίωσις) pe drumul către viața veșnică. Chiar dacă imaginea aceasta ar putea fi interpretată în mod negativ de gândirea feministă modernă, Sfântul Ioan Gură de Aur o vede ca pe un instrument de mântuire, dacă este ținută în Hristos.

Din această perspectivă, Sfântul Ioan Hrisostom subliniază faptul că soția este cel mai important sfătuitor în viața soțului, mai mult decât prietenii și profesorii acestuia, după cum urmează: „Nimic nu este mai puternic decât o femeie pioasă și sensibilă pentru a-și aduce soțul în ordinea [sau ritmul] potrivit și pentru a-i modela sufletul așa cum dorește ea. Căci el nu va asculta prietenii, sau învățătorul, sau conducătorii, la fel de mult ca pe partenera sa care îl sfătuiește și îl povățuiește, deoarece sfatul aduce cu sine unele plăceri, deoarece cea care dă sfatul este foarte iubită²².

Ca exemplu, multe soții se plâng că soțului nu-i place să ceară sfaturi, chiar dacă s-ar putea ca acesta să nu aibă nicio idee despre cea mai bună cale de a ajunge la destinație. Este rolul soției, care stă lângă el, să ofere niște indicații. Chiar dacă un bărbat poate încerca să reziste sfaturilor soției sale, preferând să învețe din mers, în cele din urmă ajunge să aprecieze foarte mult rolul soției sale. Progresul relației maritale atinge un punct de armonie și determină cuplul să perceapă punctele forte și punctele slabe ale celuilalt. Adesea, cuplul ajunge să-și discute opțiunile înainte de a ajunge, în cele din urmă, la o soluție pașnică. Această reciprocitate dinamică a încrederii începe cu rezervarea de timp pentru a avea aceste conversații personale și discuții intime.

Această unitate între soț și soție nu este o fuziune, deși amândoi împărtășesc aceeași natură umană. Unitatea se referă la stabilirea unei relații holistice care poartă pecetea armoniei pașnice și nedivizate a iubirii. Este unitatea bărbatului, gardianul legii adevărului (*Maleahi* II, 6), cu femeia care are legea iubirii în cuvintele sale (*Proverbe* XXXI, 26): o unitate a adevărului și a

22 „On John,” Homily 61. *Patrologia Graeca* 59: 373.

iubirii, a dreptății și a milei, a legii și a iertării. Acest lucru ne readuce la forma relației originare, unitare, dintre Adam și Eva din *Facere* I și II. Sfântul Porfirie vorbește despre *Facere* II, 23 ca exprimând această mare taină a unității cu Dumnezeu: „Aceasta este cea mai mare taină a Bisericii noastre: că noi toți devenim una în Dumnezeu... Aceasta este Biserica. Aceasta este credința ortodoxă. Acesta este Raiul”²³.

Concluzie

Căsătoria este o taină, o cale de vindecare și un mijloc de perfecțiune spirituală. Sfântul Ioan Hrisostom explică faptul că Dumnezeu a introdus căsătoria pentru ca oamenii să aibă cumpătare în relațiile lor, mângâiere în viața lor și participare, devenind un singur trup în Hristos. Dorința comună trebuie să țintească cumpătarea. Toate dorințele și impulsurile, dacă sunt direcționate și ghidate de moderație, devin o sursă de consolare și bucurie. Dacă dorințele sunt lăsate liber, neînfrânate, ele transformă persoana în chip nefiresc.

Punctul de vedere al Sfântului Ioan Hrisostom cu privire la căsătorie ca formă de apărare împotriva ispitelor este esențial. Această relație conjugală este mai mult decât un remediu sau o concesie la pofte, ci, mai degrabă, o cale de consolare printr-un proces de depășire a fragilității umane. Este o modalitate de a fi vindecat lăuntric pentru a ajunge la Dumnezeu în scopul propriei mântuirii. Astfel, ea are o aplicație hristocentrică și un scop transfigurat în Hristos. Căsătoria le permite atât soțului, cât și soției să crească după asemănarea iubirii jertfelnice a lui Hristos, mai degrabă decât după asemănarea lumii utilitariste, individualiste sau egoiste căzute.

Trei concluzii pot fi trase din această cercetare a învățăturilor Sfântului Ioan Gură de Aur. În primul rând, faptul că scopul castității este iubirea divină. În al doilea rând, procrearea nu este scopul principal al căsătoriei. Mai degrabă, scopul căsătoriei este de a fi reînnoit în Hristos și de a-L prezenta pe Hristos lumii. Din acest motiv, este un mod de perfecțiune spirituală în călătoria de a deveni o „nouă creație” în Hristos, în care se găsește adevărata mângâiere. În al treilea rând, complementarismul în rolurile de soț și soție și, în special, participarea soției ca sfătuitoare al soțului aduc un sentiment de împlinire pentru soț și o bucurie vieții conjugale.

Folosind această viziune moderată, consolatoare și dimensiunea participării, relația maritală se fundamentează pe înțelepciunea și grija lui Dumnezeu pentru oameni. Este o cale de vindecare a rănilor căderii, care conduce la unitatea cu Creatorul. Este lucrarea economiei divine pentru

²³ Saint Porphyrios KAVSOKALIVI, *Wounded by Love: The Life and the Wisdom of Saint Porphyrios*, Denise Harvey: Limni, 2005, p. 180.

mântuirea oamenilor sau iubirea grijulie a lui Dumnezeu pentru omenire. Relațiile maritale sunt o modalitate de a atinge îndumnezeirea. Prin urmare, scopul căsătoriei merge dincolo de orice înțelegere sociologică a relațiilor și a factorilor psihologici. Este o chestiune legată de mântuirea umană. În acest sens, căsătoria este un Paște de la o viață decăzută de conflicte relaționale dureroase și de luptă sociopolitică la o viață plină de bucurie, de vindecare și de integritate. În acest sens, căsătoria este cu adevărat „o călătorie, o ascensiune spre perfecțiunea Raiului”²⁴.

Un cuplu care a intrat în căsătorie cu această viziune stă dimineața devreme, în tăcere, la începutul iernii. Din balconul casei lor, se privesc în ochi, respiră adânc în timp ce observă frunzele galbene ale copacilor

care cad pe pământ și zboară în vânt. Într-o conștiință completă și misterioasă, își cunosc unul altuia gândurile și așteptările și se consolează reciproc cu o îmbrățișare care ajunge în adâncul sufletului lor, într-o seninătate totală. Ei sunt prieteni cu Dumnezeu, sunt mângâiați de mântuirea Sa, în timp ce așteaptă coroanele sfințeniei care le vor fi date de către Hristos Împăratul în a doua Sa venire plină de bucurie.

Căsătoria este o taină,
o cale de vindecare și un mijloc
de perfecțiune spirituală.

Această relație conjugală este mai mult
decât un remediu sau o concesie la pofte,
ci, mai degrabă, o cale de consolare
printr-un proces de depășire
a fragilității umane. ❧



²⁴ Archimandrite Emilianos of Simonopetra, *The Way of the Spirit: Reflections on Life in God*, Athens, Greece: Indiktos, 2009, p. 355.

Prof. Dr.
Miltiade Vantzios,
Facultatea de
Teologie Ortodoxă,
Universitatea
„Aristotel” din
Tesalonic, Grecia



Persoana în contextul reproducerii asistate. Abordare teologică

I. Introducere

Deși metodele de bază ale reproducerii asistate medical (ιατρικώς ὑποβοηθούμενη ἀναπαραγωγή¹) sunt deja aplicate de zeci de ani, interesul societății rămâne nemicșorat, în timp ce problematizarea bioetică este în creștere, iar producția literaturii de specialitate este bogată. Cauzele preocupării de lungă durată și sistematice pentru reproducerea asistată trebuie, probabil, să fie căutate atât în numărul tot mai mare de persoane care recurg la aceste metode, cât și în progresul științific continuu, care permite îmbunătățirea metodelor existente, dar și aplicarea altora noi. În conformitate cu un studiu recent al Organizației Mondiale a Sănătății, se estimează că, în 2022, aproximativ unul din șase oameni la nivel mondial, adică 17,5% din populație, întâmpină problema infertilității², fapt care evidențiază importanța asistării medicale a reproducerii. Spre această direcție se îndreaptă cercetarea științifică, concepând metode pe care, în vechime, le considera irealizabile.

Însă, cel mai important motiv, din punctul nostru de vedere, pentru care reproducerea asistată medical atrage un atât de mare interes este acela că pare să răstoarne constant anumite cunoștințe contestate și concepții statornicite despre cele mai fundamentale relații personale. În timp ce mama a fost, dincolo de orice îndoială, cea care îl naștea pe copil, prin metoda maternității purtătoare (παρένθετη μητρότητα)³ încetează să mai fie înțeles de la sine și evident faptul că ea este și mama biologică a copilului. În plus, deși după menopauză (ἐμμηνόπαυση) era imposibil pentru o femeie să mai devină mamă, prin metoda de fertilizare extracorporală (ἐξωσωματική γονιμοποίηση)⁴ a fost depășită această neputință fizică. De

1 Am păstrat anumii termeni specifici în limba greacă pentru o lesnicioasă reperare a lor în limbajul de specialitate (n. trad.).

2 Cercetarea completă este pusă în următorul link: <https://www.who.int/publications/i/item/978920068315>. Pentru o scurtă referință la cele mai importante concluzii ale acestei cercetări, vezi <https://www.who.int/news/item/04-04-2023-1-in-6-people-globally-affected-by-infertility>.

3 Sau surogat (n. trad.).

4 Numită și *in vitro*, care înseamnă producerea embrionului în eprubetă și transferul lui în uterul viitoare

asemenea, în timp ce pentru o văduvă era imposibil să aibă un copil de la soțul ei decedat, prin congelarea spermei a devenit și acest lucru posibil. Și pe când, dintotdeauna, un om a avut, din punct de vedere biologic, o mamă și un tată, prin fertilizarea in vitro sau prin clonarea reproductivă această certitudine pare să fie clătinată.

Această înlăturare a certitudinilor pe care omul le-a avut diacronic despre modul în care el vine la existență, precum și despre cele mai fundamentale relații umane, cum este cea a copilului cu mama și tatăl său, ne permite, poate, mai just, ne impune, să reanalizăm percepția persoanei umane în lumina progresului medical cât privește domeniul reproducerii asistate. Oare se schimbă conceptul de persoană, atunci când omul intervine în modul în care vine la existență? Oare posibilitățile pe care le are o femeie de a dobândi un copil, fără a avea un partener, folosind spermă de la un donator necunoscut, pentru a deveni mamă, în timp ce a trecut de vârsta fertilității, sau de a-și alege un copil sănătos genetic, care să aibă și sexul dorit, prin intermediul fertilizării in vitro și după diagnosticul pre-implantațional compromit demnitatea persoanei sau, dimpotrivă, extind libertatea lui personală reproductivă?⁵

Posibilitățile metodelor moderne de asistare a reproducerii nu se limitează, desigur, numai la cele menționate mai sus, nici nu pot fi evaluate din punct de vedere etic⁶ la modul generalizat și de ansamblu, pentru că fiecare dintre ele are particularitățile sale în ceea ce privește motivațiile omului, mijloacele utilizate și scopul urmărit. Această evaluare etică este deosebit de importantă, deoarece permite formarea practicii medicale, a cadrului juridic care o guvernează, dar și a unei viziuni personale a fiecărei persoane interesate. Totuși, în contextul prezentului referat, nu ne vom ocupa de [respectiva evaluare]⁷, ci vom încerca să investigăm semnificația persoanei în contextul reproducerii asistate medical și să evaluăm [această semnificație] din punctul de vedere al teologiei ortodoxe. Mai precis, vom cerceta două abordări diametral opuse: conform primei abordări, intervenția medicală se opune caracterului personal al transmiterii vieții umane și demnității persoanei, în timp ce, potrivit celei de-a doua abordări, [respectiva intervenție] lărgeste posibilitățile libertății de repro-

mame (n. trad.).

⁵ Perspectivele pe care poate să le aibă evoluția geneticii contemporane sunt imprevizibile, din moment ce pot chiar să se refere și la realcătuirea genetică a omului sau la anularea rolului celor două sexe, vezi Μαρτιανός Καραΐσης, Αισθήσεις και ψευδαισθήσεις της προόδου. Μελέτες και δοκίμια, Θεσσαλονίκη, 2010, pp. 253-261.

⁶ Sau moral. În limba greacă se folosește același termen, „ηθική”, pentru termenii din limba română „morală” și „etică”. Diferința dintre ei constă, cât privește limbajul teologic creștin ortodox în limba română, că morala comportă și raportarea la învățătura Bisericii, pe când etica se referă mai mult la normele de conduită civică (n. trad.).

⁷ Am introdus între paranteze drepte, cu acordul autorului, completări de sensuri, nuanțări etc., pentru o mai clară înțelegere a textului (n. trad.).

ducere, pe care o are omul, ca persoană. Înainte de prezentarea și evaluarea [acestor două abordări], considerăm, însă, oportun să ne referim pe scurt la percepția teologică a persoanei.

2. Percepția teologică a persoanei

Prin termenul „persoană” (πρόσωπον) se arată natura socială a omului și valoarea specială a vieții sale. După cum se indică și din proveniența etimologică a termenului „πρόσωπον” [πρός (= către, spre) + ὤψ - ὀπός (= față, vedere), de la verbul ὁράω-ᾶ (= a vedea)⁸], omul nu există doar ca monadă, ci vine la existență printr-o relație personală și trăiește în comuniune cu semenul său. Totuși, în același timp, prin atribuirea însușirii de persoană omului se atestă că viața lui nu are doar o simplă valoare, care poate să fie înlocuită cu o oarecare contravaloare, ci are demnitate, deoarece fiecare om este unic și irepetabil. Această demnitate, care se exprimă, alături de altele, prin recunoașterea de drepturi, impune ca omul să nu fie privit ca un mijloc, ci ca un scop. Conform cunoscutului îndemn al lui Emmanuel Kant, se cuvine ca omul să se comporte în așa fel încât să abordeze umanitatea atât în persoana sinelui său, cât și a celuilalt, ca pe un scop și niciodată doar ca pe un mijloc⁹.

Sociabilitatea și demnitatea omului sunt argumentate, din punct de vedere teologic, în primul rând, pe baza învățăturii despre crearea omului „după chipul și după asemănarea (κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν) lui Dumnezeu”¹⁰. Prin termenul „după chipul” lui Dumnezeu, omul nu este descris în sine, ci ca persoană care vine la existență în legătură cu Dumnezeu și raportare față de El¹¹. Dincolo, însă, de legătura și înrudirea personală cu Dumnezeu, Care este dătătorul vieții, omul are o legătură personală și cu părinții lui, care sunt împreună-creatori. De altfel, primele trăiri ale omului, în timpul sarcinii, au un caracter social, din moment ce înainte de a dobândi conștiința „egoului”, el are conștiința lui „noi”¹². Prin considerarea omului ca creatură „după chipul” lui Dumnezeu, el, omul, este ridicat la rangul de ființă care trebuie să fie cinstită și să fie respectată la modul absolut. Sfântul Vasile cel Mare îl caracterizează pe om ca fiind „mare” și întreabă: „căci care lucru dintre cele de pe pământ a fost

8 Adică „vederea sau fața către, spre”. În literatura de specialitate, sunt și alte interpretări etimologice ale termenului grec „πρόσωπον”. Vezi, de pildă, semnificația „ceea ce este / se găsește în fața ochilor (altuia)”, în Remus Mihai FERARU, „Ființă și Substanță, Ipostas și Persoană: considerații cu privire la elaborarea și cristalizarea terminologiei trinitare în secolele II-IV”, în *Revista Teologică* 97/3 (2015), p. 9, nota 21 (n. trad.).

9 Immanuel KANT, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, în *Kants Werke*, τόμ. 4 (Akademie Textausgabe), Berlin, 1968, p. 429.

10 *Facerea I*, 26.

11 Νίκος Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τόμ. Γ’, Θεσσαλονίκη, 1997, pp. 192-195; Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Χριστιανική Ηθική*, τόμ. II, Θεσσαλονίκη, 2003, pp. 22-23.

12 *Idem, op. cit.*, τόμ. I, Θεσσαλονίκη, 2002, p. 108.

făcut după chipul Celui Ce l-a zidit?”¹³. Sfinții Părinți ai Bisericii atribuie „după chipul” unor diferite însușiri ale omului, ca liberului arbitru, rațiunii, creativității și dominării asupra zidirii. Sfântul Ioan Damaschin asociază „după chipul” îndeosebi cu libertatea omului de a-și trasa cursul vieții sale¹⁴, iar Sfântul Ioan Gură de Aur, mai ales cu gestionarea creației, care gestionare i-a fost încredințată omului¹⁵. Cu fiecare din aceste însușiri omul îl înfățișează pe Dumnezeu și, prin urmare, valoarea existenței sale constă în crearea lui de către Dumnezeu și în relația sa cu El, ca chip față de prototip¹⁶. Această învățătură despre crearea omului reprezintă baza pentru considerarea creștină a bioeticii. Deoarece însușirea persoanei derivă din chemarea creativă a omului la existență și din comuniunea cu Dumnezeu, ca chip față de prototip, omul este, în consecință, persoană de la începutul existenței sale. El nu devine persoană într-un anume moment al dezvoltării sale neîntrerupte, ci este persoană direct de la început, el există ca persoană.

Alegerea omului de a încălca porunca lui Dumnezeu și de a păcătui a avut ca rezultat întunecarea stării „după chip”, adică perturbarea relației sale cu Dumnezeu, cu aproapele și cu zidirea, precum și pierderea stării „după asemănare”, altfel spus, a posibilității sale de a fi asemenea cu Dumnezeu și de a fi îndumnezeit. Însă, Dumnezeu nu îl abandonează pe omul păcătos, ci, prin taina de neconceput pentru mintea umană a întrupării Fiului, firea umană este reînnoită, se restabilește comuniunea omului cu Dumnezeu și este biruit boldul morții. Omul nu-și mai trage demnitatea doar din originea sa cea „după chipul” lui Dumnezeu, ci și din faptul că Fiul a devenit Om desăvârșit, făcându-l pe om fiul lui Dumnezeu. Fiecare om, dincolo de orice trăsătură distinctivă de sex, neam, vârstă, pregătire, aptitudini sau poziție socială, chiar și cel ce este considerat „cel mai mic”, este, după cuvintele lui Hristos, fratele Său¹⁷ și Îl are ca Tată pe Dumnezeu¹⁸. În fine, valoarea vieții omului este pusă în legătură și cu perspectiva ei eshatologică. Potențialitatea asemănării cu Dumnezeu, care este pierdută temporar prin cădere, este restaurată prin răstignirea și învierea lui Hristos. Prin urmare, omul are o valoare inestimabilă nu doar

¹³ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *La Psalmul 48* (Εἰς τὸν ΜΗ΄ Ψαλμόν), 8, în PG 29b, 449 B: „τί γάρ τῶν ἐπὶ γῆς ἄλλο κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γέγονε”.

¹⁴ SFÂNTUL IOAN DAMASCHINUL, *Expunerea exactă a credinței ortodoxe* (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως), 2, 12, în PG 94, 920.

¹⁵ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Către Staghirie* (Πρὸς Σταγειρίον), 1, 2, în PG 47, 427-428; idem, *La statui* (Εἰς Ἀνδριάντας), 7, 2, în PG 49, 93.

¹⁶ Σταύρος Καλαντζάκης, *Ερμηνεία περικοπών της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη, 1999, pp. 55-62; John BRECK, *The sacred gift of life. Orthodox Christianity and Bioethics*, New York, 2000, pp. 8-9 și 28-29.

¹⁷ Matei XXV, 40 și 45.

¹⁸ Matei VI, 9.

pentru ceea ce este, ci și pentru ceea ce este chemat să devină, adică Dumnezeu după har.

3. Considerarea reproducerii asistate drept tehnică ce încalcă demnitatea persoanei

Poate că cea mai negativă poziție față de reproducerea asistată o ține Biserica Romano-Catolică, din moment ce respinge, din punct de vedere moral, chiar și metodele mai puțin intervenționale, care se realizează intrauterin (ἐνδοσωματικά / in vivo), după cum este inseminarea artificială omoloagă (ὁμόλογη τεχνητὴ σπερματέγχυση¹⁹)²⁰. Ceea ce este deosebit de interesant pentru subiectul de care ne ocupăm este faptul că argumentele care sunt promovate se concentrează pe conceptul de persoană. Chiar și atunci când este vorba despre o metodă omoloagă, adică se aplică la soți, asistarea reproducerii nu este acceptabilă din punct de vedere etic, deoarece (a) este contrară caracterului de transmitere a vieții umane și (b) afectează demnitatea persoanei.

În conformitate cu primul argument, Dumnezeu încredințează transmiterea vieții umane unui act de iubire care, prin natura lui, este conștient și personal. El binecuvintează unirea bărbatului cu femeia „într-un singur trup” prin taina căsătoriei și încorporează în comuniunea de iubire și în viața spirituală comună a soților perspectiva de creare a unei familii. Separarea artificială a uniunii conjugale de potențialitatea nașterii de copii vine, cu claritate, în contradicție cu voia lui Dumnezeu, având ca scop fie evitarea nașterii de copii, așa cum se petrece cu anticoncepția²¹, fie dobândirea unui copil, după cum se întâmplă prin diferitele metode de re-

¹⁹ Acest fel de inseminare artificială reprezintă tehnica orientată spre obținerea unei sarcini umane prin transferul, în căile genitale ale unei femei căsătorite, a spermei recoltate mai înainte de la soțul ei (n. trad.).

²⁰ Poziția negativă a Bisericii Romano-Catolice față de metodele de reproducere asistată este statornică. Pentru prima dată când ea s-a poziționat, în mod oficial, în privința acestei chestiuni a fost în 1987, când i s-a adresat Congregației pentru Doctrina Credinței întrebarea dacă fertilizarea artificială este îngăduită, din punct de vedere etic. Atunci, Comisia a dat un răspuns scurt și clar: Nu este îngăduit, vezi H. DENZIGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitiorum et Deklarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, ³⁸1999, paragraf. 3323. De atunci, mulți întâistătători ai Bisericii Romano-Catolice s-au poziționat negativ față de reproducerea asistată, subliniind că transmiterea vieții umane este un act personal de unire iubitoare a soților, care act se supune sfintelor porunci ale lui Dumnezeu, nimănui nefiindu-i îngăduit să le ignore. Considerarea cea mai sistematică a reproducerii asistate se realizează în 1987, de către Congregația pentru Doctrina Credinței, prin documentul *Instrucțiune despre respectul față de viața umană de la începutul ei și despre demnitatea procreației*, numit și *Donum vitae*, vezi http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html. Aceleași poziții sunt reluate atât în 1995, prin enciclica *Evangelium vitae*, în care este expusă doctrina respectivei Biserici despre temele de bioetică, cât și prin edițiile ulterioare ale Catehismului Bisericii Romano-Catolice. Pentru textul enciclicei *Evangelium vitae* vezi http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

²¹ Anticoncepția nu este acceptată de către Biserica Romano-Catolică, pe baza doctrinei enciclicei papale *Humanae vitae*. Pentru textul enciclicei, vezi http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. În legătură cu mai multe amănunte despre argumentația ei, vezi Germain GRIEZ, Joseph BOYLE, John FINNIS, William MAY, *The Teaching of Humanae Vitae: A Defense*, San Francisco, 1988, precum și McMAHON Kevin, „Theological Development of Catholic Teaching on Contraception and Family Planning”, în Russell E. SMITH (coord.), *Communicating the Catholic Vision of Life*, Braintree, 1993, pp. 265-280.

...omul nu este pur și simplu un exemplar de reproducere al speciei sale biologice, ci o persoană care exprimă atât comunul firii umane, cât și ceva nou și irepetabil, care nu se repetă, nici nu se reproduce. Omul este creat de către Dumnezeu printr-o relație personală de iubire a părinților săi. ❧

producere asistată. Deconectarea nașterii de prunci de uniunea iubitoare a soților atinge caracterul personal al transmiterii vieții umane și este abjudecată ca fiind respinsă. După cum, în mod caracteristic, se accentuează în *Catehismul Bisericii Romano-Catolice*, „tehnicile care implică doar cuplul căsătorit sunt probabil mai puțin blamate, deși rămân inacceptabile din punct de vedere etic. Ele separă actul sexual de reproducere. Actul care aduce copilul la viață nu mai este acela prin care doi oameni se oferă unul celuilalt, ci un act care încredințează viața și identitatea embrionului în puterea medicilor și a biologilor și instaurează tehnologia deasupra rădăcinilor și viitorului omului”²².

Conform celui de-al doilea argument, prin intervenția medicală în reproducere este atinsă demnitatea persoanei. În timp ce copilul reprezintă un dar al lui Dumnezeu și o mărturie vie a uniunii și iubirii personale a soților, prin intervenția medicală devine obiect al metodelor științifice de reproducere. După cum subliniază emeritul papă Benedict al XVI-lea într-un articol pe care l-a scris pe când era cardinal și președinte al Congregației pentru Doctrina Credinței, omul nu este pur și simplu un exemplar de reproducere al speciei sale biologice, ci o persoană care exprimă atât comunul firii umane, cât și ceva nou și irepetabil, care nu se repetă, nici nu se reproduce. Omul este creat de către Dumnezeu printr-o relație personală de iubire a părinților săi. Și ajunge la concluzia că respectul demnității persoanei dictează ca omul să fie rodul iubirii părinților, și nu rezultatul unei intervenții artificiale²³. Din cele de mai sus devine clar, potrivit opiniei noastre, că ofensa demnității persoanei este abjudecată ca fiind mai mare atunci când sunt mai mult cercetate metode intervenționale, după cum sunt fertilizarea in vitro, maternitatea surogat sau clonarea reproductivă.

4. Considerarea reproducerii asistate drept o tehnică menită să extindă libertatea de reproducere a persoanei

Cea de-a doua abordare pe care o cercetăm vine în deplină opoziție cu prima, deoarece tinde spre acceptarea oricărei posibilități pe care o oferă

²² *Catechism of the Catholic Church*, http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM, παράγρ. 2377.

²³ Joseph Kardinal RATZINGER, „Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens”, în Reinhard Löw (coord.), *Bioethik: philosophisch – theologische Beiträge zu einem brisanten Thema*, Köln, 1990, pp. 28-32. Pentru o prezentare analitică a pozițiilor Bisericii Romano-Catolice despre reproducerea asistată, vezi Μιλτιάδης Βάντσος, *Η ιερότητα της ζωής. Παρουσίαση και αξιολόγηση από άποψη Ορθόδοξης Ηθικής των θέσεων της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας για τη βιοηθική*, Θεσσαλονίκη, 2010, pp. 235-275, mai ales pp. 237-250.

medicina contemporană, pe motivul că este extinsă libertatea de reproducere a persoanei. Neîndoielnic este faptul că omul are dreptul la reproducere, care drept, desigur, dobândește întărire constituțională, fiindcă are legătură cu libertatea personală. Dreptul la reproducere impune respect față de opțiunile fiecărui om de a hotărî personal dacă, când și câți copii va dobândi²⁴. Totuși, întrebarea care rezultă nu se referă atât la reproducerea firească, ci la multitudinea posibilităților pe care le oferă astăzi știința medicală și se pune în felul următor: oare se încadrează și tehnicile moderne, cum sunt fertilizarea după moarte, folosirea de material genetic dăruit, îmbunătățirea genetică a copilului, alegerea de sex, maternitatea surrogat, clonarea reproductivă etc., în dreptul de reproducere a persoanei?

În acest context, ne referim la opiniile experților care răspund afirmativ la această întrebare. Deși cineva poate să consemneze diferențieri parțiale, o poziție centrală în argumentarea lor o deține libertatea de reproducere a persoanei. Conform acestei libertăți, reproducerea reprezintă o activitate deosebit de semnificativă a omului, deoarece modelează, într-o mare măsură, identitatea lui personală, dar și propria sa viață. Prin urmare, respectul libertății de reproducere nu constă doar în protejarea de interferențe externe și de îngărdiri ilicite, ci cuprinde și valorificarea posibilităților pe care le posedă medicina, astfel încât omul să-și modeleze opțiunile de reproducere, potrivit principiilor și dorințelor personale²⁵. Deoarece, firește, dreptul omului

la reproducere se leagă de libertatea sa, atunci [acest drept] se înscrie în drepturile fundamentale ale persoanei și este pus în paralel cu libertatea de exprimare și de conștiință religioasă. Prin această viziune, nu se argumentează pur și simplu mai bine libertatea de reproducere, ci este direct legată de demnitatea umană. Astfel, privarea persoanei de opțiuni disponibile privind reproducerea este considerată că îi ofensează demnitatea²⁶. Prin urmare, în timp ce, potrivit abordării anterioare, asistarea reproducerii este respinsă din punct de vedere etic, deoarece afectează demnitatea persoanei, în cazul de față, demnitatea persoanei nu doar că nu reprezintă un motiv de respingere, ci, dimpotrivă, impune acceptarea tehnicilor de reproducere care sunt oferite, ca posibilități, pentru o mai bună exprimare a libertății de reproducere a persoanei.

La întrebarea legitimă, dacă apelul la libertatea de reproducere este suficient pentru a accepta toate metodele și tehnicile de reproducere, John Harris răspunde afirmativ, punând ca singură excepție vreo eventuală amenințare în detrimentul societății sau vreo ofensă a drepturilor aproapelui. Într-un astfel de caz, trebuie, totuși, ca prejudiciul pe care îl suportă societatea sau semenul să fie real și prezent, nu ipotetic și viitor. Punctul contrar de vedere sau detestarea majorității societății față de unele metode de reproducere nu reprezintă, conform părerii sale, un motiv

and Co”, în B. STEINBOCK, J. ARRAS, A. J. LONDON (ed.), *Ethical Issues in Modern Medicine*, Boston, 2003, pp. 633-634.

²⁴ Θανάσης Παπαχρίστος, „Το δικαίωμα στην απόκτηση απογόνων και οι περιορισμοί του”, în Στ. Τσινόρεμα, Λ. Κίτσος (ed.), *Θέματα Βιοηθικής. Η Ζωή, η Κοινωνία, και η Φύση μπροστά στις προκλήσεις των Βιοεπιστημών*, Ηράκλειο, 2013, pp. 275-276.

²⁵ Catherine MILLS, „Reproductive Autonomy as Self-Making: Procreative Liberty and the Practice of Ethical Subjectivity”, în *Journal of Medicine and Philosophy*, 38 (2013), pp. 639-656; Dan BROCK, „Cloning Human Beings: An Assessment of the Ethical Issues Pro

²⁶ John HARRIS, „Goodbye Dolly? The ethics of human cloning”, în *Journal of Medical Ethics* 23 (1997), pp. 358-359. John Robertson, deși împărtășește același punct de vedere, nu este condus cu exactitate la aceeași concluzie. El respinge, din punct de vedere etic, tehnici, precum îmbunătățirea genetică a copilului care urmează să se nască și clonarea reproductivă, deoarece deviază mult de la interesele fundamentale ale reproducerii. Și ajunge la concluzia: „libertatea de procreare ar proteja doar acțiunile menite să-i permită unui cuplu de a avea urmași normali, sănătoși, pe care intenționează să-i crească” (idem, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton, 1994, p. 167).

suficient pentru a i se interzice unei persoane să aplice o metodă disponibilă²⁷. Toribjörn Tännsjö împărtășește această părere, dar se întreabă despre eventualitatea în care prejudiciul se referă la copilul care urmează să se nască. În acest context, el examinează cazul potențialilor părinți, care ar putea, destul de probabil din punct de vedere statistic, să aducă pe lume un copil cu o gravă boală ereditară și doresc să apeleze la o fertilizare în vitro, dar resping diagnosticul preimplantațional. Profesorul suedez de filosofie acceptă din plin că, în acest caz, interdicția pare logică și ademenitoare, totuși, el nu sugerează îngrădirea libertății de reproducere, deoarece consideră el că este preferabil să i se îngăduie persoanei să facă greșeli în opțiunile sale de reproducere, decât să stabilească statul ce este corect și ce nu, pentru că acest lucru poate să conducă la politici de eugenie (εὐγονική)²⁸. Așadar, el insistă asupra necesității de respect a opțiunilor persoanei și justifică recurgerea la metode de reproducere asistată chiar și atunci când nu există probleme de sănătate sau de fertilitate²⁹.

5. Considerarea critică din punctul de vedere al teologiei ortodoxe

O observație care rezultă fără efort din compararea celor două abordări diametral opuse este aceea că ambele își concentrează argumentarea lor pe demnitatea persoanei. Conform primei abordări, prin metodele reproducerii asistate medical este ofensată demnitatea persoanei, motiv pentru care și aceste metode sunt respinse. Dimpotrivă, potrivit celei de-a doua abordări, opțiunile de reprocesare ale persoanei se largesc, de aceea și aceste metode sunt acceptate. Evaluarea diferită se explică prin faptul că demnitatea persoanei aflată sub judecată se referă la subiecte diferite: evaluarea Bisericii Romano-Catolice își concentrează interesul, în primul rând, asupra copilului care urmează să se nască, în timp ce evaluarea echivalentă a multor specialiști se concentrează asupra omului care dorește să aibă un copil. Această diferență are ca fundament al ei considerarea diferită a omului nenăscut și, în mod concret, atribuirea valorii de persoană acestuia sau nu, precum și a drepturilor care decurg din această [valoare]. Acest subiect reprezintă unul dintre cele mai fundamentale teme ale bio-eticii, deoarece nu se referă doar la considerarea etică a metodelor de reproducere asistată, ci a tuturor aplicărilor care îl au ca obiect pe omul nenăscut³⁰. Din acest motiv, în cuprinsul acestui referat, nu intrăm în detalii

²⁷ John HARRIS, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton, 2007, p. 74. Exact aceeași părere o formulează și Richard Dworkin, vezi idem, *Life's dominion. An argument about abortion and euthanasia*, London, 1993, p. 148.

²⁸ Torbjörn TÄNNSJÖ, „Our right to in vitro fertilisation - its scope and limits”, în *Journal of Medical Ethics* 34 (2008), pp. 805-806.

²⁹ *Ibidem*, p. 804.

³⁰ Pe baza înțelegerii teologice a persoanei, pe care am expus-o rezumativ în secțiunea respectivă, este

privind problematizarea respectivă, ci ne limităm la considerarea critică a celor două păreri pe care le-am prezentat.

În abordarea Bisericii Romano-Catolice se accentuează, în mod just, potrivit părerii noastre personale, importanța tainei căsătoriei și a caracterului personal al transmiterii vieții, dar nu se explică suficient de ce o intervenție terapeutică medicală, care asistă procesul de reproducere în cazul în care se constată o disfuncție biologică, ofensează, în mod indispensabil, demnitatea copilului care urmează să se nască. Abaterea de la actul erotic nu înlătură, totdeauna, legătura dintre comuniunea de iubire a soților și procreare, iar copilul nu încetează să fie un rod al acestei iubiri³¹. După cum se accentuează într-un text, pe care l-a publicat Patriarhia Ecumenică, sub titlul *Pentru viața lumii. Ethosul social al Bisericii Ortodoxe*, „Biserica nu are nicio obiecție referitoare la folosirea anumitor tehnologii de reproducere, moderne și continuu dezvoltate, pentru cuplurile care își doresc, cu onestitate, dobândirea de copii, dar nu pot să reușească acest lucru fără asistare externă. În același timp, totuși, Biserica nu poate să aprobe metode care duc la distrugerea «nenumăratelor» ovule fertilizate. Piatra necesară de încercare pentru evaluarea faptului dacă fiecare tehnologie disponibilă de reproducere este lăcită, va trebui să fie demnitatea inalienabilă și valoarea incomparabilă a fiecărei vieți umane. Pe măsură ce știința medicală permanent progresează în acest domeniu, creștinii ortodocși, mireni și clerici, vor trebui să ia în considerația lor acest punct în orice caz în care apare o nouă metodă, cu scopul de a ajuta cuplurile să conceapă și să aibă copii, cercetând, în plus, dacă această metodă respectă și cinstește sacralitatea relației dintre cei doi soți»³². Prin urmare, din punct de vedere ortodox, nu se consideră că asistarea reproducerii ofensează, din definiție, demnitatea persoanei, sub premisa că metoda se referă la soți, are un caracter terapeutic, nu ofensează sacralitatea tainei căsătoriei și nu conduce la distrugere de embrioni³³.

Din punct de vedere ortodox, nu se consideră că asistarea reproducerii ofensează, din definiție, demnitatea persoanei, sub premisa că metoda se referă la soți, are un caracter terapeutic, nu ofensează sacralitatea tainei căsătoriei și nu conduce la distrugere de embrioni. ❧

clar că pentru teologia ortodoxă omul este, dintru început, persoană. Pentru o abordare teologică a acestui subiect, vezi Μιλτιάδης Βάντσος, *Ηθική θεώρηση της έκτρωσης*, Θεσσαλονίκη, 2009, pp. 49-108 și 171-229.

31 Μιλτιάδης Βάντσος, *Η ιερότητα της ζωής...*, pp. 246-249.

32 Οικουμενικό Πατριαρχείο, „Υπέρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Τό κοινωνικό ἦθος τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας”, paragraf. 24, în <https://www.goarch.org/el/social-ethos>. Asemănătoare este poziția atât a Patriarhiei Moscovei, cât și a Bisericii Greciei față de această chestiune. În textul pe care l-a emis Patriarhia Moscovei, sub titlul *Principiile dogmei sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*, se semnalează că fertilizarea artificială care este realizată în cadrul relațiilor conjugale este acceptată, pentru că nu denaturează integritatea căsătoriei și nu se deosebește substanțial de conceperea fiziologică, vezi în <https://mospat.ru/gr/documents/social-concepts/xii/>. Pentru poziția corespunzătoare a Bisericii Greciei, vezi *Επίσημα Κείμενα Βιοηθικής*, Αθήνα, 2007, art. 77, p. 82; confruntă cu http://www.bioethics.org.gr/03_b.html#5.

33 Pentru viziunea ortodoxă asupra metodelor de reproducere asistată, vezi Metropolitan Nikolaos

Considerarea reproducerii asistate ca tehnică menită să lărgască libertatea de reproducere a persoanei și, din acest motiv, să îndreptățească moral folosirea oricărei metode disponibile, este, în opinia noastră, eminamente problematică. Mai întâi de toate, deși se lărgește, de fapt, libertatea de reproducere a persoanei, pentru că are mai multe opțiuni³⁴, concomitent și într-un mod paradoxal se limitează, deoarece este însoțită de către anumite premise, care au legătură cu metoda pentru care se optează. În loc să-și dorească omul dobândirea unui copil, el își dorește să aibă

Evaluarea diferită se explică prin faptul că demnitatea persoanei aflată sub judecată se referă la subiecte diferite: evaluarea Bisericii Romano-Catolice își concentrează interesul, în primul rând, asupra copilului care urmează să se nască, în timp ce evaluarea echivalentă a multor specialiști se concentrează asupra omului care dorește să aibă un copil. ❧

un copil într-o anumite perioadă de timp, fără boală, cu un anumit sex sau cu anumite trăsături³⁵. Însă, când copilul este dorit numai în momentul în care răspunde dorințelor și așteptărilor părinților săi, atunci el este abordat ca un mijloc și nu ca un scop. De altfel, pentru acceptarea etică a unui act nu este suficientă doar intenția bună, ci sunt analizate împreună mijloacele și consecințele lui. Cu alte cuvinte, deși este firească și legitimă dorința părinților pretendenți de a avea un copil sănătos, nu este întotdeauna justă, din punct

de vedere etic, orice metodă care duce la îndeplinirea acestei dorințe. De exemplu, prin fertilizarea in vitro, care reprezintă cea mai cunoscută și larg folosită metodă de reproducere asistată, sunt creați, de regulă, mulți embrioni, dintre care numărul dorit este transferat în organismul feminin spre fertilizare, în timp ce embrionii rămași, care se consideră ca fiind supranumerici, fie sunt congelați pentru o viitoare utilizare, fie sunt folosiți în scopuri experimentale. Termenul „embrioni supranumerici” este declarativ pentru devalorizarea omului, de vreme ce îl plasează în categoria materiei, ca și cum ar fi un fel de obiect utilitar, care poate să rămâne ca rest sau să prisoască. Din punctul nostru de vedere, este paradoxal și contradictoriu ca prin invocarea libertății de reproducere a persoanei să se considere ca drept o metodă de reproducere, când prin ea omul este devalorizat și subestimat.

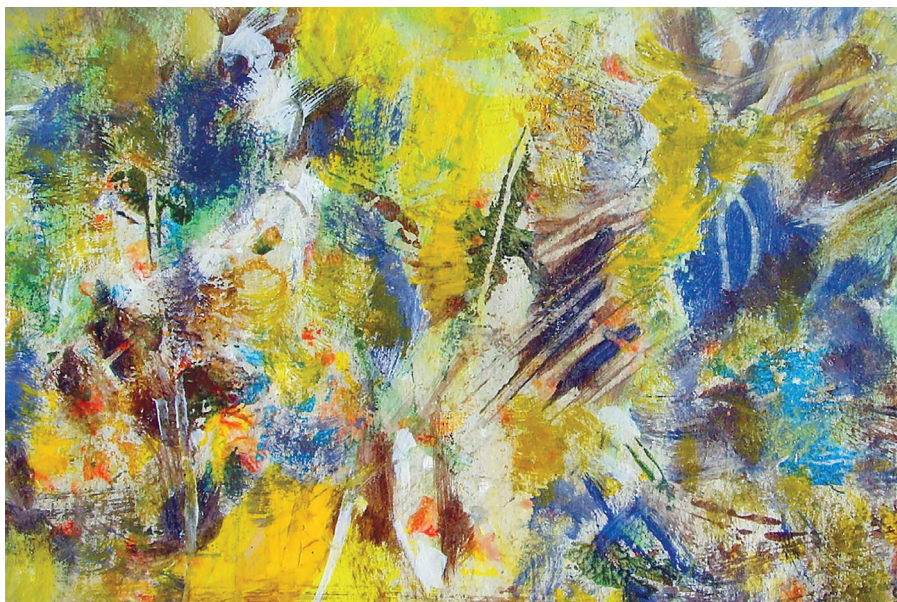
(Hatzinikolaou), „The Greek Orthodox position on the ethics of assisted reproduction”, în *Reproductive BioMedicine Online* 17, 3 (2008), pp. 25-33.

34 La opțiunile de reproducere ale persoanei, Robert Sparrow adaugă purtarea sarcinii de către bărbat, care va ajunge, probabil, vreodată să fie realizabilă. Pe baza argumentării promovate în mod larg despre lărgirea libertății de reproducere a persoanei, R. Sparrow conchide că această opțiune nu poate să fie respinsă. Totuși, el însuși nu o susține, ci încearcă să arate, prin reducere la absurd, că libertatea de reproducere trebuie să aibă limite concrete, vezi idem, „Is it 'every man's right to have babies if he wants them'? Male pregnancy and the limits of reproductive liberty”, în *Kennedy Institute of Ethics Journal* 18, 3 (2008), pp. 275-299.

35 Eberhard SCHOCKENHOFF, „Fortpflanzungsfreiheit und verantwortliche Elternschaft. Zur ethischen Problematik der Präimplantationsdiagnostik”, în *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 49 (2003), p. 381.

Întregim considerarea critică a acestei abordări cu încă o observație: libertatea de reproducere a persoanei nu poate fi privită pur și simplu ca o ipoteză individuală, pentru că dobândirea unui copil privește și încă o altă persoană, iar el, [copilul,] firește pentru destui ani după nașterea lui, are nevoie de dragostea, grija și protecția părintească. Prin urmare, reproducerea implică, dincolo de dreptul omului, și responsabilitate față de copilul care vine la existență. Iar responsabilitatea pe care o are părintele pretendent influențează, cu siguranță, și libertatea lui de reproducere, deoarece este dator să ia serios în vedere binele copilului său³⁶. Când o femeie fără soț folosește sperma unui donator necunoscut pentru a deveni mamă, atunci ea își privează copilul ei de un părinte. De asemenea, când ea alege metoda maternității surogat, atunci mai mulți oameni își asumă rolul părintelui, creând, astfel, confuzie în relațiile personale din interiorul familiei și perturbând, probabil, unitatea ei³⁷. Și fiindcă întocmai procrearea se referă la cele mai fundamentale relații umane și la interesul copilului, ceea ce primează nu este extinderea opțiunilor, ci exercitarea responsabilității din partea persoanei.

Traducere din limbile greacă și engleză, cu adnotări, de Ion Marian Croitoru



³⁶ Ελένη Καλοκαιρινού, „Αναπαραγωγική αυτονομία και ηθική ευθύνη: Σκέψεις για τις τεχνικές της ιατρικώς υποβοηθούμενης αναπαραγωγής”, in *Μ. Κανελλοπούλου-Μπόττη, Φ. Παναγοπούλου-Κουτνατζή (ed.), Βιοηθικοί προβληματισμοί*, Αθήνα, 2014, pp. 139-141.

³⁷ Onora O' NEILL, *Αυτονομία και εμπιστοσύνη στη βιοηθική*, Αθήνα, 2011, p. 90; Βασίλειος Καλλιακμάνης, „Η θεολογική άποψη στο δικαίωμα της αναπαραγωγής”, in *Φιλία και Κοινωνία. Τιμητικός Τόμος στον Καθηγητή Γρηγόριο Ζιάκα*, Θεσσαλονίκη, 2008, pp. 254-255.

Conf. Univ. Dr.
Nicolae Xionis,
Facultatea de
Teologie Ortodoxă,
Universitatea de Stat
și Capodistriană
din Atena



Moartea societății contemporane. Legătura dintre Pastorală și Știință, luându-se ca pretext virusul SARS-CoV-2

În zilele noastre, mulți afirmă că Teologia nu trebuie să se amestece cu Știința, precum și că altceva este Știința, care se ocupă de lucrurile fizice și materiale, pe când altceva este Teologia, care se îndeletnicește cu cele duhovnicești. Din nefericire, celor care susțin aceste idei li se adaugă și mulți teologi, care promovează izolaționismul teologic și marginalizarea Bisericii și a Teologiei între limitele unei spiritualități vagi și din afara lumii. Acestei păreri nefondate, din punct de vedere teologic și științific, îi răspunde Sfântul Grigorie Teologul, zicând că Pastorală¹, în contradicție cu Medicina, referindu-se la preot și fiind adecvată practicii și vieții bisericești, reprezintă arta artelor și știința științelor. Deoarece Medicina se îngrijește de cele fizice și de materia stricăcioasă, ca una care, chiar dacă reușește, cu ajutorul tehnicii, adică al datelor științifice, să mențină materia în starea în care se află, nu poate să evite evoluția ei, care este dezintegrarea și dispariția, fie din cauza vreunei boli, fie din cauza timpului, care, pe baza legilor fizice, nu poate să le permită trupului și materiei depășirea limitelor naturii². În plus, nu este întotdeauna sigur că menținerea și bunăstarea trupului, atunci când acestea există, sau revenirea la ele, atunci când au fost pierdute, le sunt, de fiecare dată, benefice oamenilor. De multe ori, de la boală și defecte fizice, de la sărăcie și obscuritate au tras foloase mulți oameni, descoperind și cultivând abilități pe care nici nu știau că le posedă, nici nu le considerau ca fiind atât de valoroase pentru ei³. Dimpotrivă, viața sacramentală și cuvântul teologic îl cultivă pe omul interior, dezvoltă spiritualitatea omului, astfel

1 Termenul reprezintă o disciplină în cadrul Facultăților de Teologie, prin care viitorii slujitori ai Sfintelor Altare sunt deprinși cu transmiterea conținutului *Revelației dumnezeiești* credincioșilor pe care îi vor păstori. Mai concret, Pastorală se ocupă cu expunerea sistematică și metodică a normelor de îndrumare a activității pastorale a preotului în parohie, a metodelor și mijloacelor de sfătuire și luminare prin care el își poate îndeplini activitatea misionară de păstor sufletesc al credincioșilor săi, pentru a-i conduce pe calea mântuirii, prin trăirea credinței în Domnul și Mântuitorul Iisus Hristos, după cum ne învață Biserica Sa. Evident, toate acestea se raportează la treptele vieții sfânt-duhovnicești, curățirea, luminarea și îndumnezeirea, prin care preotul, dar și orice credincios ajung la faptele teologhisirii, de aceea, Pastorală se raportează direct la Teologie (n. trad.).

2 SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântul al II-lea*, în *Patrologia Graeca* (= PG) 35, 425 AB.

3 *Ibidem*, 432 AB.

încât el, chiar dacă științele nu-i pot da o soluție la problemele sale fizice și sociale, să poată gestiona dificultățile și să depășească impasurile.

Prin urmare, este absolut necesar și se potrivește îndatoririlor ei ca Biserică, fără să respingă știința medicală⁴, după cum și nici vreo altă știință, pe baza legăturii și sintezei trupului uman cu existența lui sufletească și duhovnicească, să intervină în orice activitate umană, fie că este de natură medicală, fie că este vorba despre o acțiune socială sau vreo decizie politică. Căci nu există activitate umană care să se desfășoare independent de starea duhovnicească a omului și să nu aibă consecințe duhovnicești și sufletești, care pot fi dezastruoase pentru păstrarea integrității sale psihosomatice. Tocmai din acest motiv, Biserica, fiindcă îl percepe pe om ca pe o întreagă entitate psihosomatică, așa cum exact el a fost creat de către Dumnezeu, care entitate unește ceea ce este trupesc cu ceea ce este sufletesc, ceea ce este material cu ceea ce este spiritual și lumea cu Dumnezeu, lucru care, din nefericire, în vremurile de acum, se încearcă să fie separat atât în viața politică, cât și, chiar mai rău, în viața bisericească a creștinilor credincioși, include în *Molitfelnic* zeci de rugăciuni care privesc sănătatea nu doar a omului, ci și a animalelor și plantelor, nefiind excluse nici elementele⁵ naturii.

Încercarea de (auto)izolare a Bisericii de disputa privind bolile, dispută care a fost întreprinsă, luându-se ca punct de reper virusul SARS-CoV-2, de către mulți oameni de știință, oameni ai Bisericii și oameni politici, sub pretextul [diferențierii]⁶ domeniilor științifice dintre Teologie și Medicină, precum și al scopurilor și obiectivelor distincte ale fiecărei științe, înseamnă negarea existenței înseși a Bisericii și a rolului ei ca putere terapeutică și principiu unificator al lumii universale. Căci firii Bisericii îi aparține puterea vindecătoare, care se exprimă prin umplerea golurilor din viața umană și prin refacerea alterărilor fizice cu funcționarea din nou a legilor naturale. Această putere, care în limbajul eclesiastic și în viața sacramentală a Bisericii se numește „minune”⁷, indică, în continuare, caracterul ei unificator, care asigură continuitatea istorică și ordinea în cadrul legilor fizice⁸. De aceea, potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, Biserica, având

...nu există activitate umană care să se desfășoare independent de starea duhovnicească a omului și să nu aibă consecințe duhovnicești și sufletești, care pot fi dezastruoase pentru păstrarea integrității sale psihosomatice. ✠

⁴ *Ibidem*, 428 AB.

⁵ Sau stihiiile (n. trad.).

⁶ 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.).

⁷ Sau „miracol” (n. trad.).

⁸ Vezi N. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β. Έκθεση της ὀρθόδοξης πίστεως*, ἐκδ. Π.

această putere vindecătoare a energiei dumnezeiești, este chip al unității firești a lui Dumnezeu, lucru care înseamnă că ceea ce este Dumnezeu în firea Lui, adică Unul, sunt oamenii în cadrul Bisericii. Numai prin intermediul Bisericii și prin Dumnezeiasca Euharistie sunt abolite orice diferențiere fizică și orice diferență rasială, etnică, personală sau profesională dintre oameni, făcându-le pe toate Hristos. Toți cresc împreună și sunt uniți în cadrul unui simplu și neîmpărțit har și putere a credinței, prin împărtășirea cu un Trup și un Sânge ale lui Iisus Hristos⁹. Toate acestea sunt anulate dacă Biserica se va considera incompetentă și incapabilă să ia o poziție activă în această problemă majoră a unei epidemii, în contrast cu acțiunea ecleziastică pe care a urmat-o și care a contribuit, în felul său, la cazuri similare sau asemănătoare din trecut. Rolul ei în societate este negat, iar misiunea sa pastorală este clar pusă sub semnul întrebării. Însă, pentru a înțelege mai bine această situație a Bisericii, unică în felul ei, care este susținută de către Teologie, și pentru a conștientiza consecințele benefice la nivel individual și social, mai ales în cazurile în care omenirea se confruntă cu puterea corupătoare și perturbatoare a unei epidemii, va trebui, mai întâi, să explorăm conceptul de moarte, așa cum el este definit de către Sfinții Părinți ai Bisericii.

Întreaga lume reprezintă o sinteză de elemente pe care se bazează mișcarea și, în consecință, dezvoltarea, micșorarea, evoluția speciilor¹⁰ și continuitatea vieții. Schimbările care au loc într-un organism fizic, în contextul unei lumi în continuă mișcare și evoluție, indică întocmai existența ființelor ca alterare, stricăciune¹¹ și sinteză¹². Adică, nimic nu poate să existe în lume fără a suferi alterarea. Acestor două principii, adică *sintezelor* și *stricăciunii*, li se datorează orice „diviziune” în cadrul lumii. Stricăciunea duce la dezintegrare, iar sinteza la creație¹³, ceea ce arată clar că creația și

dezintegrarea nu sunt două dimensiuni diametral opuse între ele, ci reprezintă cele două fațete ale unuia și aceluiași lucru.

Așadar, omul, ca parte a acestei lumi, nu poate, în mod corespunzător, să fie diferențiat de această realitate unitară a creației și a descompunerii. La fel ca toate ființele create, tot așa și el a fost creat din sinteza elementelor opuse,

...nimic nu poate să existe în lume
fără a suferi alterarea. Acestor două
principii, adică sintezelor și stricăciunii, li
se datorează orice „diviziune” în cadrul
lumii. Stricăciunea duce la dezintegrare,
iar sinteza la creație. ❀

Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1985, p. 161 ș.u.

⁹ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, în PG 91, 665 C-668 C.

¹⁰ Nu în sensul darwinist, adică de la o specie la alta, ci în cadrul fiecărei specii ca atare (n. trad.).

¹¹ Sau deteriorare, degradare etc. (n. trad.).

¹² Pentru mai multe detalii, vezi N. Ξιώνη, *Ἀνθρώπος καὶ Κοινωνία. Ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἀνθρώπινη φύση*, τ. Α', ἐκδ. Ἑννοία, Ἀθήνα, 2020, p. 67 ș.u.

¹³ *Ibidem*, p. 292 ș.u.

care sunt caracterizate de către *Sfânta Scriptură* prin termenii generali „bărbat” și „femeie”, urmând, în continuare, evoluția dinamică a ființelor. În acest proces de creație a omului, stricăciunea, care se bazează, din punct de vedere teologic, pe negarea prezenței unificatoare a lui Dumnezeu, îl conduce pe om, precum și pe toate ființele din lume, la „divizare”, cu alte cuvinte, la descompunerea elementelor sale constitutive. Tocmai această „divizare” este pentru Biserică moartea, altfel spus, separarea elementelor constitutive ale fiecărei ființe¹⁴.

Moartea omului are trei stadii¹⁵. Primul stadiu este moartea existențială, care indică divizarea omului unitar în elementele lui constitutive de „bărbat” și „femeie”¹⁶. Al doilea stadiu este moartea ipostatică, adică despărțirea sufletului de trup, iar al treilea stadiu este moartea care se referă la trupul material, care se sfârșește prin descompunerea și destrămarea elementelor lui materiale din care este compus¹⁷. În acest fel, avertismentul lui Dumnezeu adresat omului este aplicat în mod universal, „căci, în ziua în care veți mânca din el”¹⁸, veți muri negreșit”¹⁹. Și aceasta pentru că avertismentul nu se referă doar la despărțirea sufletului de trupul uman, ceea ce înțelegem noi, astăzi, prin moartea biologică, ci la însăși această existență umană, ceea ce înseamnă nu o simplă moarte, ci „faptul de a locui” în stricăciunea morții²⁰.

¹⁴ *Ibidem*, p. 299 ș.u.

¹⁵ Sau etape, faze (n. trad.).

¹⁶ *Facerea II*, 23 și III, 20.

¹⁷ SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *La Sfintele Paști* (*Eis tò 'Agiou Pάσχα*), în GREGORII NYSSENI OPERA, vol. IX, W. Jaeger, G. Heil (editors), Brill, Leiden, 1992 (= JAEGER IX), p. 263 (PG 46, 673 B).

¹⁸ Adică din „pomul cunoștinței binelui și răului” (n. trad.).

¹⁹ *Facerea II*, 17 (*ἡ δὲ ἄν ἡμέρα φάγητε ἀπὸ τοῦ θανάτου ἀποθανεῖσθε*). De precizat că, făcând o nouă traducere în limba română a acestui verset, care diferă de traducerea consacrată, se observă că Dumnezeu vorbește la plural, deși i se adresează doar lui Adam, dar ca și când Dumnezei îi are în vedere atât pe Adam, cât și pe Eva (n. trad.).

²⁰ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Περὶ Ἐνανθρωπήσεως*, 3, *Sources Chrétiennes* (= SC) 199, σελ. 274 (PG 25, 101D): „căci faptul de a

Semnificația „locuirii” în moarte față de moartea simplă constă în faptul că moartea nu este sfârșitul omului, ci o stare permanentă, în care există continuu simțirea morții, fără posibilitatea izbăvirii de ea. Această constatare duce la concluzia că pricina locuirii omului în moarte nu se poate să i se datoreze lui însuși. Dacă pricina morții s-ar datora omului însuși, altfel spus, dacă ar depinde de integritatea (omul perfect) sau de insuficiența (omul incomplet) facultăților sale spirituale și biologice, atunci nu ar exista o continuitate în locuirea omului întru moarte, ci moartea ar constitui sfârșitul vieții umane. Stricăciunea omului ar duce la inexistența lui și, împreună cu el, ar dispărea și moartea însăși, ca sfârșit al existenței sale. Prin urmare, cauza morții ar trebui să fie căutată în afara existenței umane, cu alte cuvinte, în condițiile care determină „locuirea” [omului] într-o anumită stare, fără ca aceste condiții să amenințe însăși firea umană.

Într-adevăr, condițiile mediului înconjurător al omului pot să fie schimbate, fără să amenințe direct viața umană. Această schimbare modifică posibilitățile de locuire a omului în aceste noi condiții de viațuire, care pot să-i fie potrivite și să corespundă potențialităților umane sau să-i fie nepotrivite cât îl privește și să creeze premise de trudă, suferință și moarte²¹. Un exemplu pentru mai buna în-

muri negreșit, ce altceva ar însemna decât doar faptul de a muri, dar și faptul de a locui în stricăciunea morții? (*τὸ δὲ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε, τί ἄν ἄλλο εἴη ἢ τὸ μὴ μόνον ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ διαμένειν*).

²¹ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia în Lachizi* (*Ὁμιλία ἐν Λακίζοις*), în PG 31, 1453 C-1453 A: „Căci unul [altfel spus, cosmosul sau universul, adică lumea cu toate cele din ea, excepție făcând omul] a venit prin poruncă la faptul de a fi, celălalt [adică omul], a fost zidit cu mâna lui Dumnezeu. Și unul a fost zidit pentru om, iar omul pentru Dumnezeu, ca să fie slăvit Dumnezeu; soarele ca să le slujească oamenilor... Căci nu l-a creat mai întâi [Dumnezeu] pe om, ca să nu fie zidit sărac, adică privat de condițiile care îi sunt necesare pentru viața lui], ci a făcut cerul, pe care l-a zidit acoperământ natural [al omului], a întins pământul, pregătindu-l ca pe un teritoriu stabil

țelegere a importanței condițiilor de viață este schimbarea condițiilor mediului înconjurător de viață care predomină pe pământ. Transformarea lor în condițiile unei alte planete, de exemplu, Marte, ar însemna imediat moartea omului, oricât de sănătos ar fi el. Astfel, devine clar că, indiferent de cauza care creează noile condiții de viață ale omului, acestea sunt cele ce fac ospitalier sau neospitalier mediul său de locuire. Desigur, acest lucru nu înseamnă, concomitent, și inexistența lui prin constrângere într-un mediu neospitalier. Fiindcă moartea nu provine de la el însuși, ci din schimbarea condițiilor de viață, care încetinesc sau măresc alterarea și stricăciunea organismului uman, ducând la divizarea elementelor fizice și la moartea omului, fără ca să distrugă, în același timp, însăși firea omului.

Cu toate acestea, mediul de viață al omului nu este ceva dat și independent de el însuși. Acesta se formează pe baza propriilor sale preferințe și alegeri (premeditare²²). Așa, în același mediu pot să fie modificate condițiile de viață, fără a fi necesară schimbarea spațiului vital al omului, care influențează cursul vieții sale; este suficientă modificarea calitativă a însuși mediului său vital. Un exemplu în acest sens este poluarea mediului înconjurător sau dezvoltarea tehnologiei și a geneticii, care provoacă noi moduri și o nouă calitate a vieții, afectând sănătatea și durata preconizată de viață a omului, fără ca acest lucru să însemne că schimbările din viața omului rezultă din mutarea lui într-un alt loc sau pe o altă planetă²³. Cu

pentru picioarele omului” (Ο μὲν γὰρ προστάγματι εἰς τὸ εἶναι παρῆλθεν· ὁ δὲ χερσὶ Θεοῦ διεπλάσθη. Καὶ ὁ μὲν ἐκτίσθη διὰ τὸν ἄνθρωπον, ἄνθρωπος δὲ διὰ Θεόν· ἄνθρωπος, ἵνα Θεὸς δοξασθῇ· ἥλιος, ἵνα ἄνθρωποις ὑπηρετῇ.... Οὐ γὰρ πρῶτον ἐποίησεν ἄνθρωπον, ἵνα μὴ πτωχὸς κτισθῇ ἀλλ’ ἐποίησεν οὐρανὸν, σκέπην αὐτοφυῆ κτίσας, ὑπεστόρεσε τὴν γῆν, ἰσχυρὸν ἔδαφος τοῖς ποσὶ προετοιμάζων τοῖς τοῦ ἀνθρώπου); vezi și SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului* (Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου), II, în PG 44, 132 C-133 B: „[De ce a fost plăsmuit omul ultimul în zidire.] Căci încă nu apăruse acest mare și prețios bun, adică omul, printre viețuitoarele lumii. Deoarece nu era firesc să apară stăpânul înainte de supuși, ci după ce a fost pregătită împărăția, urma să fie arătat cel ce împărățește, adică abia după ce Făcătorul a toate a pregătit un fel de sălaș împărătesc pentru cel ce urma să împărățească... De aceea, omul a fost introdus ultimul în zidire, nu ca un disprețuit aruncat la urmă, ci ca unul care, încă din clipa facerii sale, se cădea să fie împărat al supușilor lui ([Διὰ τί μετὰ τὴν κτίσιν τελευταῖος ὁ ἄνθρωπος.] Οὕτω γὰρ τὸ μέγα τοῦτο καὶ τίμιον χρῆμα ὁ ἄνθρωπος τῷ κόσμῳ τῶν ὄντων ἐπεχωρίαζεν. Οὐδὲ γὰρ ἦν εἰκὸς τὸν ἄρχοντα πρὸ τῶν ἀρχομένων ἀναφανῆναι, ἀλλὰ τῆς ἀρχῆς πρότερον ἐτοιμασθείσης, ἀκόλουθον ἦν ἀναδειχθῆναι τὸν βασιλεύοντα, ἐπειδὴ τοῖνυν οἷόν τινα βασιλείον καταγωγὴν τῷ μέλλοντι βασιλεύειν ὁ τοῦ παντὸς ποιητὴς προηυτρέπισεν.... Διὰ ταῦτα τελευταῖος μετὰ τὴν κτίσιν εἰσῆχθη ὁ ἄνθρωπος, οὐχ ὡς ἀπόβλητος ἐν ἐσχάτοις ἀπορίφεις, ἀλλ’ ὡς ἅμα τῇ γενέσει βασιλεὺς εἶναι τῶν ὑποχειρίων προσήκων). Firește, creația precedentă a lumii, care va constitui mediul și condițiile de viață ale omului, nu se referă doar la viața sa paradisiacă și în comuniune cu Dumnezeu, ci și la locuirea și supraviețuirea lui în noile condiții care vor fi create după căderea lui.

22 Sau chibzuință (n. trad.).

23 Prezentând dimensiunea legăturilor celor trei categorii ontologice ale realității sensibile cu mediul lor de viață, W. Pannenberg observă că, în timp ce plantele se înmulțesc de la sine în spațiul în care se află, iar ființele vii se adaptează la mediul lor, pe baza propriilor instincte, omul nici nu se delimitează la mediul său înconjurător, nici nu se adaptează la acesta. Deschis față de toate impresiile și surprizele (Überschungen) pe care i le oferă viața, el încearcă nu doar să cuprindă mediul său înconjurător, ci, mișcându-se permanent către ceva nou și diferit de ceea ce posedă, să transcendă însăși realitatea în cadrul căreia se află. Însă, deoarece această strădanie vizează cuprinderea lumii înconjurătoare, care cuprindere are ca scop simfonia eului cu realitatea, ceea ce prevalează în formarea mediului înconjurător nu este realitatea ca atare, ci eul său însuși. Astfel, omul nu poate să scape de conflictul eului cu lumea, adică de cel al autoreferențialității (Ichbezogenheit) cu orientarea spre lume (Weltoffenheit), și îngrădit fiind într-o „metafizică” a eului,

alte cuvinte, nu se schimbă locul de ședere al omului cu vreun altul, ci locul în sine, care este modificat de către alegerile fiecărui om, poate să fie ideal pentru viața lui și să-i asigure faptul de „a trăi bine”, dar, în același timp, poate să fie total nepotrivit sau chiar și dăunător pentru altcineva. În felul acesta, se observă că același loc de viețuire al omului poate să fie viață și moarte, adică „rai” și „iad” în mod concomitent²⁴.

Așadar, moartea, ca divizare și despărțire a vieții, nu poate să fie abordată doar de către Știință. Știința contribuie, pe de o parte, la menținerea condițiilor de viață deja existente, iar pe de altă parte, la crearea altora, care, deși completează golurile create din cauza alterării și stricăciunii materiale, nu pot să fie noi. În cazul în care condițiile de viață sunt diferite, atunci, pe baza teoriei evoluționiste, este sigur că cel mai mare număr de oameni nu va putea să se adapteze imediat la condițiile modificate, cu rezultatul că va ajunge la moarte. Se va crea un nou mediu înconjurător, în care omul nu va fi sigur că mai poate să supraviețuiască. Doar o mică parte a umanității, care se va adapta la condițiile diferite de viețuire, va continua să existe. Acest nou mediu înconjurător este creat, în zilele noastre, atât la un nivel politic, cât și la un nivel științific.

În ceea ce privește schimbările care sunt realizate la nivel științific – și, mai concret, cu vaccinarea în masă a populației mondiale, după cum s-a întreprins în cazul Covid-19 – există alții, mai competenți, având cunoștințe științifice specializate, care ar putea să semnaleze aceste schimbări și consecințele pentru organismul uman. Cercetarea efectelor secundare, de pildă, pot să conducă la studiul și constatarea modificărilor organice ale omului, care reprezintă cauza efectelor secundare și, în felul acesta, să fie localizate schimbările la care țintește vaccinarea în masă. Totuși, indiferent de caz, oricare ar fi schimbările organismului care sunt produse prin intervenția omului și nu constituie o evoluție firească, ele presupun, prin intermediul alterării și al stricăciunii, descompunerea elementelor care alcătuiesc organismul uman și, prin urmare, moartea. Cu toate acestea, ar putea cineva, la nivel politic, să formuleze câteva gânduri, care au dimensiuni sociale și morale.

cu alte cuvinte, într-o încercare nesfârșită de autodeterminare prin intermediul lumii, în loc să ajungă la recunoașterea lui Dumnezeu, ca singura posibilitate de unitate a eului cu lumea, el ajunge, într-un final, la închiderea egoistă în sine (Ichhaftigkeit), care este și păcatul omului prin excelență (idem, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, εκδ. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 19765, p. 42 ș.u. Așadar, relația omului cu mediul înconjurător nu este pentru Pannenberg ceva dat, nu reprezintă spațiul obiectiv de viață, așa cum este pentru plante și viețuitoarele vie, ci obiectul gnostic, căruia omul îi dă sens și pe care, apoi, îl folosește pentru autodeterminarea sa. Din această perspectivă, prin urmare, spațiul de viață al omului nu este mediul său de viață determinat din punct de vedere ontologic, ci cel „nuanțat” calitativ de către el și pentru el. Și pentru această percepție „modificată” a lumii responsabil este, desigur, omul, adică eul său, din moment ce omul își transformă legătura dintr-una ontologică (acceptare a mediului înconjurător și a valorii sale după cum sunt date) într-una morală (acceptare în funcție de uzul valoric, având ca scop autodeterminarea-eul), vezi C. KAUFMAN, „Imago Dei als Geschichtlichkeit des Menschen”, în *Der Mensch als Bild Gottes*, coord. L. Scheffczyk, Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, p. 475 ș.u.

24 Vezi N. Εὐώνη, *Ἀνθρώπος καὶ Κοινωνία*, p. 324 ș.u.

Pe baza descrierii de mai sus a morții, ca divizare și destrămarea unității, moartea se impune societății prin divizarea coeziunii umane. Mijlocul uzitat, de obicei, este sciziunea socială, care a fost întreprinsă, în perioada recente pandemii, prin distingerea dintre cei vaccinați și cei nevaccinați sau prin vaccinarea obligatorie a cetățenilor, abolindu-se dreptul inalienabil al autodeterminării omului. Această sciziune conduce la destrămarea și dezintegrarea păturii sociale, adică la moartea societății. În acest sens, edificatoare sunt cuvintele prim-ministrului grec²⁵, din care se deduce divizarea socială, oricât de mult a încercat el să ascundă conținutul scindării. El spune în mod concret: „Din momentul în care cei vaccinați se află, de facto, într-o altă poziție decât cei nevaccinați cât privește riscurile pandemiei, din clipa în care vaccinarea gratuită sigură este, în mod direct, accesibilă tuturor, ar fi absurd și periculos să fie valabile aceleași lucruri pentru toți. Atenție, noi nu urmărim sciziuni”²⁶.

Discursul respectivei persoane politice, care este reformulat în diferite moduri de către mulți politicieni și oameni de știință din întreaga lume, distinge clar două categorii sociale de oameni, dintre care una este identificată drept periculoasă și va trebui să fie abordată în consecință. Dezmințirea acestei formulări de scindare a venit, în esență, de la studiile științifice, care, referindu-se la efectele bolii, nu-i separă pe oameni în vaccinați sau nevaccinați. Concret, în conformitate „cu revistele *Nature* și *Times of New York*, vin do-

vezi din diferite țări, care par să confirme temerile unor oameni de știință: Varianta Delta are mai multe șanse să-i infecteze pe cei vaccinați și, în continuare, să se răspândească și prin intermediul lor. Datele din SUA, Marea Britanie și Singapore, obținute în urma testelor Covid-19, arată că cei vaccinați, care sunt infectați cu Delta, pot să aibă atâta încărcătură virală în nas, cât și cei nevaccinați. Acest lucru înseamnă cel mai probabil că, în ciuda protecției vaccinurilor, cei vaccinați pot să le transmită altora virusul”²⁷.

Prin urmare, pe baza studiilor recente, conform cărora cei vaccinați sunt infectați și infectează, probabil, mai mult decât cei nevaccinați, divizarea societății pe baza transmiterii virusului nu este justificată. În plus, mutația Delta în sine a dezvăluit creșterea și evoluția continuă a virusului, ocolind protecția vaccinului, care [ar fi trebuit să funcționeze] ca un mijloc de încetare a epidemiei, demonstrând, astfel, că vaccinul nu împiedică nici dezvoltarea virusului; din contră, el contribuie, mai degrabă, la mutația unor forme mai rezistente ale virusului, care pot fi mult mai dăunătoare pentru organismul uman. Și se naște întrebarea logică: Unde țintea diviziunea social-axiologic-morală a societății? Societatea, așa cum era prezentată în acea epocă, nu se distingea doar între cei vaccinați și cei nevaccinați, ci între cei „buni”, care se vaccinează, și cei „răi și periculoși”, care nu se vaccinează. În felul acesta, se ivește o problemă morală majoră, care are drept consecință destrămarea societății, adică dezintegrare, confruntare și eroziune socială, cu alte cuvinte, moartea socială. Dacă acest lucru predomină și în gru-

²⁵ Este vorba despre prim-ministrul grec Chiriak Mișotachis, care se află, actualmente, la cel de-al doilea mandat (început din iunie 2023), primul avându-l în perioada 2019-2023, când autorul și-a redactat prezentul referat (n. trad.).

²⁶ <https://www.iefimerida.gr/politiki/oikonomoy-sto-tra-pezi-i-epektasi-toy-ypohreotikoy-emboliasmoy> (accesat la 26.08.2021; reaccusat la 19.01.2023; sublinierile sunt ale autorului).

²⁷ https://www.ethnos.gr/ygeia/170136_koronoios-metallaxi-del-ta-ayximenes-pithanotites-na-metadothei-apoemboliasmenoy (accesat la 13.08.2021; sublinierile sunt ale autorului); vezi și <https://www.tanea.gr/2021/10/29/health/koronaioi-oi-pliros-emvoliasmenoi-metadidoun-eksisou-tin-covid-19-alla/> (accesat la 13.08.2021).

purile sociale mai mici, după cum sunt grupurile de prieteni, cele familiale și chiar cele sportive, atunci nu va trebui să ne preocupe atât de mult sănătatea individuală, cât dezintegrarea socială, în care va domina legea junglei. Adică, în numele solidarității sociale, care înseamnă altceva și a fost utilizată, într-un mod exagerat, pentru vaccinarea universală, va predomina concepția maniheistă a confruntării dintre bine și rău, unde binele, care este reprezentat de către cei vaccinați, va combate răul, care este reprezentat de către cei nevaccinați. De asemenea, cei nevaccinați, care simt amenințarea vaccinului prin efectele lui secundare și consideră că este bine să nu se vaccineze, îi vor combate, în numele solidarității, pe cei vaccinați, care vor să impună vaccinul cu consecințele sale dezastruoase asupra sănătății și vor fi tratați ca fiind ei cei răi. Astfel, deja argumentului solidarității sociale, care a fost invocat în favoarea vaccinării, i se inoculează confruntarea socială, în timp ce vaccinul, despre care s-a dovedit științific că nu asigură încetarea transmiterii și mutației continue a virusului și, în consecință, nici sănătatea, ar putea să fie perceput ca sinteza dintre bine și rău, care ar duce la distrugerea oricărei forme de socialitate; căci unul l-ar combate pe celălalt, după cum s-a și petrecut în multe cazuri, de vreme ce toți păreau, concomitent, buni și răi.

Această ultimă evoluție amintește de cunoașterea pe care Protopărinții [Adam și Eva] au voit să o dobândească, dorind să-și depășească limitele firești ale posibilităților cognitive. *Gustând* din fructul pomului cunoștinței binelui și răului, după cum, în zilele noastre, știința *gustă* noile vaccinuri, dobândind, cu alte cuvinte, o cunoaștere amestecată, Protopărinții au cunoscut efectele gustării, care au fost întreruperea comuniunii lor cu Dumnezeu și, în continuare, stricăciunea și moartea. Acest lucru se va petrece și în societatea contemporană, care, depășind cu ajutorul științei limitele firești ale existenței umane și încercând să creeze un nou mediu vital, prin noile condiții de viață pentru om, va ajunge la autodizolvarea ei, din cauza percepției amestecate, care va cuprinde, în același timp, binele și răul, adevărul și eroarea, realitatea și fantezia. Prin urmare, după dezintegrarea socială, [societatea] va ajunge la decăderea morală și exterminarea grupurilor și indivizilor care o compun. În felul acesta, păcatul strămoșesc va fi repetat în cadrul aceleiași societăți, care păcat s-a bazat pe aroganța omului de a se considera egal cu Dumnezeu și a condus la moarte. Societatea umană, prin distrugerea păturii sociale, se va autodizolva prin dezintegrarea elementelor sale constitutive.

...societatea contemporană, depășind cu ajutorul științei limitele firești ale existenței umane și încercând să creeze un nou mediu vital, prin noile condiții de viață pentru om, va ajunge la autodizolvarea ei, din cauza percepției amestecate, care va cuprinde, în același timp, binele și răul, adevărul și eroarea, realitatea și fantezia. ❧

Cel mai trist dintre toate este că la această situație politică și la cursul umanității contribuie, prin poziția ei, și Biserica [din Grecia]²⁸, deși ea ar trebui să se opună forțelor de divizare și să aducă drept contrapondere unitatea vieții sacramentale, care îi caracterizează însăși propria ei existență. Apoi, prin lucrarea sa pastorală și practica ei liturgică, s-ar cuveni ca ea să-i unească nu doar pe oamenii diferiți din punct de vedere biologic, social și cultural, ci și pe cei bolnavi cu cei sănătoși, după cum Sfântul Apostol Pavel formulează, cu claritate, în a sa *Epistolă I către Corinteni*, pentru membrii trupului Bisericii: „și pe cele ale trupului care ni se par că sunt mai de necinste, pe acelea cu mai multă evlavie²⁹ le îmbrăcăm; și cele necuviincioase ale noastre au mai multă cuviință, iar cele cuviincioase ale noastre n-au nevoie de acoperământ”³⁰.

Diferențierea Bisericii, ca Trup al lui Hristos, de societatea umană și de caracteristicile ei speciale se fundamentează pe faptul că ea nu este o instituție sau un organism care funcționează conform principiilor și legilor naturii și ale oamenilor. Biserica este, după har, Trupul lui Hristos, care este constituită, după lucrare, de către Dumnezeu, iar prin intermediul vieții sacramentale este condusă de către Însuși Cuvântul lui Dumnezeu. Biserica este unirea celor care se află distanțați între ei și, prin urmare, nu ar trebui să predomine diviziunile care au fost impuse de către comunitatea politică și științifică în viața ei duhovnicească. Dimpotrivă, s-ar cuveni ca ea să aducă drept contrapondere viața duhovnicească și să reprime demonizarea și divizarea societății. Așa cum înțelegem din toate acestea, boala Covid-19, problema vaccinurilor, după cum și orice alt subiect științific, nu reprezintă exclusiv doar o chestiune medicală sau pur tehnică, ci au, în mod clar, dimensiuni sociale, morale și spirituale. Aceste dimensiuni morale și spirituale ar fi trebuit ca Biserica să le fi perceput și să promoveze cuvântul său teologic și experiența sa bimilenară, exercitându-și lucrarea sa pastorală, care constă în unitatea omului cu Dumnezeu și a oamenilor între ei. Cu toate acestea, în loc să reacționeze pe baza vieții și a experienței sale, ea [este atrasă]³¹ să-și interpreteze, de cele mai multe ori, viața duhovnicească prin termeni științifici și să se alinieze, în cele mai multe, cu societatea din fiecare timp, care este lipsită, în mod sigur, de spiritualitate și viață sacramentală.

Așadar, problema pe care comunitatea politică și științifică o evidențiază drept confuzie dintre Știință și Teologie, adică dintre cunoașterea

²⁸ Autorul se referă la situația din Grecia, unde, pentru o vreme, ierarhi și clerici, destul de mulți, au îngăduit scindarea credincioșilor între cei vaccinați și cei nevaccinați, accesul la slujbe fiind chiar îngăduit, în unele biserici, doar celor vaccinați. Nu a fost cazul Bisericii Ortodoxe din România, care nu a cultivat o asemenea scindare sau sciziune (n. trad.).

²⁹ Sau „cinste”, dacă avem în vedere termenul grecesc „τιμή”, folosit în textul original (n. trad.).

³⁰ I Cor. XII, 23-24.

³¹ Atât de către cei care sunt în interiorul ei, cât și de cei care acționează din afara ei (n. trad.).

științifică și credința Bisericii, și soluționarea ei consecutivă, prin distingerea lor și delimitarea Teologiei numai la actele sfințitoare ale Bisericii și la spiritualitatea ei extramundănă, nu reprezintă un lucru real. Problema o constituie cuvântul teologic și viața sacramentală, [deoarece ambele] îl ajută pe om să depășească modul sistemic de viață al societății contemporane și să își asigure libertatea reală față de orice fel de dependență, libertate pe care nicio știință sau politică nu dorește să o asigure. Problema nu este virusul; cu asemenea feluri de virusuri s-a confruntat umanitatea în trecut și se va confrunța și în viitor. Problema este, în primul rând, *modul de abordare* a virusului, care mod promovează teroarea, frica față de viață și o nouă normalitate, care deservește, probabil, actualele interese economice și politice. Căci crearea de noi condiții politice, adică a unui nou sistem politic, care nu sprijină libertatea voinței umane, după cum o cunoaștem din vechea filosofie greacă și din reformularea ei prin credința creștină, caracterizându-l pe omul în sine ca om, ar însemna anularea autodeterminării omului și „crearea” unui nou om, care va dezvolta *adaptabilitatea* la fiecare ordin al intereselor locale și internaționale. În al doilea rând, o problemă o reprezintă *modul de vindecare* a virusului, care vestește o nouă viață și un nou mediu de viață pentru om. În acest caz, sunt create noi date pentru supraviețuirea omului, despre care nu suntem siguri dacă omul va putea să supraviețuiască în cadrul lor. Dezvoltarea tehnologiei, care reprezintă fundamentul noilor metode de vindecare, iar ele trimit la inteligența artificială, duce la degradarea valorii omului, în ciuda faptului că făgăduiesc ridicarea ei. Însă, ambele cazuri, în care omul joacă un rol principal, au, la modul absolut, un caracter moral și spiritual, ceea ce înseamnă că nu doar lumea tehnocratică, ci și cea spirituală și cea religioasă va trebui să contribuie substanțial la noua reconfigurare a viitorului, astfel încât să fie evitate greșelile aroganței și defăimării omului. În zilele noastre, Biserica este chemată la această lucrare, prin activitatea sa pastorală, iar pe baza experienței sale sacramentale să pecetluiască în Hristos noua eră.

Traducere din limba greacă și adnotări de Ion Marian Croitoru.

Preot Prof. Univ. Dr.
Constantin Necula
Facultatea de Teologie
„Andrei Șaguna”,
Sibiu



Fulgențiu de Ruspe. Condițiile Penitenței Scurtă fișă de lectură catehetică

Deseori cercetarea izvoarelor catehetice ori omiletice te aproprie, pe neașteptate, de câte o personalitate patristică evident necunoscută. În ultimii ani am descoperit o astfel de scriitură fascinantă prin lucrarea sa, prin voința de a scrie și îndrepta adevărul de credință, așezându-l în matca sa mărturisitoare: Fulgențiu de Ruspe.

Date biografice¹

În cadrul literaturii patristice legate de creștinismul african din secolele al V-lea și al VI-lea, Fulgențiu de Ruspe a fost una dintre personalitățile valoroase, fiind un atent apologet al mărturisirii de credință împotriva a două curente: arienii și semipelagienii. Cei din urmă erau, în fapt, un cerc de intelectuali din Galia creștină care nu acceptaseră doctrina Fericitului Augustin legată de har și liberul arbitru. Și cum Augustin, cel născut la Tagaste, reprezenta o autoritate pentru confrății săi africani, era de neocolit reacția lor împotriva celor ce-l atacau pe strălucitul episcop de Hippona. Născut într-o familie nobiliară la Telepte, în Provincia Bizacena (actuala Tunisie, la granița cu Algeria, 20 de kilometri sud de Kasserine) cel mai probabil în 467 d. Hr (unii avansând anul 462), știm dintr-o biografie scrisă de Ferrando de Cartagina² – publicată în *Patrologia Latina*, 65.119 – în mod excesiv laudativ, că dispunea de o educație atent oferită, cunoașterea limbii grecești fiind una dintre preocupările sale de căpătâi. Contemporanii îl rețin ca un foarte bun cunoscător al *Epopeii* lui Homer, un om așezat în cele ale carierei administrative și o neașteptată întoarcere spre creștinism. Convertirea sa este pusă pe seama unei lecturi: *Omilia lui Augustin la Psalmul 36*³. Se retrage într-o mănăstire unde îl ajunge furia persecuțiilor împăratului Trasamundus (496-523), iar ulterior fuge și

¹ Date fundamentale despre viața și activitatea sa: G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe, un Eveque catholique africain sous la domination vandale*, Roma, 1929 și Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria Literaturii creștine vechi grecești și latine. II/2. De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, Ed. Polirom, 2004, pp. 123-128.

² FERRANDO, *Vita Fulgentii*, ed. Lapeyre, Paris, 1929.

³ Cf. M. SIMONETTI, *Fulgenzio di Ruspe in Dizionario patristico di antichità cristiane*, I, Torino, 1983, coll. 1407-1409.

devine un „rătăcitor” în căutarea isihiei. Inițial vrea să plece spre Egipt. Zona îi este prezentată ca fiind plină de eretici de către episcopul Eulalie de Siracusa, care identificase cuiburi de monahi, cel mai probabil monofiziți. Renunță, așadar, la rămânerea sa în Pustiul Thebei și pleacă spre Roma. Ajunge acolo cel mai probabil în anul 500, erau zilele în care armata lui Theodoric se făcea stăpână peste Capitală, iar în anul 507 se retrage în monahism, trăindu-și viața într-o smerită mănăstire. Este ales ca episcop la Ruspe, un mic oraș din provincia Bizacena, continuându-și acolo viața ascetică, inclusiv haina și stilul de viață monahal. Ales fără voia regelui persecutor, va pleca, împreună cu alți 60 de viețuitori, în exil, în Sardinia. În Cagliari întemeiază o mănăstire organizată după regula ambroziană pe care o și răspândește între celelalte comunități monahale existente. Dar mai importantă ne pare a fi acțiunea sa de propovăduire, care îl și impune confrăților săi ca un bun sfătuitor și cunoscător al conținuturilor de credință. Este autor a numeroase răspunsuri dogmatice de mare amplitudine duhovnicească.

În Cagliari întemeiază o mănăstire organizată după regula ambroziană...

Dar mai importantă ne pare a fi acțiunea sa de propovăduire care îl și impune confrăților săi ca un bun sfătuitor și cunoscător al conținuturilor de credință.

Este autor a numeroase răspunsuri dogmatice de mare amplitudine duhovnicească. ✠

Anul 515 îl află în dialog public cu arienii, la chemarea regelui Trasamundus, la Cartagina, disputa fiind câștigată de Fulgențiu în mod categoric. Biruința aceasta îl face din nou exilat. Este trimis de episcopii arieni înapoi în Sardinia, în anul 517, unde rămâne până în anul 523, când vandalul Ileric ia locul intransigentului Trasamundus și cheamă înapoi pe mărturisitorii ortodocși ai creștinismului. Se întoarce la Ruspe, unde s-a mutat la cele veșnice în anul 532. Unul dintre biografii săi, Isidor de Sevilla, prezintă în tonuri luminoase această personalitate marcantă a Africii creștine.

Opera sa⁴

Doar pentru a simplifica prezentarea ei lectorului mai puțin obișnuit cu efortul cercetării, vom recurge la modul succint al identificării impresionante sale contribuții. Astfel, avem o serie de lucrări care privesc teologia sa apologetică exprimată împotriva arianismului:

1. *Contra arienilor – într-o singură carte (Contra Arianos liber unus)*, prezentată lui Trasamundus în cadrul disputei cu episcopii arieni.
2. *Trei Cărți adresate lui Trasamundus, regele Vandalilor (Ad Thrasamundum regem Vandalorum libri tres)*, scrise împotriva unor răspunsuri ale acestuia în chestiuni de învățătură.

⁴ Am folosit sinteza articolului lui M. SIMIONETTI, *Fulgenzio di Ruspe*, în *Letteratura Patristica*, diretto da Angelo DI BERARDINO, Giorgio FEDALTO, Manlio SIMIONETTI. Edizioni San Paolo, 2007, pp. 554- 558.

3. *Cartea către Victor, contra omiliei arianului Fastidiosus (Contra sermonem Fastidiosi Arriani ad Victorem liber unus)*, scrisă cel mai probabil în anul 523, la Ruspe.
4. *Contra lui Fabian (Contra Fabianum libri decem)*, din care s-au păstrat doar 39 de extrase din cele zece cărți construite în jurul unui fals dialog pe care Fabian spunea că îl avusese cu Fulgențiu.
5. *Despre iertarea păcatelor, lui Euthymius, în două cărți (De remissione peccatorum ad Euthymium libri duo)*, scrisă cel mai probabil între 523-532, în exilul al doilea din Sardinia.
6. *Despre Treime, notarului Felix, într-o carte (De Trinitate ad Felicem notarium liber unus)*.
7. *Despre credință sau despre regula adevăratei credințe, lui Petru, într-o carte (De Fide seu de regula verae fidei Patrum liber unus)*, un mic manual catehetic pentru pelerinul Petru, care pleca la Locurile Sfinte.
8. *Despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu și despre creatorul animalelor fără însemnătate, lui Scaria, într-o carte (De incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam liber una)*.
9. *Contra lui Pinta, într-o carte (Adversus Pintam, liber unus)*, pierdută, care are însă o contrafacere târzie.
10. *Expunere foarte scurtă despre Sfântul Duh, preotului Atragila (De Spiritu Sanctu ad Atragylam presbyterum commonitorum parvissimum)*, a cărei autenticitate a fost pusă la îndoială de către specialiști.
11. *Un psalm împotriva vandalilor arieni (Psalmus contra Vandalos Arrianus)*, nu este amintită de cei doi biografi: Ferrando de Cartegena și Isidor de Sevilla.

O altă serie de lucrări este formată din opere contra ereticilor semipelagieni, dezvoltate cel mai probabil între anii 518-523:

1. *Lui Monimus, în trei cărți (Ad Monimum libri tres)*, adresată, cel mai probabil, unui laic din Cartagina.
2. *Despre adevărata doctrină a predestinării și a harului lui Dumnezeu, lui Ioan și Venerius, în trei cărți (De veritate praedestinationis et gratiae Dei ad Ioannem et Venerium libri tres)*, fundamental augustiniană.
3. *Contra lui Faustus de Riez, în șapte cărți (Contra Faustum Reiensem libri septem)* – pierdută în întregime.

Alături de *Epistolarul* său, mare parte realizat în cea de-a doua perioadă a exilului, reținem *Omiliile* pe care le-a rostit cel mai probabil spre bătrânețe, când Ferrando atestă o activitate bogată plină de calitate literară și adevăr dogmatic.

De remissione peccatorum – câteva direcții de lectură

Lucrarea este scrisă în perioada celui de-al doilea exil în Sardinia, cel mai probabil între anii 517–523, când moare Trasamundo. De obicei, este un tratat care se comentează împreună cu cel numit *De fide*, scris între anii 523–532 și de care amintește Fulgențiu în *Epistolarul* său (*Epist.* XIII). *Despre iertarea păcatelor* este adresată unui laic, Eutimio, care nu poate fi identificat. Acesta primește o scrisoare de la Fulgențiu în care îi explică o serie de amănunte despre iertarea păcatelor. Acesta îl întrebase dacă Dumnezeu iartă păcatele numai în ceea ce privește viața aceasta sau, prin atotputernicia Sa, le poate ierta în Ziua Judecății acelor care nu s-au pocăit în viața de acum. Laicul îl uimește pe Fulgențiu prin cunoașterea Scripturii și calitatea înțelegerii propovăduirii, unele amănunte din lucrare arătându-ne că Eutimio este prezent și în adunări liturgice, împreună cu o comunitate care ascultă și înțelege Evanghelia. Argumentele lui Fulgențiu despre iertarea păcatelor vizează mai ales partea practică și insistă asupra modului în care iertarea se poate obține. Susținerea pe seama citatelor din Scriptură a marilor teme ale iertării prin voia și harul lui Dumnezeu este dublată de o logică a lecturii interioare a procesului iertării. Face parte dintre puținii Părinți ai Bisericii care adaugă fundamentelor obișnuite ale iertării păcatelor (credință și fapte bune) și nevoia unei pocăințe reale, împlinite în lumea aceasta. Insistă asupra pocăinței cotidiene, autorul nostru fiind un atent cunoscător al modului în care se păstrează motivarea echilibrată a credinciosului. Lui îi aparține o frumoasă descriere a echilibrului între mila lui Dumnezeu și lucrarea părerii de rău personale, cotidiene, a omului credincios. Credința în iertarea lui Dumnezeu și efortul omului, contribuție privită ca fiind zilnică, este văzută și în analiza directă a credinței veritabile opuse credulității naive, populare. Insistența lui Fulgențiu rămâne pe convertirea inimii ca necesitate absolută a trăirii în comuniune cu Dumnezeu și iertare (*De remissione*, I. XII, 2). Sunt o serie de teme care merită să fie reținute:

a. Nevoia convertirii noastre în această viață, înainte de a muri. Insistă asupra nevoii de împreună-lucrare a penitentului, refuzând să accepte ideea unei justificări a păcatelor în chipul iertării, fără nicio cooperare (împreună-lucrare) cu Dumnezeu.

b. Fulgențiu fixează ca țel al vieții creștine vederea „primei învieri” a fiecăruia dintre noi (*De remissione*, II. XII. 3).

Face parte dintre puținii Părinți ai Bisericii care adaugă fundamentelor obișnuite ale iertării păcatelor (credință și fapte bune) și nevoia unei pocăințe reale, împlinite în lumea aceasta. Insistă asupra pocăinței cotidiene, autorul nostru fiind un atent cunoscător al modului în care se păstrează motivarea echilibrată a credinciosului. ❧

c. Insistă asupra faptului că numai lucrarea pocăinței în această viață este posibilă și se regăsește în viața fiecăruia dintre noi. Azi al fiecăruia se regăsește în veșnicia pregătită prin azi.

d. Insistă asupra voinței umane și subliniază că numai insistența personală pe făptuirea păcatului ne descoperă că pocăința personală prin ieșirea din viața păcătoasă poate fi soluția (*De remissione* II. XXI. 2).

Trebuie să subliniem că inițial, citind textele, am avut senzația unui fatalism fundamentalist, dar se observă din construcția structurii logice a argumentării că autorul nostru cere să fie prețuită fiecare zi a vieții și oferită procesului acestuia al pocăinței. Păstor de suflete, are o preocupare constantă asupra convertirii adevărate care să însoțească penitența cu o viață schimbată cât mai adânc. Merită urmărit cum construiește logica binomului viață dreaptă – viață păcătoasă / viață prezentă – viață viitoare (*De remissione* II. XIII, 1-2).

Conținutul schematic al lucrării *De remissione peccatorum*

a. Cartea Întâi

- I. 1-2 Introducere și insistența pe „antidotul medicinei spirituale”.
- II. 1-2 Despre lectura greșită asupra judecății lui Dumnezeu.
- III. 1-2 Despre cei smeriți.
- IV. 1-5 Darul milostivirii lui Dumnezeu.
- V. 1-VI. 1-3 Credința, faptele, timpul.
- VII. 1-2-VIII. 1-2 Milostivire și adevăr.
- IX. 1-3-X. 1-3 Milostivire și justiție.
- XI. 1-4 Făgăduințele.
- XII. 1-3-XIII. 1-4-XIV. 1. Ștergerea „domeniului” păcatelor.
- XV. 1-3-XVI. 1-4 Iluminarea inimii.
- XVII. 1-2-XVIII. 1-2 Iubirea de Dumnezeu și iubirea față de aproapele.
- XIX. 1-2-XX. 1-3 Pocăința în Biserică.
- XXI. 1-7 Soarele inimii omului.
- XXII. 1-2 Fără Biserică nu există mântuire.
- XXIII. 1-2 Moștenirea eredității.
- XXIV. 1-2 Cheile Împărăției lui Dumnezeu.
- XXV. 1-2 Nădejdea în Biserică.
- XXVI. 1-3 A face voia Tatălui.
- XXVII. 1-2 Fuga de păcat.
- XXVIII. 1-2-XXIX. 1 Păzirea sobrietății, a dreptății și a evlaviei.

b. Cartea a Doua

- I. 1 Recapitularea pe scurt a celor din prima carte.

- II. I-3 Ajutorul oferit prin iluminare.
- III. I-4 Penitență, nu indulgență.
- IV. I-2 – V. I-3 – VI. I-4 Cui i se dă mântuirea.
- VII. I-4 Cine iubește nedreptatea își urăște sufletul.
- VIII. I-6 Culegi ceea ce semeni.
- IX. I-4 – X. I-5 Perseverează în ținerea poruncilor.
- XI. I-2 – XII. I-4 Schimbarea viitoare.
- XIII. I-4 – XIV. I-2 Pedeapsa viitoare.
- XV. I-4 Reaua voință.
- XVI. I-2 Părăsirea pentru totdeauna a păcatului.
- XVII. I-4 Pocăința în Sângele lui Hristos.
- XVIII. I-4 – XIX. I-4 Convertirea în orice etapă a vieții.
- XX. I-3 Caută pe Domnul în timp util.
- XXI. I-4 – XXII. I-3 Consecințele lipsei de pocăință⁵.

Concluzia

Din mulțimea surprizelor plăcute ale Patrologiei neștiute cercetării românești, autorul prezentat, Fulgențiu de Ruspe, rămâne una dintre cele mai originale icoane de intelectual creștin pus în slujba Bisericii, în vreme de presiune a istoriei imediate. Nu doar contribuția sa la o foarte atentă hristologie catehetică⁶, ci și contribuția la limpezirea unor probleme de pastorală și viață duhovnicească îl impun teologiei moderne ca un model de echilibru și cunoaștere dinamică a Scripturii. Tratatul privind modul în care ne lucrăm mântuirea în împreună-lucrare cu Dumnezeu, *De remissione peccatorum*, încântă prin logica exprimării și a argumentelor.

⁵ Conținutul este prezentat după ediția Fulgenzio DE RUSPE, *Le Condizioni della Penitenza. La Fede*, Citta Nuova Editrice, 1986, pp. 11-108, care are la bază textul critic publicat de către J. FRAIPONT, *Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis opera*, Corpus Christianorum 91, A. Turnholt, 1968, pp. 647-707.

⁶ A se vedea C. MICAELLI, „Osservazioni sulla cristologia di Fulgenzio di Ruspe”, în rev. *Augustinianum*, nr. 25 (1985), pp. 105-115.

Pr. Lect. Dr.
Mihai Burlacu
Facultatea
de Teologie Ortodoxă
Justinian Patriarhul
din București



Despre bunătatea lui Dumnezeu

Bunătatea este o însușire morală pe care o atribuim în primul rând lui Dumnezeu, apoi ființelor inteligibile. Ea este unul dintre atribuțiile dumnezeiești menționate în manualele de Teologie Dogmatică și privește o calitate morală care se întrevide că Dumnezeu o are¹. În general aceasta reflectă în conștiințele oamenilor felul cum se manifestă Dumnezeu față de lume.

Înțelesul moral general al bunătății face din ea o noțiune morală autonomă de vreun context religios, și privește niște trăsături de caracter ale oamenilor². Aici avem bunătatea omului care este percepută de semenii ca formă a blândității, noncontradicției, solidarității, încurajării, milosteniei, adică toate acele calități care fac omului să-i fie bine. Ea mai este și o noțiune relativă din punctul de vedere al poziționării, deoarece arată și măsura personală a lucrurilor.

Bunătatea este o noțiune profund legată de voință, căci este cultivată voluntar. Aceasta presupune o alegere, respectiv liber arbitru din partea celui ce o cultivă. Temei al acesteia este libertatea despre care Sfântul Grigorie al Nyssei spune că este forul deliberativ³. Părintele Dumitru Stăniloae arată că persoana, ca entitate unitară și conștientă de sine, posedă libertatea în gradul ei maxim⁴ și, în același timp, ființa în grad maxim. Din acest fapt se deduce că libertatea este în directă legătură cu bunătatea, pentru că ea este opțiunea asumată a unui raport de iubire și acceptare a lui Dumnezeu cu oamenii sau a oamenilor cu semenii lor.

Din punctul de vedere al teologiei chipului, omul este înzestrat cu libertate⁵. Nimeni nu poate fi după chipul lui Dumnezeu decât dacă are li-

¹ Cf. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, în: *Opere complete*, vol. 10, Ed. Basilica, București, 2018, p. 286: „Sfântul Dionisie consideră că cea mai proprie numire ce se cuvine subzistenței divine, care o și deosebește de toate, este aceea de bunătate sau de bunătate suprabună”.

² Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 290: „Din iubirea lui Dumnezeu față de făpturi răsare iubirea lor față de El, și deci și iubirea lor față de El nu poate fi despărțită de iubirea Lui”.

³ SFÂNTUL GRIGORIE AL NYSSEI, *Despre facerea omului*, în: *Opere*, col. PSB, vol. 30, ed. IBMBOR, București, 1998, p. 22: „omul are o superioritate vizibilă prin libertatea sa neîngrădită, potrivit căreia el se poate conduce singur, în mod liber după voia sa”.

⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 152.

⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 410.

bertate⁶. Numai omul este chip al lui Dumnezeu, pentru că are libertatea sădită în el, astfel încât poate decide ceea ce devine. Deci, libertatea este o caracteristică care îl face pe om să se autodetermine, adică să devină după cum voiește. Iar ceea ce vrea este determinant pentru el. Dumnezeu nu este bun doar într-un chip pătimitor, pentru că Lui nu I se poate pretinde vreo formă de pătimire sau adicție, deci ceea ce este El este asumat prin voința Lui dumnezeiască. Așadar, dacă pentru dumnezeirea Lui, bunăta-tea este o formă de asumare volitivă și personală, atunci ea este o autode-terminare și, implicit, toate atributele Sale pe care le studiem la teologia dogmatică sau teologia morală sunt de fapt lucrări de autodeterminare, nu de dependență⁷. De aceea ele au fost numite atribute mai mult din mo-tivul pentru că sunt observate de oameni, nu pentru că ele l-ar determina într-un fel pe Dumnezeu să fie astfel, dincolo de aspectul voluntar.

Deci, pentru a avea o definiție a bunătații, trebuie neapărat să implicăm noțiunea de vo-ință, deoarece ea este un rezultat voluntar. Iar funcția volitivă este specifică doar entităților personale, înzestrate cu libertate. Așadar, nu se poate spune despre ceva că este bun decât dacă bunătaatea este o manifestare personală și liber conștientizată. Bunătaatea nu este o pă-timire, adică nu aparține vreunei determinări ființiale sau unui set de însușiri înnăscute și fixe, care dau o linie comportamentală prede-terminată, ci aparține numai liberei alegeri. Adică acele ființe care sunt instinctive și nu pot avea un comportament liber asumat, controlat de propria percepție și nu sunt guvernate de dorința unui sens nu pot mani-festa bunătaatea ca pe o asumare, ci o anumită trăsătură pasivă a firii lor de a fi pașnice. Adică ele sunt astfel pentru că nu pot fi altfel, pe când ființele personale sunt astfel pentru că aleg asta și nu aleg să fie altfel decât sunt. Într-un anume sens, ființele personale care aleg să fie într-un anume fel, acea alegere este un act de consecvență cu rațiunea lor de a fi. Dumnezeu, ca ființă, sau mai bine spus, ca supraființă alege să fie în conformitate cu ceea ce este, chiar dacă ceea ce este se datorează alegerii Lui, nu vreunui tipar predeterminat al Lui de a fi. În privința lui Dumnezeu, ființa și li-bertatea de a fi sunt coincidente, astfel încât Dumnezeu este ceea ce vrea, nedeterminându-l vreun fapt de a fi într-un anume fel. Dar modul în care este receptat de creaturi, în speță de acelea cu conștiință, respectiv de oa-meni și îngeri, îl arată ca fiind într-un anume fel, adică bun.

Nu se poate spune despre ceva că este bun decât dacă bunătaatea este o manifestare personală și liber conștientizată. Bunătaatea nu este o pătimire, adică nu aparține vreunei determinări ființiale, sau unui set de însușiri înnăscute și fixe, care dau o linie comportamentală predeterminată, ci aparține numai liberei alegeri. ❧

⁶ Pr. D. STĂNILAOE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 412.

⁷ SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sf. Treime*, PSB, vol. 40, ed. IBMBOR, București, 1994, pp. 60-61.

Oamenilor le stă adesea în caracter să se evidențieze a fi altfel decât sunt în realitate, adică cu anumite corecturi pentru a imprima în conștiințele semenilor o imagine controlată despre ei înșiși. Însă în cazul lui Dumnezeu nu este posibil acest lucru, pentru că El este consecvent cu Sine Însuși, adică așa cum este în Sine este și în afara Sa. ❧

Bunătatea este o trăsătură pe care Dumnezeu o dezvăluie în raport cu creatura. Revelația, ca descoperire de Sine a lui Dumnezeu, Îl arată în această calitate de a fi bun. Asemenea acestui atribut, și celelalte atribute ale Sale sunt lucruri observabile de conștiințele create. Ceea ce observăm noi la Dumnezeu că este, nu este tot ceea ce El este, ci doar anumite lucruri a ceea ce este, și nu în măsura cantitativă în care primim ceea ce El Se dezvăluie a fi. Astfel, El este mai mult decât Se descoperă și mai profund

decât se observă din descoperirea de Sine a Lui. Sigur că în aceste condiții se pune întrebarea firească dacă Dumnezeu este diferit decât ceea ce se vede la El a fi, în sensul dacă ar exista o fidelitate între ceea ce este El și ceea ce Se descoperă El a fi. O chestiune ca aceasta nu este foarte potrivită pentru raportarea evlavioasă la Dumnezeu, căci, dacă am accepta-o, atunci ar exista niște consecințe logice care nu ar face cinste lui Dumnezeu, inclusiv faptului de a fi Dumnezeu, adică sfințeniei și adevărului Lui. Deci, nu putem admite că Dumnezeu Se descoperă pe Sine altfel decât ceea ce este, pentru că atunci ar arăta o identitate falsă față de ceea ce este. Ori nu se poate insinua că Dumnezeu este într-un anume fel și Se descoperă altfel decât este. Dar oamenilor le stă adesea în caracter să se evidențieze a fi altfel decât sunt în realitate, adică cu anumite corecturi pentru a imprima în conștiințele semenilor o imagine controlată despre ei înșiși. Însă în cazul lui Dumnezeu nu este posibil acest lucru, pentru că El este consecvent cu Sine Însuși, adică așa cum este în Sine este și în afara Sa (în raporturile cu creația).

Atributul neschimbabilității sau al consecvenței lui Dumnezeu cu Sine indică și o consecvență între ceea ce este El și ceea ce se afirmă pe Sine în raport cu creația că este. Consecvența lui Dumnezeu presupune o concordanță între ființă și cuvânt, astfel încât Dumnezeu nu este duplicitar, ci este exact ceea ce spune că este. O altă variantă a necorespondenței dintre „a fi” și „comunicarea de a fi” este imposibilă, deci din punctul acesta de vedere, toată Revelația dumnezeiască este justă, completă, credibilă, este, pe scurt, un act absolut de adevăr și fără rest, pentru că Dumnezeu nu Se comunică oamenilor că ar fi altceva decât este. Mai mult, rostul creării omului ca ființă inteligibilă este dat de faptul de a cunoaște, iar această acțiune presupune sensul adevărului. Adică este absurdă cunoașterea în alt sens decât în cel al adevărului, ori cunoașterea lui Dumnezeu de către om cu atât mai puțin se poate aborda în termenii unei deformări voluntare.

Cu toate acestea, oamenii cunosc diferențiat. Revelația este un act obiectiv care descoperă tot ceea ce este Dumnezeu condensat în concre-

tețea înțelegerii umane care este evident limitată. Deci dacă între așa-zisa ontologie dumnezeiască și actul revelării ei există o continuitate și o fidelitate absolută, iar actul receptării Revelației de către creatură este unul care deformează, atunci discontinuitatea este în cazul receptării ei. Ceea ce este Dumnezeu este receptat diferențiat, iar aceasta se datorează unor modele interne ale interpretării, care fac o realitate să pară în conștiința creată puțin diferită decât este. Acest fenomen de deformare pe care conștiința creată o dă se datorează unei raportări defectuoase la ceea ce este Dumnezeu, prin criteriul deformat de interpretare a ceea ce este sinele celui ce interpretează. În cazul acesta, o raportare eronată, nonobiectivă la ceea ce este omul, toate interpretările care decurg din siajul acestui criteriu devin la rândul lor deformate. Iar raportarea nonobiectivă este dată de privirea omului pe sine însuși ca unică sursă de adevăr, care validează realitatea. În acest exclusivism, alte criterii de interpretare nu sunt valide și, implicit, nici alte forme de vizualizare a Revelației nu sunt acceptate. Deci, omul va înțelege realitatea prin prisma a ceea ce este el, adică prin suma nevoilor lui, pentru că în general are înclinația de a reduce universul valid la suma nevoilor lui. Această perspectivă autarhică asupra cunoașterii, fiind extinsă și în cazul cunoașterii lui Dumnezeu, nu mai face posibilă o cunoaștere fidelă a Lui, ci una ușor modificată. Deci și perspectiva bunătății lui Dumnezeu ca atribut al Lui, în măsura în care se știe despre ea, este una reflectată de acest mod de interpretare, care lasă pentru teologia dialectică o ușoară nuanță modificată. Corecția aceasta se face prin trăire, adică prin experimentarea lui Dumnezeu prin ceea ce este El, prin dialogul direct cu El, prin lucrarea Sfântului Duh care intră în lucrarea omu-

lui și o îndreaptă spre o cunoaștere mai exactă decât o face cunoașterea teoretică despre Dumnezeu⁸. Mai curând aceasta din urmă o adecvează pe prima, adică tot ceea ce știm despre Dumnezeu se realizează prin achiziție informațională despre El, dar ajustarea acestei perspective inițial brute din punct de vedere conceptual se clarifică prin experimentarea unei uniri personale dintre Dumnezeu și om. Abia atunci cunoașterea lui Dumnezeu este un fenomen complet, fidel, saturat, în care Revelația este conformă cu recepția ei. Iar ca argument pentru acest lucru, găsim acțiunea sfințitoare a Duhului Sfânt care deschide mintea ucenicilor Domnului ca să priceapă Scripturile sau ca să înțeleagă sensul misiunii Fiului lui Dumnezeu întrupat. Tot astfel și direcția legăturii dintre om și Dumnezeu este dată de lucrarea lui Dumnezeu Însuși în conștiința omului de a-L percepe corect. După cum observăm, cunoașterea nu este un act absolut decât dacă există o implicare ontologică a celui care cunoaște în relație cu Dumnezeu. Iar dacă nu există cunoaștere absolută, atunci ea nu are posesiunea completă a adevărului, ci devine fragmentabilă.

Sensul bunătății lui Dumnezeu se interpretează în funcție de această legătură liberă și conștientă cu Dumnezeu, care definește calitatea de bun. În limbajul curent, mai ales în uz colocvial, termenul de „bun” semnifică

⁸ „Duhul Sfânt care pe toate cu lipsă le plinește” este o expresie dintr-o rugăciune rostită de arhieru la slujba hirotoniei și se referă în aceeași măsură și la o corecție de tip gnoseologic a omului, care acordează percepția asimilată prin teorie la o percepție exactă, reliefată de experiența propriu-zisă a lui Dumnezeu. În acest context, disputa binecunoscută încă din perioada bizantină de mijloc despre supremația unei forme de cunoaștere a lui Dumnezeu fie pe filieră dialectică, fie pe calea experienței unei legături cu El, așa cum este cazul disputei Sfântului Simeon Noul Teolog cu Ștefan al Nicomidiei sau a Sfântului Grigorie Palama cu Varlaam de Calabria sau, cum consideră Alexandru Golitzin în referințele sale la opera Sfântului Simeon Noul Teolog, că există două forme de ierarhie corespunzătoare celor două forme de teologie mai sus amintite: autoritatea sacerdotală și autoritatea duhovnicească.

multe lucruri, deci are un spectru semantic larg. „Bun” semnifică în sensul său de bază o calitate binevoitoare, de încurajare, tolerantă, în care personalitatea celui care sesizează pe cineva bun întrevade la cel considerat bun posibilitatea de a-i asigura un cadru de manifestare ontologică, de dezvoltare, de omologare a voinței acestuia. Deci sentimentul bunătății se învață odată cu criteriul posibilității de dezvoltare nonrestrictivă. De asemenea, mai există și un criteriu al inteligibilității pentru care putem să acordăm cuiva calificativul de bun. Cineva poate să fie bun pentru că asigură un spațiu personal în care lucrurile sunt compatibile sau sunt potrivite, adecvate cu ele însele și cu un context al lor. Adesea, în copilărie afirmăm că atunci când cineva are o atitudine pozitivă, accesibilă și încurajatoare este bun. Imaginea clasică a omului bun este aceea a celui care ne face bine sau să ne simțim bine. Dar și simțirea acestui bine este o chestiune discutabilă, pentru că se referă la un simptom, nu la un scop esențial împlinit. De multe ori numim stare de bine atunci când ne referim la corp sau la o stare psihică bună, optimistă, stabilă, în care sufletul este vesel, expansiv, creativ. Dar aceste semnalmente sunt niște indicatori percepuți de om pe baza cărora înțelege binele. Dar binele poate fi mai mult decât atât, pentru că resimțirea unei stări nu înseamnă neapărat un bine. Binele poate fi mai mult decât subiectivitatea umană, pentru că lumea conștiinței este una subiectivă, iar cine trăiește doar în ea are parte de un univers limitat și de o metodă de reducere fenomenologică. Însă binele nu este o categorie morală care trebuie redusă la propria subiectivitate; cu alte cuvinte nu forul interior are proprietatea reală a cunoașterii binelui. Deci cine consideră că dacă se simte bine este partaș la un bine obiectiv, se poate înșela. Binele este mai mult decât resimțirea lui, pentru că este o valoare obiectivă. Deci, perspectiva absolută a binelui o are doar Dumnezeu și aceasta constituie un temel pentru ca sistemele de referință ale oamenilor să aibă ca sistem de referință pe Dumnezeu și perspectiva acestuia în privința bunătății sau categoriei binelui. Această exclusivitate a lui Dumnezeu de a fi bun la nivelul absolut este argumentabilă prin cuvintele Domnului Iisus Hristos, Care se adresează tânărului bogat: „De ce mă numești bun? Nimeni nu este bun decât numai Dumnezeu” (*Luca XVIII, 19*). Referința aceasta este menită să-L mărturisească indirect pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu întrupat, căci întrebarea este una retorică. Nimeni nu este bun, deoarece creația are o imperfecțiune rezultată din rebeliunea ei față de Dumnezeu, ceea ce o face disfuncțională pentru acest principiu al binelui. Ea caută binele, dar nu ajunge la el dacă Dumnezeu nu i-l descoperă. Creația nu ajunge să genereze binele prin ea însăși, pentru că nu poate să iubească mai mult decât iubește Dumnezeu, nu poate fi mai jertfelnică decât este Dumnezeu în raport cu ea. Creația este bună pentru

că este un rezultat al lucrării lui Dumnezeu, al intenției și înțelepciunii Sale absolute, deci chiar dacă este bună prin faptul că existența ei este oportună, ea nu este bună din punct de vedere funcțional prin intențiile ei, prin aspirațiile ei, mai ales cea conștientă, pentru că aceasta nu alege întotdeauna pe Dumnezeu ca sursă a binelui, ci merge în deriva unei variante proprii de bine. Nu putem deci afirma că lumea nu este bună, adică că existența ei este o eroare pentru că ea cu voința ei liberă este în eroare, ci afirmăm că lumea este perfectibilă, având posibilitatea de a atinge acest prag maxim al binelui doar dacă rămâne în legătură cu Dumnezeu ca sursă a binelui. Postularea unui bine în afara acestei surse care este Dumnezeu indică o eroare de judecată.

Oamenii au adesea această înclinație de a crede că ceea ce le este bine este ceea ce cred ei, neglijând faptul că Dumnezeu este sursa binelui. De asemenea, oamenii, în marea lor majoritate, consideră că ei sunt propria lor sursă de adevăr, văzându-se pe ei înșiși într-un sistem autonom de orice. Iar ceea ce concordă cu acest sistem autarhic închis al lor numesc bine, iar ceea ce nu concordă numesc rău. Deci delimitarea lor de Dumnezeu creează premisele unei alte forme referențiale la noțiunea de bine, în speță una falsă. Acesta este sensul dialogului lui Hristos cu tânărul bogat, că binele nu înseamnă toată bogăția lui, tinerețea lui, virtutea lui, căci spune Scriptura că el păzea din tinerețile lui toate rânduielile după Dumnezeu, ci binele în sensul complet înseamnă ceea ce îi spune Hristos: să se lepede de toate cele ale lumii și să-l urmeze, adică să facă ascultare și să fie implicat într-o misiune a Proniei Lui. Acesta era adevăratul bine sau adevărata stare de bine pe care o resimte omul, nu împlinirea lui socială în raport de logica comună a lumii exprimată prin statut, resurse și viitoare tinerească. Nici virtutea în sine ca antrenament al personalității nu poate fi numită bine dacă nu este orientată spre urmarea lui Hristos. De aceea, urmarea lui Hristos ca sens complet al binelui presupune includerea omului într-o misiune la care Dumnezeu îl cheamă. Misiunea profetică a omului, a răspândirii Evangheliei prin relevanța dată de exemplul personal de trăire autentică, fără rest, înseamnă de fapt binele, pentru că certifică prezența lui Dumnezeu în om, în structurile acestuia, în voința sa și în lucrările lui. Dumnezeu cheamă pe fiecare om în timpul vieții sale la o formă de slujire, la o formă de ascultare care îmbracă forme diverse, de la cele sociale exterioare până la cele lăuntrice personale, în funcție de care se realizează această urmărire a lui Hristos.

Domnul mai spune și în altă împrejurare faptul că posesia exclusivistă

Creația nu ajunge să genereze binele prin ea însăși, pentru că nu poate să iubească mai mult decât iubește Dumnezeu, nu poate fi mai jertfelnică decât este Dumnezeu în raport cu ea. ❀

a binelui o are doar Dumnezeu. „Deci dacă voi răi fiind știți să faceți daruri bune fiilor voștri, cu atât mai mult Tatăl vostru care este în ceruri” (*Luca XI, 13*). Prin această expresie se înțelege o delimitare între maniera oamenilor de a concepe bunătatea și felul lui Dumnezeu de a fi bun. Există diferență între aceste două tipuri de bunătate, deoarece prima este manifestată după logica omului, iar cea de-a doua este după înțelepciunea lui Dumnezeu. Adică toți oamenii făptuiesc o formă de bine în raport de ei înșiși, dar nu-l fac pe cel absolut în raport de Dumnezeu.

Binele presupune oferirea unui context al manifestării, dezvoltării, inițiativei, un spațiu al mișcării volitive, al devenirii și realizării proprii ontologii. De aceea, binele este o noțiune care indică o atitudine a cuiva de a oferi un context sau un concurs al creșterii și împlinirii ontologice. În acest sens, există o directă proporționalitate între libertate și bine, deoarece doar condiția exercitării libertății oferă prilejul înfăptuirii sau resimțirii binelui, pentru că binele este la rândul lui o alegere, o formă de raportare sau o formă de selecție. Pentru realizarea acestuia este necesar liberul arbitru atât pentru cel care oferă contextul resimțirii binelui, cât și pentru cel care îl resimte. Deci, din acest punct de vedere, dacă binele implică un context oferit, sigur că cel mai bun ofertant al acestui cadru este Dumnezeu, Care prin puterea Sa dumnezeiască îl pune la dispoziție ca spațiu optim al resimțirii binelui și optim al manifestării libertății creaturale pentru a resimți binele. Ceea ce asigură acest cadru, atât din partea lui Dumnezeu către creație, cât și de către oameni între ei, este voința celui ce asigură și voința celui ce este de acord ca să se poată mișca responsabil în acest cadru volitiv. Ceea ce asigură spațiu pentru exercitarea libertății este tocmai planul voinței.

Binele ca stare resimțită de un beneficiar este abordabil din perspectiva acesteia a manifestării libertății lui. Iar binele ca ajutor real, ca salvare de la un nonsens existențial, de la un chin veșnic în iminența căruia omul se îndreaptă orientat, este un alt tip de abordare a binelui. În acest caz, binele resimțit ca stare de bine este una, iar binele ca evitare a unei catastrofe ontologice este altceva. Adesea oamenii numesc bine prima situație și se raportează la acesta ca atare. Un lucru i se pare bun când îi generează o stare de bine, deci când are un simptom de bucurie și fericire. Dar ei nu au o perspectivă completă asupra realității, așa cum am afirmat mai sus, și nici una completă asupra lor înșiși, încât nu știu exact ce este binele, pentru că nu cunosc un sens al lui. Sensul se capătă doar în relație personală cu Dumnezeu, adică atunci toate lucrurile, faptele, evenimentele, prind sens și devin inteligibile. De aceea Mântuitorul Hristos spune că este Lumină a lumii, pentru că El ajută omul să descifreze sensul corect, deplin și eficient aplicabil al oricărui lucru. Comuniunea cu Dumnezeu ne luminează orizontul cunoașterii și simțirii, adică căpătăm un discernământ al simțurilor, în care devenim despătimiți și luminați de rațiunea fiecărui lucru de a fi. Simțurile se transformă în această situație și nu mai sunt receptori care se asociază cu păcatul. Simțurile luminate de rațiunea dumnezeiască privesc lucrurile nu ca pe niște scopuri în sine, ci ca pe niște mijloace ale scopului care este Dumnezeu.

Binele înțeles ca reciprocitate este rezultatul unei priviri viciate de păcat. De aceea, el nu poate fi bine decât dacă este liber și cu un unic sens. Libertatea binelui presupune necondiționarea lui de nimic, adică faptul că cine îl oferă context de exercitare a voinței nu îngrădește, ci oferă, necondiționând de ceva

această mobilitate volitivă. Reciprocitatea este mai degrabă o formă de protecție socială, care este menită să prevină anumite abuzuri pe care oamenii le fac la nivel colectiv. Sigur că și bunătatea ca trăsătură poate face obiectul unei asemenea vicieri, astfel încât ea devine obiect de schimb sau troc, care face parte dintr-o relație contractuală sau condițională. Dar în acest caz ea nu mai poate fi numită moral drept bunătate, pentru că binele este o calitate morală intențională, nu una utilitaristă. Binele, atunci când constituie obiectul unui schimb, devine parte a unui principiu utilitarist, în care este urmărit beneficiul propriu, al celui ce oferă bine, nu binele pe care îl oferă. În acest caz, beneficiarul este cel ce oferă, nu cel cărui i se oferă. Așadar, noțiunea de bine, ca să fie una desăvârșită, trebuie să evite această perspectivă și să fie gratuită, adică cu un singur sens al intenției: dinspre ofertant spre beneficiar. Când există și un răspuns reciproc, atunci apare de fapt un dialog interpersonal, dar acest răspuns reciproc nu poate fi interpretat ca o formă de condiționare, căci tot din aceleași rațiuni univoce a fost realizat. El nu trebuie confundat cu binele utilitarist, care este de fapt un pseudo bine.

Societatea modernă este construită pe principii mercantile care oferă un model de comportament moral mai ales în cazul generațiilor tinere, la fel de mercantil în privința sentimentelor. Acolo se realizează adesea relații pe criterii mercantile și exercitarea unei forme de bine condiționat de o reciprocitate sau de o așa-zisă monedă de schimb. Aceste modele nu pot fi numite bunătate în adevăratul sens al cuvântului.

Binele spre care ne cheamă Mântuitorul Hristos este mai mult decât reciprocitatea. „Dacă faceți bine celor ce vă fac bine, ce bucurie veți avea? Căci și păgânii fac bine celor ce le fac bine” (*Luca VI, 33*). Cuvintele acestea arată că măsura adevărată a binelui nu este dată de nimic contravaloric din lumea aceasta și că el nu este un sentiment produs de limita ei, ci de harul lui Dumnezeu care se află în om. Dumnezeu, în calitate de dăruitor, exercită binele fără să aibă nevoie de ceva în schimb și fără să solicite vreodată vreo reciprocitate. Dumnezeu este o sursă inepuizabilă a binelui pentru că îl oferă astfel și, de aceea, binele pe care omul îl săvârșește are aceeași origine inepuizabilă, pentru că nu din resursa lui existențială îl conferă, ci dintr-una care este darul lui Dumnezeu inepuizabil. De aceea, cel ce face un bine în forma aceasta neviciată, ireversibil, necondiționat se aseamănă cu Dumnezeu, Care este inepuizabil. În acest sens poate fi interpretată expresia rostită de Tatăl către fiul cel mare, care îi era ascultător: „Fiule, toate ale Mele, ale tale sunt...” (*Luca XV, 31*), subliniind prin aceasta că dacă

...măsura adevărată a binelui nu este dată de nimic contravaloric din lumea aceasta. (...) Binele pe care omul îl săvârșește are aceeași origine inepuizabilă, pentru că nu din resursa lui existențială îl conferă, ci dintr-una care este darul lui Dumnezeu inepuizabil. ❧

cineva face un bine, în cazul fratelui celui mare, răbdarea și toleranța reinvestirii fratelui său risipitor în calitatea de fiu cu darurile necesare, de la Dumnezeu îl face. Adică binele este ca origine sursa inepuizabilă a harului lui Dumnezeu prin care Acesta lucrează toate cele existente în mod integrat în scopurile Sale. Aici înțelege că harul Său dumnezeiesc nu este altceva decât lucrarea Sa interpersonală comună (lucrarea Persoanelor Sfintei Treimi). Nu omul lucrează vreodată binele în mod solitar sau autarhic, ci împreună lucrează cu Dumnezeu ca să se adeverească profetic referința gnoseologică din psalmi: „Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui, Dumnezeul lui Israil” (*Psalmi* LXVII, 36).

Imitarea bunătății lui Dumnezeu este o provocare pentru condiția omului, deoarece aceasta nu se poate realiza niciodată în sensul complet din perspectiva unei gândiri autonome a omului. Din acest punct de vedere, noțiunea de bine este una relativă, deoarece se construiește pe un tip de raționament derivat din poziția ontologică a omului. În definirea acestui aspect, pornim de la premisa că nimeni nu poate ajunge la Dumnezeu dacă nu-L cheamă, nu-L caută, nu dialoghează cu El, nu-L primește sau nu-și menține constant voința de a fi în compania Lui. Iar această poziționare produmnezeiască a omului influențează și maniera în care el gândește, adică modul în care apreciază realitatea. Din acesta rezultă un anumit sistem de valori, în care noțiunea de bine îmbracă forma acestui sistem. În topul unui sistem de valori se găsește ceea ce este mai prețios sau important, iar lucrurile acelea și realizarea lor înseamnă de fapt binele pentru cel care îl concepe.

De exemplu, pentru cineva care are în vârful valorilor lui stima de sine și prestigiul social, atunci și noțiunea de bine se va defini pentru el în funcție de acea stimă de sine. Persoana în

cauză va considera că binele înseamnă orice situație sau oportunitate de a-și realiza stima de sine sau a câștiga prestigiu în societate, în ochii celorlalți. Sau alt exemplu este dat de modelul omului împătimit, care consideră normalitatea după chipul patimii sale, numind bine ceea ce se acordează cu patima sa și, de asemenea, numind rău ceea ce nu se acordează cu aceasta sau care îi constituie un impediment pentru dorințele sale. Observăm aici că oamenii au tendința de a numi bine ceea ce este conform cu voința lor și rău ceea ce este contrar acesteia. Deci, nu se poate concepe o însușire relativă binelui, pentru că acesta nu este o noțiune definibilă discreționară, ci ea este una obiectivă, absolută.

Binele social pe care îl observăm sub forma milosteniei este adesea altceva decât binele în sensul lucrării lui Dumnezeu. Așa cum am arătat mai sus, binele este o proprietate a lui Dumnezeu și milostenia este expresia bunătății Acestuia. În planul interacțiunii oamenilor, milostenia este unul din actele care validează de obicei bunătatea. Cu alte cuvinte, cine face milostenie face dovada faptului că este bun. Dar din punct de vedere utilitarist se pune problema unui sens al milosteniei, pentru că ceea ce omul oferă ca milostenie celui ce are nevoie poate avea mai multe rațiuni în spatele acestui act.

Unele persoane fac milostenie ca să fie lăudate și apreciate, altele fac pentru popularitate, adică pentru a poza în filantropi și a câștiga un prestigiu social, alții sunt nevoiți să întoarcă prin milostenie un favor făcut cândva către ei de cineva, alții pur și simplu folosesc milostenia ca pe o monedă de schimb pentru a câștiga afecțiunea cuiva ori ca pretext pentru a obține ceva de la cel miluit. Toate aceste situații oferă prilej de a arăta că milostenia nu este întocmai actul care se reclamă a fi

Binele are drept consecință milostenia, dar milostenia nu trebuie interpretată întotdeauna ca un simptom al binelui. (...) Dacă milostenia are alt suport decât binele dezinteresat pe care îl resimte cel ce oferă, atunci aceasta este o monedă de schimb pentru altceva. ❀

formal, ci că în evaluarea ei ar trebui avut în vedere un aspect informal, respectiv intenția din spatele milosteniei. Dacă milostenia este un rezultat al bunătății, atunci ea poate fi numită milostenie în sensul cel mai propriu, dar dacă în spatele milosteniei stau alte scopuri, atunci ea este deja subminată, iar caracterul ei condescendent este trecut sub semnul întrebării. Milostenia reală este, prin urmare, un rezultat al bunătății cuiva, însă nu toate faptele formale de milostenie sunt milostenie în sensul propriu. Binele are drept consecință milostenia, dar milostenia nu trebuie interpretată întotdeauna ca un simptom al binelui. Sensul causal vine dinspre bine spre milostenie, nu dinspre milostenie spre bine, deoarece binele stă la baza milosteniei, nu milostenia generează binele. Milostenia ca semn al binelui are un anumit discernământ, care se exercită în funcție de scopul milosteniei. Dacă milostenia are alt suport decât binele dezinteresat pe care îl resimte cel ce oferă, atunci aceasta este o monedă de schimb pentru altceva.

În societate există adesea solidaritate, iar ea se face pe baza unui bine social. Acesta este unul preponderent material, pentru că are în vedere niște mijloace de subzistență pentru persoanele care au nevoie de asistență socială. Dar pe lângă acesta există și un scop spiritual care vizează o anumită consiliere socială, adică asigură un anumit climat pentru conștiința celui ce nu poate procesa o

schimbare de statut social ori este neintegrabil din motive psihologice. Solidaritatea socială are la bază binele ca resimțire particulară a unei stări satisfăcătoare și, totodată, a unui echilibru psihic. Solidaritatea socială exercită în speță, atât teoretic, cât și aplicativ, milostenia ca principiu al întrajutorării reciproce, adesea neremunerate, adesea pe bază de voluntariat, fără vreo contravaloare. Ea este rezultatul unei necesități constante a omului de a-și sprijini semenii, manifestată prin instinctul securității speciei pe baza grupului.

Binele social este diferit de binele duhovnicesc, în sensul că viziunea socială privește faptul de a face bine altfel decât din perspectiva unei vieți creștine mistice. În primul caz, binele este înțeles ca ceva exterior, de suprafață, superficial, care se răsfrânge mai mult spre partea materială a omului și spre postura sa de a fi consumator pe planul social al vieții. Binele social presupune în înțelegerea comună a avea mijloace materiale de achiziționare a unor bunuri de larg consum, resurse materiale corespunzătoare sau postura individuală a omului de a fi capabil să-și producă aceste mijloace materiale. De aceea, în logica unui sistem politic, binele privește o bunăstare materială care este adesea promisă electoral și care determină pedagogic o viziune defectuoasă despre bine spre sensul materialist indicat în referința anterioară. Dar puține sunt acele sisteme politice care privesc binele și dincolo de aspectul material al lui, adică să îl plaseze într-un sistem spiritual. De aceea, societatea contemporană are ca referință doar binele exprimat prin drepturi și libertăți sociale, exprimat prin posibilități economice menite să satisfacă în general un confort al trupului și să încurajeze voințele individuale ale oamenilor spre o cultură a trupului, în așa fel încât și spiritualitatea să-i servească. Deci, în acest

context, binele presupune o hegemonie a lumii materiale asupra spiritului uman, iar justificarea este dată de o teorie a valorilor indicată de necesitatea echidistanței sociale. Aceasta înseamnă ca nivelul de calitate al actului de administrare socială să vizeze doar partea exterioară sau materială a vieții și mai puțin pe cea spirituală, unde diferențele dintre oameni erau mai evidente și uneori ireconciliabile. Preocuparea societății pentru un bine spiritual se concretizează adesea în permisivități de asociere pe criterii religioase, prin libertățile de exprimare a convingerilor proprii, prin libertățile de afiliere a oamenilor pe criterii de afinitate. O societate trebuie să respecte în mod egal și să-i trateze ca atare pe toți membrii ei. De aceea, preocuparea pentru un bine al tuturor ia forma unui bine comun, care înseamnă un bine care se poate resimți de toți. Iar planul comun cel mai la îndemână este cel material, apoi, într-o măsură redusă, cel spiritual.

Binele duhovnicesc înseamnă starea existențială dobândită pe criteriul prezenței lui Hristos în om și pe cel al apartenenței duhovnicești. Ea diferă de binele social pentru că nu se resimte întotdeauna ca bine, mai ales de către cei care au un anumit grad de împătımire. Deci, cel care nu trăiește în Dumnezeu și nu vede relația cu El ca pe o necesitate a vieții sale, acela nu observă binele duhovnicesc, care este real. Acela interpretează binele în funcție de niște simptome exterioare, ale lumii materiale, nu după iconomia lui Dumnezeu. Aceasta din urmă se sesizează doar dacă omul are o anumită colaborare (împreună-lucrare) cu harul dumnezeiesc, căci doar aceea îi face relevantă iconomia lui Dumnezeu și i-o descoperă în conștiința sa. Binele din viața duhovnicească este scopul acțiunii proniatoare a lui Dumnezeu, iar acesta se manifestă în decursul vieții omului prin toată suita de evenimente și împrejurări prin care trece, atât experiențe frumoase, resimțite bine,

Cel care nu trăiește în Dumnezeu și nu vede relația cu El ca pe o necesitate a vieții sale, acela nu observă binele duhovnicesc, care este real. Acela interpretează binele în funcție de niște simptome exterioare, ale lumii materiale, nu după iconomia lui Dumnezeu. Aceasta din urmă se sesizează doar dacă omul are o anumită colaborare (împreună-lucrare) cu harul dumnezeiesc... ❀

cât și cele mai încărcate sau „concrete ale vieții”, după cum le numește părintele Dumitru Stăniloae⁹. Binele în forma aceasta este adevăratul bine, în raport de pseudobinele resimțit ca stare personală, ca stare a trupului sau stare socială, și redefinește modul în care omul, cu estimările sale, ar trebui să se raporteze la ideea de bine. Iar primul pas spre constatarea aceasta este să înțeleagă că Dumnezeu este sursa întregului bine, El Însuși fiind Binele, nu să-l caute în altă parte sau în anumite simptome ori semnale psihofizice proprii.

9 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, pp. 143-148.

Pr. Lect. Univ.
Dr. Ioniță
Apostolache



Surse de cercetare și preocupări conexe în istoria și iconografia Mănăstirii Polovragi

Mănăstirea Polovragi reprezintă o pagină de istorie scrisă cu aur în cartea vieții bisericești din țara noastră. Loc de tradiție străveche a rânduielilor călugărești din ținuturile Olteniei, cinstita lavră închinată Maicii Domnului adună astăzi peste cinci sute de ani de mărturisire ortodoxă sub crestele cărunte ale Carpaților Meridionali, la poalele munților Parâng.

În cele cinci secole de existență au curs râuri de cerneală despre trecerea prin vreme a Mănăstirii Polovragi. Binecuvântată de Maica Domnului cu frumuseți de Rai, sfânta lavră își revendică existența în primele forme sihăstrești, cultivate în duhul și după rânduiala Sfântului Nicodim de la Tismana. Mai pe urmă, dorind să adune laolaltă marea familie a monahilor idioritmici, răspândiți în sihăstriile codrilor seculari care înconjoară acest loc, arhimandritul Ioan, starețul Mănăstirii Hurezi, cu sprijinul și întărirea Sfântului Domnitor Martir Constantin Brâncoveanu, a ridicat pe vechiul loc mănăstire cu rânduială de viață chinovială, împodobită cu biserică aleasă, bolniță și chilii.

Urmărind îndeaproape lista surselor academice care tratează direct sau adiacent teme legate de Sfânta Mănăstire Polovragi, vom încerca în cele ce urmează să oferim o imagine de ansamblu cu privire la locul și rolul acestei străvechi lavre monahale în istoria, cultura, arta eclesială și, nu în ultimul rând, trăirea ortodoxă a poporului român. Pornind așadar de la principalele valențe de evaluare istorico-critică, deducem o primă idee de sincronie teologică, aplicabilă Mănăstirii Polovragi în toate valențele ei. Constatarea se revendică din frescul întrepătrunderilor interculturale și artistice, constituite dintotdeauna ca reper și în mod inconfundabil evaluate sub edificiul teologic al acestei „fortărețe de spirit și credință ortodoxă”.

I. Alexandru Ștefulescu, „Polovragii”

Una dintre lucrările academice de referință, apărute la începutul secolului XX, îi aparține profesorului Alexandru Ștefulescu, fiind intitulată generic

*Polovragii*¹. În cele 160 de pagini, cercetarea oferă o perspectivă complexă asupra locului în care apare și se formează Mănăstirea Polovragi. În expunerea sa, autorul folosește documente de primă sursă, reușind să surprindă aspecte inedite din istoria, spiritualitatea și demografia sfintei lavre monahale. În baza unor descrieri ample, ilustrate cu fotografii și planșe demonstrative, Ștefulescu creionează tabloul patriarhal prin care se descrie darul lui Dumnezeu de la Polovragi. „Pe o câmpie foarte întinsă, plină de verdeață, copaci și pomi roditori, străbătută în lung și în lat de șosele județene, comunale și nenumărate drumuri naturale, se află Polovragii, vârat cu capul despre meazănoapte sub munți, iar spre apus stăpânind peste adâncă, dar îngustă, vale a Oltețului. În actele vechi și în inscripții se zice Polvrăgi și Polvragi. Tradiția populară locală vede în Polvrăgi sau Polvragi, „Polvraci” cu înțelesul de „vraci” lecuitori, medici și această tradiție spune și azi că aici, la Polovragi, veneau odinioară vracii din peștera vecină unde își aveau capiștea (biserica) lor păgânească, cu buruieni cu care vindecau pe oameni de boale. Câmpia așa de întinsă a Polovragilor se zice în tradiție „Câmpul vracilor”, numire care s-ar părea că vine de la cuvintele slave: *pole* – câmp și *vraci* – vraci, adică *polevraci* – Polvraci, Polovraci, Polovragi”².

Lucrarea lui Ștefulescu ne oferă foarte multe detalii demografice, fiind totodată și un eficient barometru statistic. Pe de altă parte, tot de aici aflăm și despre portul tradițional al gorjenilor din zona de munte, bărbații fiind descriși ca purtând „căciuli mari de oaie și cioareci/pantaloni albi de lână foarte strâmți”, iar femeile erau împodobite „pe cap cu proopade (cârpe)”. Din prezentare nu lipsesc nici detaliile despre principalele evenimente existențiale: naștere, botez, nuntă, înmormântare, precum și descrierea felului în care credincioșii sărbătoreau principalele praznice ortodoxe-bisericești.

Este foarte important că tot lucrarea profesorului Ștefulescu identifică primele mențiuni documentare ale localității Polovragi. El spune că ar fi fost consemnate în secolul al XV-lea, în timpul domnitorului Radu cel Frumos (1462–1474), fiul lui Vlad Vodă Dracul. Din documentele vremii se confirmă că stăpân peste aceste locuri ar fi fost „Stanciul Postelnicul, Danciul Logofătul și Calotă Postelnicul, fiii lui Hamza din Pârâieni”³.

Pe lângă prețioasele informații istorice despre apartenența întregului ținut, despre tocmeala satului și despre administrarea boierească a moșiilor din împrejurimi, documentele identificate de Ștefulescu aduc informații prețioase cu privire la istoricul mănăstirii. „Mănăstirea Polovragi, a

¹ Alexandru ȘTEFULESCU, *Polovragii*, Tipografia N.D. Miloșescu, Tg. Jiu, 1906.

² Alexandru ȘTEFULESCU, *Polovragii*, p. 9.

³ Arhivele Statului, Mănăstirea Polovragi, pachetul 1 bis, documentul 13.

cărei biserică și oarecare mică casă cel dintâi le-a clădit Danciul Pârâianul, marele postelnic, apoi a fost cumpărată de principele Constantin Brâncoveanu și făcută metoc al Mănăstirii Horez, după aceea egumenul Mănăstirii Horez a prenoit biserica cu cheltuiala mănăstirii (Horez), a zugrăvit-o, a înconjurat locul cu zid și a clădit pe el chilii⁴. Se mai spune că, după ce a cumpărat mănăstirea, Vodă Brâncoveanu a întărit cu zapise rânduielile de căpetenie pe care le dobândise cu moșiile dimprejur. Despre biserica mănăstirii, închinată astăzi „Adormirii Maicii Domnului”, se cunoaște că a fost zidită în stil arhitectonic bizantin, cu specific brâncovenesc, pe locul uneia mai vechi, de la 1529–1530. „La 1643, Danciul Pârâianul Logofătul își întrupează inima și sufletul său creștin în clădirea sfântă a Mănăstirii Polovragilor, căreia, în 6 iunie 1648, Matei Vodă îi confirmă stăpânire în satul Polovragi peste partea de moșie, dăruită de fondatorul ei, care în același an o închină Sfântului Mormânt de la Ierusalim. La 13 martie 1650, Danciul Pârâianul îi dăruiește moșiile Cârpeanii jumătate, Budoil și Tereuja. La 1 aprilie același an (1650), jupâneasa Stanca, sora lui Danciul Pârâianul, dăruiește mănăstirii toată averea sa, ceea ce se confirmă de Matei Vodă la 26 mai, tot același an, și de Antonie Vodă, la 19 iunie 1671. La 8 aprilie 1689, Maria Băneasa, soția Banului Barbu Miclescu, fiul lui Danciul Pârâianul, dăruiește mănăstirii satul Sârbeștii pe Olteț. Peste 50 de ani de la întemeierea ei (30 iunie 1693), Mănăstirea Polovragi, închinată Sfântului Mormânt din Ierusalim încă din 1648, nemaiputându-se susține, Patriarhul Dositei al Ierusalimului intervine, împreună cu moștenitorii lui Danciul Pârâianul la Constantin Vodă Brâncoveanu ca să o răscumpere. La 24 iulie 1693, Brâncoveanu Vodă o răscumpără de la Sfântul Mormânt cu 1500 de aspri și o face metoc al Mănăstirii Hurezi [...]. Astfel, Mănăstirea Polovragi, pe lângă Danciul Pârâianul, mai are de ctitor principal și pe Constantin Vodă Brâncoveanu”⁵.

Este important să amintim aici, în completarea datelor istorice oferite de Alexandru Ștefulescu cu privire la ctitorii Mănăstirii Polovragi, alte două studii relevante, publicate ulterior în *Mitropolia Olteniei* de Ștefan Andreescu („Ctitorii de la Polovragi”, în *MO*, nr. 3-4/1964, pp. 231-235) și Pr. Dumitru Bălașa („Constantin Brâncoveanu Voievod și Ioan Arhimandritul. Un manuscris inedit al lui Ioan, Egumenul Mănăstirii Hurezi – 1692-1726”, în *MO*, nr. 10-12/1973, pp. 993-1001).

Un alt detaliu semnificativ legat de partea constitutiv-istorică a Mănăstirii Polovragi se raportează la „Bolnița”, construită de egumenul Lavrentie între anii 1736-1738. Pictura, păstrată intact în forma originală, reflectă o puternică teologie a vindecării prin credință. Regăsim ast-

4 N. DOBRESU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române din Oltenia*, București, 1906, pp. 248-249.

5 Alexandru ȘTEFULESCU, *Polovragii*, p. 68-69.

fel reprezentări ale celor mai importante vindecări săvârșite de Mântuitorul Hristos, dar și sfinți doctori fără de arginți. Ștefulescu preia aici și transcrie în limba română actuală documentul inscripționat pe piatra-martor (pisanie) a sfântului așezământ. Îl redăm așa: „Precum dorește cerbul de izvoarele apelor așa au dorit sufletul meu ca să zidesc casă lui Dumnezeu întru cinstirea Părintelui nostru Nicolae, arhiepiscopul Mirelor, ridicatu-s-a această sfântă bolniță din temelie cu toată osârdia și cheltuiala sfinției sale părintelui Lavrentie, egumen al Mănăstirii de la Polovragi, ajutându-mă și alți frați care vor fi arătați în cartea vieții din noiembrie 2 leat 7245. Pe peretele dinspre apus se văd zugrăviți: Dionisie Arhimandritul, năstravnicul mănăstirii Horezu, Bălăcescul; Clement, Episcopul Râmnicului; Lavrentie, egumenul mănăstirii Polovragi; Ștefan, ieromonah, ctitor. Pe perețele dinspre miazănoapte: o călugăriță, un boier cu o cruce, o femeie cu doi copii (fără indicații asupra numelui). Pomenește Doamne (pe toți), Gheorghe Ion, zugravu, 1738”.

Structura sau erminia iconografică a Bolniței închinată Sfântului Ierarh Nicolae de la Mănăstirea Polovragi este descrisă într-un studiu foarte interesant, semnat de părintele cercetător Dumitru Bălașa. Găsim aici, pe lângă pisania menționată integral de Ștefulescu, o serie de detalii semnificative din punct de vedere iconografic. Ni se spune astfel că, lângă pisanie, se distinge „icoana hramului Sfântului Nicolae, episcopul Mirelor, flancat de Domnul Iisus Hristos (Ic Hc), care-i oferă Evanghelia, și de Maica Domnului (Mp Θv), care-i oferă omoforul. În pronaos, pe zidul de apus se văd următoarele chipuri: Dionisie arhimandritul – năstravnicul Mănăstirii Hurezi, tânăr, cu barbă neagră, Climent, episcopul Râmnicului, cu mâna dreaptă binecuvântând

și cu stânga ținând cârja, cu barba neagră, ca și Ioan Arhimandritul; Lavrentie, egumenul mănăstirii și ctitorul bolniței, ținând în mână dreaptă, înspre sud ctitoria sa acoperită cu olane; Ștefan ieromonahul, ctitor, bătrân cu barbă albă”. Se observă de asemenea, pe zidul din partea nordică, „o călugăriță cu metania în mână. În strânga ei un bărbat cu mustață neagră, cu o cruce cu două brațe, în dreapta. Pe umăr poartă o mantie cu guler de blană și e încins cu un brâu înnodat în față”. Între reprezentările hagiografice rânduite în planul iconografic al bolniței, părintele Dumitru Bălașa îi amintește pe: Sfântul Hristofor, „cu sulita în mână dreaptă, cu arcul pe stânga și cu tolba de săgeți la șoldul drept”; pe Sfântul Gaudela, precum și pe Sfinții militari: Gheorghe, Teodor Tiron și Procopie. Pe boltă, într-o frumoasă mandorlă este reprezentat Iisus Hristos Pantocrator. Mai departe, părintele Bălașa observă textura pe care este zugrăvită catapeteasma din zid, împodobită cu frumoase ornamente florale. „La Proscomidie, o scenă cu Iisus mort în fața crucii, în poziție verticală, Maica Domnului cu mâna la ochi își șterge lacrimile și Sfântul Ioan. Scena este la fel cu cea din biserica mare. Sub acest tablou se află scris cu negru pomelnicul ctitorilor [...] Deasupra acestei inscripții este zugrăvită vița de vie cu struguri și mustul curge într-un vas înflorat. Scena simbolizează jertfa cea de bună voie, pentru mântuirea lumii”⁶.

Din scurta prezentare a lucrării lui Alexandru Ștefulescu, întărită cu argumentele culese din mai multe studii și articole ulterioare despre mănăstire, putem trage câteva concluzii referitoare la contextul general al cercetării academice. În primul rând, firul cărții lui Ștefulescu este eminamente unul istoric.

⁶ Pr. Dumitru BĂLAȘA, „Bolnița sau spitalul mănăstiresc”, în MO, 9-10/1973, pp. 816-817.

Sunt de reținut și, totodată, de apreciat ineditele evidențieri lingvistice, etnografice și demografice cu privire la spațiul în care apare și se dezvoltă mănăstirea. În al doilea rând, autorul evidențiază etapizat procesul de formare spirituală a spațiului de credință ortodoxă în această zonă, legat de tradiția monahismului pe care îl cultivase Sfântul Nicodim de la Tismana în Oltenia. În acest sens, Mănăstirea Polovragi devine un centru monastic puternic, preluând elemente de rânduială călugărească din vechile pravile românești, legate de Mănăstirea Hurezi, precum și tradiția arhitecturală brâncovenească care se suprapune peste formele vechi, înlocuindu-le ireversibil. Autorul amintește în acest sens despre legăturile de apartenență (închinare) pe care mănăstirea le-a avut în decursul istoriei cu Patriarhia de Ierusalim și cu Biserica Sfântului Mormânt. De asemenea, este foarte importantă menționarea clară a locului și importanței pe care o are Sfântul Domnitor Martir Constantin Brâncoveanu în viața mănăstirii, ca unul dintre ctitorii cinstului așezământ. Acest important detaliu, subliniat și argumentat foarte bine de Ștefulescu, reprezintă un element fundamental în identificarea întregului ansamblu ca monument unicat de artă și arhitectură brâncovenească. Deși detaliile lui Ștefulescu au în vedere cu precădere firul istoric al desfășurării evenimentelor, lucrarea sa reprezintă o contribuție esențială în valorificarea și susținerea tipologiilor de artă sacră din literatura de specialitate.

II. Arhim. Veniamin Micle, *Mănăstirea Polovragi*

Cel de-al doilea cercetător de referință în coagularea datelor științifice prin care se identifică Mănăstirea Polovragi în toate compartimentele sale este, fără îndoială, arhimandritul Veniamin Micle. Venerabilul sacerdot este recunoscut în lumea academică românească pentru demersurile sale inedite de promovare a valorilor bisericești perene. Sub acest spectru și în ceea ce ne privește, Veniamin Micle ne oferă spre analiză remarcabila sa lucrare *Mănăstirea Polovragi*.⁷

În completarea predecesorului său, profesorul Alexandru Ștefulescu, arhimandritul Veniamin Micle reușește să particularizeze subiectul, focusându-se pe elementele predefinite legate de Mănăstirea Polovragi. Cu alte cuvinte, dacă la Ștefulescu găsim o foarte bună abordare de context, placată cu date istorice și interpretări etnografice, Micle oferă elementele constitutive unei înțelegeri directe a vieții monahale de la Polovragi. Unul dintre capitolele pe care vom stăruie în ceea ce privește amintita lucrare este dedicat „Arhitecturii și picturii bisericii” Mănăstirii Polovragi.

⁷ Arhim. Veniamin MICLE, *Mănăstirea Polovragi*, Ed. Mitropolia Olteniei, 1978, 55 p.

După cum reiese și în succintele mențiuni făcute de Ștefulescu, stilul folosit pentru Biserica cu hramul „Adormirea Maicii Domnului” a Mănăstirii Polovragi este cel „bizantin”. În acest sincron edilitar, sfântul locaș „are formă trilobată, cu abside laterale, realizată într-o simetrie proporțională, având dimensiuni: 22 m lungime, 10 m lățime și 20 m înălțime”. În continuare, arhimandritul Veniamin Micle evidențiază interferența elementelor de structură veche, sesizabile, după unii specialiști, în consistența materialelor folosite, care împing sfântul locaș ca identificare istorică înspre secolul al XVI-lea. După alte păreri, toate aceste elemente de fond ar conferi o legătură între cele două secole: al XVI-lea și al XVII-lea. „Ca elemente deosebite – consemnează autorul – se remarcă brâul exterior orizontal, rotunjit, încărcat în cărămizi așezate în zimți. El încinge biserica, împărțind parametrul în două zone distincte: partea inferioară, caracterizată în rânduri de cărămidă aparentă și piatră cioplită, intercalată cu câte o cărămidă verticală, și cea superioară, tencuită în alb. Ancadramentele ferestrelor sunt din piatră cioplită, având partea superioară decorată cu diferite motive sculptate. O cornișă, formată din trei rânduri de cărămizi suprapuse, așezate tot în dinți de fierăstrău, înconjoară clădirea pe sub acoperișul din șita tradițională a construcțiilor populare din partea locului. De pe naos, pe o bază pătrată, se înalță turla Pantocratorului, cu interiorul în formă cilindrică, iar exteriorul cu douăsprezece laturi. Ea este prevăzută cu patru ferestre, în direcția punctelor cardinale”⁸.

La doi ani de la publicarea lucrării sus amintite, arhimandritul Veniamin publică în *Mitropolia Olteniei* o nouă cercetare inedită despre „Mărturiile arheologice de la Polovragi”⁹. Sunt susținute aici străvechile rădăcini și origini daco-romane ale locului (certificate de descoperirile arheologice din zonă), constituite într-o foarte interesantă ipoteză, după care „dava (cetatea) de la Polovragi s-ar identifica cu antica Arcinna”.

Revenind la valoroasele specificații picturale, de data aceasta, arhimandritul Veniamin Micle reușește să creioneze o veritabilă erminie a întregului sfânt locaș. Se pleacă de la observația că „pictura interioară” este intact conservată, lucru ce oferă unica posibilitate de realizare a unei expertize autentic exhaustivă. Observațiile încep să se creioneze dinspre exterior spre interiorul bisericii, regăsindu-se în trimiteri despre Icoana „Adormirii Maicii Domnului”, realizată pe frontonul bisericii, precum și despre „reprezentările iconografice, unice în țara noastră, ale mănăstirilor din Sfântul Munte Athos” (realizate în pridvorul deschis)¹⁰.

⁸ Arhim. Veniamin MICLE, *Mănăstirea Polovragi*, p. 13.

⁹ Arhim. Veniamin MICLE, „Mărturiile arheologice de la Polovragi”, în *Revista Mitropolia Olteniei* (MO), nr. 10-12/1980, p. 250.

¹⁰ Arhim. Veniamin MICLE, *Mănăstirea Polovragi*, p. 14.

Ne vom opri asupra câtorva reprezentări picturale inedite, cu temă hagiografică, din zona interferenței dintre naos și pronaos. „Pe zidul stâng al ușii, ce face legătura dintre pronaos și naos – notează Veniamin Micle – este zugrăvit Sfântul Hristofor cu Pruncul Iisus pe umărul drept, iar pe zidul opus, călugărul Teoctist cu Pruncul Iisus pe umărul stâng. Pictura din naos prezintă, în registrul de jos, pe sfinții militari în ținută de gală, cu aureole stucate sau în relief. Pe peretele sudic se află Sfântul Teodor Tiron, Sfântul Procopie și Sfântul Gheorghe, iar pe cel nordic Sfântul Teodor Stratilat, Sfântul Nestor și Sfântul Dimitrie. Pe crucea pictată a Sfântului Dimitrie s-a aplicat, între timp, o cruce de argint, purtând următoarea inscripție: «Crucea Sfântului Dimitrie, de Protosingherul Constantie, fost egumen la Polovragi, 1883, octombrie 26». Tot în acest registru, spre absida Sfântului Altar, în dreapta, este Iisus Hristos Judecător al neamurilor, iar în stânga, Maica Domnului cu Pruncul în brațe. Urmează apoi scene din viața Mântuitorului și chipuri de sfinți, în rozete conturate cu chenar roșu. Din înălțimea bolților, chipul Pantocratorului ocrotește sfântul locaș. Scenele care redau prinderea și răstignirea lui Iisus impresionează prin dramatismul lor și prin expresiile fețelor, fiind executate de meșteri zugravi, care par a fi învățat arta culorilor măiestrit îmbinate la cei doi pictori celebri ai timpului: Pârvu Mutu și Constantin Zugravu”¹¹.

Însemnarea arhimandritului Veniamin Micle este foarte importantă pentru că face o trecere de la detaliile de context, tributare de cele mai multe ori domeniului istoric, spre o analiză arhitecturală și picturală competentă. Există în acest sens un început de erminie iconografică, care încadrază, dinspre exterior spre interior, cele mai importante elemente ale moștenirii artistice din Biserica „Adormirii” a Mănăstirii Polovragi. Totodată, se menționează foarte lămurit apartenența școlii iconografice de la Polovragi, zugravii care s-au ostenit aici cunoscând foarte bine atât arta lui Pârvu Mutu, cât și specificul cromatic inițiat de marele zugrav grec, Constantinos. Din acest punct de vedere, tragem în mod fericit următoarea concluzie: iconografia Bisericii „Adormirea Maicii Domnului” a Mănăstirii Polovragi reprezintă o sinteză a celor mai importante școli picturale din epoca brâncovenească. Conchizând cele mai sus prezentate, putem spune că lucrarea arhimandritului Veniamin Micle aduce, totodată, o importantă actualizare a listei bibliografice pentru acest subiect¹².

¹¹ Arhim. Veniamin MICLE, *Mănăstirea Polovragi*, p. 18.

¹² Amintim aici pe cele mai relevante cercetări noastre: Ștefan ANDREESCU, „Data zidirii Polovragilor”, în *MO*, nr. 11-12/2963, pp. 922-925; Idem, „Ctitorii de la Polovragi”, în *MO*, nr. 3-4/1964, pp. 231-235; Alexandru BĂRCĂCILĂ, *Zugravul Constantinos*, în *MO*, nr. 10-12/1961, pp. 688-689; T.G. BULAT, „Ioan Arhimandritul, în-tâiul egumen al Mănăstirii Hurezi”, în *MO*, nr. 5-6/1966, pp. 423-448; Prof. Diac. Gheorghe I. MOISESCU, „Tricentenarul Mănăstirii Polovragi”, în *MO*, nr. 11-12/1954, pp. 624-626.

III. Polovragi, mănăstirea de lângă cer. Istorie. Spiritualitate. Artă

Ultima lucrare importantă academică, tipărită la Editura „Mitropolia Olteniei” despre Mănăstirea Polovragi completează cu succes însemnările anterior amintite de noi. Beneficiind de suma cercetărilor anterioare, albumul omagial *Polovragi, mănăstirea de lângă cer. Istorie. Spiritualitate. Artă* constituie în fapt o fericită sinteză a celor mai importante informații, date și interpretări legate de importanta ctitorie brâncovenească din nordul Olteniei¹³.

Nu vom insista asupra amănuntelor de ordin istoric, deja prezentate în analiza noastră bibliografică, ci vom încerca să culegem câteva elemente de specific iconografic, surprinse de autorii volumului într-o erminie bine documentată și adusă la zi pentru pictura Bisericii „Adormirea Maicii Domnului” și a Bolniței „Sfântul Nicolae”.

În primul rând, lucrarea reconfirmă autenticitatea artistică a picturii bisericii celei mari, zugravii care au lucrat aici fiind formați în școala lui Pârvu Mutu (Sfântul Pafnutie Zugravul) și Constantinos. „Mai multe inscripții au consemnat numele meșterilor care au realizat icoanele prețiosului iconostas și pictura murală a bisericii mănăstirii, încheiată la 11 septembrie 1703: Andrei, Simeon, Istrate, Hranit. Numele lor se găsesc, în afara pisaniei din pronaos și în pomelnicul pictat la proscomidar: Pomenește, Doamne, pe Abdreiu, Simion, Istrate, Hranit, zugravii care au fostu; august 5 leat 7211”. În legătură cu lucrarea lor de la Polovragi, a rămas lucru cert faptul că principala lor sursă de inspirație se regăsește în pictura Mănăstirii Hurezi, unde „o seamă de noutăți iconografice și de program fuseseră introduse prin conlucrarea zugravului grec Constantinos, aducător al unor rețete de poncife iconografice utilizate în epocă de elita zugravilor epiroți și cretani, și a arhimandritului Ioan, egumenul mănăstirii, un mare teolog cărturar, bun cunoscător al tipăriturilor bisericești ucrainene care ieșeau în acea perioadă din teascurile tipografiei Lavrei Peșterilor din Kiev, centru cultural și duhovnicesc important al monahismului ortodox est-european. O parte dintre aceste noutăți au fost utilizate și în programul iconografic al bisericii Mănăstirii Polovragi”¹⁴.

Pe lângă inestimabila moștenire iconografică desprinsă din pictura murală a bisericii, cu scene și particularități aparte în tradiția eclesială românească, o altă piesă de mare valoare artistică este iconostasul. Aportul lucrării-album este acela de a evidenția valoarea sa istorică, corelată specificității unice a cadrului artistic. Aflăm astfel că „valorosul iconostas de

¹³ Arhim. Timotei AIOANEI (coordonator), *Polovragi, mănăstirea de lângă cer. Istorie. Spiritualitate. Artă*, volum apărut cu binecuvântarea IPS Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2012.

¹⁴ *Polovragi, mănăstirea de lângă cer*, pp. 59-60.

lemn sculptat, aurit și pictat în nuanțe vii de albastru și roșu, a fost împodobit cu icoane de aceeași meșteri pictori brâncovenești [...] 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 citată 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 vii, pitorești, aflându-se într-un vizibil acord stilistic cu picturile murale din interiorul bisericii”¹⁵.

Corelativ programului iconografic din Biserica „Adormirea Maicii Domnului”, autorii volumului creează un previzibil sincron cu pictura nu cu mult mai recentă a Bolniței „Sfântul Nicolae”. În completarea clasi-cei descrieri pe scene picturale, autorii observă în mod onest că „polii de greutate ai programului iconografic s-au schimbat. Dacă Buna Vestire se găsea, în epoca brâncovenească, pe pilaștrii estici ai naosului, de o parte și de alta a iconostasului, iar Răstignirea era reprezentată pe timpanul peretelui vestic, mutarea scenei Răstignirii la est a determinat deplasarea imaginii Bunei Vestiri către vest. În consecință, și celelalte scene din naos, care în mod tradițional se lecturau începând de la sud-est, și-au modificat ordinea, unele citindu-se de la est la vest, iar altele, de la vest la est. Această particularitate a programului iconografic, care își are, probabil, o sursă de inspirație în pictura pronaosului bisericii celei mari a Mănăstirii Hurezi, va fi dezvoltată la Schitul Pietrari și la Bolnița Episcopiei Râmnicului, două monumente ctitorite de episcopul Climent și pictate de zugravul bolniței de la Polovragi, Gheorghe. Tot la sursa hurezeană trimite și prezența Sfântului Eustatie Plakida și a familiei sale, alături de Sfinții Împărați, precum și imaginea Sfântului Macarie Egipteanul în glaful ușii intrării, reluată după cea de la bolnița hurezeană, găsită în același loc”¹⁶.

În câteva cuvinte, lucrarea-album cu titlul *Polovragi, mănăstirea de lângă cer* (Craiova, 2012) articulează și mai mult din punct de vedere iconografic legătura de filiație dintre Mănăstirea Polovragi și Mănăstirea Hurezi. Împodobite, întărite și îngrijite de același mare ctitor, Sfântul Contantin Brâncoveanu, cele două tezaure monumentale ale Bisericii Ortodoxe Române stau laolaltă ca mărturie pentru un stil unitar, armonios și unic din perspectivă iconografică și nu numai. Elementele corelative sunt aduse ca argument pentru a demonstra legătura stilistică din acest spațiu monahal al Olteniei de sub Munte. Nu în cele din urmă, trebuie să remarcăm

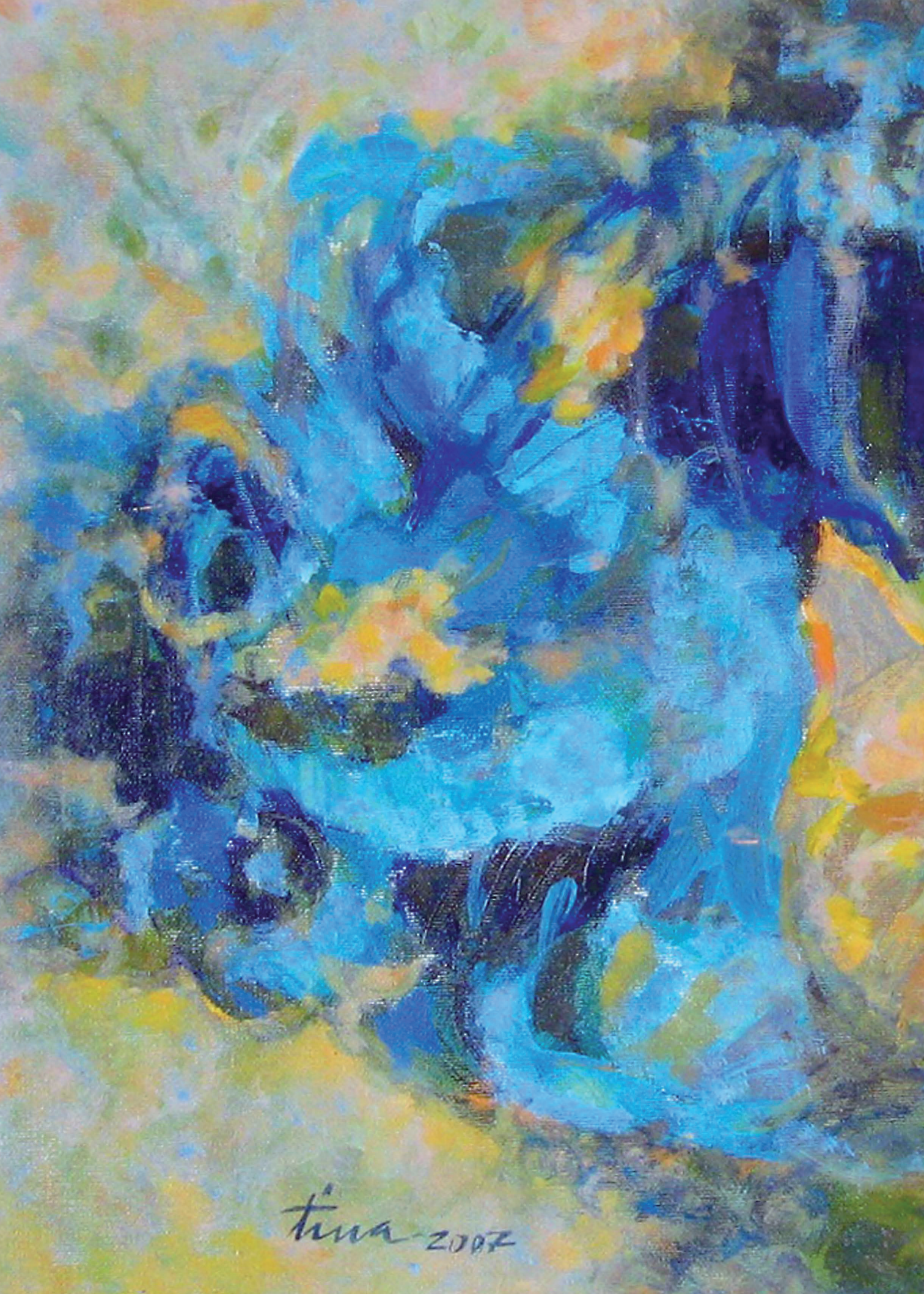
¹⁵ Polovragi, *mănăstirea de lângă cer*, p. 98.

¹⁶ Polovragi, *mănăstirea de lângă cer*, p. 106.

că cele mai importante precizări sunt în mod evident cele legate de expresia vie și autentică a programului iconografic. Lucrarea de față oferă în consecință cea mai completă analiză arhitecturală și iconografică pentru Mănăstirea Polovragi, sincronizând amănunte și explicații inedite pentru erminiile realizate până acum.

Ne regăsim într-un laborios context interdisciplinar, în care am reținut elemente de istorie, teologie și, nu în cele din urmă, artă. Sub acest aspect, dacă fiecare dintre lucrările sau titlurile de studiu și cercetări amintite pe tema Mănăstirii Polovragi au dezvoltat o particularitate în ceea ce privește nota de expunere și analiză, lucrarea noastră își dorește să realizeze sintetic o prezentare cvasiexhaustivă a Bisericii „Adormirea Maicii Domnului” – Polovragi, particularizând îndeosebi ca studiu de cercetare elementele iconografice din pictura murală. Bineînțeles că a fost imperios necesară o abordare de context, referindu-ne pe aproape întregul parcurs al lucrării și folosindu-ne de argumentația interdisciplinară, însă ne-am dorit ca proximitatea noastră să se păstreze pe filiera iconografică. De aceea, în ceea ce ne privește, am încercat să găsim cele mai concludente mijloace pentru a pune în evidență pictura bisericii Mănăstirii Polovragi.

Suntem încrezători că prin analiza pe care o facem, constând în prezentarea unei teme de iconografie ortodoxă, cu incontestabil specific românesc, va reuși să suscite interesul viitorilor cititori, să deschidă noi culoare de cercetare și să aducă laolaltă practica și stilurile picturale ortodoxe conexe. Va fi cu siguranță și o curiozitate a circulării elementelor de școală brâncovenească, cultivate în spațiul românesc, îndeosebi în Oltenia de sub Munte. În acest sens, legăturile create și ipotezele demonstrate vor avea menirea de a menține vie viața și lucrarea Bisericii Ortodoxe în arta iconografică.



tina 2007

Prof. univ. dr.
Nicolae Georgescu



Imaginea luminii în poezia lui Eminescu (II)

„Sâmburul Luminii”

Printre locurile mai dificile din poezia antumă eminesciană, mi se pare interesant de discutat, în contextul acesta al metaforei luminii, și poziția virgulei după primul vers din *Rugăciunea unui dac*. Punctuația poeziei eminesciene oscilează de la editor la editor – iar în cazul edițiilor Maiorescu, cele II pe care le-a îngrijit criticul, sunt schimbări și reveniri notabile. Practic, edițiile Maiorescu n-au fost niciodată strânse la un loc – până la efortul lui Șerban Cioculescu din anii '70 ai secolului trecut – iar Biblioteca Academiei Române este singurul spațiu unde se păstrează toate astfel. Se știa sau, mai bine zis, se bănuia că sunt diferențe între ele – dar nu fuseseră semnalate ori inventariate. În perioada interbelică este celebră polemica Ibrăileanu – Lovinescu: criticul de la *Viața românească* semnalează zeci de greșeli în ediția pe care o scoate Lovinescu din poeziile lui Eminescu – iar acesta din urmă răspunde senin că n-a făcut altceva decât să reproducă ediția Maiorescu. Lucrurile au rămas îngropate în periodice, iar edițiile actuale din opera celor doi nu le rezolvă, ci mai mult le încurcă. Într-adevăr, din confruntările noastre reiese că E. Lovinescu folosește ediția XI Maiorescu – iar Ibrăileanu îl verifică după ediția VI. Dialogul este imposibil – fiecare dintre ei considerând că a sa este ediția cea corectă. A se reține însă: ediția lui Lovinescu are și greșeli proprii (de tipar, de neatenție) adăugate celor din ediția XI Maiorescu pe care se bazează. Punctuația, însă, nu se abate de la cea stabilită în această ediție de către Titu Maiorescu. Vom găsi, astfel, cele două versuri din *Rugăciunea unui dac* cu această virgulă între ele: „Pe când nu era viață, nimic nemuritor, / Nici sâmburul luminii de viață dătător,...” Ibrăileanu însuși are la fel, ca și G. Călinescu, C. Botez, Perpessicius – și astfel a trecut textul spre noi, unde-l regăsim cu această virgulă la finalul primului vers în antologii, ediții de consum, manuale școlare.

Chestiunea este că, în primele patru ediții ale sale, Titu Maiorescu nu pune această virgulă – și că tot fără virgula respectivă a fost publicat po-

emul de către Eminescu însuși în *Convorbiri literare*, 1 septembrie 1879. Merită să insistăm, comparând textele. În discuție intră regimul verbului. Textul nostru presupune, conform virgulei, repetarea: „pe când nu era viață”, *pe când nu era* nimic nemuritor, *pe când nu era* nici sâmburul luminii cel dătător de viață. Este o înșiruire de descrieri. Dacă revedem, însă, textul din *Convorbiri literare* și din primele patru ediții Maiorescu, și dacă accentuăm *nici*, conform punctuației, un asemenea enunț: „Pe când nu era viață, nimic nemuritor / Nici sâmburul luminii de viață dătător” presupune desfășurarea următorului raționament: pe când nu era viață, pe când nu era nimic nemuritor (și) nici sâmburul luminii (nu era) de viață dătător. Accentuarea adverbului *nici* în fluxul recitării atrage verbul lângă el. Se schimbă, astfel, cam totul – pentru că, tot gramatical, expresia „de viață dătător” nu mai este atribut pe lângă „sâmburul luminii” – ci nume predicativ. Cu alte cuvinte, *sâmburul luminii* era, exista – dar nu era *de viață dătător*. Dar aceasta este chiar logica poeziei și sensul cosmologiei eminesciene. Sâmburul luminii este *arheul* și nu se poate imagina (concepe) momentul de dinaintea existenței sale, lumina categorială nu poate să dispară din univers – ori nu se poate să nu fi fost cândva: în starea de *arheu* ea este eternul însuși. Pentru a deveni, însă, *dătător de viață*, trebuie mai întâi să existe moartea în univers. Cosmogonia începe, așadar, cu moartea, așa cum ziua începe cu noaptea. Dacul din acest poem își imaginează, însă, situația când nu era moarte și nemurire, adică creează acest cuplu de contrarii. Dar pare oarecum absurd: cum să nu fie nici moarte nici viață fără de moarte (nemurire)? – Iar între ele, nici sâmburul luminii să nu fie (încă) dătător de viață?

Să consemnăm, deocamdată, situația textului în manuscrise – făcând observația că acestea nu ne vor da niciodată ultima soluție, ci doar o sugestie. Manuscrisul 2306¹ ne dă tiparul acesta: „Pe-atunci nu era moarte, nimic nemuritor / Nici sâmburul luminii al lumii Domnitor”. Iarăși: sâmburul luminii era, dar nu devenise încă al *lumii Domnitor*. Tiparul acesta mental justifică pe deplin forma definitivă din *Convorbiri literare* și din primele 4 ediții Maiorescu. Surpriză, însă: manuscrisul 2260², unde poemul este intitulat *Nirvana*, are virgula dintre cele două versuri.

Același manuscris subliniază cu o linie simplă cuvintele *azi, mâne, ieri, totdeauna*. Textul din *Convorbiri* nu le subliniază, cel din edițiile Maiorescu păstrează cu cursive *azi, mâne, ieri*, la care adaugă *unul și totul* din versul următor. Vedeți câte complicații... Titu Maiorescu are, în plus, de la ediția a IX-a în sus, în loc de *Căci unul erau toate și totul era una – Căci unul era toate...* (îl urmează numai G. Adamescu, Murnu și deja amintitul E.

¹ O.II, p. 75

² O.II, p. 81

Lovinescu; este o lecțiune cu implicații filosofice, de aceea a avut prestigiul ei – dar nu-i aparține lui Eminescu) – așadar, subiectul devine *unul*, el era (nu *toate*, nu ele erau unul). Vom concluziona: întrucât textul definitiv, cel din *Convorbiri literare*, nu preia sublinierile din manuscrisul *Nirvana*, este logic să presupunem că acest text definitiv refuză și virgula după primul vers. În plus, tiparul mental din manuscrisul anterior este autoritar. Acea virgulă putea fi pusă de altcineva în manuscris – sau de Eminescu însuși, într-o fază de studiu a formelor. Trebuie să păstrăm ultima sa voință expresă, cea din prima publicare a poemului, așa cum a făcut Titu Maiorescu în primele patru ediții ale sale. N-avem decât să „gândim realul”, cum ne spune Parmenide, adică să ne sfărâmăm cu gândurile ca să aflăm ce a vrut să spună poetul, în loc de a introduce virgule în text pentru a induce un sens logico-didactic.

În ceea ce mă privește, ca editor, păstrez textul din *Convorbiri* și-l înțeleg în contextul interpretării aurei luminii din *Luceafărul*. Este vorba, însă, de textul *Luceafărului* publicat în *Almanahul România Jună*, cu destule diferențe față de edițiile Maiorescu, și chiar față de *Convorbiri literare*; dar *Almanahul* are girul lui Eminescu pentru că poetul l-a ales – și este credibil pentru că, într-o notă din introducere, redactorii declară că vor respecta scrisul autorilor. Avem, așadar, acest *happax legomenon* (cuvânt folosit o singură dată în opera cuiva) la Eminescu, în discursul lui Hyperion către Demiurg: „Reia-mi al nemurii nimb / Și focul din privir”. Am mai spus-o: de 10 ori, de 20 de ori treci peste text și nu sesizezi diferența, citești cum ți s-a fixat în memorie: „al *nemuririi* nimb”. Este vorba, însă, de *nemurie*: nu e greșală de tipar, pentru că ar fi trebuit să cadă două litere, nu una. Termenul este preluat întocmai de către revista *Dunărea* din Brăila, unde Al. Djuvara republică *Luceafărul* în iunie 1883, după *Almanahul România Jună*. Trebuie luat în considerație – deși nu se regăsește nici în *Convorbiri literare* (unde, însă, poemul a fost publicat în iulie 1883, fără știrea și voința lui Eminescu ieșit din viața publică la 28 iunie 1883) nici în manuscrise (cât am putut să consultăm și să descifrăm din imensitatea manuscriselor la *Luceafărul*) – nici, desigur, în ediția princeps; vom reveni asupra cuvântului. Eminescu creează, pare-se, dubletul „*nemurie / nemurire*”, asemănător întrucâtva cu dubletul din limba germană „*umsterblich / unsterblich*” (domnul Dan Pop ne atrage atenția asupra acestui lucru, motiv pentru care-i mulțumim). Ca să fie mai categoric, el putea folosi în genitiv forma cu trei *i*: al *nemuririi* nimb; era mai bine, dar nu obligatoriu. Amintim forma de gerunziu la Creangă: *nemurind*. Doamna profesoară Elena Popescu ne atrage atenția că Eminescu are, în *Geniu pustiu*, termenul *visărie* în concurență cu *visătorie* (asemenea semnalări sunt extrem de importante și nu putem să le mulțumim îndeajuns prietenilor care ni le fac: dicționarele nu le con-

țin, iar noi am investigat, pentru *nemurie*, doar manuscrisele *Luceafărului*). Este, deci, un posibil compus eminescian, nicidecum greșeală de tipar.

Nemurie înseamnă, stricto sensu: *ne-murire*, adică a trăi fără moarte un ciclu cosmic, o vecinicie, vezi condiția Zburătorului din *Călin*. *Nemurie*, însă, înseamnă neimplicare în ciclul viață-moarte, existență în afara acestui ciclu, în vecinicul repaus. Ar fi chiar numele lui Hyperion: Cel-pe-deasupra-mergător. Or, el își oferă tocmai acest nimb al *nemurii* – pentru o oară de iubire, pentru o vecinicie, un ciclu cosmic. În vecinicie el își va pierde, virtual, numele, va deveni Cătălin, nume pereche a celei alese. Cosmogonia eminesciană nu poate fi înțeleasă deplin fără această dicotomie „eternitate-vecie”, eternitatea însemnând o înșiruire infinită de vecii.

Eminescu poate crea dubletul *nemurie* / *nemurire*, dar nu creează corespondentul pentru nemuritor. În *Rugăciunea unui dac*, însă, când spune că *nu era nimic nemuritor* lucrurile se explică: nefiind moarte, nu era nici *nemurie*, nici *nemurire*. Dacul se raportează la începutul începuturilor, nu la segmentul unei vecinicii (situația lui Hyperion), ci la starea de dinaintea primei vecinicii.

Punctuația simplifică nepermis de mult, face textul simplist, nu simplu. Uneori, însă, ea se combină cu schimbarea unor cuvinte. Iată cum este textul în *Almanah*: „Tu-mi cei chiar nemurirea mea / În schimb pe-o sărutare; / Dar voi să știi asemenea / Cât te iubesc de tare; // Da mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege”.

Discută Hyperion cu Cătălina în visul ei. Hyperion îi oferea Demiurgului „nemuria” – în timp ce Cătălina îi cere „nemurirea”, sunt paliere diferite ale ideii. Altfel, este firesc: fata îi cere „Fii muritor ca mine”, ea înțelege că are în față un Zburător, cum este Călin, și-i cere să renunțe la *ne-murirea* sa într-o vecinicie, să trăiască omenește între oameni. Hyperion nu este, însă, un Zburător, un „înger căzut” – sau, cel puțin, nu este încă. El asta vrea de la Demiurg, o oară de iubire, o vecinicie, o dată cosmică de *nemurire* (condiția acestor îngeri îndrăgostiți în poezia lui Eminescu este oarecum aceeași, de la *Înger și Demon* până la *Atât de fragedă*). Fata îi cere, însă, mai mult – chiar această *nemurire*. El constată, așadar, în acest raționament interior, că ar avea parte de o cădere în trei trepte, își va pierde mai întâi *nemuria*, adică aura eternității pentru a intra în *nemurire*, adică într-o vecie, într-o oară de iubire – pe care o va pierde, de asemenea, pentru a fi simplu *muritor*, om al pământului. Urmează acest raționament, pe care l-am redat în prima punctuație, cea a *Almanahului*. De la Maiorescu încoace, însă, textul s-a modificat prin punctuație și prin regimul lui „Da”, adică noi avem astfel: „Da, mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege. / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege”. Perpessicius are curajul unei

emendări pe jumătate în ediția sa din 1939: „Da, mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voiu să mă dezlege”. În ediția a doua a sa (1964) însă, Perpessicius revine și stabilește textul simplu pe care-l avem și astăzi (prefer să rescriu, cu rugămintea de a se compara cu atenție): „Da, mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege; / Cu veșnicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege”. Așa aveau, în perioada interbelică, Ibrăileanu și Călinescu – față de care Perpessicius se despărțise preluând punctuația mai curajoasă a lui C. Botez.

Or, pentru înțelegerea sensului „vecinicii”, trebuie interpretată afirmația dintre virgule care cuprinde versurile 2-3 în varianta *Almanahului*, a lui C. Botez și a lui Perpessicius 1939: „Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat”. Rezultă că Hyperion înțelege că va trebui să primească o altă lege, și anume una care-l leagă de vecinicie. În punctuația noastră actuală (pornind de la Maiorescu) se înțelege cam anapoda: mă voi naște din păcat, primind o altă lege – adică voi urma legea omenească născându-mă din bărbat și femeie, o altă lege decât a mea. Este redundant, simplist. Urmează, tot în textul nostru actual: sunt legat cu vecinicia, ci merg să mă dezleg (la Demiurg, desigur). Acest „merg”, această hotărâre interioară puternică, eroică, este întărită și prin adverbul afirmației de la începutul strofei: „Da, mă voi naște din păcat”. Cu alte cuvinte, Hyperion a luat, deja, hotărârea înaintea dezbaterii.

Numai că tocmai acest „da” nu este adverb, nu are virgulă după el și nu trebuia schimbat din rostul lui. Am în față un text poetic similar, pe care mă grăbesc să-l transcriu. Este poezia *Plouă...*, de G. Bacovia, prima publicare în *Românul literar*³. Inutil să vă spun, stimați cititori, că în edițiile de azi ale lui Bacovia această conjuncție adversativă a devenit tot adverb afirmativ, tot prin punerea unei virgule după el / ea. Iată textul genuin: „Da plouă cum n-am mai văzut... / Și grele tălângi adormite, / Cum sună sub șuri învechite! / Cum sună în sufletu-mi mut! // Ah, plânsul tălângii când plouă! // Și ce enervare pe gând! / Ce zi primitivă de tină! / O bolnavă fată vecină / Răcnește la ploaie râzând... // Ah, plânsul tălângii când plouă! // Da plouă... și sună umil / Ca tot ce-i iubire și ură / Cu-o muzică tristă, de gură, / Pe-aproape se-aude-un copil. // Ah, plânsul tălângii când plouă! // Ce basme tălângile spun! / Ce lume-așa goală de vise! / ... Și cum să nu plângi în abise, / Da cum să nu mori și nebun ... // Ah, Plânsul tălângii când plouă!” Cum schimbă lingviștii limba, cum schimbă ei poezia, cum schimbă țesătura de idei... Revenind la *Luceafărul* lui Eminescu, amintesc că după acest „dar...” interior al lui Hyperion, poemul continuă cu scena zglobie dintre Cătălina și Cătălin. Aici se reverberează tocmai cuvântul

3 G. BACOVIA, *Plouă...*, în *Românul literar*, 25 martie 1907.

nostru. Mai întâi în gândul lui Cătălin: „Dar ce frumoasă se făcu...” – apoi în exclamația Cătălinei: „Da ce vrei, mări Cătălin!” – și iarși la ea: „Dar nici nu știu măcar ce-mi ceri...” Se poate vorbi de un adevărat complex al acestui adversativ „dar” – pornit din dezbaterea de gând, interioare, ale lui Hyperion și prelungit în viața vie a pământenilor. Cătălina reia, psihologic vorbind, această marcă a gândirii interioare a lui Hyperion ca pe o reminiscență din vis. Să tai atâta ezitare, să topești atâtea întrebări grele într-un *da* categoric, glorios, cavaleresc – nu cred că este lucru tocmai cuminte.

Am pornit de la lumină – și am ajuns la cuvinte și punctuație. Este oarecum firesc: trebuie să și luminăm textul, nu numai să căutăm termenul ca atare în el.

Lumină, dulce lumină

Printre aceste avataruri ale luminii în poezia eminesciană trebuie să ne oprim și la pasajul din *Satira IV* ce descrie trecerea zilei în noapte și care este mult, foarte mult mișcat prin punctuație din intențiile autorului. Iată versurile în edițiile noastre curente ce alimentează atâtea antologii și manuale școlare: „Luna... luna iese-ntreagă, se înalț-așa bălaie / Și din țarm în țarm durează o cărare de vâpaie, / Ce pe-o repede-nmiire de mici unde o așterne / Ea, copila cea de aur, fiica negurii eterne; / Și cu cât lumina-i dulce tot mai mult se lămurește, / Cu-atât valurile apei, cu-atât țarmul parcă crește, / Codrul pare tot mai mare, parcă vine mai aproape / Dimpună cu al lunei disc, stăpânitor de ape”. Există, într-adevăr, un scrupul al virgulei la Eminescu – de n-ar fi s-o privim decât pe aceasta din ultimul vers: ea vrea să spună că stăpânitor de ape este codrul, nu discul lunii. Sensul nu poate fi altul decât acela că umbra codrului a

acoperit în întregime apa. Este o apă care are țarmuri, ca un lac – dar și valuri, ca un râu; nu este, însă, nici lac nici râu, apa de predilecție a lui Eminescu în poezie este iazul, adică ceea ce am numi astăzi o acumulare cu ecluză sau stăvilar, poetul fiind atent mai ales la „iezătură”, locul unde apa se scurge către altă acumulare. Dacă ne amintim de poezia *Lacul*, chiar și acolo apa tremură în cercuri albe, deci se mișcă, iar barca are lopeți dar și cârmă, deci este mișcată. Aici, în *Satira IV*, avem versurile care indică o curgere a apei chiar energică: „Ai putea să lepezi cârma și lopețile să lepezi, / După propria lor voe să ne ducă unde răpezi”. Remarcă, rogu-te, forma *răpezi* pe care scrierea de azi o refuză. Mai sus Eminescu are: „ce pe-o răpede’nmiire de mici unde o așterne”, corectată de asemenea azi în „ce pe-o repede-nmiire”, sintagmă greu de rostit datorită repetării sacadate a vocalei *e*. Când planta în această serie vocală *ă* poetul era atent tocmai la eufonie. Mai sus, în versul prim, el mai avea o dată acest *ă* în poziție oarecum atipică – și-l scotea dintr-o poziție tipică, astfel: „Luna... luna esă ’ntreagă, se înalț’ așa balae”. Noi avem, cum am transcris mai sus: *iese, bălaie*, adică am modernizat gramatical schimbând sistemul eufonic – pentru că de un sistem este vorba unde *e* alternează cu *ă* pentru o rostire frumoasă. Rezultatul: acea imposibilă, cacofonică exprimare „ce pe-o repede-nmiire”, care ne face ori să ne mușcăm limba, ori să ne întoarcem buzele pe dos, cum ar zice I. E. Torouțiu. Trebuie amintit că Eminescu are și forma *repede*, dar în câteva contexte folosește vocalismul *ă*, cum este aici pentru eufonie – ori în *De câte ori iubito*, unde versul 5 este „Iar peste mii de sloiuri de valuri răpezite” (la fel, modernizat astăzi în *repezite*). Nu știu dacă este neapărat diferență clară de sensuri, dar *valuri repezite*, cum avem azi, sugerează miș-

care, valurile reale, iar *valuri răpezite* – poate prin atracție față de *zăpadă*, să zicem – sugerează mișcarea înghețată, înghețul care a prins valurile în mișcare.

Revenind la textul din *Satira IV*, atrag atenția că manuscrisul are forme gramaticale: *iese, bălaie, repezite*. Nu este, însă, pentru prima dată când manuscrisul diferă față de *Convorbiri literare*. E ușor a spune că revista avea propria ortografie, cum s-a mai spus, și să revenim la manuscris ca voință auctorială – dar trebuie să se observe că aici, ca în atâtea alte locuri, în *Convorbiri literare* se organizează o linie eufonică, adică intenționată. Nu mă poate nimeni convinge că Eminescu voia să se citească / recite cacofonic: *ce pe-o repede-nmiire de mici unde* – mai ales când am exemple de mai sus care arată cât de elegant plia el rostirea pe alternanța vocalică. Ce e în manuscris – sunt forme de studiu, aruncări grăbite de cuvinte pe hârtie – ultimele retușuri sunt cele din prima tipăritură supravegheată de autor. Când *Convorbirile* erau la Iași, șpalturile mergeau prin poștă sau prin curier către autorii din București, pentru corecturi, cum știm din scrisorile lui Maiorescu.

Revenim, totuși, la *codrul stăpânitor de ape*: cum ne vom reprezenta imaginea? Dar... cum ne vom reprezenta noi, oare, imaginea din versul 5 al citatului de mai sus: „Și cu cât lumina-i dulce tot mai mult se lămurește?!” Se lămurește, adică, lumina dulce a lunii? Dar, are luna lumină când i se zice „Ea, copila cea de aur, visul negurii eterne”? Luna este un vis al întunericului, adică este luminată de alte astre, umbra lor este lumina ei, iar negura eternă se amăgește, visează lumină de aur. S-ar putea lămuri luna, de vreme ce la începutul pasajului este *bălaie*, adică tulbure, iar în final va fi *disc*, adică atât de clară – încât o poți lua de pe cer... Textul spune, însă, că se lămurește *lumina dulce a lunii*, o situație foarte alambicată. Aici este obligatoriu să acceptăm punctuația din *Convorbiri literare*, pe care n-o susține, însă, manuscrisul 2282⁴, și anume acea virgulă atât de plină de sens: „Și cu cât lumina-i dulce, tot mai mult se lămurește; / Cu-atât valurile apei, cu-atât țărmul par’că crește”. Se lămurește, așadar, *luna*, cum am înțeles mai sus, și anume: se lămurește *cu cât lumina-i dulce*. Rezultă că *i* din expresia *lumina-i dulce* este verb, nu pronume ca în punctuația actuală a poemului.

Avem, iată, un loc unic în poezia eminesciană: *lumina este dulce*, cu sensul *se îndulcește*. Scăpăm, astfel, de paradoxul în care a înfundat Titu Maiorescu acest pasaj scoțând virgula – și înțelegem că este vorba de o descriere a fazelor lunii pe măsură ce lumina din bazinul cosmic se îndulcește, adică se egalizează cu întunericul. Sesizăm că este acel timp din *asfințitul serii*, care-i place foarte mult poetului. Facem imediat legătura

4 O.II, p. 343.

cu alt pasaj unde iarăși o virgulă maioresciană ne-a dat multă bătaie de cap, din poemul *Lasă-ți lumea ta uitată*. Este vorba tot despre lumina serii târzii. Textul actual: „Înălțimile albastre / Pleacă zarea lor pe dealuri, / Arătând privirii noastre / Stele-n ceruri, stele-n valuri”. Virgula după versul 2 îi aparține lui Maiorescu; în *Satira IV*, pasajul de mai sus, el scosese o virgulă – aici pune una. Nu este o compensație, lucrurile se petrec după necesitatea fiecăruia în parte, dar această simetrie are rol mnemotehnic, în sensul că ne aduce de la un pasaj la altul. Maiorescu introduce o cazulitate în natură, înălțimile se dau la o parte *ca să* arate omului ceva, *cu scopul* de a arăta. E ca o demonstrație unde pastelul se supune regulii horațiene: omul stă la gura sobei, desfundă Falernul, iar natura din jur se dezlanțuie ca să-l bucure. Probabil că Maiorescu a fost obișnuit cu pastelul lui Vasile Alecsandri. Poemul eminescian genuin spune mai mult, imaginea este construită pe expresia de limbă „se deschid cerurile”, înălțimile albastre sunt grămezi imense de ceruri care-și pleacă zarea în lături, pe dealurile din jur, iar privirea vede de la sine maximul și nimicul cosmic. Personajul din *Lasă-ți lumea* este lacul – și el este pătruns de lumina lunii într-un mod special: „Iată lacul... Luna plină, / Poleindu-l, îl străbate, / El, aprins de-a ei lumină, / Simte-a lui singurătate. // Tremurând cu unde 'n spume...” (și aici Maiorescu – urmat de editorii săi – scoate virgule, după cum l-am urmărit...).

Revenim și insistăm: Lumina poleiește lacul pe orizontală și apoi îl străbate pe verticală, până în adâncuri, făcându-l să tremure, iar efectul este că el, lacul, își simte singurătatea. Pastelul eminescian spune că iubirea cosmică este imensă, gigantică, lumina o creează și, acolo unde pătrunde, naște singurătăți, id est: face elementele cosmice să-și simtă singurătatea categorială, să se definească / individualizeze. Iubirea nu amestecă, nu dizolvă, nu tulbură – ci este cunoaștere de sine prin lumină, *in-luminare*. În fața acestui uriaș tablou cosmic omul frisonază, este chiar puțin speriat. Iubirea cosmică este mult mai intensă decât iubirea omenească, în cosmos perechea umană pare simplă jucărie, este mică și umilă, sfoasă chiar.

Aceste lucruri le spune, însă, poezia eminesciană genuină – nu textul înfășurat în virgule sau desfășat de virgulele necesare, după caz, de care ne servim noi astăzi. Urmărim lumina în poezia eminesciană – și avem multe perdele de pus ori de dat la o parte pentru a ne lumina pe noi înșine.

Lumina dintâi. Punctul de vârf al acestor discuții despre lumină îl constituie cosmogonia eminesciană, iar textele de referință sunt *Satira I* și *Luceafărul* – asupra cărora trebuie să revin; de altfel, după cum sper că s-a înțeles, revenirile sunt în firea acestui mod de analiză: pentru că chiar metoda pe care mi-am însușit-o le presupune, fie pentru întărire, retuș, nuanțare – fie chiar pentru negare unde este cazul. Pentru *Satira I*, trebuie

să depășim, mai întâi, ironia care-l învăluie pe „bătrânul dascăl”. Dar tot în *Satira I* avem acel final al unei „vecinicii” din șirul imaginat de către savant: „Soarele ce azi e mândru el îl vede trist și roș / Cum se’ nchide ca o rană printre nori întunecoși, / Cum planeții toți îngheață și s’azvârl rebeli în spațiu, / Ei, din frânele luminii și ai soarelui scăpați /.../ Timpul mort și’ntinde trupul și devine vecinicie”. Această „rebeliune” a planeților, această scăpare a lor din frâul luminii este contribuția eminesciană la teoria „Big-Bangului”. O eră cosmică, o „vecinicie” (în sensul *Satirei I*, „o vecie’ntreagă”) se consumă prin arderea de tot a stelelor – după care „planeții” devin rebeli. Lumina nu mai are putere de frâu, nu mai stăpânește „țâțânile lumii”, nu mai are „rază” („Căci era un întunecac ca o mare fără o rază”). Acesta nu este, așadar, sfârșitul definitiv al lumii, ci doar încheierea unui ciclu – după care va începe altul, „vecinicia” următoare.

Nu putem să nu facem legătura cu discursul Demiurgului din *Luceafărul*: „Un soare de s’ar stinge’ n ceri / S’aprinde iarăși soare”. În *Mortua est!* poetul era sceptic: „Când sorii se sting și când stelele pică / Îmi vine a crede, că toate’s nimică.// Se poate ca bolta de sus să se spargă, / Să cadă nimicul cu noaptea lui largă...” Iată cum nimicul nu este *kenos*, vid, gol – ci are consistență, este „ceva”. Spre deosebire de sori care se sting și se reaprind, fiind pulsații ale luminii care se consumă și se redefineste – „stelele” cad iar „planeții” se azvârl rebeli în spaț. Hyperion este, cum zice Demiurg: „Noi nu avem nici timp nici loc / Și nu cunoaștem moarte; Iar tu Hyperion rămâi / Oriunde ai apune”. El are această condiție a planetului rebel, poate scăpa din frânele luminii, probabil că vrea să scape din aceste frâne – dar nu se dizolvă, nu se stinge într-o (după o) vecie. În acest sens, cuvintele Demiurgului sunt foarte importante: „Cere-mi – cuvântul meu de’ntâi” Acest cuvânt de început este convenția, legământul, „legarea”: Demiurg conjură planetei să înceapă o nouă vecie/vecinicie, îi leagă în cuvântul de’ntâi.

Și încă: în acest sens cele două versuri pe care le aflăm în ediția Titu Maiorescu sunt adevărate, în spirit eminescian și, poate, scrise chiar de către Eminescu: „Tu ești din forma cea d’întâi,/ Ești vecinică minune”. Într-adevăr, Hyperion face parte din lumea planeților, nu se stinge ca sorii, „resare” împreună cu această „întreagă lume”, participă la Cuvântul dintâi al Demiurgului. Când Titu Maiorescu reia, în toate edițiile sale, Prefața la prima, o va numi constant „Prefață la ediția dintâi”, poate tocmai pentru a susține această „formă dintâi” – poate și a și-o adjudeca.

În virtutea acestui dat teoretic ce reiese din analiza cosmogoniei și cosmologiei eminesciene, eu păstrez, în ediția mea, lecțiunea din *Almanahul România Jună*, acel *hapax legomenon* eminescian „nemurie”. Dorința lui Hyperion este aceasta: „Reia-mi al nemurii nimb” (repet: toate celelalte ediții au „al nemuririi nimb”, numai D. R. Mazilu atenționează

în notă că *Almanahul* are *al nemurii*, dar nu comentează; iarăși: *Dunărea păstrează nemurii*).⁵

„Nemurire”, „nemuritor” se referă la viața fără de moarte, viața continuă într-o vecinicie. Ce vrea, în fond, Hyperion de la Demiurg? Să fie un Zburător, cum este Călin, de pildă, adică să rămână nemuritor printre muritori. Să i se dea „o oară de iubire”, o vecie erotică. Nemurie, însă, se referă la ciclul viață-moarte, înseamnă neimplicare în acest ciclu, nepătrunderea în cerc, starea deasupra, mergerea pe deasupra lui. Hyperion cedează acest nimb al nemurii, renunță la condiția sa de planet care-i oferă posibilitatea să treacă dintr-o vecie într-alta – și cere, în schimb, nemurirea printre pământenii. În acest sens, Demiurgul nu-i poate satisface cererea, pentru că în vecia următoare îi va lipsi un planet, lumea nu se va putea reaseza completă în cuvântul dintâi. Rezultă încă o dată – dacă putem să-i zicem așa: „liberul arbitru” al planșelor, ei pot sau nu să participe la convenție. Demiurg are darul convingerii prin înțelepciune, dar nu dă poruncă, nu poate să oblige. Hyperion ar fi putut să cadă, în sensul că avea, are puterea aceasta – dar este convins să rămână în nimbul său. Ce-l convinge? Soarta, norocul. El înțelege că în nicio condiție nu are acces la acestea: „Ce-ți pasă ție, chip de lut / Dacă o fi eu sau altul”. Cu punctuația eminesciană (pe care am analizat-o, vezi notele, dar și alt text al nostru mai jos) – dacă el va prinde chip de lut, dacă se va naște din păcat – nimic nu-i garantează că va fi lângă această ființă pe care acum o iubește, că ea îl va recunoaște drept imaginea din vis și că-l va iubi. Poate fi un nemuritor oarecare printre oameni, cum este Călin – urmând să caute, să găsească. Asta îl convinge să renunțe – și să fie împăcat cu nemuria sa. Lumina îl ține în frâne înțelepte.

Cazul chipului de lut. Este momentul, credem, după atâtea exemple de inadecvare a edițiilor la textul eminescian genuin, să readucem aminte cititorului binevoitor câteva chestiuni care țin de drumul nostru, adică de „metodă” ca sens al cuvântului (de la *meta* și *odos*, „în-drumare”). Mai întâi, prin restituirea formelor și punctuației eminesciene noi nu dorim în mod expres să impunem ori să expunem unui proces de intenții reformele ortografice succesive din ultimul secol. Dorim doar să separăm poezia de limbajul comun în privința scrierii, cu scopul de a proteja muzica-

⁵ Vom reveni și cu alte ocazii asupra cuvântului *nemurie*, dar trebuie să spun că dl Dan Pop, germanist cu mare pasiune pentru Eminescu, îmi atrage atenția că poetul creează, pare-se, dubletul „*nemurie / nemurire*”, asemănător întrucâtva cu dubletul din limba germană „*umsterblich / unsterblich*”. Doamna Mioara Dugneanu, distinsă cercetătoare la Muzeul Național al Literaturii Române, discutând locul, îmi spune că, pentru a fi mai categoric, poetul putea folosi pentru genitiv forma cu trei i: al *nemuririi* nimb; era mai bine, dar nu obligatoriu. Pentru limba românească veche, Gheorghe Bulgăr semnala sensul „nemurie = neamuri multe”. Am întâlnit forma de gerunziu la Creangă: *nemurind*, iar d-na profesoară Elena Popescu îmi atrage atenția că Eminescu are, în „Geniu pustiu”, termenul *visărie* în concurență cu *visătorie* (asemnenea semnalări sunt extrem de importante și nu putem să le mulțumim îndeajuns prietenilor care ni le fac: dicționarele nu le conțin, iar noi am investigat, pentru *nemurie*, doar manuscrisele *Luceafărului*). Este, deci, mai mult ca sigur, compus eminescian, nicidecum greșeală de tipar.

litatea, retorica interioară a textului, grafica exterioară a scrisului – adică tot ceea ce ține de frumosul artistic avut în vedere în mod expres de către autor, fie că este el Eminescu, Alecsandri, Macedonski ori alt poet clasic român. Punctuația, pe de altă parte, reprezintă amprenta sensului dorit de autor și trebuie înțeleasă, nu îndreptată. Încă din 1828, Ion Heliade Rădulescu este cel care afirmă, în *Gramatica românească*: „Dar fiește ce limbă își are ortografia sa și aceea a stăut mai norocită care s-a supus la mai puține reguli; punctuația numai a stăut și este tot aceea la toate limbile, pentru că oamenii tot într-un fel se gândesc, și mișcările și opririle lor în vorbe sunt tot acelea. Cel mai delicat și cu gândire lucru în ortografie și care face cinste duhului omenesc este punctuația: ea desparte și face chiare /clare/ judecăție noastre, arată șirul și relația lor și ne face și să înțelegem și să ne facem înțeleși în scrierile noastre; și ea singură împlinește sfârșitul pentru care s-au aflat regulile ortografiei, mai vârtos în limbile cele vii. Toate celelalte nu sunt decât o pedanterie și o lipsă în gândul și duhul omenesc, adică un semn de necunoștință a folosului sfârșitului ortografiei”⁶. Revenind la viul nostru, putem spune că punctuația se dirijează prin semne – care au, în principiu, același rol ca semnele de circulație: stânga, dreapta, înainte, înapoi etc. Este de la sine înțeles că aceste convenții general umane sunt mai importante decât dexteritățile fiecăruia în a mânuși vehiculul și, în acest sens, vom înțelege ca Heliade: ortografia și toate celelalte nu sunt decât o pedanterie, adică – învățate fără scop, fără „sfârșit”, – duc la simplă podoabă.

Una este, însă, să discuți în termeni de generalitate – și alta să specifice, să vorbești des-

pre sensul punctuației la un moment dat ori la un anumit scriitor. Această coborâre din general a îndreptățit schimbarea punctuației în poezia lui Eminescu – spunându-se că în cutare loc se întrevide o logică nemțească, în cutare altul, poetul n-a fost atent, etc. Schimbările s-au făcut tacit, adică sensurile noi s-au imprimat textului fără atenționare – ceea ce ne face, astăzi, când încercăm să comparăm, să fim foarte încurcați: cum e posibil ca autorul (Eminescu, dar și Alecsandri, Macedonski etc.) să fi semnalizat în sus și editorii săi s-o fi luat în jos, etc.?

Dintre miile de exemple (ce se regăsesc în notele noastre editoriale), unul singur aducem aici în discuție: vorbele lui Hyperion din finalul *Luceafărului*. Textul nostru actual, stabilit de Titu Maiorescu și respectat în mod tacit de toți editorii, este acesta: „Ce-ți pasă ție, chip de lut, / Dac-oi fi eu sau altul?” În *Almanahul României June*, unde se publică prima dată poemul (iar *Almanahul României June* pune o notă sub „Introducere” unde declară că păstrează textul colaboratorilor) – a doua virgulă pentru regimul vocativului, ca și semnul întrebării din final, lipsesc: „Ce-ți pasă ție, chip de lut /Dac-oi fi eu sau altul, // Trăind în cercul vostru strâmt /Norocul vă petrece./ Ci eu în lumea mea mă simt/ Nemuritor și rece”.

Diferențele sunt enorme: tradiția Maiorescu apozitează: „ce-ți pasă ție, chipule de lut; tu ești chip de lut” – pe când textul genuin arată dilema lui Hyperion, acel „Da mă voi naște din păcat” anterior al său (cu sensul „Da pentru *dar*, *dară*”, vezi un text anterior al nostru). Sensul acesta din *Almanah* se apropie până la identitate de manuscrisul 2275 B, pe care Perpessicius îl redă în vol. II al ediției sale, la versiuni și variante⁷: „Tot una-

⁶ Ion HELIADE RĂDULESCU: *Gramatica românească*. Ediție critică de Valeria Guțu Romalo, Ed. Eminescu, 1980, pp. 33-35).

⁷ O.II, p. 408.

ți este chip de lut / Dac-oi fi eu sau altul”. În loc de-a disprețui sau culpabiliza femeia, este mai productiv, repet, să urmărim această constatare a lui Hyperion, care, ea, îl face să renunțe la nașterea din păcat arătându-i că astfel s-ar supune sorții, norocului: ce-ți pasă ție, dacă eu sau altul va fi chip de lut. Hyperion ar coborî printre oameni, s-ar reda unui trup, unui chip (înfățișare) de lut – dar, atunci, cum îl va deosebi Cătălina pe el, cum va face deosebirea între el și altul, el le va semăna tuturor, cum îi spune chiar Demiurg: „Tu vrei un om să se socoți, / Cu ei să te asemeni?”; vezi situația inversă în „Pe lângă plopii fără soț: Căci azi le semeni tuturor / La umbrel și la port” – unde femeia s-a deghizat din înger în om.

Este locul, aici, să discutăm pe scurt pe marginea semnificațiilor personajului principal în ultima pentadă a volumului eminescian. În *Scrisoarea I* este acel *savant* despre care niciodată nu vom putea spune că am vorbit îndeajuns. El L-a scos pe Dumnezeu din creație – și în locul Lui a pus „punctu-acela de mișcare”, teoria pozitivistă a secolului; el, de fapt, acest savant, a lansat și întreținut pozitivismul, filosofia acestui univers fără divinitate. În *Scrisoarea II* urmează condiția creatorului în acest univers fără zei, creat în filosofia pozitivismului. Autorul aplică, aici, arta poetică din *Venere și Madonă* – unde poetul, ca stăpân al discursului, poate face din rău bine, din urât frumos, din minciună adevăr și invers: stă în deplina sa responsabilitate recrearea în imaginație a lumii. Conștient de această putere a cuvântului, creatorul din *Scrisoarea II* nu are de ales: orice ar zice, oricum ar folosi cuvântul este vinovat pentru că, lipsind sacrul din lume, lipsesc criteriile, judecata e părtinitoare, nu există *ierarhie* etc. El este o altă ipostază a magului, dar un mag conștient de

limitele condiției sale. Singurul lucru necesar ar fi să se abțină de la orice creație, să frângă pana. Tema va fi reluată în *Criticilor mei*. În *Scrisoarea III* avem o aventură a cuvântului cu totul specială: lupta dintre Mircea și Baiazid este una pentru blazon, practic Mircea preia în raza sa de acțiune toate atributele mari ale lui Baiazid, începând cu arborele falnic din visul profetic al lui Osman (care devine emblemă a lui Mircea) și sfârșind cu fulgerul din supranumele lui Baiazid (care devine cunună a teritoriului). Discursul lui Mircea este completat de acțiunile armatei sale – modelul *apotropaic* fiind dominant în poem. Acest tip de luptă reduce, împarte la doi șansele infinite, polarizează universul în învingători și învinși – dar în epoca „modernă”, în condițiile pozitivismului ca filosofie a vieții, lupta devine eristică parlamentară, joc, comedie: tot un „dublu” (pentru că presupune actori și spectatori) – dar inefficient pentru conceptele morale, incapabil de a recrea sacrul în lume. *Scrisoarea IV* vorbește explicit de un Demiurg bolnav, căzut în jocul pentru perpetuare a speciei, zeu trăind în trăirile muritorilor – iar *Luceafărul*, treapta următoare, a cincea, reîntronează sacrul în lume prin interdicția amestecului dintre divin și omenesc. *Luceafărul* este o glossă dată zeilor, un mănunchi de porunci pentru a-i păstra în neîntinare, în neamstec cu muritorii.

Se poate „glossa” pe acest scenariu cum vrem, dar structura sa este cam aceasta – și aici se vede clar intenția constructivă a autorului. A fi pus, în scenariu, *Scrisoarea I* în locul *Scrisorii II* nu însemna decât prioritate pentru discutarea condiției creatorului (poetului) față de cea a savantului pozitivist: de unde începe „povestea”, de la stăpânul cuvintelor care poate face ce vrea cu binele, frumosul, adevărul – sau de la cel care a instaurat teoria lumii

noi? De la Cuvânt („La început a fost cuvântul”, Ioan) – sau de la Număr („La început a fost numărul”, Pytagora)? Poetul a ezitat – și în final a decis această ordine a poemelor: Cuvânt – Număr. Desigur, apoi, că acea a cincea *Scrisoare*, *Dalila*, nu putea fi decât o variantă la boala lui Demiurg și a creatorului în același timp, deci un comentariu la *Scrisoarea IV* – deci nu și avea locul în această construcție, sau și-l avea, dar în condiții speciale, implicând reconstrucția întregului final al volumului. *Dalila* ar fi putut fi chiar partea a II-a a *Scrisorii IV*, așa cum și *Scrisoarea III* are o parte a doua. Desigur, în fine, că aceste poeme, publicate în *Convorbiri literare* cu titlul de *Scrisori*, se numesc foarte potrivit în volum *Satire*: toate patru sunt satire aspre în fond și în context. Caracterul satiric este, însă, foarte evident în punctuația originală, a poetului – și se estompează în punctuația ediției princeps alcătuite de Maiorescu: motiv în plus, decisiv poate, să credem că editorul n-a înțeles ori a vrut să obnubileze sensul acestor poeme.

Am ales acest exemplu de punctuație în finalul *Luceafărului* cu scopul precis de a arăta dificultățile unor confruntări de texte de acest fel. Într-adevăr, după zeci de confruntări succesive între ediții și manuscrise, această virgulă maioresciană la *chip de lut* tot n-am sesizat-o, iar în ediția mea la *Luceafărul*, din 1999, n-am comentat-o. Abia la o revenire de rutină pentru o corectură la textul destinat *Bucovinei literare*, revista care mi-a găzduit câțiva ani asemenea observații filologice, mi-a sărit în ochi, cum se zice. Este o constatare fermă: textul poeziei antume eminesciene ni s-a imprimat tuturor în memorie după lecturile prime repetate, a devenit oarecum ca un șanț pe placa de patefon a memoriei noastre poetice și refuzăm aproape instinctiv ceea ce schimbă traseul, semnele adevărate care însoțeau drumul făcut de către autor.

Este, în egală măsură, și un avertisment: asemenea scăpări din vedere sunt inerente. Poate și de aceea punctuația unui text – mai ales cea a unui text clasic – trebuie păzită cu străjnicie. Straja la texte ar trebui să fie funcția de bază a editorului – în loc să se gândească la fiecare pas cum poate schimba fără a fi simțit. Așa a înțeles I.L. Caragiale rostul unei ediții.

Arhim.
Veniamin Micle



Dealul Capela. Locul legendelor și al istoriilor necunoscute

De-a lungul timpului, despre Dealul Capela, care străjuiește orașul Râmnicu Vâlcea, s-au spus numeroase povești, mai mult sau mai puțin adevărate, de la sanctuarele coloniștilor romani până la tunelurile subterane pe care le-ar ascunde¹. În vechime, locația a fost acoperită în întregime de copaci, dar, între timp, a fost defrișată, ajungând porumbiște și apoi stâne de oi².

Dealul Capela, cândva simbol al municipiului Râmnicu Vâlcea, este o colină care se află chiar în centrul orașului³. Municipiul este situat în zona colinară a Carpaților Meridionali, la o altitudine medie de 250 m, pe malul drept al râului Olt, la confluența acestuia cu râul Olănești⁴. Geografic, se află așezat pe partea dreaptă a râului, în partea de nord-est a Olteniei, la o altitudine de 240–350 m. Ca vecinătăți, are următoarele localități: la est, comunele Budești și Blidari; la nord, comunele Bujoreni și Dăești; la vest, comuna Vlădești și orașul Ocnele Mari, iar la sud, orașul Băbeni. Poziția sa geografică determină și temperatura care aproape mereu este călduroasă, clima fiind temperat continentală⁵.

La origine, numele Râmnic provine de la cuvântul din slava veche „râba”, care în limba română înseamnă „pește”. Astfel, „râmnic” sau „râbnic” desemnează un iaz amenajat pe un râu pentru creșterea peștelui. Spre a evita posibilele confuzii, cancelaria Țării Românești folosea pentru orașul din Oltenia numele de „Râmnic de pe Olt”, iar pentru cel din Muntenia: „Râmnicu Sărat”. Numele actual al orașului Râmnicu Vâlcea a început să fie folosit în epoca modernă⁶.

Termenul „Vâlcea” este unul de origine latină. Acesta derivă din latinescul „vallicella” și înseamnă vale îngustă. De altfel, pe aici au trecut ar-

¹ Dealul Capela, undemergem.ro.

² Dealul Capela și istoria Râmnicului. ziaruldevalcea.ro.

³ Admin, Dealul Capela, cândva simbolul Râmnicului, azi raiul maidanezilor și al persoanelor fără adăpost – Ramnicu Valcea Week.

⁴ Primaria Municipiului Ramnicu Valcea – Râmnicu Vâlcea Localizare Geografica. primariavl.ro.

⁵ Râmnicu Vâlcea. ro.wikipedia.org.

⁶ Ibidem.

matele romane ale împăratului Traian (98–117), de-a lungul văii, numită odinioară Alutus, iar astăzi Olt. Astfel, Vâlcea este interpretat ca fiind „locul din vale” sau începutul regiunii „valea Oltului”, municipiul subcarpatic fiind situat aproape de baza munților⁷.

Orașul Râmnicu Vâlcea se întinde la est de Dealul Capela, până dincolo de cursul râului Olt, depășind spre sud confluența acestuia cu apele râului Olănești; este mărginit la sud de dealul Troian, iar la sud-vest de dealul Petrișor. La nord, hotarul municipiului Râmnicu-Vâlcea este marcat de dealul Cetățuia⁸.

Despre Dealul Capela, ce are o înălțime de 400 de metri,⁹ se spune că este plin de legende și de taine, dar și de istorii mai puțin cunoscute¹⁰. Inițial, s-a numit Dealul Stânelor, pentru că aici existau o mulțime de stâne, care se întindeau de la Boul de Piatră până spre Cetățuia¹¹. Toată culmea subcarpatică a Râmnicului era popas de transhumanță, până în secolul al XIX-lea, numărând nu mai puțin de 10 stâne¹².

Orașul scăldat de apele bătrânului Alutus este o veche așezare venită din umbra timpului. Istoria sa milenară este atestată de săpăturile arheologice găsite în cartierele Valea Răii și Stolniceni. Aici, romanii au construit cetăți sau castre durabile care, prin vestigiile lor, atestă continuitatea de veacuri a așezării¹³.

Prima mențiune documentară a orașului datează din 20 mai 1388, când Mircea cel Bătrân confirmă Mănăstirii Cozia stăpânirea la Râmnic a unei mori, dăruită de Dan I, și a unei vii, pe care o făcuse danie jupanul Budu, cu voia lui Radu I. Prima atestare ca oraș este din 4 septembrie 1389, când Mircea cel Bătrân menționa într-un hrisov că se află în „orașul domniei... numit Râmnic”. În centrul orașului, se găsesc ruinele Curții Domnești a lui Mircea cel Bătrân, prezențe materiale vii ale marelui voievod în această așezare; aici a semnat documentul de atestare a județului Vâlcea la 8 ianuarie 1392, fiind primul județ atestat documentar. Din vechea și măreața cetate se mai pot vedea astăzi doar zidurile care înconjoară parcul central, numit Mircea cel Bătrân în cinstea voievodului¹⁴.

Pe vârful dealului, se află Boul de Piatră, într-un loc cu același nume, despre care se spune că este un fragment dintr-o statuie romană ce îl re-

⁷ *Ibidem*.

⁸ Râmnicu Vâlcea, valceaturistica.ro.

⁹ Admin, art. cit.

¹⁰ *Ibidem* Închisoarea secretă și tunelul de sub Dealul Capela din Râmnicu Vâlcea – ramnicuvalceaweek.ro

¹¹ Centrul Național de Informare și Promovare Turistică Vâlcea, 24 septembrie 2021.

¹² Admin, Închisoarea secretă...

¹³ Râmnicu Vâlcea. ro.wikipedia.org.

¹⁴ *Ibidem*.

prezenta pe zeul Apis și aparținea unui sanctuar roman, aflat chiar aici¹⁵. Petre Drăgoiescu îl descrie în cartea sa, *Râmnicul Vâlci*, ca „ștearsă asemuire a unui animal sfânt”¹⁶. Adevărul bine cunoscut este că la Boul de Piatră a existat o închisoare subterană, unde erau aduși prizonierii turci din anul 1877. Aici erau ținuți înghesuiți și torturați, într-o cavitate destul de strâmtă, încât exista riscul prăbușirii. Cert este că aceștia au fost uciși sau au murit, se spune oficial, în Râmnic, în urma unei ciume sau holeră. De aceea, grota a fost astupată și s-a turnat var peste cadavre (Ziarul *Crainicul*)¹⁷. Se pare că aceștia au fost răpuși de o molimă ciudată, rămasă necunoscută până în prezent și au fost îngropați pe deal¹⁸.

Aici, peisajul oferă o altă panoramă, de data aceasta către partea de nord a orașului, în centrul căreia se află râul Olt și barajul ridicat pe cursul său, această amenajare hidroenergetică fiind prima construită pe întreg râul Olt¹⁹.

În anul 1504, voievodul Radu cel Mare (1495–1508) înființează la Râmnic Episcopia Râmnicului–Noul Severin, care este cea de-a doua episcopie a Țării Românești, moștenitoare și continuatoare a Mitropoliei Severinului²⁰. Atestarea documentară a acestei Episcopii, cu titulatura completă, datează însă din timpul lui Mihnea Turcitul (1577–1583; 1585–1591), de la 29 decembrie 1590. Ea este menționată și de Arhidiaconul Paul de Alep (1627–1667), în opera sa: *Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*.

Noua construcție a Episcopiei, ridicată la anul 1639, a fost distrusă de un incendiu provocat odată cu năvălirea turcilor din anul 1737. Tot așa s-a întâmplat și în 1847. Construcția existentă a fost ridicată între anii 1850–1856, iar picturile interioare sunt realizate de Gheorghe Tattarescu, purtând amprenta realismului italian. Noua construcție este ridicată prin strădania episcopului de Vâlcea, Sfântul Calinic, primind denumirea de Catedrala Episcopală *Sfântul Nicolae*²¹.

Un simbol al orașului este Cetățuia, un mic fort, construit prin secolul al XIV-lea sau secolul al XV-lea, pentru paza reședinței oltenilor, scaun obișnuit al Banilor, și a noii Episcopii. Aici, la 2 ianuarie 1529, a fost asasinat, de către boierii Neagoe și Drăgan, domnitorul Radu de la Afumați (1522–1529)²².

¹⁵ Kandy REISENAUER, „Boul de piatră” ne așteaptă să „drumețim” până la el, curierulderamnic.ro

¹⁶ Petre DRĂGOIESCU, *Râmnicul Vâlci* (1944).

¹⁷ admin, art. cit.

¹⁸ Dealul Capela și istoria Râmnicului, ziaruldevalcea.ro

¹⁹ Dealul Capela, undemergem.ro

²⁰ Râmnicu Vâlcea, valceaturistica.ro

²¹ Râmnicu Vâlcea, ro.wikipedia.org.

²² *Ibidem*.

Un alt aspect, despre care nu mulți știu, este că pe Dealul Capela a existat un foișor de foc. Foișoarele de foc aveau rolul de a adăposti un pompier care, de la înălțime, supraveghea orașul, pentru a vedea dacă undeva pe cuprinsul lui a izbucnit un foc. Dacă observa într-un colț al orașului flăcări, anunța unitatea de pompieri care se afla în apropiere și aceștia porneau imediat spre incendiu. Nu se știe exact data la care a fost construit foișorul de pe Capela, însă el apare pentru prima dată în *Albumul general al României*²³. Profesorul universitar I. Simionescu menționează în lucrarea *Orașe din România cu 80 de figuri*: „Urcându-ne în foișorul de scânduri, așa de șubred încât te așteptai să fie luat de cel dintâi vârtej de furtună năprasnică, cuprinzi toată întinderea de case când mai dese, când mai răzlețe, până-n dunga sclipitoare a Oltului”²⁴. Autorul articolului din *Cotidianul* menționează că la începutul anilor '50, din întreaga construcție, nu mai rămăseseră decât ruinele unei încăperi fără ușa ori ferestre²⁵.

La poalele Dealului, spre sfârșitul secolului al XIV-lea, a fost construită cea mai veche biserică, foarte probabil de către Voievodul Dan I (1383–1386), fratele lui Mircea cel Bătrân²⁶. Din anul 1505 datează Sigiliul orașului, după cum arată istoricul Aurelian Sacerdoțeanu, „unul dintre cele mai vechi sigilii orășenești din Țara Românească”²⁷.

Între anii 1576–1586, a fost zidită a doua biserică pe locul celei dintâi, de către episcopul Mihail al II-lea. Aceasta a fost refăcută de Voievodul Matei Basarab (1632–1634), dar a fost arsă și dărâmată de turci în timpul războiului pe care aceștia l-au avut cu austriecii (1736–1737)²⁸.

Actuala biserică a fost ctitorită de către Sfântul Calinic de la Cernica, episcop al Râmnicului între anii 1850–1856. Ea a fost proiectată și construită de ucenicii Sfântului Calinic, care au zidit și bisericile Sfintelor Mănăstiri Cernica, Pasărea și Frăsinei, foarte asemănătoare între ele. Dintre acești ucenici arhitecți, cel mai însemnat a fost meșterul Costache. La construirea acesteia a contribuit financiar și Barbu Dimitrie Știrbei, Domnul Țării Românești²⁹.

În anul 1705, la Râmnicu Vâlcea, Sfântul Antim Ivireanul, unul dintre cei mai renumiți tipografi ai vremii, a fost hirotonit episcop cu sfatul și cu voia prea luminatului și învățatului domn Constantin Brâncoveanu. Urmare a acestei numiri, în secolul al XVIII-lea la Râmnic s-a desfășurat

²³ Partea I, autor Alex Antohid, tipărit de Stengel – Dresda și Berlin, atelier de fotografie artistică în gravură, litografie și tipografie, septembrie 1901.

²⁴ Prof. univ. I. SIMIONESCU, *Orașe din România cu 80 de figuri*, „Cartea românească”, București, 1925, pp. 211–214.

²⁵ *Dealul Capela și istoria Râmnicului*, ziaruldealcea.ro.

²⁶ *Catedrala Arhiepiscopală*, arhiepiscopiaramnicului.ro.

²⁷ *Râmnicu Vâlcea*, ro.wikipedia.org.

²⁸ *Catedrala Arhiepiscopală*, arhiepiscopiaramnicului.ro.

²⁹ *Ibidem*.

o bogată activitate culturală. Cărturarul sfânt Antim Ivireanul a pus aici bazele unei tipografii, unde au fost tipărite mai multe lucrări în limba română. Primele cărți tipărite au fost *Tomul bucuriei și Antologhionul*³⁰.

Numele Dealului Capela vine de la o mică biserică ridicată de austrieci, care se afla, până prin anii 1960, chiar pe vârf, unde se găsește astăzi reful de telecomunicații³¹. Se știe că austriecii, care au ocupat Oltenia între anii 1718–1739³², în perioada respectivă au ridicat o capelă, despre care se spune că ar fi comunicat printr-un tunel subteran cu Bărăția³³, dar până în prezent nu a fost descoperit tunelul respectiv³⁴. Tot austriecii au săpat și o grotă³⁵.

De asemenea, până la jumătatea secolului al XIX-lea, pe crestele Dealului Capela erau drumuri de căruțe, pe unde se transportau tocmai de la Pribalemnenele necesare orașului. Probabil că erau și amenajări de teren, îndiguiri, valuri de pământ, făcute cu piatra adusă din albia Oltului³⁶. Traseul către Dealul Capela pornește pe strada dintre Colegiul Național *Mircea cel Bătrân* și Arhiepiscopia Râmnicului, stradă numită sugestiv „Aleea Castanilor”³⁷. Mai există vechile trepte care urcă în forme de serpentine printr-o pădure de pin și stejar, deoarece în anul 1898 a început reîmpădurirea masivă a dealului³⁸. Accesul se poate face și auto, din zona Arhiepiscopiei, pe Aleea Castanilor și pe lângă Colegiul Național *Mircea cel Bătrân*³⁹.

Tot în orașul Râmnicu Vâlcea se află Parcul Zăvoi, situat la ieșirea către Băile Olănești. Este unul dintre cele mai vechi parcuri din țară și recunoscut ca fiind locul în care s-a cântat pentru prima dată, la 29 iulie 1848, Imnul național al României *Deșteaptă-te, române!*,⁴⁰ compus de Anton Pann (1790–1854), pe versurile poeziei *Un răsunet*, de Andrei Mureșanu (1816–1863), la ceremonialul organizat pentru cinstirea victoriei revoluției și sfințirea stindardelor libertății naționale. Peste ani, în urma Revoluției din decembrie 1989, *Deșteaptă-te, române!* a devenit imnul național al României⁴¹.

La poalele Dealului Capela se înalță Statuia Independenței, un simbol al orașului. Statuia a fost dezvelită în luna mai din anul 1915⁴². Se știe că

30 Ibidem.

31 Admin, *Dealul Capela, cândva simbolul Râmnicului...*, Ramnicu Valcea Week.

32 Râmnicu Vâlcea. ro.wikipedia.org.

33 *Proiecte de fortificație ale Olteniei*, „Arhiva Olteniei”. Anul VII, nr. 37–38, mai – august 1928, p. 251.

34 *Dealul Capela și istoria Râmnicului*. ziaruldevalcea.ro.

35 Admin, *Închisoarea secretă și tunelul de sub Dealul Capela din Râmnicu Vâlcea*, în ramnicuvalceaweek.ro.

36 *Dealul Capela și istoria Râmnicului*. ziaruldevalcea.ro.

37 *Dealul Capela*, undemergem.ro.

38 *Dealul Capela și istoria Râmnicului*. ziaruldevalcea.ro.

39 admin, *Dealul Capela, cândva simbolul Râmnicului...*

40 Râmnicu Vâlcea, valceaturistica.ro.

41 Râmnicu Vâlcea. ro.wikipedia.org.

42 Centrul Național de Informare și Promovare Turistică Vâlcea, 24 septembrie 2021.

tributul de sânge plătit de râmniceni pentru cucerirea independenței țării în anul 1877 a fost deosebit de mare și, alături de jertfa celorlalți români, a constituit fundamentul României moderne. În cinstea acestor eroi, a fost ridicat la poalele Dealului Capela un impunător monument ce a devenit un simbol al orașului: Statuia Independenței, operă a sculptorului Ion Iordănescu, sprijinit de un participant la acel război, doctorul Gheorghe Sabin, ajuns prefect de Vâlcea⁴³.

Istoria Dealului Capela este strâns legată și de practicarea bobului și a săniușului, fiindcă aici s-a construit prima pistă de bob din România, cu o lungime de aproape 3,5 km. Ea începea din punctul Boul de Piatră și ajungea până în dreptul Sălii Sporturilor de astăzi, fiind înghețată cu apă adusă de carele cu boi până în vârful Dealului Capela⁴⁴. În anul 1923 s-a organizat la Râmnicu Vâlcea primul Campionat Național de Bob. Ziarul *Crainicul* nota următoarele: „Pe Dealul Capela a avut loc marele Concurs Național de bobsleigh care a avut loc în Râmnicul Vâlcii la 29 ianuarie 1933”⁴⁵. De altfel, Consiliul Comunal din anul 1936 a delegat pe domnul Iorgu Arsenie din partea Oficiului Local de Turism să conducă lucrările de modernizare a pistei de bob de pe Dealul Capela. În acest sens, Serviciul Tehnic Comunal evidenția în Adresa nr. 89/8.2.1938 președintelui Comisiei Interimare a Orașului Râmnicu Vâlcea că: „Trambulina de schi de pe Dealul Capela a fost construită în toamna anului 1936 cu materiale de la primărie și după indicațiile d-lui Iorgu Arsenie, ca reprezentant sportiv al Oficiului de Turism”. Concursurile de bob și săniuțe au avut loc din păcate doar până prin anii 1948–1949, animatorii acestor concursuri locale fiind domnii Jean Pașek și profesorii Darie și Trincă⁴⁶. Ele au durat până în 1967, când a fost ultima cursă, după care pista s-a închis⁴⁷.

Primăria Râmnicu Vâlcea, în prezent, a intrat în posesia studiului de fezabilitate pentru amenajarea pădurii-parc de pe Dealul Capela: 38,8 hectare, din suprafața de 46,5 hectare, intrată în posesia municipiului, printr-un act normativ⁴⁸. Principalele caracteristici avute în vedere la întocmirea studiului au fost o intervenție invazivă minimă și îmbunătățirea experienței vizitatorilor fără afectarea ecosistemului. Ca urmare, se propune amplasarea pe un total de 115,5 mp a trei pavilioane-platfome pentru activități recreative, a unui amfiteatru în aer liber/platfomă educativă, a două foișoare și a unui punct de belvedere⁴⁹.

⁴³ Râmnicu Vâlcea, valceaturistica.ro.

⁴⁴ Centrul Național de Informare și Promovare Turistică Vâlcea, 24 septembrie 2021.

⁴⁵ Ediția din anul I, nr. 3, 11 februarie 1933, p. 3.

⁴⁶ Dealul Capela și istoria Râmnicului, ziaruldevalcea.ro

⁴⁷ Centrul Național de Informare și Promovare Turistică Vâlcea, 24 septembrie 2021.

⁴⁸ H. G. 133/27.01.2022.

⁴⁹ Mariana Butnariu, Vâlcea: Pădurea-parc de pe Dealul Capela prinde contur – GAZETA de SUD.

Dealul-simbol al municipiului Râmnicu Vâlcea, în jurul căruia s-a construit orașul, se transformă în cea mai recentă pădure-parc a României. Pentru amenajarea a 46,5 hectare, se vor investi în total peste 7,5 milioane de euro⁵⁰.

Marți, 14 mai 2024, s-a făcut recepția amenajărilor din cadrul proiectului *Pădure-Parc Dealul Capela*! Amenajările realizate în cadrul proiectului *Pădure-Parc Dealul Capela* au fost recepționate după verificarea amănunțită de o echipă alcătuită din reprezentanți ai Institutului Național de Cercetare – Dezvoltare în Silvicultură „Marin Dracea” Pitești (autorul studiului care a stat la baza proiectului), ai firmei constructoare, ai Gărzii Forestiere, ai Piețe Prest, precum și din specialiști din cadrul Primăriei Municipiului, coordonați de administratorul public Eusebiu Vețleanu. În urma verificărilor, nu s-au constatat deficiențe în implementarea acestui proiect. În cadrul investiției care a vizat doar zona de extravilan de 38,8 hectare din suprafața totală de 46,5 ha de pe Dealul Capela, intrată în posesia Municipiului prin HG nr. 133/2022, s-au realizat și montat un pavilion cu platformă de belvedere, două foișoare, două pavilioane amfiteatru, trei platforme pentru activități diverse, 35 de bănci, 10 ansambluri masă cu două bănci, trei panouri informative, 40 de elemente de semnalizare-orientare și un container cu 4 module pentru colectarea separată a deșeurilor⁵¹.



⁵⁰ Idem, *Paradoxul unei păduri-parc: 80% din suprafață, amenajată cu o parte infimă din bugetul de 7,5 milioane de euro*, adevarul.ro.

⁵¹ Primăria Râmnicu Vâlcea, *Amenajări în zona Parc Dealul Capela*, culturaarsmundi.ro.

Dr. Oana-Mădălina
Popescu



Legăturile spațiului românesc cu Ortodoxia de limbă greacă, reflectate în câteva manuscrise cernicane, realizate de cărturarul Naum Râmniceanu (I)

Mănăstirea Cernica, una dintre cele mai cunoscute și îndrăgite comunități monahale muntene, datând de la începutul secolului al XVII-lea, a fost renumită, de-a lungul timpului pentru rânduiala vieții de obște, pentru părinții îmbunătățiți care au trăit acolo, dintre care unii, precum stareții Gheorghe și Calinic, au fost recunoscuți oficial în rândul sfinților, dar și prin activitatea cultural-intelectuală intensă și de calitate, promovată la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea. În acea vreme, la mănăstire se traduceau și se copiau numeroase texte bisericești, iar manuscrisele erau frumos împodobite cu miniaturi policrome, de diferite tipuri, realizate cu adevărată măiestrie de către monahii cernicani.

Biblioteca Mănăstirii Cernica cuprindea, așa cum ne indică un inventar din anul 1848¹, din vremea stareției Sfântului Calinic, importante manuscrise și tipărituri, românești și străine, cărți de cult și cuvinte ale sfinților de îmbunătățire sufletească, despre asceză, rugăciune, dar și lucrări de muzică, istorie, filozofie, care contribuiau și ele la formarea intelectuală a viețuitorilor. Cea mai mare parte a acestor piese, de o reală valoare, ca text și formă artistică, sunt păstrate în prezent la Biblioteca Academiei Române din București, în colecțiile căreia au intrat pe rând, multe fiind donate în 1902–1904 de către Ministerul Cultelor, care le luase anterior de la mănăstire, politică urmată nu doar cu Cernica, ci mare parte a așezămintelor monahale, după secularizarea averilor mănăstirești.

Cu alte ocazii, analizând diferite cărți din vechea bibliotecă a mănăstirii, am pus în lumină fie lucrări care se particularizau printr-o deosebită formă artistică (tipărituri împodobite cu gravuri rare, cu valoare de unicat sau manuscrise ornate cu splendide icoane și chiar cu autoportretele miniaturistilor)², fie manuscrise care ilustrau legăturile spațiului ro-

¹ Biblioteca Academiei Române (BAR), București, Ms. rom. 2064, ff. 127-135.

² Oana-Mădălina POPESCU, *Biblioteca Mănăstirii Cernica în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Apulum. Series Historia, Patrimonium Supplementum”, 2024, pp. 349-365.

mânesc cu Ortodoxia de limbă slavă³. În cele ce urmează menționăm câteva manuscrise românești realizate la Cernica, în vremea stăreției Sfântului Calinic și cu binecuvântarea acestuia, care arată, pe de o parte, legăturile spațiului românesc cu Ortodoxia greacă, iar, pe de altă parte, relațiile dintre comunitățile monahale din Țara Românească și cele din Moldova, în mod special dintre Cernica și Neamț. Ne referim la Mss. rom. 156I, 1948, 1949, 1950, 2053, care redau părți din *Istoria Bisericească* a lui Meletie, mitropolitul Atenei.

Lucrarea lui Meletie a fost tipărită, după moartea autorului, în limba greacă, la Viena, în 4 volume, între anii 1783–1795⁴, iar în română, cartea a fost editată, în traducerea lui Veniamin Costachi, mitropolitul Moldovei, la Iași, în anii 1841–1842⁵. La Biblioteca Academiei Române din București se păstrează atât un exemplar din ediția vieneză, cât și unul din cea românească, intrate în colecțiile bibliotecii prin donația mitropolitului sfânt Iosif Naniescu din anul 1894. Alte piese de la Biblioteca Academiei Române din București atestă că traducerea lui Veniamin Costachi, începută anterior anului 1825 (tom II 1825–1826, tom III 1829) era, la rândul ei, prescrisă/copiată în Moldova, de pildă la Schitul Orgoeștii

Noi din ținutul Tutovei și apoi la Neamț, de Gherontie ieromonahul, în 1831–1832⁶. Deci, practica multiplicării, sub forma copiilor românești manuscrise, a traducerilor unor lucrări importante din greacă sau slavă, exista atât în Țara Românească, cât și în Moldova, în prima parte a secolului al XIX-lea, textele fiind destinate folosirii în obște, unde se puteau achiziționa și tipăriturile românești și străine după care se traduseser.

Între manuscrisele provenind de la fosta bibliotecă a Mănăstirii Cernica se păstrează însă și o altă traducere a cărții lui Meletie, realizată, cam în același timp, dar separat de cea moldovenească, de către cărturarul muntean Naum Râmnicăneanu, versiune needitată⁷, probabil pentru că, între timp, văzuse lumina tiparului cea de la Iași și pentru că aceasta nu fusese finalizată de Naum, care murise înainte de a termina volumul al treilea. După moartea sa, textul cernican, nefinalizat, a fost completat de Casian monahul de la Cernica, după copii ale lucrării lui Veniamin, aduse de la Neamț⁸.

Pe scurt, amintim că Naum Râmnicăneanu (1764–1838/1839)⁹ a fost un cleric puternic implicat în viața intelectuală și culturală a vremii: învățase la București, colaborase cu arhi-

³ În 7 iunie 2024, în cadrul Conferinței Naționale de Bibliologie și Patrimoniu Cultural Național, ediția a XVIII-a, organizată de Universitatea 1 Decembrie 1918, Facultatea de Istorie și Muzeul Unirii din Alba Iulia, am susținut comunicarea: *Legăturile spațiului românesc cu Ortodoxia de limbă slavă, reflectate de un manuscris din vechea bibliotecă a Mănăstirii Cernica* (sub tipar).

⁴ Meletie, mitropolitul Atenei, *Ekklesiastikh Istoria Meletiou Mhtropolitou Aghnwn*, Viena, 1783–1795, 4 volume. Vezi și Émile LEGRAND, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au dix-huitième siècle*, vol. 2, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1928, p. 400.

⁵ Și Veniamin Costachi, mitropolitul Moldovei, și-a publicat traducerea proprie, în 1841–1842: *Bisericeasca istorie a lui Meletie, mitropolitului Athinelor, tălmăcită din elinească limbă în cea proastă elinească și îmbogățită cu multe trebnice și de nevoie supt-însemnări și cu scumpătăți tabule de Gheorghe Vendoti din Zachint. Iar acum tălmăcită în limba românească de smeritul Veniamin Costachi, mitropolitul Moldaviei*, tom. I–IV, Iași, În Tipografia Sfintei Mitropolii, 1841–1842.

⁶ BAR, Mss. rom. 509, 510.

⁷ O mențiune a traducerii sale apare și la f. 264 v., atașată Ms. rom. 913, din 1834, care cuprinde tomul I al *Istoriei bisericești* a lui Meletie: „Acum într-acest chip prescrisă după însuși izvodul cel tălmăcit duple grece de cuviosul Naum Protosinghelul, proin Apostoleanul din București, aici în sfânta obștejite Cernica, din blagoslovenia cuviosului părintelui nostru Kir Calinic arhimandritul, înainte-stătorul și starețul aceștii de Dumnezeu păzite obștejite, în zilele preainălțatului nostru domn Alexandru Dimitrie Ghica voievod, începându-se tălmăcirea, împreună și prescrierea la leat 1834 noiembrie.” *Tom I*. Manuscrisele 913–914 conțin tomul 2 și 3, toate provenind din biblioteca lui Nifon Bălășescu, profesor și director al Seminarului Central din București.

⁸ Arhim. Atanasie GLADCOVSCHI, „*Monahi cronicari din Sfânta Mănăstire Cernica*”, în *Glasil Bisericii*, 1958, nr. 8, p. 741 (tot articol între 740–747).

⁹ Pr. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români*, ed. a III-a, Sibiu, Ed. Andreiana, 2014, p. 555.

mandritul Filaret la Mitropolie (1776–1780), apoi la Râmnic. Naum a copiat numeroase manuscrise, a activat ca profesor la școala Bisericii „Sfânta Ecaterina” din București, a ajuns egumen al Mănăstirii „Sfinții Apostoli” din București (1823–1827), iar după anul 1833 s-a retras la Cernica, unde a luat schima mare, sub numele de Nichita. Detalii despre viața și activitatea sa literară au fost prezentate, ca discurs de recepție la primirea în Academia Română, de către Constantin Erbiceanu, în ședința din martie 1900, iar răspunsul din partea membrilor a fost elaborat de Dimitrie A. Sturdza, pe acea vreme secretar general al aceleiași for cultural¹⁰. Menționând și aceste manuscrise, Constantin Erbiceanu, un bun cunoscător al limbii grecești, nota că: „Traducerea lui Naum este foarte corectă și înțelesă, superioară pe alocurea celei a Mitropolitului Veniamin”¹¹.

Primul volum a fost realizat, după cum citim la f. 366 a Ms. rom. 1948: „În Cernica, 1835, la avgust 24”¹². Prefața, semnată de „smeritul și nevrednicul protosinghelul Naum”¹³, ne spune că acest cărturar, fiind în acea vreme în al doilea an în obștea cernicană, unde nădăjduia să petreacă până la sfârșitul vieții și să îmbrace schima mare, primise de la starețul Calinic, „mie duhovnicesc părinte [...] spre ascultare și în chip de rucodelie”¹⁴, sarcina de a traduce cartea lui Meletie, ce era „tălmăcită în limba cea proastă grecească, ca să o tălmăcesc în limba noastră cea românească, spre folosul patriei și al tuturor blagocestivilor iubitori de cetire”¹⁵. Cărturarul menționa că, neavând ajutor la această îndeletnicire, tradusese singur tomul întâi și îl începuse de al doilea, dar că ambele părți erau copiate pe curat, „după izvoadele mele”¹⁶, de Casian monahul.

Naum amintea, în acest context, importanța lucrării trupești, alături de cea duhovnicească, trimitând în acest sens la scrierile Vechiului și Noului Testament (Sirah, Sfinții Apostoli), la cele ale Sfinților Efrem Sirul și Ioan Gură de Aur, mărturisind că aceste îndemnuri, precum și ascultarea primită de la Sfântul Calinic, îl motivaseră să înceapă o astfel de activitate: „Cu adevărat, o iubitorilor frați, iubirea de ostenelă, din Raiu s-au început: Că zice Scriptura: Și au luat Domnul Dumnezeu pre omul pre carele l-au zidit și l-au pus pre el în Raiul desfătării, ca să-l lucreze și să-l păzească. La care cuvânt, în tâlcul Bisericii, Sfântul Efrem Sirul înțe-

¹⁰ Constantin ERBICEANU, *Viața și activitatea literară a protosinghelului Naum Râmniceanu*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, 1900.

¹¹ Constantin ERBICEANU, *Viața și activitatea literară a protosinghelului Naum Râmniceanu...*, p. 80.

¹² BAR, Ms. rom. 1948, f. 366.

¹³ BAR, Ms. rom. 1948, f. 5 v.

¹⁴ BAR, Ms. rom. 1948, f. 1 v.

¹⁵ BAR, Ms. rom. 1948, f. 1 v.

¹⁶ BAR, Ms. rom. 1948, f. 1 v. Izvod – model, original de copiat. Augustin SCRIBAN, *Dicționarul limbii românești*, București, Ed. Saeculum, 2013, p. 668.

lege lucrarea cu trupul și cu sufletul. Deși acolo lucrarea era fără durere, precum zice Sfântul Ioan Zlatoust la același cuvânt, tâlcuindu-l. Deci lucrarea trupului iaste simțitoare, iar lucrarea sufletului gânditoare [...] Și Apostolul, la 2, către Soluneni zice: *De nu lucrează cineva, nici să mânânce*¹⁷.

În continuare, Naum precizează modul în care a tradus și redat anumite cuvinte și semne din greacă în română, scrisă însă, după moda vremii, cu caractere chirilice, făcând, în acest context, referiri la diferențele dintre greaca veche (*elinească*) și cea nouă (*cea proastă*) și limba română, textul fiind astfel aranjat încât să înțeleagă cititorii și să exprime cât mai fidel mesajul original: „Iar pentru buna rânduială a tălmăcirii și pentru cuviincioasa cetire a cetitoriului, cele următoare vom zice: Fieștecare limbă are harul său și fieștecare limbă are podoaba sa la așezarea cuvintelor. Care lucrare de nevoie sânt a le ști și scriitoriul, și cetitoriul. Mai întâi dar, însuși la elini, multă deosebire iaste între așezarea cuvintelor elinești și între așezarea cuvintelor cei de obște și proaste limbi grecești. Și decât limba cea proastă grecească, mai bogată și mai cu putere iaste limba noastră cea rumânească. Iar decât limba noastră, mai cu putere iaste cea elinească și izvor iaste înțelepciunii lumești, în toate limbile [...] Iar limba elinească mai puternică iaste decât limba noastră cea rumânească, că nici noi multe cuvinte elinești nu le putem zice fără părțicele ajutătoare”¹⁸.

În acest sens, Naum dă câteva exemple de timpuri ale unor verbe, în greacă veche, nouă și română, precizează că există anumite particularități ale scrierii de mână în raport cu literele de tipar, amintește faptul că trebuie atenție la redarea unor semne de punctuație (semnul *întrebării*, *mirării*), la transcrierea unor litere, grupuri de litere sau diftongi (*gg* în greacă trebuind scris ca *ng* în română), la modul de folosire a unor slove chirilice (*iu*, *ea*, *în*), spirite și accente. Autorul menționează: „prosodiile, cele următoare sânt: psili, brahia, apostrof, oxia, varia și titla”¹⁹. Tot în prefață, Naum mărturisește că învățase ortografia și arta tiparului lângă dascălul său de la Episcopia Râmnicului, iar despre traduceri și edițiile ieșite de acolo el avea o impresie deosebit de bună: „Și cea mai aleasă între toate tipografiile neamurilor rumânești au fost tipografia Episcopiei Râmnicului”²⁰. La final, Naum menționează că scurtase „multa polologhie”²¹, eliminând unele pasaje, precum cele despre vrăjitori, fermecători sau unele hule ale ereticilor.

O însemnare de pe al doilea volum, tot din 1835 (Ms. rom. 1949), ne spune că: „Acest tom 2 al Bisericeștii Istoriei, care s-au scris de pururea

¹⁷ BAR, Ms. rom. 1948, f. 1 r-v.

¹⁸ BAR, Ms. rom. 1948, f. 2 r-v.

¹⁹ BAR, Ms. rom. 1948, f. 4 r.

²⁰ BAR, Ms. rom. 1948, f. 4 v.

²¹ BAR, Ms. rom. 1948, f. 5 v.

pomenitul Meletie, mitropolitul Athinelor, carele au trait ani 53, până la leat 1714. Acum cu ajutoriul lui Dumnezeu, prin bunăvoință, cu plata cheltuielii și osteneții, dimpreună și cu blagoslovenia preacinstiului și duhovnicescului meu părinte, arhimandritul și starețul sfintei obștejitei Cernica, chiriu chir Callinic Bucureșteanul, s-au tălmăcit din limba grecească în limba noastră cea rumânească de smeritul și nevrednicul proto-singhel Naum prion Apostolean din București, prescriindu-să curat duple izvoadele cele scrise de mâna mea duple dreapta scriere a tipariului sfintei Episcopii Râmnicul de chir Casian monahul, Cernican ot Vel Ocnă de patrie. Și începându-să tălmăcirea acestui 2 tom la leat 1835 în luna lui noiembrie, au luat săvârșire acum la leat 1836, iar în luna noiembrie, în Cernica Valahiei”²².

Așadar, Naum Râmniceanu a tradus din greacă în română, cu binecuvântarea și cu cheltuiala starețului Calinic de la Cernica, primele două volume și parțial al treilea din lucrarea lui Meletie. Iar textul său era scris pe curat/prescris de Casian monahul, care a realizat o copie după primul tom al traducerii lui Naum, în 1834–1835: „Bisericeasca istorie a lui Meletie al Athinelor, care să coprinde în trei tomuri toată, acum într-acest chip prescrisă după însuși izvodul cel tălmăcit după grece de cuviosul Naum prion Apostoleanu din București, aici în sfânta obștejitie Cernica, din blagoslovenia cuviosului părintelui nostru chir Callinic arhimandritul, înainte stătătoriul și statorețul aceștii de Dumnezeu păzite obștejitie, începându-se tălmăcirea împreună și prescrierea la leat 1834 noiembrie. Tom 1”²³. Manuscrisul copiat de Casian, conținând tomul întâi al *Istoriei bisericești*, care se încheie cu veacul al IV-lea, este deosebit de frumos ornat cu miniaturi policrome, iar scrisul este îngrijit. Tot Casian copia la Cernica, în 1834, un interesant *Liturghier* bilingv, greco-român, dar care reda atât limba română, cât și pe cea greacă, cu slove chirilice, pentru a înțelege textul și acei părinți care nu cunoșteau bine limba greacă. Și acel *Liturghier* este frumos decorat, cu o icoană, în plină pagină, a Sfântului Ioan Gură de Aur²⁴. Detaliul ne indică interesul pentru folosirea limbii grecești la strană, alături de română, în timpul stăreției Sfântului Calinic.

După moartea lui Naum, Casian a completat ultima parte a volumului 3 cu traducerea lui Veniamin Costachi, după un manuscris, probabil adus de călugări de la Neamț²⁵. Așa aflăm din Ms. rom. 1561, datat 1839,

²² BAR, Ms. rom. 1949, f. 350.

²³ BAR, Ms. rom. 2053, f. 1. La f. 154, sub o criptogramă, îl descifrăm pe Casian.

²⁴ BAR, Ms. rom. 5789.

²⁵ Arhim. Atanasie GLADCOVSCHI, „Monahi cronicari din Sfânta Mănăstire Cernica. Casian Cernicanul” în *Glăsul Bisericii*, XVII, 1958, nr. 8, pp. 740-747: născut în 1812, la 1830 este atestat ca frate la Cernica, lucrează la biblioteca mănăstirii, împreună cu Naum Râmniceanu; scrie *Istoria sfintelor mănăstiri Cernica și Căldărușani*, București, Tipografia Ștefan Teodorescu, 1870. La p. 741, autorul citează cuvintele lui Casian: „Rămăind ne-

păstrat la Biblioteca Academiei, provenind tot de la Cernica, care conține: „Al bisericeștii Istoriei, tom 3, acum într-acest chip prescriș după însuși izvodul cel tălmăcit după grece de cuviosul Naum protosinghelul, proin Apostolean, din București, care le-au tălmăcit aici în sfânta obștejitie Cernica, din blagoslovenia cuviosului părintelui nostru kir Calinic arhimandritul [...] Cu ajutorul Milostivului Dumnezeu, au luat sfârșit de prescriere și acest al treilea tom al bisericeștii Istoriei [...] care s-au tălmăcit după grece aici, în sfânta Mănăstire Cernica, de cuviosul Naum ieromonahul, protosinghelul, carele viind cu tălmăcirea până la veacul al 16 lea, cap. 12, bolnăvindu-se, au trecut către Domnul [...] rămâind nesăvârșit de tălmăcit acest tom, l-am isprăvit după alt oarecare tom, scris tot de mână, tălmăcit de preasfințitul mitropolit al Moldaviei kir Veniamin, de la leat 1829, după al cărui izvod am așezat și scara, atât la acest al treilea tom, cât și la cel dintâi, la care nu se făcuse de răposatul tălmăcitoriu [...] 1839”²⁶.

Istoria bisericească a mitropolitului Meletie este și un exemplu de legătură între comunitățile monahale din Țara Românească și cele din Moldova, unde călugării erau uniți de același duh paisian, care a revigorat viața monastică în tot spațiul Ortodox începând de la mijlocul secolului al XVIII-lea. De asemenea, piesele selectate ne arată nu numai preocupările intelectuale și spirituale ale comunității Mănăstirii Cernica și interesul pentru limba și literatura greacă, în vremea Sfântului Calinic, ci și legăturile spațiului românesc cu Ortodoxia de limbă greacă, de unde fuseseră traduse în română și alte opere. Și amintim, de pildă, de unele texte polemice, *Apologia* Sfântului Athanasie din Paros, tradusă din greacă în română la Neamț, editată în Moldova în 1816 și apoi și în Țara Românească, în 1819²⁷, lucrare ce combătea duhul ateist al filozofiei Iluministe. În același sens menționăm și *Omiliile* Sfântului Macarie din Patmos²⁸, editate în greacă la Veneția (1754), apoi la Leipzig (1758) și traduse la Dragomirna, în timpul Sfântului Paisie Velickovski, precum și lucrarea teologului grec Eustratie Arghentie despre *Botez*, editată în greacă la Constantinopol (1756), apoi la Leipzig, tradusă în română în Moldova și copiată în manuscrise românești la Cernica și Căldărușani²⁹.

Manuscrisul *Istoriei bisericești* copiat de Casian conține, înaintea textului propriu-zis și a vieții lui Meletie, care sunt redată și de Veniamin

sfârșit de tălmăcit acest tom, l-am isprăvit după alt oarecare tom, scris tot de mână, tălmăcit de preasfințitul mitropolit al Moldovei, la leat 1829, după al cărui izvor am așezat și scara, atât la acest al treilea tom, cât și la cel dintâi, la care nu se făcuse de către răposatul tălmăcitor”. Autorul menționează că traducerea lui Veniamin Costachi fusese adusă la Cernica de călugări de la Neamț.

²⁶ BAR, Ms. rom. 1561, foaia de titlu, p. 289.

²⁷ BAR, CRV 897 (Neamț, 1816) și 1030 (București, 1819).

²⁸ BAR, Ms. rom. 756. Vezi și Oana-Mădălina POPESCU, „Sfântul Macarie din Patmos (1688-1737) și primele lucrări de teologie polemică ale obștii paisiene”, în *Glasul Bisericii*, LXXXII, 2023, nr. 1-3, pp. 83-112.

²⁹ BAR, Mss. rom. 5575 (Cernica), 426 (Căldărușani).

Costachi, și alte două cuvântări, ale lui Polyzóis Labanițiótis din Ioanina și Gheorghe Vendótis³⁰, cărturari greci care s-au implicat în editarea lucrării la Viena, fragmente care nu au mai fost introduse în ediția de la Iași, ci doar în manuscrisele cernicane. În schimb, tipăritura lui Veniamin are propriul cuvânt către cititor, în care se subliniază folosul *Istoriei bisericești*.

Manuscrisul cernican însă păstrează prefața lui Polyzóis Labanițiótis din Ioanina, care ne arată că, dorind să tipărească carte, a căutat originalul, dar a găsit o copie în biblioteca metohului Sfântului Mormânt, pe când se afla la Țarigrad, în 1766: „Deci, pe când petreceam la Țarigrad, la leat 1766, cercetând cu osârdie ca să găesc vreo scriere de mână a aceștii cărți, ca prescriindu-o, să o dau în tipar; cu ajutorul lui Dumnezeu, după dumnezeiasca mea râvnă, am găsit în biblioteca metohului Sfântului Mormânt, o prescriere cu scumpătate după cea dintâiu a numitului scriitoriu, în limba elinească”³¹.

Neavând bani pentru editare, el a cerut ajutorul creștinilor de un neam cu el, de la care a strâns o sumă importantă, cu care s-a îndreptat spre Veneția, un important centru tipografic al vremii, dar nu a putut-o tipări acolo, din cauza presiunii catolice. Ulterior a ajuns la Viena, unde cartea a fost acceptată spre editare de autorități. Căci, ne spune textul, la Viena, împăratul Iosif II încuviințase lucrări editate care în alte zone de influență catolică, precum Veneția, erau interzise: „având în gând ca să o tipăresc [...] am dat în tipar la Veneția [...] Deci, mergând la Veneția, am arătat celor de acolo cinstiți și pravoslavnici neguțători socoteala mea, carii toți, cu mare dragoste și bunăvoință, au primit arătarea mea, încât, în măsură de puține zile, am făcut o îndestulată adunare de bani, nădăduind să o tipăresc acolo, dar zăticnindu-mi-să volnicia de stăpânitorii de acolo, pentru socoteala lor, am plecat de acolo, cu mare întristarea mea, ca să merg la Lipsca să o tipăresc, asemenea cu ajutorul și socoteala pravoslavnicilor. Însă viind la Viena, am aflat că prea puternicul împărat Iosif al doilea (ai cărui ani fie de la Dumnezeu prea mulți) au dat voie ca să se tipărească cărțile fieștecăruia neam slobod. Drept aceia, am făcut și eu mijloc și am luat voie să tipăresc nu numai această istorie, ci și orice carte, care la celelalte crâii ale catolicilor Romii sunt poprite”³².

Ca o paranteză, amintim că interzicerea publicării anumitor cărți ortodoxe la Veneția, de care amintea cărturarul din Ioanina, ne trimite cu gândul la circumstanțele apariției primei ediții a *Omiliilor* Sfântului Macarie din Patmos, care văzuse lumina tiparului la Veneția, în 1754, deși pe foaia de titlu se scrisese Amsterdam, pentru protejarea lucrării. Autoritățile

³⁰ Mulțumim Prof. univ. dr. habil. Ion Marian Croitoru pentru transcrierea acestor nume.

³¹ BAR, Ms. rom. 2053, f. 2 r.

³² BAR, Ms. rom. 2053, f. 3 r.

catolice din Veneția, aflând de carte, prin trădarea unui grec, au confiscat și ars tirajul și au alungat pe preoții ortodocși aflați în oraș. Episodul este povestit în prefața celei de-a doua ediții a *Omiliilor*, apărută la Leipzig, în 1758, unde, editorul, ierarhul Serafim al Pissidiei, nota că îi trimite un exemplar din lucrarea nou apărută tocmai grecului care trădase, Dimitrie Balsamios³³.

Tot din prefața editorilor greci aflăm că banii cu care se plătiese tirajul din Viena fuseseră strânși de la negustorii și grecii din Veneția, Viena, dar și Trieste, Smirna, Zachint, cărora editorul le mulțumea și se ruga lui Dumnezeu ca numele lor să fie scrise în ceruri. De altfel, în ediția greacă s-a păstrat și o listă a celor care plătiseră, amintiți separat, pe orașe (între care regăsim și Craiova și Iași), listă absentă atât în manuscrisele cernicane, cât și în tipăritura de la Iași.

În vederea editării, Polyzóis căutase cărțurari care să o traducă din elinească în limba greacă vorbită și găsisse pe Ioan Paleologul, apoi pe Gheorghe Vendótis din Zachint, care corectase traducerea anterioară și o completase cu note: „M-am silit, necruțând cheltuielile și ostenele, ca să tălmăcesc din limba elinească în limba noastră cea proastă, spre a fi cu lesnire de înțeles [...] Deci am găsit bărbat cu știință spre tălmăcire pre răposatul zic Ioan Paleologul, cel întâi grămatic al Bisericii, carele au tălmăcit-o în limba noastră cea proastă care o vorbim”³⁴.

Văzând banii strânși, Polyzóis caută apoi tipograf priceput, găsind pe „prea înțeleptul preacuvântăreț Gheorghe Vendoti de la Zachint, bărbat învățat nu numai în limba

elinească și la științe, ci încă și la limba latinească, italienească și franțuzească, iscusit și la bisericile istorii, cu prea bună știință, carele nu numai s-au ostenit prescriind cartea (fiindcă slova răposatului tălmăciutoriu nu putea să citească jățarii tipografiei), ci încă s-au nevoit a o și schimba, în mai frumoasă vorbire și cu feliuri de însemnări să o împodobească și în scurt a zice, să o înfrumusețeze cu câte cerea o carte ca aceasta și mai pre urmă de toate să o îndrepteze cu silință”³⁵.

De asemenea, cărțurarul din Ioanina se îngrijise, după cum mărturisea în continuare, ca să facă litere noi, care să fie chiar pentru tipărirea cărții, și vorbise în acest sens cu tipograful Iosif Baumeister; așadar, tomul întâi fusese scos „cu hârtie curată și sănătoasă, cu slove de tipar ales, cu chipul alcătuitoriului cărții”³⁶. Se dorea tipărirea și a celorlalte volume și completarea istoriei cu perioada dintre 1700 (când se termina scrierea lui Meletie) și 1783 (când se edita cartea), spre același folos al pravoslavnicilor greci. La finalul prefeței lui Polyzóis din Ioanina, pe manuscrisul românesc, vedem aplicată pecetea Mănăstirii Cernica, cea cu anul 1819 (căci există mai multe tipuri de sigilii cernicane) și semnătura autografă a Sfântului Calinic.

Urmează apoi, între ff. 5r-9r, o înainte-cuvântare a diortositorului Gheorghe Vendótis, și aceasta foarte interesantă, dezvăluindu-ne importanța istoriei bisericești: „prin aceasta

35 BAR, Ms. rom. 2053, f. 3 r.

36 BAR, Ms. rom. 2053, f. 3 v. Portretul lui Meletie nu se regăsește pe exemplarul vienez păstrat la Biblioteca Academiei Române din București, consultat de noi, dar există pe exemplarul de la Biblioteca Sfântului Sinod din București. Ierarhul grec este redat într-un medalion, îmbrăcat în haine monahale, cu camilafcă, așezat la masa de scris, având o pană în mână dreaptă, o călimară și mai multe foi lângă el, stând într-o bibliotecă, căci în spatele lui se văd mai multe cărți. Figura este expresivă, bine realizată, sugerând frumusețe interioară; ierarhul, care la vremea redactării, în 1709, avea 48 ani (a murit în 1714, la 53 de ani), este redat cu barbă relativ lungă, ascuțită, albă, cu ochii mari și fruntea brăzdată.

33 *Evangelikī sálpigx*, Leipzig, 1758, p. XXIII; Constantin DAPONTES, *Ephémérides daces ou chronique de la guerre de quatre ans (1736-1739)*, ed. Émile Legrand, vol. III. Paris, Ernest Leroux, 1888, p. XII.

34 BAR, Ms. rom. 2053, f. 3 r.

învăță omul cum Mult-Milostivul Părinte au trimis pre Unul-Născut Fiul Său pre pământ, să caute oaia cea rătăcită, adică pre om, carele s-au rătăcit întru păcate, din dreapta cale a dumnezeiescului dar; cu carele împreună petrecând, după ce l-au găsit, l-au învățat acele dumnezeiești adevăruri, care până atunci nu le știa. Prin aceasta învăță care iaste cel adevărat sîcriu, Biserica, care coprinde aceste adevăruri [...] învăță eresurile [...] învăță soboarele, silințele Bisericii ca să rămâie întreagă această unire, tăind mădulările cele putrede [...] învăță în scurt cum, cu toate mincinoasele și scârnavele eresuri, cum cu toate nedreaptele și cumplitele goniri, au rămas Biserica neclătită, una și sfântă. Învăță să se ferească de dihonie și de eres, urmând unirea a atâția înțelepți dascăli”³⁷.

Concluzia venea de la sine: „Cât de mare nevoie are creștinul de o carte ca aceasta”³⁸, precum în trecut povestiseră cele petrecute în vremea lor alți teologi și istorici bisericești și anume Eusebiu, Teodorit al Cirului, Sozomen, Nichifor Calist. Văzând lipsa unei lucrări bisericești mai noi, Meletie, ca un adevărat păstor al oilor, „după ce au învățat prin viu glas, după ce au povățuit și au înfrumusețat turma sa, au binevoit să o și îngrădească împrejur și să o întărească despre năvălirile vrăjmașilor celor sufletești, cu o carte bisericească din începutul Bisericii, până în zilele lui. Însă moartea cea fără de vreme nu l-au lăsat ca să o dea la lumină. Deci au rămas cartea și au rămas nelucrătoare, adecă fără folos”³⁹.

Prin purtarea de grijă a lui Polyzóis Labanițiotis, cartea, scrisă de Meletie în 1709, a fost prescrisă din elină în greaca vorbită pentru a fi dată în tipar, însă traducerea era în *multe locuri cu anevoie de înțeleș, nedeslușită și cu lipse*⁴⁰. Prin urmare, Gheorghe Vendótis o îndreaptă, adăugând și note explicative la textul lui Meletie, căci: „De multe ori alcătuitoariul cărții zice: Citește pre Zlatoust, vezi pre Teodorit, zice Augustin, dupre Eusebie; iar unde și la care carte sau cap, nu arată. Drept aceia am fost silit să cercetez cu de-amăruntul, nu numai cuvintele, ci și locurile din care alcătuitoariul cărții au adunat”⁴¹.

Istoria bisericească cuprinde, așa cum ne spune Gheorghe Vendótis, istoria a șaptesprezece veacuri, tomul întâi mergând până la moartea împăratului Theodosie; al doilea redând evenimentele de la Arcadius și Honorius până la moartea împăratului bizantin Alexie Anghel. Tomul trei continuă de la Alexie Anghel până în vremea sultanului Mustafa II, care a domnit între 1695–1703. În misiunea lui de pregătire a lucrării pentru tipar, Gheorghe

³⁷ BAR, Ms. rom. 2053, f. 5 v-6 r.

³⁸ BAR, Ms. rom. 2053, f. 6 r.

³⁹ BAR, Ms. rom. 2053, f. 6 v.

⁴⁰ BAR, Ms. rom. 2053, f. 7 r.

⁴¹ BAR, Ms. rom. 2053, f. 7 r.

a fost ajutat, așa cum mărturisește, de înțeleptul „Iosif Martin, păzitoriul chezariceștii bibliotecii, aici la Viena”⁴², care i-au pus la dispoziție o parte din cărțile necesare pentru diortosirea cărții, manuscrise și tipărite, informațiile fiind completate cu lucrări păstrate în biblioteca iezuiților.

Între ff. 9 v-10 v ale manuscrisului transcris de Casian, este redată *Viața fericitului și pururea-pomenitului Meletie* al Atenei, despre care aflăm că se născuse în Ioanina și se numea din botez Mihail. Studiase în prima parte a vieții în orașul natal, fiind și hirotonit preot de Climent, mitropolitul locului, apoi își completase studiile la Veneția, unde învățase *deslușit limba și tot feliul de științe, făcându-se nu numai filosof și matimatic, ci și ritor prea ales și doftor prea bun*⁴³. La întoarcerea în Ioanina, a predat ca dascăl la școala de acolo, iar după moartea mitropolitului de Nafpaktos⁴⁴ și Arta⁴⁵, Vartolomeu, Meletie a fost ales ierarh al acelei dioceze, în noiembrie 1692. După jefuirea Artei de Ghiaru-bei, cu ajutor venețian, mitropolitul fiind bănuț de autorități că știuse de plan, se refugiasse o vreme la Ioanina, apoi la Nafpaktos, unde a continuat să lucreze, scriind renumita sa carte *Geografia*. În 1701, după pacea dintre venețieni și turci, a fost trimis de sinodul constantinopolitan în Peloponez, pentru a strânge venituri pentru Biserică, misiune îndeplinită cu succes, în ciuda unor rezerve cu care fusese primit de unii clerici locali. Din anul 1703 a fost numit mitropolit al Atenei, funcție pe care a deținut-o 11 ani, continuând și activitatea științifică, care a dus la realizarea *Istoriei bisericești*. În ultima parte a vieții, se propusese să fie mitropolit de Ioanina, dar, bolnav fiind, a murit fără să fie numit în funcție. Lucrarea ne relatează și că, dintr-o încurcătură, din neajungerea la timp a unor scrisori prin care Meletie anunța sinodul din Constantinopol că poposisse o vreme la Larissa, din cauza bolii, sinodul, crezând că nu mai vine, numise ca mitropolit al Ioaninei pe alt cleric, anume Ierotei. Meletie a murit la 53 de ani, la 12 decembrie 1714, însă o parte din lucrările sale, rămase în manuscris, s-au pierdut: „Au mai alcătuit și cuvinte prea frumoase, pre care le spunea în Biserică și filosofești, cuvinte de bogoslovie și doftoricești, care toate, după ce au murit pururi pomenitul, le-au furat și toate cuvintele, care și cazanii obișnuim a le numi, nelăsând nimic a se găsi din alcătuirile sale cei ce obișnuiesc a se împodobi cu aripi străine”⁴⁶.

În concluzie, cercetarea manuscriselor muntene și moldovenești, păstrate la Biblioteca Academiei din București, care redau părți din *Istoria bi-*

⁴² BAR, Ms. rom. 2053, f. 9 r.

⁴³ BAR, Ms. rom. 2053, f. 9 v.

⁴⁴ Nafpaktos / Naupactos, în Golful Corint.

⁴⁵ Arta, oraș în vestul Greciei, la circa 70 km de Ioanina.

⁴⁶ BAR, Ms. rom. 2053, f. 10 v.

sericească a mitropolitului Meletie al Atenei, ne arată conectarea spațiului românesc la Ortodoxia de limbă greacă și la începutul secolului al XIX-lea, continuând astfel o tradiție anterioară, ale cărei rădăcini coboară nu doar în perioada renașterii isihaste din timpul Sfântului Paisie Velicikovski, ci ajung în vremea unității Commonwealth-ului bizantin de care amintea renumitul istoric Dimitri Obolensky⁴⁷.

Pe de altă parte, cartea dezvăluie deschiderea cititorilor nu numai spre cărți de cult, dogmatice sau de învățătură monahală, ci și de istorie bisericească, gen istoriografic folositor, după cum spuneau autorii și editorii greci și români, căci ajuta pe creștini să cunoască evenimente din trecut și să discearnă învățătura dreaptă a Bisericii de diferitele curente filozofice sau eresuri apărute de-a lungul timpului. Sunt enumerate evenimente importante din istoria creștinismului, sinoadele ecumenice și parțial cele locale și sunt menționați numeroși cărturari, teologi și profesori din lumea greacă și apuseană și sunt amintiți și scriitori din vechime. Observăm că, aproape concomitent, în Moldova și în Țara Românească s-au făcut eforturi pentru a face cunoscută creștinilor români lucrarea renumitului ierarh grec, în munca de traducere fiind implicați doi clerici cărturari, Veniamin Costachi și Naum Râmnicăneanu, acesta cu blagoslovenia Sfântului Calinic de la Cernica. Nu mai puțin important este faptul că însăși ediția vieneză beneficiase de sprijin românesc. Astfel, editorul grec Polyzóis din Ioanina dedica vol. I, apărut în 1783, lui Ioan Nicolae Caragea, domnul Țării Românești. Tomul al doilea, din 1783, era închinat lui Alexandru Constantin Mavrocordat, domnul Moldovei; volumul al treilea, apărut în 1784, îl menționa pe foaia de titlu pe Mihail Suțu al Țării Românești, iar ultimul, din 1795, scos la tipografia greacă a lui Gheorghe Vendótis, pe Alexandru Constantin Moruzi, domnul Ungrovlahiei⁴⁸.

Legăturile spațiului românesc cu Ortodoxia de limbă greacă și slavă, puse în lumină de manuscrisele bibliotecii Mănăstirii Cernica, sunt interesante din punct de vedere teologic, istoric, literar, lingvistic sau iconografic (căci, de pildă, sunt multiplicat în manuscrise românești, sub formă de miniaturi, unele gravuri ale edițiilor străine), însă ele ilustrează atât de firesc universalitatea credinței creștine, care depășește, dar totodată unește, solidaritățile etnice sau, pentru epoca modernă, naționale.

⁴⁷ Dimitri OBOLENSKY, *Un Commonwealth medieval: Bizanțul*, București, Ed. Corint, 2002.

⁴⁸ Nicolae Caragea a fost domn al Țării Românești între ianuarie 1782 și iulie 1783; Alexandru I Mavrocordat a domnit în Moldova între mai 1782 și ianuarie 1785; Mihail I Suțu a fost domn al Țării Românești în perioada iulie 1783 – martie 1786; Alexandru Constantin Moruzi a domnit în Țara Românească între ianuarie 1793 și august 1796. Vezi Mihail ȚIPĂU, *Domnii fanarioți în Țările Române (1711–1821)*, ed. a II-a, București, Ed. Omonia, 2008, pp. 65, 106, 168 și respectiv 143.

Prof. dr.
Laurențiu Rădoi



Ghenadie Georgescu – un ierarh apropiat de preoții săi

Între episcopii de seamă ai Râmnicului de la începutul secolului al XX-lea, se cuvine să-l evocăm cu aleasă cinste pe Ghenadie Georgescu, rămas în amintirea păstoriților săi prin dese vizite canonice, grija deosebită față de preoți, actele filantropice și înființarea revistei eparhiale *Luminătorul*. Deoarece puțini mai știu azi cine a fost, considerăm că este binevenită o succintă reconstituire a vieții și activității sale, mai ales că s-a scris prea puțin despre el, nefiind cunoscut, pe măsura realizărilor sale, de preoții și credincioșii olteni de azi.

Numit ca mirean Gheorghe, viitorul ierarh s-a născut la 20 aprilie 1855, în satul Petreștii de Sus, din comuna Greci, județul Dâmbovița. Fiu de preot, a urmat clasele primare la Târgoviște, după care s-a înscris la Seminarul *Central* din București, absolvindu-l cu rezultate excepționale în 1875. În septembrie al aceluiași an, a fost numit profesor de Religie la Azilul *Elena Doamna* din Capitală, iar un an mai târziu a fost hirotonit preot pe seama capelei institutului, fondată de regina Elisabeta. În urma unui concurs susținut în toamna anului 1877, s-a transferat la Liceul *Mihai Viteazul*, iar din 1884 a predat și la Școala Normală a *Societății pentru învățătura poporului român* din București¹. Ca profesor, a arătat o deosebită râvnă și pricepere pentru îndeplinirea îndatoririlor sale publice și dezvoltarea claselor defavorizate², având o imensă înrâurire asupra elevilor săraci, pe care i-a sprijinit ca un adevărat părinte duhovnicesc. Referindu-se la această perioadă, unul dintre apropiații și colaboratorii săi, profesorul Petre Gârboviceanu, directorul Casei Bisericii și al Școlii Normale, a scris cu o aleasă prețuire, într-un articol omagial: „Oriunde a fost chemat, P.S. Ghenadie a lucrat cu pricepere și cu inima. A fost omul datoriei în

¹ P. C., „Moartea P. S. Ghenadie Georgescu, Episcopul Râmnicului-Noul Severin”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. XXXVI (1912), nr. 9, p. 860 (se va cita BOR); † Dr. Veniamin POCITAN PLOEȘTEANU, *Biserica Ortodoxă Română din Paris*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1941, p. 128; Pr. Nicolae ȘERBĂNESCU, „Episcopii Râmnicului”, în *Mitropolia Olteniei*, an. XIV (1964), nr. 4-6, pp. 204-205 (se va cita MO); Pr. prof. Nicolae ȘERBĂNESCU, „Aspecte din viața bisericească din Episcopia Râmnicului – Noul Severin, în preajma anului 1918”, în MO, an. XXXI (1979), nr. 4-6, p. 304.

² „P. S. Episcop al Râmnicului-Noului Severin: D. D. Ghenadie”, în *Luminătorul*, an. II (1910), nr. 8-9, p. 3 (se va cita L).

toată puterea cuvântului! La Azilul Elena Doamna era mâna dreaptă a Doctorului Davila și a lui Barbu Constantinescu. Părintele adevărat al nenorocitelor de orfane era însă preotul G. Georgescu! Unde-l căutai, acolo-l găseai în serviciul lor pentru a le asigura o existență cinstită. Ca profesor era un model, care se impunea tuturor. Nu știa ce înseamnă lipsa de la datorie. Părinte pentru elevi; prieten adevărat pentru colegi. De aceea era iubit și respectat de toți. Nu voi uita niciodată, ca fost director al lui, cât a lucrat el pentru armonia desăvârșită între colegi și pentru îndeplinirea conștiințioasă a datoriei, cele mai puternice mijloace pentru buna educație a școlarilor”.

Pierzându-și soția de tânăr, și-a găsit alinarea în viața retrasă, dedicată rugăciunii³, și în studiu, urmând cursurile Facultăților de Litere și Teologie din București⁴. Dornic de învățătură, în anul 1895 a cerut concediu pentru a-și desăvârși cunoștințele la Paris. Deși n-a primit aprobare, nu s-a descurajat, rămânând în țară, unde și-a luat licența în Teologie. A ajuns totuși în capitala Franței, la 22 iulie 1896, fiind trimis superior al Capelei ortodoxe române,⁵ pe care a păstorit-o până la 1 februarie 1902, când a revenit acasă⁶. Întrucât, la 29 martie 1897, ministrul Cultelor dorea să fie numit la biserica din Paris arhiepiscopul Meletie Dobrescu Gălățeanul, mitropolitul primat Iosif Gheorghian i-a răspuns astfel: „actualmente se află la Paris preotul Gheorghe Georgescu, numit în regulă și întărit cu decretul regal Nr. 3059/96 și, prin urmare, nu poate fi descărcat, decât prin sentință judecătorească”⁷. Din puținele izvoare documentare, știm că aici s-a dovedit „un inimos român cărmuit de un patriotism luminat”, fiind stimat de întreaga comunitate românească⁸. După cum însuși avea să mărturisească, atât ca profesor, timp de peste două decenii, cât și ca păstor al comunității din Paris, a avut dorința „de a sădi în mintea credincioșilor cât mai multă credință și de a apăra cu râvnă prestigiul Bisericii noastre”⁹.

Episcop-vicar la Iași. Pentru viața lui curată, la 21 februarie 1902, a fost ales arhiepiscop, cu titlul de *Băcăoanu*, fiind hirotonit la sărbătoarea Sfântului Gheorghe, în Catedrala Mitropolitană din Iași¹⁰. Cu acest prilej,

³ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, pp. 857-862.

⁴ ADMINISTRAȚIUNEA CASEI BISERICII, *Biserica Ortodoxă și cultele străine din Regatul Român*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, 1904, p. CXLVII.

⁵ † Dr. Veniamin POCITAN PLOEȘTEANU, *Biserica Ortodoxă Română...*, p. 128.

⁶ ADMINISTRAȚIUNEA CASEI BISERICII, *Biserica Ortodoxă...* p. CXLVII.

⁷ † Dr. Veniamin POCITAN PLOEȘTEANU, *Biserica Ortodoxă Română...*, p. 128.

⁸ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, p. 850.

⁹ „Cuvântarea rostită de P. S. S. Arhiepiscop Ghenadie Băcăoanu în ziua de 23 aprilie 1902, cu ocazia hirotoniei P. S. S. ca arhiepiscop în catedrala mitropolitană din Iași”, în BOR, an. XXVI (1902), 1, p. 72.

¹⁰ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, p. 861; Niculae ȘERBĂNESCU, *Episcopii Râmnicului...*, p. 205.

P. S. Episcop al Râmnicului-Noului Severin: D. D. Ghenadie..., p. 4.

în îndătinata cuvântare, „cel mai smerit servitor al Bisericii” i-a adus mai întâi mulțumiri lui Dumnezeu, apoi regelui, membrilor Sfântului Sinod, ministrului Cultelor și guvernanților, iar la final, mitropolitului Moldovei, concluzionând: „viitorul e în purtarea de știință a lui Dumnezeu. Dar dacă Bunul Dumnezeu va continua și de acum înainte să-mi acorde binevoitorul și atotputernicul Său sprijin, sper că voi putea să apăr și de acum înainte să lupt pentru apărarea tezaurului strămoșeștii noastre credințe”¹¹. Deși nu avem prea multe date despre activitatea sa la Iași, sursele vremii ne arată că în luna mai a fost numit vicar, iar la scurt timp i s-a încredințat egumenia Bisericii *Sfântul Spiridon* și a Schitului Tărăța, amplasată în preajma orașului¹². În calitate de episcop-vicar, „a scris cartea vieții sale proprii, evlavia, cinstea, corectitudinea, prudența și pacea”, fiind „respectat de toți câți aveau prilejul să-l cunoască”¹³. Așa cum reiese din documente, la 3 martie 1902, a participat, alături de episcopul Calist Botoșăneanul, la instalarea arhiereului Conon Arămescu-Donici ca episcop la Huși, la 10 octombrie 1907 a participat la sfințirea picturii paraclisului episcopal, împreună cu mitropolitul Partenie Clinceni al Moldovei și episcopul Atanasie Mironescu al Râmnicului,¹⁴ iar la 27 ianuarie 1909 a fost prezent la slujba de înmormântare a mitropolitului primat Iosif Gheorghian la Mănăstirea Cernica¹⁵. Se cuvine să precizăm că din 30 decembrie 1908, în urma demisiei ierarhului moldovean, prin decret regal, a girat treburile Mitropoliei¹⁶ până la alegerea noului ei titular, Pimen Georgescu, instalat în urma slujbei săvârșite chiar de el, la 15 februarie 1909¹⁷.

Episcop la Râmnic. A deținut demnitatea de vicar până la 22 martie 1909, când a fost promovat episcop al Râmnicului, cu 147 de voturi, din 149. În cuvântul de mulțumire, a promis că va merge în întreaga eparhie pentru a vedea cum își îndeplinesc preoții misiunea și care sunt nevoile sufletești ale credincioșilor, nădăjduind ca, prin purtare, să fie pildă celor pe care îi va păstori: „Voi fi streajă neadormită în păstrarea tezaurului strămoșesc al credinței noastre; voi propovădui pacea, liniștea și înfrățirea, drept îndreptând cuvântul adevărului pentru ca sfânta noastră țară să

¹¹ Cuvântarea rostită..., p. 69-72.

¹² P. S. Episcop al Râmnicului-Noului Severin: D. D. Ghenadie..., p. 4.

¹³ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, pp. 850, 861.

¹⁴ Arhim. lect. dr. Emilian NICA, *Aduceți-vă aminte de înaintașii voștri. Arhiepiscopia Iașilor între anii 1900-1948*, Editura Doxologia, Iași, 2009, pp. 41, 93.

¹⁵ P. G., „Moartea I. P. S. Mitropolit Primat Iosif Gherghian”, în *BOR*, an. XXXII (1909), nr. 11, p. 1210.

¹⁶ „Acte oficiale. Demisia I. P. S. Mitropolit al Moldovei și Sucevei, D. D. Partenie”, în: *BOR*, an. XXXII (1909), nr. 10, p. 1083; La 12 octombrie 1908, a solicitat concediu în cadrul Sfântului Sinod, până la 15 octombrie, pentru a pregăti sărbătorirea Sfintei Parascheva, ocrotitoarea orașului Iași.) vezi „Acte oficiale. Sumarul ședinței din 12 octombrie 1908”, în *BOR*, an. XXXII (1908), nr. 8, p. 848.

¹⁷ Emilian NICA, *Aduceți-vă aminte...*, p. 102.

se înalțe și să se întărească [...] voi lua toiagul apostolesc și mă voi duce nu numai în satele populate și apropiate, dar chiar în cele mai depărtate. Voi lucra la ridicarea prestigiului și autorității morale a preotului, călăuzindu-l cu blândețe și frăție întru împlinirea sfintei lui misiuni pe care o are. Voi îmbărbăta pe creștini să se apropie cu iubire și să urmeze fără șovăire pe păstorul lor sufleteș, care le dorește ca viață să aibă și mai mult să aibă, pentru ca, în așa fel, sfânta credință să pătrundă și mai mult în sufletul lor”¹⁸. Impresionat de discursul lui, Spiru Haret, ministrul Cultelor, l-a felicitat, spunându-i între altele următoarele: „Așa cred și eu că trebuie să se înțeleagă înalta și sfânta chemare a unui episcop. Să se coboare în mijlocul păstoriților; să-i cunoască și să-i îndemne pe căile cele bune și folositoare. Să nu rămână sat din cel mai îndepărtat colț al eparhiei pe care să nu-l fi vizitat și studiat de aproape. Să colinde eparhia în lung și în lat, cu timp și fără timp, și să dea hrană duhovnicească pentru împrejurare”¹⁹.

Investit la 24 martie, ierarhul a făgăduit că va depune toate eforturile pentru a-și „înălța sufletește și îmbunătăți trupește” păstoriții, exprimându-și recunoștința că a fost ales în această parte a țării, pe care o considera „leagănul naționalității noastre”, de unde „au pornit mișcări inimoase pentru binele scumpei noastre țări”. Conștient de misiunea încredințată, la instalarea din 26 martie și-a arătat din nou bucuria, întrucât a ajuns „în patria naționalismului, de unde au pornit ideile cele mai inimoase și soluțiunile cele mai fericite pentru preamărirea și întărirea neamului nostru [...] în frumoasa, mănoasa și binecuvântata de Dumnezeu Oltenie, care prin excelență este presărată de cele mai mărețe și strălucitoare monumente religioase și pe care Majestatea Sa Regele, scumpul nostru Suveran, cu ocazia unei vizite făcute în această parte a țării, într-o cuvântare plină de înflăcărât patriotism, a numit-o pe drept cuvânt: «mărgăritarul coroanei regale»”²⁰. Începea astfel o nouă etapă în viața sa și a Episcopiei Râmnicului, care va fi însă de scurtă durată, dar cu realizări deosebite, demne de omagiat.

Activitatea pastorală. Fire blândă, dar energică, crescut pentru propovăduirea credinței și conducerea Bisericii,²¹ Ghenadie s-a dovedit timp

¹⁸ G., „Alegerea, investitura și instalarea noilor episcopi”, în: BOR, an. XXXIII (1909), nr. 1, pp. 14-17; „Cronică. Alegerea noilor episcopi”, în *Candela*, an. XXVIII (1909), nr. 5, p. 325 (se va cita C); „Vieța bisericească. Din Biserica României, în *Revista Teologică*, an. III (1909), nr. 4, p. 232 (Ales împreună cu episcopul Dunării-de-Jos, Nifon Ploesteanul, la investitura și instalarea în scaun, „au făcut frumoase făgăduințe înaintea marelui colegiu, a Majestății Sale Regelui și a poporului credincios, legându-se că vor păstori cu înțelepciune, dreptate și dragoste și vor face să se răspândească roadele vieții creștinești în toate păturile sociale ale turmei care li s-a încredințat spre păstorie” (se va cita RT); „P. S. Episcop al Râmnicului-Noului Severin: D. D. Ghenadie”, în L, an. II (1910) nr. 8-9, p. 4; P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, p. 862 („...Așa a vorbit P. S. Ghenadie și așa a lucrat ca episcop!”).

¹⁹ „Ghenadie, Episcop al Râmnicului Noul-Severin, Cuvinte adevărate”, în L, an. III (1912), nr. 8-9, p. 2.

²⁰ G., *Alegerea, investitura...*, pp. 20-21, 28.

²¹ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, p. 850.

de peste trei ani un ierarh „priceput, harnic, drept, bun, milos”, care a avut grijă de așezăminte religioase, a susținut mișcarea filantropică, a reorganizat viața în mănăstiri și „a făcut din administrația eparhială un exemplu de conducere corectă și conștiincioasă”. Vrednic gospodar și păstor înțelept, a rămas cunoscut mai ales prin vizitele sale canonice în întreaga eparhie, care aveau drept scop o cercetare mai îndeaproape a problemelor păstoriților săi și, în chip deosebit, ale preoților, cărora le-a dat la 16 aprilie 1909 o cuprinzătoare pastorală în vederea unei bune activități în parohie: „Să dați tuturor mângâierile religiei, totdeauna și pretutindenea, cu vreme și fără de vreme, în toate împrejurările vieții. Să fiți paznici neadormiți pentru mântuirea sufletelor credincioșilor, căci grea răspundere veți avea înaintea Dreptului Judecător pentru pierderea lor. Sunteți datori ca creștini și ca români să fiți în adevăr părinți sufletești ai credincioșilor voștri, sfetnici luminați, povățuitori statornici [...] În satele și obștile ce păstoriți, aveți un bun și inimos tovarăș de muncă: Aveți pe învățător. Legați cu el prietenie sinceră și luptați laolaltă; cucerniciile voastre prin biserică, iar el prin școală, la înălțarea morală și materială a poporului, căci buna și înfloritoare stare morală și materială a unui popor face tăria lui și a țării!”. În partea finală a acestor îndemnuri, s-a adresat cinului monahal, atrăgându-i atenția să nu uite jurământul făcut înaintea altarului, de a se jertfi lui Dumnezeu: „Toată viața să v-o petreceți în muncă și rugăciune! Mănăstirile și schiturile să fie locașuri de evlavie și de înălțare sufletească!”²²

Abil conducător al sufletelor, „în adevăratul spirit evanghelic și desăvârșit cunoscă-

tor și al vremurilor”²³, și-a înțeles în cel mai înalt chip menirea, ducându-și la îndeplinire cu smerenie și încredere „acea admirabilă parte a discursului său ținut înaintea Marelui Colegiu și în care atât de impresionabil a pus în discuție chestiunea apostolatului în mijlocul satelor și obștilor”²⁴. La scurt timp de la numire, și-a vizitat fiii duhovnicești din întreaga eparhie, fiind asemănat „cu albina cea sânguitoare și înțeleaptă, care adună nectarul din toate florile”²⁵. Astfel, după numai cinci luni de la urcarea sa pe scaunul vlădicesc, primul număr din revista eparhială *Luminătorul* menționa următoarele: „După ce a vizitat pe rând cele cinci județe ale acestei Eparhii, mai ales în orașele lor de reședință, de astă dată P.S.Episcop pășește pentru zile și săptămâni întregi în mijlocul populației de la sate, între țărani și poporul de jos. Această coborâre în mijlocul poporului, fiind un semn de reapropriere a spiritului antic creștin, când apostolii nu aveau altă țintă decât aceea de a fi veșnic în mijlocul poporului, ni se pare că împlinește pe deplin dorința Mântuitorului: mergând învățați toate neamurile...”²⁶. Precum era de așteptat, aceste vizite au lăsat o frumoasă impresie între preoții din județul Gorj, prestigiul lor crescând mult în fața credincioșilor. Cei merituosi au fost lăudați și încurajați în munca lor, iar cei mai puțin interesați de cele duhovnicești au fost în mare parte îndreptați. Vorbind despre însemnătatea apostolatului la biserica din Peșteana de Jos, a afirmat „că această ușurință a muncii episcopale se așteaptă mai ales de la preoții noștri tineri și de

²³ P. C., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, p. 862.

²⁴ P. S. *Episcop al Râmnicului-Noului Severin: D. D. Ghenadie...*, p. 3.

²⁵ „Vizita canonică a Prea Sfințitului Episcop al Eparhiei Râmnicului «N. Severin» D. D. Ghenadie în jud. Romanai (an. 1910)”, în *L*, an. II (1911), nr. 17-19, p. 28.

²⁶ P. LOMBARDUL, „Câteva însemnări despre activitatea P. S. Episcop Ghenadie”, în *L*, an. I (1909), nr. 1, p. 3.

²² † GHENADIE, „Carte pastorală”, în *BOR*, an. XXXIII (1909), nr. 2, pp. 135-137.

școală nouă, de a căroră colaborare se simte multă necesitate în opera de însănătoșire morală și religioasă a populației noastre”²⁷.

Nu mai puțin însemnate sunt și vizitele din județul Vâlcea, unde nu a pierdut nicio ocazie să se apropie sufletește de credincioși, abordând diferite subiecte în cuvântările sale. Dacă la 20 iunie 1910 i-a învățat pe cei prezenți la slujbă la Mănăstirea Govora despre datoriile lor față de Biserică și Stat²⁸, la 31 august 1911 le-a vorbit sătenilor din Milostea despre misiunea preotului în parohie: „El este chemat la săvârșirea celor mai însemnate acte ale vieții: botezul, căsătoria și moartea. Bindecuvintează leagănul copilăriei, întărește unirea dintre bărbat și femeie, se roagă pentru cei morți. Preotul trebuie să fie prietenul tuturor oamenilor; să mângâie pe cei întristați, să apere pe cei slabi, să sprijinească pe cei neajutorați de nimeni, să fie tatăl orfanilor și sfătuitoarea în bine al tuturor credincioșilor”²⁹. Conturându-i personalitatea, cunoscutul preot Teodor Bălășel avea să spună după sfințirea bisericii din Zlătărei: „P.S. Episcop Ghenadie este un păstor blând, în cel mai larg înțeles al cuvântului, smerit, nu mândru și înfumurat, răbdător și cât se poate de îngăduitor, din care pricină poporul se îmbulzește în jurul P.S. Sale și-i ascultă cu drag și multă evlavie cuvintele. Cu un cuvânt, în jurul P.S. Sale domnește un duh cu adevărat democratic, cu adevărat apostolic și bisericesc, ceea ce face mult bine mai ales în aceste vremuri. Cu asemenea păstori se poate face mult bine Bisericii”³⁰.

Aflat în mijlocul credincioșilor din satul Deveselu, județul Mehedinți, „într-o cuvântare plină de autoritate și de blândețe arhierescă”, episcopul a descris „sfânta taină a căsătoriei cu frumoasele sale rezultate pentru progresul societății omenești și creștinești, îndemnând pe cei ce trăiesc păgânește să se lepede de o astfel de stare păgubitoare sufletului și corpului”, întrucât „numai așa localul măestros ce au clădit va fi pentru toți un izvor de binecuvântare cerească”³¹. Preocupându-se de înălțarea și renovarea bisericilor din cuprinsul eparhiei, în parohia Dedovița i-a îndemnat pe credincioși să-și dea concursul pentru înfrumusețarea locașului, având exemplul celorlalte sate dimprejur, unde bisericile sunt adevărate case dumnezeiești, să nu se mulțumească cu cele lăsate de strămoși, care au ridicat edificiul după cerințele vremii, și să ia pildă chiar din gospodăriile lor pe care le modifică și adaptează pretențiilor vremii³². Mult mai

²⁷ „Vizitele canonice ale P.S. Episcop D. D. Ghenadie al Râmnicului Noului-Severin”, în *L*, an I (1909), pp. 5-6.

²⁸ PREPA, „Vizite canonice”, în *L*, an. I (1910), nr. 20-21, p. 5.

²⁹ C. St. C., „Vizite canonice în jud. Vâlcea”, în *L*, an. III (1911), nr. 3-4, p. 7.

³⁰ Pr. Teodor BĂLĂȘEL, „O vizită canonică și o sfințire de biserică”, în: *L*, an. II (1910), nr. 8-9, pp. 9-12.

³¹ ASISTENT, „Vizita canonică a P.S. Episcop Ghenadie al Râmnicului în județul Mehedinți”, în *L*, an. II (1910), nr. 2-3, pp. 5-6.

³² „Vizita canonică a P. S. Episcop al Râmnicului D. D. Ghenadie, în jud. Mehedinți, pe anul 1911”, în *L*, an. IV (1912), nr. 1-2, p. 23.

mișcătoare este însă predica ținută la 21 septembrie 1911 în parohia Greci, unde, vorbind despre evenimentele din anul 1907, a precizat că „preotul are sfânta datorie de a îndemna mereu la ordine și liniște, îndemnând pe fiecare să priceapă că meritul consistă în munca cinstită și în îndeplinirea cu sfințenie a datoriilor impuse de Stat și Biserică. În acest sens să muncească apostolii satelor pentru a atrage recompensa omenească și dumnezeiască”³³.

Cercetându-i pe credincioșii doljeni, la 8 noiembrie 1909 a săvârșit Sfânta Liturghie la biserica Harșu din Craiova, unde a vorbit despre sfinții îngeri³⁴, iar la 15 august 1910 a participat la hramul Bisericii *Madona Dudu*, subliniind în predica sa că „faptele bune pecetluiesc vrednica noastră amintire pentru urmași. Poate să fie cineva oricât de avut, dacă nu și-a sigilat numele prin milostenii și opere de caritate publică, el nu a legat nimic pe altarul nemuririi”³⁵. Venirea sa în parohia Tatomirești a fost salutăată cu mare bucurie de preotul Pavel Călugărescu, care, în cuvântul de întâmpinare, a spus: „ca un înger al păcii, plin de multă dragălalășie, Prea Sfințite Stăpâne, ne aduceți darurile iubirii și ale credinței la toată casa oropsită, alergând să ștergeți lacrimile orfanilor și să zburați sub fereastra celui cu lege și celui fără de lege”³⁶.

La fel de importante sunt și vizitele din județul Romanați (actualul Olt), unde a participat la slujbe și la sfințiri de biserici, predicând păstoriților ori de câte ori a avut ocazia. De pildă, la slujba din 2 octombrie 1910, de la parohia Dăbuleni, interpretând la Sfânta Liturghie parabola talanților, a afirmat că „nimeni nu poate cârți împotriva lui Dumnezeu că i-a dat prea mic talant. Talantul mic este imaginea aluatului mic, dar, prin îngrijire, mare cantitate de făină dospește. Sluga cea netrebnică care prin lenevire a ascuns unicul talant, prin aceeași lenevire putea pierde și pe cei mulți, neproducând nimic nici pentru sine, nici pentru Domnul său [...] Dumnezeu, ca stăpân, a făcut pre unul bogat, iar pre altul sărac de daruri; după cum olarul din lutul său face vase mai de preț sau mai ordinare”³⁷. Cu prilejul sfințirii bisericii din Dăbuleni, a ținut să recompenseze elevii școlii de fete și băieți cu suma de 100 lei, „pentru buna întâmpinare și felul cuminte în care s-au prezentat”³⁸. De-a dreptul impresionat de prezența sa printre oameni, preotul Dimitrie Bobicescu din satul Bobicești avea să

33 „Vizita canonică a P. S. Episcop al Râmnicului D. D. Ghenadie, în jud. Mehedinți, pe anul 1911”, în *L*, an. III (1912), nr. 19-21, p. 24.

34 „Notițe și informațiuni”, în: *L*, an. I (1909), nr. 6, p. 15.

35 ASISTENT, „Serviciu și vizita episcopală”, în *L*, an. II (1910), an. 2, nr. 1, p. 1.

36 Pr. Pavel CĂLUGĂRESCU, „Cu privire la vizitele canonice făcute în Eparhia Râmnicului N. Severin de P. S. S. Episcop Eparhiot D. D. Ghenadie”, în *L*, an. III (1911), nr. 7-8, p. 11.

37 Pr. asist. Nicolae BARZEANU, „Slujbă episcopală”, în *L*, an. II (1910), nr. 4-5, p. 7.

38 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1910), nr. 4-5, p. 24.

spună cu admirație: „Sunt preot de peste 50 de ani și în viața mea n-am văzut nici n-am auzit de vreun episcop să-și înțeleagă rostul așa cum văd că și-l îndeplinește P.S.S.Episcop. Sunt sigur, adaugă părintele, că dacă și pe vremuri Episcopii ar fi făcut așa, coborându-se în mijlocul poporului și să vie în atingere directă cu clericii, îmbărbătându-i la muncă, apreciind pe cei vrednici și dându-i pildă și dojenind părintește pe cei mai nepricepuți, n-am fi ajuns la atâta pierdere pe terenul religios și moral”³⁹.

Alți preoți aveau să-i dedice versuri, precum este cazul lui Iorgu Firulescu, de la parohia Cornu, județul Dolj, care a scris poezia *Prin exemple la fapte! (Preasfințitul Episcop Eparhiot D. D. Ghenadie)*,⁴⁰ și al lui I. Iorgulescu, care, cu prilejul sfințirii bisericii din comuna Deveselu, județul Mehedinți, a rostit *Odă Prea S-tului Episcop al Eparhiei Râmnicul-Noul Severin D.D.Ghenadie Georgescu*, reliefând activitatea sa neobosită, în ciuda intemperiilor vremii, care „Nu vă-mpiedică de-a merge dintr-un sat-n altul sat / Să-n demnați Creștinătatea spre credință și virtute; / Să păstreze cele datini cum părinții le-au lăsat”⁴¹.

Rezultatul acestor întâlniri cu credincioșii din fiecare colț al eparhiei oltene ni-l arată un alt slujitor în paginile revistei *Luminătorul* din 1911: „Efectele acestor vizite canonice sunt mai presus de orice așteptare: bisericile vechi, deteriorate de vremuri, construite de lemn, mici și neîncăpătoare, se înlocuiesc pe fiecare an cu temple monumentale de zid, demne de Dumnezeu și de numele de creștin și român; de la venirea P.S. Episcop Ghenadie, nu se mai construiesc biserici de lemn, căci P.S. Sa s-a încredințat personal de lipsa de soliditate a lor și apoi numai în județul Mehedinți sunt peste 50 biserici în construcție; preoții buni sunt lăudați și emulați; cei răi sunt îndrumați pe calea bună; iar credincioșii îndemnați la viața creștinească și fapte caritabile”⁴². Pornind de la aceste considerente, în urma vizitelor din toamna anului 1912, avea să se scrie astfel în respectiva publicație: „În toate cuvântările P.S. Sale, a ținut să cimenteze în toți fiii săi duhovnicești ideea că poporul român nu s-a menținut în trecut decât numai grație credinței vii în Biserica strămoșească și că, în viitor, nu va putea exista decât numai grație sentimentelor religioase și naționale pe care le vor cultiva în masa poporului cele două instituții de frunte: Biserica și școala [...] P.S. Sa face atenți pe preoții nevoiași că au mare răspundere înaintea lui Dumnezeu și le amintește toate locurile din Sfintele Scripturi asupra cărora trebuie să cugete adânc, pentru ca să nu primească

³⁹ IOANICHIE, „Fapte”, în *L*, an. III (1911), nr. 5-6, p. 10.

⁴⁰ Pr. Iorgu FIRULESCU, „Prin exemple la fapte! (Preasfințitul Episcop Eparhiot D. D. Ghenadie)”, în *L*, an IV (1912), nr. 1-2, pp. 2-3.

⁴¹ Pr. ec. I. TORGULESCU, „Odă Prea S-tului Episcop al Eparhiei Râmnicul-Noul Severin D. D. Ghenadie Georgescu”, în *L*, an. IV (1912), nr. 3-4, pp. 4-5.

⁴² UN CLERIC, „Un răspuns”, în *L*, an. III (1911), nr. 3-4, p. 2.

sentința de condamnare a slugii viclene și leneșe, ci să caute a se asemana aceleia care s-a făcut vrednică de plăți din partea Stăpânului său”⁴³.

Având în vedere importanța predicii în fața enoriașilor, episcopul Ghenadie a dat prin protoieriile eparhiei o circulară către preoții din toate județele, ca să îi acorde o mai mare atenție în biserică, pentru a-i învăța pe credincioși adevărurile de credință: „e nevoie ca preoții din toate comunele și obștile sătești să predice cuvântul Domnului atât în biserică, cât și în afară de biserică. În biserică, le va explica cu cuvinte alese și pe înțelesul tuturor rostul Bisericii, datoriile ce le au către Dumnezeu, către sine și către aproapele, datoriile către mai marii lor, către Biserică, către țară și către autorități. În afară de biserică, îi va lumina cu povețe părintești la toată slujba ce va face și în tot momentul, fie în casă, pe cale, la munca câmpului, oriunde, care este calea cea dreaptă a adevăratului creștin și cetățean [...] Cei ce se vor distinge prin predici și îndemnări pastorale mi le veți trimite la vreme spre a-i avea în vedere la cinstirea lor cu ranguri bisericești, iar cei ce se vor lenevi vor fi aspru pedepsiți. Predicile distinse ale unora ca aceștia se vor înainta cancelariei Sfintei Episcopii, care va dispune publicarea lor”⁴⁴.

După cum am văzut, el însuși a rostit zeci de predici în cadrul slujbelor oficiate, aducând cuvânt de învățătură, mângâiere și încurajare ascultătorilor: „știa să vorbească și minților, dar mai ales știa să vorbească inimilor [...] a fost unul din oamenii și demnitarii care iubesc lumea și păsurile ei, pentru că, mai ales ca demnitar, autoritatea sub care a ținut pe cei mici și prin care i-a împins la muncă n-a fost autoritatea terorii, care este semnul hotărâtor al sufletelor mici, ci autoritatea bunătății, care este semnul deosebit al sufletelor de elită și prin care numai omul poate să inspire și celor mai mici, și celor egali, și chiar celor mai mari decât sine adevăratul cult al datoriei și adevărata dragoste pentru binele obștesc”⁴⁵. La 6 decembrie 1909, la hramul Catedralei episcopale, a mărturisit, la finalul slujbei, că dorința sa este „ca preoțimea română din latura despre apus a țării să se îndrume pe noi căi sănătoase de primenire morală, în interesul poporului dreptcredincios român”⁴⁶.

Deosebit de impresionant este zugrăvit chipul său de predicator desăvârșit de studentul Nicolae Bălan, viitorul mitropolit al Ardealului, cu prilejul unei vizite în Eparhia Râmnicului în anul 1912: „Slujea Preasfințitul înconjurat de preoții Episcopiei, iar răspunsurile la Liturghie le dădea corul nos-

43 „P. S. Episcop Eparhiot în vizite canonice”, în *L*, an. IV (1912), nr. 5-6, pp. 7-8.

44 Diac. N. RUNCEANU, „Circulara P. S. Episcopului Râmnicului-Noul Severin D. D. Ghenadie, privitoare la îndemnul preoților de a predica”, în *L*, an. I (1909), nr. 4, pp. 4-5; „Informațiuni”, în *L*, an. I (1909), nr. 3, p. 8.

45 P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, pp. 855-856.

46 ASISTENT, „Serbarea hramului Sf. Episcopii de Râmnic”, în *L*, an. I (1910), nr. 9, p. 15.

tru. Spre sfârșitul slujbei, Preasfinția Sa, o figură înaltă și impunătoare, a ieșit înaintea ușilor împărătești ca să ne vorbească. Adresându-ni-se nouă cu tactul omului care știe ce nu trebuie să spună, dar spune tot ceea ce crede că cu o asemenea ocazie sufletele sunt mai dispuse să primească și să păstreze cu folos, ne-a cuvântat despre Pogorârea Duhului Sfânt prin Care Apostolii Domnului au fost întăriți în credință ca să rostească cu însuflețire și fără de teamă evanghelia mântuirii; ne-a spus cum prin o mare credință s-a susținut poporul românesc în curgerea grelelor veacuri trecute; ne-a vorbit despre Mănăstirea Cozia, unde-și doarme somnul Mircea și mama lui Mihai Viteazul, apoi de alte monumente venerabile și fapte glorioase petrecute în cuprinsul eparhiei și care sunt strălucite dovezi că strămoșii noștri prin credință au biruit și tot prin ea au trăit o viață culturală. Ca încheiere a acestora, ne-a dat un călduros îndemn să ne adăpăm sufletele din izvorul Evangheliei și al istoriei noastre, ca, întărindu-ne credința în Dumnezeu și credința în viitorul neamului nostru, să lucrăm cu râvnă și devotament pentru binele acestuia. Cuvintele acestea pline de căldură au făcut asupra noastră o adâncă impresie și lacrimi de emoție curgeau din ochii multora. Mă gândeam atunci, între alte gânduri trezite de cuvintele auzite, la binele mare ce-l duce cu sine și-l împrăștie acest păstor, prin vizitațiunile de cari ni se spusese, în toate părțile eparhiei sale⁴⁷.

În afară de activitatea sa misionară, una dintre măsurile înțelepte și aducătoare de roade pentru clerul și credincioșii olteni a fost dispoziția luată ca toți preoții să participe la conferințe pastorale în centrele județelor: „i-a stimulat în conferințele pastorale, de aproape îmbrățișate cu o dragoste nețărmu-

rită ce respira din toate cuvântările și urările ce-i prisoseau de-a dreptul din inimă în aceste prilejuri”⁴⁸. În acest sens, la 16 iulie 1909, a ținut o conferință protopopească în Sala Spiritualului Consistoriului eparhial, unde s-a discutat despre înființarea unei societăți clericale și filantropice, care să cuprindă pe toți preoții din aceste ținuturi, conferințele preoțești, menite să îmbogățească cultura clerului și să-l lămurească asupra chemării sale, și apariția unei reviste ca organ de manifestare și stimulare a celor tineri. Cu acest prilej, le-a spus protopopilor că au „îndatorirea de a bătători un drum plin de spini și ciulini pentru că, odată limpezită calea, să poată intra și preoțimea respectivelor județe pe făgașul cel de înnoire și edificare”. Cu privire la revista teologică, a precizat rolul presei, „care din nenorocire nu este totdeauna bine înțeles, fiindcă presa, fiind o școală, se așteaptă lumini de la ea, iar nu zăpăceală, confuzie în spirite și acea polemică atât de nedreaptă și personală, care nu numai că nu ne hrănește întru nimic și nu ne înalță, dar adesea pervertește în noi acel bun simț și dreapta înțelegere a lucrurilor [...] Această revistă doresc și vreau s-o pornească tinerimea teologică în cuprinsul acestei Eparhii și ca să fie faclă de lumină, de știință și de spirit creștinesc, în care adevărul și dreptatea să predominie acele porniri și datini care, dacă între profani nu pot caracteriza pe un bun și chemat scriitor, cu atât mai vârtos pe un fiu al Bisericii și gazetar pretins bisericesc”. Referitor la înființarea unei societăți clericale din care să facă parte toată preoțimea din eparhie, a propus ca „ea să fie chemată să transmită între preoțime acel sentiment de solidaritate, încât, ca într-un organism, să fie partea către tot în acei și indisolubila legă-

⁴⁷ N. B., „† P. S. Sa Episcopul Ghenadie al Râmnicului”, în *RT*, an. VI (1912), nr. 20-22, pp. 591-592.

⁴⁸ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, p. 859.

tură în care este corpul pentru fiecare membru în parte⁴⁹.

Fără a intra în amănunte, putem nota că prima conferință pastorală a avut loc la Craiova, în zilele de 17–18 august 1909, întrunind peste 150 de preoți, în localul școlii *Madona Duda*⁵⁰. Din ziarul *Doljiu*, publicat la 19 august, aflăm o telegramă a sa către președintele conferințelor preoțești, preotul Gr. Popescu Breasta, prin care își exprimă regretul de a nu putea fi în mijlocul clerului la aceste conferințe „menite să ridice nivelul cultural al preoțimii și al poporului din acea latură a județului. O preoțime conștientă, pătrunsă de misiunea și chemarea ei cea sfântă este o adevărată fericire pentru țara noastră. Pentru aceasta am aprobat cu toată buna voință începerea conferințelor în toată eparhia și doresc ca roadele lor să se arate mult mai degrabă spre a noastră mulțumire sufletească”⁵¹.

Merită să evocăm apoi conferința desfășurată în județul Gorj, în zilele 18-19 noiembrie, pe care Ghenadie o dorea „un focar făuritor de credințe puternice, de apostoli convinși și deplin înarmați întru conducerea turmei lui Hristos”⁵². De asemenea, nu trebuie nesocotită conferința preoțimii vâlcene din 24 noiembrie 1909, desfășurată în sala bibliotecii episcopale, în prezența ierarhului, care, în cuvântul de deschidere, a descris importanța acestei eparhii în istorie, unde s-au plămădit multe din ideile renăscătoare ale statului: „Și cele mai însemnate ale noastre figuri istorice sunt strâns legate de așezămintele noastre religioase. Preasfinția Sa amintește într-un minunat cadru de duioasă povestire de oseminte

tele Voievodului Matei, îngropate la Arnota; de Mănăstirea Hurezului în legătură cu faptele Voievodului Brâncoveanu; de Cozia, unde zac osemintele lui Mircea și ale monahiei Teofana, muma lui Mihai Viteazul”⁵³.

Adânc mișcat de cuvintele frumoase primite din partea clerului românețean, cu prilejul conferințelor din județul Romanați, susținute pe 12-13 ianuarie 1910, vlădica i-a trimis preotului Gr. Popescu-Breasta o telegramă, urându-i „deplin spor în via Domnului”, iar „aceste conferințe să cimenteze puternic legăturile întru cele de folos ale preoțimii noastre, desăvârșindu-i prin luminile cunoștinței și înțelegerii cu deplinătate a datoriei sacerdotale și a evangheliceștilor învățături”⁵⁴. Dintr-o altă telegramă către revizorul bisericesc deducem că ierarhul își dorea ca aceste conferințe „să fie nou izvor de lumină și întărire întru dreapta credință, precum și prilej de o mai puternică însuflețire și stare întru păstoria bincredincioasei turme pentru fericirea și înălțarea scumpei noastre Biserici ortodoxe naționale și a neamului nostru românesc”⁵⁵.

Pentru a-și îndeplini cu prisosință datoria de întâistătător, la 11 august 1910 a convocat protoiereii din eparhie, la dorința ministrului Școalelor, cu scopul de a discuta despre viitoare cercuri culturale ale preoților cu învățătorii, iar a doua zi a chemat la reședința sa, pentru același lucru, revizorii școlari⁵⁶. Iată ce scria, de exemplu, într-o adresă către ministrul de atunci: „Ca unul care am dorit din tot sufle-

49 P. LOMBARDUL, *Câteva însemnări...*, pp. 3-4.

50 ASISTENT, „Conferințele pastorale generale ale clerului doljan”, în *L*, an. I (1909), nr. 1, p. 5.

51 „Conferințe pastorale”, în *L*, an. I (1909), nr. 1, p. 7.

52 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. I (1909), nr. 8, p. 16.

53 „Deschiderea Conferințelor pastorale generale din județul Vâlcea”, în *L*, an. I (1909), nr. 7, p. 11; „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. I (1909), nr. 7, p. 15 (La cele două conferințe s-a discutat despre lucrarea preotului pentru ridicarea materială și îmbunătățirea condițiilor de trai ale sătenilor, purtarea sa în societate și păcatele obișnuite de care suferă credincioșii, pe care slujitorii bisericii trebuie să le dezrădăcineze.).

54 „Cronica”, în *L*, an. I (1910), nr. 12, p. 14.

55 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. I (1910), nr. 10, p. 15.

56 „Notițe și informațiuni” în *L*, an. I (1910), nr. 24, p. 12; „Note și informațiuni”, în: *L*, an. I (1910), nr. 22-23, p. 22.

tul înfrățirea celor doi factori de căpetenie din viața satelor: preotul și învățătorul, ne bucurăm că începutul acesta ni-l pot oferi în primul rând cercurile culturale, mijloc de reciprocă instruire și de luminoase consfătuiri în vederea aceluiași scop urmărit: trezirea săteanului la o viață mai conștientă de sine, ferită de întunericul ignoranței, de bigotismul superstiției și de nepriceperea caznică, izvorătoare a sărăciei și a netrebniciei lui”⁵⁷.

Cercetând izvoarele vremii, constatăm că a fost preocupat și de pregătirea cântăreților bisericești, convocând în toamna anului 1910, la reședința eparhială, pe cei din Vâlcea, pentru a fi cercetați asupra cunoștințelor și îndatoririlor legate de serviciul lor⁵⁸. Statornic în misiune, la 3 februarie 1912 a prezidat la Centrul Eparhial conferința protoiereilor din același județ, care a stabilit printre altele subiectele pentru viitoarele conferințe preoțești⁵⁹, iar la 26 iunie a condus conferința protopopească convocată la Cozia, unde s-au luat măsuri în privința unor noi procese-verbale de inspecții cu privire la starea intelectuală a revistei și la vizitele canonice⁶⁰.

Din ziarul *Minerva* aflăm intenția întâistătătorului de a ridica în orașul de reședință un Cămin preoțesc pentru găzduirea și ospitalitatea preoților din eparhie⁶¹. În acest scop, în 1911 s-a strâns suma de 2.150 lei la Banca Râmnicului, care a fost depusă la Administrația Financiară a Județului Vâlcea sub denumirea de „fond pentru clădirea unui cămin preoțesc”⁶².

Activitatea culturală. Dorind să vină în sprijinul preoților, în septembrie 1909, ierarhul de la Râmnic a înființat revista *Luminătorul*, „pentru îndemnarea talentelor la propovăduirea prin scris a adevărului. El însuși un predicator de seamă și un meșter al vorbirii, și-a făcut din revista *Luminătorul* copilul răsfățat al orelor sale de recreație spirituală”⁶³. Deși Nicolae Iorga o caracteriza „cam slabă”⁶⁴, aceasta a apărut de două ori pe lună în diferite tipografii din Craiova și Râmnicu Vâlcea⁶⁵. Menită „să sprijine toate acele idei renăscătoare ce sunt spre propășirea întregii noastre

57 „Circulara P. S. Episcop, protoiereilor Eparhiei”, în *L*, an. I (1910), nr. 24, p. 11.

58 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1910), nr. 6-7, p. 24.

59 „Notițe”, în *L*, an. III (1912), nr. 10-11, p. 23.

60 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. III (1912), nr. 19-21, p. 29.

61 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1910), nr. 4-5, p. 24.

62 „Donățiuni”, în *BOR*, an. XXXVIII (1914), nr. 3, p. 283; P. C., *Moartea P. S. Ghenație Georgescu...*, p. 859 (S-a hotărât alcătuirea unui fond „Ghenație” pentru realizarea unui cămin preoțesc, pe care plănuise a-l ridica în orașul de reședință).

63 P. C., *Moartea P. S. Ghenație Georgescu...*, p. 859.

64 Onisifor GHIBU, *Ziaristica bisericească la Români*, Sibiu, 1910, p. 129; Pr. dr. Laurențiu RĂDOI, *Vâlcea, vatră de cultură și spiritualitate românească*, Editura Alma Mater, Sibiu, 2012, p. 94.

65 George BAICULESCU et alii, *Publicațiile Periodice Românești (ziare, gazete reviste)*, București, 1969, p. 385.

Biserici naționale a preoțimii ei de pretutindeni”⁶⁶ și să adune „în juru-i tot ce clerul oltean are mai ales ca inteligență, cultură teologică și profană”⁶⁷, publicația tipărea diverse dări de seamă, notițe și informații, îndemnuri către preoți, povestiri morale, cuvântări ocazionale, recenzii, predici. Subiectele cele mai abordate erau despre: locul preotului în biserică și societate, însemnătatea religiei, vizitele canonice ale ierarhului, aspectele economice, sociale și culturale ale societății, patimile vremii, bibliotecile parohiale, aparițiile editoriale. Deși au scris în ea preoți renumiți din eparchie, precum: D. Lungulescu, Gh. Sacerdoțeanu, Ioan Mateescu, Teodor Bălășel, Matei Pâslaru și mulți alții,⁶⁸ numărul din 15 decembrie 1909 scria că numeroși slujitori ai Bisericii au refuzat revista, „care se scoate cu multe jertfe și a cărei menire e îndrumarea lucrurilor din Biserica noastră înspre mai bine”⁶⁹. Drept urmare, a apărut doar până în 1912⁷⁰.

Pentru a ilustra mai bine activitatea culturală, considerăm necesar să notăm că, pe lângă diversele apariții din revista *Luminătorul*, în 1912 a apărut sub semnătura sa la Râmnic *Octoiul Mare*⁷¹. În plus, vlădica a manifestat o grijă deosebită pentru biblioteca episcopală, înființată de episcopul Ghenadie Enăceanu, crescând prestigiul acesteia prin diferite donații de carte⁷².

Grija față de Seminar. Nu este lipsit de interes să precizăm că, în timpul păstoririi sale, episcopul Ghenadie și-a îndreptat atenția și spre învățământul teologic, preocupându-se de bunul mers al seminarului vâlcean, pe care l-a vizitat deseori la Mănăstirea Bistrița, unde se mutase în timpul episcopului Atanasie Mironescu. Grija statornică față de pregătirea elevilor și dragostea pentru profesori l-au determinat să participe, la 30 ianuarie 1909, la hramul școlii, unde „a brodat o înălțătoare predică pe tema înaltelor virtuți creștine de care au fost încălziți cei trei mari stâlpi ai Ortodoxiei”⁷³. În anul următor, i-a trimis o telegramă directorului, prin care i-a urât „muncă mereu spornică pentru buna educație religioasă și morală a elevilor seminariști. Iar Sfinții Trei Ierarhi, sărbătoriți laolaltă de Biserică, pentru osârdia și credința lor tare, să fie pildă tuturor tovarășilor

⁶⁶ REDACȚIA, „Cuvânt înainte”, în *L*, an. I (1909), nr. 1, p. 1.

⁶⁷ ADMINISTRAȚIA, „În pragul anului al treilea”, în *L*, an. III (1911), nr. 1-2, p. 1.

⁶⁸ Georgeta GHIONE, „Presa ecleziastică din Oltenia, reper economic și social (1890–1945)”, în *AO*, 2017, nr. 31, pp. 120–121.

⁶⁹ „Notițe și informațiuni”, în: *L*, an. I (1909), nr. 8, p. 15.

⁷⁰ Georgeta GHIONE, *Presa ecleziastică din Oltenia...*, pp. 120–121.

⁷¹ Prof. dr. Nuțu ROȘCA, „Probleme bisericești la Săpânța”, în *Ortodoxia maramureșeană*, an. XIV (2009), nr. 14, p. 88, http://teologie.cunbm.utcluj.ro/pdf/OM_cuprins/ortodoxia_maramureseana_14_2009.pdf, accesat la 3 iunie 2021.

⁷² SFÂNȚA MITROPOLIE A OLTENIEI, RÂMNICULUI ȘI SEVERINULUI, *Viața bisericească în Oltenia. Anuarul Mitropoliei Olteniei*, Tipografia Sf. Mitropolii a Olteniei, Râmnicului și Severinului, Craiova, 1941, p. 58.

⁷³ „Cronica”, în *L*, an. I (1910), nr. 12, p. 15.

voștri de muncă de la Seminar despre temeinicia lucrurilor săvârșite prin bună înțelegere și armonie”⁷⁴.

Înțelegând rolul acestei instituții pentru viitoarele generații de preoți, la 1 septembrie 1911 a readus-o la Râmnic, lângă Episcopie, în vechiul local.⁷⁵ Prin adresa nr. 859 din 1911 se arată motivele care au plecat la strămutarea ei, deși era situată „într-o admirabilă poziție de munte, cu aer sănătos, cu apă bună, cu priveliști încântătoare”: distanța prea mare și lipsa unei căi ferate, procurarea cu greu a alimentației, supravegherea incertă a sănătății elevilor în cazuri de boală și molime, nevoia de a sta lângă chiriarh, ocrotitorul său, lipsa unei selectări eficiente a dascălilor pentru a spori conferințele literare din Râmnicu Vâlcea și mișcarea intelectuală a unui ateneu local și înfrumusețarea serviciilor liturgice de la Catedrala Episcopală și a orașului cu o clădire impunătoare. Totodată, ierarhul spera că va pieri cuibul de intrigă, provocat pentru diverse motive de anumiți profesori, și i se va reda episcopului supravegherea morală a acestei instituții. Peste toate acestea, considera că elevii nu trebuie închiși între zidurile școlii, fiindcă aceasta îi pregătește nu pentru a trăi singuratici, ci în societate, pe care păstorul de suflete este chemat s-o cunoască și s-o sprijine⁷⁶. Profund atașat de seminar, la 30 ianuarie 1912 a participat la serbarea hramului, arătând în cuvinte pline de căldură menirea școlii de a da buni slujitori, care să întrupeze, pe lângă cultură, toată educația sufletească ce poate desăvârși edificiul sănătos al unei munci conștiințioase⁷⁷.

În urma unei excursii a elevilor și cadrelor didactice de la Școala de cântăreți bisericești din Tg. Jiu la mănăstirile gorjene, ierarhul avea să spună: „Excursiile școlare au o netăgăduită valoare; pentru școlile de cântăreți însă, deși se prezintă ca ceva nou în mersul lor, ele au un rost cu mult mai mare: nu numai că recrează spiritul, nu numai ca apropie pe elev de profesor, nu numai că dau ocazie la câștigarea unor noi cunoștințe; dar ele sunt menite să popularizeze cântarea bisericească într-un chip uniform și să ridice în fața lumii nivelul cel atât de scăzut al cântărețului nostru de azi”⁷⁸.

Ctitor de biserici. Un alt fapt care trebuie consemnat este acela că „a dat exemplul cel bun al gospodăriei din Biserică, asigurându-se prin zelul său stăruiitor clădiri de biserici noi, adevărate podoabe în Eparhia celor mai numeroase monumente istorice ale țării noastre”⁷⁹. Astfel, și-a îndreptat mai întâi atenția către Catedrala Episcopală, realizând reparații și restau-

⁷⁴ „Notițe și informațiuni”, în L, an. II (1911), nr. 10-11, p. 24.

⁷⁵ „Notițe și informațiuni”, în L, an. II (1911), nr. 20-21, p. 24.

⁷⁶ Pr. P. PARTENIE, *Anuarul Seminarului „Sf. Nicolae” din R.-Vâlcea pe anul școlar 1924-1925 cu un scurt istoric de la înființare și până în prezent*, Tipografia, Legătoria de cărți și Librăria Matei Basarab, Râmnicu Vâlcea, 1926, pp. 111-112.

⁷⁷ „Serbarea de la Patronul Seminarului (30 ianuarie a.c.)”, în L, an. III (1912), nr. 8-9, p. 9.

⁷⁸ „Notițe și informațiuni”, în L, an. II (1911), nr. 20-21, p. 24.

⁷⁹ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, p. 859.

rări de pictură⁸⁰, dar nu a neglijat nici mănăstirile din Oltenia. După ce în anul 1909 a sfințit paraclisul de la Frăsinei, unde a rostit o cuvântare despre episcopul Gherasim Saffirin de la Roman, ctitorul lui⁸¹, în 1912 i-a scris lui Constantin Dissescu, președintele Comisiunii Monumentelor Istorice, pentru restaurarea Mănăstirii Cozia: „Nu se leagă oare de numele celor mai mărețe locașuri sfinte însăși numele celor mai cu faimă dintre voievozii noștri? Căci Arnota nu e decât cuvântul care îți redeșteaptă în minte figura lui Matei Basarab înmormântat acolo; după cum Cozia te face să pronunți: Mircea și Putna numele lui Ștefan cel Mare”⁸².

În cursul păstoririi sale, episcopul Ghenadie s-a implicat și în renovarea și consolidarea multor biserici din eparhie și va fi sfințit altele care se vor fi construit, precum cea din comuna Crețești, județul Gorj, unde în ziua de 13 septembrie 1909 a ținut o predică instructivă despre însemnătatea actului sfințirii și foloasele revărsate de biserică asupra credincioșilor creștini care nădăjduiesc în ajutorul ei⁸³. Potrivit surselor vremii, la 27 mai 1910 a sfințit Biserica *Adormirea Maicii Domnului* din Caracal, lăudând străduința celor care au contribuit la ridicarea ei⁸⁴, iar la 12 septembrie Biserica *Sfântul Gheorghe* din Bucura, județul Mehedinți. Cu acest prilej, le-a vorbit sătenilor despre „cât de mare folos sufletesc procură credincioșilor mergerea la biserică și ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, despre preoți, importanța lor, respectul ce li se cuvine, supunerea și ajutorul ce trebuie să le dea”⁸⁵. Alte însemnări arată că la 31 octombrie 1910 a sfințit capela cimitirului din Târgu Jiu, aducând în prim-plan însemnătatea bisericii și foloasele ei pentru creștini⁸⁶, la 25 septembrie 1911 a sfințit biserica din Ilovița, județul Mehedinți, unde a predicat despre importanța preotului în viața parohiei⁸⁷, iar la 23 aprilie 1912 a târnosit-o pe cea din Benești, județul Vâlcea, stăruiind în cuvântul său „asupra dragostei creștine care unește forțele și le prepară spre lucrări obștești ce vor rămâne și într-o frumoasă perorație. Își încheie evocația către Dumnezeu pentru ctitorii și binecredincioșii care traduc religiozitate în temple mărețe și în edificii de folos public”⁸⁸.

Printre bisericile sfințite în acest răstimp, pomenim pe cele din Băbeni-Ungureni (1910), Lăunele de Jos (1910), Greblești (1910–1912), Boghea (1910),

80 „Note și informațiuni”, în *L*, an. I (1910), nr. 22-23, p. 22.

81 „Notițe și informații”, în *L*, an. (1909), nr. 1, p. 8.

82 „Ghenadie, episcopul Râmnicului și Noul Severin, în chestia restaurării mănăstirii Cozia-Vâlcea”, în *L*, an. IV (1912), nr. 3-4, p. 24.

83 ASISTENT, „Sfințirea bisericii din comuna Crețești, Gorj”, în *L*, an. I (1909), nr. 2, p. 8.

84 „Note și informațiuni”, în *L*, an. I (1909), nr. 19, p. 16.

85 Econom DURAK – Turnu Severin, „O sfințire de biserică”, în: *L*, an. II (1910), nr. 2-3, p. 8.

86 ASISTENT, „Dare de seamă asupra Capelei Cimitirului orașului Târgul-Jiului”, în *L*, an. II (1910), nr. 6-7, p. 23.

87 V. Gh. D., „Sfințirea Bisericii din Ilovița-Mehedinți”, în *L*, an. III (1911), nr. 3-4, p. 23.

88 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. III (1912), nr. 16-18, p. 31.

Roești (1907–1911), Zlătărei (1902–1910), Rusănești (1910–1912), Merișești (1910–1912), Cioponești (1909–1911), Popești (1903–1910) și Aninoasa (1911), în județul Vâlcea,⁸⁹ Bumbești-Jiu (1910), Alimpești (1911), Sârbești (1911), Turcenii de Sus (1911), în Gorj, Bulbuceni (1910), Gubaucea (1911), Pârșani (1911), Sărbătoarea (1910) și Dobromira (1911), în Dolj, Caracal (1910), Fărcașul de Jos (1910) și Ciocănești (1910), în Olt, Bărboi (1910), Padina Mare (1910), Bădișeti (1911), Corzu (1911), Croici (1911) și Colibași (1911), în Mehedinți.⁹⁰

Paralel cu această activitate a hirotonit și mulți preoți pe seama bisericilor oltene. De pildă, la 25 ianuarie 1911 a hirotonit pe Luchian Iliescu pe seama parohiei Vârtopu, din județul Dolj,⁹¹ la 7 februarie 1911, pe Gh. Pârșcoveanu pe seama Catedralei din Turnu-Severin,⁹² iar la 9 octombrie 1911, pe ierodiaconul Ilarion Christea pe seama Mănăstirii Bistrița și diacon pe spiritualul seminarului, monahul Sofronie⁹³.

Actele de caritate. O altă latură însemnată din activitatea sa este cea filantropică, fiind considerat, pe bună dreptate, „un suflet neobișnuit de bun și generos, o vrednicie rară”. De la început a înțeles să vină în sprijinul credincioșilor săi, săvârșind numeroase fapte de milostenie, care au rămas în memoria celor ce l-au prețuit: „a încurajat toate mișcărilor filantropice, numele său figurând peste tot, ca un minunat exemplu al milosârdiei [...] Ce voi zice însă de neprețuitul său fond sufletesc? Căci era Unul din cele rari: neasemănat prin iubire părintească, prin blândețe, prin bunătate, prin spirit de împăciuire”⁹⁴. Informațiile păstrate ne arată că s-a achitat „cu multă vrednicie” de îndatorirea la care a fost chemat, a propovăduit dragostea creștină⁹⁵ și a ajutat multe instituții din cuprinsul eparhiei sale. Astfel, în decembrie 1909 a donat suma de 100 lei Societății Cantinelor școlare din Craiova⁹⁶, iar în 1911 a acordat Societății *Mângâierea* aceeași bani pentru ajutorarea copiilor săraci⁹⁷, 20 de lei Băncii Populare Jitianu, din județul Dolj, 20 de lei Corporației meseriilor unite din Caracal,⁹⁸ 1.000

⁸⁹ Laurențiu RĂDOI, *Vâlcea...*, pp. 153-452; (La 27 februarie 1911, a sfințit biserica *Cuvioasa Parascheva* din Râmnic.) vezi „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1911), nr. 12-13, p. 24.

⁹⁰ SFÂNȚA MITROPOLIE A OLTENIEI, RÂMNICULUI ȘI SEVERINULUI, *Viața bisericească în Oltenia. Anuarul Mitropoliei Olteniei...*, pp. 133-797.

⁹¹ „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1911), nr. 10-11, p. 24.

⁹² „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1911), nr. 12-13, p. 24.

⁹³ „Note și informațiuni”, în *L*, an. III (1911), nr. 3-4, p. 24.

⁹⁴ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, pp. 856, 859.

⁹⁵ G., „Instalarea P. S. Sofronie, Episcopul Râmnicului-Noul Severin”, în *BOR*, an. XXXVII (1913), nr. 3, p. 257.

⁹⁶ „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1910), nr. 8-9, pp. 23-24.

⁹⁷ „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1911), nr. 10-11, p. 24.

⁹⁸ „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1911), nr. 12-13, p. 23.

de lei pentru căminul preoțesc care urma să se ridice la Râmnicu Vâlcea⁹⁹ și 200 lei pentru cei păgubiți de inundațiile din Moldova¹⁰⁰.

Activitatea sinodală. Pentru a-i cunoaște mai bine personalitatea, trebuie să punem în lumină și activitatea sa în cadrul Sfântului Sinod. Păstor cultivat, dinamic și echilibrat, „iubitor al clerului de mir luminat și conștient, s-a bucurat întotdeauna de chemarea lui în înaltul sfat Bisericesc alături de Ierarhii Bisericii”. Opiniile sale au atras atenția și prețuirea episcopului Evghenie Humulescu, care avea să-i schițeze astfel activitatea sinodală: „Cuvântul, autoritatea și pilda au întovărășit de-a pururea vrednicia sa episcopală [...] În Sfântul Sinod cuvântul său era după graiurile Apostolului Pavel, cuvânt sănătos lămurit, cuvânt dres cu sare, nicidecum searbăd. P.S. Sa înlătura în tovărășia fraților săi toate tulburările care neliniștesc pacea sufletului și nu îngăduia nimic din ceea ce ar fi fost împotriva bunelor raporturi și a binelui obștesc. Următor și clironom sfintelor învățături ale Domnului nostru Iisus Hristos, propovăduitor al păcii, cu orice preț, Episcopul Ghenadie înțelegea că între păstorii duhovnicești și între păstori și oameni cu chibzuință neînțelegerile se pot înlătura pe o cale pașnică, dacă se pune mai mult temei pe judecata sănătoasă decât pe simțăminte ori pe ambiții deșarte”¹⁰¹.

Din actele înaltului for rezultă că la 1 mai 1908 a fost ales în Comisia pentru cercetarea manualelor de învățământ religios pentru cursul primar¹⁰², iar la 23 octombrie a fost de acord cu propunerea mitropolitului primat de amânare a retipăririi *Bibliei*, „pentru că la o lucrare așa de însemnată trebuie să lucrăm cu toții și să avem în vedere toate edițiunile. Când s-a hotărât retipărirea *Noului Testament* după ediția de la Mănăstirea Neamț s-a lucrat cu multă îngrijire, s-a revăzut de aproape cuvânt cu cuvânt și P.S. Sa a lucrat o vară întreagă împreună cu P.S. Episcop al Argeșului la revizuirea textului, la confruntarea paralelelor și alcătuirea titlurilor fiecărui capitol”¹⁰³. Din alte însemnări, reiese că la 21 octombrie 1909 a semnat alături de alți ierarhi propunerea mitropolitului Moldovei ca protopopii și revizorii școlari din cuprinsul unei eparhii să se întrunească în conferință sub președinția chiriarhului pentru a îndruma credincioșii de la sate pe calea binelui sub conducerea preoților și a învățătorilor¹⁰⁴. Nu trebuie să trecem cu vederea nici faptul că la 14 mai 1910 a dezaprobat, împreună cu ceilalți membri, campania de denigrare dusă de anumiți preoți împotriva Bisericii¹⁰⁵, iar la

⁹⁹ „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1911), nr. 14-16, p. 32.

¹⁰⁰ „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1912), nr. 23-24, p. 23.

¹⁰¹ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, pp. 851, 859.

¹⁰² „Acte oficiale”, în *BOR*, an. XXXII (1908), nr. 3, p. 246; „Acte oficiale”, în *BOR*, an. XXXII (1908), nr. 8, p. 847.

¹⁰³ „Acte oficiale”, în *BOR*, an. XXXII (1908), nr. 8, p. 872.

¹⁰⁴ „Sumarul ședințelor Sfântului Sinod”, în *BOR*, an. XXXIII (1909), nr. 8, pp. 894-895.

¹⁰⁵ „Acte oficiale. Propunerile Sf. Sinod la ședința de la 14 mai a.c.”, în *BOR*, an. XXXIV (1910), nr. 2, pp. 206-207.

ședința din 18 mai 1912 a intervenit privitor la solicitarea lui Ștefan Dinulescu de a fi numit redactor al revistei *Biserica Ortodoxă Română*, propunând să fie prins în bugetul viitor de ministrul Cultelor. Câteva zile mai tâziu, a solicitat ca ierarhul Evghenie Humulescu să fie ales inspector al școlilor de cântăreți bisericești, iar directorul Tipografiei Cărților Bisericești să primească o indemnizație pentru osteneala sa și ca director al revistei mai sus amintite, propunere acceptată în unanimitate¹⁰⁶. Pentru a aplană neînțelegerile dintre Societățile cântăreților din București, *Ioan Cucuzel* și *Macarie*, în ședința din 24 octombrie a împărtășit opinia mitropolitului primat să fie chemate la discuții, pentru a înceta acest scandal dăunător bunei ordini bisericești¹⁰⁷.

Correspondența. Din corespondența purtată în acest timp, se cuvine să evocăm în primul rând o adresă trimisă președintei *Societății Ortodoxe a Femeilor Române*, Anastasia Filipescu, în urma apelului acestora din 12 iunie 1911, în care își exprimă dorința „ca această cetățuie de apărare a patrimoniului nostru strămoșesc să se prefacă în marea cetate a românismului întreg conștient de credința, de datinele și de conștiința lui ca neam”¹⁰⁸. În aceeași măsură, merită să fie pomenite cele două telegrame expediate în luna septembrie, cu prilejul jubileului Univesității din Iași, rectorului Universității, prin care salută acest eveniment important „a celui mai înalt așezământ cultural din scumpa Moldovă” și mitropolitului Pimen al Moldovei, în care își exprimă regretul de a nu putea să participe, urân-

du-i totuși „ca serbări de felul celor anunțate să se repete neîncetat în viața neamului nostru, pentru întărirea țării și desăvârșirea Culturii naționale”¹⁰⁹. De asemenea, ne-a rămas de la el o scrisoare trimisă lui Nicolae Iorga cu prilejul redeschiderii cursurilor de vară la Vălenii de Munte, în care admiră proiectul marelui istoric, „care și-a găsit vrednic răsunset pretutindinea, de vreme ce însăși Alțeța Sa Regală, Principele Carol, s-a simțit atras de focarul de lumină ce radiază din tainicul și pitorescul sat Văleni-Prahovei. Din parte-mi vă felicit călduros și rog pe Bunul Dumnezeu să-mi rezerveze puțința de a participa și eu pe viitor la interesantele cursuri de vară și să desăvârșască cât de curând idealul ce nutriți pentru mintea și inima românească”¹¹⁰.

În sfârșit, menționăm telegrama adresată de vrednicul episcop la Congresul profesoriilor de Religie preotului Constantin Nazarie, președintele acestei întruniri din București, din care spicuim: „Înapoindu-mă din vizita canonică și găsind telegrama, vă mulțumim călduros pentru bunele urări și doresc din tot sufletul ca congresul în care sunteți întruniți să fie izvor de lumină și învățătură, înconjurat de roadele cele mai frumoase în ceea ce privește întărirea credinței în sufletele copiilor ce vă sunt încredințați”¹¹¹.

Alte activități. Pentru a avea o imagine cât mai complexă asupra faptelor sale, se cuvine să scriem că a luat parte și la alte evenimente deosebite din viața Bisericii și a comunității oltene. Scurte însemnări arată că la 23 aprilie 1909 a vizitat Biblioteca Județeană din Craiova¹¹², iar după câteva luni a sfințit cona-

¹⁰⁶ „Acte oficiale. Sumarele sedințelor Sf. Sinod”, în BOR, an. XXXVI (1912), nr. 4, pp. 342, 353, 355.

¹⁰⁷ „Desbaterile Sfântului Sinod din sesiunea de toamnă. Anul 1912”, în BOR, an. XXXVI (1913), nr. 11, p. 63.

¹⁰⁸ Pr. P. PARTENIE, „Societatea ortodoxă a Femeilor Române și adresa P. S. Episcop Chenadie”, în L, an. II (1910), nr. 1, pp. 7-8.

¹⁰⁹ „Note și informațiuni”, în L, an. III (1911), nr. 3-4, p. 23.

¹¹⁰ „Dări de seamă”, în L, an. III (1912), nr. 19-21, p. 24.

¹¹¹ „Notițe și informații”, în L, an. IV (1912), nr. 3-4, p. 24.

¹¹² Prof. Gabriela BRAUN, „Autografe într-un volum – Muzeul Aman.

cul boierilor Lahovari, care a devenit sediul Primăriei Râmnicului până după cel de-Al Doilea Război Mondial¹¹³, iar la 11 octombrie a participat la punerea pietrei de temelie la noul local al gimnaziului *Alexandru Lahovari* și a inaugurat localul de școală primară și școală frobeliană a orașului¹¹⁴. După ce la 24 aprilie 1910 a inaugurat, alături de ministrul Spiru Haret, localul școlii de agricultura din Poiana Mare¹¹⁵, la scurt timp, a fost ales membru de onoare al Cercului artistic și literar *Artă și muncă*, ale cărui baze s-au pus la sediul Băncii Funcționarilor Publici din Râmnicu Vâlcea, la 26 iunie, pentru cultivarea sentimentelor morale și dezvoltarea facultăților intelectuale și fizice prin ținerea de conferințe, înființarea unei biblioteci populare, excursii¹¹⁶. O altă informație ne arată că la 17 octombrie a participat la Turnu Severin la punerea temeliei edificiului salubrității publice a orașului și apoi a localului comerțului cu statul vecin, în prezența prim-ministrului I.I.C.Brătianu, declarând că se simte mândru de fiecare dată când binecuvintează astfel de proiecte necesare în eparhia olteană, „unde se păstrează cel mai curat caracter românesc și s-au plămădit atâtea acte care au avut influență mântuitoare asupra tuturor românilor”¹¹⁷. După nici o lună, la 28 noiembrie 1910, a fost prezent la inaugurarea noului local al gimnaziului din Râmnicu Vâlcea, unde a săvârșit serviciul religios, în prezența ministrului Cultelor, care a văzut cu acest prilej noile lucrări săvârșite la catedrală¹¹⁸.

Potrivit altor documente, la 11 februarie 1911 a fost primit în audiență la Rege pentru a prezenta un memoriu în privința activității episcopale și a nevoilor clerului oltean¹¹⁹, la 8 mai a participat la slujba de înmormântare a lui Barbu Constantinescu, profesorul său de la seminar și facultate¹²⁰, iar la 17 iulie a oficiat un serviciu religios cu prilejul banchetului ținut în orașul de la poalele Capelei de Cercul Meseriașilor din București, unde a vorbit despre „nepieritoarele virtuți patriotice și care sunt tot atâtea amintiri prețioase pentru orice bun român care vine să se reculeagă înaintea monumentelor de religiozitate și de eroism ale trecutului românesc”. Cu această ocazie, a arătat în cuvinte simple „de cât folos trupesc sunt călătoriile de acest fel pe la locurile și monumentele noastre istorice, sfintele mă-

Din arhivele Bibliotecii «Alexandru și Aristia Aman din Craiova», http://greenstone.bjc.ro/greenstone/collect/document/index/assoc/JAutogra.dir/autografe_si_dedicatii_1834-1946.pdf, accesat la 3.06. 2021.

113 *Cronica cercetărilor arheologice din România. Rapoarte preliminare de cercetare arheologică. Raport de cercetare arheologică*, 2007, <http://cronica.cimec.ro/detaliu.asp?k=3959>, accesat la 5 iunie 2021.

114 ANTIDELUVIAN, „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. I (1909), nr. 4, pp. 15-16.

115 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. I (1910), nr. 16, p. 16.

116 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. I (1910), nr. 20-21, p. 24.

117 Asistent, „P.S. nostru Episcop la Severin în ziua de 17 octombrie 1910”, în *L*, an. II (1911), nr. 10-11, pp. 11-12.

118 „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1910), nr. 6-7, p. 24.

119 „Note și informațiuni”, în *L*, an. I (1910), nr. 13, p. 16.

120 G., „D-rul Barbu Constantinescu”, în *BOR*, an. XXXV (1911), nr. 3, p. 335.

năstiri îndeosebi, unde răsar parcă și azi din pacea lor sihastrică numele atâtor bravi Domnitori (ca Matei Basarab de la Arnota și Mircea cel Bătrân de la Cozia) și a atâtor alți buni străbuni, al căror glas vijelios a îmbărbătat neamul pentru păstrarea patrimoniului nostru național”. Din *Gazeta Meseriașilor*, apărută la București, aflăm că predica sa a fost apreciată, iar cuvântarea „cum rar se poate rosti astfel de măreț, de înălțător și sigur de sine cuvântul unui Vlădică față de credincioșii însetați de adevăr”¹²¹.

Nu mai puțin important este faptul că, în același an, la 24 decembrie, a așteptat pe peronul gării din Râmnicu Vâlcea trupul răposatului episcop Gherasim Timuș al Argeșului, pe care l-a condus la Mănăstirea Turnu, unde își doarme azi somnul de veci¹²². După învestirea episcopului Teodosie pe seama Eparhiei Romanului, ierarhul Olteniei a fost însărcinat prin Decret regal să gireze afacerile Mitropoliei Ungrovlahiei până la întărirea ca mitropolit a lui Conon Arămescu-Donici, ales de Marele Colegiu la 14 februarie 1912¹²³.

Nu în ultimul rând, se cuvine să precizăm că la 1 aprilie 1912 a fost prezent în Catedrala Mitropolitană din București la slujba de hirotonire a episcopului-vicar Teofil Mihăilescu, fost slujitor la Râmnic, alături de mitropolitul primat și episcopul Valerian Râmniceanul¹²⁴, iar la 26 august a oficiat slujba de punere a pietrelor de temelie la Prefectura Județului Vâlcea și la monumentul ridicat în amintirea eroilor Războiului de Independență, în prezența miniștrilor Ion N. Lahovari și C. Arion¹²⁵.

Sfârșitul vieții. După o păstorire de nici patru ani deplini, deși era tânăr, în plină putere de muncă și activitate, a încetat din viață în noaptea de vineri, 23/24 noiembrie 1912, la locuința sa din București, strada Toamnei, nr. 30, din cauza unei boli îndelungate. Cu o zi înainte, a fost vizitat de Constantin Dissescu, ministrul Cultelor, pe care l-a rugat să fie înmormântat ca simplu monah, iar hainele și odăjdile sale să fie dăruite Bisericii Sfântul Spiridon din Iași, unde a fost arhieru timp de 7 ani. Ultimele lui cuvinte au fost: „Doamne, dă-mi zile ca să-mi închin restul vieții Bisericii și neamului!” În prezența a numeroase rude și prieteni, profesori și elevi¹²⁶, a fost prohodit fără onoruri militare, după dorința sa, la Biserica *Antim*,

¹²¹ „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. II (1911), nr. 23-24, p. 24.

¹²² P. C., „Moartea P. S. Gherasim Timuș, Episcopul Argeșului”, în *BOR*, an. XXXV (1912), nr. 10, p. 1088.

¹²³ „Notițe”, în *L*, an. III (1912), nr. 10-11, p. 24.

¹²⁴ G., „Cei trei tineri arhierii”, în *BOR*, an. XXXVI (1912), nr. 1, p. 7; † Arhierul Dr. Veniamin POCITAN PLOEȘTEANUL, *Arhierii vicari în Biserica Ortodoxă Română. Vicarii Arhiepiscopiei Bucureștilor, Mitropoliei Ungro-Vlahiei și Patriarhiei Române*, București, 1937, p. 45.

¹²⁵ „Notițe și informațiuni”, în *L*, an. IV (1912), nr. 1-2, p. 23.

¹²⁶ „Cronică. Moartea P. S. S. Episcopului Chenadie al Râmnicului Noului Severin”, în *C*, an. XXXL (1912), nr. 12, pp. 667-668 (Bolnav de antrax, medicii i-au făcut operație, dar nu a reușit).

apoi înmormântat în Cimitirul Bellu, în ziua de 25 noiembrie, alături de fratele său, generalul dr. Georgescu, de un sobor de ierarhi și preoți, în frunte cu mitropolitul primat. Cu acest prilej, episcopul Evghenie Humulescu Piteșteanul, care a vorbit în numele Sfântului Sinod, a spus printre altele: „Înzestrat cu toate însușirile cerute unui păstor al sufletelor, a căutat ca pe acestea să le pătrundă cu duhul smereniei lui Hristos, Căruia a slujit. Cele din urmă graiuri ale gurii sale dovedesc acestea cu prisosință, iar chipul smerit în care a voit și a dorit să fie înmormântat face proba și pilda unui Părinte bisericesc care căuta mai ales la milostivirea lui Dumnezeu, decât la slava lumii acesteia”.

Prezent la slujbă, episcopul-vicar al Râmnicului, Sofronie Vulpescu, a ținut, la rândul său, o elogioasă cuvântare, în care i-a zugrăvit pe scurt frumoasa activitate desfășurată în ținuturile Olteniei: „Vreme de 4 ani, cât am lucrat cu P.S.Sa, am putut cunoaște și aprecia sufletul ales al celui ce a adormit întru Domnul. Administrator conștiincios, nu neglija niciodată interesele păstoriților săi, ale căror nevoi le cunoștea, deoarece străbătuse în toate colțurile Eparhiei sale, inspectând toate bisericile. Ierarh vrednic, pusese la baza vieții sale principiul evanghelic care ne învață să iubim pe aproapele nostru ca pe noi înșine. La aceste însușiri se adaugă o simțire caldă de bun și luminat patriot. Mare iubitor al monumentelor istorice, P.S.Sa avea dorința să înființeze o lavră în Banatul Olteniei, la Tismana. Moartea crudă l-a răpit încă înainte de a fi înfăptuit această dorință a sa. Plin de respect și de dragoste pentru sufletul său cel atât de frumos înzestrat, ne plecăm capetele în fața voinței Celui atotputernic...”.

Cuvinte la fel de laudative a rostit și episcopul Vartolomeu Băcăuanul, administra-

torul Casei Bisericii, care peste câțiva ani îl va urma în scaunul ierarhic de la Râmnic: „Preasfințitul Ghenadie a dus cu sine în lumea înaltă în care s-a mișcat acea simpatie fermecătoare și acea statornicie sufletească care formează nota originală a Românilor din vremuri bune și care este și astăzi destul de firească sătenilor noștri de neam cum se cade [...] Ori pe unde a trecut P.S. Ghenadie a știut să-și deschidă cărări cu urme menite să rămână și să pună pe faptele îndeplinite pecetea izbânzilor statornice, pentru că Preasfinția Sa știa să vorbească și minților, dar mai ales știa să vorbească inimilor; și este îndeobște cunoscut că puterea sufletească prin care se pot îndeplini jertfele cerute de binele mulțimii e mai mult inima decât mintea, întrucât cu mintea omul se pleacă mai mult către propriul lui interes, pe când cu inima omul își iese afară de sine, adică în lumea largă a aproapelui, ori de câte ori e prins de setea adevăratelor iubiri”¹²⁷.

Adăugăm aici și mărturia mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului, pe atunci student la Facultatea de Teologie, care i-a consemnat trecerea la cele veșnice însoțită de multe aprecieri: „Eparhia Râmnicului-Noului-Severin, cea mai aproape de noi și cu care odinioară aveam foarte folositoare legături culturale, a rămas văduvită pe urma morții neașteptate a harnicului păstor al ei, P.S. Episcop Ghenadie. Răposatul episcop n-a fost dintre aceia despre a căror activitate auzi multe și de departe, dar cu atât mai plăcut atins rămâneai când, apropiindu-te de el, simțeai că ai intrat într-o atmosferă de bunătate și nobleță, de sincere năzuințe de a lucra pentru binele turmei ce o păstorea [...] Prin moartea lui neașteptată, Biserica românească pierde un bărbat de valoare, care și în mijlocul suferințelor din urmă

¹²⁷ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, pp. 850-860.

se rugă lui Dumnezeu: «Dă-mi Doamne viață, ca să-mi închin și restul zilelor pentru binele Bisericii și al neamului!» Pe mormântul lui proaspăt depunem o lacrimă și noi, care l-am primit în inimile noastre și care îi vom păstra o scumpă amintire¹²⁸.

Pentru munca lui neobosită, pusă în slujba credinței străbune, Nicolae Iorga i-a închinat câteva rânduri în ziarul său, *Neamul românesc*, arătând că: „În Ghenadie, episcop al Râmnicului, mort tânăr, Biserica pierde pe unul din cei mai buni șefi ai săi, iar mișcarea de moralizare și înălțare ideală a poporului românesc, pe unul din cei mai sinceri și călduroși luptători. Într-o epocă tristă pentru clerul înalt al României, el a știut să fie la înălțimea Vlădicilor curați din vremurile bune, care își încheiau viața gândindu-se la Biserică și la Neam, cărora ar fi dorit să le poată închina, din mila Domnului, silinți și mai îndelungate. Ochiul lui ager a descoperit repede în haosul de idei și în vălmășagul de strigăte al zilelor noastre, unde se pregătește sub steag nou oastea cea bună [...] Numele lui va trece între ale celor care înainte de faptul zilei s-au trezit pentru călătoria cea fără de răsplată”¹²⁹.

În sfârșit, facem apel la însemnările profesorului Petre Gârboviceanu, care încheie astfel necrologul său: „Biserica Ortodoxă Romană a pierdut prea de timpuriu pe un bun păstor al ei; iar Țara, pe un inimos și devotat fiu. Cât n-ar fi lucrat el în serviciul Bisericii și al Țării! Și câte speranțe nu se puneau în el! Se vede însă și acum și totdeauna cât de nepătrunse și de misterioase sunt tainele Dumnezeirii! Ne plecăm capul și rugăm fierbinte pe Cel Atotputernic ca să inspire pe cei în drept spre a-i da un vrednic urmaș în conducerea scumpei lui Eparhii. Să-i fie țărâna ușoară și amintirea veșnică!”¹³⁰.

Din cele prezentate până aici, reiese că episcopul Ghenadie a fost o personalitate de seamă a vieții bisericești oltene din prima perioadă a secolului trecut, un bun păstor de suflete, un om harnic și darnic, însuflețit de dragostea pentru semenii, cu o înțelegere profundă a rostului vieții, dar, mai ales, un neobosit lucrător în via Domnului, care a revigorat viața duhovnicească în Eparhia Râmnicului, interesându-se în chip deosebit de preoții săi, pe care i-a vizitat până în cele mai îndepărtate colțuri ale Olteniei. Iată câteva motive care ne obligă să-i cinstim memoria, cu nădejdea că pe viitor vor fi și alți iubitori ai trecutului nostru care se vor apleca asupra vieții și activității lui pentru a scoate la lumină alte înfăptuiri vrednice de laudă din scurta sa păstorire, puse în slujba Bisericii și a neamului nostru.

¹²⁸ N. B., † P. S. *Sa Episcopul Ghenadie al Râmnicului...*, pp. 591-592.

¹²⁹ N. IORGA, *Oameni cari au fost*, București, Fundația Pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1935, pp. 32-33

¹³⁰ P. G., *Moartea P. S. Ghenadie Georgescu...*, p. 862.

Pr. Dr. Emil Nedelea
Cărmizaru



Din mormânt voievodal, în binecuvântată și preafrumoasă raclă. Descoperirea moaștelor Sfântului Voievod Martir Constantin Brâncoveanu

Potrivit Hotărârii Sfântului Sinod și a Înaltei binecuvântări a Întâistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, pe baza avizului Ministerului Culturii, în anul 2014 a început deshumarea moaștelor Sfântului Martir Constantin Brâncoveanu din mormântul voievodal al Bisericii „Sfântul Gheorghe” Nou.

Pentru acel moment cu încărcătură duhovnicească, istorică și emoțională deosebită, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a desemnat o comisie formată din teologi, arheologi, istorici, antropologi, un arhitect specialist în monumente istorice, precum și doi specialiști în restaurare-piatră. Această comisie a fost coordonată de către Preasfințitul Părinte Varsanufie Prahoveanu, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor. Membrii acestei comisii au fost următorii: Preasfințitul Părinte Varsanufie Prahoveanu, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, ulterior ales de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în demnitatea de Arhiepiscop al Râmnicului; P.C. Preot Ionuț Corduneanu, Vicar Patriarhal; P.C. Preot Alexandru Moțoc, Inspector General Bisericesc; P.C. Preot Prof. Dr. Emil Nedelea Cărmizaru, parohul Bisericii „Sfântul Gheorghe” Nou; Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu, membru al Academiei Române; Prof. Univ. Dr. Panait I. Panait, istoric, arheolog specialist; Prof. Dr. Gheorghe Mănucu Adameșteanu, arheolog expert; Dr. Raluca-Iuliana Popescu, arheolog specialist; Ingrid Pool, expert în arheometrie; Dr. Andrei Soficar, specialist antropolog de la Institutul „Francisc Rainer” al Academiei Române; Dr. Mihai Constantinescu, specialist antropolog, Institutul „Francisc Rainer” al Academiei Române; Arhitect Dr. Dan D. Ionescu, specialist monumente istorice; Prof. Anton Rațiu, sculptor; Alexandru Siminic, sculptor restaurator monumente istorice. La această lucrare din Biserica „Sfântul Gheorghe” Nou a participat și o echipă de la Sectorul Cimitire și Servicii Funerare al Arhiepiscopiei Bucureștilor, coordonată de P.C. Preot Costinel Ailioaiei, Consilier eparhial. Intervenția arheologică la mormântul Sfântului Voievod Constantin Brâncoveanu s-a desfășurat în perioada 12–15 mai 2014.

Operațiunea de desfacere a plăcii funerare a început în dimineața zilei de luni, 12 mai 2014. Înainte de începerea lucrărilor, s-a săvârșit o rugăciune de binecuvântare în prezența Preasfințitului Părinte Varsanufie Prahoveanul și a membrilor comisiei, iar după aceea echipa desemnată a trecut propriu-zis la lucrarea de deschidere a mormântului voievodal. Mai întâi a fost desfăcută, cu multă atenție, piatra funerară, care cântărește aproximativ 1000 de kilograme și care era fisurată în trei locuri, încă din timpul incendiului din martie 1847. Apoi a fost scos „patul” de cărămidă pe care fusese așezată piatra funerară în anul 1985. Ulterior, echipa a purces la desfacerea plăcii de beton, așezată deasupra criptelor în timpul lucrărilor de consolidare și protejare a mormântului, efectuate tot în anul 1985, sub coordonarea renumitului arhitect Ștefan Balș. După cum se știe, intervenția la mormântul voievodal din anul 1985 a avut ca scop exclusiv consolidarea mormântului, sicriile din cripte rămânând neatinse. După ce a fost deschisă placa de beton, marți, 13 mai 2014, au fost găsite trei cripte despărțite prin pereți de cărămidă, în interiorul cărora se aflau trei sicrie. Primul sicriu identificat a fost al domnitorului Ioan Mavrocordat (1716–1719). Sicriul se afla în cripta din latura de sud-vest. Stabilirea identității osemintelor domnitorului a fost realizată pe baza unui recipient din sticlă, sigilat la ambele capete, care conținea un document olograf, semnat de către principele Constantin Edgar Mavrocordat, la data de 22 mai 1934, prin care arăta că în acel sicriu se aflau osemintele strămoșului său, domnitorul Ioan Mavrocordat. Acest document lămurește identitatea osemintelor, atât ale domnitorului Ioan Mavrocordat, cât și faptul că „în racla a doua se găsesc oseminte străine familiei Mavrocordat, care nu trebuie confundate cu acelea ale lui Ioan Vodă Mavrocordat, care sunt așezate chiar sub capătul criptei».

În plus, la identificarea osemintelor lui Ioan Vodă Mavrocordat a contribuit și existența unor litere confecționate din metal, cu inițialele «I M» (Ioan Mavrocordat) și a unei coroane în miniatură, alcătuită tot din metal, toate acestea fiind aplicate pe sicriu. Așadar, specialiștii arheologi și antropologi, pe baza cercetărilor prezente și a celor anterioare, au stabilit faptul că în sicriul alăturat lui Ioan Vodă Mavrocordat se află oseminte ale familiei Brâncovenilor (aflate în cripta de sud-est). Odată ce a fost stabilită apartenența osemintelor din cele două cripte, atenția membrilor comisiei s-a îndreptat asupra celui de-al treilea sicriu, situat în latura de nord a mormântului. Într-adevăr, în conformitate cu relatările arheologice mai vechi, în această criptă au fost găsite moaștele Domnitorului Martir și Sfânt Constantin Vodă Brâncoveanu. Ele erau așezate în formă de cruce, iar craniul sfântului se afla în partea de sus a acestor moaște. Descoperirea sfintelor moaște a creat o puternică emoție membrilor comisiei. Echipa de antropologi, examinând sfintele moaște, a constatat la craniul Sfântului

Constantin Brâncoveanu următoarele: „Craniul aparține unei persoane de sex masculin, cu vârsta de cca. 60 de ani. Acesta prezintă urmele unei perforații de formă circulară pe osul parietal stâng, produsă cu un obiect ascuțit. De asemenea, am putut observa pe partea posterioară a ramilor mandibulari urme ale unor leziuni produse cu obiecte tăioase. Aceste observații sunt în concordanță cu datele istorice cunoscute despre uciderea domnitorului Constantin Brâncoveanu și cu observațiile realizate cu ocazia analizei antropologice efectuate în anul 1932”.

În ziua descoperirii sicriilor, echipei de cercetare a Muzeului Municipiului București i s-au alăturat dr. Mihai Constantinescu și dr. Andrei Soficaru, cercetători de la Institutul de Antropologie „Francisc J. Rainer” al Academiei Române, pentru a cerceta osemintele de vârstă și sexe diferite găsite în acele sicrie. Analizele celor doi antropologi asupra sfintelor oseminte ale Domnitorului Constantin Brâncoveanu au confirmat cercetările din 1932 efectuate de profesorul Francisc J. Rainer. „Craniul aparține unei persoane de sex masculin, cu vârsta de circa 60 de ani. Am observat urme de tăieturi, asemănătoare cu cele produse în cursul unei decapitări, în special pe partea posterioară a ramilor mandibulari, atât pe stânga, cât și pe dreapta; urmele unei perforații de formă circulară pe osul parietal stâng, produs cu un obiect ascuțit, probabil o sulită. Aceste observații confirmă datele istorice legate de uciderea Domnitorului Constantin Brâncoveanu și a fiilor săi, dar și analizele realizate în 1932 de către profesorul Rainer și de profesorul Minovici. De asemenea, am avut ocazia studierii și a restului de oseminte din cripta familiei Brâncoveanu. Am putut identifica osemintele domnului Ioan Mavrocordat. Astfel, conform analizelor noastre și datelor istorice cunoscute, se pare că, într-adevăr, avem de-a face cu oseminte ale Domnitorului Brâncoveanu, ale familiei și ale domnului Ioan Mavrocordat”, a explicat antropologul dr. Mihai Constantinescu¹.

„Într-adevăr, avem de-a face cu osemintele Domnitorului Constantin Brâncoveanu”

„Este a treia oară în ultimul secol când a fost deschis acest mormânt. Nu erau foarte multe emoții, să spunem, academice, dar, spiritual vorbind, a fost un moment cu totul deosebit, unic în viață. În momentul în care antropologii ne-au dat explicațiile, am văzut în fața ochilor, efectiv, momentele menționate în cronici, în care Sfântului Constantin Brâncoveanu, cel din urmă executat, i-a fost tăiat capul, iar osemintele rămase arată cum partea de jos a feței a fost tăiată. Gaura din craniu era de fapt capătul

¹ Ziarul Lumina, din 17 mai 2014.

prin care a ieșit sulița din cap, după ce a fost decapitat, pentru a se putea purta capul Sfântului Constantin prin cetatea Constantinopolului și pentru a se prezenta această oribilă crimă pe care au făcut-o. Paginile de istorie și de sfințenie s-au desfășurat în fața ochilor noștri într-un mod foarte viu. După deschiderea mormântului și reidentificarea Sfântului Constantin Brâncoveanu, a avut loc rânduiala bisericească a punerii în racla special pregătită în Atelierele Patriarhiei, a cinstitelor moaște, identificate în respectiva criptă, potrivit poziției anatomice. Această rânduială a avut loc în Biserica «Sfântul Gheorghe»-Nou², a precizat pr. Ionuț-Gabriel Corduneanu, vicar administrativ patriarhal, membru al Comisiei Patriarhiei Române pentru dezvelirea mormântului Sfântului Voievod Martir Constantin Brâncoveanu și al lui Ioan Vodă Mavrocordat.

Mărturisesc, ca martor și participant la acest eveniment cu conotații istorice și duhovnicești, că impactul meu sufletesc cu descoperirea sfintelor moaște ale Marelui Domnitor și Sfânt Martir Constantin Brâncoveanu îmi va rămâne în minte și în suflet pentru totdeauna. Aflarea moaștelor Sfântului Martir Constantin Brâncoveanu reprezintă cel mai important și de neuitat moment din viața mea de slujitor al Sfintei Biserici. Pentru mine a fost un privilegiu duhovnicesc să particip, în calitate de slujitor la sfântul altar al bisericii ctitorite de către Sfântul Constantin Brâncoveanu, la acest popas istoric. Știind că acest demers duhovnicesc, istoric și științific a adus o împlinire a așteptărilor îndelungate ale clerului și poporului dreptmăritor, consider că documentația prezentată în vederea deschiderii mormântului voievodal și-a atins sublimul scop. Epilogul apoteotic al identificării sfintelor moaște, precum și mutarea lor în raclă reprezintă rodul credinței, speranței și trudei mai multor generații iubitoare de Hristos și cinstitori ai Sfinților Martiri Brâncoveni.

Joi, 15 mai, Preasfințitul Părinte Varsanufie Prahoveanu, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor, înconjurat de preoții slujitori de la Biserica „Sfântul Gheorghe”-Nou din București, a săvârșit slujba Parastasului pentru persoanele ale căror oseminte au fost deshumate.

Sfintele Moaște ale Sfântului Martir Constantin Brâncoveanu au fost așezate după o rânduială specială într-o raclă confecționată din argint aurit la Atelierele Patriarhiei Române. Această raclă a fost realizată cu Înalta binecuvântare a Preafericitului Părinte Patriarh Daniel și cu osteneala Preasfințitului Părinte Varsanufie Prahoveanu, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor.

În ziua de 17 mai 2014 a avut loc o conferință de presă la Palatul Suțu din Capitală. Mass-media a preluat evenimentul și l-a dezbătut pe larg.

² Ziarul Lumina, din 17 mai 2014.

În cadrul conferinței de presă, moderată de către dr. Gheorghe Mănuclu Adameșteanu, arheolog expert și responsabilul șantierului arheologic, s-a precizat că pe parcursul cercetărilor arheologice au fost descoperite lucruri cunoscute și atestate de documente și izvoare istorice. Profesorul dr. Panait I. Panait, care a cercetat istoria orașului București timp de șase decenii, a explicat că sub Biserica „Sfântul Gheorghe” Nou din București se află vestigii ale celei mai vechi biserici din Capitală, ridicată pe la jumătatea secolului al XV-lea de Dobruș Banul, și că pământul din interiorul bisericii și din vecinătatea ei încă mai păstrează taine pe care arheologii trebuie să le scoată la lumină. „Ne bucurăm că suntem printre cei care am investigat, eu cel puțin, în anul 1985, ultima până în zilele noastre, mormântul lui Constantin Brâncoveanu și că avem acest buchet de sfinți creștini români care și-au păstrat credința în Iisus Hristos și au iubit poporul acesta”, a spus arheologul prof. dr. Panait I. Panait.

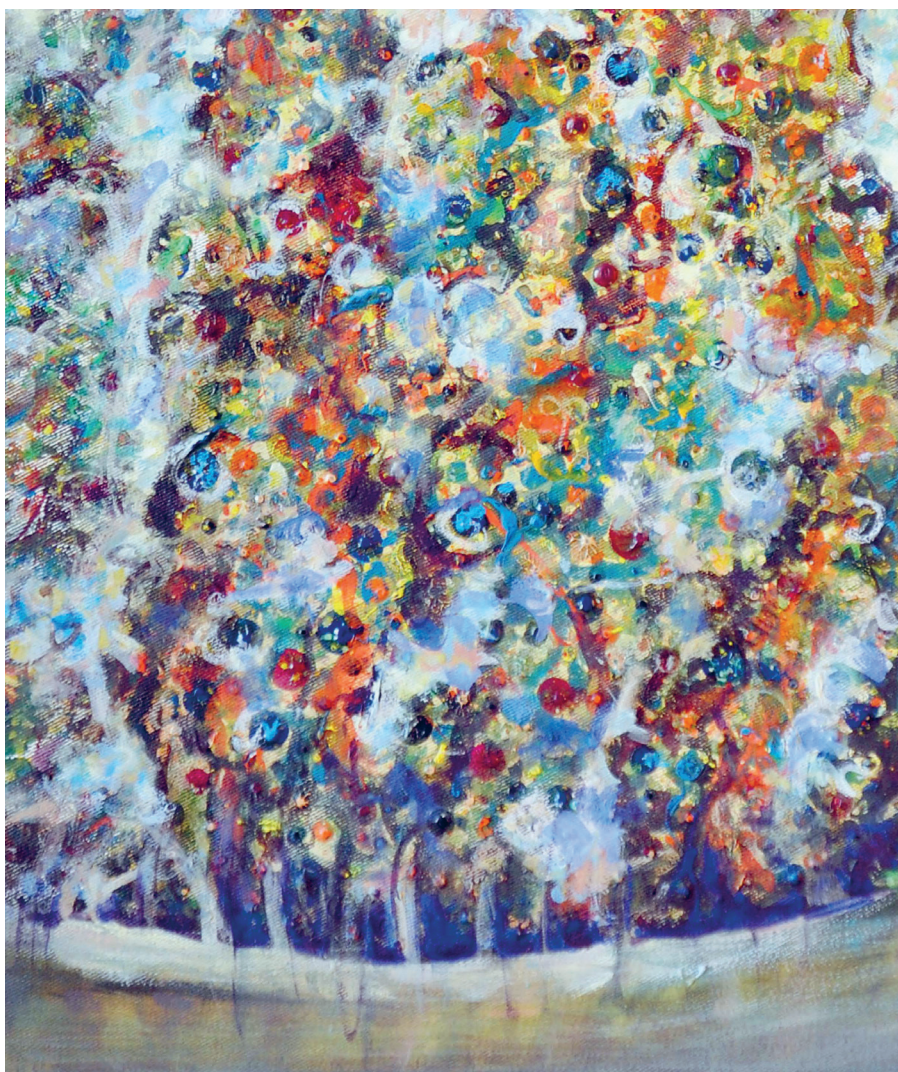
Despre succesiunea construirii bisericilor de la „Sfântul Gheorghe”-Nou, dar și despre cele petrecute în acea săptămână, a vorbit arhitectul dr. Dan. D. Ionescu, șef de proiecte pentru lucrările de reabilitare ce se desfășoară la acest lăcaș de cult: „Ceea ce s-a întâmplat în ultimele zile confirmă poziția mormintelor, respectiv a domnitorului Ioan Mavrocordat, înhumat în 1719, care a succedat lui Nicolae Mavrocordat, lui Ștefan Cantacuzino și lui Constantin Brâncoveanu. Alături de el este mormântul Sfântului Constantin Brâncoveanu. Ambele morminte sunt cu lespezi foarte frumoase, din marmură excepțională, lucrate în stil brâncovenesc. De asemenea, a fost observată și temelia bisericii, foarte probabil databilă în vremea lui Dobruș Banul, însă urmează rafinarea cercetării”.

Racla cu moaștele Sfântului Domnitor Martir Constantin Brâncoveanu a fost sfințită în ziua de 20 mai, de către Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, în Paraclisul „Sfântul Mare Mucenic Gheorghe” din reședința patriarhală, eveniment la care au participat ierarhi ai Sinodului Mitropolitan al Munteniei și Dobrogei, preoți și diaconi de la reședința patriarhală, administrația patriarhală și cea eparhială și din soborul de slujitori ai Catedralei patriarhale. Din soborul ierarhilor, au făcut parte Înaltpreasfințitul Părinte Calinic, Arhiepiscopul Argeșului și Muscelului, Înaltpreasfințitul Părinte Casian, Arhiepiscopul Dunării de Jos, Preasfințitul Părinte Visarion, Episcopul Tulcii, Preasfințitul Părinte Siluan, Episcopul ortodox român din Ungaria, Preasfințitul Părinte Varlaam Ploieșteanu, Episcop-vicar patriarhal, și Preasfințitul Părinte Varsanufie Prahoveanu, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor.

„Această raclă a Sfântului Domnitor Martir Constantin Brâncoveanu este o raclă prin care noi oferim darul artei românești din darurile lui. Întoarcem Sfântului Constantin Brâncoveanu frumusețea stilului brân-

covenesc prin care el a onorat poporul român și acum noi, din darurile sale, am pregătit acest dar de recunoștință, de evlavie, de cinstire, învățând prin aceasta că recunoștința este virtutea cea mai mare a creștinilor și activitatea cea mai mare, așa cum ne arată Sfânta Recunoștință numită Sfânta Euharistie. Moștenirea brâncovenească înseamnă credință puternică, jertfelnică și o artă de sinteză între valorile spirituale răsăritene și cele din Biserica Apuseană”, a spus Preafericitul Părinte Patriarh Daniel.

În dimineața zilei de 21 mai 2014, în ziua de prăznuire a Sfinților Împărați Constantin și Elena (hramul Catedralei Patriarhale), după săvârșirea Sfintei Liturghii la Catedrala Patriarhală, începând cu ora 15.00, a avut loc o procesiune solemnă cu moaștele Sfântului Martir Constantin Brâncoveanu, pe următorul traseu: Catedrala Patriarhală, Biserica „Domnița Bălașa”, Piața Universității și Biserica „Sfântul Gheorghe”-Nou, unde au fost depuse sfintele moaște.





[Cuvânt] al aceluiași [Ioan Gură de Aur] despre cei care se înfrânează prin post și despre modul de viață al celor mai aleși profeți

Sfântul
Ioan Gură de Aur



Traducere din limba greacă veche și note de Dr. Andrei Ion-Popescu.

*Această omilie am tradus-o după originalul grecesc: SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *B'. Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν ἐν νηστείᾳ σωφρονοῦντων, καὶ διαγωγῆς διαφόρων προφητῶν* [De iis qui in jejunio continenter vivunt] în PG 64, coll. *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* 64, Paris, 1857-1866, 15–16.

Luptătorii, dacă se antrenează în fiecare zi și își întăresc abilitățile fizice, obțin ușor victoria împotriva adversarilor, iar alergătorii, printr-un exercițiu zilnic de suplețe, pun accent pe caracterul sprinten [al trupului], desăvârșindu-și lucrarea în vederea unei nădejdi grabnice. De bună seamă, chiar și părinții noștri ne permit să învățăm neîncetat același mod de a vorbi, ca să atragem de partea noastră siguranța rapidă de a învăța din practica cuvântului. Deci, iubiților, urmându-l pe Iosif și lăsând în urmă păcatul egiptencei, să fugim fără de ură pe această cale a întregii înțelepciuni¹. Într-adevăr, până și Iosif, în orice caz, oare avea pentru acoperirea trupului vreun veșmânt mai strălucitor decât strălucirea înfrânării? Stricta respectare a înfrânării, întărindu-i pe strămoșii noștri, i-a susținut ca stâlpi de neclintit [ai credinței] în lume, de vreme ce, pe de-o parte, își înălțau rugăciunile la cer, iar, pe de altă parte, vindecau sufletele oamenilor pe pământ. Fericitul Moise, întărindu-se prin înfrânare, a devenit stâlp de salvare pentru evreii din Egipt și, pe de-o parte, pune la pământ ușile [caselor] celor întâi-născuți ai egiptenilor, iar, pe de altă parte, fericea pe copiii purtători de lumină ai evreilor. Totodată, un astfel de stâlp [al credinței] se opunea lui Faraon și vrăjitorilor lui, iar Isus al lui Navi², având drept soție înfrânarea, porunca luminătorilor cerești. Așadar, Isus al lui Navi oprea mersul soarelui, orânduia hotarele lunii și

¹ Am optat în acest caz pentru traducerea gr. *σωφροσύνη -ης*, ȋ prin „întreaga-ȋntelepciune”, aȡa cum se regăseȡte ȋn Ƞnvăȡăturile lui Neagoe Basarab, la Miron Costin sau Alexandru Odobescu (cf. Alexandru DUȢU, *Sinteză și originalitate ȋn cultura română (1650–1848)*, Editura Enciclopedică Română, Bucureȡti, 1972, p. 236) pentru o ȡȡelegere mai profundă a mesajului teologic transmis ȋn această omilie. Ƞnsă, pe parcursul acesteia, elenul «sophrosyne» se ȡȡȡlește de mai multe ori și, cu toate că am fi putut lăsa aceeaȡi traducere ȋn toate locurile, utilizând „ȡntreaga ȡȡtelepciune”, totuȡi, am utilizat termenul „ȡnfrânare” pentru a se face mai ușor ȋn acest context conexiunea cu dimensiunea ascetică reprezentată de post (n. trad.).

² Ƞn Biblia de la 1914 apare traducerea „Isus fiul lui Navi”, iar ȡn cea din 1982 – „Iosua, fiul lui Navi”, dar, ȡn fond, ambele traduceri au la origine originalul grecesc: Jos 1:1 *Καὶ ἐγένετο μετὰ τὴν τελευτὴν Μωϋσῆ εἶπεν κύριος τῷ Ἰησοῦ υἱῷ Ναυη*(...) [B. 1914 > *ȡi a fost după moartea lui Moisi, robul Domnului, au grăit Domnul către Isus fiul lui Navi...*] și ȡn B. 1982 > *După moartea lui Moise, robul Domnului, a grăit Domnul cu Iosua, fiul lui Navi, ...*]. (n. trad.)

prelungea lumina zilei³. Când se întâmpla acest lucru? Atunci când vorbea despre războiul împotriva locuitorilor Ghibeonului: „Stai, soare, deasupra Ghibeonului, și tu, lună, oprește-te deasupra văii Aialon”⁴. Acesta a despărțit [râul Iordan]⁵, a salvat poporul de la moarte și i-a întors iarăși pe evrei în pământul cel sfânt. Acesta a scuturat zidurile cetății [Ierihon]⁶, a distrus cetățile păgânilor, a salvat pe Rahav desfrânată⁷, a pedepsit pe cei de alt neam și a slăvit pe cei de un neam cu el.

Ilie Tesviteanul, de vreme ce a trăit în înfrânare, a fost pricinuit de viață pentru văduva cea săracă. Într-adevăr, o binecuvântare binevenită făcea să nu se împruțineze untdelemnul ei, iar măsura de făină sporea în fiecare zi. Același Ilie primea în nori bogăție de căldură și apă grație înfrânării. Prin urmare, revarsă [Doamne] foc ceresc peste cei necredincioși, și [Domnul] a deșertat valuri cerești [de foc] peste pământul care L-a părăsit.

Iar Elisei, ucenicul lui Ilie, dobândind înfrânarea învățătorului său, prin rugăciune a reușit [să facă] ca în pânțele neroditor al șunamitencei să se zămislească sămânța fiului ei și, de vreme ce trebuia să demonstreze că minunile sale sunt de aceeași importanță cu cele ale învățătorului său, înviază un mort, ba chiar moaștele sale, după îngroparea⁸ oaselor sale, au înviat morți.

Preaînțeleptul Daniel, îmbrăcându-se cu înfrânarea ca și cu o sabie cu două tăișuri, a strâmtorat pe lupii care ucid pe ascuns și păzea pe mieluseaua nevinovată a lui Helchia⁹. Cu siguranță, nici lâna ei strălucitoare, grație înfrânării, nu a fost rănită¹⁰ cu o sărutare spurcată de sânge [omenească], nici pieptul ei nu a fost pângărit din cauza sabiei cu două tăișuri a păcatului. De fapt, chiar fericitul Avacum, fiind răpit de Duhul Sfânt, ducea lucrătorului înfrânării, lui Daniel, prânzul secerătorilor¹¹. Și nu putea Dumnezeu să-l hrănească pe acesta, ca pe Ilie prin corbi? Totuși, ca să nu-l lase neconsolat pe cel care locuia cu fiarele sălbatice, [Dumnezeu] trimite pe cel deopotrivă prooroc, ca să-i mângâie suferința. Ia aminte, frate, cum Daniel era în groapa leilor, neavând nici scaun, nici pâine, nici masă, nici candelă, nici pat, ci în mijlocul a doi lei stând în chipul crucii, Îl imita pe Hristos Cel Ce avea să vină. Și sfinții trei tineri, întrucât s-au

³ Cf. *Iosua* X, 13.

⁴ *Iosua* X, 12.

⁵ Cf. *Iosua* III, 13.

⁶ Cf. *Iosua* VI, 20.

⁷ Cf. *Iosua* VI, 23.

⁸ Literal: „după moartea” [*μετὰ θάνατον*].

⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur face trimitere la Suzana, fata lui Helchia (n. trad.).

¹⁰ Literal: „nu era tăiată” [*οὐτε... ἐτέμνετο*].

¹¹ Cf. *Istoria omorârii balaurului și a sfărâmării lui Bel* I, 40-46.

silit prin înfrânare, s-au luptat cu focul și au biruit după putere văpaia închinării la idoli¹² care clocotea.

O, feciorie, care fără osteneală ești plină de Hristos¹³, nădejdea lumii! O, înțelepciunea lui Dumnezeu, care nu o lipsești pe Maria de slava fecioriei și care prin feciorie Îl faci pe Hristos – lauda lumii – să strălucească

ca lumina! O, Copil sfânt al Miresei celei nenumtite, Tu ești Izvor de nescricăciune, Tu ești Suflarea nemuririi, Lumina Bisericii, Staterul dreptății, Mărgăritarul cel frumos al călătorilor, Biruitorul cel bun al fricilor, Cel vândut cu un preț grozav și cumpărat de săraci. Tu ești Cel cumpărat cu trei oboli: credința, nădejdea, dragostea, și Cel Care petreci în inima celor smeriți. Tu ești Sămânța de muștar

Tu obișnuiești să hrănești poporul Tău, lisuse, nu ca Unul ce nu ești de față, ci ca Unul ce ești prezent. Și, de fapt, chiar dacă ești împreună cu Tatăl, nu Te desparți de noi și, petrecând cu noi, nu încetezi a fi în comuniune cu Tatăl. ✠

și Întâi-stătătorul îngerilor, Strugurele nelucrat al întru totul frumoasei Maria și Cuvântul cel nevăzut al înțelepciunii bogate în multe roade. Tu ești Cel Care dezlegi tristețea morții pe pământ și pregătești strălucirea cămării de nuntă cerești. Tu ești Cel Care îmbraci mlădița trupului nostru și Cel Care ne-ai dăruit mirosul nepieritor al florii. Acestea sunt învățăturile înțelepciunii. Acestea sunt dulcele postului. Acestea sunt podoabele înfrânării. Acestea sunt întăririle Bisericii Tale.

Deci, Tu obișnuiești să hrănești poporul Tău, lisuse, nu ca Unul ce nu ești de față, ci ca Unul ce ești prezent. Și, de fapt, chiar dacă ești împreună cu Tatăl, nu Te desparți de noi și, petrecând cu noi, nu încetezi a fi în comuniune cu Tatăl. Tu ai botezat trupurile noastre cu apă și prin Duhul Sfânt ai dezlegat păcatele noastre. Tu ai îndreptat sufletele oilor Tale cu sarea evlaviei și ne-ai ridicat la pășunea îngerilor. Tu ai întărit cu pecete picioarele noastre și printr-o scară [nevăzută] ne-ai înălțat credința de pe pământ la cer, iar pe îngeri ni-i înfățișezi înaintea minții noastre drept povățuitori. Ai pus în locul unui lemn un alt Lemn¹⁴ și o coastă¹⁵ în locul alteia. Ai întins mâinile spre cer, L-ai înduplecat pe Însuși Tatăl Tău pentru noi și ai instaurat o liniște adâncă în locul tulburării. De aceea, în timpul nopții și în ziua următoare Îți aducem slavă tăcând și vorbind, în Tine având nădejtile vieții, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin!

¹² Literal: „a acelei” [ταύτης].

¹³ Literal: „fiind îmbelșugată de ceva” [ἀνθίσσασα].

¹⁴ E vorba de Sfânta Cruce (n. trad.).

¹⁵ Sfântul Ioan Hrisostom face referire la coasta Mântuitorului care a fost străpunsă pe Sfânta Cruce (n. trad.).



Elena
Dulgheru



Un film ca un lamento: „Ecce Homo Brâncoveanu”

Avorbi despre mult așteptatul film al lui Dan Pița, dedicat martiriului marelui domnitor valah și al familiei sale, este dificil, incomod și, mai ales, dureros. După o avanpremieră la Târgu Mureș pe 26 octombrie 2023, filmul a fost lansat în România în februarie 2024, când maestrul avea memorabila vârstă de 85 de ani. Zvonurile despre film circulau de mai mulți ani, le confirma chiar Dan Pița, dar cu discreție, fără să dezvăluie amănunte legate de subiect sau producție.

Așteptasem un film-frescă, un fel de monument pe peliculă, care să „pecetluiască pe celuloid” momentul tragic și măreț al istoriei noastre, când sângele deschide cronica timpului spre sinaxar și o întipărește între filele sale. Așteptasem un film iconic, un fel de parabolă istorică și creștină, care să sintetizeze, fie și într-o cheie de autor subiectivă și imperfectă, ideea noastră națională... sau cât o mai fi rămas azi din ea. Speranțe naive, nutrite fragil, motivate de momentele de vârf din filmografia lui Dan Pița, precum *Concurs*, *Hotel de lux*, *Eu sint Adam*, care dovedeau puterea lui de metaforizare a unor momente de criză ale istoriei noastre. E adevărat că aceste repere țin de trecut, iar un film istoric cere multă putere de muncă și coordonare, iar vârsta nu iartă...

Traseul anevoios al realizării acestei pelicule, anunțate de mult, dar îndelung amânate din motive de finanțare, oglindește, cumva, soarta jalnică a renașterii și însănătoșirii culturii noastre naționale, tot așteptate, mai ales după 1989, dar fatalmente ratate. Ori, poate că nu-i chiar așa? Poate că tocmai acest lamento creștin, care se degajă din filmul insuficient finisat, este lecția pe care trebuie să o primească spectatorii, pentru a ne dezmetici din prea lungă și fatala adormire colectivă? Poate că aceasta și trebuie să ne fie provocarea? Un lamento construit în tonuri simbolice, centrat pe cronica martiriului, care preia, poate inconștient, motivele emoționale centrale din Balada lui Brâncoveanu, piesă recentă de folclor creștin, apărută după canonizarea din 1992, și interpretată cu multă emoție de barzii laici și cei din biserică.

Da, un lamento creștin, ca un cub imperfect din *Lecția despre cub*, care ne îndeamnă să deplângem și starea culturii și cinematografiei noastre

actuale, orientate spre orice, numai nu spre iconic și spre valorile noastre identitare. Acest „blestem al Meșterului Manole”, care blochează fatidic orice tentativă de coagulare a unei direcții identitare în cinematografia noastră postdecembristă, este sintetic surprins de regizorul Laurențiu Damian în excelenta sa cronică „Despre un destin... Constantin Brâncoveanu”, publicată în Revista *Film* Nr. 1/2024 (pp. 48-49), din care citez: „Să faci un film despre Brâncoveanu este un pariu care ar fi necesitat fonduri precum cele ale lui Kurosawa pentru capodopera *Kagemusha*. Fondurile nu au venit” – spune comentatorul, observând, pe bună dreptate, că acest film ar fi putut contribui „altfel, cu totul altfel, ca ținută și semnificație, la ceea ce numim epopeea națională”. Termenul, compromis în cinematografia noastră, până aproape de desființare (prin boicotarea, pe toate planurile, a coagulării unei asemenea direcții), funcționează, totuși, în țări, mai mari sau mai mici, care își respectă istoria (adică nu doar în Franța, SUA, Turcia, Rusia, ci și în Polonia, Italia, Ungaria, Țările Baltice, țări din Asia Centrală, Coreea de Sud, India, Japonia). Numai la noi, nu. Dar asta e o altă poveste.

Scenariul filmului, scris de regizor împreună cu foarte tânărul său ucenic, Alex Molico, este dens, prea dens în informație istorică valoroasă, rostită direct, prin replici, care scot în lumină contextul politic complicat și urzeala de trădări, căreia îi cade victimă marele domnitor. Concentrarea acestor replici în prea puține secvențe dramatice îngreunează receptarea, iar jocul când teatral, când realist, fără o convenție scenică unitară, disipează emoția și nedumerește spectatorul și așa neobișnuit cu canoanele dramaturgiei istorice.

Accentul pe trădarea boierilor fideli și apropiați, mai ales a stolnicului Cantacuzino, sfetnicul

de taină al domnitorului, și pe reacțiile familiei (în special ale Mariei Brâncoveanu și ale feciorilor mai mari) la supliciul domnesc este o soluție scenaristică inspirată, dar, din păcate, nedezvoltată psihologic – implicit regizoral – nici sub aspectul asumării actricești – tare vechi ale filmului nostru istoric, atât ale celui de dinainte de 1989, cât și ale celui (atât de rar) de după.

Dorel Vișan, interpretul alunecosului stolnic, duce, sub raport actoresc, tot greul filmului, reușind, ca de obicei, greaua performanță de a stabili un dialog empatic și cu partenerii de scenă, și cu spectatorii.

A rezultat un film istoric de cameră, cu acțiunea plasată într-o reședință brâncovenească, în incintele sultanului Ahmed al III-lea, sala de judecată de la Stambul, beciurile închisorii Edikule și platforma eșafodului. Nu ar fi constituit nici un impediment amplasarea tuturor acestor interioare în palatul de la Mogoșoaia (unde a avut loc cea mai mare parte a filmărilor), dacă scenografia (semnată de Mihai Dorobanțu) ar fi fost atentă la detaliile vremii și inventivă în sugestii și improvizări, dar nu a fost... Nici costumele, concepute de Carmen Moldovan, nu aduc prea multă credibilitate epocii și personajelor. E adevărat că cei doi nu au experiență cu filmul medieval, dar cine, de la noi, o mai are?! Cândva, maestrul Pița era foarte exigent cu aceste detalii și atmosfera juca un rol major în peliculele sale.

Și aici, în *Ecce Homo Brâncoveanu*, mici notații de atmosferă mistic-medievală rețin atenția, precum apariția premonitoare a unui cocoș negru ori a nălucii ficei decedate a Brâncovenilor, Stanca (interpretată de Alma Boiangiu). Totuși, acestea nu conturează un cod simbolic care să dialogheze cu ansamblul operei filmice. Imaginea, semnată de Mădălina Păun, aflată la debut, impune prin picturalitate, surprinzând vibrația unor

momente scenice și evocând ceva din specificul plastic al tușei lui Pița.

Dar spectatorul interesat de cronica vremii trece ușor peste plusurile și minusurile imageriei și se concentrează pe drama istorică: intrigile marilor boieri, confruntarea dureroasă, expusă în dialoguri, a Mariei Brâncoveanu (alias Daniela Nane) și a coconilor domnești cu destinul martiric, comentariile lui Anton Maria del Chiaro, secretarul italian al domnitorului (interpretat de Claudiu Bleonț, odinioară, unul din actorii preferați ai regizorului), care, cu neutralitatea cronicarului, relatează direct spectatorului drama de pe ecran – soluție de tip teatral eficientă în parabole, folosită cu brio de un Lars von Trier (în *Manderlay* și *Dogville*), dar insuficient șlefuită aici.

Crescendoul dramatic urcă spre punctul culminant: judecata sultanului, un proces-simulacru, cu sentința dinainte stabilită. Sultanul se joacă cu Brâncoveanu ca șoarecele cu pisica. Marius Bodochi, interpretul sultanului, uzează de un registru actoricesc divers, sugerând megalomania și histrionismul viclean, dar fără a stăpâni mecanismele fluide ale trecerii de la tonul prietenesc la cel duplicitar și la amenințare. O horă de dansatoare, apărute inopinat în salonul de judecată, încercuiesc, ca într-un cerc mistic delirant, cuplul inculpat – judecător, perturbând interogatoriul și mărturisirile de credință ale Brâncoveanului, pentru a sugera toată parodia procesului. Coliziunea celor două registre, judecata și „vodevilul”, tinde spre parabolă, dar este insuficient stilizată regizoral și neînțeleasă de o parte din interpreți, care abia se adaptează, la nivelul minimului realism, contextului epocii.

Urmează condamnarea, supliciul detenției și torturile din beciurile închisorii, execuția – momente, de asemenea, de maximă importanță în dramaturgia filmului. Nu ar fi fost nevoie de mari investiții pentru a le aduce la patosul tragediilor shakespeariene – pe care destinul domnitorului valah l-ar fi meritat pe deplin –, ci doar de multă atenție, asumare și dăruire a tuturor compartimentelor artistice. Replicile, prezente în partitura scenariului, preluate destul de fidel din cronici și motivante, cu condiția asumării și a studiului actoricesc, ne răsună în minte, ca leitmotive ale istoriei noastre, purtând în ele, așadar, cheia spre inima spectatorului. Dar nici aici lucrurile nu stau prea bine. Fiind scene colective, acestea ar fi ajuns la spectator doar prin consonanța întregii echipe actoricești, rezultată dintr-un stil de joc unitar, adaptat cheii de parabolă istorică și creștină, stil clar definit și bine coordonat: or, acestea lipsesc. Trista zicală referitoare la filmele românești (de dinainte de 1989), în care, dintre actori, „scapă cine poate”, îmi revine în minte. Cea mai dificilă și mai suferindă, din punct de vedere artistic, este secvența finală din fața eșafodului, a ultimului interogatoriu și a martirizării coconilor domnești. Momentul,

care ar fi trebuit să fie sfâșietor, este minat de nesiguranța jocului foarte tinerilor interpreți, puși în fața unei sarcini dificile chiar pentru un profesionist, precum și de câteva tușe de violență stridente, neadecvate întregului filmic.

Fragilitatea actorului protagonist, Constantin Pușcașu – o opțiune de casting interesantă –, sugerează mai degrabă calvarul, decât măreția legendarului domnitor, susținând viziunea regizorală centrată nu pe gloria terestră, ci pe decăderea politică, în paralel cu ascensiunea în duh pe altarul credinței creștine și al patriei. Această opțiune regizorală, de a evita capcana glorificării calpe a istoriei noastre, practicate în filmele epocii ceaușiste, este legitimă și inspirată. Ea este, în linii mari, împlinită, așa cum este expusă în evantaiul de intenții pe pagina oficială a filmului: „Etalarea moștenirii culturale și istorice naționale, aducând în prim-plan contribuția inestimabilă a lui Constantin Brâncoveanu; evidențierea puterii credinței ca pilon central în viața și deciziile Domnitorului, inspirând astfel generații întregi; invitație la introspecție asupra conceptului de soartă și destin, explorând alegerile dificile și consecințele lor în contextul istoric; celebrarea identității naționale și a valorilor care ne definesc ca popor, prin prisma vieții și sacrificiului unui mare domnitor; crearea unui pod de legătură între trecut și prezent, invitând publicul să reflecteze asupra semnificației acestor valori în lumea contemporană și în viitor”.

Cei ce au urechi de auzit și ochi de văzut, adică spectatorii interesați de istorie, de teologia istoriei și de cronica creștină a neamului, vor înțelege acest mesaj și vor gusta iconicitatea filmului. Ceilalți, oricum, îl vor evita...

ECCE HOMO BRÂNCOVEANU

România, 2024

Regia: Dan Pița

Scenariul: Dan Pița, Alex Molico

Imaginea: Mădălina Păun

Montajul: Cristina Ionescu, Darian Ionescu

Sunetul: Alexandru Chiriac

Muzica: Ilie Stepan, Doru Apreotesei

Decorurile: Mihai Dorobanțu

Costumele: Carmen Moldovan

Cu: Constantin Pușcașu, Daniela Nane, Dorel Vișan,

Claudiu Bleonț, Marius Bodochi, Nicolae Cristache,

András Demeter, Adrian Găzdaru, Marius Stănescu,

Corneliu Ulici, Gelu Nițu, Pavel Ulici,

Erik Istrate, Paolo Iancu

Producție: Apollo AVP

Producător executiv: Alexandru Ciocianu

Distribuitor: Solaris Film

Durata: 92 de minute

Premiera: 16 februarie 2024

