

**UNIVERSITATEA DE NORD
BAIA MARE
FACULTATEA DE LITERE
CATEDRA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ**



ORTODOXIA maramureșeană



Anul XIII, Nr. 13
Editura Universității de Nord
Baia Mare, 2008

ORTODOXIA maramureșeană

Nr. 13 / 2008

**UNIVERSITATEA DE NORD BAI A MARE
FACULTATEA DE LITERE
CATEDRA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ**

ORTODOXIA
maramureșeană

**Anul XIII • Nr. 13
Editura Universității de Nord
Baia Mare 2008**

Coperta I: Biserica de lemn din BUDEȘTI SUSANI
Cu hramul “*Sfântul Ierarh NICOLAE*” -1595

REFERENȚI ȘTIINȚIFICI

- Prof. univ. dr. **Adelbert DENAUX** – decanul Facultății de Teologie Catolică a Universității din Tilburg (Olanda)
- Pr. prof. univ. dr. **John BRECK** – Institutul Teologic Ortodox „Saint-Serge” din Paris
- Pr. prof. univ. dr. **John Antony Mc GUCKIN** – Universitatea Columbia, New York
- Pr. prof. univ. dr. **Theodor DAMIAN** – Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York
- Pr. prof. univ. dr. **Ioan CHIRILĂ** - decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj Napoca
- Pr. conf. univ. dr. **Ștefan POMIAN** – Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială a Universității de Nord din Baia Mare

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: Dr. h.c. P.S. **JUSTINIAN CHIRA**,
episcopul Maramureșului și Sătmărilor

Redactor- șef: Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL
Secretar de redacție: Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA

Membri: Pr. lect. univ. dr. Cristian ȘTEFAN
- *consilier cultural eparhial*
Pr. lect. univ. dr. Dorinel DANI
Pr. asist. univ. dr. Marius NECHITA
Asist. univ. drd. Valerian MARIAN
Asist. univ. drd. Adriana CĂLĂUZ

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Secția de *Teologie Ortodoxă și Asistență Socială*

Str. CRIȘAN, Nr. 5-7

Baia Mare, Jud. Maramureș

Pagina web a Catedrei www.tas.ubm.ro

Tel: 004.(0)262.430.856; 0742.516530

E-mail: adi_paulbm@yahoo.com

beusebiu@yahoo.com

**UNIVERSITATEA DE NORD BAIA MARE
FACULTATEA DE LITERE
CATEDRA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ**

**SCRIPTURĂ ȘI CARTE DE CULT
– IZVOADE DE CĂPĂTÂI
ALE LIMBII ȘI CULTURII ROMÂNEȘTI**

SIMPOZION

dedicat aniversărilor:

- **500 de ani de la tipărirea Liturghierului lui Macarie
– Târgoviște 1508**
- **320 de ani de la tipărirea integrală a Bibliei în limba
română – București 1688**

(pag. 43-230)

**ORTODOXIA
maramureșeană
An XIII, nr. 13/2008**

2008 UNIVERSITATEA DE NORD

Toate drepturile rezervate
editurii și comitetului de redacție al Catedrei de Teologie Ortodoxă

Editura Universității de Nord este acreditată de C.N.C.S.I.S. -cod 22
*(Consiliul Național al Cercetării Științifice
din Învățământul Superior)*

Pagina web a CNCSIS: www.cncsis.ro

Toate drepturile rezervate. Tipărit în România. Nici o parte din această lucrare
nu poate fi reprodușă sub nici o formă, prin nici un mijloc
meccanic sau electronic, sau stocată într-o bază de date
fără acordul prealabil, în scris, al editurii și comitetului de redacție.

All rights reserved. Printed in Romania. No parts of this publication may be
reproduced or distributed in any form or by any means, or stored
in a data base or retrieval system, without the
prior written permission of the Editurs and Redactions comitets.

Revista apare cu binecuvântarea

Preasfinției Sale, **JUSTINIAN CHIRA**,
Episcop al Episcopiei Maramureșului și Sătmarului
și
a Preasfinției Sale **JUSTIN HODEA Sigheteanu**,
arhiereu vicar

Tehnoredactare: **ADRIAN GH. PAUL**
REMUS UNGUR
Culegere text: **ADRIAN GH. PAUL**
VASILE BORCA
EMIL DANCIU

Director editură: **Mircea FARCAȘ**
Consilier editorial: **Constantin CORNIȚĂ**
Design copertă: **Emil DANCIU**

Tiparul executat la
S.C. Designprint S.R.L.
4800 Baia Mare, Str. Victor Babeș nr. 43/2
Tel: 0740417892 E-mail: designprint_ro@yahoo.com

CUPRINS

I. EDITORIAL

| | |
|--|----|
| Prof. univ. dr. Constantin CUCOȘ, <i>Educația pentru libertate</i> | 13 |
|--|----|

II. CRONICA UNIVERSITARĂ

| | |
|--|----|
| 1. <i>Spicuri din cronica universitară și culturală 2008</i> | 17 |
| 2. <i>Cadrele de conducere</i> | 21 |
| 3. <i>Cadrele didactice - Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială.</i> | 22 |
| 4. <i>Licențiații în Teologie ortodoxă pastorală 2008</i> | 23 |
| 5. <i>Licențiații în Teologie ortodoxă didactică 2008</i> | 23 |
| 6. <i>Licențiații în Teologie asistență socială 2008</i> | 24 |
| 7. <i>Studenții specializării T.O.P. 2008</i> | 28 |
| 8. <i>Studenții specializării T.O.D. 2008</i> | 32 |
| 9. <i>Studenții specializării A.S. 2008</i> | 34 |
| 10. <i>Studenții masteranți –Grupa Teologie Ortodoxă 2008</i> | 41 |

III. SIMPOZIONUL: SCRIPTURĂ ȘI CARTE DE CULT – IZVOADE DE CĂPĂTÂI ALE LIMBII ȘI CULTURII ROMÂNEȘTI

| | |
|---|-----|
| 1. P.S. Justinian CHIRA, <i>Prolegomene istorico-ecclesiastice la cultura noastră națională</i> | 49 |
| 2. Pr. lect. univ. dr. Dorinel DANI, <i>Apariția tiparului pe teritoriul Țării noastre</i> | 51 |
| 3. Stud. Ciprian GLIGAN, <i>Tipăriturile lui Macarie</i> | 65 |
| 4. Pr. Gheorghe ALBICIUC, <i>Izvodul tipăriturilor macariene (1508-1512)</i> | 71 |
| 5. Pr. lect. univ. dr. Cristian ȘTEFAN, <i>2008 –Anul jubiliar al Sfintei Liturghii</i> | 75 |
| 6. Cms. șef drd. Laurențiu BATIN, <i>Biblia de la București (1688-2008) – An jubiliar pentru Patriarhia română</i> | 83 |
| 7. Bibliotecar Ioana DRAGOTĂ, <i>Sfinții români și cărțile lor</i> | 95 |
| 8. Prof. Nuțu ROȘCA, <i>Prima Biblie românească</i> | 99 |
| 9. Masterand Măricuța PLEȘ, <i>Primele traduceri de texte bisericești în limba română, prilej de îmbogățire și consolidare a vocabularului limbii</i> | 111 |

| | |
|---|-----|
| 10. Masterand Marius BUDEA, <i>Aprecieri literar-culturale despre primele traduceri în limba română</i> | 121 |
| 11. Prof. Viorica URSU, <i>Pomelnicul Mănăstirii „Învierea Domnului” Habra –Groși</i> | 129 |
| 12. Prof. Mioara ȘTEFAN, <i>Edițiile românești ale Bibliei și contribuția lor la dezvoltarea limbii literare românești</i> | 137 |
| 13. Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, <i>Liturghie și Liturghier: fundamente ale spiritualității și culturii poporului român</i> | 143 |
| 14. Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN, <i>Taina euharistică și dumnezeiasca Liturghie, izvoare ale teologiei trupului lui Hristos extins în umanitate</i> | 167 |
| 15. Conf. univ. dr. Constantin MĂLINAȘ, <i>Reașezarea etapelor în bibliografia românească retrospectivă</i> | 189 |
| 16. Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA, <i>Slavona și grafia chirilică, paveze ale credinței și spiritualității românești</i> | 193 |
| 17. Conf.univ.dr. Ștefan VIȘOVAN, <i>Cu privire la influența slavă asupra limbii române</i> | 203 |
| 18. Pr. lect. univ. dr. Teofil STAN, <i>Tserkovnoje Prostopinije –primul manual de cântări „pe rusie”</i> | 209 |
| 19. Masterand Teodora Maria DANI, <i>Biblioteca Mănăstirii „Sfânta Ana” – Rohia</i> | 219 |

IV. STUDII DE TEOLOGIE

| | |
|--|-----|
| 1. Pr. prof. univ. dr. John Antony Mc Guckin, <i>Eschatological Horizons in the Cappadocian Fathers</i> | 233 |
| 2. Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, <i>Reflecții teologice asupra evenimentului morții – înțeleasă ca „trecere” de la viața temporală la viața veșnică</i> | 253 |
| 3. Prof. dr. Reinhard FRIELING, <i>Versohung christlicher Kirchen in Europa als gemeinsame okumenische Aufgabe</i> | 285 |
| 4. Prof. Dr. Dieter BRANDES, <i>Zur Geshichte der Roma-Kulturen in der Moldau</i> | 295 |

V. ASPECTE ALE ASISTENȚEI SOCIALE

| | |
|--|-----|
| 1. Lect. univ. drd. Ioan TOHĂȚAN, <i>Modul de exercitare și îndeplinire a îndatoririlor legale față de copilul minor</i> | 303 |
|--|-----|

2. Asist. univ. drd. Adriana CĂLĂUZ, *Violența asupra copilului – o problemă socială actuală a României*321
3. Pr. lect. univ. dr. Marius NECHITA, *Nevoile persoanelor de vârstă a treia*337

VI. APARIȚII EDITORIALE

1. Probleme arzătoare dar și “văicăreli” neavenite. Opinii despre o carte mult mediatizată –Pr.lect. dr Vasile BORCA353
2. O temeinică teză de doctorat în teologie –Prof. dr. Nuțu ROȘCA357

I. EDITORIAL

EDUCAȚIA PENTRU LIBERTATE

Prof. univ. dr. Constantin CUCOȘ
Prodecan al Facultății de Psihologie
și Științe ale Educației,
Universitatea “Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Unul dintre scopurile educației constă în a aduce autonomie și libertate ființei umane. A fi educat înseamnă să devii liber de constrângeri, să deliberezi în cunoștință de cauză, să-ți asumi credințe și decizii. Să te cunoști, să te faci cunoscut și altora, să știi ce vrei. Să nu mai depinzi de alții, să nu mai cauți în dreapta și în stânga, să te călăuzești de unul singur. Asta nu înseamnă că nu trebuie să ai un far, o țintă, un orizont. Numai că acestea ți le găsești (sau stabilești), la un moment dat, de unul singur. Autonomia se dobândește prin cunoașterea și aderarea liberă la valorile ce caracterizează comunitatea din care facem parte. A fi excluși de la această comuniune axiologică constituie un atentat la integritatea noastră - deopotrivă individuală și colectivă.

Dacă asupra acestei finalități, mai cu toții suntem de acord, în ceea ce privește mijloacele și conținuturile pentru a ajunge la autonomie, se propun soluții dintre cele mai contradictorii. Unii merg pe ideea directivității, a constrângerii, a impunerii unor linii de evoluții din exterior pe baza unor conținuturi educaționale stabilite de maturi. Alții cer să fim permisivi și la ceea ce doresc sau reclamă cei care sunt educați. Soluția se situează pe undeva pe la mijloc, în sensul că și maturii sunt responsabili de fizionomia valorică a tinerilor, dar că și acestora trebuie să li se acorde o serie de satisfacții de învățare.

Recenta discuție pe seama necesității unei educații religioase în ciclul superior al învățământului preuniversitar are în subsidiar și o astfel de topică privind autonomia și libertatea de formare. Unii au plecat de la premisa (falsă) că educația religioasă îmbie la ascultare și supunere față de norme supra-individuale. Nu este deloc așa. Valorile religioase, propuse sau încorporate, nu subjugă ființa, ci o eliberează de corsaje false, circumstanțiale, limitative. Ele ne învață că a trăi autentic înseamnă să transgresezi valorile perisabile în beneficiul valorilor eterne, ultime (proapse de Dumnezeu). Foarte multe discipline școlare sunt croite pe explicații relative, așa cum ele se impun la un moment dat. Se știe însă cât de perisabile și dinamice sunt paradigmele științei. Multe idei se dovedesc a fi caduce, iar noi chei explicative le înglobează pe cele vechi. Însă „schema” explicativă adusă de religie ne arată că ceea ce este sau se întâmplă are o „rațiune” dincolo de realitate, că orice întemeiere lumească are un corelat perfect dincolo de ceea ce vedem sau înțelegem. Ea creează un cadru mai larg de semnificare a lucrurilor, întărește polul „superior” al intervalului axiologic în care trebuie să ne mișcăm. Educația

este veritabilă când complementează cum trebuie relativul cu absolutul, secvențialul cu globalul, efemerul cu eternitatea.

Educația pentru valorile religioase nu „răpește“ cu nimic din libertatea ce ne este conferită ca indivizi și umanitate. Cine citește cu atenție textele biblice, patristice sau filocalice, nu găsește nici un pasaj care îmbie la pasivitate sau supunere oarbă, la desființarea alegerilor noastre, la „moarte“ valorică. Omului îi este rezervată permanent o alegere responsabilă, în consens cu ceea ce este el, dar și cu ceea ce pretinde Divinitatea. „Iată, Eu stau la ușă și bat. Dacă aude cineva glasul meu și deschide ușa, voi intra la el, voi cina cu el, și el cu Mine“ (Apoc., 3, 20). Dreptul de a cunoaște și de a alege în cunoștință de cauză este un principiu de bază al religiei creștine. A fi ținut departe de adevăr, asta înseamnă ne-libertate. „Dacă veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenici ai Mei; Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi“ (Ioan 8, 31-32). Libertatea presupune acces la cunoaștere, la cultură, la credință. Libertatea se consumă între cerința avansată de „sus“, și oferta adusă de „jos“. Nici un moment nu se neglijează umanitatea din noi, cu toate precaritățile ei (chiar și atunci când „primele“ alegeri se dovedesc a fi greșite). Vom conchide spunând că a-ți cultiva propria religie reprezintă o ipostază a libertății. Devenim ne-liberi când cineva ne îngrădește acest drept.

Într-o Europă a confluențelor valorice, trebuie să fim liberi să ne prezentăm fizionomia identitară. A-ți cunoaște și a-ți cultiva profilul spiritual constituie o ipostază prețioasă a libertății. Ce-ar fi dacă cineva ne-ar obliga să substituim limba română cu o altă limbă? Sau, eventual, ne-ar forța să nu mai vorbim. Integrarea europeană presupune să evidențiem particularismele (organismele europene recomandă așa ceva), să etalam ființa unei comunități cu ce are ea mai pregnant (limbă, artă, religie etc.). A ne prezenta în față altora fără relief spiritual înseamnă o sărăcire, o amputare care nu face bine nici nouă, nici altora.

Educația pentru libertate presupune să ne conturăm ființa așa cum este ea: cu nimic în plus, cu nimic în minus. A exclude din curriculumul școlar o ipostază definitorie a spiritualității cum este religia înseamnă să formăm o persoană incompletă, cu minte, trup, dar difuză sau diformă sub aspectul conștiinței. Credința constituie „inima“ conștiinței, coloana vertebrală a unui mod de a gândi sau de a face. Avem nevoie de „linii de fugă“ valorică, de repere autentice și stabile, de ocazii de edificare și iluminare. Umanitatea din noi își dovedește insuficiența când nu este racordată la chemările valorice ale transcendenței. Fără credință suntem incompleți, ne bate vântul, ne disipăm la orice adiere care se răsfrânge asupra noastră. Fără credință nu știm cine suntem și ce trebuie să facem pe mai departe. Fără credință nu există libertate!

II. CRONICA UNIVERSITARĂ

1. SPICUIRI DIN CRONICA UNIVERSITARĂ ȘI CULTURALĂ BĂIMĂREANĂ - 2008

* **Luni, 21 ianuarie** – A avut loc ședința pentru alegerea șefului de catedră pentru încă o perioadă de patru ani. Singura candidatură a fost depusă din partea P.C. Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN, fostul șef de catedră, care după urmarea normelor procedurale a întrunit majoritatea voturilor.

De asemenea, în aceeași ședință s-au ales *membrii Biroului catedrei*:

1. Pr. Conf. univ. dr. Pomian Ștefan (șef catedră), din oficiu
2. Pr. Lect. univ.dr. Borca Vasile
3. Conf. univ. dr. Bârlea Mihai Gheorghe
4. Asist. univ. drd. Marian Valerian

și au fost votați membri reprezentanții ai Catedrei în *Consiliul Facultății de Litere*:

1. Pr. Conf. univ. dr. Pomian Ștefan
2. Conf. univ. dr. Bârlea Mihai Gheorghe
3. Pr. Lect. univ. dr. Paul Gh. Adrian

* **Luni, 4 februarie** – la ora 9,00, în sala festivă a Colegiului Național “Mihai Eminescu” a avut loc deschiderea celei de-a doua ediții a Taberei de Religie și Creație Literară Ortodoxă “Sfântul Iosif Mărturisitorul”, sub coordonarea profesorului Sorin IONESCU. În cadrul Taberei au participat cu prelegeri și cadre universitare de la Facultatea de Litere, îndeosebi de la Catedra de Teologie și Asistență Socială.

* **Luni, 4 februarie** – ora 13,00, în incinta Bibliotecii Județene “Petre Dulfu”, s-a deschis expoziția “Fibrele naturale împotriva cancerului”, pentru a marca ZIUA MONDIALĂ DE LUPTĂ ÎMPOTRIVA CANCERULUI. Totodată, aici s-a organizat și o acțiune caritabilă pentru băiețelul de șase ani Szabo Zoltan Vasile, din Tăuții Măgherauș, care suferă de cancer. Acțiunea a fost organizată de Asociația culturală “Euroarmonia”, în colaborare cu Asociația familială “Reghina Ghițiu”, Casa Corpului Didactic, Biblioteca Județeană “Petre Dulfu”, Primăria Fărcașa și Asociația “Ecologic”.

* **Joi, 14 februarie** – începând cu ora 14,00, la Catedrala ortodoxă “Sfânta Treime” din Baia Mare a avut loc o dezbatere publică pe marginea proiectului Legii învățământului care exclude predarea “Religiei” ca disciplină de studiu la nivel liceal. Au participat elevi, părinți, profesori de religie de mai multe confesiuni și preoți. Dezbaterile și luările de cuvânt au fost conduse de P.S. Justin Sigheteanu, arhiepiscop vicar al Episcopiei Maramureșului și Sătmăruului.

* **Luni, 21 aprilie** – A avut loc Sesiunea de referate și comunicări științifice ale studenților de la Universitatea de Nord. Studenții teologi au participat cu lucrări la două

secțiuni: 1. Secțiunea *Teologie Biblică și Istorică*, cu 15 lucrări și 2. Secțiunea *Teologie Sistematică și Practică*, cu 16 lucrări. La prima sesiune au fost premiați următorii studenți:

1. GABOREAN Alexandru, T.O.P. II: "Frații Domnului" – problemă de exegeză și interpretare nontestamentară, îndrumător pr. lect. univ. dr. Vasile Borca;

2. SPĂȚAR Viorel, T.O.P. II: Biserică, Scriptură, Tradiție într-un raport de interactivitate și complementaritate, îndrumător asist. univ. drd. Eusebiu Borca.

La secțiunea a doua au fost premiate următoarele lucrări:

1. MARIȚA Grigore, T.O.D. III: Ritualuri și simboluri în slujba înmormântării, îndrumător pr. lect. univ. dr. Teofil Stan;

2. TIREAN Daniel, T.O.P. IV: Poziția Bisericii față de problema integrării în U.E., îndrumător pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. Paul;

3. FILIP Valeria, T.A.S. IV, Consecințele nefaste ale păcatului asupra omului secularizat, îndrumător pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. Paul.

* **Marti, 20 mai** - La Casa de Cultură a Sindicatelor a avut loc cursul festiv al promoției A.S. anul III, îndrumător asist. univ. drd. Liviu Bozga.

* **Joi, 22 mai** – La Casa Armatei din Baia Mare s-a desfășurat cursul festiv al anilor IV T.O.P., T.O.R., T.A.S. și III T.O.D., îndrumător pr. lect. univ. dr. Teofil Stan și pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. Paul.

* **Joi, 22 mai** - A avut loc Festivitatea împlinirii a 10 ani de la absolvirea Seminarului Teologic Ortodox din Baia Mare, promoția 1997-1998.

* **Marti, 27 mai** – În sala de conferințe a Bibliotecii Județene "Petre Dulfu" a avut loc lansarea primului număr dintr-o serie nouă a revistei "Familia română", "revistă pentru solidaritatea românilor de pretutindeni". Noul redactor-șef este Teodor Ardelean, directorul bibliotecii, iar din colegiul de redacție fac parte români din Statele Unite, Canada, Moldova, Ucraina, Serbia, Ungaria, Spania, Franța, Elveția, Austria, Germania, Irlanda, Belgia, Israel și Australia, dar și din Maramureș. Din partea Centrului eparhial a participat P.C. pr. dr. Cristian Ștefan, consilierul cultural.

* **Miercuri, 11 iunie** – În sala de conferințe a Bibliotecii județene, arhiplină cu un public select, a avut loc lansarea de carte "Cauzalitate emergentă în filosofia istoriei" a prestigiosului cadru universitar de la Universitatea "Vasile Goldiș" – filiala Baia Mare, conf. univ. dr. Nicolae Iuga.

* **Joi, 12 iunie** – În aceeași locație a Bibliotecii "Petre Dulfu" din Baia Mare s-a desfășurat Simpozionul național "Biserica și mass-media într-un raport de complementaritate sau adversitate?" Organizatori: Catedra de Teologie Ortodoxă prin pr.

lect. univ. Adrian Gh. Paul, coordonator, Centrul eparhial Baia Mare și Facultatea de Litere. Consemnăm prezența unor personalități remarcabile: regizorul Dan PURIC, Răzvan BUCUROIU, președintele AZEC, Vasile TIMIȘ, inspector general în M.E.C.T., Stelian GOMBOȘ, consilier în Secretariatul de Stat al Ministerului Culturii și Cultelor, iar de pe plan local: prof. univ. dr. Petru DUNCA, decanul Facultății de Litere, Augustin COZMUȚA, redactor șef adjunct al cotidianului “Graiul Maramureșului”, pr. lect. univ. dr. Cristian ȘTEFAN, consilierul cultural al Episcopiei, precum și cei doi ierarhi ai Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și Sătmăruului. Moderatori și coordonatori ai luărilor de cuvânt au fost pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL și Octavian BUTUZA, redactor de emisiuni la AXA TV. Lucrările simpozionului au fost urmărite cu viu interes. Referatele și intervențiile au fost publicate într-un volum special.

* **Luni, 23 iunie** – În holul Facultății de Litere, din fața amfiteatrului, a avut loc, începând cu ora 17,00, omagierea prof. univ. dr. Victor IANCU, trecut prea devreme în lumea veșniciei. Cadrele didactice clericale ale Facultății de Litere au săvârșit un parastas și au ținut un scurt panegeric în memoria profesorului defunct.

* **Marti, 24 iunie** – În fața vechii catedrale de pe strada Vasile Lucaciu a avut loc slujba prohodului prof. Victor Iancu. Personalitatea celui plecat dintre noi a fost evocată atât de preoți cât și de colegii vorbitori. Corpul neînsuflețit a fost așezat într-o veșnică odihnă în cimitirul catedralei. Numeroasa asistență îndoliată a participat apoi la masa de doliu de la cantina Universității.

* **Joi, 26 iunie** – Prof. Teodor ARDELEAN și-a susținut teza de doctorat în filologie: “Limba română și cultivările ei în preocupările ASTREI”. Este primul doctorat acordat de Facultatea de Litere din Baia Mare. Amfiteatrul Facultății de Litere a devenit neîncăpător din pricina celor care au venit să participe la acest prestigios eveniment cultural pentru Baia Mare și Maramureș. Prof. Teodor Ardelean, directorul Bibliotecii județene, prin vastele cunoștințe literare și enciclopedice era deja “doctor de jure”, cum s-a exprimat elogios și prof. univ. dr. Gheorghe POP, îndrumătorul tezei.

* **Joi, 24 iulie** – Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, în urma depunerii candidaturii pentru ocuparea postului de conferențiar poziția 5, scos la concurs de Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Universității de Nord, Baia Mare, a obținut titlul de *conferențiar universitar*, titular pe disciplinele *Teologie Morală și Morală creștină și spiritualitate ortodoxă*, cu aprobare de la M.E.C.

* **Miercuri 10 – joi 11 septembrie** – La Mănăstirea Țeghea, Protopopiatul Carei, județul Satu Mare, a avut loc Simpozionul național “*Aspectele teandrice ale Revelației cunoașterii dumnezeiești și ale sfințeniei, temelii ale vieții personale și de comunitate în Hristos*”. Factorii implicați în organizarea acestui simpozion au fost: Mănăstirea “Sf.

Maria” din Țeghea, Protopopiatul Carei, Episcopia Maramureșului și Sătmarului, precum și Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord, prin coordonarea P.C. pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN, șeful catedrei. Cadrul natural oferit de mănăstire, referatele interesante, participarea numeroasă dar și de calitate, prezența preoților din zonă, a celor trei protopopi din județul Satu Mare, reprezentanții autorităților de stat și cultură în frunte cu prezența și coordonarea lucrărilor de către P.S. Justin SIGHETEANU, i-a conferit acestei manifestări cultural-teologice o înaltă ținută academică și o ambianță edificatoare.

* **Marti, 23 septembrie** – În sala “George Enescu” a Școlii de muzică din Sighetu Marmăției a avut loc Simpozionul cu tema: *LUMEA – DAR DIVIN ȘI RESPONSABILITATEA UMANĂ*, eveniment organizat de Protopopiatul Ortodox Român Sighet și Vicariatul Ortodox Ucrainean, cu binecuvântarea P.S. Justinian, Episcopul Maramureșului și Sătmarului, și cu purtarea de grijă a P.S. Justin Sigheteanu, arhiepiscop vicar, responsabili de organizare fiind P.C. Pr. Vasile Aurel POP, protopopul Sighetului și P.C. Pr. dr. Nicolae LAURUC, consilier al Vicariatului ucrainean. Ideea organizării acestui simpozion a fost sugerată de apariția în limba română a cărții “PRIN CREAȚIE SPRE CREATOR”, a episcopului ortodox englez Kalistos Ware, profesor de teologie la Oxford, tradusă de prof. drd. Raluca LOZBĂ, de la Colegiul Național “Dragoș Vodă” din Sighetu Marmăției. Simpozionul s-a bucurat de o participare selectă, în frunte cu cei doi ierarhi ai Episcopiei noastre. Cele 17 referate și intervenții au imprimat evenimentului o înaltă ținută teologică și culturală.

* **Miercuri, 10 octombrie** – Deschiderea Noului An universitar la “Nord” a fost precedată de săvârșirea Sfintei Liturghii, la biserica “Sfântul Nicolae”, cu participarea câtorva din cadrele didactice, în special teologice și a unor studenți tot de la Teologie. Festivitatea propriu-zisă de deschidere a noului an universitar 2008-2009 s-a desfășurat în sala Teatrului municipal din Baia Mare cu prezența cadrelor didactice și ale studenților. Din prezidiu a făcut parte dl. Dan Călin Peter, rectorul Universității de Nord, d-na Gyongyike Bondi, prefectul județului Maramureș, dl. Cristian Anghel, primarul municipiului Baia Mare, d-na Georgeta Corniță și dl. Vasile Viman, prorectorii Universității, pr. dr. Vasile Augustin, vicarul administrativ al Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului, pr. Simion Ilieș, vicarul Episcopiei Române Unite cu Roma (greco-catolică) și d-ra Camelia Filip, reprezentantă a studenților din anul I, care au și luat cuvântul rostind gânduri și sfaturi înălțătoare și benefice pentru învățământul băimărean.

* **Duminică 9 – joi, 13 noiembrie** – La Mănăstirea Tismana a avut loc Congresul Național de Teologie. Din partea catedrei noastre a participat P.C. Pr. conf. univ. dr. Ștefan Pomian, șef de catedră și asist. univ. drd. Valerian Marian.

* **Miercuri, 12 noiembrie** – Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială a organizat Simpozionul: *SCRIPTURĂ ȘI CARTE DE CULT – IZVOADE DE CĂPĂTĂI ALE LIMBII ȘI CULTURII ROMÂNEȘTI*, în colaborare cu Biblioteca Județeană “Petre Dulfu”, manifestare dedicată aniversării a cinci secole de la tipărirea Liturghierului lui Macarie, precum și a 320 de ani de la tipărirea primei Biblii în limba română. Lucrările Simpozionului s-au ținut în sala de conferințe a Bibliotecii județene și a fost onorat de prezența P.S. Justinian Chira, episcopul Maramureșului și Sătmarului. Moderatorul acțiunii a fost dl. prof. dr. Teodor Ardelean, directorul Bibliotecii Județene Maramureș.

* **Joi, 13 noiembrie** – În amfiteatrul A2 al Universității de Nord din Baia Mare, strada Victor Babeș, P.C. Pr. prof. univ. dr. Ilie MOLDOVAN, de la Facultatea de Teologie “Andrei Șaguna” din Sibiu, și d-lui academician Alexandru SURDU le-au fost decernate titlurile de *Doctor Honoris Causa*. Cu această ocazie, P.C. Pr. prof. Ilie Moldovan i-a fost dedicat un volum omagial din partea Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială, în semn de mulțumire și apreciere pentru tot ceea ce a făcut pentru Catedra noastră băimăreană în cei 13 ani, în care a activat în calitate de profesor asociat, volum coordonat de P.C. Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. Paul.

* **Vineri, 28 noiembrie** - La Mănăstirea Habra, de lângă Baia Mare, s-a desfășurat cercul masteranzilor, cu susținerea unor lucrări de specialitate, coordonat de P.C. pr. conf. univ. dr. Ștefan Pomian, șeful Catedrei de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială.

2. CADRELE DIDACTICE DE CONDUCERE

UNIVERSITATEA DE NORD BAIAMARE

Rector: Prof. univ. dr. ing. Dan Călin PETER
Prorector: Prof. univ. dr. Georgeta CORNIȚĂ
Prorector: Prof. univ. dr. Vasile VIMAN
Secretar științific: Prof. univ. dr. ing. Vasile HOTEA

FACULTATEA DE LITERE

Decan: Prof. univ. dr. Petru DUNCA
Prodecan: Conf. univ. dr. Gheorghe Mihai BÂRLEA
Secretar științific: Conf. univ. dr. Rodica ȚURCANU

3. CADRELE DIDACTICE ALE CATEDREI DE TEOLOGIE ORTODOXĂ ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ

1. Pr. Conf. univ. dr. **Ștefan POMIAN** (*Șef de Catedră –Istoria și filosofia Religiilor & Dogmatică*)
2. Pr. Conf. univ. dr. **Adrian Gh. PAUL** (*Membru Consiliu profesoral & Redactor-șef Revistă – Teologie Morală și Spiritualitate Ortodoxă & Bioetică & Misiologie și Ecumenism*)
3. Conf. univ. dr. **Gheorghe Mihai BÂRLE** (*Prodecan & Membru Consiliu profesoral* Facultatea de Litere)
4. Pr. Lect. univ. dr. **Dorinel DANI** (Istoria Bisericii Universale & Patrologie)
5. Pr. Lect. univ. dr. **Vasile BORCA** (*Secretar științific de Catedră – Studiul Vechiului Testament și a Noului Testament*)
6. Pr. Lect. univ. dr. **Teofil STAN** (Muzică bisericească & Liturgică & Pastorală)
7. Pr. Lect. univ. dr. **Marius NECHITA** (Formare duhovnicească & Terapia familiei – *preot duhovnic*)
8. Lect. univ. drd. **Ioan Ștefan TOHĂȚAN** (Drept și legislație în câmpul muncii)
9. Asist. univ. drd. **Eusebiu BORCA** (Studiul Vechiului Testament & Ebraică)
10. Asist. univ. drd. **Valerian MARIAN** (Catehetică & Omiletică)
11. Asist. univ. **Liviu BOZGA** (Sociologie & Practica în Asistența Socială)
12. Asist. univ. drd. **Florian SĂLĂJEAN** (Managementul în AS & Metode și tehnici în Asistența Socială)
13. Asist. univ. drd. **Adriana Florentina CĂLĂUZ**
14. Pr. dr. **Vasile AUGUSTIN** - *vicar eparhial* (Drept bisericesc - *cadru asociat*)
15. Pr. Lect. univ. dr. **Cristian ȘTEFAN** –*consilier cultural eparhial* (Istoria Bisericii Ortodoxe Române & Bizantinologie – *cadru asociat*)
16. Pr. **Mihai TIRA** –duhovnic ASCOR, *cadru asociat*
17. Drd. **Bogdan GAVRA** – *cadru asociat*

4. LICENȚIAȚII ÎN TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ

Promoția 2008

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. Teofil STAN

1. Berlinger I. Vasile
2. Buda N. Nicolae Adrian
3. Butuza V. Sebastian Vladimir
4. Ciocotișan Gh. Bogdan
5. Comiati V. Bogdan Vasile
6. Conea A. Florin Atanasiu Gheorghe
7. Covaci C. Victor Florin
8. Dăncuș I. Adrian
9. Florea I. Florin
10. Gărdălean I. Iulian
11. Laza V. I. Mircea
12. Litvin N. Ion – Ucraina
13. Mariș I. Ioan
14. Matei V. Bogdan Ionuț
15. Pojar V. Ionuț Viorel
16. Pop V. Călin Vasile
17. Radu M. Cristian
18. Tămaș I. Dorin Gheorghe
19. Timiș G. Gavrilă
20. Tirean I. Ioan Daniel

5. LICENȚIAȚII ÎN TEOLOGIE ORTODOXĂ – LITERE

Promoția 2008

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. Adrian Gh. PAUL

1. Bălaș V. Ana Maria
2. Breban I. Florin Dănuț
3. Budea Gh. Marius Sorin
4. Hatfaludi Al. Ciprian Ionuț
5. Lupșe (Pop) Gh. Loredana Elena

6. Marița G. Grigore
7. Mureșan V. Mircea Vasile
8. Oșan I. Sebastian Gheorghe
9. Suciu (Bucșa) G. Carmen Dana

6. LICENȚIAȚII ÎN TEOLOGIE ORTODOXĂ – ASISTENȚĂ SOCIALĂ

Promoția 2008 (4 ani de studiu)

Îndrumător: Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN

1. Bozga L. Cristina
2. Buda V. Anca Rodica
3. Chira I. Monica Dana
4. Coltan I. Ioana
5. Covaci V. Gheorghe Marcel
6. Dobrican I. Raluca Vladia
7. Filip V. Valeria Monica
8. Gatina T. Șt. Ștefania Maria
9. Herman (Gherasim) Gh. Ioana Laura
10. Hoban I. Camelia Ioana
11. Macovei L. Marinela Ștefania
12. Mateaș M. Mirela ioana
13. Mihalca G. Gabriel Florin
14. Pinte V. Mihaela
15. Pocol Gh. Dalina Cosmina
16. Pop A. Oana Raluca
17. Pop I. Alina Mihaela
18. Rus (Nedele) V. Daniela Maria
19. Sălășan V. Noemi Mihaela
20. Ștef I. Ioana Ramona
21. Tătar V. Bianca Maria
22. Țiplea V. Andrei Marian
23. Topan (Bot) Gh. Ioana Nicoleta
24. Trif T. Liliana Corina

7. LICENȚIAȚII ÎN TEOLOGIE ORTODOXĂ – ASISTENȚĂ SOCIALĂ

Promoția 2008 (3 ani de studiu)

Îndrumător: Asist. univ. drd. Liviu BOZGA

1. Ban Ruxandra Gitta
2. Bolboș Grigore
3. Timar Teodora Ioana
4. Butean Alina Maria
5. Mureșan Gabriela Valentina
6. Pop (Sabău) Alina Camelia
7. Bozar Ancuța
8. Gaie Lavinia Alina
9. Măgurean Emilia Cosmina
10. Pricop Cristina Lenuța
11. Marinceș Cristina
12. Cozneac Mihaela
13. Bodea Anca Crina
14. Lazăr (Timb) Lavinia Loredana
15. Demian Maria
16. Pop (Stel) Adriana
17. Bot (Laza) Cornelia Lucreția
18. Bude Ana Maria Norina
19. Silaghi (Medveș) Maria Lavinia
20. Bukos Agneta Elisabeta
21. Chirilă (Mârzac) Călina Artemia
22. Lazăr (Bot) Ioana Felicia
23. Bonte Monica Cristina
24. Lenghel (Bonte) Ramona Alina
25. Năsui Cheșei Călina
26. Borota Călina
27. Filip Emilian Ionuț
28. Breban Maria Florica
29. Filip Mirela

30. Bonaț Maria Flavia
31. Bersan Sebastian
32. Ciurte Ioana Alexandra
33. Sălăjan Diana Mihaela
34. Andreica Maria Cristina
35. Podină Simona Mihaela
36. Pop Florina Roxana
37. Andreica Ileana Adriana
38. Mărieș Gabriel Vasile
39. Pașca Antoaneta Ioana
40. Ceteraș Anamaria
41. Both Adriana
42. Tuliciu Romulus Flaviu
43. Hossu Nicolae
44. Șandor Cristina Camelia
45. Pop (Onea) Ramona Sorina
46. Burzo (Pop) Aurelia
47. Mic Roxana
48. Butean Nicolae Ovidiu
49. Ghit Marius Ioan
50. Vâscan Raul Cristian
51. Pop Liviu
52. Gavriș Marian Radu
53. Cionca Gabriel Florin
54. Spiridon Mircea Dragoș
55. Lișcă (Hotya) Olimpia
56. Dumuța Carmen Daniela
57. Groza Daniel Ionuț
58. Cosma Paula Andreea
59. Batin Gh. Erika
60. Petrovan Roxana Monica
61. Onț Vlăduț Mihai
62. Mureșan Andrea Maria
63. Ilea Nicoleta Cosmina
64. Sitar Ada Ionela
65. Benzar Ioan
66. Joldoș Janina Anca
67. Cudrici Coman Maria

- 68. Mărcuș Mădălina Anduța
- 69. Ștef Carmen Anca



**8. STUDENȚII SPECIALIZĂRII
TEOLOGIE ORTODOXĂ PASTORALĂ
Anul universitar 2007-2008**

T.O.P. Anul I (Grupa I 31011)

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. Teofil STAN

1. Corneștean I. Ioan
2. Mare D. Dorin Vasile
3. Moldovan C. Adrian
4. Toporan P. Adrian Ioan
5. Ulici V. Ioan
6. Bota V. Nicolae Șofron
7. Buda G. Vasile
8. Charchaci Șt. Ștefan
9. Erdei D. Alin
10. Fetinga Ș. Anchidim
11. Herțeg I. Ionel
12. Ilieș Gh. Petru
13. Logoș M. Vasile
14. Mădăras Gh. Marcel Mihai
15. Muj D. Liviu Călin Răzvan
16. Muntean P. Ionuț Alin
17. Pleș I. Ionuț Dorin
18. Pop R. Radu Ioan
19. Recean Gh. Gavril Andrei
20. Sabo Gh. Gheorghe Ionuț
21. Surduc C. Ciprian Paul
22. Surduc I. Sebastian Traian
23. Tămaș V. Florin
24. Todorca C. Ionuț Adrian
25. Topan Gh. Vlad Ionuț

T.O.P. Anul I (Grupa a II-a 31012)

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. Teofil STAN

1. Bancoș T. Bogdan Alexandru
2. Buteanu O. Mihai Gelu
3. Grad Gh. Vasile
4. Gulin Gh. Marian
5. Negrea I. Iulian Eugen
6. Băeș T. R. Sergiu Robert
7. Băeș T.R. Silviu Roland
8. Burzo I. Ioan
9. Bitean I. Sergiu Adrian
10. Chira A. Bogdan Ioan
11. Cucu Gh. Andrei
12. Henș D. Andrei Dănuț
13. Iancu Gh. Răzvan Alexandru
14. Jurje A. Călin Ionuț
15. Mealău V. Paul Vasile
16. Morariu I. Marius Ioan
17. Pop Gh. Florin Andrei
18. Robaș N. Cristian Vasile
19. Sacaloș Gh. Mihai
20. Sălăjan V. Aurel Ioan
21. Șanta A. Alexandru Andrei
22. Șleam M. Vasile Crinu
23. Tarța I. Daniel Nicolae
24. Tat I. Vasile Cosmin
25. Vana M. Valeriu Mircea

T.O.P. Anul II

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA

1. Gaborean Al. Adrian Vasile
2. Herța D. Gabriel Vasile
3. Chira G. Dacian Ovidiu
4. Rus V. Vlad Felician
5. Rus D.I. Vasile Andrei
6. Moldovan I. Gheorghe
7. Șelever V. Maria
8. Cîmpan T. Petru
9. Leș G. Gabriel
10. Sălnicean V. Ioan Cristian
11. Tuns V. Augustin Gavril
12. Vraja I. Ioan Cosmin
13. Bozga A. Emil
14. Catrișcău S. Marius Vasile
15. Cîmpan V. Mihai Dumitru
16. Costin A. Ionuț
17. Druță D. Ioan
18. Kvasciuc V. Veniamin Cristian
19. Medișan Gh. Marius Victor
20. Pop M. Mircea Dan
21. Turdean I. Iosif
22. Zonocan V. Bogdan Mihai

T.O.P. Anul III

Îndrumător: Asist. univ. drd. Valerian MARIAN

1. Gavriș G. Andrei Gabriel
2. Gaborean Al. C. Alexandru
3. Spătar G. V. Viorel Vasile
4. Cone V. Marius Vasile
5. Herța I. Ilarion Călin

- 6 Șter I. Ovidiu Marius
- 7 Cone V. Mircea Ioan
- 8 Codrea Gh. Ștefan
- 9 Găurean D. Dan Dorin
- 10 Bohotici Gh. Gheorghe Ciprian
- 11 Breban G. David Ioan
- 12 Ciurte I. Vlăduț Florin
- 13 Cupșe Gh. Dănuț Bogdan
- 14 Dobrican I. Ioan
- 15 Gherghel A. Ioan Marius
- 16 Horotan P. Adrian Petru
- 17 Miholca D. Radu Gavril
- 18 Mureșan V. Virgil
- 19 Petrehuș C. Dinu Dan
- 20 Pîslă D. Virgil Ștefan
- 21 Pop G. Gavrilă
- 22 Pop I. Vasile
- 23 Pop P. Adrian Ioan
- 24 Puicar Gh. Ionuț
- 25 Robaș N. Nicolae
- 26 Sfara G. Gheorghe Marius (a II-a facultate)
- 27 Spătar G. Ovidiu Lucian (a II-a facultate)
- 28 Tarța Gh. Georgel Mircea

T.O.P. Anul IV

Îndrumător: Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL

1. Gligan A. Ciprian Dimitrie Gabriel
2. Danilescu Șt. Vlad Lilian
3. Bucșa I.V. Adrian Nicolae
4. Mateiu A. Elena
5. Țineghe M. Antonia Rozica
6. Sighiartău G. Maria
7. Fugulin T. Luminița
8. Iosip V. Călin Constantin
9. Știrb Gh. Gheorghe Gligor

10. Pop P.I. Petru Florin
11. Szabo L. Cristian Lucian
12. Vereș C. Ciprian Mihai
13. Batin Gh. Laureanțiu
14. Bodea I. Ciprian Ionuț
15. Boga G. Ioan
16. Bozga A. Nicolae
17. Bud V. Nicolae Victor
18. Buga V. Eugen Ioan
19. Chiuzbăian Gh. Iuliu Gabriel
20. Ciolpan M. Gheorghe Liviu
21. Costin G. Gavril
22. Indre Gh. Ionuț Eugen
23. Latiș T. Sorin
24. Lucaci I. Viorel
25. Magdău N. George Daniel
26. Mărcean V. Vasile
27. Mihalca G. Gabriel Florin (a II-a facultate)
28. Mureșan Gh. Ioan
29. Pop N. Claudiu Gabriel

**9. STUDENȚII SPECIALIZĂRII
TEOLOGIE ORTODOXĂ DIDACTICĂ
Anul universitar 2007-2008**

T.O.D. Anul I -Grupa 30911

Îndrumător: Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN

1. Boda I. Ionuț Dumitru
2. Cinar Gh. Gheorghe
3. Ciontoș I. Luminița Mihaela
4. Misaroș V.M. Tabita Tamara
5. Pop R. Radu Ioan
6. Sabou V. Olivian Petrică Dănuț
7. Șleam L. Gavril Mihai

8. Tarța V. Valentin Filip
9. Todoran V. Sorin Gavril
10. Tuns A. Vasile Andrei
11. Bercea I. Vasile
12. Coteț T. Flaviu Daniel
13. Dumitraș T. Monica Dana
14. Hereș I. Ioan Mihai
15. Herța D. Ionuț Marcel
16. Huza Gh. Florin Gheorghe
17. Ioan C. Mihai Horea
18. Micalaiciuc D. Angelica Veronica
19. Onțu I. Ioan
20. Podină I. Paul Ionuț
21. Raț I. Ionel Radu
22. Sălăgean E. Vasile Ștefan

T.O.D. Anul II

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. Dorinel DANI

1. Gross A. C. Andreea Paraschiva
2. Pop Șt. Gheorghe
3. Tarța I. Daniel Nicolae
4. Turdean I. Iosif
5. Ardelean Șt. Ștefan
6. Huzău Natalia
7. Micle T. Traian
8. Mihiș I. Liviu Bogdan
9. Moldovan D. Mircea Daniel
10. Noje A. Florica Ana
11. Pop A. Aurel Iosif
12. Rad I. Petru
13. Roman P. Florin
14. Rus I. Elena Liliana
15. Socotinschi D. Dan Adrian
16. Thira A. Aurelian Augustin
17. Zubașcu V. Ionel Gabriel

T.O.D. Anul III

Îndrumător: Asist. univ. drd. Eusebiu BORCA

1. Fage I.D. Cosmin Ilie
2. Brotnei I. Viorel Mihai
3. Dragomir L. Ștefania Mirela
4. Panici A. Emanuel Nicolae
5. Dragoș F. Florin Ilie
6. Peti T. Ionuț Vasile
7. Chirilă (Baboșan) Ioana Lavinia
8. Pașcu I. Maria
9. Radu M.I. Mihai Constantin
10. Herța D. Doru Constantin
11. Bușecan M.I. Mihaela Anamaria
12. Afrim I. Ionela
13. Stan Gh. Ion
14. Han (Kiss) I. Florina Paula

10. STUDENȚII SPECIALIZĂRII TEOLOGIE ORTODOXĂ – ASISTENȚĂ SOCIALĂ Anul universitar 2007-2008

An I -Grupa 31111

Îndrumător: Asist. univ. drd. Liviu BOZGA

1. Ciocoiet V. Mădălina Dana
2. Delistan V. Mariana Andreea
3. Marchiș V. Alexandra
4. Mihăilă T. Emanuela Alina
5. Moldovan V. Lavinia Dana
6. Vid I. Cristina
7. Ardelean A. Noemi Alexandra
8. Bozga (Copil) I. Violeta
9. Brândușe D. Mihaela Daniela

10. Brisc (Belenesi) F. Ana
11. Cionci I Crina Aurora
12. Coșa Gh. Anca Violeta
13. Daubner T. Henrieta Helga
14. Decebal F.E. Codruța Florina
15. Gaje (Duruș) V. Daniela Nadia
16. Gruiță C. Alexandra Oana
17. Lazăr P. Gabriela Rodica
18. Lenard E. Mariana
19. Mentel F. Isabella Franciska
20. Pană V. Crina Roxana
21. Paul I. Anamaria
22. Pop A. Anca Crina
23. Sabo (Man) S. Voichița
24. Țicală G. Gheorghe Marian

An I -Grupa 31112

Îndrumător: Drd. Bogdan GAVRA

1. Bozga C. Otilia
2. Ilieș N. Maria
3. Micle V. Ioana Veronica
4. Mihalcea P. Lidia
5. Mureșan V. Crina Lavinia
6. Scutariu I. Oana
7. Avram Gh. Gheorghe
8. Ciaba I. Andrei –a II-a Facultate
9. Ciaba (Danciu) I. Melinda Olga
10. Ciurdaș V.N. Lorena Andreea
11. Gața V. Raluca Mădălina
12. Gindele (Ardelean) L.J. Rita Gabriela
13. Lazăr V. Valeria
14. Lenghel (Pop) I. Marta Maria
15. Miclăuș V. Cristina
16. Nap (Dănuț) Gh. Florica
17. Nistea A. Ioana Sanda
18. Pop (Chendreș) V. Andreea Ioana

19. Pop V.I. Florina Andreea
20. Rednic I. Simina Maria
21. Rus V. Crina Adina
22. Slezinger A. Gertrude Erzsebet
23. Șleam A. Andreea Monica
24. Tămaș P. Sandu Mihai
25. Tompoș F. Lucian

An I -Grupa 31113

Îndrumător: Asist. univ. drd. Liviu BOZGA

1. Mărginean I. Ramona
2. Moldovan P. Agneta Mihaela
3. Barta (Fuloki) A. Melinda Anna
4. Boicu A. Maria
5. Budălăcean A. Florin
6. Cătuna O. Saveta
7. Chiloti M. Valentina
8. Chiș I. Ofelia Ioana
9. Farkas A. Andrea Cristina
10. Flămând Marcu V. Maria
11. Fustos (Coman) A. Maria Gabriela
12. Galben A. Ana Maria
13. Găurean (Săsărman) A. Elisabeta
14. Luca Costea I. Emilia Viorica
15. Marchițan V. Lavinia
16. Rus M. Marinel
17. Săhlean V. Ramona Maria
18. Sălăgean E. Luisa Lucica
19. Tisa S.R. Ioana Carmen
20. Vlad C. Emil

A.S. Anul II, Grupa I

Îndrumător: Pr. lect. univ. dr. Marius NECHITA

1. Șpan V.C. Amalia Maria
2. Pomian (Chânța) Șt. Cosmina Anca
3. Rus I. Lavinia
4. Pop G. Mihai Anton
5. Codrea V. Carmen Laura
6. Zah M. Florina Iulia
7. Morar T. Tudor Adrian
8. Silaghi V. Timea Ecaterina
9. Mihuț G. Gabriela
10. Rugășan L. Liviu Vasile
11. Canje N. Andreea Anamaria
12. Catrișcău V. Cristina Eugenia
13. Ciocoiț I. Marius Ionuț
14. Pop I. Flavia Luisa
15. Conea (Lung) V. Andrea Nicoleta
16. Erdei S. Elisabeta
17. Ungureanu (Măgurean) Gh. Xenia
18. Flueraș Gh. Andrea Luminița
19. Grec I. Anamaria
20. Horincar M.L. Liana
21. Hoscislauschi C.N. Nora Beatrix
22. Lupan C. Cornel Săndel
23. Moș Al. Andreea
24. Rus N. Duana Maria
25. Timiș V. Maria
26. Spătar G.V. Viorel Longhin Vasile (a II-a facultate)
27. Ștrimbei I. Norbert Istvan
28. Chiș (Pop) V. Florina Levisa
29. Vârgă I. Claudiu Marcel
30. Ketesteș V. Noiemi Kinga
31. Macarie Giurgea Al. S. Maria Manuela
32. Șuta N.A. Andreea Cristina

A.S. Anul II, Grupa a II-a

Îndrumător: Asist. univ. drd. Adriana CĂLĂUZ

1. Pășcuță A. Adela
2. Cozma I.A. Alexandra
3. Ilieș V. Cristina Maria
4. Ștef (Kotecz) Gh. Gilda Filomena
5. Ciolte I. Daiana Maria
6. Șanta Gh. Mioara Tincuța
7. Martin N. Sînziana Domnica
8. Breban Gh.A. Adriana Gheorghina
9. Lohan L. Adriana Claudia
10. Bujor I. Melinda
11. Bulboacă M. Paula Mihaela
12. Vlad S. Ancuța
13. Filipan A.D. Sanda
14. Bota V. Viorica
15. Bri P. Claudia Simona
16. Câmpan Gh. Ioana Florina
17. Covaci I. Corina Ioana
18. Dănilă P. Sonia Elena
19. Doarolți M. Alina Cristina
20. Feher A. Anamaria
21. Florian (Man) I. Rodica
22. Hotea V. Ileana
23. Iacob F. Liana Lidia
24. Igna S.O. Roxana Maria
25. Manu Gh. Lavinia Mihaela
26. Borlan D. Maria Camelia
27. Pașca Gh. Maria Gabriela
28. Petkeș M. Erika Ilona
29. Tomșa G. Oana Alexandra
30. Ungur (Șovrean) M. Doina
31. Simion (Batin) I. Maria
32. Pop Aurica
33. Vaida (Avașan) P. Lucia

A.S. Anul III, Grupa I

Îndrumător: Asist. univ. drd. Florian SĂLĂJEANU

1. Ceauș S.B. Dora Ruxandra
2. Rus N. Daniela Florina
3. Moldovan I. Silvia Ramona
4. Chindriș I. Anuța
5. Burian (Haidu) P. Veturia Marinela
6. Răceanu Gh. T. Giorgiana Camelia
7. Bauer M.E. Alexandra Mihaela
8. Pop V. Elisabeta Diana
9. Szabo F. Brigitta Gizela
10. Ghițiu N. Lidia
11. Indre I. Gabriela Ioana
12. Marcu M.C. Alexandra Silvia
13. Morcan Gh. Raluca Sabina
14. Cupșa (Breban) A. Lăcrămioara Selena
15. Hanciș A. Marian
16. Varga V. Andreea Ioana
17. Gherțan F.Al. Alexandra Mihaela
18. Petric D. Nicoleta Andreea
19. Nechita O. Flavia Elena
20. Șandor D. Alexandra Lorena
21. Motica F. Florina Ioana
22. Corniș I.R. Marius Dorin
23. Griguța Gr. Ileana Floare
24. Petruț V. Gina Tatiana
25. Filup I. Ana Niculina
26. Bălașa A. Olga Reghina
27. Ghițiu N. Lidia
28. Ghic N. Nicolae

A.S. Anul III, Grupa a II-a

Îndrumător: Lect. univ. drd. Ioan TOHĂȚAN

1. Cetățean C. Raluca Paraschiva
2. Pop (Trif) V. Rodica
3. Nicoară Gh. Adina Gheorghina
4. Rednic I. Ioana
5. Cucură V. Ana
6. Grigoriu M. Anca Andreea
7. Călăcean V. Viorica Maria
8. Pricop (Sălăgeanu) I. Mihai
9. Ulici V. Anuța
10. Ștef V.Gh. Ioana Roxana Maria
11. Gudea V. Roxana Liana
12. Danci Gh. Silvia Maria
13. Dumitraș V. Raluca Laura
14. Ianoș Gh. Oana Maria
15. Băiaș A.Gh. Laura Andra Ioana
16. Berinde I.O. Anamaria Andreea
17. Bota F. Gabriela Ioana
18. Murin T. Cristina Laura
19. Richter Șt. Ildiko Noemi
20. Lazăr P. Peter Gabriel
21. Câmpean D. Andrei Cosmin
22. Moisa A. Claudia Mariana
23. Călăcean V. Viorica Maria
24. Cîmpoieș V. Lucica
25. Gârboan Gh. Ioana
26. Iacoș I. Ecaterina Margareta
27. Lup Dragomir A. Monica (a II-a facultate)
28. Șiklodi Șt. Oana Loredana
29. Todeoran (Chiș) Ioana Dana
30. Zumbil E. Carmen Maria
31. Filip (Voicu) P. Lucia

11. STUDENȚII MASTERANZI
TEOLOGIE CREȘTINĂ ȘI SPIRITUALITATE EUROPEANĂ
GRUPA: Teologie Ortodoxă*

1. Anton Radu Ioan
2. Spătar Ovidiu
3. Bârsan Ileana
4. Tămaș Dorin
5. Bucșa Carmen
6. Pleș Măricuța
7. Ciocotișan Bogdan
8. Budea Marius
9. Leordean Vasile
10. Florea Florin
11. Bălaș Anamaria
12. Timiș Gavrilă
13. Breban Florin
14. Crișan Adina
15. Drădean Mihai
16. Buda Nicolae
17. Mureșan Mircea
18. Pop Călin
19. Pop Ramona
20. Cânta Ioan
21. Abrudan Octavian
22. Benzar Ioan
23. Conea Florin
24. Tirean Daniel
25. Herman Ioana
26. Cheșei Călina

* Începând cu anul universitar 2008-2009 Catedra de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială coordonează, în cadrul Facultății de Litere, Baia Mare, un curs postuniversitar de **Masterat**, pe specializarea: *Teologie creștină și spiritualitate europeană*, deschis tuturor absolvenților de Teologie Ortodoxă (cu licență) – **coordonator Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL**

III. SIMPOZIONUL

**SCRIPTURĂ ȘI CARTE DE CULT – IZVOADE
DE CĂPĂTÂI ALE LIMBII ȘI CULTURII
ROMÂNEȘTI**

**UNIVERSITATEA DE NORD BAIA MARE
CATEDRA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ
și
BIBLIOTECA “PETRE DULFU” DIN BAIA MARE**

Organizează
miercuri, 12 noiembrie, 2008,
începând cu ora 10,00

SIMPOZIONUL

**SCRIPTURĂ ȘI CARTE DE CULT – IZVOADE DE
CĂPĂTÂI ALE LIMBII ȘI CULTURII ROMÂNEȘTI**

cu participarea P.S. Justinian CHIRA, episcopul Maramureșului și
Sătmăruului

Locație:

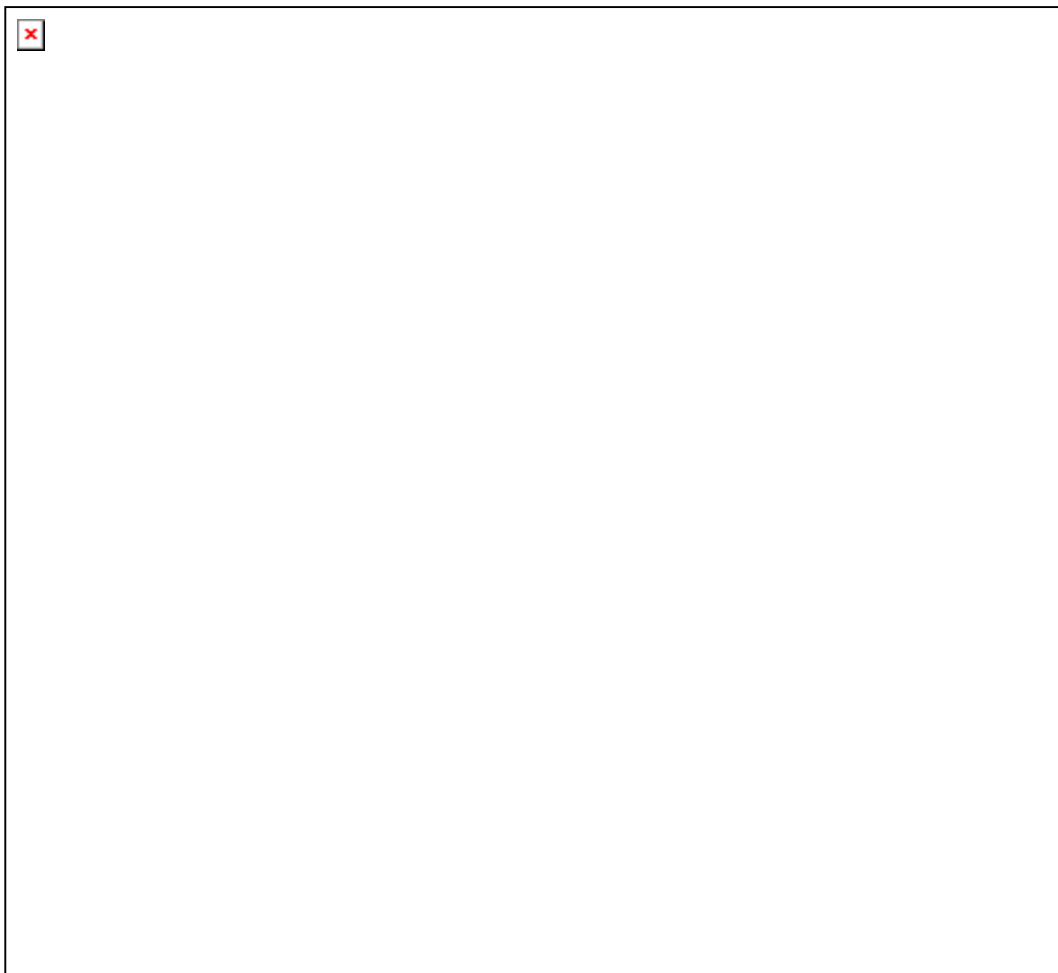
Sala de conferințe a Bibliotecii județene “Petre Dulfu” – Baia Mare

Moderator:

Prof. dr. Teodor ARDELEAN, directorul Bibliotecii județene
Maramureș

Responsabili cu organizarea:

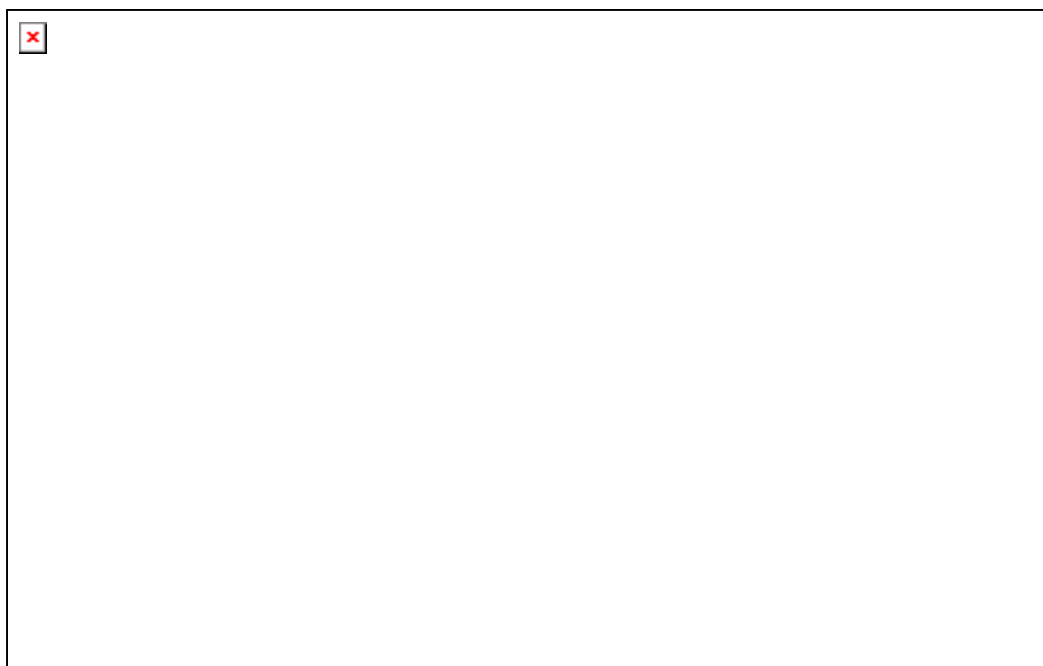
Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA
Pr. lect. univ. dr. Teofil STAN



Prezidiul
din plenul susținerii lucrărilor Simpozionului
Biblioteca județeană “Petre Dulfu” Baia Mare



Imagini din Sala de conferințe a Bibliotecii Județene



Imagini din timpul susținerii comunicărilor Simpozionului

PROLEGOMENE ISTORICO-ECLESIASTICE LA CULTURA NOASTRĂ NAȚIONALĂ

+ *Justinian CHIRA*,
Episcopul Maramureșului și Sătmarului

Mă bucur și îi felicit pe organizatorii acestui simpozion, care marchează câteva evenimente importante din viața și cultura noastră națională. Să nu uităm și să ne reamintim mereu de relația strânsă ce există între cult și cultură. Cultura autentică, formatoare și modelatoare a omului își are obârșia în cult. Cultul religios și îndeosebi cel creștin și ortodox este un cult integru, care implică întreaga ființă umană, cu trupul dar și cu sufletul; le pune în lucrare pe ambele și le înobilează în lucrarea cultică, pentru că este o lucrare specială, dedicată lui Dumnezeu. Or, în fața lui Dumnezeu, în relația cu El nu te poți prezenta oricum, ci pregătit sufletește și trupește, încercând să-i oferi ceea ce ai mai de preț din viața și simțirea ta. Iată cum cultul, încetul cu încetul și prin extensie la umanul înnobilit prin religie și creștinism, a devenit cultură. Și lucrul acesta, îmbinarea și conexiunea aceasta armonioasă s-a transpus și a devenit o realitate în viața și spiritualitatea poporului nostru, în a cărui plămădă a fost și evanghelia creștină și sub scutul căreia a dăinuit până în timpurile moderne.

Pentru strămoșii noștri, capitala Imperiului Bizantin a căpătat un rol și o importanță deosebită. Constantinopole a fost prețuit de înaintașii noștri atât ca centru religios cât și cultural. Timp de o mie de ani, noi, românii, ne-am orientat spre acest centru religios și cultural al lumii de atunci. Legăturile cu Bizanțul au fost pe multiple planuri. Vlahii au fost întotdeauna uimiți de civilizația bizantină. Chiar și ciobanii noștri ajungeau în transhumanța lor până la porțile Bizanțului. Acolo se valorificau și comercializau mieii, brânza, lâna, până și îmbrăcămintea. Mărfurile, seriozitatea, demnitatea și caracterul vlahilor era apreciat de bizantini. De aceea, nu degeaba și nu fără temeii, Pulcheria, sora lui Teodosie al II-lea și împărăteasă între 414-453, a dispus construirea bisericii Vlachenilor sau a “stânelor”, tocmai ca o admirație sau apreciere a acestor păstori sau ciobani vlahi¹.

Preoții noștri slujeau și se rugau dimpreună cu poporul într-o limbă pe care acesta o înțelegea și vorbea, limba română, dar în documente și cărți era limbă oficială limba slavonă.

Mă bucur că la acest simpozion sunt prezenți și mulți tineri, studenți, pe care-i felicit și îi îndemn să fie mai receptivi la valorile religioase și culturale ale poporului român. Cu mult drag binecuvântează și urez mult succes lucrărilor simpozionului, iar cei care sunt prezenți să se folosească de comunicările susținute și învățăturile transmise.

¹ Nicolae IORGA, *Istoria vieții bizantine*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1974, p. 77 și p. 640.

APARIȚIA TIPARULUI PE TERITORIUL ȚĂRII NOASTRE

Pr. lect. univ. dr. Dorinel DANI

Catedra de Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială

Universitatea de Nord, Baia Mare

Abstract

In the first part of this work is presented the evolution of printing up until the midst of XV-th Century. There are voices that say the Chinese were the first printers in history. Than, I present a short biography of the inventor of printing press, his work and his problems with the society.

In the third chapter is presented the circumstances in which our ancestors brought the printing press after 60 years from Gutenberg, the historical events in touch with this moment, the Romanian printers and their works (inside and outside of the Romanian borders). The first printed books appeared at the beginning of XVI Century at Târgoviște or somewhere near by. The language of this books (a Book of Liturgy, an Ohtoihion and a Gospel) was the old Slavonic. But in short time appeared books printed in Romanian with chirilic characters.

In Transylvania I remark the activity of Philipus Maler and his associates who printed books with Latin, Slavonic and Chirilic characters.

The conclusion is that, over Carpathian Mountains -at Târgoviște, printers like Macarie and Dimitrie Liubavici, and in Transylvania, Filip, were the first printers who gave us immortal works.

1. Tipăritul înainte de Gutenberg¹

Se împlinesc în zilele noastre 500 de ani de la apariția primelor tipărituri pe teritoriul țării noastre. Înainte de a face o prezentare a evenimentelor istorice legate de acest fenomen, aș dori să fac o scurtă incursiune în istoria tipăritului.

Prima revoluție a spiritului uman s-a produs în antichitate când s-a trecut de la comunicarea exclusiv orală la aceea scrisă. O a doua revoluție a comunicării interumane se datorează lui Gutenberg, după a cărui invenție s-a dinamizat circulația ideilor în lume.

¹ Simonescu Dan și Buluță Gheorghe, *Pagini din istoria Cărții Românești* Ed. Ion Creangă, București, 1981, p. 20-22

De-a lungul secolelor, tiparul a existat ca un corolar sine-qua-non al dezvoltării societății, având ipostaze diverse, dar aceeași esență tehnologică. El a apărut din momentul în care oamenii au căutat un mijloc de a imprima un desen sau un text în mai multe exemplare cu ajutorul unei forme, a unei matrice.

La babilonieni, stema imperiului, pecetea oficială, era sculptată în lemn și se aplica pe o plăcuță de argilă moale pe care ei scriau actele oficiale. După arderea în foc a tăbliței de lut, semnul peceții devenea vizibil și rezistent ca și restul scrierii.

La asiro-babilonieni, fiecare cetățean avea o pecete sculptată pe o mică piatră cilindrică pe care o purta agățată de gât. Cu ea semna de câte ori era nevoie, rostogolind-o pe argila moale pentru a lăsa imprimat desenul care simboliza numele său.

La egipteni, pecetea regatului, scarabeul, era săpată pe o placă de lemn și aplicată pe amfore sau pe alte obiecte de preț.

Vechii locuitori ai Chinei, inspirându-se de la sistemul de imprimare a pecetilor oficiale, au cioplit semnele textului pe suprafața netedă a unei pietre. Semnele apăreau în relief și erau unse cu o cerneală specială. Se aplica deasupra o coală de hârtie, se presa cu o perie sau cu un tăvălug și după ce se ridică hârtia, pe ea rămâneau imprimate semnele. Astfel, se putea multiplica un text, folosindu-se matrița cioplită în piatră. Mai târziu, piatra a fost înlocuită cu lemnul, acesta fiind mai ușor de sculptat. De aici și numele căpătat de acest procedeu: xilografie (de la cuvintele grecești ξύλον (xilon)= lemn și γράφειν (graphein)= a scrie).

În Europa, xilografia a fost folosită la început pentru imprimarea țesăturilor și la multiplicarea ilustrațiilor din calendare și a figurilor de pe cărțile de joc. Prin secolele XIV-XV a început și imprimarea cărților cu ajutorul matrițelor săpate în lemn. De aceea, cărțile xilografiate se mai numeau și tabelare. Specialiștii numesc procedeul de tipărire tabulară chiroxilografie (în greacă: kheir = mână, xilon = lemn, graphein = a scrie, a grava), pentru a-l deosebi de sistemul xilografic, folosit la cartea tipărită, unde imprimarea imaginii se făcea cu ajutorul unei prese. Textul se imprima numai pe o față a colii de hârtie (recto); o dată cu îmbunătățirea procedurii și cu perfecționarea preseii, cartea tipărită a început să fie ilustrată prin xilogravuri imprimate pe ambele fețe ale foii (recto-verso). Dar și astăzi unele cărți ediții de lux, reproduceri de artă plastică etc. se tipăresc pe o singură față a foii, fie din motive de estetică a cărții, fie pentru a da mai multă finețe reproducerilor în culori.

Importante lucrări păstrate până acum din acele vremuri sunt răspândite în toată lumea: în China se păstrează gravuri chinezești și japoneze datând din secolul al VIII-lea. În Europa găsim reproduceri ca: Madona din Bruxelles (datând din 1418) și Sfântul Cristofor, din 1423, ultima având și un text legendă. În Germania se păstrează celebra "Biblia pauperum" (Biblia săracilor), cu text și circa 50 de ilustrații; un "Donat" – o gramatică latină (numită astfel după autorul ei, Aelius Donatus, gramatician din veacul al IV-lea)²; pe care mai târziu, în 1451, Gutenberg avea s-o reimprime cu litere mobile; în

² Aelius Donatus trebuie să fi trait cam între 320 și 400 d.C., deoarece îi cunoaștem foarte slab biografia. A alcătuit mai ales o „Arta gramatică”, Ars grammatica, în două parti. Prima parte (Aminor) constituie un

sfârșit, nu mai puțin celebra “Seculum humanae salvationis” (Oglinda salvării oamenilor), care a stârnit discuții înverșunate (unii bibliologi o socotesc prima carte tipărită de Gutenberg, cu caractere de plumb turnate în nisip și retușate cu dalta; alții sunt de părere că este doar o tipăritură tabulară, nedemnă de ingeniosul meșter din Maintz). Aceste cărți au o valoare foarte ridicată, pentru că au meritul de a se fi născut înainte de tipografia cu litere mobile.

Începutul tiparului îl putem fixa prin 1040, când Pi Seng, un fierar chinez, s-a străduit timp de 8 ani să modeleze din lut, separat, fiecare semn al scrisului chinezesc. A modelat vreo 7.000, cele mai necesare scrierii curente. Pentru a putea imprima, le lipea pe o scândură, le ungea cu cerneală și obținea copii destul de clare³.

Meșterii coreeni au făcut și ei încercări cu semne metalice (cupru) încă din anul 1392. Turnate fiecare separat, semnele erau apoi culese în ordinea dictată de text și prinse între două șipci de bambus. Unse cu cerneală, ele erau aplicate pe hârtie, așa cum se aplică o șampilă. Și în Europa (avantajată de scrierea alfabetică), mărturii mai vechi arată că diferiți meșteșugari căutau mijloacele de a mecaniza multiplicarea manuscriselor. S-a păstrat, de pilda, o tăbliță de lut imprimată în 1119 la mănăstirea din Ratisbona (Regensburg) în Bavaria, purtând urmele unor ștampile-litere. Mai târziu, un procedeu relativ simplu și economic - turnarea în matrițe - va revoluționa activitatea editorială, creând condițiile pentru nașterea tipografiei moderne. Astfel, xilografia și semnele mobile au pregătit nașterea tiparului. Multă vreme au existat discuții în aceasta privință, deoarece în secolul al XV-lea mai mulți meșteri europeni erau preocupați de inventarea unui sistem de multiplicare a textelor care să fie rapid, practic și mai ieftin decât scrisul. Îi putem numi pe olandezul Laurens Janszoon Coster din Haarlem și pe Prokop Waldvogel, originar din Praga, care, după unii cercetători, au avut primele contribuții la apariția (descoperirea) literelor metalice mobile, turnate în forme (matrițe). Totuși, cercetătorii sunt în unanimitate de acord că inventatorul tiparului a fost Johannes Gutenberg.

2. Scurtă biografie a inventatorului

Cel care a descoperit o nouă metodă de a multiplica scrierea (nu manual cum se făcea până la finele secolului XIV) a fost germanul Johannes Gensfleisch⁴, cunoscut și sub numele de Gutenberg⁵. Johannes Gutenberg s-a născut în 1398 la Maienta (în germană : Mainz), oraș care în acea vreme era un centru meșteșugăresc și comercial destul de însemnat. Numele de Gutenberg este al casei familiale “zum Gutenberg”.

manual elementar consacrat gramaticii în sens modern, caci se referă la părțile vorbirii, îndeosebi la nume și la verb. Partea a doua (maior) echivalează cu un îndreptar de educație literară și se referă la fonetica, la metrica, la structurarea discursului, la erorile de exprimare și la figurile de stil. Pentru ilustrarea ideilor sale, Donatus recurge la abundente citate din marii autori latini, în special din Vergiliu.

³ Ovidiu Drâmba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. II, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 196.

⁴ Elisabeth Geck – *Gutenberg și arta tiparului*, București, Meridiane, 1979, pag. 49

⁵ Balca, Diac. Prof. N. *Johanes Guttenberg și Biblia cu 42 de rânduri* în BOR, anul LXXXVII, nr. 3-4/1969, p. 330;

Familia Gensfleisch făcea parte dintre patricienii -; nobilimea orașului - ale căror case purtau nume, ca și străzile sau cartierele. Johann Gensfleisch Gutenberg, numit așa după numele mamei lui. în 1419, după moartea tatălui său, Johannes a fost nevoit să părăsească Maienia și să se stabilească la Strasbourg. Aici a început să facă litere din lemn, dar acestea fiind mai puțin rezistente, trece la cele de metal. Izbutește să găsească și aliajul cel mai potrivit: plumb cu antimoniu care, după ce i s-a adăugat cositor, a rămas până astăzi combinația metalică cea mai potrivită pentru turnat o literă. Literele trebuiau să fie făcute dintr-un metal moale, ușor la turnat și la prins orice formă, dar și destul de rezistent, ca să păstreze forma odată luată în toată finețea liniilor ei. Gutenberg era sărac și, ca să poată lucra tiparele lui, s-a asociat cu alți trei tovarăși. Unul dintre aceștia, mai bătrân, a murit în curând și, din cauza neînțelegerilor cu moștenitorii lui, asociația s-a dizolvat. Gutenberg, și mai sărac, după moartea fratelui său, în 1444, s-a întors în Mainz, pentru a-și continua experimentele orientate în direcția tipăririi unor texte scrise.

Problema de fond cu care se confruntau tipograful până atunci, și la care Gutenberg încerca să găsească o rezolvare, era matrița compactă folosită pentru fiecare imprimare. Folosirea acestei matrițe făcea imposibilă corectarea erorilor, fiind necesară refacerea acesteia în întregime, iar re folosirea ei la alte tipăriri nici nu se putea lua în calcul. Atunci Gutenberg a găsit soluția ideală, aceea de a folosi caractere mobile, reprezentând fiecare câte o literă sau un semn grafic. Aranjarea literelor în casete distincte făcea culesul textului relativ ușor, problemele apărând doar la alinierea literelor și la calcularea lungimii rândurilor, astfel încât acestea să fie încadrate frumos și echilibrat în pagină.

În 1445, la Mainz, Gutenberg tipărește un fragment din "Cartea Sibilelor", mai precis o poezie germană din secolul al XIV-lea. Apoi, a tipărit fragmente din gramatica lui Aelius Donatus, un calendar astronomic în 1448, o bulă papală contra otomanilor și chiar formulare pentru indulgențe în anul 1454 și alte lucrări de mici dimensiuni.

În 1448, Gutenberg se înhamă la un proiect care, în final, se dovedește a fi prea mare pentru el. Începe să împrumute bani pentru a cumpăra materialele necesare tipăririi cărții fundamentale a creștinătății, Biblia. Deoarece tot nu făcea față cheltuielilor, în 1450 și 1452 împrumută 800 de florini de la Johannes Fust, fratele primarului din Mainz, acesta devenind și asociat în afacerea sa. Aproape de sfârșitul marelui proiect, la finele anului 1455, Fust profită de faptul că datoria era scadentă și, fără să facă nici un compromis, preia întreaga afacere⁶, și ajutat de Peter Schoffer, care fusese calfa lui Gutenberg, tipărește, în august 1456, Biblia cu 42 de rânduri.

Biblia cu 42 de rânduri este considerată o bijuterie a artei tipografice⁷, cuprinzând 2 volume și un total de 741 de pagini cu aproximativ 2.500.000 de semne. Calitatea sa, aranjarea în pagină, și finețea cu care a fost întocmită o fac să rivalizeze cu cele mai pretențioase manuscrise ale vremii.

⁶ Ibidem, p. 332

⁷ Ibid. 332-334

După această experiență, Gutenberg nu a abandonat activitatea tipografică, reușind între 1458 și 1460 să tipărească pentru Konrad Humery o nouă ediție a Bibliei (Biblia cu 36 de rânduri) și un Catolicon, care reproduce enciclopedia latină a lui Baldus de Janua din 1286.

Cucerirea Mainz-ului în 1462 de către arhiepiscopul Adolf de Nassau a făcut ca activitatea tipografică a lui Gutenberg să înceteze. După ce a fost exilat, Gutenberg primește, totuși, permisiunea de a se întoarce în orașul său natal, unde a murit la 3 februarie 1468.

În 1458, Johann Mentelin a fost primul tipograf din afara Mainz-ului care duce această artă la Strasbourg. În 1460, Albert Pfister, folosind unele dintre vechile litere ale lui Gutenberg, deschide prima tipografie din Bamberg.

Din momentul în care Adolf Nassau a ocupat Mainz-ul, tehnica tiparului s-a răspândit rapid, deoarece foștii ucenici ai lui Gutenberg și Schoffel au fugit din oraș, luând cu ei cunoștințele tehnice și, în primul rând, poansoane pentru litere.

Tipografiile se înființau foarte repede, în marile orașe și în jurul universităților, unde cererea de carte era mare: Koln –1466, Basel –1467, Augsburg –1468, Veneția –1469, Paris, Nurnberg și Utrecht –1470, Milano, Napoli și Florența –1471, Lyon, Valencia și Buda –1473, Cracovia și Bruges –1474, Lubeck –1475, Londra –1480, Stockholm –1483

În 1490, se deschide prima tipografie a spațiului ortodox, la Cetinie, Muntenegru. În 1508, a urmat tipograful Macarie, care a tipărit la Târgoviște un Liturghier slavon (1508), urmat de Octoih (1510) și un Evangheliar (1512). Deoarece în Țările Române cererea de carte era foarte slabă, activitatea tipografică a încetat aici până în 1530.

În 1539, apare prima tipografie dincolo de ocean, în Mexic, iar în 1553, la Moscova. Peste 40.000 de titluri au fost tipărite până la sfârșitul secolului al XV-lea, în ediții de câte 200 - 300 de exemplare. Dintre cărțile tipărite înainte de 1500⁸, 40% s-au editat în Italia, 30% în Germania, 15% în Franța și restul de 15% în alte părți ale Europei⁹. Aș remarca faptul că reforma protestantă a intensificat considerabil activitatea tipografică.

⁸ Această perioadă a tipăriturilor de dinainte de sfârșitul secolului al XV-lea este numită și "perioada incunabilelor". Incunabilele sunt acele lucrări apărute între anii 1455 și 1500, în ateliere aflate în localități din vestul și centrul Europei, unde s-a aplicat invenția lui Gutenberg: tiparul cu litere mobile. Unii cercetători limitează această dată la anul 1480, când s-a produs o diferențiere precisă a tipurilor de literă și o unificare a fiecărui caracter în parte. Alții extind perioada până la începutul secolului al XVI-lea, când perfecționările aduse tiparului au permis tiraje mai numeroase și o ieftinire relativă a cărților. Primele incunabile reproduc prescurtările, ligaturile și ornamentele din manuscrise. Datele cantitative nu au însă nici o relevanță, cunoscându-se faptul – după unele aprecieri - că în perioada anilor 1450 și 1500 au fost tipărite un număr aproximativ de 2 milioane exemplare, în peste 35.000 ediții, considerate ulterior incunabile.

⁹ În lucrarea sa „Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim”, Roger Chartier a apreciat că primele zece centre tipografice din Europa în perioada anilor 1450-1500 au fost, în ordine: Veneția – cu 3754 ediții, Paris – cu 2254 ediții, Roma – cu 1613 ediții; Köln – cu 1304 ediții; Strassburg, Milano, Lyon, Augsburg, Florența și Leipzig. Așadar, primele zece centre au fost în Franța, Italia și Germania, dar incunabile s-au

3. Începuturile tipăritului pe teritoriu românesc

Deși pe pământul românesc nu s-au tipărit incunabule, în condițiile în care în a doua jumătate a secolului al XV-lea mai mulți tipografi din ținuturile românești s-au stabilit în centre cu o puternică viață tipografică, ei au ajuns să lucreze la crearea unor incunabule. Printre tipografii secolului al XV-lea îl menționăm pe Toma Transilvanul din Sibiu (Toma Septemcastrensis De Civitate Hermanni), care a lucrat la Mantua și la Modena în Italia. Un alt tipograf a fost Bernard din Dacia, care a lucrat la Neapole. Martin Bârseanu din Codlea (Martinus Burciensis de Szettedino), a ajuns la Brünn¹⁰. Andrei Corbu, un brașovean, a lucrat în tipografiile din Veneția. De aceea suntem îndreptățiți să afirmăm că unii autori originari din Țările Române au tipărit scrieri în perioada incunabulară¹¹.

Cea mai veche tipăritură a unui autor român este semnată de cel care se identifica a fi “Captivus Septemcastrensis”, adică “prizonierul transilvan”, care fusese răpit de către turci în timpul asediului de la Sebeș din 1438. De la acest prizonier ne-a rămas lucrarea “Tratat despre credințele, obiceiurile, viața și viclenia turcilor”, scrisă în limba latină cu titlul “Tractatus de ritu, moribus, condicionibus et mequicia turcorum”. Cartea a apărut la Urah în 1482¹², dovedindu-se valoroasă prin faptul că este una dintre primele consemnări privind viața Evului Mediu românesc.

a. Tipărituri în limba slavonă

La 1508¹³ apare Liturghierul slavonesc tipărit de călugărul scrib Macarie, început în timpul domniei lui Radu cel Mare (1495-1508) și terminat în aceea a lui Mihnea cel Rău (1508-1509). Nu se cunoaște exact locul tipăririi. Aceasta s-a realizat fie la Târgoviște¹⁴, care era capitala politică a Țării Românești, fie la mănăstirea Dealu de lângă Târgoviște, ctitorie a lui Radu cel Mare, fie la mănăstirea Bistrița din Vâlcea, ctitorie a fraților Craiovești, unde se mai găseau călugări sârbi și unde s-a aflat un exemplar din această carte. Cert rămâne faptul că Radu cel Mare a înființat o tipografie slujită de tipograful ieromonah Macarie, care învățase meșteșugul la Veneția, ca apoi să scoată șase cărți slavone la Cetinje – Muntenegru și la Târgoviște: 1508- Liturghier, 1510- Octoih și 1512- Evangheliar. O altă părere ar fi aceea că aceste cărți ar fi fost tipărite în Veneția la tipografia lui Aldo Manuzio –Torresani. Deși hârtia e de proveniență

tipărit și în Țările de Jos, Polonia (începând din anul 1477) și Spania. Roger Chartier – *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București: Meridiane, 1997, pag. 158.

¹⁰ Elisabeth Geck – *Gutenberg și arta tiparului*, București: Meridiane, 1979, pag. 49 :- Biblioteca Bucureștilor, no. 8, august 2004, pp. 31, 33 ;Gh. Buluță – *Civilizația bibliotecii*, București: Ed. Enciclopedică, 1998, pp. 141-142.

¹¹ Dan Simonescu...op. cit. p. 22-23

¹² ibidem, p. 24

¹³ Beju, Ioan N. *Tipărituri românești vechi necunoscute* în M.A. Anul IX, nr. 1-2/1964, pp. 58

¹⁴ Șerbănescu, Nicolae *Muzeul tiparului și al cărții vechi românești în Târgoviște* în BOR Anul LXXXV, nr. 5-6/1967, pp. 618-630.

venețiană, litera e de factură venețiană -ca și legătura, credem că tipăritura s-a realizat totuși în țară la noi pentru că în 1510 - 1511 tipografia lui Aldo nu mai funcționa. De fapt, ritmul scoaterii acestor cărți dovedește că a fost folosită o mică tiparniță, iar în ceea ce privește hârtia ce s-a întrebuințat s-a dovedit că același tip de hârtie era folosită și la Sibiu pentru a se realiza condica orașului (are aceleași filigrane). Concluzia la care s-a ajuns este aceea că Sibiul vindea asemenea hârtie Țării Românești.

După 1512, activitatea tipografică în Țara Românească a încetat ea fiind reluată după vreo 30 de ani.

S-a stabilit cu exactitate faptul că încă în prima jumătate a secolului al -XVI-lea au început să circule chiar în limba slavonă cărți tipărite la Veneția în tipografia lui Bojidar Vukovici (originar din Serbia)¹⁵. Tipografia venețiană a acestuia a avut strânse legături cu țările române prin tipografii ce lucrau acolo. Între ei îi amintesc pe: diaconul Rădoi și călugărul Moisi¹⁶ - ce a lucrat aici din 1536-38. Este foarte probabil ca acest Moisi să fi trecut după desființarea tipografiei lui Vukovici la tipografia din Graceanița unde lucra și Dimitrie Liubavici, nepot al lui Vukovici. În 1544, Moisi a venit în țară, chemat de domnitorul Pătrașcu cel Bun, tentat fiind de un câstig material oferit generos și lui Dimitrie Liubavici. Acesta din urmă a adus cu el pe colaboratorul său de la Graceanița (Moisi), dar și matricele pentru turnarea literelor. Sigur este faptul că Moisi a imprimat în 1545 din „porunca domnului Io Petru Mare Voievod”¹⁷ un *Molitvelnic slavon*, având în anexă Pravila Sfinților Apostoli. Imprimarea acestei cărți s-a făcut în Târgoviște cu matricele lui Liubavici.

Tipograful Dimitrie Liubavici era originar din Macedonia, a venit de la mănăstirea Decia, pe care a părăsit-o de frica turcilor, refugiindu-se la Târgoviște. Dintre cei doi colaboratori ai săi, Oprea și Petre, Oprea va fi cel care i-a transmis acest meșteșug diaconului Coresi, el fiind menționat în prima carte coresiană, *Octoihul slavon*, apărut la Brasov în 1557¹⁸, unde meșterii tipografi sunt amintiți în ordinea vechimii: „Eu, robul lui Hristos, Oprea Logofătul și diaconul Coresi, ne-am trudit cu aceasta și am tipărit aceste cărți”. În mod cert, unul din meritele lui, a fost acela de a fi format în atelierul său prima generație de tipografi români.

În anii următori Moisi nu mai este amintit, dar îl găsim pe Liubavici tipărind un *Apostol* lucrare în care a fost ajutat de ucenicii săi: Oprea și Petre, ridicați dintre localnici. Tipărirea cărții a început la 18 august 1546 și s-a terminat la 18 martie 1547 „in capitala Târgoviștei”¹⁹ (se spune în lucrare), pe vremea domnitorului Mircea Ciobanul.

Această carte a fost tipărită și pentru Moldova precum reiese din următoarea consemnare: ”Autocratul domn a toată Țara Moldovei, Io Iliășco voievod și mama lui binecinstitoarea d-na Elena, dispotărița și fiii ei, Io Ștefan voievod, Io Constantin

¹⁵ Brembea, Ion N. și Brembea, Nicolae N. *Apostolul tipărit în 1547 la Târgoviște de Dimitrie Liubavici* în BOR, anul LXXVIII, nr. 5-6/1960, pp. 510-511;

¹⁶ Dan Simionescu...op. cit. p. 29..

¹⁷ Este vorba de Radu Paisie (1535-1545)-un alt fiu al lui Radu cel Mare

¹⁸ Dan Simionescu...op. cit. p. 31, 34-35

¹⁹ I.N. Brembea...art. cit. p.512

voievod, fiii răposatului Petru (Rareș -; n.n.) să le fie veșnică pomenire²⁰. Matricele tipografice ale lui Liubavici erau rare și deosebite de cele folosite de Macarie. Litera este mult mai mică și mai strânsă decât a primei tiparnițe românești. Inițialele ornamentate, puține la număr, amintesc de cele venețiene. Pentru tipăritura destinată Țării românești (ca și celei pentru cetatea Moldovei) i s-a făcut un frontispiciu. Acesta este prezentat pe o jumătate de pagină, alcătuită din arabescuri, ce este încadrat într-o inscripție cu titulatura voievodului, asemănător cu inscripția de pe pietrele funerare voievodale. În mijlocul arabescurilor, într-o cunună de spice stilizate, este stema Țării Românești: corbul cu crucea în cioc, gravură executată de maeștrii localnici. Exemplarul pentru Moldova are aceeași repartizare în pagină a textului, dar titulatura poartă numele voievodului Iliș și stema Moldovei.

Apoi, a apărut un *Apostol* (Praxiul)²¹ despre care ar trebui să spunem că era o tipăritură în slavonă pe care Liubavici a scos-o în două ediții: una la comanda lui Iliș al II-lea (Rareș 1546-1551) pentru Moldova și una pentru Mircea Ciobanu al Țării românești (1545-1552, 1558 și 1558-1559). Unul dintre primele texte pe aceasta temă se găsește în Codicele Voronețean. Textul a fost reluat după Dimitrie Liubavici și de Coresi la Brașov, în 1566. În acel timp, cu activitatea tipografică se ocupa o întreprindere particulară pe care statul o susținea financiar, domnitorul fiind comanditar. Acesta își stabilea opțiunile pentru titluri, ele fiind corelate cu programul politic și cultural al țării și cu Biserica.

Cărțile tipărite de Macarie și de Liubavici au circulat în toate țările românești și chiar în toată aria balcanică - ortodoxă pentru că erau scrise în limba slavonă. Tipărițiile au fost gândite să slujească întregii arii sud-est europene. Misiunea lor era complexă: 1. de susținere a unității creștine, amenințată de puterea otomană; 2. era un mijloc de propagandă pentru personalitatea politică și ctitorială a domnitorului care aspira să fie și o personalitate culturală. Aceste tipăriții își au obârșia în sentimentul unei solidarități creștine ortodoxe. Acest fapt nu însemna că aspectul tipăriturii nu era diferențiat de la o țară la alta. Tiparul chirilic venețian a propulsat o mișcare resimțită în întreaga Europă.

TIPARUL ÎN TRANSILVANIA

Sibiul a fost în Evul Mediu nu numai un oraș comercial și meșteșugăresc cu renumite bresle, ci și un centru cultural, a cărui importanță este astăzi recunoscută. În orașul medieval de pe Cibin încă din 1292 funcționa un spital pentru bătrâni, el fiind primul spital din țară atestat documentar. Tot aici s-a organizat la 1330 cea dintâi bibliotecă de manuscrise, aparținând călugărilor dominicani. După altă jumătate de veac, conform atestărilor documentare, funcționa o școală catolică, ce putea să fi fost înființată anterior, dar care în 1431 a dobândit un local propriu iar în 1471 chiar și un internat. La 1494, după ce s-a inaugurat un nou spital, în locul celui vechi transformat în azil, la Sibiu a luat ființă prima farmacie din țară.

²⁰ Bianu, I., Hodoș N. și Simonescu D., *Bibliografia românească veche*, vol I (1508-1716), București, 1903, p. 514

²¹ I.N.Brembea, art. cit. p. 514-536

Un asemenea oraș, deschis inovațiilor culturale cu scop civilizator, nu putea să nu realizeze de la bun început care erau avantajele cărții tipărite. Ca atare de aici au pornit în ultima parte a secolului al XV-lea spre Mantua, o cetate italiană, tineri meșteri care au fost inițiați în tehnica și arta tipăririi de cărți. Prima tipografie atestată documentar în Transilvania a fost instalată în 1528 de către Theobaldus Gryffius din Reutlingen²² la Sibiu spre a imprima cărți cu litere latine (limba oficială în Biserica romano-catolică) și germane (limba sașilor așezați deja de câteva secole în această regiune a provinciei). Spre a veni în ajutorul românilor ortodocși aici se vor publica și cărți cu litere chirilice.

Se știe că cea dintâi carte scoasă de sub teasc a fost Gramatica latină semnată de Thomas Gemmarius - tocmai atunci apărută. Datând așadar din 1529, ea va deveni un manual în școala germană a orașului. Un an mai târziu, medicul Sebastian Pauschner, a scris în limba germană un "Tratat despre ciumă". Nici-unul dintre exemplarele celor două cărți nu s-a păstrat.

Cu începere din 1521 în orașul Sibiu a activat Philippus Maler²³ (sau Pictor sau Moldoveanul), care va fi menționat în documentele locale de 50 de ori până la 1554. Acesta a fost unul dintre scribii români, numiți și scriitori la cetate, selectați mai ales dintre preoții și dascălii din Rășinari. În acest context, spre exemplu, a fost adus de la Brașov la Rășinari preotul Bratu, spre a îndeplini nu numai munca logofătului ci și pentru a rezolva corespondența oficială și diplomatică cu celelalte provincii românești. Ei deveneau soli ce realizau anumite tratative cu Țara românească, fie alianțe politice, fie activități de culegere a unor date despre manevrele otomane. De prin 1521 secția românească a cancelariei magistratului sibian a fost lăsată în seama lui Filip Pictor, care i-a avut aproape pe preoții rășinari Matei și Dumitru sau pe Ioan Literatul. Filip este menționat în documente ca "Magister Philippus Interpres" sau ca "Scriba litterarum valachicarum"²⁴ tocmai pentru că era un scrib, adică un caligraf profesionist, care răspundea de corespondența cetății transilvănene efectuată în limba română cu provincia de la sudul Carpaților. Personalitate afirmată în domeniul scrisului, Filip a avut și realizări ca tipograf. El a avut inițiativa de a tipări primele cărți în limba vorbită de popor ca urmare a mișcării ce cuprindea întreaga Europă impulsionată de reforma protestantă.

b. Filip Moldoveanul-tipograf

După 1540, când Gryffius a murit²⁵, un ucenic al său, Lukas Trapoldner, și-a deschis propria tipografie. Aici va exista o secție românească, având caractere chirilice, secție condusă de priceputul caligraf Filip Moldoveanul, care va lăsa din 1554 postul de scriitor la cetate fiului său Ioachim, funcție îndeplinită de el cu o consecvență apreciabilă timp de 18 ani. Filip a tipărit între timp în anul 1544 un *Catehism românesc*, pe care în 1838 Timotei Cipariu părea să-l fi văzut la Blaj, dar care nu a ajuns până la noi. Sursele

²² Dan Simonescu...op. cit. p. 39..

²³ ibid. pp. 30-31

²⁴ ibid. p.31.

²⁵ ibid. p. 39

documentare din care cunoaștem prima tipăritură românească sunt edificatoare. În toamna anului 1847 tânărul Timotei Cipariu se afla la Viena, studiind izvoarele lingvistice ale limbii române în Biblioteca Cancelariei Aulice. Într-una din zile bibliotecarul i-a atras atenția asupra unei foi volante în limba germană, tipărită în 1546, ce cuprindea printre altele o interesantă comunicare despre un catehism luteran ce apăruse în limba română la Sibiu. Văzând acea foaie volantă, Cipariu a făcut imediat o relatare asupra ei în revista „Organul luminării” (7 ian.1848) deschizând noul șir al unor discuții științifice și scrieri istorice ce vor începe să lămurească problemele legate de această primă carte în limba română. Cipariu era foarte interesat de această foaie valoroasă întrucât după spusele sale ar fi văzut între 1837-38 un asemenea exemplar într-o bibliotecă din Blaj. Acest exemplar se pare că s-a pierdut ulterior în timpul revoluției din 1848- 1849.

Conducătorul tipografiei din Sibiu a fost, așadar, Filip Moldoveanu cel care timp de aproximativ un sfert de veac fusese talmaciul și diacul român al orașului Sibiu. Că el și tipografia sa au activat ne-o dovedesc exemplarele care s-au păstrat: un *Tetraevangheliar slavon* (1546) și un fragment de *Biblie* bilingvă slavo-română din preajma anului 1553. Timotei Cipariu se exprima destul de prudent vis a vis de Catehismul din 1544, spunând că de fapt el a avut în mână doar o lucrare de proporții mici, fără să specifice că ar fi vorba de un catehism și cu atât mai puțin de o tipăritură sibiană. El însuși se întreabă: ”Era acesta Catehismul de Sibiu au altceva? Judece care poate. Noi însă suntem plecați a crede până una alta cum că Catehismul de Sibiu trebuie să fie într-un format mai mare”.

Despre Catehismul românesc din 1544 vorbesc două consemnări contemporane, anume o menționare în “Socotelile orașului Sibiu”, datată 16 aprilie 1544, a plății de 2 florini, ca sumă cu totul semnificativă pentru acel timp, plata făcuta lui Philippus Pictor pentru tipărirea catehismului respectiv. Doi ani mai târziu un preot sas bistrițean se adresa epistolar cărturarului Johann Hess din Breslau, orașul polonez Wroclav de azi, cu precizarea ca “ s-a tradus Catehismul în limba română și s-a tipărit la Sibiu, capitala noastră, a sașilor din Transilvania, cu litere sârbesti.

În 1543 universitatea săsească din Sibiu a decis să îndrepte pe toți locuitorii Pământului Crăiesc spre luteranism, indiferent de naționalitate, mai ales că însuși primarul Petru Haller era un înverșunat adept al lui Martin Luther. În condițiile acestea s-a acreditat ipoteza că acel catehism nu putea fi decât unul luteran, merit fiind să răspândească ideile reformei printre români. Al. Rosetti s-a numărat printre cercetătorii care au argumentat această ipoteză, el considerând că modelul tipăriturii de la Sibiu a fost Catehismul mic al lui Luther, idee pe care nu o împărtășește Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, întrucât la acea dată românii aveau în limba lor Tatăl Nostru și alte rugăciuni, cele 10 porunci și alte învățături de credință. Cea mai bună soluție, după opinia Pr. prof. Mircea Păcurariu, ar fi aceea de a numi această carte Catehismul românesc de la 1544.

Cercetarea asupra Catehismului a făcut-o în ultima vreme profesorul Jakó de la Universitatea din Cluj-Napoca în diverse articole²⁶ de specialitate și în principal în lucrarea: „Philobiblon transilvan”. Autorul ne spune că în 1752, în locuința din Sibiu a contelui Banffy Denes s-a făcut un inventar, printre care și al cărților, în care, la poziția nr. 248 se putea citi însemnarea: ”carte scrisă în valahă de Filip propovăduitorul valah în scopul primirii reformei de către valahi”. Descrierea lui Cipariu, atât de aproximativă, se datorează faptului că textul scris cu caractere chirilice nu-i era accesibil redactorului maghiar al acestui inventar. Impresionant este faptul că se menționează o carte scrisă în limba româna a cărui tipograf este Filip și deci că am avea de-a face cu un exemplar din acea primă tipăritură în limba româna. Banffy Denes, un mare iubitor de carte dar și un mare risipitor de bani, în noiembrie 1763 a fost nevoit să-și scoată biblioteca la licitație, aceasta fiind de altfel și prima licitație de carte din Transilvania. Licitația a beneficiat de un catalog topografic, operație realizată de secretarul său, care de fapt a întocmit și inventarul menționat mai sus. Pentru întocmirea acestui catalog de licitație s-a avut ca punct de plecare inventarul din 1752. Unele cărți prezente în inventar nu se regăsesc în caietul de licitație. Se pare, astfel, că ele lipseau, fie pentru că s-au pierdut, fie că posesorul cărților dorea să le păstreze și să nu le scoată la licitație. Printre aceste cărți șterse se afla și cea a lui Filip Moldoveanul. Este posibil ca lucrarea să fi rămas vreme îndelungată la curtea baronului și a urmașilor săi, în castelul de la Bonțida. Jefuirea castelului în 1944-45 a dus, probabil, la distrugerea multor cărți și lucruri de artă aflate în castel între care ar fi putut fi și acel Catehism. Important este însă că la mijlocul secolului al XVIII-lea se mai puteau găsi în Transilvania exemplare ale Catehismului din 1544.

La Sibiu s-a reeditat apoi, în 1546, Tetraevanghelul slavon tipărit de Macarie în 1512. Se mai păstrează numai două exemplare din această tipăritură sibiană de la 1546. Unul este incomplet, aflat în Biblioteca “M.E. Saltacov” din Petersburg, ce aparținuse lui Gheorghe Ștefan, domnitor al Moldovei între 1653-1658. Celălalt este întreg și aparține fondului de carte rară a Bibliotecii Universitare din Ujgorod. Ambele exemplare au ajuns în Moldova datorită faptului că tipograful a fost originar de acolo, ba, mai mult, aceste exemplare au fost tipărite pentru Moldova lucru dovedit și de fața filei 289 a cărții unde este imprimată stema Moldovei. Era posibil ca textul acesta să fi fost cerut de către domnitorul Petru Rareș (1527-1546) ori de către mitropolitul său Teofan I (1530-1546), despre care se știe ca avea preocupări cărturărești. Circulația cărții în spațiul moldovean ar fi putut pune în discuție locul de tipărire a Tetraevangelului slavon, dacă în text n-ar fi fost imprimată de către Filip de 4 ori stema orașului Sibiu cu cele două săbii încrucișate, așezate cu vârful în jos și cu o coroană deasupra. Nicolae Iorga, urmat de alți cercetători

²⁶ Jako, Sigismund *Tipografia de la Sibiu și locul ei în istoria tiparului românesc din secolul al XVI-lea* în Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, VII, 1964, pp. 97-115; *Editarea cărților românești la Sibiu în secolul al XVI-lea. Noi rezultate în domeniul cercetărilor cu privire la prima carte tipărită în limba română* în Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, VIII, 1965, pp. 115-126; *Pe urmele Catehismului românesc din anul 1544* în Revista Bibliotecilor, București, an XXIII, nr. 11-12/1970, pp. 716-720 (studiu retipărit în Philobiblon transilvan, București, 1977, pp. 117-127); *Tiparul cu litere latine din Sibiu în secolul al XVI-lea* în Philobiblon transilvan, București, 1977, pp. 93-116;

care au fost preocupați de identificarea traiectului cărții au corelat notița din socotelile orașului referitoare la plățirea lui Philippus Pictor în 1546 și epilogul exemplarului din Ujgorod unde se menționează atât data imprimării cât și numele tipografului: ”eu Filip Moldoveanul m-am ostenit a săvârși această carte în anul 7054, de la nașterea lui Hristos (1546) și s-a sfârșit în luna iunie 22 zile”. Dacă deja comentatul Catehism din 1544 era prima carte tipărită în limba româna, în schimb Tetraevanghelul slavon este cea dintâi tipăritură realizată pe pământ românesc cu ornamente în tehnica xilogravurii. Autorul ei este, așadar, Filip Moldoveanul, care a izbutit cel dintâi la noi să îmbogățească paginile unei cărți tipărite cu ornamente de o deosebită valoare. La începutul fiecăreia dintre Evangheliile după Matei, Luca și Ioan sunt imprimate simbolurile evangheliștilor respectivi, la sfârșit s-a imprimat pe o întreagă pagină chipul Mântuitorului așezat, iar monograma lui Filip este prezentă în fiecare din ele. De remarcat este faptul că ornamentația acestei cărți este cu mult mai frumoasă ca la alte tipăriri ale timpului. Modelul lui Filip îl constituie tipăriturile lui Macarie din Țara românească, cu frontispiciile și inițialele înflorate specifice. Literele nou tăiate de Filip au și ele forma caracteristică stilului macarian.

Așadar, Filip n-a fost numai cel dintâi tipograf român, ci și un talentat gravor, care a imprimat în perioada 1551-1552 un *Tetraevanghelul slavo-roman*, care este prima tipăritură în limba română păstrată până în zilele noastre. Din această a treia tipăritură a lui Filip Moldoveanul se găsește un exemplar incomplet la Biblioteca “Saltakov - Scedrin”²⁷ din Petersburg, iar un fragment s-a descoperit la biserica din Oiejdea - Alba. Textul românesc al cărții este o traducere din slavonă, făcută mult înainte, probabil în Moldova, de unde ar fi putut fi adusă de însuși Filip Moldoveanul. Totuși unele cuvinte și expresii regionale dau credit și ipotezei că traducerea s-a făcut în Transilvania, eventual în vederea întăririi propagandei luterane printre români. S-a mers atât de departe cu acreditarea acestei ipoteze, încât cuvintele “mitropolit”, cu care în traducere este identificat arhiepiscopul ce condamnase la moarte pe Hristos, sau “episcop”, cu care îl numește pe Caiafa, aveau să fie interpretate drept o manieră subtilă de a compromite ierarhia ortodoxă. După opinia părintelui profesor Mircea Păcurariu²⁸, în realitate era vorba numai de o stângăcie a traducătorilor, lipsiți la acea dată de modele în domeniu, această tipăritură încadrându-se și ea între cărțile ortodoxe comandate de domnitorul moldovean Ștefan Rareș, cel care urcat pe tron în 1551 avea să cadă prada unui complot boieresc în 1552, sau de către mitropolitul Grigorie Roșca (1546-1551). Concluzia cercetătorilor în această privință nu este unitară.

Spre deosebire de tipăritura din 1546, Tetraevanghelul slavo-român nu are nici o mențiune asupra locului și persoanei care a realizat cartea. Elementul de identificare a fost forma literelor, cu acel M “cu poale” și inițiala M care imita coroana Sibiului; acestea apar numai în tipăriturile lui Filip Moldoveanul, nemaigăsindu-se în alte tipăriri ale secolului al XVI-lea. Un alt element important folosit de specialiști pentru datarea

²⁷ Dan Simonescu, op. cit. p. 40..

²⁸ *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, vol. 1, 1980, p. 523

tipăriturii a fost filigranul hârtiei folosite de Filip Moldoveanul, hârtie care a fost fabricată la Brasov²⁹ la "moara" întemeiată în 1546 de către negustorii Hans Fuch și Johannes Benkner³⁰, ceea ce confirmă ipoteza că tipărirea s-a realizat între anii 1551-1553. Peste câțiva ani aceeași moară de hârtie va alimenta și tipografia diaconului Coresi.

În concluzie am putea spune că Macarie, Dimitrie Liubavici (în Țara românească) și Filip Moldoveanul (în Transilvania) au fost în mod cert primii tipografi care au lucrat în incinta teritoriului românesc, atestați în documente până în prezent. Ultimul menționat a fost o personalitate remarcabilă a timpului, un poliglot, care cunoștea limbile latină, slavonă și germană, fapt pentru care a fost selectat de magistratul din Sibiu pentru corespondența în limba română cu celelalte două Țări române. Filip Moldoveanul a pus bazele primei tipografii românești, care a funcționat la Sibiu concomitent cu cea slavonească de la Târgoviște, condusă de Dimitrie Liubavici, în care a ucenicit și Coresi. Lui Filip Moldoveanul cultura națională îi datorează nu numai primele două cărți tipărite în limba românească, anume Catehismul românesc de la 1544 și Tetraevanghelul slavo-roman, ci și primele gravuri de ornare a unor cărți religioase.

BIBLIOGRAFIE

1. **Albu**, N. *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1940.
2. **Balca**, Diac. Prof. N. *Johanes Guttenberg și Biblia cu 42 de rânduri* în BOR, anul LXXXVII, nr. 3-4/1969, pp. 330-334.
3. **Beju**, Ioan N. *Tipărituri românești vechi necunoscute* în M.A. Anul IX, nr. 1-2/1964, pp. 56-72.
4. **Bernath**, M. *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Cluj-Napoca, 1994.
5. **Bianu**, I., **Hodoș** N. și **Simonescu** D., *Bibliografia românească veche*, vol I (1508-1716), București, 1903.
7. **Bocșan**, N. *Contribuții la istoria Iluminismului românesc*, Timișoara, 1986.
8. **Brembea**, Ion N. și **Brembea**, Nicolae N. *Apostolul tipărit în 1547 la Târgoviște de Dimitrie Liubavici* în BOR, anul LXXVIII, nr. 5-6/1960, pp. 510-536.
9. **Buluță**, Gh. – *Civilizația bibliotecii*, București: Ed. Enciclopedică, 1998.
10. **Cândea**, Pr. Prof. Dr. Spiridon, *Textul Liturghierului românesc publicat de Diaconul Coresi* în MA, anul V, nr. 1-2/1960, pp. 70-92.
11. **Chartier**, Roger – *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București: Meridiane, 1997.
12. **Drâmba**, Ovidiu *Istoria culturii și civilizației*, vol. II, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1987.
13. **Geck**, Elisabeta – *Gutenberg și arta tiparului*, București, Meridiane, 1979.

²⁹ Ferenc Hervay, *L'imprimeriedu maitre Philippe de Nagyszeben et les premieres livres en langue roumaine* în Magyar Könyvszemle, Budapest, 1965, nr. 2, pp. 119-127 recenzie în BOR, Anul LXXXVI, nr. 3-5/1968, pp. 502

³⁰ Dan Simionescu...op. cit. p. 17..

14. **Georgescu**, N.-Tistu *Preocupările de carte ale episcopului Melchisedec și biblioteca sa* în BOR, LXXXI, nr. 11-12/1963, pp. 1146-1203.
15. **Gyemant**, L. *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între 1790-1848*, București, 1986.
16. **Hervay**, Ferenc *L'imprimerie du maitre Philippe de Nagyszeben et les premieres livres en langue roumaine* în Magyar Könyvszemle, Budapest, 1965, nr. 2, pp. 119-127 recenzie în BOR, Anul LXXXVI, nr. 3-5/1968, pp. 502-504.
17. *Istoria României. Transilvania* (coord. A. Drăgoescu), vol. I, Cluj-Napoca, 1997.
18. **Jako**, Sigismund *Tipografia de la Sibiu și locul ei în istoria tiparului românesc din secolul al XVI-lea* în Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, VII, 1964, pp. 97-115.
19. Idem, *Editarea cărților românești la Sibiu în secolul al XVI-lea. Noi rezultate în domeniul cercetărilor cu privire la prima carte tipărită în limba română* în Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, VIII, 1965, pp. 115-126.
20. Idem, *Pe urmele Catehismului românesc din anul 1544* în Revista Bibliotecilor, București, an XXIII, nr. 11-12/1970, pp. 716-720 (studiu retipărit în Philobiblon transilvan, București, 1977, pp. 117-127).
21. Idem, *Tiparul cu litere latine din Sibiu în secolul al XVI-lea* în Philobiblon transilvan, București, 1977, pp. 93-116.
22. **Kellog**, Fr. *Istorie a istoriografiei române*, Iași, 1996.
23. **Lupaș**, I. *Istoria bisericească a românilor ardeleni* Cluj-Napoca, 1995.
24. **Mârza**, E. *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia: 1577- 1702*, Sibiu, 1998.
25. **Molin**, Virgil *Interpretări noi în legătură cu Catehismul de la Sibiu* în M.A. An V, nr. 1-2/1960, pp. 36-54.
26. **Mosora**, Elena, **Hanga**, Doina – *Biblioteca Centrală Universitară Cluj-Napoca, Catalogul incunabilelor*, Cluj-Napoca: Dacia, 1979.
27. **Olteanu**, Virgil – *Din istoria și arta cărții. Lexicon* , București: Ed. Enciclopedică, 1992.
28. **Păcurariu**, Pr. Prof. Dr. Mircea *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* , Ed. I.B.M. al B.O.R., București, vol. 1, 1980.
29. **Schatz**, Elena Maria – *Date referitoare la Catalogul Colectiv al Incunabilelor din România*, în Revista Română de istorie a cărții, an I, no. 1, 2004.
30. **Simonescu**, Dan, *Sibiul centru de cultură românească în prima jumătate a secolului al XVI-lea* în 1966, pp. 78-84.
31. **Simonescu**, Dan și **Buluță**, Gheorghe - *Pagini din istoria Cărții Românești* Ed.. Ion Creangă, București, 1981.
32. **Șerbănescu**, Nicolae *Muzeul tiparului și al cărții vechi românești și în Târgoviște* în BOR Anul LXXXV, nr. 5-6/1967, pp. 618-630.
33. **Teodor**, P., *Evoluția gândirii istorice românești*, Cluj, 1970.

TIPĂRITURILE LUI MACARIE (1508 – 1512)

Student Ciprian GLIGAN
Catedra de Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială
Specializarea TOP IV

Abstract

The printing was introduced in Romanian Countries because the old manuscripts created in monasteryes were destroyed during the Ottoman invasion. Here was introduced the printing imediatly after 1500. Ieromonahul Macarie who had learned the printing draftsmanship at Venetia, had begun this activity in Târgoviște, the Romanian Countries Capital, assested by Lord Radu The Great.

The first book was printed in 1508 and it was called „Liturghier”, succeded by „Slavon Octoih” in 1510 and „Slavon Tetraevanghel” in 1512. The three scripts printed by Macarie spread in Romanian Countries in monasteryes from Balcani and also in libraries from Europe.

The appearance of these books on Romanian Countries territory, the real value of these printings and the impulse which they gave to the romanian writted culture will go to the apogee touch – The Bible from Bucharest – 1688.

1. Considerații generale

Cartea veche românească constituie o prețioasă moștenire culturală a poporului nostru și vădește setea lui de cultură și valori duhovnicești. Prima întruchipare a unui volum tipărit s-a înregistrat, pe sol românesc, exact cu cinci sute de ani în urmă, în noiembrie 1508, atunci când „smeritul monah muntenegrean” Macarie isprăvea, la mânăstirea Dealu, tipărirea unui Liturghier în limba slavonă, limbă ce se vorbea pe atunci în Biserica noastră, întrebuițată și ca limbă de stat și de cultură¹. Ieromonahul Macarie dobândește meșteșugul tiparului la Veneția și își începe lucrarea tipografică la Târgoviște, sprijinit de domnitorul Radu cel Mare, un ales iubitor al culturii și reorganizator al vieții bisericești. Macarie termină de tipărit Liturghierul la 10 noiembrie 1508, în primul an al „domniei lui Mihnea, voievod a toată țara Ungrovlahiei și a Podunaviei”²; Octoihul,

¹ Ps. dr. Laurențiu Streza, *O antepăznuire: Liturghierul lui Macarie – o jumătate de mileniu de la apariție*, în *Telegraful Român*, nr. 5- 8 din 2008, pp. 2- 3;

² Virgil Molin și Dan Simonescu, *Tipăriturile ieromonahului Macarie pentru Țara Românească*, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 10 – 11 din 1958, p. 1005;

începându-se tipărirea „din porunca domnitorului Io Vlad mare voievod”, curând după februarie 1510 și terminându-se la 26 august 1510, dată indicată în epilog. Tetraevanghelul, care s-a terminat la 25 iunie 1512.

Biruința tipografiei asupra artei caligrafice nu vine dintr-o dată, iar primele tipografii sunt de scurtă durată; ele apar și dispar fără nici o urmă. Aceste tipografii sunt ateliere mici, modeste; tipăriturile arată că litera se uza repede, dar, cu toate acestea, se înlocuia imediat.³ Hârtia se procura la început din Veneția, apoi de la sașii din Brașov. Cărțile se legau în scoarțe de lemn, îmbrăcat în piele. Prin presaj se imprimau deseme geometrice în linii, puncte și chiar cu figuri de sfinți, îngeri. Se lucra și în argint, aur sau în catifea. Potrivit uzanței epocii, tipăriturile macariene sunt opere de artă, a căror valoare artistică dăinuiește peste veacuri. Cărțile sunt de format mic, estetic și lucrate în forma miniaturilor scrise de mână de Uricovici și urmașii săi⁴. Mâna de lucru mergea până la 10 ucenici din cadrul mănăstirii. Tipăritura era luxoasă, atunci când nu era grabă și cheltuielile erau suportate de voievod. Cartea nu era un obiect comercial, ci se încadra în politica statală a conducătorului de țară. Macarie a tipărit cărțile sale în Țara Românească sub patronajul domnitorului, dar nu numai pentru nevoile Bisericii Române, ci și pentru toată Biserica Ortodoxă. Tipăriturile lui se găsesc la Athos, Rila, Moscova. Așa se explică și puținătatea exemplarelor rămase încă în țară⁵.

Cartea, la început, imită arta caligrafică, atât prin tăietura literei, cât și prin ilustrare, frontispicii, inițiale, vignete. Arta lui Gavril Uricovici stă ca model cărții lui Macarie. Tipărirea cărților era patronată de domn și vlădică. Cărțile au pe primele pagini stema țării și cuvântul de binecuvântare, de lămurire: cine tipărește, cine suportă cheltuiala, de unde vine inițiativa, cui se adresează, scopul urmărit. Spre exemplu: „Și s-a săvârșit această carte din porunca întru Hristos Dumnezeu binecredinciosului și de Dumnezeu păzitului și prea luminatului domnitor, Io Mihnea Marele Voievod a toată Țara Românească și părțile pe Dunăre, fiul marelui Io Vlad Voievod, în anul dintâi al domniei sale; ostenindu-se și smeritul monah și preot Macarie.”⁶

2. Liturghierul lui Macarie – 1508

Formatul Liturghierului este octav mic, inovație introdusă la Veneția; totuși corpul literei este mare și disproporționat față de format, în timp ce formatul zațului este adecvat la formatul cărții, încât apare plasat în spațiul alb al hârtiei bine echilibrat și armonios, potrivit cu regulile de estetică grafică venețiene. Xilografiile (frontispicii, inițiale)sunt inspirate din școala miniaturistică de la noi, pornind de la manuscrise

³ Barbu Teodorescu, *Repertoriul cărții românești vechi (1508- 1830)*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 3- 4 din 1960, p. 340;

⁴ Idem, *Cartea veche românească (1508- 1830)*, în Mitropolia Olteniei, nr. 9- 12 din 1959, p. 595;

⁵ Idem, *Repertoriul cărții românești vechi (1508- 1830)*, p. 341;

⁶ Idem, *Cartea veche românească (1508- 1830)*, p. 592;

autentice românești; numai tehnica, adică gravura ca atare este rezultatul iscusinții venețiene.⁷

Liturghierul, numit în slavonă Slujebnic, începe printr-o învățătură a Sfântului Vasile cel Mare despre dumnezeiasca slujbă și cuminecătură, după care urmează tabla de materie a cărții. Trecând la textul slujbelor liturgice, începe cu slujba diaconului după care urmează Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, a lui Vasile cel Mare și a lui Grigorie Dialogul. Urmează rugăciunile vecerniei mari, altele „pentru toate păcatele vrute și nevrute”, rugăciune la coliva pentru pomenirea Sfinților, rugăciune ce se zice la Litie când voiești, Heruvic în Sâmbăta cea Mare, Heruvic la Liturghia din toate zilele și se termină cu epilogul⁸. Include de asemenea și date referitoare la apariția cărții, care azi se pun pe pagina de titlu: s-a început tipărirea în timpul lui Radu voievod, s-a terminat în primul an al domniei lui Mihnea voievod, s-a ostenit smeritul monah Macarie, luna noiembrie, anul 7016 (= 1508)⁹. Aceste indicații de titlu arată tutela domniei și a Bisericii asupra tiparului feudal.

Trebuie amintit faptul că Fondul de Patrimoniu al Bibliotecii Mitropoliei din Sibiu deține unul din cele cinci exemplare ale Liturghierului tipărit în 1508, exemplar recondiționat în vara anului 2007, în cadrul laboratorului de restaurare al Muzeului Brukenthal. Acest exemplar sibian a fost găsit în biserica din comuna Alun, o așezare din „regiunea Pădurenilor”, așezată pe un creștet de munte, la o altitudine de peste 800 m., în masivul Poiana Rusca. Preotul Stoica din acest sat al județului Hunedoara l-a dăruit Bibliotecii la 8 noiembrie 1898¹⁰.

Liturghierul, fie în original, fie în copii, a avut o largă circulație în parohiile ortodoxe din Țara Românească, servind mai târziu pentru prima traducere românească a Liturghierului făcută de diaconul Coressi la Brașov în 1570.¹¹ Însemnătatea Liturghierului lui Macarie stă în aceea că oferă pentru prima dată forma tipărită a slujbelor liturgice, în limba slavă. Această traducere, se pare că a fost înfăptuită de Nifon, în timpul șederii în Țara Românească.¹²

Liturghierul lui Macarie de la 1508 reprezintă nu numai începutul tiparului în Țările Românești ci înscrie și un glorios capitol în istoria celei mai importante cărți ortodoxe de slujbă în versiunea ei slavă. Fiind cea dintâi ediție tipărită a acestei cărți, Liturghierul lui Macarie fixează și consacră prototipul tuturor edițiilor viitoare ale Slujebnikului, într-o formă care va fi întrebuițată nu numai în Biserica românească, ci și la majoritatea ortodocșilor de limbă slavă timp de cel puțin un secol și jumătate.

⁷ Virgil Molin, *Încă două exemplare din Liturghierul de la 1508 și un nou exemplar din Evangheliarul macarian (1512)*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 2 din 1959, p. 233;

⁸ Pr. prof. Ene Braniște, *Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508 – Studiu liturgic*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 10 – 11 din 1958, p. 1038;

⁹ Virgil Molin și Dan Simonescu, *art. cit.*, p. 1009;

¹⁰ Virgil Molin, *art. cit.*, p. 234;

¹¹ Ps. dr. Laurențiu Streza, *art. cit.*, p. 2;

¹² Virgil Molin și Dan Simonescu, *art. cit.*, p. 1010;

3. Octoihul lui Macarie – 1510

Octoihul, în slavonă Ogmoglasnic, din 1510 nu este nici Octoih mare (cu cântările utreniei și vecerniei pentru toate zilele săptămânii, în toate cele opt glasuri), nici un Octoih mic (care cuprinde cântările utreniei și vecerniei, tot pe opt glasuri, dar numai pentru zilele de sâmbătă și duminică).

Octoihul macarian cuprinde numai glasul întâi pentru toate zilele săptămânii, iar glasurile de la 2 până la 8 sunt redată numai pentru cântările rostite sâmbăta și duminica. Octoihul din 1510 este un tip mixt de Octoih, în timp ce Octoihul din 1494, tipărit la Cetinje, este un Octoih mare. Deși ieromonahul Macarie este tipograful ambelor Octoihuri, numele lui fiind menționat în postfețele cărților, totuși, pentru imprimarea celui din 1510, el a primit ca model un manuscris cu totul nou și deosebit, atât ca și conținut, cât și ca și ornamentație grafică.¹³

Din punct de vedere al practicii bisericești, Octoihul lui Macarie din 1510 a stabilit o practică de cult unitară¹⁴; Postfețele celor două Octoihuri, deși ambele scrise de Macarie, nu au fost scrise la fel; diferențele fiind determinate de condițiile social – politice, care erau într-un fel în Muntenegru la 1494 și altele în Țara Românească pe la 1510¹⁵. În Octoihul de la 1494, Macarie scrie numele principelui Gheorghe Țernoevici, care spune că „Bisericele sunt lipsite de sfintele cărți, pentru păcatele noastre, prin prădăciunile și pustiirile fiilor lui Agar”.

În Octoihul românesc de la 1510 domnitorul Vlăduț cel Tânăr, care venise la tron cu consimțământul turcilor și îi menaja pe aceștia, nu putea îngădui să apară într-o carte patronată de el, o plângere împotriva turcilor. El motivează publicarea Octoihului, nu ca o urmare a năvălirii turcilor, ci că „Dumnezeu, Cel într-o Treime venerat, a binevoit să umple Biserica Sa cu deosebite cărți, pentru gloriificarea și folosul cititorilor”. În rest, ele se aseamănă una cu alta. La sfârșit cer iertare pentru greșelile de tipar și dau datele de apariție după același sistem feudal de datare.

4. Tetraevanghelul lui Macarie – 1512

Tetraevanghelia lui Neagoe s-a terminat de tipărit în 25 iunie 1512, dată menționată în epilogul cărții. Cartea cuprinde cele patru Evanghelii așezate în ordine canonică răsăriteană veche: Matei, Marcu, Luca și Ioan, dar cu indicarea pe margine a pericopelor, astfel ca preoții să știe duminica în care trebuie să citească pericopa respectivă. Acest fel de indicare a pericopelor este cel mai vechi obicei folosit de noi. Însemnătatea Tetraevangheliei lui Neagoe stă în faptul că este prima Tetraevanghelie tipărită pentru toți ortodocșii, care foloseau limba slavă ca limbă oficială a cultului religios¹⁶.

¹³ *Ibidem*;

¹⁴ Barbu Teodorescu, *Prima tipografie a Țării Românești (Macarie 1508 – 1512)*, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 10- 11 din 1958, p. 990;

¹⁵ Virgil Molin, *art. cit.*, p. 235;

¹⁶ Virgil Molin și Dan Simonescu, *art. cit.*, p. 1011;

Ca măiestrie grafică, este deosebit de artistic concepută, încât ornamentele ei, o parte din inițialele mărite și împodobite au fost desenate și folosite la tipărirea Tetraevangheliei de la Belgrad, din 1552.

Există un exemplar din Evangheliarul de la 1512 în Colecția Todorescu de un lux excepțional, având o dichisire grafică în aur și în diferite culori, lucrat de un meșter ilustru. Evangheliarul este în legătură de epocă, în piele. În cadrul Tetraevanghelului se revine și se tipărește pe format mai mare, reprezentativ și necesar la o carte de cult bisericesc; disciplina de încadrare a zățului este mai fermă, rândurile mai egale și mai aerisite.

Cea mai deosebită inovație este constituită de un frontispiciu foarte complicat care se află în Tetraevanghel: stema țării mică de tot într-un cerc de vrejuri împletite, înscris la rândul său într-un pătrat. Toate aceste frontispicii sunt lucrate în același stil, în care predomină împletirea sub diferite forme a vrejurilor de plante stilizate, împletire strânsă și foarte abundentă. Mai este de remarcat un chenar simplu, strâmt, negru și alb într-un dreptunghi lung, cu vrejurile mai stilizate ajungând la forme aproape pur geometrice¹⁷.

În primul deceniu al sec. al XVI – lea, a venit din Serbia în Țara Românească ieromonahul Macarie, care a tipărit pe pământ românesc primele cărți slave: Liturghierul (1508), Octoihul (1510) și Tetraevanghelul (1512). Ca dovadă a răspândirii acestor cărți în spațiul balcanic, amintim că la Mănăstirea Rila, ca și în Bibliotecile Naționale din Sofia și Plovdiv se află câte un exemplar din Tetraevanghelul tipărit în 1512 de ieromonahul Macarie.

Fără a exagera deci importanța tipăriturilor românești, și totodată fără a minimaliza importanța lor, reținem atenției valoarea reală a acestor tipărituri, impulsul pe care l-au dat culturii scrise românești și raporturilor dintre țări, precum și ecourile pe care acestea le-au avut dincolo de granițele țării de apariție.

Apariția primei tipărituri la 1508 avându-l ca editor pe ieromonahul Macarie situează tipărirea chirilică macariană din Țara Românească pe locul al III-lea în Europa, înaintea celor de la Praga (1517) și Vilno (1525)¹⁸.

BIBLIOGRAFIE

1. **BRANIȘTE** Ene, pr. prof., *Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508 – Studiu liturgic*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 10 – 11 din 1958;
2. **MOLIN**, Virgil, *Încă două exemplare din Liturghierul de la 1508 și un nou exemplar din Evangheliarul macarian (1512)*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 2 din 1959;

¹⁷ Pr. prof. Ene Braniște, *art. cit.*, p. 1039;

¹⁸ Virgil Molin, *art. cit.*, p. 237.

3. **MOLIN** Virgil și **SIMONESCU** Dan, *Tipăriturile ieromonahului Macarie pentru Țara Românească*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 10 – 11 din 1958;
4. **TEODORESCU** Barbu, *Repertoriul cărții românești vechi (1508- 1830)*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 3- 4 din 1960;
5. Idem, *Cartea veche românească (1508- 1830)*, în Mitropolia Olteniei, nr. 9- 12 din 1959;
6. Idem, *Prima tipografie a Țării Românești (Macarie 1508 – 1512)*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 10- 11 din 1958;
7. **STREZA** Laurențiu, PS. dr., *O antepăznuire: Liturghierul lui Macarie – o jumătate de mileniu de la apariție*, în Telegraful Român, nr. 5- 8 din 2008.

IZVODUL TIPĂRITURILOR MACARIENE

Pr. Gheorghe ALBICIUC
Parohia Rona de Sus

Abstract

He taught the craft of printing in Venice, and the ruler of Romanian Country, Radu the Great (1495-1508) brought him to our country, helping him to open the first printing press in Romania, at Targoviste. Macarie the Monk as any experienced printer, before starting his activity oriented towards a source, analysing the manuscript and evaluating the work to be submitted according to the features of the “original”.

The preferred model was “the Moldavian manuscript” performed at a high level of miniature art, using in graphics the “foot M” found in all Macarie’s works: “The Mass Book” in Slavonian 1508, “Octoih” in Slavonian 1510 and the “Tetraevangel” in Slavonian 1512.

This was maybe the first decisive step for the Romanian language to gain its right of liturgical language in a definitive manner. These printings were the door through which the Christian Romanian people have entered the heavenly field of the divine lessons towards salvation.

Anul 2008 este consacrat în B.O.R, Sfintei Scripturi și Sf. Liturghii, întrucât în acest an se împlinesc 500 de ani de la apariția „Liturghierului lui Macarie”, prima carte tipărită în spațiul românesc și primul Liturghier tipărit din Bisericile Ortodoxe.

Cuvântul „izvodul” provine din limba slavonă a ИЗВОДИТЬ și înseamnă a crea, a face, a aduna. De la bun început este bine să amintim faptul că în pofida vechimii creștinismului, pe teritoriul țării noastre curentul slavon care s-a dezvoltat cu repeziciune la începutul mileniului al II-lea în Peninsula Balcanică prin activitatea neobosită a lui Chiril și Metodiu, apostolii slavilor, s-a impus pentru un timp și în zona noastră. Poporul român asumându-și limba și cultura slavonă.

Iar dacă vorbim despre izvodul tipăriturilor macariene, nu puteam trece cu vederea și să nu amintim în câteva cuvinte câte ceva din viața și activitatea lui.

Ieromonahul Macarie era de naționalitate sârbă, din Muntenegru, care a învățat meșteșugul tiparului în Italia la Veneția. Întors acasă la Muntenegru în Serbia a imprimat câteva cărți slave în tipografia principelui Gheorghe Cernovievici din Cetinje (Muntenegru).

Pentru a consolida prestigiul Bisericii Ortodoxe Române, ca principal sprijin al statului, luminatul domn al Țării Românești Radu cel Mare (1495-1508) l-a adus la noi în țară pe călugărul Macarie.

Acesta fiind sprijinit de domnitor înființează la Târgoviște prima tipografie. Această inițiativă a fost binevenită, dat fiind faptul că Principatele Române au fost printre primele țări din Europa care, la doar câțiva zeci de ani de la inventarea tiparului de către tipograful din Meintz-Germania Johannes Gutenberg supranumit „cel mai celebru tipograf al tuturor timpurilor” au introdus marea tehnică și imediat după anul 1500, au început să apară și la noi cărțile tipărite.

Dacă în anul 1456 tipograful german mai sus amintit a tipărit Biblia – text integral în limba latină (acest exemplar a fost furat de fratele primarului din Mainz și s-a retipărit altul) ieromonahul Macarie va scoate de sub tipar primul Liturghia în Limba Slavonă în anul 1508 la 10 noiembrie, care va reprezenta prototipuri unor viitoare ediții ale Liturghierului în slavonă, iar în anii ce au urmat, a tipărit și alte cărți cu conținut religios: un „Octoih” slavon, în anul 1510, și un „Tetraevnghel” slavon, în anul 1512 lucrări care vor deschide drumul istoric și benefic al edițiilor viitoare.

După anul 1512, pentru merite deosebite obținute pe plan teologic, cultural și gospodăresc el a fost ales mitropolit al Ungrovlahiei cu sediu la Târgoviște în timpul domnitorului Țării Românești Neagoe Basarab, despre care cunoaștem că Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la 26 octombrie 2008 l-a canonizat ca Sfânt, om de cultură isihastă și „prinț al păcii”.

Cele trei tipăriri au fost răspândite atât în Balcani, dar și în bibliotecile centrelor culturale din Europa. Acesta a fost poate primul pas decisiv pentru ca limba română să-și câștige dreptul de limbă liturgică în mod definitiv. Dintre tipăririle Ieromonahului Macarie astăzi se mai păstrează doar cinci exemplare în țară (Biblioteca Academiei Române din București - 3 volume, Biblioteca Mitropoliei Ortodoxe Sibiu - un volum, Biblioteca Națională din București – un volum și unul în Serbia, la Biblioteca Națională din Belgrad).

Vorbind despre izvodul tipăriturilor macariene trebuie să arătăm faptul că, tipăririle sau cărțile tipărite de Ieromonahul Macarie constituie unicate în universul tipografic de la începutul sec. al XVI-lea. El va produce o carte originală de factură autohtonă, nemiintâlnită în niciuna din tipografiile anterioare cu litere slavone, așa cum demonstrează întreaga sa operă, inspirată din manuscrisele românești apărute pe la mijlocul sec. XV-lea.

La venirea Ieromonahului Macarie în Țara Românească existau două metode de manuscris–carte, spre care tipograful avea posibilitatea să se orienteze, pentru a le folosi ca izvor al artei sale; unul provenea din Oltenia: „Evanghelierul”, copiat în 1405 de arhimandritul Nicodim de la Tismana, iar altul în Moldova. „Evanghelierul” monahului Gavriil Uric de la Mănăstirea Neamț.

„Evanghelierul” lui Nicodim în limba sârbă scris pe pergament cu litere semiunice foarte îngrijite, având inițiale și signete colorate lucrate artistic, reprezenta

începutul unei tradiții de carte românească. Deși constituia o realizare artistică totuși ea va fi depășită valoric de manuscrisele moldovenești redactate ulterior spre mijlocul sec. al XV-lea. Însuși Nicolae Iorga remarcase că „nu e nicio legătură între această Evanghelie de tip balcanic, și între ce a produs Moldova, în aceeași epocă”.

Literele nu seamănă; ale lui Nicodim fiind rotunde, mărunte și strivite, cum se întrebuințase de către slavii de sud, pe când cele cu manuscrisele moldovenești sunt mult mai înalte, mult mai subțiri, de la o vreme puțin aplecate, și constituie ele însele o operă de artă. Din această cauză, modelul de carte manuscris, creat de Nicodim, nu va cunoaște o circulație prea mare pe teritoriul țării noastre; ele n-au pătruns nici chiar în renumitul Scriptariu monahal al mănăstirii Bistrița olteană, ai cărui caligrafi și miniaturiști au preferat să se orienteze către modelul moldovenesc.

Legăturile tipografului Macarie cu tipografia lui Schweidpoldt Fiol, a constituit pentru el o sugestie. Literele gravate de germanul Rudolf Barsdorf aveau la bază caractere slave de origine românească, renumitele „manuscrise slave cu ortografie folosită în țările române, în sec. al XV-lea”, cum afirma în 1916 A.I. Sobolevski; ele proveneau din Școala de copiiști, caligrafi miniaturiști și legători de carte, care funcționase la Mănăstirea Neamț între anii 1424-1450, sub îndrumarea vestitului monah Gavriil Uric.

Ieromonahul Macarie, ca orice tipograf experimentat, înainte de a-și începe activitatea, s-a orientat spre un izvod, analizând manuscrisul și evaluând munca ce va fi depusă, în funcție de caracteristicile „originalului”.

Modelul preferat a fost „manuscrisul moldovenesc”, realizat la un înalt nivel de artă miniaturală, din care se inspira sihastrul tipograf Ieromonahul Macarie.

Savantul B.P. Hașdeu (1838-1907) este primul care observă că ieromonahul Macarie are la originea artei sale tipografice vechile manuscrise românești; pe temeiul cărora a încercat să realizeze o carte tipică cât mai fidelă izvorului folosit, potrivit practicii timpului. Se știe că, la începutul tiparului, meșterii se străduiau să reproducă o carte cât mai aproape de original, intenționând să creeze chiar o confuzie între tipar și manuscris.

Istoricul N. Iorga (1871-1940) reia ideea lui B.P. Hașdeu și o aprofundează, demonstrând cu argumente temeinice că manuscrisele vechi românești stau la baza întocmirii modelului de carte macariană. În acest sens scria: “Părerea lui B.P. Hașdeu că inscripția vine de la manuscrisele e desigur adevărată, iar din părerea contrară a lui Al. Odobescu, trebuie să se ia numai atâta, că aceste podoabe au fost traduse în spiritul mai larg și mai vesel al Renașterii”.

De asemenea, savantul afirma că manuscrisele slavonești de la Mănăstirea Neamț, mai ales din cele de pe vremea lui Ștefan cel Mare, întemeiată pe o nouă sinteză cu un puternic accent occidental, în primul rând venețian, dar și săsesc din Ardeal, cuprinde arhitectura, pictura, argintăria, țesăturile și miniaturile, însă elementele de bază pornesc din vechea concepție bizantină, altoită pe noua influență venețiană, transpuse în tipare create după sensibilitatea locală. Astfel, din aceste tradiții externe, „mediul muntean și cel moldovean crează un tip românesc de carte manuscriptă și care e respectat întru totul de tipograful român”; deși tipul manuscrisului românesc, ca înfățișare artistică, e

superior cărților lui Macarie, care au o ilustrare mai săracă. Dar, trebuie menționată identificarea cărților macariene cu vechile manuscrise românești, din canoanele cărora nu a putut scăpa; tipograful oferă trei cărți tipărite după modelul românesc al manuscriselor, constituind o operă de continuitate, în care nu se observă niciun salt sau abatere de la tradiție.

În acest sens scrie și Virgil Moulin, afirmând că școala moldovenească de miniatură din sec. al XV-lea a făcut o epocă, între manuscrisele apărute în toate centrele moldovenești, opere realizate de copişti anonimi sau cunoscuți; au același stil de tehnică, reflectate în caligrafie, litere, ornamentare și miniaturi, așa cum ilustrează întreaga lor activitate.

Intenția și eforturile artistice ale Ieromonahului Macarie românul, au fost de a reda exemplare în serie, prin realizarea unor produse tipografice identice manuscrisului. În felul acesta – cum a demonstrat cu Tetraevanghelul din 1512 – marele tipograf realizează cărți în două ediții dintr-un singur tipar; o ediție obișnuită pe hârtie, imitând în linii generale manuscrisele, atât cât îi permitea tiparul în două culori și alta de lux, pe pergament, care nu se deosebea de manuscris, ținând loc de carte scumpă, echivalentă manuscriselor, foarte căutate în epocă, pentru a deveni obiecte de danie către diferite ctitorii religioase din țară și din străinătate, fiind transformate în adevărat „odor bisericesc”. Acesta a fost drumul, calea înțeleaptă a izvodului tipăriturilor macarieni.

În încheiere, aș dori să precizez faptul că din cele trei cărți de cult „Liturghia lui Macarie”, capodoperă a spiritualității și culturii românești, a fost retipărită anul acesta în ediție publicată la Târgoviște. Volumul cuprinde 576 pagini, text în 3 culori (roșu, negru și albastru) și icoane tipărite în policromie la început de capitole.

Importanța ieromonahului Macarie pentru cultură și spiritualitatea noastră reiese cel mai bine din ceea ce spunea Înalt P.S. Sa Părinte Mitropolit Nifon în Cuvântul înainte al volumului de studii al ediției jubiliare: „Macarie a fost creator de tradiție autohtonă, definind specificul tiparului chirilic la români în contextul întregului tipar chirilic din Europa secolului al XVI-lea. Volumul se deschide cu un Cuvânt înainte P.F. Pr. Daniel, Patriarhul B.O.R., care a consemnat următoarele: „Sfânta Liturghie este izvor de viață sfântă și lumină veșnică. Liturghier – Ediție jubiliară, 2008 este un omagiu istoric și o mare sărbătoare a cărții de cult în limba română.”

2008 – ANUL JUBILIAR AL SFINTEI LITURGHII

Pr. dr. Cristian ȘTEFAN
Consilier cultural eparhial

Abstract

There is no need to repeat here what has been said so well in that last time: that the Church is mission and that to be mission is its very life. The real life of the believers is fulfilled in the Divine Liturgy.

But, for a liturgical life we need liturgical books. The first book for mass was edited by hieromonach Macarie in 1508 and that means there are 500 years from the first printing in our country. That first printing was in Slavonic language. The first printing in Romanian language was in 1570 and it was made by the deacon Coresi at Brasov in Transylvania.

After that achievement another churchmen took pains for new editions, which were sources of the romanian language and culture. Here we can remind the work of Metropolitan Dosoftei, Metropolitan Antim Ivireanu or Metropolitan Veniamin Costachi. All of them have brought a great contribution from the liturgical point of view and from the cultural point of view.

În general, o spiritualitate adevărată este o spiritualitate vie care angajează toată ființa omului. Ca atare, ea este alimentată de o comunicare în rugăciune și de manifestare a identității de credință între mai mulți. Numai această comunicare încălzește viața spirituală a fiecăruia. O spiritualitate urmărită de unul singur se răcește, se usucă, devenind mai mult o cugetare teoretică ce angajează doar mintea și aceasta din când în când. *De spiritualitate ține în mod necesar comuniunea.* Viața fiecăruia sporește în legătură cu alții, îi vine de la alții. Spiritualitatea aceasta vie, care cuprinde întreaga ființă umană și este alimentată de comunicarea cu alții, creând comuniunea, se întreține în creștinism de Sfânta Liturghie.

Sfânta Liturghie înseamnă în grecește slujire comuna. Ea îi adună pe oameni într-o slujire comună adusă lui Dumnezeu Cel în Treime. Ea este, deci, și cea mai mare putere creatoare de comunitate, adunându-i pe toți, tot mai mult, în Împărăția dragostei nesecate a Sfintei Treimi. „Ea este laboratorul Învierii și școala deprinderii iubirii între oameni”¹.

¹Preot Prof. Dr. Dumitru Staniloae - „*Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*”, p. 437

Toate aceste adevăruri referitoare la Sfânta Liturghie nu știm cât le-au pătruns și înțeles înaintașii noștri, însă ceea ce putem afirma cu certitudine este faptul ca ei le-au trăit, iar aceasta trăire liturgică a făcut posibilă dăinuirea neamului nostru românesc până în zilele noastre. Cu alte cuvinte, putem spune că Liturghia a salvat poporul român de la atâtea încercări potrivnice.

Cultul Bisericii noastre nu putea să se desfășoare fără texte liturgice și teologice. Organizarea canonică a Bisericilor Ortodoxe din Țara Românească și din Moldova, reorganizarea monahismului românesc prin Sfântul Nicodim de la Tismana, ca și influența învățării isihaste, deosebit de înfloritoare la Muntele Athos, au creat condiții favorabile pentru intensificarea acțiunii de caligrafiere de texte liturgice și teologice în marile mănăstiri românești.

Până nu de mult se considera că literatura teologică în Biserica noastră a apărut abia în secolul al XV-lea, ca fiind o continuare a celei sud-slave, după caderea Bulgariei sub turci. Însa, cercetările mai noi au dus la depistarea unor texte liturgice și biblice scrise pe teritoriul țării noastre, încă în secolele XII-XIII, deci înainte de întemeierea celor două state feudale, Țara Românească și Moldova, și înainte de caderea Bulgariei sub stăpânire otomană (1393 și 1396)².

1. Primul Liturghier tipărit

Un moment deosebit de însemnat în viața bisericească a țărilor române îl constituie introducerea tiparului, în primul deceniu al secolului al XVI-lea, cea mai revoluționară creație tehnică de la începutul evului modern. A apărut în cultura românească la aproximativ 60 de ani de la invenția tiparului de către Johann Gutenberg și la aproximativ două decenii de la tipărirea primelor cărți în limba slavonă.

În anul 1491, au fost tipărite la Cracovia, capitala de atunci a Poloniei, primele cărți liturgice slave ortodoxe. A doua tipografie cirilică a funcționat într-o mănăstire din Cetinie (Muntele Negru), între anii 1493-1495, avându-l conducător pe un ieromonah Macarie, despre care se presupune că a învățat acest meșteșug în tipografia lui Andreas Toressani de Assula, din Venetia.

La 12 ani după caderea Muntenegrului sub turci (1496), au început să apară cărți în limba slavă, sub patronajul domnilor Țării Românești, iar ca meșteșug tipografic al primelor trei cărți apărute la noi în limba slavonă este indicat „ieromonahul Macarie”.

Unii cercetători afirmă că Macarie ar fi adus cu sine tipografia de la Cetinie în Țara Românească, alții susțin că Radu cel Mare a cumpărat o instalație tipografică nouă, chiar de la Venetia, însă, ambele păreri sunt greu de acceptat, mai ales dacă ne gândim la distanțele geografice dintre cele două centre tipografice și Țara Românească. De aceea, se poate afirma că însuși Macarie, ajutat de unii călugări români, a tăiat și a lucrat literele necesare în Țara Românească. Tiparele pentru frontispiciile și inițialele au fost lucrate tot în țară, imitând miniaturile și inițialele manuscriselor slavo-române, iar cum aceste tipare se

²Preot Prof. Dr. Mircea Pacurariu-„Istoria Bisericii Ortodoxe Române”, vol. I, p. 500.

faceau din lemn, este neindeiolic ca s-au executat la noi in tara, unde sculptura in lemn a constituit intotdeauna un capitol important din arta noastra veche³.

Prima carte tiparita de ieromonahul Macarie la noi a fost un *Liturghier* (el il intituleaza *Liturghie*). Din epilogul cartii aflam ca tiparirea s-a inceput in timpul domniei lui Radu cel Mare (1495-aprilie 1508) – deci prin 1507 – si s-a ispravit sub Mihnea cel Rau (aprilie 1508- octombrie 1509), la 10 noiembrie 1508. Tot in epilog se arata ca a „trudit” la tiparirea cartii „smeritul ieromonah Macarie”.

Liturghierul lui Macarie are un format mic, cu 128 de foi. El cuprinde povatuirea catre preot a Sfantului Vasile cel Mare, Randuiala Proscomidiei, Liturghiile Sfantului Ioan Gura de Aur, a Sfantului Vasile cel Mare si a Darurilor mai inainte Sfintite, precum si alte cateva randuieli obisnuite in Liturghiere: Randuiala Litiei, Randuiala binecuvantarii colivei, ecfonisele de la Vecernie si Utrenie s.a. Randuiala Proscomidiei si Liturgia Sfantului Ioan Gura de Aur constituie o traducere a Diataxei (Randuiei) liturgice alcatuita de patriarhul Filotei al Constantinopolului (1354-1355 si 1364-1376), pe cand era egumen al manastirii Sfantul Atanasie din Muntele Athos. Este cea mai fidela traducere slava a acestei randuieli grecesti.

Insemnatarea Liturghierului lui Macarie consta nu numai in faptul ca reprezinta prima carte tiparita in tarile romanesti, ci si pentru ca este prima editie a acestei carti de cult. Prima editie a Liturghierului in limba greaca a aparut abia in anul 1526 la Venetia si concomitent la Roma.

Liturghierul lui Macarie s-a raspandit in toate cele trei tari romanesti, precum si in tarile de limba slava. La noi in tara se cunosc 5 exemplare: trei la Biblioteca Academiei, unul la Biblioteca Centrala de Stat, altul In Biblioteca Arhiepiscopiei Sibiului, care provine de la biserica din Alun, jud. Hunedoara. In secolul al XIX-lea, Alexandru Odobescu semnalase 7 exemplare numai in manastirea Bistrita, dintre care doua sunt azi la Biblioteca Academiei. Se mai cunosc exemplare in Belgrad si in Moscova, cel din urma provenit de la noi⁴.

Cu toate ca acest Liturghier s-a scris pe teritoriul tarii noastre in limba slavona, este in afara de orice indoiala, ca romanii de pretutindeni au vorbit dintotdeauna aceeasi limba, limba in care s-au nascut ca popor, din daci si din romani, *limba romana*. Astfel ca, desi, secole de-a randul limba slavona s-a scris in cancelarii si s-a cantat, citit si scris in biserici, capatand forta si calitate de limba sacra, asa cum era latina in Occident si greaca in Orient, totusi, atunci cand a inceput avantul eliminarii ei, acest avant nu a putut fi stavilit. A fost ca o revolutie, putand-o numi chiar *prima ravolutie in cultura romaneasca*. Secretul reusitei acestei revolutii a fost ca a avut de partea ei poporul, cel care n-a invatat limba slavona, n-a vorbit-o, n-a scris in aceasta limba si n-a socotit-o niciodata limba lui⁵. Sa rezisti mai mult de trei secole, sa continui cu rabdare, cu liniste si cu bun simt sa-ti vorbesti limba ta, chiar cand si domnitorul si preotul iti dadeau acte oficiale si faceau

³ Ibidem, p. 511.

⁴ Ibidem, p. 512.

⁵ Dr. Antonie Plămădeală - „Clerici ortodocși - ctitori de limba si cultura românească”, p.6

slujba in biserica in slavona, presupunea o inalta constiinta de sine si convingerea ca ceea ce se incerca prin slavona era contra naturii, era nefiresc.

Totusi, sunt necesare cateva corective, atat in ceea ce privesc cancelariile, cat si preotii. La inceputul secolului al XVI-lea, deci descriind situatii si mai vechi, un preot sas din Bistrita, Adalbert Wurmloch, scria unui prieten al sau din Breslau ca preotii romani explica Epistolele Sfântului Apostol Pavel si Evanghelia in limba romana, dupa ce le-au citit in slavona, „pe care mirenii n-o inteleg”⁶. Așadar, prin explicarea textelor, preotii cultivau si ei totusi, limba romaneasca si in biserica, fiind nevoiti sa acceptam ca aceasta era o mare indrazneala. Stefan Metes spune, pe drept cuvânt, ca in acea vreme credinciosii se rugau in mod sigur in romaneste⁷. La aceasta mai putem adauga ca, fara nici o indoiala, se spovedeau la preot si acesta ii dezlega tot in romaneste, de vreme ce nu intelegeau slavona. Nicolae Iorga crede chiar ca multi preoti nu cunosteau ei insisi slavona⁸. Apoi, o stire din 30 noiembrie 1495, semnalata pentru prima oara de Stefan Metes, spune ca magistratul orasului Sibiu redacta acte in romaneste, iar cel care le scria era „preotul valah”⁹. Aceasta se intampla in secolul al XV-lea.

2. Primele traduceri si tiparituri romanesti ale Sfintei Liturghii

Se stie ca cel mai vechi text romanesc pastrat pana in vremea noastra este scrisoarea lui Neacsu din Campulung Muscel din 1521. Cele mai vechi traduceri bisericesci in limba romana sunt textele rotacizante din Maramures: *Codicele Voronetean*, *Psaltirea Scheiana*, *Psaltirea Voronetean*, *Psaltirea Hurmuzachi si Catehismul Martian*. Cu toate ca nu se cunosc autorii acestor traduceri, ne putem, insa, lesne imagina ca au fost preoti sau calugari, si cu toate ca nu se cunoaste nici anul vreunei dintre aceste traduceri, cercetatorii au stabilit cu certitudine ca sunt anterioare lui Coresi, intrucat el a corectat limba acestor traduceri. Dar, cat de veche sa fie limba lor? Si nu sunt ele oare copii dupa vreo traducere mai demult? Probabil ca nu vom sti niciodata. Numai ca, tocmai din acest motiv nimeni nu ne poate opri sa ne imaginam ca traducerile s-au putut succeda una dupa alta si ca, inainte de a se fi instalat la noi slavona, Scriptura se explica in romaneste, iar Liturgia se canta tot in romaneste. In mod sigur, am avut episcopi si preoti pe tot intinsul tarii, cu mult inainte de epoca slavona, care slujeau, vorbeau si predicau aceeasi Evanghelie si aceeasi Liturghie¹⁰.

Historicii culturii noastre vechi n-ar trebui sa treaca usor peste aceasta. „Romanii au scris in toate timpurile limba lor”¹¹, scria in anul 1881 A. Lambrior. Acelasi lucru il va spune A.D. Xenopol, referindu-se la acte private scrise in romaneste din timpurile cele

⁶ Ștefan Mețeș - „Istoria Bisericii românești din Transilvania”, vol. I, p. 112-113

⁷ Ibidem, 113

⁸ Ibidem, p. 120-121.

⁹ Ibidem, p. 126-127.

¹⁰ A.A. Bolsacov-Ghimpu – „Episcopi ortodocși din Țările Române în secolul al XIII-lea”, în „Glasul Bisericii” nr. 1-2/ 1971, p. 118-129.

¹¹ Ion Gheție - „Începutul scrisului în limba română”, p. 9

mai vechi¹², și Al. Rosetti: „de fapt trebuie să se fi scris românește întotdeauna, sporadic și pentru nevoi particulare”¹³.

Cel care a fost considerat „părintele literaturii române”¹⁴, și credem că acest primat cronologic nu i se poate lua, a fost diaconul Coresi. După ce a tipărit câteva cărți românești, în anul 1570, el tipărește prima traducere românească a Liturghierului, care era de format mic, cu 42 de file, și cuprindea doar Liturghia Sfântului Ioan Gura de Aur. Avea la bază un prototip slavon în manuscris, diferit de cel tipărit de Macarie în anul 1508. Întrucât Liturghierul avea o serie de cuvinte și expresii traduse greșit, ca și unele omisiuni, am putea socoti Liturghierul românesc din 1570, exprimându-ne în termenii de azi, ca „o editie de probă”¹⁵.

Cu toate acestea, nu putem neglija însemnătatea operei diaconului Coresi. Aprecierea din partea autorilor „Istoriei literaturii române”, ne spune că: „El s-a apucat să corecteze limba manuscriselor românești utilizate. Nu a recurs la textul slavon ca să îndrepte greșelile de traducere; ceea ce voia el, era să facă din cărțile sale un instrument de răspândire a limbii românești, care să fie înțeleasă de toți: aceasta înseamnă existența unei preocupări pentru limba literară”¹⁶. Cu alte cuvinte, diaconul Coresi, împreună cu cei care l-au ajutat, au exprimat epoca, fiind exponentii unei simțiri ce se zbatea de mult să izbucneasca la suprafață, iar ei, prin lucrarea lor, au fost ultima forță care a rupt opreliștele spre lumină.

Dacă diaconul Coresi a fost pionierul, marii arhitecți ai limbii din veacul următor, reprezentanți ai clerului, l-au continuat cu pasiune și nu s-au lasat până la biruința definitivă a limbii române.

Un mare ierarh al Ungrovlahiei, Mitropolitul Teodosie (1668-1672 și 1679-1708), spunea că „nici am vrut, nici am cutezat” a traduce Liturghia în românește¹⁷. Trebuie să-l înțelegem pe Mitropolitul Teodosie, deoarece nu este ușor să cânti pe un text tradus ceea ce ai știut să cânti în alta limbă. Liturghia are un anumit ritm, textul degaja o anumită incantație sacrală, greu de obținut dintr-o dată în traducere. Înșă, ceea ce n-a cutezat Mitropolitul Teodosie, a cutezat Mitropolitul Dosoftei și trebuie să marturisim că a găsit în limba românească acele valențe sacre, de poezie și incantație, care au dat Liturghiei valori egale cu cele avute în așa-zisele limbi sacre. Cu foarte mici schimbări, traducerea Liturghierului din 1683, tipărit la Iași, a rămas aceeași până azi și ne putem da seama cu ușurință de frumusețea ei.

După anul 1690, când a fost adus în Țara Românească de către domnitorul Constantin Brancoveanu, a ostentat ca tipograf la București, la Snagov, apoi ca episcop la

¹²A.D. Xenopol - „Istoria Romanilor în Dacia Traiană”, vol. V, p. 190.

¹³Al. Rosetti - „Istoria limbii române de la origini până în secolul al XVII-lea”, p. 468

¹⁴Dan Simonescu - „Puncte de vedere pentru aprecierea literaturii române religioase medievale”, în „Glasul Bisericii” nr. 4/ 1958, p.348

¹⁵Preot Prof. Dr. Mircea Pacurariu - op.cit., p. 530

¹⁶„Istoria literaturii române”, vol. I, p. 290-291

¹⁷Ion Gheție - op. cit., p. 89

Ramnic si in cele din urma ca mitropolit al Tarii Romanesti, Antim Ivireanul (1708-1716). De la el ne-au ramas multe valori cu care a imbogatit cultura romaneasca.

La anul 1706, in calitate de episcop al Ramnicului, tipareste prima editie romaneasca a Liturghierului in Tara Romaneasca, tradus sau revizuit dupa traducerile anterioare ale lui Coresi, Dosoftei si cele in manuscris, de catre Antim Ivireanul. Prin aceasta s-a pus in mana preotilor, in romaneste, cartea de slujba cu cea mai importanta intrebuintare, care, in mod firesc, trebuia sa vina acum si in ajutorul cantaretilor¹⁸.

Prin traducerea si tiparirea Liturghierului, dar si a altor carti de slujba, in romaneste, Mitropolitul Antim are meritul ca a pus temelie noua – moderna – limbii noastre bisericesci, pe care a mladiat-o in asa fel, incat este inteleasa si folosita pana astazi, putandu-se auzi cantari si rugaciuni asa cum au fost talmacite de el. Ca sa dam un exemplu, Rugaciunea de la parastas din cel de-al doilea Liturghier tiparit de el, la Targoviste in anul 1713, era tradusa asa: „Dumnezeul duhurilor si a tot trupul, carele ai calcat moartea si pre diavolul ai surpat si ai daruit viiata lumii Tale, insuti Doamne odihneste sufletul raposatului Tau (cutare), in loc luminat, in loc cu verdeata, in loc de odihna, de unde au fugit durerea, intristarea si suspinarea...”. De aceea, credem ca nu gresim daca il socotim pe Mitropolitul Antim, drept cel mai de seama fauritor al limbii liturgice romanesti.

Un ultim mare reprezentant al ierarhiei bisericesci, pe care nu putem sa il ocolim, a fost Mitropolitul Moldovei, Veniamin Costachi (1768-1846). El continua traditia prefetelor in care isi spune gandul, sperantele, credinta, bucuriile si tristetile, dar, mai ales, canta un imn de inaltare limbii tarii.

Deplin constient de unitatea de limba si de origine a tuturor romanilor, orice referire la limba, sub mana lui, are in vedere limba tuturor romanilor. In prefata Liturghierului, tiparit la Iasi in 1834, se lanseaza intr-o adevarata discutie academica despre limba, probabil printre primele de acest fel in cultura noastra¹⁹.

Programul lui Veniamin Costachi este un adevarat program de refacere, de restaurare a limbii, a puritatii ei, indicand si normele acestei restaurari, care sunt mult mai rationale si pline de bun simt lingvistic, daca se poate spune asa. De remarcat, ca Veniamin Costachi nu propune inventarea de cuvinte noi, potrivite dupa cele latine, ci trimite la cartile si documentele vechi, precum si la cele pastrate in vorbirea poporului. Iata si cateva propuneri concrete, oferite de el: in loc de blagoslovenie – se poate zice *binecuvantare*; in loc de Dvera – se poate zice *usa*; in loc de Prestol – se poate zice *Sfanta Masa*; in loc de Zvezda - se poate zice *stea*; in loc de norodu – se poate zice *poporu*. Apoi mai propune ca unele cuvinte sa fie luate mai bine din greceste, decat din slavona, spunand ca: mai bine sa zicem *Doxologie* decat Slavaslovie; mai bine sa zicem *Ortodox* decat pravoslavnic; mai bine sa zicem *Euharistie* decat Precistanie²⁰.

¹⁸Preot Prof. Dr. Mircea Păcurariu - op. cit., vol. II, p.149

¹⁹Dr. Antonie Plămădeală - op. cit., p. 31

²⁰Ibidem - p. 32

Multe din aceste recomandari au intrat in limba. Altele nu. Dar, daca totusi o buna parte au intrat – si catalogul lor este desigur mult mai mare – aceasta s-a datorat si eforturilor constiente depuse de un Veniamin Costachi si de altii ca dansul, care au stiut ce poate insemna Sfanta Liturghie pentru poporul roman, atat din punct de vedere religios-moral, cat si din punct de vedere al limbii si culturii.

Astfel, prin acesti barbati ai Bisericii, ridicati din randul poporului, romanii au dat religiei o forma romaneasca. De aceea la noi, in intreaga noastra istorie, contradictiile intre spiritual si secular, cel putin pana aproape de zilele noastre, au fost cu mult mai putin resimtite.

Trasaturile dominante ale spiritului romanesc: unitatea de limba, de neam si de cultura, carora li s-a adaugat in viata religioasa si unitatea de credinta, au mers mana in mana si s-au alimentat reciproc. Clericii au circulat aceste trasaturi pe tot intinsul pamantului romanesc. Toate acestea dovedesc profunda angajare sociala a Bisericii in societatea romaneasca. S-au hranit in timp si din alte culturi si n-a fost rau, pentru ca s-au racordat astfel la sistemul energiilor internationale, tinand pasul cu evolutia si progresul general. Dar luand, au si dat, iar ceea ce au luat, au prefacut potrivit cu simtirea, cu caracterul si cu nevoile noastre. Ceea ce a fost semanat la noi, totul a crescut din seva noastra.

Oare, ce am fi fost si unde am fi fost daca nu aveam *Sfanta si Dumnezeiasca Liturghie*?

BIBLIOGRAFIE

1. GHIMPU, A.A. Bolsacov, *Episcopi ortodocși din Țările Române în secolul al XIII-lea*”, în „Glasul Bisericii” nr. 1-2/ 1971, p. 118-129.
2. METEȘ, Ștefan, *Istoria Bisericii românești din Transilvania*”, vol. I,
3. PĂCURARIU, Preot Prof. Dr. Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*”, vol. I, Editura IBM al BOR, București, 1986.
4. PLĂMĂDEALĂ, Dr. Antonie, *Clerici ortodocși - ctitori de limba si cultura românească*
5. SIMONESCU, Dan, *Puncte de vedere pentru aprecierea literaturii romane religioase medievale*”, în „Glasul Bisericii” nr. 4/ 1958.
6. STĂNILOAE, Preot Prof. Dr. Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Craiovei, 1981.

**BIBLIA DE LA BUCUREȘTI (1688-2008)
– AN JUBILIAR PENTRU PATRIARHIA ROMÂNĂ**

Cms.șef. drd. Laurențiu BATIN

Abstract

The first translation of the Holy Scriptures in the Romanian language has emerged as a fruit of the constant concerns of the rulers, hierarchical and Romanian scholars to have God's word in the language spoken by the faithful. Acute need to translate the Scripture into Romanian was motivated, in fact, by the specific situation in which the Romanian Orthodox Christians were in Romanian countries, as compared to other Orthodox nations: the cult used Slavonic (and later Greek) language and people who participated in religious services knowing only the Romanian language, didn't understand what was read or said. By then, for the first time, the Orthodox cult was served in Romanian, language understood by Transylvania, Walachia and Moldavia inhabitants.

This Bible sets on our ethnic unity the seal to persuasion and spirituality and they together proclaim the triumph of Romanian language in our national church and culture. It is the desire to drive the expression of those who are one by descent, language and faith, ceaselessly consumed by the ideal of preserving church unity and ministry in Romania.

We can say that the Bible from Bucharest (1688) is an act of culture that will have major repercussions in the development of arts, science, literature, in the ability of the thinking of our people. It is a reflection on a finite process - treasury language - and at the same time an impulse towards the next journeys with their unexpected stages that will be Eminescu, Blaga, Arghezi, Stanescu...

În anul 2008, Biserica Ortodoxa Româna prăznuiește 320 ani de la prima traducere și tiparire integrală a Sfintei Scripturi în limba româna, moment de maximă importanță pentru spiritualitatea și cultura românească, dar și pentru întregul spațiu cultural european. Pentru aceasta, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a rânduit ca, în cursul anului 2008, numit „anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii”, Eparhiile, Facultățile de Teologie, Seminariile Teologice să organizeze diverse manifestări culturale pentru marcarea acestui eveniment de referință.

Din acest motiv, tratarea unei astfel de teme mi se pare deosebit de importantă pentru că în paginile următoare trebuie reliefate cu precădere cel puțin două imperative

inseparabile : “păstrarea dreptei credințe a Ortodoxiei și prin aceasta, a unității spirituale a neamului”¹.

1. Necesitatea apariției Bibliei de la București

Încă de la început trebuie să menționăm faptul că traducerea textelor sfinte de către alte popoare în limba lor a constituit și pentru poporul nostru un stimulent, ca orice faptă pilduitoare care chiamă, potrivit Apostolului, la întrecere în lucrarea mântirii (I Cor.9,24) Dar factorii fundamentali în această operă sacră ca și la celelalte popoare, au constat în acea fericită îngemănare, conlucrare între mesajul divin și vocația nobilă a fiecărui neam. Mai trebuie amintit că mesajului Evangheliei, poporul român i-a răspuns prin Sfântul Apostol Andrei și unii ucenici ai Apostolului Pavel încă din zorile formării lui. Cum cu sensibilă și dreaptă înțelegere Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist spunea: ”Am răspuns încă din fașă chemării de al urma pe Isus...ne-am început ființarea în această chemare a lui Hristos pe care am trăit-o intotdeauna ca pe o chemare a începuturilor dăinuirii noastre”².

Gustarea și înfruptarea din cuvintele vieții, din adevărul revelat al Sf. Scripturi, a promovat valori autentice ale umanului racordat la divin, dându-i acestuia rostul și sensul major în istoria acestei existențe și dimensionându-l întru eternitate. De aceste valori sacre a avut parte ca printr-o binecuvântare și neamul nostru românesc, odată cu plamada sa, care s-a înfăptuit întru sânge, limbă și credință într-o unitate ființială indestructibilă³.

De asemenea trebuie menționat faptul că tradiția răsăriteană a favorizat într-o largă măsură traducerea românească a bibliei datorită viziunii ei sobornicești despre o unitate care se manifestă ca diversitate în puterea sfântului duh. Ori, tocmai această concepție sobornicească, care ia în considerare atât unitatea ontologică dintre persoane și neamuri dar și diversitatea de limbă și cultură a fiecărui neam, se reflectă în modul cel mai evident posibil în prefața Bibliei de la București, a luminatului voievod Șerban Cantacuzino. Iată ce spune el: ”Și spre aceasta m-am îndemnat ca să dea la toți Dumnezeuiescul Cuvânt, știind bine că Dumnezeu a poruncit sfinților săi ucenici și apostoli să propovăduiască pe Făcătorul de viață, Cuvântul Său, la toată zidirea, ca să nu rămână cineva neluminat de strălucirea darului Său, care vedem, până în ziua de azi, că n-au rămas nici un neam, nici o limbă ca să nu citească întru a lor limbă Dumnezeiasca Scriptură, care nu iaste dentr-alt, fără Apostoli și provăduia cu toate fealurile de limbi cuvântul lui Dumnezeu, pentru că nu sunt tainele credinții noastre ca ale efesineanilor, să zacă ascunse și închise, ce tot să cade să ia darurile ceale ale lui Dumnezeu pentru spășenia lor, fără de citirea Sfintei Scripturi ce ne tâlmecește să cunoaștem și pre înșine, și

¹ Pr. Prof. C-tin Galeriu, *Biblia de la 1688, in slujirea dreptei credințe și a unitatii poporului roman*, in B.O.R., NR 9-10/ 1988, pag..99

²† Teoctist, Mitropolit al Moldovei și Sucevei, *Pe treptele slujirii creștine*, partea a- II-a, ediția Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Mănăstirea Neamț, 1980, p. 305

³ Pr.prof. dr. Vasile Borca, *Biblia de la București (1688) – pecetea unității de grai și spiritualitate românească*, în Bibliotheca Septentrionalis, an 2, nr. 1 p.14

pre Dumnezeu, iaste fără de putință ale dobândi. <Cercetați scripturile > zice Domnul , că întru acestea să incheiaie toată cunoștința celor Dumnezeuști și omenești lucruri”⁴.

În consecință cei ce s-au îndeletnicit cu propovăduirea Evangheliei, o preocupare majoră a lor a fost aceea de a lăsa pe cât este posibil și textul scris după ce a fost expus verbal. Motivația era întreită. În primul rând ca să se conformeze unui stil de lucrare pastorală a bisericii, început chiar din perioada apostolică, în al doilea rând, pentru a evita pe cât este posibil apariția procesului de diversificare a credinței propovăduite, și în al treilea rând, ca să ofere credincioșilor posibilitatea de a medita mereu asupra mesajului de divin prin lecturarea lui de către cei știutori de carte sau ascultare în cadrul serviciului divin⁵.

2. Traducerea și tipărirea Bibliei de la București.

Formatul și cuprinsul acesteia

Până la apariția Bibliei de la 1688 au mai existat câteva vechi traduceri de texte sfinte în limba poporului, datorate unor ostenitori anonimi, datate din secolele XV-XVI și pe care este important să le menționăm. Ele conțin, în special, Psaltirea și fragmente din Noul Testament: Codicele Voronețean, Psaltirea Scheiană, Psaltirea Hurmuzachi, Psaltirea Voronețeană. Cel mai vechi text tipărit în limba română este Evangheliarul slavo-român al lui Filip Moldoveanu (Sibiu, 1551-1553). Acesta a fost urmat de tipăriturile diaconului Coresi și ale preoților din Șcheii Brașovului, care au dat la lumină, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Tetraevanghelul (1561), Apostolul (1564), Psaltirea (1570), Evanghelia cu învățături (1581). La Alba Iulia, mitropolitul Simion Ștefan al Ardealului va tipări, în 1648, Noul Testament de la Bălgrad, iar în 1651, Psaltirea. Cu puțin timp înaintea apariției Bibliei lui Șerban Cantacuzino, la București se vor tipări, în timpul mitropolitului Teodosie (1668-1672; 1679-1708), Evanghelia (1682) și Apostolul (1683).

Tipărirea Bibliei de la București s-a realizat în timpul domnitorilor Șerban Cantacuzino (1678-1688) și Constantin Brâncoveanu (1688-1714), ambii iubitori de credință și cultură. Pregătirile pentru editare au început în jurul anului 1682, cu strângerea materialelor necesare și alcătuirea grupului de cărturari însărcinați cu această lucrare, dintre care amintim pe arhiepiscopul Ghermano de Nisa (directorul Academiei Grecești din Constantinopol), Sevastos Kymenites (directorul Școlii Grecești din București) și frații Radu și Șerban Greceanu. Corectura textului a fost încredințată fostului episcop de Huși, Mitrofan. Tipărirea s-a început la 5 noiembrie 1687 și s-a încheiat la 10 noiembrie 1688.

⁴ Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Dimensiunea ecumenică a Bibliei de la București*, în Ortodoxia, anul XXXVIII, nr. 4, București, 1988, p.158

⁵ Pr. Petre Semen, *Așteptând mântuirea*, Edit. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 65.

Traducătorii Bibliei și-au lasat numele într-o scurtă postfață adăugată pe ultima pagină pe care e tipărit sfârșitul Apocalipsei. Ei spun că deslusirea "pre limba românească" s-a făcut, "de cei ici și plecați dentru slugile Mariei Sale". Șerban Cantacuzino ne spune că a încredințat traducerea "despre o parte" unor "dascăli știuți foarte den limba elinescă" numind printre aceștia pe arhiereul Ghermanonisis și, după petrecerea lui, pre alții care s-au întâmplat, iar "despre altă parte ai noștri oameni ai locului, nu numai pedepsiți întru a noastră limbă, ce și de limbă elinească având știință ca să o tălmăcească".

Cei din *prima categorie* erau mari pricepuți în greacă și aveau doar rol de consultanți pentru fixarea sensurilor în grecește. Ei erau de altfel greci și nu-i putem înscrie printre traducători. Că-i așa ne-o spune chiar faptul că în afară de Gherman de Nisa, ceilalți au rămas în anonimat. Cei din *a doua categorie* "ai noștri oameni ai locului" sunt desigur frații Greceanu. De ce Cantacuzino nu-i numește? Pentru simplu motiv că-i numește la sfârșit. Trebuie să vedem între cele două texte ce însoțesc traducerea, prefață și post față, o concomitență, nu însemnări în două etape diferite de timp⁶.

Biblia de la București reprezintă o operă de mari proporții pentru vremea în care a fost tipărită: are 944 de pagini, format mare. Textul este imprimat cu litere mici, chirilice, dispus pe două coloane, a câte 59 de rânduri fiecare, cu excepția celor două prefețe unde există o singură coloană. Scrierea folosind caractere chirilice era un lucru obișnuit pentru acea vreme; ea se va menține până în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza, când va fi înlocuită cu alfabetul latin. Pagina de titlu oferă informații referitoare la cei care au contribuit la apariția lucrării, dar și la scopul pentru care s-a tipărit: "*Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură ale cei vechi și ale cei noao leage toate care s-au tălmăcit dupre limba elinască spre înțeleagerea limbii rumânești, cu porunca prebunului creștin și luminatului domn Ioan Șarban Cantacozino Basarabă Voievod și cu îndemnarea dumnealui Costandin Brâncoveanul, marele logofăt nepot de sor al Măriei Sale, carele, după prestăvirea acestui mai suspomenit domnu, Putearnicul Dumnezău, den aleagerea a toatei Țări Rumânești, pre dumnealui l-au coronat cu domnia și stăpânirea a toată Țara Ungrovlahiei. Și întru zilele Măriei Sale s-au săvârșit acest Dumnezăiesc lucru. Carele și toată cheltuiala cea de săvârșit o au rădicat. Tipăritu-s-au întâiu în scaunul Mitropoliei Bucureștilor în vremea păstoriei Preasfințitului părinte Chir Theodosie mitropolitul țării și exarhu laturilor și pentru cea de obște priință s-au dăruit neamului rumânesc, la anul de la facerea lumii, 7197, iară de la spăsenia lumii, 1688, în luna lui noiembri în 10 zile*"⁷.

⁶Episcop Antonie Plămădeală, *Biblia de la București. Cine a făcut traducerea?*, în Buletinul Oficial al Patriarhiei Române, nr. 9-10, 1978, pag. 1006-1007

⁷Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Un eveniment editorial de excepție: Reeditarea Bibliei de la 1688*, în "B.O.R" ,nr. 11-12, 1988, pag. 175-176



Pagina față



Pe versoul paginii de titlu

este stema lui Șerban Cantacuzino, însoțită de opt stihuri dedicate domnitorului de către logofătul Radu Greceanu.



Pe fiecare pagină apare colontitlu cu caractere mai mari, de dimensiunea celor folosite pentru titlurile capitolelor. Textul fiecărei cărți a Vechiului și Noului Testament este precedat de diverse motive decorative florale și încheiat cu diferite ornamente tipografice.

Pagina de încheiere

933

A tot meștersugul tipografiei și indrăptării cuvintelor rumânești ostentorii, de Dumnezeu iubitorul Mitrofan, Episcopul de Huș. Și s-au început acest dumnezăiescu lucru în luna lui noiembrie, în 5 zile, anul de la începutul lumii 7196, și s-au săvârșit în noiembrie 10, anul 7197.

Pre tine, pravoslavnice cititoriu, cu umilință te rugăm, citind pre această așină și dumnezăiescă carte, unde vei afla niscare lunecături în lucrul acesta al nostru, să nu blestezi, ce, ce un bun și cu bună inimă, îndrepteză, și nu ne pune întru ponos, ce iartă, că și noi sîntem oameni, asemenea pățimași, ținuți de slaba fire carea nu lasă nici pre un om a rămînea fără greșală. Că, pre cit am putut, cu nevoiașă am lucrat și, precum am aflat în izvod, așa am dat și în tipariu. Ce te rugăm, iartă, ce și tu să dobîndești iertăciune de la Preaputearnicul Dumnezeu, al Căruia dar și milă și noi îl rugăm să fie cu tine purarea.

Însă și acesta să știi că, de vei osteni a cerceta pre amăruntul înțelesul al aceștii Sfinte Scripturi și de-l vei potrivi cu niscare izvoade, afară den ceale elinești, lătinești, au slovenești, au a altora limbi, și nu să va potrivi, să nu te grăbești îndatăș cumva a defăima, ce să cauți că, între alte izvoade elinești, vei afla un izvod ce au fost tipărit la Francofort, care izvod iaste duple cel vechiu al 72 de dascăli evreii ce Ptolomeu Filadelful au făcut de au tălmăcit Scriptura Sfîntă cea Veche de pre limba evreiască pre elinească. Tălmăcitorii dară ai aceștii Sfinte Scripturi pre acela l-au ales mai adevărat și duple acela au și tălmăcit. Deci, potrivitdu cu acela, vei afla pre ce cale au umblat. Iară de te vei îndoi cumva și pentru izvodul acela, socotind cum nu s-au nemerit izvod bun, alunecîndu-te duple alte biblîi, ce multe încă s-au tipărit, de mulți, ce s-au făcut dascăli tălmăcitori scripturilor sfinte, trîgîndu-le și copilîndu-le mai vîrtos în voia numai și părerea lor, carii, nu știm, mai mult au smintit rodul omenesc au au turburat cetitorii. Ce noi spre acestea nimic nu vom lunea, că am văzut acum, în anul de la spăsenia lumii 1687, de nou elinește dînd în tipariu venețiană această Sfîntă Scriptură și iară acelu izvod urmără.

Precum doresc să sosescă la vadul cel cu adăpostire carii sînt bătuși de valuri întru luciul mării, așa am dorit și eu să sosesc la sfîrșitul cărții aceștia.

Slavă lui Dumnezeu, Celui ce ne-au ajutat,
după începutu, de am ajunsu
și săvîrșitul.



3. Examinarea lingvistică. Înserarea textului filozofic

Examenul lingvistic al *Bibliei de la București*, operă de proporții remarcabile (cartea are, fără predoslovii, 933 de pagini format mare, cu textul pe două coloane a câte 59 de rânduri fiecare) a evidențiat pe fondul de limbă muntenesc, o serie de particularități de tip nordic datorate atât izvoarelor moldovenești folosite cât și tipografilor moldoveni care au participat la tipărirea cărții. Astfel, considerată sinteză lingvistică de limbă literară, *Biblia* din 1688 a contribuit la impunerea aceluiași model normativ în toate provinciile românești. Răspândindu-se repede în cele trei provincii românești, "s-au dăruit neamul românesc", *Biblia de la București* a împlinit unitatea culturală a românilor.

Această operă de artă are deci meritul de a fi contribuit la realizarea unei reale unități de limbă, prin impunerea graiului muntenesc ca limbă literară, eliminând termenii slavoni. Rămâne astfel, pentru provinciile românești „o versiune autorizată”, asemanătoare versiunii King James în Anglia sau asemănătoare cu ceea ce era Biblia lui M. Luther pentru poporul german. Biblia de la București (1688) a servit drept baza tuturor textelor biblice tipărite până în zilele noastre⁸.

Apariția **Bibliei** a fost un adevărat eveniment istoric cu conotații și în plan european. "Pătrunzând în toate laturile românești, hrănea sufletul românului de oriunde. Îi conferea demnitatea și bucuria că are în limba lui acest tezaur fundamental al umanității creștine și ținea trează conștiința și nădejdea unirii într-o singură țară, cândva, la un anume ceas al istoriei. Îi mângâia inima creștină, o purifica, o înălța, adăpându-i setea de bunătate și blândețe, de dreptate "pace și iubire", menținând și provocând omenia românească⁹.

Este clar că traducerea Bibliei poate urmări și alte scopuri pe lângă cel primar. Profesorul dr. Virgil Cândea spune clar în studiul său introductiv la ediția jubiliară a Noului Testament de la Bălgrad: "Traducerea textelor biblice a fost totdeauna tratată atât în scrierile teologice, cât și în istoriografia noastră culturală, ca epifenomen al trezirii conștiinței naționale românești, ca expresie a voinței de afirmare a unui neam în lupta sa de descătușare spirituală și politică de sub influențe sau dominații străine, ca moment al unui proces care avea să ducă la România modernă."

Nicolae Iorga numea Biblia de la București un "monument literar fără pereche" sau "cel dintâi document sigur de limbă literară, stabilită pe înțelesul tuturor românilor"¹⁰.

⁸Daniel Thomas, *Vechiul Testament in folclorul românesc*; București: Editura Cartea Universitară, 2006. pag. 65

⁹Pr. Prof. dr. Vasile Borca, *op. cit.*, pag. 16

¹⁰Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Biblia lui Șerban tricenară*, în B.O.R., nr. 9-10, 1988, pag. 102

Cu toate că s-au scurs 320 de ani de la tipărirea Bibliei lui Șerban Cantacuzino, limba română folosită atunci poate fi citită și astăzi cu multă ușurință. Ilustrez acest aspect mai jos prin câteva texte:

Psalmul 22

„Domnul paște-mă și nemica nu-m va lipsi; la locul otăvii, acolo m-au sălășluit. Pre apă de răpaos mă hrăni pre mine, sufletul meu întoarse. Povețuitu-m-au pre cărările dreptății, pentru numele Lui. Că, de voi și merge în mijlocul umbrei morții, nu mă voi teame de reale, căci Tu cu mine ești. Toiagul Tău și varga Ta, aceasta m-au mângâiat. Gătit-ai înaintea mea masă den preajma celor ce mă necăjesc. Muiasi cu untdelemn capul meu, și paharul Tău îmbătând ca un prea tare. Și mila Ta mă va goni toate zilele vieții mele. Și a lăcui eu în casa Domnului la îndelungare de zile“.

Fericirile

„Și văzând gloatele (Iisus) să sui în măgură; și șazănd El, veniră cătră El ucenicii Lui. Și deșchizând rostul Său, învâța pre ei, zicând:

„Feriți cei săraci cu duhul, că acela iaste împărăția ceriurilor! Feriți ceia ce plângu, că aceia să vor mângâia!

Feriți cei blânzi, că aceia să vor mângâia!

Feriți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul!

Feriți ceia ce flămânez și însetoșază dreptatea, că aceia să vor sătura! Feriți cei milostivi, că aceia să vor milui!

Feriți cei curați la inemă, că ei vor vedea pre Dumnezeu! Feriți cei de pace făcători, că aceia fii lui Dumnezeu să vor chema!

Feriți cei goniți pentru dreptate, că acela iaste împărăția ceriurilor!

Feriți veș fi când vor ocârî pre voi și vă vor goni și vor zice tot răul graiu asupra voastră, mințind pentru Mine!

Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă e în ceriuri, că așa au gonit pre prorocii mai nainte de voi!“ (Matei 5, 1-12)

Imnul dragostei

“De voi grăi cu limbile oamenilor și cu ale îngerilor, și dragoste nu am, făcutu-m-am aramă răsunând au tâmpână băcăind. Și de voi avea prorocie și voi și tainile toate și toată înțeleagerea, și de voi avea toată credința, cât măguri a muta, iară dragoste să n-aib, nemică nu sânt. Și de voi da toată averea mea, și de voi da trupul meu ca să mă arzu, și dragoste nu am, nemică nu-m folosescu. Dragostea mult îngăduiaște, îmbunează, dragostea nu râvneaște, dragostea nu să semețește, nu să făleaște, nu face grozăvie, nu cearcă ale ei, nu să mânie, nu gândește răul. Nu să bucură pre nedreptate, ce împreună să bucură cu adevărul. Toate le priimește, toate le creade, toate le nădejduiaște, toate le rabdă. Dragostea niciodinioară nu scade” (Poslanie cătră Corintheani, 13, 1-8).

Tratatul filozofic

Biblia de la 1688 nu este o închistare în spațiul răsăritean sau ortodox. Dimpotrivă, această operă de proporții remarcabile este o deschidere ecumenică față de tradițiile și cultura apuseană. Acest deziderat rezultă din faptul că grecenii primesc în lucrarea lor și tratatul filozofic atribuit lui Iosif Flaviu, *DESPRE RAȚIUNEA DOMINANTĂ*, în limbajul vremii „*Pentru singurul ținătorul gând*”, ca fiind un comentariu la Macabei, de altfel plasându-l chiar după III Macabei încheind Vechiul Testament.

Traducerea nu este perfectă, dar sunt în ea semne bune de abilitare a limbii românești pentru gândirea și terminologia filozofică. Este o operă ”admirabil întocmită în raport cu mijloacele vremii ”afirma academicianul Virgil Cândea. E meritul lui Milescu, meritul umanistului, de a fi introdus o asemenea carte, pentru prima oară în cultura românească. Este o carte laică, filozofică, în care se premărește rațiunea. În concepția lui Cândea, frații Greceanu au avut rolul de a o fi preluat și de a-i fi îmbunătățit traducerea, în ciuda faptului că o puteau refuza ca necanonică. Este însă și meritul lui Teodosie Veștemeanul și al clericilor lui, și al lui Mitrofan al Hușilor, că n-au făcut opoziție. Acest moment se remarcă în primul rând ca un important document al cooperării între laici și clerici în biserica noastră din trecut, între umanism și creștinism care, departe de a se respinge, cum s-a întâmplat adesea în evul mediu apusean, au lucrat în convergență și libertate, lăsând deschisă orientarea tuturor¹¹.

Concluzii

Din lecturarea și studierea materialului bibliografic selectat în vederea abordării acestei teme, pot fi identificate câteva concluzii certe cu privire la această operă de proporții remarcabile, astfel :

- prima traducere integrală a Sfintei Scripturi în limba română a apărut ca un rod al preocupărilor constante ale domnitorilor, ierarhilor și cărturarilor români de a avea Cuvântul lui Dumnezeu în limba vorbită de către credincioși. Nevoia acută de a traduce Scriptura în limba română era motivată, de altfel, de situația specială în care se aflau creștinii ortodocși din Țările Române, în comparație cu celelalte popoare ortodoxe: în cult se folosea limba slavonă (mai târziu și limba greacă), iar oamenii de rând, care participau la slujbele bisericești, necunoscând decât limba română, nu în înțelegeau ceea ce se citea sau rostea. Pentru prima dată până la acea vreme, în cultul ortodox s-a slujit în limba română, limbă înțeleasă de ardeleni, de munteni și moldoveni.

- această Biblie pune pe ființa noastră etnică pecetea unității de neam și de spiritualitate și împreună proclamă triumful limbii române în biserica și în cultura noastră națională. Este expresia dorinței de unitate a celor ce erau una prin obârșie, limbă și

¹¹Virgil Cândea, *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în “Limbă și literatură”, vol. 7, 1963, pag. 36

credință, mistuiți fără încetare de idealul păstrării și slujirii unității bisericești și românești.

- în final, putem afirma că Biblia de la București e un act de cultură ce va avea mari repercusiuni în dezvoltarea artelor, a științei, a literaturii, a capacității de gândire a poporului nostru. E un popas de meditație asupra unui proces într-o formă finită – tezaurul de limbă – și în același timp un impuls spre călătoriile viitoare cu nebănuitele lor trepte care vor fi Eminescu, Blaga, Arghezi, Stănescu ...

BIBLIOGRAFIE

1. ABRUDAN Dumitru, pr. prof. ,*Un eveniment editorial de excepție: Reediterarea Bibliei de la 1688*, în “ B.O.R” ,nr.11 -12, 1988.
2. idem, *Biblia lui Șerban tricentenară*, în B.O.R., nr. 9-10, 1988.
3. BORCA Vasile, pr.prof. dr. , *Biblia de la București (1688) – pecetea unității de grai și spiritualitate românească*, în Bibliotheca Septentrionalis, an 2, nr. 1.
4. CÂNDEA Virgil, *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în “Limbă și literatură” , vol. 7, 1963.
5. GALERIU C-tin , pr. prof ,*Biblia de la 1688, in slujirea dreptei credinte si a unitatii poporului roman*, in B.O.R., NR 9-10/ 1988.
6. PLĂMĂDEALĂ Antonie, episcop, *Biblia de la București.Cine a făcut traducerea?*, în Buletinul Oficial al Patriarhiei Române,nr. 9-10, 1978.
7. POPESCU Dumitru, pr. prof., *Dimensiunea ecumenică a Bibliei de la București*, în Ortodoxia, anul XXXVIII, nr. 4, București, 1988.
8. SEMEN Petre, pr., *Așteptând mântuirea*, Edit. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000 .
9. † TEOCTIST, Mitropolit al Moldovei și Sucevei, *Pe treptele slujirii creștine*, partea a- II-a, ediția Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Mănăstirea Neamț, 1980.
10. THOMAS Daniel, *Vechiul Testament in folclorul romanesc* Bucuresti: Editura Cartea Universitara, 2006.

SFINȚII ROMÂNI ȘI CĂRȚILE LOR

Ioana DRAGOTĂ
bibliotecar Biblioteca Județeană
„Petre Dulfu” Baia Mare

Abstract

This work is a homage brought to Romanian church and its servants, underlining the basic role that they had in preserving the national identity. The old church books, wandering through the whole space inhabited by Romanians, brought an important contribution to the preservation of linguistic unity of the Romanian people.

There are recalled here characters of some Romanian saints that are bounded to the art of manuscripts and printed books: pious Anastasie Dascălu (15th century), pious Gavril Uric (the writer, 14th-15th century), pious Rafail the Calligraphist (18th century), Saint John Jacob of Neamț, the Chozebite, who was also a librarian, celebrated on 5th August, Saint Varlaam, Bishop of Moldavia, celebrated on 30th August, Saint Hierarch Petru Movila, Bishop of Kiev, celebrated on 31st December, Saint Hierarch Dosoftei, celebrated on 13th December, Hieromartyr Antim the Ivirian, Bishop of Valachia, celebrated on 27th September and Martyr Voivode Constantin Brâncoveanu (under his reign was finalised the printing of the Bucharest Bible - 1688), the first of the Brâncoveni Martyrs, celebrated on 16th August.

Istoria culturii și civilizației omenești este marcată de patru momente cu semnificații și consecințe majore, veritabile revoluții care au marcat destinul omenirii: nașterea vorbirii, când omul a fost chemat să dea nume tuturor fapturilor și lucrurilor, apariția scrisului ca purtător al memoriei colective, inventarea tiparului, care a antrenat în procesul cunoașterii mase din ce în ce mai largi și, în zilele noastre, prea aproape ca să-i putem evalua obiectiv consecințele, adulat până la dependență sau contestat, internetul, care duce comunicarea la cote greu de imaginat în urmă cu două decenii.

Aparțin unei generații care pot spune, fără teamă de exagerare, că n-a învățat istorie sau, cel puțin că ceea ce ni se prezenta sub numele de Istorie era un teritoriu plin de pete albe, de locuri voit interzise: Basarabia, Bucovina de Nord, regalitatea..., precum lipseau și numele unor mari personalități care au marcat destinele națiunii române. Una dintre cele mai dureroase tăceri impuse de regimul ateist a fost aceea asupra bisericii

românești, a rolului ei fundamental în supraviețuirea și conservarea identității neamului și a menținerii unității lingvistice.

Anul de grație 2008 marchează aniversarea câtorva strălucite izbânde ale tiparului românesc: 500 de ani de la tipărirea *Liturghierului lui Macarie* (1508), prima carte tipărită pe teritoriul actual al țării și, în același timp, prima carte liturgică din spațiul ortodoxiei, 360 de ani de la tipărirea *Noului Testament de la Bălgrad* (1648), 320 de ani de la tipărirea *Bibliei de la București*, prima ediție completă a *Bibliei* în limba română, 150 de ani de la tipărirea *Bibliei lui Șaguna* (1858).

În prefața ultimei lucrări menționate, mitropolitul Andrei Șaguna scria: „Cele două traduceri ale Bibliei (1648 și 1688) sunt ușile prin care s-a învrednicit și poporul românesc a intra în câmpul cel ceresc al dumnezeieștilor învățături, care, în mijlocul vijeliilor și valurilor lumii, rămân neclătite și adevărate din veac în veac. Ele sunt izvoarele care au izvorât întâia dată apa vieții veșnice pentru neamul acesta, în toate părțile prin care este răspândit. Deșteptarea poporului românesc din barbaria veacurilor, împrietenirea lui către lumina cea blândă a civilizației și culturii, înfrățirea neamului nostru românesc pe care mâna proriei l-a semănat printre atâtea țări deosebite și printre atâtea neamuri străine, rămânerea în viață a limbii naționale – toate aceste binecuvântări neasemănate avem a le mulțumi acestor ediții vechi ale Sfintei Scripturi, acestor monumente nepieritoare ale limbii, moralității și peste tot ale vieții noastre naționale și bisericești.”

Mănăstirile românești au fost, de-a lungul timpului, adevărate focare de cultură, izvoare de scrieri manuscrise sau tipărite.

Nu este astfel de mirare dacă în viețile cuvioșilor și sfinților români găsim adeseori elemente legate de carte, între ei numărându-se și iscușiți caligrafi, dar și unii dintre cei mai de seamă reprezentanți ai artei tipografice românești.

Pomenim aici pe cuviosul Anastasie Dascălul (sec. al XV-lea), care era un strălucit caligraf, întemeietor al celebrei școli de caligrafi de la mănăstirea Moldovița, căruia i-a fost și egumen, pe cuviosul Gavril Uric (Scriitorul, sec. XIV-XV) de la mănăstirea Neamț, unul dintre cei mai talentați caligrafi și miniaturiști pe care i-am avut și, totodată, unul dintre primii copişti de opere filocalice din țara noastră, pe cuviosul Rafail Caligraful (sec. al XVIII-lea) de la mănăstirea Horezu, a cărui ascultare era cântarea în strană și copierea scrierilor Sfinților Părinți, dintre lucrările lui păstrându-se până în zilele noastre 15 manuscrise și pe sfântul Ioan Iacob de la Neamț, Hozevitul, care a fost și bibliotecar, prăznuit la 5 august.

Se cuvine să omagiem, la această mare sărbătoare a tiparului românesc, pe Sfântul Mitropolit Varlaam al Moldovei, prăznuit la 30 august, care a înființat prima tipografie românească din Moldova (1640), la mănăstirea „Sfinții Trei Ierarhi” din Iași. Lui i se datorează traducerea *Scării Sfântului Ioan Scărarul* (1618), celebra *Cazanie* sau *Carte românească de învățătură* (1643), ce a avut o benefică răspândire și în Transilvania, *Cele șapte taine* (1644), *Răspunsul împotriva catehismului calvinesc* (1645), *Paraclisul Născătoarei de Dumnezeu* (1645) și altele.

Tot aici își are locul Sfântul Ierarh Petru Movilă, Mitropolitul Kievului, prăznuit la 31 decembrie. El a patronat o intensă activitate tipografică, fiind cunoscute aproximativ 50 de tipărituri pe care le-a îngrijit, cărți liturgice, teologice, de apărare a ortodoxiei printre cele mai importante fiind: *Evhologhionul* sau *Molitfelnicul* (1646), *Evanghelia învățătoare* sau *Cazania* (1637), *Nomocanonul* (1629) și mai cu seamă *Mărturisirea ortodoxă a Bisericii sobornicești și apostolești a Răsăritului* (aprobată de Patriarhia Ecumenică în martie 1643).

Li se alătură Sfântul Ierarh Dosoftei, prăznuit la 13 decembrie, care, ca Mitropolit al Moldovei, a tradus și tipărit cărțile sfinte în limba română. Lui îi datorăm, printre altele, și *Psaltirea în versuri* (1673), dovadă vie a resurselor poetice ale limbii române, *Acatistul Născătoarei de Dumnezeu* (1673), precum și *Dumnezăiasca Liturghie* (1679), *Viața și petrecerea sfinților* (4 volume, 1682-1686).

În această impresionantă galerie, un loc aparte îl ocupă Sfântul Ierarh Martir Antim Ivireanul, Mitropolit al Țării Românești, prăznuit la 27 septembrie, care a dus arta tipografică românească pe culmi neatinse până la el, fiind, în același timp, ziditor de limbă românească și strălucit orator, fapt ilustrat și de *Predicile* sau *Didahiile* pe care le-a scris. De numele lui se leagă perioada cea mai înfloritoare a activității tipografice medievale, tipărind sau supraveghind tipărirea a peste 60 de cărți în limbile: greacă, română, slavonă și chiar arabă, în Tipografia domnească din București, la Snagov sau la Râmnic. Își găsește locul binemeritat în această strălucitoare pleiadă voievodul martir Constantin Brâncoveanu, întâiul între Sfinții Martiri Brâncoveni, prăznuiți la 16 august, deoarece de numele lui se leagă o perioadă înfloritoare a culturii românești, încununată în plan tipografic de finalizarea tipăririi *Bibliei de la București* (începută în timpul domniei lui Șerban Cantacuzino), monument de artă tipografică și limbă românească.

Vechile cărți bisericești au circulat în întreg spațiul locuit de români, în ciuda opreliștilor vremelnice, sfidând, în Transilvania, decrete imperiale și acțiunile susținute de deznaționalizare. Mai mult, cercetând circulația cărții vechi românești, se poate constata cu ușurință cum lucrări din tipografiile ortodoxe se foloseau în bisericile greco-catolice și reciproc. Și asta deoarece erau înveșmântate în aceeași limbă liturgică, între ele neexistând diferențe semnificative. Iată un fragment de rugăciune transliterat din *Acatistul* tipărit în 1816, la Blaj: „Doamne, Împărate ceresc, Mângăitorule, Duhule cel adevărat, milostivește-te spre mine păcătosul robul Tău și mă miluiește și-mi lasă și-mi iartă nevrédnicului toate câte am greșit Ție astăzi.” Despărțiți de granițe politice, risipiți în medii ostile, având particularități în graiul lor, atunci când se rugau, românii foloseau aceleași cuvinte. Și câtă dreptate avea marele luptător pentru drepturile românilor transilvăneni, Vasile Lucaciu, când spunea:

„Bisericuța din sat a făcut că neamul nostru și azi mai există! Pentru aceea că toți câți suntem cu tragere și iubire adevărată față de neamul nostru, cu bucurie și deosebită plăcere observăm când poporul e cu tragere și iubire față de biserică, căci, suntem siguri, poporul nostru până umblă la biserică se roagă românește, vorbește cu preotul său românește și el rămâne român.” Frumoase și adevărate cuvinte spuse în

vremuri grele, dar pline de măreție prin înfrățirea în care preoții celor două confesiuni ale românilor din Transilvania, poate cea mai înfloritoare grădină de biserici creștine, își duceau lupta comună spre binele națiunii române.

PRIMA BIBLIE ROMÂNEASCĂ

Prof. Nuțu ROȘCA

Abstract

He taught the craft of printing in Venice, and the ruler of Romanian Country, Radu the Great (1495-1508) brought him to our country, helping him to open the first printing press in Romania, at Targoviste.

Macarie the Monk as any experienced printer, before starting his activity oriented towards a source, analysing the manuscript and evaluating the work to be submitted according to the features of the “original”.

The preferred model was “the Moldavian manuscript” performed at a high level of miniature art, using in graphics the “foot M” found in all Macarie’s works: “The Mass Book” in Slavonian 1508, “Octoih” in Slavonian 1510 and the “Tetraevangel” in Slavonian 1512.

This was maybe the first decisive step for the Romanian language to gain its right of liturgical language in a definitive manner. These printings were the door through which the Christian Romanian people have entered the heavenly field of the divine lessons towards salvation.

1. Prima Biblie a lui Șerban Cantacuzino

Înainte de cunoscuta Biblie de la București, care a apărut în anul 1688 , Domnitorul Șerban Cantacuzino a publicat Biblia pe cheltuiala sa în limba greacă la Veneția , în 1687 „adresată întregului Orient, ca și cărturarilor elenofoni din Apus”. De aceea Virgil Cândea ne îndeamnă ca atunci când vorbim despre Șerban Cantacuzino să nu ne referim numai la Biblia de la București, ci și la cea de la Veneția. „Cele mai frecvente referiri la Șerban Cantacuzino în istoria culturii noastre sunt legate de Biblia lui din 1688. Corect este să evocăm Bibliile lui, amintind mereu și de ediția greacă de la Veneția din 1687 (Care alți patroni literari s-ar putea lăuda că au favorizat apariția a două versiuni ale acestei cărți monumentale în numai doi ani)” (1). Cândea arată că prin Biblia de la București se urmărea creșterea prestigiului internațional și „afirmarea vocației principelui român să restaureze Bizanțul și să-i ocupe tronul” (2).

Ideile de restaurare a Bizanțului, de aspirație la conducerea lui și de îndreptățire la acestea sunt prezente și în cea de a doua prefață a Bibliei de la București, prefață semnată de patriarhul Dositei al Ierusalimului. Titlul prefeței lui Disitei este o formulă elogioasă de adresare a patriarhului către domnitorul român: „Prealuminatului, preacreștinului,

preaslăvitului, iubitorului de Hristos Domnu și oblăduitorul a toată Ungrovlahia Ioan Șerban Cantacuzino Basarabă Voievod, dragostea cea întru Hristos și apostoleasca blagoslovenie aducem Măriei Tale” (3).

Elogiul din titlu este dezvoltat în prefață, unde se arată că domnitorul român provine din două mari dinastii: după tată din dinastia Cantacuzinilor, din care fac parte personalități ca „Ioan Cantacuzino carele au oștit asupra ghinovezilor celor de la Rodos, pre la anul 1225 de la Hristos, căruia nepot au fost acela ce și împărat Tariogradului au ajuns” (4), iar după mamă provine din dinastia Basarabilor. „Deci dentru acelea au fost și iaste neamul Măriei Tale slăvit și la politiceștile stăpâniri lăudat, și la dumnezeiasca credință vestit și la dumnezeiasca înțelepciune minunat (...). Dirept aceea și vrednicia Măriei Tale neasemănată iaste, căci că neamul, și despre tată și despre mamă, să trage de multe împărății și domnii” (5).

Patriarhul Dositei se referă și la tendința lui Șerban Cantacuzino de a apăra popoarele care se aflau sub dominație turcească. „Domnind iar împărătește și stăpânind iar cu mare cuviință, norodului povățuitoriu fiind, iar de noroade a purta grijă și spre limbi fiind făcătoriu de bine” (6).

Unii cercetători sunt de părere că Biblia de la București a servit, printre altele, și acestui scop. Mitropolitul Antonie Plămădeală, meditănd asupra acestor probleme, spune: „Că Șerban Cantacuzino va fi avut în vedere să-și construiască prin aceasta – cum va face și prin patronarea Bibliei grecești, care tocmai apăruse la Veneția – o platformă de mare Bazileu, patron de monumente bisericești și literare, care îi putea ajuta la răspândirea visului său de pretendent la tronul Bizanțului, a cărui restaurare o aștepta și la care se credea îndreptățit ca urmaș al Cantacuzinilor, e posibil. Dar e în același timp semnificativ că se servea pentru aceasta de Biblie, că vedea în realizarea ei tocmai ceea ce, în spațiul românesc, lipsea momentului, și considera că tocmai acest lucru putea să-i crească prestigiul într-un spațiu mai larg, în spațiul de altă dată al Imperiului de Răsărit, peste care domneau strămoșii săi” (7).

2. A doua Biblie a lui Șerban Cantacuzino

A doua Biblie a lui Șerban Cantacuzino a fost publicată la București în anul 1688. După locul și anul apariției, ea poartă și aceste nume: Biblia de la București și Biblia din 1688.

2.1. Șerban Cantacuzino –Aurul

Primul dintre realizatorii acestei grandioase lucrări este Ioan Șerban Cantacuzino Basarab, Domnitor al Țării Românești. El este Mecena scrisului românesc din secolul al XVII-lea, care a comandat și a finanțat toate lucrările de traducere a Bibliei de la 1688. El este trecut pe foaia de titlu, ca și în prefața traducătorilor, drept patronul acestei mari cărți. „Biblia, Adică Dumnezeiasca Scriptură ale cei Vechi și ale cei Noao Lege. Toate care s-au tălmăcit dupre limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești, cu porunca preabunului creștin și luminatului domn Ioan Constantin Basarabă Voievod”. El

este și autorul primei prefețe, unde ne mărturisește că a finanțat lucrările. „La tălmăcirea acestei Sfinte Scripturi, fiind multă nevoie și destulă cheltuială”. Pentru toate acestea s-a dat cărții și numele de Biblia lui Șerban Cantacuzino.

Se citesc și astăzi cu emoție și cu încântare cuvintele domnitorului Șerban Cantacuzino din prefață, unde, vorbind metaforic, spune că activitatea cea mai de preț a oamenilor este cultivarea talanților. Aceasta este cea „mai trebuincioasă și mai folositoare învățătură și vrednică ca să povestească la fiii lor, și când vor șădea în casă, și când vor îmbla în cale, și stând și culcându-se, și tocma să zicu după cum au zis Moisi, vrednică să o poarte semn pre mâinile lor și neclătită înaintea ochilor lor, scrisă pre pragurile ușilor caselor lor” (9).

Domnitorul consideră atât de necesară și de importantă această învățătură părintească despre cultivarea talanților, încât spune că ar trebui transmisă cu glas de „cerești trâmbițe să răsună la urechile tuturor”(10). Din partea sa o astfel de activitate este traducerea și tipărirea Bibliei, ea privește binele de obște, „că darul ce am luat nu l-am luat numai pentru noi,, ce și pentru alții... Și spre aceasta m-am îndemnat ca să să dea la toți Dumnezeuiescul Cuvânt” (11).

Bucurie multă a avut domnitorul Șerban Cantacuzino pentru faptul că, prin cultivarea talanților pe care i-a avut, a reușit să dăruiască românilor Dumnezeuiasca Scriptură tradusă în limba română. Această bucurie i-a adus inspirație și numește Biblia, în prefața sa, printr-o suită de douăsprezece strălucitoare metafore, care constituie un adevărat poem. Deci Biblia este „apă vie care stinge ațâțarea poftii cei spurcate, sau pâinea vieții, care mâncând-o sufletul, leapădă stricăciunea morții, au vinul dulce care pică în inimile celor ce-l beau bucuriile raiului, au luminătoriu care ne luminează să nu ne poticnim împlând în noaptea deșertării cei lumești, au sabie care junghie inima bălaurului celui viclean, au pavăză de foc cu care ne apărăm de săgețile ceale aprinse cu foc ale satanii, au cheia care ne deschide visteria dumnezeieștii fericiri, au iarba care ne vindecă toate vătămăturile ceale sufletești, sau carul credinței, asupra căruia ca niște biruitori vom să intrăm în rai, sau, mai desăvârșit, piatra cea de mult preț ce se zice cărbune, care ne-au pus dragostea lui Dumnezeu ca un semn că suntem ai Lui” (12).

Patriarhul Ierusalimului, Dositei, îi aduce cuvânt de laudă domnitorului român pentru că a patronat traducerea și tipărirea Bibliei în limba română, spunând că „acum Sfânta Scriptură, prin nevoia Măriei Tale, se citește și cunoscută se face și la mari și la mici” (13). Și laudele aduse lui Șerban Cantacuzino sporesc în prefața patriarhului. „De are Ptolameu împăratul Eghiptului, mai mare laudă, care a tălmăcit Sfânta Scriptură den limba ovreiască pre cea elinească, decât au zidit ceale de la Memfis piramide și au tocmit ceale patru cărți de astronomie, cu cât mai vârtos Măria Ta ești vrednic de multe și și mai mari laude, care o ai tălmăcit spre limba cea de moșie a locului, nu spre trufă precum acela, ce pentru mântuirea noroadelor și duhovniceasca hrană a credincioșilor” (14).

Șerban Cantacuzino oferă întregului neam românesc **Biblia** gata tradusă și tipărită, rostind cu demnitate în prefața sa cuvinte testamentare. „Rog dară priimiți cu bucurie cea bună îndurarea cu care ne-am nevoit pentru folosul obștesc” (15). După ce

oferă românilor acest inestimabil dar, domnitorul Șerban Cantacuzino moare, dar cu conștiința înaltei sale misiuni de mecenat împlinite. Aceasta rezultă nu numai din marea faptă, ci chiar și din cuvintele prefeței sale. „Cunoscutu-mi-am datorie nepărăsită mai nainte de a sosi sfârșitul nevredniciei mele, după darul ce mi s-a dat den mila lui Dumnezeu, să neguțitoresc duhovniceasca neguțitorie și să dau celor ce sunt supt ascultarea noastră talandul care m-au încrezut Domnul, și aceasta am făcut” (16). Și astfel, după cum spune Antonie Plămădeală, „Șerban Cantacuzino Basarab Voievod vine cu Biblia de la București în fața <<neamului românesc>>, cum spune chiar pe pagina de titlu, așa cum ies țaranii cu rodul pământului, cu pâine și sare, în fața celor ce simbolizează Țara și Biserica. Biblia de la București e rodul pământului românesc” (17).

2.2. Frații Greceanu. Traducătorii

Șerban Cantacuzino menționează în prefața sa că pentru tălmăcirea Bibliei a pus două categorii de traducători. Una dintre aceste categorii este constituită din oameni învățați în limba greacă. Dintre aceștia domnitorul îl numește pe „preaînțeleptul cel dentru dascăli ales și arhieru Ghermano Nisis”. S-a cercetat rolul pe care l-au putut avea învățații greci, în frunte cu Gherman de Nisa, în această amplă activitate de studiere, de traducere din limba greacă în limba română și de tipărire a Bibliei și s-a ajuns la concluzia că aceștia „erau fără îndoială mari specialiști în greacă și au avut doar rol de consultanți, pentru fixarea sensurilor în primul rând în grecește, Ei erau de altfel greci. Nu-i putem înscrie printre traducători” (18).

A doua categorie de traducători, pe care o menționează Șerban Cantacuzino în prefață, este constituită din români învățați în limba română și în limba greacă. Pe aceștia patronul îi numește „ai noștri ai locului”. Ei sunt frații Radu și Șerban Greceanu, amândoi erau fogofeți la curtea domnitorului Șerban Cantacuzino. Frații Greceanu erau oameni luminați de multă învățătură, umaniști erudiți, buni cunoscători ai limbii și culturii grecești, sfinnici apropiați și devotați domnitorilor Șerban Cantacuzino și Constantin Brâncoveanu și înrudiți cu acești domnitori. Ei au scris lucrări de istorie, au tradus în românește diferite cărți din limba greacă, au scris versuri, au îndeplinit misiuni diplomatice. Ei au tradus Biblia lui Șerban Cantacuzino.

Pe tema traducătorilor Bibliei de la București s-au făcut numeroase cercetări. Sinteza lor se află în studiul intitulat Biblia de la București. Cine a făcut traducerea?, publicat în revista „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 9-10 din 1978, al lui Antonie Plămădeală. Putem fi siguri că traducerea a fost efectuată de frații Radu și Șerban Greceanu, pentru că aceștia și numai ei, sunt menționați ca traducători în postfața Bibliei. „Tipăritu-s-a această sfântă carte în oraș în București, însă cu cheltuiala prealuminatului, preacreștinului și preacuviosului domnului și stăpânului nostru Ioan Șerban Cantacuzino Basarab Voievoda, biruitorului și oblăduitorului a toată Ungrovlahia, iar cu nevoița și îndireptarea celor ce s-au întâmplat dascăli și mai mult deslușindu-se pre limba rumânească de cei mici și plecați dintru slugile Măriei Sale, Șerban biv 2 logofet i brat

ego Radu logofet” (19). Deci aici în prefața lor „au fost categorici: ei doi a făcut deslușirea. Simplu ca adevărul și direct” (20).

Domnitorul spune despre aceștia că erau „nu numai pedepsiți (învățați în. n n.) întru a noastră limbă, ce și de limba elinească având știință ca să o talmăcească” (21). Șerban Cantacuzino arată și metoda de lucru pe care au aplicat-o frații Greceanu în traducerea lor, precizând că ei au folosit și traduceri parțiale mai vechi, dar pe acestea le-au confruntat cu Septuaginta. „Luând lumină și dintr-alte izvoade vechi și alcătuiindu-le cu cel elinesc al celor 70 de dascăli, cu vrerea lui Dumnezeu o au săvârșit, precum să vede” (22). Episcopul Mitrofan, în epilogul său, aduce completări la cele spuse în prefață de domnitor. El arată că traducătorii au folosit o reeditare a Septuagintei, care a apărut la Frankfurt. este vorba despre ediția din 1597.

2.3. Premergătorii

Anul 1688 este un moment de răscruce în istoria culturii românești. Studiile de istoria limbii și literaturii române vechi au arătat că diferite părți ale Bibliei au fost traduse înainte în limba noastră în anumite vetre de cultură și spiritualitate românească de către cărturari ai acelor timpuri. Făcând din anul 1688 o privire retrospectivă asupra acestei activități ne putem da seama și astfel de evoluția fenomenului cultural în discuție. Am văzut că documentele însoțitoare ale Bibliei de la București – prefețele și postfețele – ne arată că frații Greceanu au tradus Biblia din Septuaginta, dar s-au folosit și de traduceri parțiale precedente. Numeroase studii mai noi au arătat ca la baza Vechiului Testament din Biblia lui Șerban Cantacuzino stă traducerea Vechiului Testament de Nicolae Milescu și prelucrată apoi de mitropolitul Dosoftei, traducere care s-a făcut mai înainte cu câțiva ani și care a circulat în copii manuscrise, dintre care se află una la Biblioteca Academiei din București și alta la Biblioteca Academiei din Cluj-Napoca, iar la baza Noului Testament din această ediție stă Noul Testament editat de Simion Ștefan și publicat la Alba Iulia în 1648.

Referindu-se la traduceri parțiale făcute în diferite provincii românești, Ștefan Ciobanu susține că „nu era nevoie, deci, de o traducere nouă a mai multor cărți din Biblie, când cărturarii noștri aveau la îndemână întregul Testament Nou tipărit în 1648 și unele cărți ale Vechiului Testament”. Deci după părerea lui Ciobanu „Biblia lui Șerban n-a fost o traducere nouă, ci o editare corectată a vechilor texte” (23). Ciobanu este de părere că textele anterioare doar au „suferit pe alocurea unele modificări, care tind la o mai mare claritate” (24).

Este de crezut din relatările domnitorului și ale episcopului Mitrofan de la Huși că frații Greceanu, în munca lor de traducere, au confruntat traduceri anterioare cu Septuaginta, dar unde și-au dat seama că ei nu pot traduce mai bine decât cum au găsit tradus de înaintași, au reprodus fragmente din traduceri acestora. Dar e de admis și aceea că traducând același text, din aceeași limbă, din aceeași ediție și în aceeași limbă, firesc este ca cele două traduceri să fie, dacă nu identice, totuși foarte asemănătoare și prin urmare cel de al doilea poate fi ușor suspectat de a-l fi reprodus pe primul.

Indiferent cât au tradus frații Greceanu din Septuaginta și cât au reprodus din Vechiul Testament tradus de Nicolae Milescu și din Noul Testament editat de Simion Ștefan sau din alte „izvoade vechi”, ei sunt cei care au făcut muncă de traducere, prelucrare, transcriere sau tălmăcire, de deslușire și îndreptare a textului integral al Bibliei de la 1688. Frații Greceanu rămân cu aceste merite, iar Nicolae Milescu, Simion Ștefan și alții care au tradus părți din Biblie înainte au rolul lor incontestabil de premergători.

În continuare trebuie să mai amintim câțiva. În Țara Românească, sub păstorirea mitropolitului Teodosie Veștemeanul s-a tipărit în românește Apostolul, în 1683, iar în 1682 o Evanghelie. O Psaltire a apărut la Iași în 1680. Simion Ștefan tipărit o Psaltire la Alba Iulia în 1651. Din secolul al XVI-lea importante sunt tipăriturile lui Șerban fiul lui Coresi, Palia de la Orăștie din 1582, ale lui Coresi de la Brașov: Tetraevanghelierul slavo-român în 1578, Psaltirea slavo-română în 1577, Tetraevanghelierul din 1561. Filip Moldoveanul a tipărit Tetraevanghelierul slavo-român la Sibiu în 1550.

Dacă mergem mai adânc în istorie, aflăm copii manuscrise ale traducătorilor de către cărturari anonimi de prin secolele XVI și XV: Psaltirea Șcheiană, Psaltirea Voronețeană, Psaltirea Hurmuzaki, Codicele Voronețean. Aceste sunt copii. Primele traduceri ale lor nu se știe când s-au făcut. Istoria nu mai păstrează nici numele copiștilor, nici ale traducătorilor. Toți aceștia s-au pierdut în negura timpului, dar ei, și cei ale căror nume le știm, sunt deschizători de drumuri în cultura noastră. Îi cinștim pe toți acești traducători ai luminii împreună cu mitropolitul Transilvaniei, Antonie Plămădeală, care spune: „Se cuvine să-i amintim cu gând de recunoștință și pe premergători. Ei au deschis drumul. Călugări și clerici de cele mai multe ori anonimi, dar nu numai anonimi, ei au fost cei 72 de înțelepți ai Românilor, asemenea celor 72 care au tradus Septuaginta în sec. III. î. Hr., pe vremea lui Ptolomeu Filadelful. Ei sunt Ieronimi – ai noștri, ei sunt Origen-ii noștri, ei sunt premergătorii deloc mai prejos de un Gala Galaction, academician, sau de Vasile Radu, profesor universitar, sau de Nicodim Munteanu, patriarh, ultimii traducători ai **Bibliei**, operă din care si-au făcut gloria vieții lor” (25).

2.4. Episcopul Mitrofan de Huși. Tipograful Bibliei

Între realizatorii Bibliei de la București trebuie să-l înșcriem și pe episcopul Mitrofan de Huși, care a scris epilogul acestei cărți, de unde aflăm ce contribuție a avut la lucrările de pregătire ale ei. El este astfel caracterizat în epilog: „A tot meșersugul tipografiei și îndreptării cuvintelor rumânești ostenitoriu” (26). Prin expresia „îndreptării cuvintelor rumânești” nu trebuie să înțelegem că episcopul Mitrofan a participat la traducerea din limba greacă în limba română, ci că a stilizat în românește, a potrivit, a fixat unele sensuri mai bine după textul care a fost tradus de frații Greceanu. În epilogul său, episcopul are o frază după care s-ar putea bănui la prima vedere că a lucrat și el pe lângă frații Greceanu la traducerea Bibliei. Aici el spune: „pre cât am putut, cu nevoită am lucrat și, precum am aflat în izvod, așa am dat și în tipariu” (27).

Dar în altă parte a epilogului, însuși episcopul Mitrofan se distanțează de traducători și nu se numără printre ei, ci arată cum au procedat traducătorii în munca lor

de traducere. Mitrofan precizează că traducătorii au avut la bază ediția Septuagintei și, adresându-se cercetătorilor, care vor întreprinde lecturi sau studii asupra Bibliei de la București, le cere să o raporteze la aceasta. „Însă și aceasta să știi că, de vei osteni a cerceta pre amănuntul înțelesul al aceștii Sfinte Scripturi și de-l vei potrivi cu niscare izvoade afară den ceale elinești, lătinești au slavonești au a altor limbi, și nu să va potrivi, să nu te grăbești îndatăș cumva a defăima, ce să cauți că, între alte izvoade elinești, vei afla un izvod ce au fost tipărit la Francofort, care izvod iaste duple cel vechi al 72 de dascalii ovrei ce Ptolomeu Filadelful au făcut de au talmăcit Scriptura Sfântă cea veche de pre limba ovreiască pre elinească. Talmăcitorii dară ai aceștii Sfinte Scripturi pre acela l-au ales mai desăvârșit și duple acela au și talmăcit. Deci potrivindu cu acela vei afla pre ce cale au umblat” (28).

Dorința mare a lui Mitrofan de a-și vedea munca terminată și cartea tipărită rezultă din cuvintele cu care își încheie epilogul. „Precum doresc să sosească la vadul cel cu adăpostire cari sunt bătuți de valuri în luciul mării, așa am dorit și eu să sosesc la sfârșitul cărții așezții” (29).

3. Mitropolitul Țării Românești. Teodosie Veștemeanul

Documentele însoțitoare ale Bibliei de la București menționează de trei ori numele întâistătătorului Bisericii din Țara Românească, din timpul domniei lui Șerban Cantacuzino, însoțit de titlul pe care îl avea. Prima dată numele său figurează chiar pe foaia de titlu și este legat tocmai de tipărirea Bibliei. „Tipăritu-s-au întâi în scaunul Mitropoliei Bucureștilor, în vremea păstoriei Prea Sfințitului părinte chir Theodosie, mitropolitul țării și exarhul laturilor”. A doua oră este pomenit de domnitorul Șerban Cantacuzino în titlul prefeței sale. Acest titlu este o amplă formulă de adresare către supușii săi, unde, coborând treptele ierarhice, primul căruia i se adresează domnitorul, este mitropolitul. „Ioan Șerban Cantacuzino Basarabă Voievod den mila lui Dumnezeu Domnu și biruitoriu a toată Ungrovlahia. Celor ce să află lăcuiori supt stăpânirea noastră, preasfințitului mitropolit Chir Theodosie, iubitorilor de Dumnezău episcopi, preacuvioșilor egumeni, smeriților preoți, blagorodnicilor boiari și tuturor celorlalți, pravoslavnicilor creștini, cel de la Dumnezău ajutoriu poftim!” (30).

A treia oră este amintit spre finele prefeței lui Șerban Cantacuzino, când domnitorul precizează locul unde s-a tipărit Biblia. „Și după isprăvirea talmăcitului aceștii folositoare și sfinte osteneale, luând după cum să cade și voie de la sfânta și muma noastră Besearcă cea Mare, s-au dat în tipografie în Sfânta Mitropolie den București, fiind arhiereu și păstoriu creștinescului acestuia norod preasfințitul părintele nostru Chir Theodosie Mitropolitul” (31).

Aceste documente la atâta se reduc, îl menționează pe Teodosie Veștemeanul mitropolit al Țării Românești, dar fără să precizeze ce rol a avut la tipărirea Bibliei și dacă a avut vreunul. Din alte surse însă știm că mitropolitul Teodosie Veștemeanul a făcut mai multe fapte vrednice prin care a rămas în istoria culturii. În timpul păstoririi sale a fost mutată Mitropolia Țării Românești de la Târgoviște la București, au fost înzestrate și

renovate mai multe biserici, s-au construit unele noi, au luat ființe tipografiile, unde „au văzut lumina zeci de lucrări, fie de slujbă bisericească, fie de zidire sufletească sau de apărare a ortodoxiei, în limbile română, slavonă greacă și arabă” (32). Unele dintre aceste cărți au fost tipărite de el, iar pentru altele numai a stimulat apariția lor. Din aceste motive considerăm că și-a adus o contribuție și la tipărirea **Bibliei**, care a apărut cu binecuvântarea sa, tocmai pentru că aceasta este cea mai importantă carte dintre toate câte au apărut în timpul îndelungatei sale păstoriri. Mai menționăm și faptul că el a susținut și ortodoxia din Transilvania pentru care a hirotonit cinci mitropoliți. Tot el a instituit cu episcopii și boierii săi o danie anuală pentru Mitropolia Transilvaniei de 6000 de bani.

4. Constantin Brâncoveanu

Înceiem lista realizatorilor acestui act de înaltă cultură cu numele altui mare domnitor, ctitor de cultură românească și acesta, Constantin Brâncoveanu. Spre terminarea lucrărilor de tipărire a Bibliei, Șerban Cantacuzino a murit, iar după el a urmat la domnia Țării Românești Constantin Brâncoveanu. Din acest motiv, la ultimele exemplare ale Bibliei, a fost schimbată foaia de titlu și a fost trecut pe ea și numele noului domnitor, care, probabil, a achitat și ultimele cheltuieli privitoare la tipărirea acestei cărți. În prima parte a foii de titlu se menționează ca lucrările Bibliei s-au făcut din porunca lui Șerban Cantacuzino, iar în postfața fraților Greceanu și în prefața domnitorului se precizează ca acestea s-au făcut și cu cheltuiala sa. În a doua parte a foii de titlu se menționează: „și cu îndemnarea dumnealui Constantin Brâncoveanu, marele logofăt, nepot de sor al Măriei Sale, carele, după prăstăvirea acestui mai sus pomenit domn, Puternicul Dumnezău din alegerea a toatei Țări Rumânești, pre dumnealui l-au coronat cu domnia și stăpânirea a toată țara a Ungrovlahiei. Și întru zilele Măriei Sale s-au săvârșit acest Dumnezăiescu lucru. Carele și toată cheltuiala cea de săvârșit o au rădicat”.

În foaia de titlu se menționează că Biblia a fost tradusă, tipărită „și pentru cea de obște priință s-a dăruit neamului românesc”. Deci s-a tradus și publicat pentru toți românii: munteni, moldoveni și transilvăneni și toți s-au folosit de ea. Antonie Plămădeală spune privitor la Biblia lui Șerban Cantacuzino: „Fiind mare va fi costat mult, și totuși a circulat intens. Prezența ei a fost semnalată atât peste munți, cât și peste Milcov”. S-au întreprins cercetări, s-au făcut investigații privitoare la circulația Bibliei de la București. O asemenea cercetare a întreprins și Florian Dudaș, iar rezultatele sunt concretizate în lucrarea sa intitulată *Vechi cărți românești calatoare*. Câteva din constatările lui Florin Dudaș sunt edificatoare cu privire la răspândirea Bibliei lui Șerban Cantacuzino. „Biblia de la București a cărei valoare și monumentalitate au făcut-o căutată și râvnită de mulți cititori, a fost identificată pe meleagurile Transilvaniei” (34). Aici autorul dă o listă de localități în care a fost aflată Biblia lui Șerban Cantacuzino. Au fost descoperite vreo 40 de exemplare. Câte un exemplar a fost vândut și revândut în mai multe localități. Pe unele exemplare se află diferite însemnări, din care se știe cui au aparținut, cine le-a adus, cine le-a vândut, cine le-a cumpărat, în ce condiții și locuri s-au făcut vânzările și cumpărările. Astfel, „exemplarul provenit din satul După Piatră s-a

vândut în anul 1705, în târgul Abrudului cu suma impresionantă de nu mai puțin de 80 de florini și 42 zloți”. „Exemplarul de la Potoc, adus la 1723 de către diacul Dumitru din Sibiel din Muntenia și dat în sat în schimbul a 50 florini și un cal”. „Exemplarul de la Sibiel s-a vândut în 1720 în schimbul a 24 de oi cu miei” (35).

Asemenea lucruri s-au petrecut pe toate teritoriile românești, marcând dorința oamenilor de a avea cartea divină scrisă în limba română.

5. Reeditarea după 300 de ani

Într-un studiu din 1978 (36), Antonie Plămădeală făcea propunerea ca în 1988, la împlinirea a 300 de ani de la apariția ei să se reediteze Biblia lui Șerban Cantacuzino. În 1981, când îi apare volumul *Dascăli de cuget și simțire românească*, în care este inclus și studiul amintit, propunerea este reînnoită, amintind, totodată, că timpul fixat se apropie. Mai târziu, în articole din presa literară, s-au făcut și alte propuneri pentru reeditarea acestei cărți. În studiul său, Antonie Plămădeală indica metoda clasică de reeditare științifică a Bibliei: „așa cum s-au reeditat în frumoase ediții critice, în facsimil și transcriere, cu aparat critic bogat *Liturghierul* lui Macarie, *Psaltirea* lui Dosoftei, *Operele* lui Cantemir, și multe altele, cu cât mai mult n-ar merita o asemenea ediție Biblia de la București, în 1988, la împlinirea a 300 de ani de la apariția ei?”

S-au împlinit cele trei sute de ani și Biblia lui Șerban Cantacuzino a apărut într-o splendidă ediție după această metodă și are următoarea structură: Cele 944 de pagini scrise cu slove chirilice ale ediției din 1688 apar în noua ediție faximilate, iar alături de fiecare pagină faximilată apare dubla pagină, care reproduce același text, dar în transcriere cu litere latine. Astfel ediția jubiliară cuprinde de două ori textul integral al Bibliei lui Șerban Cantacuzino și tot de două ori textele însoțitoare ale primei ediții, adică: foaia de titlu cu date importante, *Stihuri* la stema țării de Radu Greceanu, *prefața* domnitorului Constantin Cantacuzino, *prefața* lui Dosoftei, *patriarhul* Ierusalimului, cuprinsul ediției principeps, o scurtă notă la sfârșitul textului biblic, *postfața* traducătorilor Radu și Șerban Greceanu și *epilogul* episcopului Mitrofan de Huși. La acestea se adaugă studiile noii ediții: noua foaie de titlu, *Cuvânt înainte* de Prea Fericitul Prințe Teoctist, *Patriarhul* Bisericii Ortodoxe Române, *Glosar*, *Note*, *Notă asupra ediției*, studiul intitulat *Un monument de valoare literară perenă – Biblia lui Șerban Cantacuzino (1688)* de Ion Constantin Chițimia, cuprinsul noii ediții și lista colaboratorilor la ediția jubiliară. Toate acestea constituind tomul monumental de aproape două mii de pagini. Faptul că la trei sute de ani s-a reeditat Biblia lui Șerban Cantacuzino este mai mult decât onorabil pentru realizatori, fiindcă aceasta este Septuaginta românească.

Biblia lui Șerban Cantacuzino este un eveniment crucial în viața noastră spirituală pentru că de atunci, prin întreaga Biblie, Dumnezeu vorbește în limba română cu neamul nostru.

Note bibliografice:

1. Virgil Câdea, *Paradisul și grădina*, în „Revista de istorie și teorie literară”, Anul XXXV, r. 3-4 din iulie-decembrie 1987, p. 21.
2. Ibidem, p. 21.
3. *Biblia. Adică Dumnezeuiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Tipărită întâia oră la 1688 în timpul lui Șerban Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. XXVII.
4. Ibidem, p. XXIX.
5. Ibidem, p. XXIX.
6. Ibidem, p. XXIX.
7. Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 220-221.
8. Vezi nota 3, p. XXIII.
9. Ibidem, XXI.
10. Ibidem, p. XXI,
11. Ibidem, p. XXIII.
12. Ibidem, p. XXIII.
13. Ibidem, p. XXXI.
14. Ibidem, p. XXXI.
- 15.. Ibidem, p. XXV.
16. Ibidem, p. XXIII.
17. Antonie Plămădeală, Op. cit. p. 221.
18. Ibidem, p. 224.
19. Vezi nota 3, p. 932.
20. Antonie Plămădeală, Op. cit, p. 225.
21. Vezi nota 3, p. XXIII.
22. Ibidem, p. XXIII.
23. Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, Ediție îngrijită, note și prefață de Dan Horia Mazilu, Editura Eminescu, București, 1989, p. 199.
24. Ibidem, p. 202.
25. Antonie Plămădeală, Op. cit. p. 222-223.
26. Vezi nota 3, p. 933.
27. Ibidem, p. 933.
28. Ibidem, p. 933.
29. Ibidem, p. 933.
30. Ibidem, p. XXI.
31. Ibidem, p. XXXI.

32. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii ortodoxe Române, București, 1981, p. 133.
33. Antonie Plămădeală, Op. cit. p. 220.
34. Florian Dudaș, *Vechi cărți românești călătoare*, Editura Sport-Turism, București, 1987, p. 171.
35. Florian Dudaș, Op. cit. p. 172.
36. Antonie Plămădeală, *Biblia de la București. Cine a făcut traducerea?*, în :Biserica Ortodoxă Română”, nr. 9 -10 din 1978.

PRIMELE TRADUCERI DE TEXTE BISERICEȘTI ÎN LIMBA ROMÂNĂ, PRILEJ DE ÎMBOGĂȚIRE ȘI CONSOLIDARE A VOCABULARULUI LIMBII

Masterand Măricuța PLEȘ
Specializarea Teologie Ortodoxă
Universitatea de Nord, Baia Mare

Abstract

The present paper is made out study composed to highlight two things extremely important in the formation and evolution of Romanian as the national language.

First it shows that the first translations of religious texts played an important role in strengthening and enriching vocabulary, and secondly it is submitted that in the house a lot of words have entered the Slavonic language vocabulary in Romanian both orally, and through translation and in particular the church.

Precum latina era limba cărților sfinte pentru toți catolicii, indiferent de originea lor etnică: francezi, germani, irlandezi, cehi, poloni, etc., tot asemenea limba cărților sfinte, pentru majoritatea ortodocșilor, era slavoneasca, indiferent de originea etnică a credincioșilor: sârbi, bulgari, ucraineni, ruși, chiar și români o perioadă bună de timp.¹

Deoarece singurii știutori de carte au fost, multă vreme, numai cei din tagma bisericească, aceștia trebuie să fie și primii scriitori de acte civile, și pentru că foloseau toți aceeași limbă a culturii – latina la catolici, slavona la ortodocși – aceste două limbi au devenit, alături de cea greacă vorbită în Imperiul Bizantin, și limba actelor diplomatice.²

Această predominare a limbii latine sau slavonești a dăinuit până când, sub influența husitismului și a reformei, limba națională a fiecărui popor a fost admisă în slujba bisericii. Înainte de acest lucru, însă, slavona la un moment dat a devenit un factor de stagnare culturală. Întâi, pentru că a ajuns destul de repede un instrument greoi, vădit incomod, de creație intelectuală chiar și pentru cărturarii din țările slave.³ Apoi din pricina

¹ Henri Stahl și Damian P. Bogdan, *Manual de paleografie slavo-română*, Editura pentru literatură și artă "Regele Carol II", București, 1936, p. 8;

² Ion Ghetie, *Începuturile scrisului în limba română; contribuții filologice și lingvistice*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1974, p. 11;

³ Dan Horia Mazilu, *Recitind literatura română veche, Compendiu*, Editura Ager, București, 2004, p. 17;

incompatibilității de fond pe care le-a simțit, fără înarziere, un popor latin obligat să utilizeze un idiom cu totul străin, constatare ce a făcut să apară “revoltele” timpurii ale cărturarilor, ce încep să scrie în românește (întâi corespondență particulară), și ale Bisericii, unde cu siguranță tâlcuirile, catehizările, predicile, îndrumările morale se făceau în limba poporului.⁴

Pentru a consolida prestigiul Bisericii ca principal sprijin al statului, domnitorul Radu cel Mare (1495-1508) l-a adus în țara pe călugărul Macarie, ieromonah sârb din Muntenegru, care, învățând meștesugul tiparului la Veneția, începe aceasta activitate la Targoviste, capitala Țării Românești. Sprijinit de Radu cel Mare, acesta va scoate de sub tipar, primul Liturghier la 10 noiembrie anul 1508 în Târgoviște,⁵ tipărit pe hârtie groasă având literele de culoarea neagră și roșie. Această lucrare este bogată în ornamente, are un frontispiciu ce se termină în cruce, spre care se apleacă flori ornamentale din colțurile de sus, pe când din cele de jos se ridică vertical și îmbrățișează compoziția câte o floare împodobită cu cununa domnească. Un alt frontispiciu mai complicat și mai frumos lucrat, închide în mijloc stema țării. După această primă tipăritură la noi apar și alte cărți cu conținut religios: un Octoih slavon, în anul 1510, și un Tetraevanghel slavon, publicat la patru ani de la prima tipăritură, în 1512, lucrări care vor deschide drumul istoric și benefic al edițiilor urmatoare.⁶

Conform lui G. Mihăilă epilogul primei tipărituri executate pe teritoriul țării noastre s-ar traduce în felul următor: “Atotvăzătorului și preabunului Dumnezeu slavă și mărire, celui ce face să se împlinească orice faptă bună, care este începută intru dînsul, lui slavă și putere în vecii vecilor. S-a început această sfântă carte numită Liturghie din porunca domnului Io[an] Mihnea, mare voievod a toată Țara Ungrovlahiei și al Podunaviei, fiul marelui Io[an] Vlad voievod, în înfiul an al domniei sale. S-a trudit întru aceasta smeritul ieromonah Macarie. În anul 7016 [1508], crugul soarelui 16, al lunii 5, indictionul 11, luna noiembrie, ziua 10.”⁷

După aceste tipărituri în limba slvonă, odată cu consolidarea Bisericii ca și instituție divino-umană, cărturarii poporului și conducătorii credincioșilor, adică clerul (diaconi, preoți și episcopi), au început să tipărească cărțile necesare pentru savârșirea cultului în limba națională la început cu ajutorul alfabetului chirilic iar mai apoi cu alfabet latin.⁸

Cărțile bisericești fundamentale precum Psaltirea și Noul Testament încep să se traducă probabil pe la începutul secolului al XVI-lea fără ca aceasta să însemne altceva decât necesitatea pe care o resimțea o anumită pătură de cărturari, mai puțin legați de limba slavonă, de a avea cărți în românește.⁹ Aceștia sunt membrii “părții plebeiene”¹⁰ a

⁴ Antonie Plămădeală, *apud* Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 12;

⁵ Pr. I. Ionescu, *Recenzie la lucrarea: Originile scrisului în limba română*, de Ion Gheție și Alexandru Mareș, în revista B.O.R., nr. 3-4 / 1987, p. 141;

⁶ D. Murărașu, *Istoria literaturii române*, Ediția II, Editura Cartea românească, București, 1941, p. 18;

⁷ G. Mihăilă, *Dicționar al limbii române vechi*, Editura enciclopedică română, București, 1974, p. 319;

⁸ Sextil Pușcariu, *Istoria Literaturii Române, Epoca veche*, Editura Eminescu, București, 1987, p. 21;

⁹ Al. Piru, *Istoria literaturii române*, Editura Grai și suflet – cultura națională, București 2001, p. 17;

clerului, cei care erau participanții activi la curente reformatoare și răscoalele țărănești. În ținuturile românești din Regatul Ungar –Maramureșul, Transilvania propriu-zisă, Crișana, Banatul – rolul principal în Biserică nu-l jucau episcopii și călugării, lipsiți de sprijinul unei puteri statale de aceeași confesiune, ci clerul sătesc și din târguri, care stătea în contact direct cu masa credincioșilor, era el însuși asimilat iobagilor și deci nutrea aspirații care îl apropiau de acelea ale maselor populare. El alcătuia o întreagă pătură socială intermediară între popor pe de o parte, feudali și clerul superior, de cealaltă parte. Acestui cler i se va adresa reforma și tot pentru acești “popi rumânești”¹¹ s-au tradus în limba română, de către traducători recrutați din rândurile lor, primele cărți bisericești, iar pe la sfârșitul secolului al XVI-lea apocrifele și alte “cărți populare”.¹²

Meritul autorilor anonimi ai acestor traduceri spontane realizate fără ca un traducător să știe de opera altuia este cu atât mai mare, cu cât ei se angajau pe “drumuri nebătute”¹³ fără a avea în față un text anterior, fără ca limba să nu fie alta decât aceea folosită în vorbirea de zi cu zi, adică limba fără nici un fel de consacrare obiectiv culturală.

Astfel se și explică impresia că limba română din Psaltirea Scheiană, Psaltirea Voronețeană, Psaltirea Hurmuzaki și Codicele Voronețean este în plină coliziune cu textul slavon, el însuși tradus după versiunea greacă, spre a smulge un înțeles pentru cititorul român, păstrând totodată fidelitatea față de originalul din care se traducea (Psaltirea Voronețeană alternează textul slavon cu cel românesc).¹⁴ Dacă fraza era stâlcită adesea pe schema unei sintaxe străine respectată uneori fanatic pentru a nu greși dogma, materialul lexical impresionează prin similitudinea lui cu cel pe care îl folosim și azi. Sunt numeroase fragmentele unde firescul limbii – cu toată particularitatea dialectală a rotacismului – este uimitor dacă ne gândim că e vorba de texte scrise acum peste 450 de ani:

*“Ferice bărbat ce nu merge la sfatul necuraților și pre calea păcătoșilor nu stă și la șederile pierzătorilor nu șeade. Ce în legea Domnului învață-se ziua și noaptea. Și hi-va ca lemnul răsădit lângă eșitul apee[i], ce rodul său dă în vremea sa și frunza lui nu cade și toată câtă se face dospesște. No așa, necuraților, no așa, ce ca pulberia ce o mătoră vântul de în fața pământului.”*¹⁵

(Psalmul I, Psaltirea Scheiană)

„Fricitu e bărbatul carele nu merse la sfatul necuraților și în calea greșiților nu stătu și în scaunu pierzătoriu nu șezu. Ce în legea Domnului e voia lui și în legea lui învață-se zii și noaptea. Și fi-va ca arburele răsădit la izvorritul apeei carele poamele sale dă-le în

¹⁰ George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, Editura Academiei, București, 1969, p. 95;

¹¹ Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române*, Editura Libra, Chișinău, 1997, p. 75;

¹² *Ibidem*, p. 76;

¹³ Mircea Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, Editura Științifică, București, 1968, p. 31;

¹⁴ George Ivașcu, *op. cit.*, p. 95;

¹⁵ George Ivașcu, *op. cit.*, p. 96;

vremia sa și frunza lui nu va cădea. Și toate câte va face dospî-vor. Nu e așa necurații, nu e așa că e ca prahul cela ce-l mătură vântul despre fața pământului.”¹⁶

(Psaltirea Hurmuzaki)

„Plecatul și mișelul deregeți. Scoateți meserul și mișelul și din mărurile păcătoșului izbăviaști prinși. Nu știură nice înțelesar întru întuniarecu împlă să se rădice toate urziturile pământului. Eu zîșiu: dumnezei fiți și fii celuia de sus.”¹⁷

(Psaltirea Voronețeană)

„Și deca se sfrășiră acestea zice lu Pavel duhul: preîmbă Machiedonia și Ahaiia și a miarge în Rusalim zise: fiindu acolo, crede-mi-se și rimulu a vedea. Deci tremese întru Mechiedonia doi de ceiaa ce slujia lui, Timoftea și Erasta însuși prebândi unu întru Asiia. Fu în vremia acea voroavă nu puțină de cale.”¹⁸

(Codicele Voronețean)

Observăm că în cele patru fragmente nu se disting deosebiri foarte mari, decât unele de ordin regional, pentru că, așa cum am precizat și mai sus, cele patru documente au fost traduse aproximativ în aceeași perioadă, dar în regiuni diferite.

„Doamne, auzi rugăciunea me și strigarea me cătră tine să vinie. Nu întoarce fața ta de mine; în ce zi tînjesc, pleacă cătră mine urechia ta; în ce zi chiemu-te, corundu auzi-me. Că periră ca fumul zilele mele și oasele mele ca uscarea uscare-se. Vătămat fuii ca iarba și usucă-se inima me că ultaiu să manîncu pînee me. De glasul suspinilor mele lepiră-se oasele mele peliței mele. Podobiiu-me nesăturatul pustiniei, fuii ca de noapte corvu în turnu. Preveghiai și fuii ca pasăre ce însingură-se în zidu. În toată zi împuță-mi dracii miei și ce laudă-me cu mine giurase. Derepce cenușe ca pâne mîncat și bere me ca plângere mestecaii, de fața mîniei tale și de urgia ta, că aruncași-me.”¹⁹

(Psaltirea Scheiană)

Tipărind același text peste mai bine de cincizeci de ani, în Psaltirea de la 1750, diaconul Coresi corectează dialectalismele (riugăciunre>rugăciune, me>mea, vinie>vie, cătră>către, corvu>corb, pustiniei>pustiei, auzi-me>auzi-mă) și lucru mai important însă, reglează în câteva locuri cursivitatea sintactică, fără a avea însă și îndrăzneala să elimine și slavonismul podobiiu cu românescul asemăn.²⁰

Textul arată acum în felul următor: „Doamne, auzi rugăciunea mea și strigarea mea către tine să vie. Nu întoarce fața ta de mine; în ce zi tînjesc pleacă către mine urchea ta. În ce zi chemu-te, curîndu auzi-mă, că periră ca fumul zilele mele și oasele mele ca uscarea uscare-se. Vătămat fuii ca iarba și usucă-se inima mea, că ultaiu să mînc pînea mea. De glasul suspinelor mele lepiră-se oasele mele peliței mele. Podobii-

¹⁶ *Ibidem*;

¹⁷ *Ibidem*;

¹⁸ *Ibidem*;

¹⁹ Ion Rotaru, *Valori expresive în literatura română veche*, Editura Minerva, București, 1983, p. 35;

²⁰ P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1965, p. 196;

*mă nesăturatului pustiei, fiiu ca de noapte corbu în turnu. Priveghiaiu și fiiu ca pasăre ce însingură-se în zid. În toată ziua împutară-mi dracii mei și ce lauda-mă cu mine giurase. Derep' ce cenușe ca pâine mîncai și berea mea cu plîngere mestecai în fața mîniei tale și de urgia ta că aruncași-mă.”*²¹

Mult mai cursiv va fi textul respectiv în Biblia de la București din 1688:

*„Doamne, auzi rugăciunea mea, și strigarea mea la tine să vie, să nu întorci fața ta de le mine; ori în ce zi mă necăjesc, pleacă cătră mine urechea ta. Ori în ce zi te voi chema, de grabă mă auzi. Că s-au stins ca fumul zilele mele, și oasele mele ca uscăciunea s-au uscat. Rănit au fost ca iarba, și s-au uscat inima mea; că mi-au uitat a mînca pîinea mea. De glasul suspinului meu s-au lipit osul mieu de carnea mea. Asemănatu-m-am cu pelicanul de pustie, făcutu-m-am ca corbul de noapte în loc nelocuit. Privegheat-am și m-am făcut ca o pasăre ce ieste deosebită de casă. Toată ziua m-au ocărît vrăjmașii miei; și cei ce mă laudă asupra mea să giura. Că cenușă, că pămînt am mîncat și beutura mea cu plîngere am amestecat. De cătră fața iuțimii tale și a mîniei tale, că înălțându-mă m-am surpat. Zilele mele ca umbra s-au plecat și eu ca iarba m-am uscat.”*²²

Observăm în exemplele prezentate mai sus, că odată cu trecerea timpului sintaxa propoziției este tot mai clară și mai coerentă, iar vocabularul se consolidează din ce în ce mai mult, cu toate că vocabularul traducerilor este diferit de vocabularul textelor netraduse.²³ Traducătorii dispuneau de un lexic sărac și nu aveau la îndemână termeni românești suficienți care să corespundă tuturor termenilor slavonești din versiunea biblică. S-au întrebuițat diferite procedee pentru a ocoli aceste dificultăți pe lângă procedeul de a traduce mai mulți termeni din textul biblic în unul singur în românește, traducătorii au recurs de cele mai multe ori, la procedeul mai simplu de a introduce în textul lor cuvinte slavonești sau care nu aveau echivalent românesc. În felul acesta un număr mai mare de elemente străine au patruns în vocabularul traducerilor. Majoritatea acestor cuvinte nu apar în textele care reprezintă, cel puțin în parte, limba vorbită, de exemplu în scrisorile particulare.²⁴

Biblia de la București tipărită în anul 1688 este sinteza operei cărturarilor din Țările Românești din mai multe secole. Traducătorii ei, frații Radu și Șerban Grecean au folosit tălmăcirile anterioare. Acest document reprezintă strădaniile traducătorilor români de a scrie într-o limbă curată și înțeleasă de toți românii și este o nouă treaptă așezată la edificiul dezvoltării limbii noastre literare.²⁵

Pe cale orală, dar și prin intermediul traducerii acestei lucrări cât și prin intermediul traducerilor anterioare, lexicul limbii române se îmbogățește cu mai mulți termeni atât bisericești cât și laici.

²¹ Ion Rotaru, *op. cit.*, p. 36;

²² *Ibidem*; p. 37;

²³ Vasile Florescu, *Conceptual de literatură veche*, Editura Științifică, București, 1968, p. 56;

²⁴ Sextil Pușcariu, *op. cit.*, p. 25;

²⁵ Mircea Tomescu, *op. cit.*, p. 73;

Împrumuturile slave vechi pot fi caracterizate prin două trasături: au fost puternice și au lăsat urme adânci în vocabularul românesc și majoritatea sunt răspândite în toate dialectele românești.²⁶

Repartizate pe sfere semantice, elementele vechi slave se structurează astfel:

- părțile corpului uman: gât, gleznă, obraz, stomac, trup;
- termeni de înrudire: babă, nene, nevastă, rudă, maică;
- îmbrăcăminte: cojoc, obială;
- lociuță, gospodărie: bici, blid, cican, clește, clopot, coasă, coș, coteț, grajd, greblă, grindă, lopată, nicovală, pilă, pivniță, sită, stâlp, toiag;
- hrană: colac, drojdie, pită, oțet, ulei;
- natură: crâng, deal, dumberavă, gărlă, iaz, izvor, luncă, mlaștină, omăt, peșteră, potop, prăpastie, val, văzduh;
- faună: bivoli, cocoș, crap, curcă, dobitoc, dihor, găscă, molie, păstrăv, rac, știucă, veveriță, vidră, vrabie;
- floră: bob, gulie, hamei, hrean, mac, morcov, răchită;
- timp: ceas, vârstă, veac;
- agricultură: brazdă, căpiță, cireadă, claie ogor, pleavă, plug, pogon, snop;
- armată: război, sabie, sulită, trâmbiță;
- acțiuni: citi, clădi, cosi, grăi, împlăti, munci, năpădi, năvăli, obosi, odihni, ocări, omori, opri, osândi, păli, păzi, pândi, pârî, plăti, plezni, plivi, pofti, potoli, prăji, primi, privi, răcni, răspândi, risipi, sădi, sfârși, sili, slei, smeri, spori, toci, topi, trăi, trebui, vâsli, zdrobi, zidi;
- particularități fizice și psihice: drag, glas, gol, lacom, mândru, mârșav, potrivit, prost, sărac, sârman, scump, slab, știrb, treaz, vesel, veșnic, vinovat, vrednic, zdravăn;
- alte cuvinte: bogat, ceață, ciudă, comoară, dar, dungă, gloabă, grămadă, ispită, leac, milă, muncă, necaz, nevoie, noroc, norod, obicei, pacoste, pagubă, poftă, ponos, poveste, prieten, primejdie, rând, sfadă, sfat, silă, slobod, soroc, spor, tihnă, treabă, vârf, veste, vină, vorbă, zăbavă, zvon;²⁷

Pentru românii de la nordul Dunării, inclusiv pentru transilvăneni, slavona a fost inițial numai limba bisericească, impusă în urma adaptării liturghiei slave, după reorganizarea Bisericii românești sub presiunea țaratului bulgar condus de Simion I (919-927). Impunerea liturghiei slavone a fost un proces încheiat înainte de extinderea stăpânirii maghiare asupra Transilvaniei, din moment ce și în această zonă, mai multe veacuri, s-a folosit în Biserică limba slavonă.²⁸

²⁶ Nicolae Felecan, *Vocabularul limbii române*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2004, p. 94;

²⁷ Nicolae Felecan, *op. cit.*, p. 95;

²⁸ *Ibidem*;

În timp, după întemeierea statelor românești, slavona a devenit limba oficială a administrației funcționând paralel cu româna, limba comună, vorbită, a tuturor românilor.²⁹

Susținută de puternicul monopol al unor instituții conservatoare prin excelență – biserica și administrația – slavona a rezistat în Țările Române până spre sfârșitul secolului al XVII-lea, în relațiile oficiale, de cancelarie, iar în biserică până în primele decenii ale secolului XVIII.³⁰ Acest lucru l-a făcut pe Sextil Pușcariu să afirme că noi „singurul popor latin de religie ortodoxă, am rămas în curs de multe veacuri cu fața întorși spre Orient.”³¹ În Transilvania, slavona a avut o poziție mai șubredă, fiind permanent concurentă de latină, cu precădere în domeniul administrativ și diplomatic.

Datorită utilizării restrictive și în domenii strict delimitate, slavona românească a avut un caracter savant, cărturăresc și era cunoscută de puțină lume. Chiar și în Biserică nu era înțeleasă de credincioși.

Așadar slavona devine pentru români instrument de blocare a accesului generalizat la cultura națională medievală. „În asemenea condiții este lesne de înțeles de ce istoria culturii, a cărții, a scrisului, și a limbii române vechi va fi, în subsidiar, și istoria eliberării de sub tutela slavonei”³²

Cuvintele introduse prin slavonă sunt specifice celor două domenii: religios și administrativ. Termenii religioși se referă în special la:

- cărți și slujbe religioase: ceaslov, danie, evanghelie, liturghie, molitfelnic, parastas, psaltire, spovedanie, utrenie, vecernie;
- ierarhie bisericească: arhieru, călugăr, diacon, mitropolit, monah, patriarh, popă, protopop, stareț, vlădică
- obiecte bisericești: candelă, cădelniță, cristelniță, icoană, strană, troiță;
- scriere: bucoavnă, izvod, pisanie, pisar, predoslovie, zapis;

Prin administrația și cancelariile din Țările Românești, începând cu secolul XIV, o dată cu formarea și consolidarea statelor feudale românești, au pătruns în limba română alte elemente slavone cărturărești³³ precum:

- termeni referitori la curtea domnească și titulatura domnului și a boierilor: clucer, comis, hatman, logofăt, postelnic, sluger, spătar, stolnic, vistiernic, voievod, vornic, boier, jupân, pan;
- termeni referitori la administrație: diac (copist), grămatic (scriitor), globnic (funcționar însărcinat cu încasarea dărilor), staroste (guvernator al unei cetăți), vataman;

În concluzie se poate afirma că influența slavă veche asupra vocabularului limbii române a dus la o îmbogățire cantitativă a acestuia, la crearea de sinonimii alături de termeni latini: arină-nisip, ucide-omorfi, vipt-hrană, fântână-izvor, pulbere-praf etc., la

²⁹ Iorgu Iodan, *Istoria limbii române*, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 87;

³⁰ P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 224;

³¹ Sextil Pușcariu, *op. cit.*, p. 370;

³² P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 226;

³³ Nicolae Felecan, *op. cit.*, p. 96;

îmbogățirea semantică a unor elemente latine prin „calcuri lingvistice” : carte-scrisoare, operă literară scris, după kniga, care avea ambele înțelesuri; limbă-organ al omului, națiune, popor, după jezyku-glas, limbă, popor; lume-lumină, univers, după svetu-lumină, lume; etc.³⁴

Date statistice confirmă că 21,49% de cuvinte din vocabularul de bază al limbii române sunt de origine savă, iar în DLRM procentul elementelor slave este de 14,08%.³⁵ În circulație însă, ponderea elementelor slave este destul de mică, fapt subliniat încă de B.P. Hajdeu: „slavonismele... în circulație însă, adică în activitatea vitală a graiului românesc, în mișcarea cea organică..., se pierd aproape cu desăvârșire față de latinisme.”³⁶

BIBLIOGRAFIE

1. *** *Crestomație de literatură română veche*, vol. I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984;
2. **Andreescu** Ana, *Arta cărții, cartea românească veche 1508-1700*, Editura Capitel, București, 2006;
3. **Demeny** Lajos și **Demeny** Lidia, *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea*, Editura Kriterion, București, 1987;
4. **Felecan** Nicolae, *Vocabularul limbii române*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2004;
5. **Florescu** Vasile, *Conceptul de literatură veche*, Editura Științifică, București, 1968;
6. **Gheție** Ion, *Începuturile scrisului în limba română*, Editura Academiei Republicii Sociale România, București, 1974;
7. **Hajdeu** B.P., *Cuvente den bătrâni*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984;
8. **Iordan** Iorgu, *Istoria limbii române (Pe-nțelesul tuturor)*, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1983;
9. **Iorga** Nicolae, *Istoria literaturii române*, Editura Libra, Chișinău, 1997;
10. **Ivașcu** George, *Istoria literaturii române*, Editura Academiei, București, 1969;
11. **Mareș** Alexandru, *Scriere și cultură românească veche*, Editura Academiei Române, București, 2005;
12. **Mazilu** Horia Dan, *Recitind literatura română veche, Compendiu*, Editura Ager, București, 2004;
13. **Mihăilă** G., *Dicționar al limbii române vechi*, Editura enciclopedică română, București, 1974;
14. **Murărașu** D., *Istoria literaturii române*, Ediția II, Editura Cartea românească, București, 1941;
15. **Panaitescu** P.P., *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1965;

³⁴ *Ibidem*, p. 97;

³⁵ *Ibidem*;

³⁶ B.P. Hajdeu, *Cuvente den bătrâni*, Editura didactică și pedagogică, București, 1984, p. 178;

16. **Papacostea-Danielopolu** Cornelia și **Demeny** Lidia, *Carte și tipar în societatea românească și S-E europeană*, Editura Eminescu, București, 1985;
17. **Pătruț** I., *Studii de limbă română și slavistică*, Editura Dacia, Cluj, 1974;
18. **Piru** Alexandru, *Isoria literaturii române*, Editura Grai și suflet - cultură națională, București, 2001;
19. **Pop** Gr. Vasile, *Conspect asupra literaturii române și literaturilor ei*, Editura Eminescu, București, 1982;
20. **Pușcariu** Sextil, *Istoria literaturii române*, Epoca veche, Editura Eminescu, București, 1987;
21. **Rotaru** Ion, *Literatura română veche*, Editura Didactică și pedagogică, Bucurăști, 1981;
22. Idem, *Valori expresive în literatura română veche*, Editura Minerva, București, 1983;
23. **Tomescu** Mircea, *Istoria cărții române de la începuturi până la 1918*, Editura Științifică, București, 1968;

APRECIERI LITERAR-CULTURALE DESPRE PRIMELE TRADUCERI ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Masterand Marius Sorin BUDEA
Specializarea Teologie Ortodoxă
Universitatea de Nord, Baia Mare

Résumé

Pour la culture et la spiritualité de chaque peuple, les documents écrits reflètent l'état de l'époque respective et ses érudites préoccupations. Ce sont des témoignages objectifs de la passé d'histoire et, à la fois, des preuves qui montrent la succession des générations au cours des siècles. L'une de ces expériences est le Missel (la Liturgie) de Macaire, à 1508, publié pour les besoins spirituels des Roumains en vieux slave d'église. Le prêtre Macaire, serbe d'origine, a imprimé ce livre de culte à l'époque de Radu le Grand (1495-1508). Macaire a mis les bases de la littérature roumaine religieuse qui se perfectionnera par la parution de la Bible de Bucarest, à 1688 sous Șerban Cantacuzino.

Voilà pourquoi, dans ce contexte de l'année jubilaire, consacrée au Scripture et à la Liturgie, nous considérons qu'il vaut évoquer la personnalité de Macaire (employant les documents historiques qui existent) et son activité au service du peuple roumain. Cette démarche signifie un devoir d'honneur et de reconnaissance à sa memoire, pour mieux connaître les faits glorieux de notre histoire.

1. Preliminarii

Pornind de la același etimon originar, deci înrudindu-se din punct de vedere semantic(colo, -ere, colui, cultum), termenii "cult" și "cultură" poartă aceleași valențe superioare ale căror semnificații se traduc în scopul lor: înnobilarea făpturii umane prin recursul și raportarea la valorile și reperatele spirituale perene, deci universale.

După afirmația lui Ștefan Ciobanu, "baza oricărei literatură naționale este viața spirituală a poporului, iar organul ei de exprimare este limba lui".¹ Concomitent cu etnogeneza românească (operă de sinteză, de simbioză a elementelor geto-dace cu elementele romane), s-a dezvoltat și literatura proprie, specifică și definitorie, expresie a concursului diferiților factori interni sau externi." Cultura popoarelor europene are la baza

¹ Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, ed. Eminescu, București, 1989, p. 5

ei creștinismul. Nu numai ordinea socială, care se întemeiază pe morala creștină, ci întreaga cultură spirituală și în parte cea materială se dezvoltă în trecut sub scutul bisericii. Literatura, filosofia, artele-toate au pecetea spiritualității creștine”.²

Cercetătorul serios și avizat, care rămâne consecvent cu sine însuși, trebuie să admită și să recunoască, evident prin datele obiective de care dispune, că sursa culturii o reprezintă, preponderent, bisericile și mănăstirile de pe teritoriul țării noastre, unde s-au pârguit primele roade ale îndelungatului proces filologic. Acolo s-a prelucrat tezaurul literaturii noastre. Întrucât Sfântul Apostol Andrei și Sfântul Apostol Filip își leagă numele de creștinarea strămoșilor noștri, e clar că prima literatură, bază a formării naționale, e cea religioasă. Cultul, ca expresie umană a adorării lui Dumnezeu, generează literatura religioasă și nu numai. Dar pentru a rămâne și generațiilor care se succed în decursul vremurilor, el trebuie prins în forme concrete, adică în scris. Iar scrisul presupune un sistem de semne convenționale și purtătoare de sens din care sunt alcătuite cuvintele, bază a dialogului interuman și mijlocitoarele înșelesurilor multiple cu ajutorul cărora oamenii comunică. Astfel, alfabetul constituie fundamentul exprimării, ce se realizează printr-o înlănțuire sau înșiruire logică și coerentă de idei. Cartea este, prin urmare, o unitate ce respectă regulile literare și în care sunt stocate sau adunate o multitudine de idei grupate pe teme diverse. Prin slova scrisă, înveșnicită cu ajutorul diverselor tehnici de imprimare, se păstrează și se transmite mesajul generațiilor anterioare (anterioare), ceea ce contribuie la îmbogățirea patrimoniului cultural local, național sau/și universal.

Deși fondul lexical este în proporție de 70% latin, influența migratorilor și a deselor incursiuni ale popoarelor barbare pe teritoriul românesc s-a făcut simțită în limba noastră, întrucât orice limbă suferă modificări structurale ori contaminări semantice...”scrisul la români, pe teritoriul românesc și despre români, s-a produs mai întâi în limba slavonă, cu alfabet chirilic, devenită limba oficială în biserică și în cancelariile domnești, de la întemeiere până pe la mijlocul secolului al XVII-lea”.³

2. Activitatea călugărului-tipograf Macarie

Până în secolul al XV-lea copiii aveau o muncă grea de transcriere, transliterare și traducere, nefiind un aparat care să le înlesnească truda. În mănăstiri existau adevărate școli de copiiști învățați anume să asigure fondul de carte necesar în activitatea de culturalizare a poporului. De la epocala invenție a lui Gutenberg(1440), adică tiparul cu litere mobile, scrierile au început să se înmulțească relativ repede. Se știe că Țara Românească, îndeosebi prin cetatea de scaun a Târgoviștei, s-a afirmat încă în faza de la început a tiparului chirilic. După Cracovia și Cetinje, în ordine cronologică, urmează Târgoviște ca unul din centrele europene ale leagănului de tipar chirilic.⁴

² *Ibidem*, p. 9

³ Ion Rotaru, *Literatura română veche*, E.D.P., București, 1981, p. 17

⁴ Cornelia Papacostea-Danielopolu și Lidia Demeny, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană* (sec.XVII-XIX), ed. Eminescu, București, 1985, p. 51

Târgoviște, orașul-capitală a Țării Românești, a fost un centru important în ceea ce privește tipărirea cărților de cult. În apropierea lui se afla mănăstirea Dealu, ctitoria lui Radu cel Mare(1495-1508), unde, se pare, după toate probabilitățile, s-a imprimat, după „un manuscris alcătuit la noi în țară, scris în limba slavă, cu litere unciale care imitau tiparul, împodobit cu frontispicii colorate, cu majuscule bogat ornate”⁵ Liturghierul lui Macarie, operă de marcă a spiritualității și literaturii românești, punctul de plecare în tipărirea și distribuirea altor cărți de cult, necesare în serviciul divin al Bisericii strămoșești. După mărturia patriarhului Nifon al Constantinopolului și mitropolit al Țării Românești(1503-1508):[el] află turma neplecată și neascultătoare și biserica izvrătită și cu obiceiuri rele și nesocotite. Și chieamă pre toți egumenii de la toate mănăstirile țării Ungrovlahiei și tot clirosul bisericii și făcu săbor mare de împreună cu domnul și cu toți boierii, cu preoții și cu mirenii și slobozi izvoare de învățătură limpede și necurmat”⁶. Reiese, prin urmare, că starea morală a clerului și a poporului se alterase, astfel încât era nevoie de o organizare intrinsecă a ei. Este știut că, uneori, domnitorii se amestecau în treburile interne ale Bisericii, ceea ce îi nemulțumea pe mitropoliți. Influența domnitorilor își depășea limitele câteodată și asta dădea naștere la diverse conflicte.

Totuși, domnia lui Radu cel Mare a cunoscut o perioadă de înflorire culturală și economică accentuată. Continuând politica înțeleaptă a antecesorilor săi (Alexandru cel Bun și Sf. Ștefan cel Mare), el a știut să păstreze tactul diplomatic atât în relație cu boierii(partidele conducătoare), cât și cu slavii sud-dunăreni, cu care a întreținut legături de prietenie. Țara a reînviat și a prosperat. În aceste condiții de pașnică și înțeleaptă cârmuire s-a putut declanșa mecanismul de tipărire a manuscriselor care circulau până atunci într-un spațiu relativ restrâns, adică în cadru monahal, deci nu avea contact direct cu masa creștinilor.

Tiparul lui Gutenberg a fost primit în Țara Românească, deosebit de alte state europene (de pildă, Rusia, unde această veste a provocat o reacție agresivă a mulțimilor care socoteau tiparul o creație diabolică, menită să aducă sfârșitul lumii), cu deschidere atât de clasa conducătoare, cât și de cea supusă. La Veneția, în Italia, începe de acum o adevărată mișcare cultural-tipografică, soldată cu publicarea unor valoroase opere literare. Amintim un Ceaslov(Horologium), tipărit de meșterul Andrea Torresano în 1493. Se pare că aici a învățat meșteșugul tiparului și ieromonahul Macarie, sârb de origine, mai precis din Muntenegru precum se numește pe sine în două cărți publicate la Cetinje.⁷

Din bogatul și documentatul studiu al lui Barbu Teodorescu aflăm că încă din 1861, Alexandru Odobescu a publicat un articol despre tipăriturile vechi macariene care s-au găsit la mănăstirea Bistrița, din județul Vâlcea, conservate într-o stare precară. Aceste lucrări, alături de altele, s-au păstrat într-o peșteră din apropierea mănăstirii pentru a scăpa de distrugere ori profanare, de aceea s-au aflat într-o deplorabilă condiție. Chiar cei care se ocupaseră de vechile cărți românești (Timotei Cipariu, Vasile Pop, Gheorghe

⁵ Dan Simonescu, Târgoviștea - centru cultural tipografic (1508-1830), în rev. G.B., nr. 9/1958, p. 830

⁶ *Ibidem*, p. 831

⁷ Pentru mai multe amănunte, v. St. Ciobanu, op. cit, p. 74

Asachi) nu știau de existența lor. Este meritul lui Alexandru Odobescu de a fi pus înaintea cercetătorilor preocupați studiul acestor incunabule.⁸

Reiese, comparând epilogul cărților publicate, că ieromonahul Macarie ar fi una și aceeași persoană cu tipograful de la Cetinje și cu Macarie mitropolitul lui Radu cel Mare. Cel puțin așa susține prof. P. P. Panaitescu. Acesta compară Octoihul din 1510 cu cel din 1494 publicat la Cetinje și ajunge la concluzia că e vorba de același Macarie în ambele cazuri⁹. Pe de altă parte, pr. prof. Ene Braniște într-o recenzie asupra studiului introductiv al prof. P.P. Panaitescu pe care acesta o face la începutul Liturghierului slavon al lui Macarie, o ediție fotocopiată în anul 1961 de Academia R.P.R., susține, conform studiului, că Panaitescu pune la îndoială (asemenea autorilor manualului de Istoria Bisericii Române pentru Institutele Teologice) identificarea lui Macarie tipograful cu Macarie mitropolitul.¹⁰

Din teasurile lui Macarie se cunosc trei lucrări, ajunse până la noi, în număr extrem de mic, și anume: Liturghierul, Octoihul, Evangheliarul. În prezent se cunosc în țară următoarele exemplare: Biblioteca Academiei R.P.R. posedă trei Liturghiere din 1508; biblioteca N. Bălcescu din str. Piața Amzei, filială a Bibliotecii Centrală de Stat, are, de asemenea, un exemplar, de altfel cel mai bine păstrat...Hârtia e groasă, rezistentă, vârgată, purtând trei mărci deosebite de fabricație: cumpăna într-un cerc, ancora într-un cerc cu o stea deasupra și o pălărie de cardinal. Cartea e tipărită îngrijit și are o prezentare estetică.¹¹

Din punct de vedere literar-artistic, lucrarea se bazează pe o colecție de manuscrise vechi românești. Stilul îngrijit, redactarea frumoasă și plăcută relevă o pricepere temeinică a tipografului. Frontispiciile sunt cu tema cercurilor înlănțuite, motiv care dăinuiește evoluând în miniatele moldovenești de peste 80 de ani. Toate inițialele, fără excepție, au aceeași origine. Litera e mare, clară, aerisită, stilizată ca în manuscritele moldovenești, observându-se însă că mâna care a cizelat-o i-a dat o amprentă latină.¹²

Anul tipăririi Liturghierului lui Macarie este 1508. El s-a început sub domnia lui Radu cel Mare, deci în primele luni ale anului 1508, căci în aprilie același an, domnitorul a murit. Trebuie că sfârșitul tipăririi lui să fi fost undeva spre finele anului. De fapt reiese din epilog că s-a scos de sub linuri „în anul 7016(1508), crugul soarelui 16..., luna lui noiembrie, 10 zile”, deci sub domnia lui Mihnea, zis cel Rău”.¹³

Cele trei viniete din carte, din care unele se repetă, n-au nicio asemănare cu vinietele apusene de la începutul secolului al XVI-lea, în care se vede influența ornamentului Renașterii. În cartea tipărită la noi [deși unii cercetători înclină să creadă că tipărirea ei s-a

⁸ B. Teodorescu, *Prima tipografie a Țării Românești*, în rev. B.O.R., nr. 10-11/1958, p. 988

⁹ *Ibidem*, p.989

¹⁰ Pr. prof. Ene Braniște, *O prețioasă ediție fotocopie a Liturghierului lui Macarie-1508*, în rev. B.O.R., nr. 3-4/1963, p. 382

¹¹ B. Teodorescu, *art. cit.*, p. 989

¹² *Ibidem*, p. 990

¹³ Șt. Ciobanu, *op. cit.* p. 75

efectuat la Veneția¹⁴], găsim o compoziție artistică de împletituri geometrice, în care cercul și semicercul, uneori frânt sau în forma inimii cu cruce sau cu diademe sus și în părțile laterale alcătuite din aceleași linii, formează acel motiv simplu, dar nobil și armonios, care s-a dezvoltat numai în Țările Române. Iar bogăția și variațiunea literelor inițiale, compuse din aceleași împletituri complicate, legate în aceleași noduri ciudate, sunt copii de pe manuscrisele noastre vechi, în special din Evangheliile slavo-române de pe la mănăstirile noastre. În ceea ce privește litera, citeață, clară, estetică prin trăsăturile ei frumoase, asemenea literă nu se găsește nicăieri în manuscrisele și cărțile slavonești tipărite în secolele al XV-lea și XVI-lea. Se poate presupune că preotul Macarie, după ce se stabilește în Muntenia, primind însărcinarea din partea lui Radu Vodă de a organiza tipografia, a plecat la Veneția cu manuscrise românești, unde își toarnă litera după grafica acestor manuscrise sau își pregătește matrițe pentru turnarea literii.¹⁵

Cărțile macariene sunt primele imprimate adresate Statului român feudal. Ele răspund tendințelor clasei feudale care voia să-și întărească poziția ei de clasă dominantă, dar și prestigiul ei în afară, prin aceste cărți, monumente de artă grafică, de practică bisericească și de literatură religioasă, folosite nu numai de poporul român, dar și de celelalte popoare ortodoxe din Balcani. Ele reproduc manuscrisele slave alcătuite pe pământul țării noastre...Deci ele ne aparțin nouă, românilor, și prin forma lor originală care a servit ca model tipăririi lor.¹⁶

După afirmația istoricului Nicolae Iorga: „La noi, limba slavonă era întrebuițată în biserică și era întrebuițată în cancelarii; ferească Dumnezeu, niciodată, cum s-a crezut de învățații de dincolo de Dunăre, în relațiunile politice! Niciodată boierii între dânșii, sau domnul cu boierii săi, nu au vorbit limba slavonă; niciodată slavona nu a servit drept limbă de întrebuițare în clasa de sus. Și, dacă relațiunile politice au fost făcute în limba slavonă, aceasta se datorează unui fapt pe care-l voi arăta acum. Limba slavonă o luasem de la vecinii noștri de dincolo de Dunăre. Nu poate fi vorba însă de un împrumut, care ar arăta o recunoaștere de superioritate față de acești vecini, așa cum au căutat să argumenteze, în anumite momente gingașe ale istoriei noastre, bulgarii, cari simțeau nevoie să se afirme împotriva noastră; nu înseamnă că am primit cultura noastră de-a gata, făcută de dânșii, ceea ce ar arăta că nu am fost în stare să ni precizăm firea națională și că ne-am folosit de rezultatele unor osteneli culturale care au fost proprii ale lor. Aceasta este cu desăvârșire fals”.¹⁷ Deși tipăriturile lui Macarie s-au efectuat în limba slavonă, ele au fost pe înțelesul poporului, întrucât prin intermediul acesteia se exprima. Totuși, încep să se pună temeliile limbii literare române încununate de succes prin tipărirea, în ediție

¹⁴ De pildă, Virgil Molin, tipăriturile lui Macarie, în „Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare”, Buc., 15-16 dec. 1955. Comunicări și discuții; ed. Acad. R.P.R., 1957, pag. 264-266 (rezumatul unui studiu mai întis) apud D. Simunescu, *art. cit.*, p. 830. Vezi și pr. prof. E. Braniște, *art. cit.*, p. 382.

¹⁵ Șt. Ciobanu, *op. cit.* p. 76

¹⁶ Virgil Molin și Dan Simonescu, *Tipăriturile ieromonahului Macarie pentru Țara Românească la 450 de ani de la imprimarea Liturghierului-1508*, în rev. B.O.R., nr. 10-11/1958, p. 1006.

¹⁷ N. Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, ed. Minerva, Buc, 1988, p. 30.

integrală, a Bibliei de la București din anul 1688 în vremea lui Șerban Vodă Cantacuzino. Procesul dezvoltării limbii literare românești s-a făcut treptat.

Liturghierul lui Macarie nu are o foaie care să indice titlul cărții. Acest procedeu era uzual în secolul al XVI-lea atât în tipăriturile slave, cât și în cele române. El nu adoptă titlul de Liturghier (slujebnik în slavonă), ci pe acela de Liturghie, așa cum va rămâne în conștiința poporului român secole de-a rândul.

3. Cuprinsul Liturghierului

În expunerea noastră ne vom folosi de împărțirea făcută de pr. prof. Ene Braniște într-un studiu din revista B.O.R. cu ample considerente liturgice și tipiconale asupra Liturghierului. Toate reproducerile vor păstra fidelitatea autorului studiului respectiv:

1. A celui între Sfinți Părintelui nostru arhiepiscop al Cezareei Capadociei, Vasile cel Mare, povățuire către preot despre dumnezeiasca slujbă și despre împărțășire (f.1r-3r).
2. Arătarea capetelor (capitolelor) acestei sfinte cărți numită Liturghie (f.3v-4v=tabla de materie a cărții, fără indicarea foilor respective).
3. Rânduiala dumnezeieștei slujbe, în ea și diaconicalele (f.5r și urm.= Rânduiala Proscomidiei, în care s-au pus și cele ale diaconului).
4. Dumnezeiasca slujbă (Liturghie) a celui între Sfinți Părintelui nostru Ioan Gură de Aur (titlul ei figurează la f.12v, dar de fapt ea începe abia la f.16r, fără alt titlu).
5. Dumnezeiasca Slujbă (Liturghie) a celui între Sfinți Părintelui nostru Vasile cel Mare (f.57r-86v).
6. Dumnezeiasca slujbă (Liturghie) a celor mai înainte sfințite (Prejdeosfeștenia, f.87r-106v).
7. Rugăciunile pe care le zice diaconul la Litia Vecerniei mari (f.107r-111r).
8. Rugăciunea la coliva pentru pomenirea Sfinților (f. 111v-112r).
9. Rugăciune ce se zice la Litie, când voiești (f.112v-113v).
10. Rânduiala Vecerniei (f.113v-115r).
11. Rânduiala Utreniei (f. 115r-117v).
12. Otpusturi (f.117v-122r).
13. Rugăciunea pe care o zice arhiepiscopul sau duhovnicul pentru toate păcatele cu voie și fără voie, la tot jurământul și blestemul și la orice păcat (f.122v-126v).
14. Rugăciunea a doua, pentru aceeași (f.126v-127v).
15. Heruvic în Sâmbăta cea Mare (f.127).
16. Heruvic la Liturghia de toate zilele (f.127v-128r).
17. (Fără titlu) obișnuita însemnare cuprinzând mulțumire către Dumnezeu și arătarea datei și a numelor domnitorilor și tipăriturii (f.128r și v).¹⁸

Cărțile de cult au avut, pe lângă rolul(lor) sacerdotal(ecclesiastic) și un rol didactic. Ele constituiau temeieri literar-artistice, abecedare ale credinței și ale limbii naționale, asigurând coerența și ortodoxia învățăturilor și menținând unitatea poporului

¹⁸ Pr.prof. Ene Braniște, *Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508. Studiu liturgic*, în rev. B.O.R., nr. 10-11/1958, pp. 1038-1039.

român. Cartea a reprezentat obiectul valoros de patrimoniu național și universal între copertele căreia s-au adunat piese importante de istorie, artă și literatură românească potrivit imnului pe care poetul-călugăr Tudor Arghezi i-l dedică ei: „Carte frumoasă, cinste cui te-a scris./ Încet gândită, gîngăș cumpănită;/ Ești ca o floare, anume înflorită/ Măinilor mele, care te-au deschis./ Ești ca vioara, singură, ce cântă/ Iubirea toată pe un fir de păr./ Și paginile tale, adevăr./ S-au tipărit cu litera cea sfântă./ Un om de sânge ia din pisc noroi/ Și zămislește marea lui fantomă/ De reverie, umbră și aromă,/ Și o pogoară vie printre noi./ Dar jertfa lui zadarnică se pare./ Pe cât e ghiersul cărții de frumos,/ Carte iubită, fără de folos./ Tu nu răspunzi la nici o întrebare”¹⁹(Ex libris).

Concluzii

Tentativa noastră de a evoca evenimentele și personalitățile marcante ale istoriei și literaturii române vechi se înscrie în seria manifestărilor omagiale pe care Biserica Ortodoxă Română le-a reținut în atenția ei, cu pregnanță în acest an jubiliar dedicat Sfintei Scripturi și Sfintei Liturghii. E o datorie de suflet și de onoare a-ți cunoaște trecutul pentru a înțelege prezentul și pentru a aștepta viitorul. Împlinirea a 500 de ani de la tipărirea primei cărți de slujbă, e drept, în limba slavonă, pe teritoriul patriei noastre și a 320 de ani de la publicarea integrală a Sfintei Scripturi în 1688, pe timpul domniei lui Șerban Cantacuzino, la traducerea și corectarea căreia au ostenit Nicolae Gramaticul, frații Radu și Șerban Greceanu și episcopul Gherman al Nyssei ne determină să ne oprim puțin din mersul galopant al lucrurilor și din tumultul vieții, să privim vreme de o clipă îndărăt, nu ca femeia lui Lot, spre deșertăciuni, ci, după cuvântul marelui Apostol Pavel, ca niște recunoscători față de înaintașii noștri a căror viață și a căror pildă să le urmăm(Evr.13,7). E necesar, prin urmare, a lua de model pe cei mai înainte de noi care au fost supuși aceluiași medii de existență, dar nu și-au trădat credința și neamul. Aceasta ne-o sugerează și învățatul istoric Nicolae Iorga când spune: „Să înveți pentru tine, dar să știi pentru toți”.

„Liturghierul slavon tipărit de Macarie la 1508 reprezintă nu numai începutul tiparului în Țările Românești, ci înscrie și un glorios capitol în istoria celei mai importante cărți ortodoxe de slujbă în versiunea ei slavă. Fiind cea dintâi ediție tipărită a acestei cărți, Liturghierul lui Macarie fixează și consacră, prin autoritatea pe care o are slova tipărită și prin puterea ei de multiplicare și de răspândire, prototipul tuturor edițiilor viitoare ale Slujebnikului, într-o formă care va fi întrebuintată cu exclusivitate nu numai în Biserica românească, ci și la majoritatea ortodocșilor de limbă slavă (bulgari, sârbi și poate chiar ruteni, ucraineni și ruși) timp de cel puțin un secol și jumătate și ale cărei ecouri se resimt chiar în edițiile de după aceea ale Liturghierului slavon din diferitele regiuni ale Ortodoxiei”²⁰.

În consecință, Biserica Ortodoxă, fiind stâlp și temelie a adevărului (I Tim. 3,15), nu putea trece cu vederea fapte și evenimente de asemenea anvergură, cu atât mai puțin

¹⁹ Tudor Arghezi, *Versuri*, Ed. pentru literatură, București, 1960, p. 31

²⁰ Pr. prof. Ene Braniște, art. cit., p. 1068

persoane din istoria ei bimilenară. Aducerea aminte de cei ce ne-au premers în timp e o dovadă peremptorie de a le cinsti memoria și de a le continua faptele. Numai așa se păstrează continuitatea generațiilor ce se succed pe scena lumii și se încheagă unitatea unui neam ca un fir călăuzitor al istoriei.

BIBLIOGRAFIE

1. BIBLIA sau SFÂNTA SCRIPTURĂ, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1988.
2. ARGHEZI Tudor, *Versuri*, Editura pentru literatură, București, 1960.
3. BRANIȘTE Ene, pr. prof., *Liturgierul slavon tipărit de Macarie la 1508. Studiu liturgic*, în rev. B.O.R., nr.10-11/1958.
4. IDEM, *O prețioasă ediție fotocopie a Liturgierului lui Macarie 1508*, în rev. B.O.R., nr. 3-4/1963.
5. CIOBANU Ștefan, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Eminescu, București, 1989.
6. IORGA Nicolae, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, Editura Minerva, București, 1988.
7. MOLIN Virgil și SIMONESCU Dan, *Tipăriturile ieromonahului Macarie pentru Țara Românească*, în rev. B.O.R., nr.10-11/1958.
8. MOLIN Virgil, *Încă două extrase din Liturgierul de la 1508 și un nou extras din Liturgierul de la 1512*, în rev. B.O.R., nr.2/1959.
9. PAPACOSTEA-DANIELOPOLU Cornelia și DEMENY Lidia, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII-XIX)*, Editura Eminescu, București, 1985.
10. ROTARU Ion, *Literatura română veche*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981.
11. SIMONESCU Dan, *Târgoviștea, centru cultural tipografic (1508-1830)*, în rev. G.B., nr.9/1958.
12. ȘIADBEI I., *Istoria literaturii române vechi*, Editura Albatros, București, 1975.
13. TEODORESCU Barbu, *Prima tipografie a Țării Românești*, în rev. B.O.R., nr.10-11/1958.

POMELNICUL MĂNĂSTIRII “ÎNVIEREA DOMNULUI” HABRA–GROȘI

Prof. Viorica URSU

Abstract

The Habra-Groși Monastery is situated 7 km south to Baia Mare city and is being rebuilt 400 years after its disappearance. The monastery was destroyed as reprisals, for supporting Mihai Viteazul, ruler of the Romanian Countries between 1593 and 1601, defendant of the European Christianity towards the ottoman danger and the first unifier of the Romanian countries at 1600.

The martyrology of the monastery comprises the name of two bishops from the first years of the 17th century, for their important connection with this monastery. Also, the name of Mihai Viteazul, the martyr sir of the Church and of the Romanian people and of the close members of his hard tried family.

Mănăstirea Habra se află la 7 km spre sud de municipiul Baia Mare, în hotarul comunei Groși, spre Ocoliș, pe locul numit dintotdeauna “Habru” - un deal învecinat cu altele două care poartă nume semnificative: “Călugăresc” și “Galilei.

Mănăstirea Habra renaște prin Dumnezeiască Voință, acum sub ochii noștri, prin credința și jertfa oamenilor acestor locuri. Miracolul se petrece după 400 de ani în care amintirea lăcașului de închinare s-a păstrat doar în documente istorice, într-o minunată legendă, în toponimie și prin obiceiul pelerinajului pe locul său.¹

După cum se știe, există un moment al Sfintei Liturghii săvârșite în bisericile noastre în care preoții și credincioșii se roagă “pentru odihna sufletelor adormiților robilor lui Dumnezeu” și când se dă citire Pomelnicelor dinainte alcătuite. La Mănăstirea Habra-Groși, pomenirea celor plecați la veșnicie începe cu nume din istorie, de arhierii și voievozi, asupra cărora ne vom opri.

¹Viorica Ursu, *Se reclădește o vestită mănăstire*, în Glasul, Bisericii Noastre, nr.1/1997; Idem, *În Țara Chioarului, după 400 de ani, renaște o vestită mănăstire*, în Graiul Maramureșului, an.VIII, nr.2053, din 28 dec.,1996; Idem, *Prețind legea străbună.Amintirea unei vechi mănăstiri de lângă Baia Mare*, în, Credința Românească, Baia Mare, an.I, nr.6, dec., 1990; *Renașterea unei tradiții seculare pe locul mănăstirii Habra*, în Graiul Maramureșului, an III, nr.546, din 11sep.,1991.

Credem necesare, mai întâi, însă, câteva date despre această mănăstire, atât de nouă, aflată încă în construcție și totuși, atât de veche în realitatea sa istorică.² Fără a-i cunoaște cu exactitate începutul, l-am dedus din informațiile prețioase cuprinse în două documente ce reclamă, de fapt, distrugerea acestui locaș de închinare. Încât, paradoxal, cele mai vechi mențiuni scrise și păstrate despre vechea mănăstire, care a existat pe Habru, se referă la sfârșitul ei și sunt datate 1604 și 1614.³ Sunt documente care consemnează abuzuri asupra mănăstirii: alungarea clerului, confiscarea averii și chiar distrugerea ei, săvârșite de nobilul Paul Kokenyesdi din Vetiş (lângă Satu Mare). Toate acestea erau cu putință, după ce clerul ortodox a fost proscris printr-o hotărâre a Dietei din octombrie, 1600⁴, după înfrângerea lui Mihai Viteazul la Mirăslău, pentru vina de a-l fi sprijinit. Domnul muntean, aliat cu habsburgii, era nedorit de nobilimea din Transilvania. Dar amintita hotărâre va fi aplicată cu adevărat, după moartea lui Mihai. Vom detalia aceste lucruri, când vom derula Pomelnicul mănăstirii. Până atunci, să mai spunem că cel de al doilea hram al Mănăstirii Habra este sărbătorit la Sfinții Mai Marii Voievozi Mihail și Gavriil, fiindu-i conferit și în memoria lui Mihai Viteazul. Hramul acesta îl poartă cele mai multe dintre bisericile Episcopiei Maramureșului și Sătmarului. Mai marii între îngeri au fost și ocrotitorii vechii mănăstiri din Perii Maramureșului, cu care Mănăstirea Habra era contemporană, având aceeași ctitori și binefăcători – Drăgoșeștii, voievozii Maramureșului – și aceeași soartă nedreaptă.⁵ Ambele au dispărut, în urma persecuțiilor, pentru multe veacuri din istorie. Așa încât, vechile mănăstiri de la Peri și de pe Habru, dar nu numai acestea, au fost surori și întru suferință. Mai avem a observa, faptul că tot Sf. Arhangheli – cu deosebire cinstiți aici la noi, prin tradiție și prin istorie, sunt ocrotitorii, din vechime și până astăzi, ai Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului. Ocrotirea lor a fost folositoare, căci amintita absență din istorie, deși îndelungă, s-a dovedit totuși, vremelnică. În urmă cu 18 ani s-a reînființat Episcopia Maramureșului și prin purtarea sa de grijă se reclădesc, rând pe rând, și vechile noastre mănăstiri, care erau adevărate centre de rezistență creștinească și românească. Avem în vedere Mănăstirile Bârsana, Habra și, sub forma unei laudabile idei, Mănăstirea “Peri”, la Săpânța⁶. Vor urma, poate, altele, sau, poate astfel ar trebui să se întâmple.

²Viorica Ursu, Mănăstirea Habra sau “Cozia” de lângă Baia Mare, în Graiul Maramureșului, din 21 apr., 2004; Idem, Mănăstirea “Învierea Domnului”, Habra, comuna Groși, județul Maramureș, în rev. Pro Unione, an. IV, nr.3-4/2001.

³Hodinka Antal, A Munkacsı gorog katolicus puspukeg tortenete, Budapesta, 1908, p.46-47; Andrei Veress, Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești, vol.IX, București, 1937, p. 26-29; Andrei Pippidi, Note de istorie a Maramureșului în sec. Xvi-XII, în Marmația nr.5-6/1981, p.178-179; Ovidiu Ghitta, Un colaborator al lui Mihai Viteazul – episcopul Serhie, în Anuarul Institutului de Istorie și arheologie Cluj- Napoca, nr. 27/1985-1986, p.375-381.

⁴Mircea Păcurariu, *Mihai Viteazul și biserca ortodoxă românească din Transilvania*, în Mitropolia Olteniei, an. XXVII, nr. 5-6, Craiova, 1975, p.352.

⁵Viorica Ursu, *Șase secole de la atestarea documentară a mănăstirii Sf. Mihail din Peri-Maramureș ca stavropighie patriarhală*, în Marmația, nr.7/2, din 2002, p.227.

⁶Idem, *Renasc vechile noastre mănăstiri, ctitorii ale Drăgoșeștilor*, în Marmația, nr.7/2, din 2002, p.307-313

Pomelnicul Mănăstirii Habra,⁷ la care revenim în cele ce urmează, este unul domnesc pentru că evocă epoca lui Mihai Viteazul - voievodul român martir al bisericii și al neamului său. Este propriu acestei mănăstiri și permanent, de asemenea, poate fi completat, cu alte nume de seamă aflate în legătură importantă cu mănăstirea. Pomelnicul acesta înscrie mai întâi, cu recunoștința cuvenită, numele a doi vrednici episcopi – Efrem și Serghie - de la răscrucea veacurilor XVI-XVII, aflați în împrejurări grele, eroice chiar, în legătură cu vechea mănăstire Habra, riscând și jertfind mult pentru credința ortodoxă, pentru biserică și pentru neamul românesc. Au fost apropiați ai lui Mihai Viteazul, sprijinitori ai înfăptuirilor sale curajoase – independența față de turci și întâia unire a românilor. Acestor ierarhi le datorăm cele mai vechi mențiuni scrise, păstrate și cunoscute (în parte, amintite mai sus), ale Mănăstirii de la “Habrul”, sau varianta livrescă a acestui nume, “Habra” - cele două denumiri coexistând multă vreme⁸.

EPISCOPUL EFREM DE LA HABRUL răspunde chemării lui Mihai Viteazul, fiind prezent la Sinodul de la Suceava, la 2 iunie 1600. Domnul Țării Românești și principe al Transilvaniei intrase victorios în vechea capitală a Moldovei, dorind să aducă și această țară românească, în tabăra antiotomană. Mai întâi restabilește vechile hotare ale Moldovei, eliberând Tighina, Chilia, Cetatea Albă. Apoi, așteaptă de la sinodul convocat schimbări importante în ierarhia bisericii, favorabile politicii sale. Ultimul dintre semnatarii “actului sinodicesc” de la 2 iunie 1600 este “smeritul episcop Efrem de la Habrul”⁹. Adică de la vechea mănăstire aflată în hotarul Chioarului cu domeniul fiscal Baia Mare, în apropierea satelor Groși și Ocoliș și nu din Hebron, cum, o vreme s-a crezut¹⁰.

Hotărârea Sinodului era semnată și de Dionisie Ralli Paleologul, fost mitropolit de Târnovo, sfetnic al lui Mihai Viteazul în care vedea salvatorul creștinătății. De asemenea, de alți ierarhi, printre care, Petronie din Muncaci, unde exista o episcopie ortodoxă. Sinodul amintit avea să-l destituie din scaunul de mitropolit pe Gheorghe Movilă, fratele domnului Moldovei Ieremia Movilă (1595-mai 1600; sep.1600-1606) și pe episcopii fugiți în Polonia cu fostul domn. Măsura aceasta era luată “numai după ce preacucernicul Mihail Voievod, iubitor de oameni și păzind pacea bisericească a așteptat cu mărinimie să se întoarcă...rugându-l a veni îndărăt și a nu mai sta în străinătate”¹¹. Movileștii se aflau în alianță cu polonii și în tabăra filoturcă, opusă habsburgilor, opusă convingerilor antiotomane ale lui Mihai Viteazul. Episcopul Efrem, care își avea reședința la mănăstirea Habra, cunoscut nouă în contextul acestei legături cu Mihai ca domn al Moldovei, era poate vicarul, “vizitatorul”, sau, am mai spune azi, inspectorul eparhial pentru ținutul Chioarului, al episcopiei ortodoxe a Maramureșului, sub jurisdicția căreia acesta se afla, împreună cu Sătmarul și ținutul Băii Mari. Episcopul pomenit cunoștea și

⁷Pomelnicul a fost propus Mănăstirii de autoarea acestui articol și însușit în anul 1999.

⁸Este în preocupările noastre deslușirea etimologiei acestui toponim cu rezonanță arhaică.

⁹În Documente privitoare la istoria românilor, *Colecția Hurmuzaki*, vol XIV, Partea I-a 1320-1716, București, 1915, p. 109-111

¹⁰Andrei Pippidi, Op. cit, p.179.

¹¹ Hurmuzaki, XIV, I, p.109.

aproba, desigur, acțiunile voievodului, încât, sprijinul lui pentru autorul unirii celor trei țări românești, tocmai înfăptuită, era și sprijinul mănăstirii Habra. Furtuna răzbușătoare deslănușită de nobilime în Transilvania împotriva și în absența viteazului domn și apoi înfrângerea sa au dus, la deja amintita prosciere a clerului ortodox și a așezămintelor de cult românești din Transilvania. Încât, orice abuz și orice fărădelege la adresa lor vor deveni posibile și au determinat chiar dispariția multora dintre ele. La 1606 mănăstirea aceasta “era pustiită de tot”, adică nu mai exista.

Astfel de realități potrivnice fie au împiedecat întoarcerea vrednicului de pomenire episcop Efreim la Habru, fie, abia întors, l-au determinat să plece în pribegie, asemenea altor ierarhi, români din Transilvania. Să mai amintim în context, că menirea, “din vechime”, a preoșilor și călugărilor acestei mănăstiri a fost aceea de a se ruga pururea sfinșilor pentru rămânerea țării noastre” - precum aveau să scrie “toată preoșimea și nobilimea românească din ținutul Băii Mari, Chioarului și Sătmarului” în memoriul în cauza mănăstirii, trimis din Baia Mare, la 15 septembrie 1614, autoritășilor imperiale austriece¹². Se crede că episcopul Efreim de la Habru, bine primit în Moldova, a devenit episcop de Huși, menșionat astfel în anul 1606 și apoi de Rădăuși, în anul 1612¹³.

EPISCOPUL SERGHIE AL MARAMUREȘULUI, următorul nume din Pomelnicul Mănăstirii Habra, este fostul egumen al Mănăstirii Tismana, între 1591-1598, arhimandrit, înainte, la Sf. Munte și care se bucurase de binecuvântarea patriarhului Ieremia al II-lea al Țarigradului¹⁴. Mihai Viteazul l-a preșuit și i-a încredinșat misiuni oficiale în Transilvania în sprijinul românilor și a înfiinșării mitropoliei ortodoxe la Alba Iulia. Serghie a fost sfinșit episcop la Târgoviște, în consens cu dorinșa lui Mihai - prevăzută în tratatul din 1595, cu principele Sigismund Bathory - ca bisericile din Transilvania să depindă de mitropolia Târgoviștei¹⁵. Episcopul Serghie a fost trimis de Mihai în scaunul Maramureșului, probabil în 1598, sau, după alte opinii, în vara anului 1600 în contextul favorabil de după tratatul din 9 iunie cu habsburgii, 1598, care recunoștea libertatea religiei ortodoxe. Într-un mediu preponderent românesc, ca și Maramureșul și Chioarul, dar într-o permanentă contestare, Mihai a considerat că Serghie este “în stare să impună Liturghia și datinile bisericești ale românilor”, după cum afirmă Nicolae Iorga, la numirea lui Serghie în Maramureș, adăugând că, “veacuri întregi, unitatea culturală a neamului avea să decurgă din această faptă”¹⁶. A păstorit, se pare, pînă în 1616, fără multă liniște și siguranșă, însă, căci episcopul Serghie a avut mult de pățimit aici în Maramureș. Au fost ani grei de război între adepșii Reformei, calvini și Contra-Reforma susșinută de habsburgi, Maramureșul fiind unul din teatrele acestor lupte devastatoare. Mănăstirea Peri, unde episcopia își avea de drept reședinșa, fiind ocupată în

¹²Viorica Ursu, *În legătură cu memoriul din 1614 adresat autoritășilor imperiale de români din ținutul Baia Mare, Chioar și Sătmar*, în *Marmașia*, 5-6/1981, p.192

¹³Mircea Păcurariu, *Contribușii la istoria episcopilor Romanului, Rădăușilor și Hușilor în se. al XVII-lea și începutul sec. al XVIII-lea*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an.IV,nr.1-2/1979, p 67.

¹⁴ Andrei Pippidi, *Op. cit.*, p.178.

¹⁵P.P.Panaitescu, *Mihai Viteazul*, Ed. Corint, București, 2002, p.173

¹⁶ Nicolae Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul*, Editura Militară, 1968, p.409.

timpul luptelor dintre catolici și reformați, episcopul s-a așezat la Muncaci, apoi la Peri, de unde în 1604 s-a refugiat în cetatea Hust (aflată la cca 40 de km de mănăstire), avînd peste tot protecția austriecilor.

În timpul asediului cetății, de către calvini, a revenit la Muncaci. În scrisoarea din noiembrie, 1604 către căpitanul Toma Kendy¹⁷, care asedia cetatea Hust, episcopul își exprimă îngrijorarea pentru soarta mănăstirii Peri din Tara Maramureșului și, deopotrivă, pentru mănăstirea Habra “de deasupra Băii Mari, din ținutul Chioarului”, pe care, credem că o vizitase. Cele două mănăstiri importante s-au aflat sub jurisdicția sa. Nu știm când, episcopul izolat la Hust și Muncaci va fi aflat despre dezastrul și chiar dispariția mănăstirii Habra, cea de la Peri fiindu-i restituită în anul 1607. (Mănăstirea Peri a mai dăinuit în agonie până pe la mijlocul sec. al XVII-lea). În aceeași scrisoare, se arată îngrijorat pentru bisericile și mănăstirile, desigur românești și la vremea aceea ortodoxe, “care n-au fost încă sparte”! Ne întrebăm, firească, câte vor fi fost distruse în confruntările de-atunci? Și în câte, altele în alte vitrege vremuri? Acestea se aflau în pericol în timpul luptelor, amintite și de aceea, episcopul cerea să fie cruțate. Aceeași grijă este exprimată în scrisoare în legătură cu cărțile de care “călugărul cărturar” - cum îl numise N. Iorga¹⁸, tocmai fiindcă a venit în Maramureș însoțit de cufărul lui de cărți - a fost nevoit să se despartă, în grabă, lăsându-le la Hust. Episcopul precizează că sunt “cărți grecești - poate dintre cele aduse cu sine de la Tismana, n.n.- de trebuință mănăstirilor” și deci cere și pentru acestea ocrotire. Cărțile erau, credem, cu adevărat grecești, nu numai ortodoxe (suntem doar la 1604) și folosite, se înțelege, și acestea la oficierea slujbelor în bisericile românești, nu numai cele slavone. Nu știm câtă greacă vor fi știut preoții și călugării noștri, dar ni se pare important că existau cărți, că exista, iată și nevoia lor și deopotrivă, grija față de ele.

De înțeles că în vizitele sale canonice, (care ne sugerează, o altă grijă, aceea pentru trăsura lăsată tot în pripă la Hust), episcopul Serghie lua cu sine și din aceste cărți necesare mănăstirilor. Cât de bogată în informație este această scrisoare! Scurtă dar densă, extrem de reverențioasă, trădează un om instruit și respectuos, căutând cu tact și diplomație, să păstreze relații bune, civilizate cu persoane de alte convingeri spre a-și putea apăra și ocroti credincioșii. Era păstorul unei turme expuse tuturor pericolelor, românii avînd de suferit necrezut de mult în timpul acestui războiului religios. Scrisoarea-document a acestui episcop al Maramureșului este importantă pentru Mănăstirea Habra și fiindcă o amintește clar, cu acest nume și o localizează în vecinătatea orașului Baia Mare, dar, precizînd corect, că se află în ținutul Chioarului. Este cea mai veche mențiune păstrată despre mănăstire, în această formă completă, am spune și a doua, socotim noi, după aceea din titlul “episcopului Efrem de la Habrul”, dar care nu conține și cuvîntul “mănăstire”. În același timp, faptul că este amintită de episcop în scrisoarea sa, acum mai bine de 400 de ani, alături de reședința episcopală de la Peri, sugerează însemnătatea pe care vechea mănăstire Habra o avusese (și pe care, probabil, mănăstirea

¹⁷ Hodinka Antal, Op. cit., p.46.

¹⁸ Nicolae Iorga, Op. cit., p.292.

nouă o va redobândi). De asemenea, că a fost trimisă de episcopul Maramureșului nobilului, român de origine, Toma Kendy, vechiul prieten al lui Mihai Viteazul. Serghie îl cunoscuse la Mănăstirea Tismana și chiar se bucurase de aprecierea lui. Istoria leagă oamenii adesea peste timp și peste spațiu, încât, cei doi apropiați ai domnului român se regăsesc, după ani, tocmai în Maramureș. Dar, copleșit de greutate și înaintat în vârstă, după ani de pribegie, prin Polonia, Serghie se întoarce, prin Moldova - la chemarea domnului Radu Mihnea (1616-1619 și 1623-1626) - la Tismana. Aici a fost prețuit pe măsura prestigiului, - “ căci au fost arhieru la Muncaci și la Maramurăș, așezat de răposatul Mihai Vodă cându au fost domn în pământul Ardealului”¹⁹ - atât de domnul țării, Mihnea Coconul(1623-1627), cât și de obștea mănăstirii., Episcopul Serghie redevine egumen până la sfârșitul vieții, survenit, se pare, în iarna anului 1626.

MIHAI VITEAZUL. În Pomelnicul de la Mănăstirea Habra, urmează, firesc, numele voievodului, apărător al țărilor române și al creștinătății înfăptuitor la 1600 a celei dintâi uniri a românilor, domn între 1593-1601, în Muntenia, principe în Transilvania și domn al Moldovei. Memoria sa este aici, la Habra, cu îndreptățire prețuită, pentru că, într-un moment de mare însemnătate al istoriei naționale, a primit, precum am văzut, sprijinul mănăstirii, iar istoria, nedreaptă de atâtea ori, a fost generoasă acum, păstrând pînă la noi această importantă dovadă. Dar mai sunt motive spre a-l pomeni pe domn, aici în mănăstirea de lângă Baia Mare, orașul în care, la 1600, se bătuse o medalie de aur în onoarea sa²⁰. Mihai Viteazul, avea viziunea spațiului românesc în întregime a lui, înțelegând să domnească peste toate ținuturile locuite de români. Dorea ca Ardealul să-i fie întreg recunoscut în stăpânire, cu Maraureșul, cu Solnocul (Chioarul și Sălajul), Zarandul și Crasna, Baia Mare și Baia de Sus (Baia Sprie), cetățile Hust din Maramureș, Șimleu și Chioar²¹.

În enumerarea aceasta, ne regăsim cu emoție locurile. Iar în context, Mănăstirea Habra din Țara Chioarului rămâne una din legăturile acestor locuri și a noastră cu Mihai Viteazul. După ce pierduse țările române în toamna anului 1600, o altă victorie de răsunet, cea de la Guruslău din 3 august 1601 – pregătită minuțios pe câmpia de la Moftin de lângă Satu Mare într-un lung popas din luna iulie²²- toată construcția politică și militară părea să se refacă după gândul său. Dar îndrum spre Făgăraș, de unde trebuia să-și elibereze familia ostatecă, este ucis mișelește la 9 august 1601 pe Câmpia Turzii. “Și rămaseră creștinii și mai vârtos Țara Rumânească săraci de dânsul”²³. Apărătorul creștinătății și a civilizației europene, speranța “Ligii Creștine” care dorea o mare cruciadă împotriva Imperiului Otoman, voievodul care “a anticipat România modernă”²⁴,

¹⁹Documenta Romaniae Historica, B., XXI, p.88.

²⁰Viorica Ursu, *Chipul Viteazului, în Mihai Viteazul-400*, foaie volantă, Baia Mare, 1994.

²¹Nicolae Iorga, Op.cit, p.351-352.

²²Viorica Ursu, Ieronim Crișan, *Tabăra lui Mihai Viteazul la Moftin, moment important în pregătirea bătăliei de la Guruslău*, în Acta Musei porolissensis, Zalău, 1977, p.185.

²³Istoria Țării Românești. Letopiseșul Cantacuzinesc, la Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, Istoria Românilor, vol. II, București, 1986, p.368.

²⁴*Istoria Românilor*, vol. IV, Editura Academiei Române, București, 2001, p.597.

Mihai Viteazul este pomenit la Mănăstirea Habra, la fiecare Sfântă Lturghie. Iar la soborul Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil, preoții oficiază Parastas pentru iertarea și odihna sufletului său. Sunt pomeniți alături de domnitor și membrii familiei sale greu încercate.

DOAMNA STANCA, soția lui Mihai Viteazul, a preluat din grijile Țării, la plecarea lui Mihai în Transilvania, domnind alături de Nicolae, fiul încă minor. În anul 1603, după o grea pribegie, reușește să revină în “țara de moștenire”. Împreună cu copiii, și-a vizitat soacra la Mănăstirea Cozia. “Și mare plângere și suspini fu întru ei de jalea fiu său Mihail voevod și pentru patima lor ce-au pățimit prin țările străine”²⁵. Doamna Stanca moare de ciură în același an 1603.

NIICOLAE PĂTRAȘCU, “fiul marelui și preabunului creștin Mihail voevod și domn a toată țara Ardealului și a Moldovei”, după cum se intitula în 1600, el însuși “cu mila lui Dumnezeu, voevod și domn a toată țara Ugrovlahiei”²⁶, doar pentru un an. A împărtășit convingerile părintelui său, și a luptat alături de Radu Șerba, noul domn al Țării Românești (1602-1610 și 1611), al cărui ginere era și care a încercat să refacă opera lui Mihai Viteazul. Nicolae Pătrașcu a fost însă nevoit să trăiască departe de țară, unde moare în anul 1627

DOAMIȚA FLORICA, fiica marelui voevod.

PĂTRAȘCU CEL BUN, domn al Țării Românești din 1553 până în 1557, când moare subit. A fost fiu și tată de domn, blând și bun, precum îi este numele. Asigurase pacea și liniștea țării, care în vremea lui n-a cunoscut războaie²⁷.

MONAHIA TEOFANA, “prea iubita maică și doamnă”, cum se adresa voevodul mamei sale. După urcarea pe tron a lui Mihai, mama, Theodora Cantacuzino se retrage la Mănăstirea Cozia, în rugăciune și pocăință²⁸. Suferința pricinuită de moartea cumplită a fiului său și la scurtă vreme a doamnei Stanca a fost peste măsură. S-a stins în anul 1606 și a fost înmormântată în biserica Mănăstirii Cozia, alături de Mircea cel Bătrân, ctitorul vestitei mănăstiri.

PETRU VODĂ CERCEL, fratele lui Mihai Viteazul, de care “acesta își aduce aminte cu pietate”²⁹, domnul luminat al Țării Românești, pentru prea scurtă vreme (1583-1585). Înfrumusețase cu biserici și alte monumente de artă capitala țării, Târgoviște. Poarta i-a dibuit orientarea potrivnică, pizmuindu-i eleganța, gusturile rafinate, temeinca instruire și succesul la curțile apusului Europei. “Prințul Renașterii”, numit astfel de istorici, își pierde domnia, fiind mazilit și se refugiază în Transilvania, unde a sperat să găsească sprijin³⁰. Prin influența Porții și prin trădare, a fost întemnițat, întâi la Mediaș, apoi, în 1586, în cetatea Chioar, în timp ce secretarul său genovez, Franco Sivori, autorul

²⁵Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, Op. cit., p.369.

²⁶Nicolae Iorga, Op.cit., p.347.

²⁷ Ibidem, p.14-16.

²⁸Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, . Op.cit.,p.369

²⁹Nicolae Iorga, Op. cit., p.21

³⁰Ștefan Pascu, *Petru Cercel și Țara Românească la sfârșitul sec. XVI*, Sibiu, 1944; Cristian Luca, *Încarcerarea lui Petru Cercel la Hust. Câteva aspecte ale detenției sale în Transilvania*, în *Marmația* 7/2 din 2002.

unui cuprinzător “Memorial” privind viața, domnia și peregrinările lui Petru Cercel – încerca din Baia Mare și Satu Mare să-i obțină eliberarea. În toamna anului următor, este mutat de la Chioar, unde citea o carte de istorie și compunea psalmi, în cetatea Hust, din Maramureș. Aici, temnița i-a fost mai grea, dar reușește să evadeze în 1598. După un periplu prin Apus, căutându-și sprijin pentru redobândirea tronului, se întoarce la Istanbul în 1589, riscând totul. mutilat, aruncat în mare și astfel ucis în 1590.

MARCU VODĂ, nepot al lui Mihai Viteazul (fiul lui Petru Cercel), apropiat al acestuia, s-a aflat mereu în suita sa și în misiunile diplomatice, sau militare³¹. Promitea mult și Mihai, care îl socotea ca pe fiul său, îl pregătise pentru tronul Moldovei încă din 1597, când a plănuisit să ajungă victorios aici. În vara anului 1600, la întoarcerea grabnică a lui Mihai în Transilvania, Marcu Vodă rămase la Iași să domnească în numele unchiului său. N-a mai fost posibil, însă și după moartea lui Mihai Viteazul, va rămâne fidel politiciii filoimperiale și antiotomane. Moare la 1629.

³¹Nicolae Iorga, Op.cit., p. 13 și 347.

EDIȚIILE ROMÂNEȘTI ALE BIBLIEI ȘI CONTRIBUȚIA LOR LA DEZVOLTAREA LIMBII LITERARE ROMÂNEȘTI

Prof. Mioara ȘTEFAN

Abstract

The Church is mission and that to be mission is its very essence, its very life. But we cannot talk about Church mission without The World of God what we are finding in the Holy Scripture.

For to be present in the life of Church, the Holy Scripture must be translated in the people's language and that true was understood by the romanian clergy. The first romanian edition was the Bible from 1688, edited at Bucharest. After that achievement there followed another editions which meant important steps for the development of the romanian language and culture.

Here we can remind the editions from Blaj (1795), Petrograd (1819), Buzau (1854-1856), Sibiu (1856-1858), the editions of Holy Synod from 1914, 1936, 1938, 1944, 1968, 1975, 1982, 1988 and 2001.

Comoara de adevăruri ce formează Revelația supranaturală pe care Dumnezeu a dăruit-o pentru mântuirea oamenilor, o găsim în Sfânta Scriptură. Sfânta Scriptură (Biblia sau Cuvântul lui Dumnezeu) este o colecție de cărți sfinte care datează de multe milenii, scrise de proroci, apostoli și de alți oameni bineplăcuți lui Dumnezeu, sub inspirația Duhului Sfânt. Sfânta Scriptură este alcătuită din două părți: Vechiul Testament, care conține Revelația făcută de la Adam până înainte de venirea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, și Noul Testament care conține Revelația făcută de Însuși Fiul lui Dumnezeu și transmisă de Sfinții Apostoli.

Fiind scrisă sub inspirație dumnezeiască, ea constituie (alături de Sfânta Tradiție) una din căile de păstrare și transmitere a Revelației supranaturale. Fără Revelația (descoperirea) dumnezeiască, omul n-ar fi cunoscut nimic despre voia lui Dumnezeu, dar nici despre sine și destinul său, căci în Epistola către Romani a Sfântului Ap. Pavel se spune: "toate câte s-au scris mai înainte s-au scris spre învățătura noastră, ca prin răbdarea și mângâierea care vin din Scriptură, să avem nădejde." (15.4)

În cuvintele ei inspirate ni se împărtășește Cuvântul lui Dumnezeu cu scopul ca toți cei ce-l primesc cu credință "viață să aibă, și mai mult să aibă" (Ioan 10.10). Însuși cuvântul Testament semnifică o moștenire, adică ne arată că Dumnezeu vrea ca aceia care vor crede în El, să devină moștenitori ai Împărăției cerești. Deci, mântuirea noastră depinde de cunoașterea corectă a cuprinsului ei și de punerea în practică a preceptelor ei.

Omul n-ar putea să-și atingă țelul pentru care a fost creat, fără să-L cunoască pe Dumnezeu. Sfânta Scriptură, fiind Cuvântul lui Dumnezeu, are o valoare unică și nepieritoare și de aceea trebuie citită de orice om care dorește să traiască după voia lui Dumnezeu, indiferent de neamul din care face parte. Asadar Biblia, care cuprinde adevărul absolut și care exprimă iubirea lui Dumnezeu față de oameni, ne arată istoria de mântuire a neamului omenească și calea spre fericirea cea veșnică.

Revelația dumnezeiască își continuă, prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, eficiența ei în Biserica întemeiată de Iisus Hristos Cel întrupat, mort și înviat pentru noi și pentru a noastră mântuire. Astfel, începând cu întemeierea Bisericii creștine la Cincizecime, Duhul Sfânt o atestă pentru a păstra și a feri de greșeli tot ceea ce a poruncit Mântuitorul: “învățându-le (pe neamuri) să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului.” (Matei 28.20)

Sfânta Scriptură conține o mare varietate de scrieri date prin lucrarea nemijlocită a Duhului Sfânt: “cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut decât Duhul lui Dumnezeu; noi am primit Duhul lui Dumnezeu ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu, pe care le grăim în cuvintele învățate de la Duhul Sfânt”. (I Corinteni 2.11-13). Și astăzi, ca și în urmă cu milenii, Biblia sau Sfânta Scriptură nu-și pierde actualitatea. Fiind cartea fundamentală creștină sau cartea de căpătâi a oricărui creștin, ea reprezintă o necesitate esențială pentru spiritualitatea neamului. “Ea este gând dumnezeiesc exprimat în limba omenească, înțelepciune divină în toată curăția și desăvârșirea ei, turnată în cuvinte omenești.”¹

Eficiența și deplinătatea prezenței Sfintei Scripturi în viața Bisericii, presupune traducerea ei în limba maternă a credincioșilor. Rânduiala dumnezeiască este ca fiecare popor încreștinat să audă și să citească în propria-i limbă ceea ce este de trebuință pentru cunoașterea voii lui Dumnezeu, fiindcă Hristos a venit pe pământ pentru mântuirea tuturor, nu numai a unora. Iată deci că omul, indiferent de neam, cultură și culoare, politică și țară, dorește o comunicare cu Dumnezeu, menținută prin unitatea în credința dintre semenii. Omul, coroana întregii creații, are menirea cea mai înaltă dintre toate făpturile de a sta într-o neîntreruptă legătură cu Creatorul sau, pentru a-I cunoaște voia și a o împlini.

Temei pentru săvârșirea traducerilor Bibliei în limbile popoarelor este porunca dată de Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Sfinților Săi Apostoli, când le-a zis, înainte de înălțarea Sa la cer: “Mergând, învățați toate neamurile..., să păzească toate câte am poruncit vouă.” (Matei 28.19, 20), iar ei, așa au făcut “ieșind au propovăduit pretutindenea.” (Marcu 16.20) Sfântul Apostol Pavel zice că “în biserică vreau mai bine să grăiesc cinci cuvinte cu înțeles, ca să învăț și pe alții, decât zece mii de vorbe în limba insuflată.” (I Corinteni 14.19.) Prin urmare, este greșită părerea acelor care susțineau cândva că Evanghelia se cade să fie propovăduită numai în una sau alta din limbile socotite a fi “sfinte”.

¹ Prof. Nicolae Colan, “Biblia și intelectualii”, Sibiu, 1929, pg. 17 în: Pr. prof. Grigorie Marcu “Unele precizări cu privire la locul Bibliei în Ortodoxie”, Mitropolia Olteniei, nr. 10-12, 1962, p. 583.

Traducerea Bibliei pe limba diferitelor popoare, a fost o necesitate simțită din vechime. Aceasta izvora din dorința fiecărui neam de a-și avea Cuvântul dumnezeiesc pe limba proprie. Alături de atâtea popoare și noi romanii avem descoperirile lui Dumnezeu pe limba noastră, încă din vremea Sfinților Apostoli, când le-am cunoscut pe cale orală. În această privință stau mărturie, direct sau indirect, și unele texte din Noul Testament despre propovăduirea Sfintei Evanghelii în Sciția Mică.

În Epistola către Coloseni, Sfântul Apostol Pavel precizează că Evanghelia “a fost propovăduită la toate făpturile sub cer” (1.23), iar mai pe urmă explică faptul că printre cei ce s-au dezbrăcat de omul cel vechi îmbrăcându-se în omul cel nou, se numără și sciții: ”unde nu mai este elin și iudeu, tăieri împrejur și netăieri împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și intru toți Hristos.” (3.11). În timp, credincioșii români n-au fost chiar lipsiți de posibilitatea de a cunoaște în propria lor limbă Cuvântul lui Dumnezeu, fie chiar și prin traduceri parțiale ale scrierilor biblice. Apogeul însă este în secolul al XVI-lea, când începe epoca edițiilor de tipare ale Sfintei Scripturi în limba română.

Cea mai importantă problemă pe care o ridică traducătorii este aceea a limbii ca instrument de legătură socială între oameni, de unde și nevoia unei limbi unitare, care sa fie înțeleasă de toți, deci o limba literară pentru toate ținuturile românești. ”Aceasta încă vă rugăm să luați aminte că rumanii nu grăescu în toate țările într-un chip încă neci într-o țară toți într-un chip. Pentru aceea cu nevoe poate sa scrie cineva să înțeleagă toți, grăind un lucru într-un chip, alții într-alt chip: au vesmânt, au vase, au altele multe nu le numesc într-un chip. Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, ca banii aceia sunt buni carii împlă în toate țările asea și cuvintele sunt bune carele le înțeleg toți.

Noi drept aceea ne-am silit, din cât am putut să izvodim asea cum să înțeleagă toți, iară că nu vor înțelege toți nu-i de vina noastră ce-i de vina celuia ce-au răsfirat rumânii printr-alte țăr(i) de s-au mestecat cuvintele cu alte limbi de nu graiescu toți într-un chip.”². Prin comparația cuvintelor cu banii, traducătorii fixează ca normă lingvistică înțelegerea de către toți a cuvintelor și nevoia de depășire a regionalismelor. Reiese deci atenția deosebită pe care o dau sinonimelor, la fel și neologismelor.

Din această preocupare a traducătorilor de a se face înțeleși de toți românii și de a reda cât mai exact sensul noțiunilor, a ieșit un început de dicționar de sinonime subordonat unui interes practic: accesibilitatea, astfel încat un cuvânt de origine latină este explicat printr-un cuvânt de origine slavă, și invers.

Vedem clar cum strădaniile de traducere a Sfintei Scripturi determină găsirea mijloacelor de comunicare prin credință și unitate de neam. Bineînțeles acest lucru este reflectat și în celelalte țări, nu numai printre români.

Temeiul care a stat la elaborarea unei ediții complete a Bibliei stă în mesajul divin. Știm că Sfânta Scriptură este cea mai de preț comoară dăruită de Dumnezeu spre

² Gabriel Țepelea Pop, ”Contribuții la studierea limbii și literaturii vechi. Sinonimele în Noul Testament de la Bălgrad (1648), în Biserica Ortodoxă Română, nr.7-8, 1962, p. 746.

luminarea și mântuirea neamului omenesc, care cuprinde adevărul de credință. Norme de purtare și evenimente istorice scrise, păstrate și transmise credincioșilor spre mântuirea lor. Fiindcă este și anul jubiliar al Sfintei Scripturi se cuvine să amintesc că au trecut 320 de ani de la prima tipărire în versiune românească integrală a Bibliei, și anume Biblia de la București, în anul 1688, cu titlul “Biblia, adeca Dumnezeiasca Scriptură a Legei Vechi și acelei Nouă Lege”. Textul original după care a fost făcută traducerea este cel al Septuagintei, însă au mai fost luate în considerare și traducerea latină Vulgata precum și o traducere slavonă. Pe lângă acestea s-a ținut seama și de traducerile parțiale românești apărute anterior.

În ceea ce privește limba traducerii Bibliei, traducătorii au preluat întocmai sau au mentenizat textele anterioare, lucru foarte important pentru dezvoltarea limbii literare și pentru promovarea unității spirituale a românilor. În plus, se recunoaște valoarea literară a limbii cărților folosite arătând astfel că limba română literară avea un caracter relativ unitar în cele trei provincii.

Împotriva dificultăților de înțelegere a cuvintelor din originalul elin, traducătorii găsesc echivalente în limba română. De asemenea, acceptă și termeni neologici, dintre care cei de origine greacă se situează pe primul loc. Prin toate acestea, Biblia a pus în circulație în toate ținuturile locuite de români, o limbă curată, vie, înțeleasă de toți, cu vocabular bogat și cu frumoase cadențe ritmice, care o apropie de frumusețea și expresivitatea graiului popular³. Traducerea este considerată de Nicolae Iorga “cel dintâi document sigur de limbă literară stabilită pe înțelesul tuturor romanilor”⁴, subliniind prin aceasta caracterul ei general românesc, aportul ei la unificarea și dezvoltarea limbii literare și la promovarea unității naționale a poporului român.

Din cele spuse, reiese foarte clar importanța limbii literare ca mijloc de transmitere a mesajului divin. Este instrumentul cel mai prețios de comunicare indiferent de domeniul abordat, mai cu seamă în domeniul religios, unde toți creștinii avem o unitate prin credința în Dumnezeu. În timp, datorită procurării tot mai anevoioase a Bibliei din 1688 și pentru că aceasta “s-au fost tipărit cu foarte întunecată și încurcată așezare și întocmire a graiului românesc”⁵ a apărut necesitatea și dorința de a mai fi tradusă, astfel contribuindu-se la dezvoltarea limbii literare, bineînțeles ținându-se cont și de împrejurările istorice de timp și de loc în care a apărut.

Edițiile românești ale Bibliei, apărute după “Biblia de la București” (1688) au fost: Biblia de la Blaj (1795), Biblia de la Petrograd (1819), Biblia de la Buzău (1854-

³Prof. N. I. Nicolăescu, “*Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi*”, în *Studii Teologice*, nr.7-8, 1974, p. 503.

⁴Nicolae Iorga, “*Istoria Bisericii Române și a vieții religioase a românilor*”, vol. I. 1908, p. 402.

⁵Al. Rosetti, B. Cazacu, “*Istoria limbii române literare*”, Ed. Științifică, 1961, p. 73.

1856), Biblia lui Saguna (1856-1858), Biblia sinodală din 1914, Biblia din 1936, Biblia din 1938, Biblia din 1944, Biblia din 1968, Biblia din 1975, Biblia din 1982, Biblia din 1988 și Biblia din 2001.

Edițiile Bibliei aparute sunt nu numai contribuții cărturărești la păstrarea sentimentului religios și a vieții bisericești între românii ortodocși, ci și contribuie la închegarea unității spirituale a poporului pentru crearea unei culturi naționale. De asemenea, ele au slujit și la înfiriparea primelor noastre opere literare.

Limba română, în pofida înnoirilor la care este supusă în timp, rămâne totdeauna identică cu ea însăși și aceeași pentru toți fiii neamului, deoarece unitatea sufletească a neamului a fost menținută de-a lungul veacurilor, de limba veche și înțeleaptă a cărților bisericești, de limbă neaoșe, arhaică a poporului⁶. Limba Bibliei a fost o singură dată creată, iar în decursul anilor, întocmai ca un pom viu, se înnoiește continuu. Traducerile noi ale Bibliei nu au menirea de a crea o limbă nouă, deoarece osatura ei rămâne totdeauna aceeași, ci numai de a o revizui pe cea veche, acolo unde nu mai corespunde cerințelor vremii.

Literatura religioasă a avut un rol deosebit de mare în formarea și fixarea limbii române literare, fiind tipărită și răspândită într-un număr mare de exemplare, pe tot teritoriul locuit de români. Ea contribuie, treptat, la perfecționarea limbii literare, la unificarea ei, la transformarea ei într-un mijloc de realizare a unor opere cu caracter din ce în ce mai variat.

Să avem deci inima mulțumitoare și să învățăm să mulțumim lui Dumnezeu și oamenilor pentru toate. În mod special, pentru cea mai de preț comoară, Sfânta Scriptură, dăruită nouă pentru a noastră mântuire. Păstrând mireasma vechilor traduceri, Biblia întărește și adâncește unitatea spirituală, lingvistică și națională a poporului nostru.

BIBLIOGRAFIE

1. Biblia sau Sfânta Scriptură, București, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Romane, 1968.
2. **ABRUDAN**, Pr. prof. Dumitru, *Biblia lui Șerban tricentenară*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 9-10, 1988.
3. *Dicționarul Literaturii romane de la origini până la 1900*, București 1979.
4. **IORGA** Nicolae ”*Istoria Bisericii Române și a vieții religioase a românilor*” vol. I, 1908.

⁶Pr. prof. G. Marcu ”Sfânta Scriptură în pom românesc” în Mitropolia Ardealului, nr. 11-12, 1958, p. 809.

5. **MARCU**, Pr. prof. Grigore, "Cuvântul lui Dumnezeu în viața Bisericii" în Studii Teologice, nr. 1-2, 1971.
6. Idem, "Sfânta Scriptură în limba română" în Mitropolia Olteniei, nr. 3-4, 1957.
7. Idem "Sfânta Scriptură în pom românesc", în Mitropolia Ardealului, nr. 11-12, 1958.
8. Idem, "Noul Testament de la Bălgrad - 325 ani de la tipărirea lui" în Mitropolia Ardealului, nr. 1-3, 1974.
9. **ȚEPELEA**, Gabriel, "Contribuții la studierea limbii și literaturii vechi. Sinonimele în Noul Testament de la Bălgrad" în Biserica Ortodoxă Română, nr.7-8, 1962.

**LITURGHIE ȘI LITURGHIER:
FUNDAMENTE
ALE SPIRITUALITĂȚII ȘI CULTURII ROMÂNEȘTI**

Pr. Conf. univ. dr.

Adrian Gh. PAUL

Catedra de Teologie Ortodoxă și
Asistență Socială,
Universitatea de Nord, Baia Mare

Abstract

Wirklich die Jahre 2008 ist von Daniel Prister Patriarch von Roumanie und arbeitsfahigkeit von alles Sinod zu BOR Mitglieds betitelt "*Die Jahrejubiliums zu Heiliges Bibel und Heiliges Liturgie*", weil nach 10 November 2008 hatte 500 Jahres seit die erste Drucksache das Buches zu Muttersprache vollenden in altvaterlich Erde, "*Die Liturgiebuche*" zu Makarios, in Targoviste verlegen, in 1508 Jahre; ganz so, sich erfüllen 320 Jahres seit die erste Drucksache das Buches Ausgabe zu Roumanischesprache nach die Heiligen Bibel, in Buckarest verlegen im 1688 Jahre. Um das, ich herausgeben dieses Studium fur auszeichnen die Bedeutungs die Heiliges Liturgie und die Liturgiebuche zu Druckers Makarios, das Fundament nach roumanisches Spiritualitat und Bildungs.

Preliminarii

Pe bună dreptate anul 2008 a fost sugestiv intitulat de către Preafericitul Părinte Patriarh Daniel și validat de toți membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, „*Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii*”, întrucât la 10 noiembrie 2008 s-au împlinit 500 de ani de la tipărirea primei cărți în limba română pe pământ strămoșesc, „*Liturghierul*” eruditului călugăr și cărturar Macarie, apărut la Târgoviște în anul 1508, precum și 320 de ani de la tipărirea primei ediții integrale în limba română a *Sfintei Scripturi-Biblia*, apărută la București, în cadrul tipografiei mitropolitane, în anul 1688. Acestor două evenimente atât de importante pentru istoria neamului nostru, pentru formarea culturii și aprofundarea spiritualității românești de origine răsăriteană, dată și recunoscută fiind legătura profundă dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, Catedra noastră de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Universității de Nord, din

Baia Mare, a organizat un amplu Simpozion cu tema: „*Scriptură și carte de cult: izvoade de căpătâi ale culturii românești*”.

Cărțile Noului Testament și scrierile creștine timpurii ne vorbesc unanim despre importanța adunării euharistice în viața comunităților de credincioși din timpurile apostolice și postapostolice. De altfel, literatura primelor veacuri creștine este într-o bună măsură liturgică. Atunci, ca și astăzi, taina Sfintei Euharistii îi adunau laolaltă pe toți cei care nu doar mărturiseau aceeași credință în Iisus Hristos cel răstignit, înviat și înălțat cu trupul la ceruri, ci se și împărtășeau, sub chipul pâinii și al vinului, cu însăși Trupul și Sângele Domnului „*spre iertarea păcatelor și spre viața de veci*” în chip euharistic. Sfânta și dumnezeiasca Liturghie a asigurat, la început, cadrul cunoașterii miezului credinței creștine, întrucât prin cuvânt, ritual liturgic și lucrarea tainică a harului Duhului Sfânt se actualizează, de fiecare dată când se săvârșește, întreaga istorie a mântuirii neamului omenesc prin Jertfa „fără de sânge” a Fiului lui Dumnezeu întrupat în Persoana dumnezeiască a lui Iisus Hristos. Ca și atunci, permanent în istorie în mod neîntrerupt până astăzi, Sfânta Liturghie ne oferă în mod real Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu și Tatăl, Care se face trup și se jertfește pentru noi, pentru a ni Se putea împărtăși, fiecăruia, cu Trupul și Sângele Său euharistic, viața Sa dumnezeiască. Săvârșirea tainei Sfintei Euharistii, care are loc numai în cadrul slujbei Liturghiei, reprezintă tainic, dar real și transfigurator, **prezența** unui miracol hristic descoperit nouă tuturor la modul cel mai plener euharistic ca descoperire a darului neasămănat al iubirii supreme a lui Dumnezeu către oameni și deopotrivă intrarea reală a credincioșilor care se împărtășesc la ospățul Împărăției Sale. Este „arătarea tainei celei din veac”, este descoperirea pleneră a înseși vieții și activității Mântuitorului nostru Iisus Hristos la care suntem cu toții chemați să participăm, după pilda vieții Lui, în calitate de „următori” ai Săi, devenind astfel tot mai deplin o adevărată „Evanghelie pe drum”, transpunând în viața noastră cotidiană prescripțiile evanghelice și învățăturile religios-morale ale Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos într-o asemănare tot mai actualizată cu/în El.

Pe de altă parte, denumirea de *Liturghier* se dă în limbaj bisericesc curent cărții de căpătâi a vieții liturgice din Biserică în care se cuprinde slujba sau oficiul Sfintei Liturghii, pe care o celebrează preotul în Sfântul Altar al Bisericii. Este, prin urmare, o carte a preotului hirotonit în scopul săvârșirii celei mai înalte slujbe de cult a Bisericii, Sfânta și dumnezeiasca Liturghie. De aceea se mai numește „*ieratikon*” (ἱερατικόν), adică *carte pentru preot*, motiv pentru care în mod simbolic este înmănată public de arhiereu preotului, la hirotonie, ca simbol al atribuției sale sacramentale sau sfințitoare, esențială preoției în general. Într-o expunere mai detaliată, am putea spune că Liturghierul este cartea unde se găsește consemnat limbajul admis pentru Biserică să vorbească lui Dumnezeu pentru a-I exprima omagiul ei de laudă, de doxologhisire și de mulțumire, precum și dorințele sau cererile ei. În multe din expresiile sale, acest limbaj este comun graiului religios al Sfinților Apostoli și al dumnezeieștilor Părinți bisericești, limbaj încheșat o dată cu pogorârea Duhului Sfânt la sărbătoarea Cincizecimii și răspândit o dată

cu Biserica în toată lumea creștină prin mărturisitorii ei destoinici care au trăit și propovăduit autentic viața plină de har a Domnului nostru Iisus Hristos.

Urmând fluxul și refluxul râvnei religioase, formele acestui limbaj liturgic au avut faze de îmbogățire și de simplificare, de cizelare și de particularizare în dialecte liturgice potrivit formării și dezvoltării limbii fiecărei națiuni creștine. Cert este faptul că așa precum diferite cărți ale Sfintei Scripturi marchează fazele succesive ale istoriei Revelației dumnezeiești, tot așa și în diferite părți ale Liturghierului se pot distinge straturile pietății creștine depozitate în epoci diferite, cu deosebirea fundamentală că în Biblie predomină cuvântul lui Dumnezeu pentru om, pe când Liturghia este forma în care se înalță mai mult cuvântul omului pentru preamărirea și implorarea lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere putem să spunem că Liturghierul are istoria lui. Și pentru că poporul român dreptcredincios este de origine hristică, născut din cristelnița Cincizecimii și crescut din înseși sămânța Cuvântului lui Dumnezeu (cf. Lc. 8,19), în al cărui grai s-a afirmat cel mai bun și important rost al vieții și al nemului, mărturisirea prezenței în istorie a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat și împărtășit oamenilor în Biserică prin Sfânta Liturghie. Din acest punct de vedere suntem „un popor agonisit de Dumnezeu”, care-și are originea în minunea supremă a pogorării Duhului Sfânt, care „toate le-a făcut noi”, și a cărui limbă părintească reflectă sufletul neamului românesc plămădit și înnobilit la streșina Bisericii și prin săvârșirea neîntreruptă a Sfintei Euharistii liturgice.

Iar dacă la celelalte neamuri creștine cele mai vechi manuscrise păstrate sunt cele care cuprind textul grecesc al Liturghiilor Ortodoxe, și care datează începând încă de la sfârșitul secolului al VIII-lea, în limba română Liturghiile Ortodoxe recunoscute oficial, respectiv Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, Liturghia Sfântului Vasile cel Mare și Liturghia Darurilor mai înainte sfințite sau a Sfântului Grigorie Dialogul, au fost traduse și tipărite începând din secolul al XVI-lea. Desigur, aceasta nu înseamnă nicidecum că poporul român nu a avut sau nu a săvârșit Sfânta Liturghie, așa cum nu putem spune că abia din secolul al XVI-lea avem cunoștință de existența ei. Noi ne-am născut creștini, prin aportul decisiv al celui întâi chemat la apostolie, Sfântul Apostol Andrei, și am trăit ca și creștini alături de Sfânta și dumnezeiasca Liturghie, care ne-a marcat și ne-a susținut în planul existenței dumnezeiești prin împărtășirea Sfintelor și Preacuratelor lui Dumnezeu Taine. Așa se face că anul acesta se împlinesc 500 de ani de la prima ediție tipărită a *Liturghierului* ortodox în limba slavă și care se datorește călugărului muntenegrean Macarie, care a tipărit-o la noi în țară, la Târgoviște, în anul 1508. Lucrarea monahului Macarie este de o mare însemnătate pentru cultura și spiritualitatea neamului nostru românesc întrucât putem spune că pe Sfânta și dumnezeiasca Liturghie s-a fundamentat și stă credința și spiritualitatea acestui neam și va dăinui dacă la modul cel mai conștient, înțelegător și responsabil vom rămâne adânc ancorați în tainele și profunzimile ei, așa după cum pământul și sângele, neamul și credința românească se vor îmbina armonios, sprijinindu-se una pe alta în realizarea unui singur destin, care-și afirmă identitatea în „limba română”, purtătoarea focului sfânt al Cincizecimii descoperit plenar în miracolul euharistic din cadrul Sfintei Liturghii.

Deși scris în limba slavonă, Liturghierul monahului Macarie este important și semnificativ nu numai pentru că este prima tipăritură la noi, ci și pentru că este prima carte de cult tipărită pentru cerințele cultului bisericesc manifestat amplu în sânul acestui neam creștinesc. Desigur că primei ediții a Liturghierului lui Macarie ia urmat alte și alte tipărituri, cum este *Liturghierul diaconului Coresi*, primul tipărit în limba română, la Brașov, în anul 1570 și care a reprezentat o necesitate națională, aceea de a da poporului român slujba religioasă cea mai solemnă în limba lui, ca toți s-o înțeleagă și să pătrundă astfel conștient în frumusețea și înțelepciunea învățaturii lui Hristos prin participarea la comuniunea liturgică și euharistică pe care însăși Liturghia o prezintă. De-a lungul veacurilor, în curgerea vremii, care au reflectat istoria tiparului românesc se poate deduce adevărul importanței atât al Sfintei Liturghii, care se săvârșea de preoția sacramentală de origine apostolică a românilor de pretutindeni, cât și a Liturghierului, recunoscută unanim ca fiind cea mai solicitată carte de cult, ceea ce dovedește numărul mare de ediții apărute începând din secolul al XVII-lea (tipăritura mitropolitului Dosoftei, la Iași, în 1679 și 1683) și al XVIII-lea (edițiile din 1706 și 1713, tipărite la Râmnic datorită lui Antim Ivireanul), când limba română și-a făcut definitiv loc în viața de cult. Același lucru poate fi afirmat de Biserica Ortodoxă Română și astăzi care a intensificat acțiunea de tipărire a cărților de slujbă bisericească în cadrul Editurii Institutului Biblic și de Misiune, în cadrul căreia, alături de edițiile Sfintei Scripturi, se remarcă Liturghierul, ca fiind cartea de slujbă apărută în cele mai multe ediții.

Și pentru că pomenim de Sfânta Scriptură, în Biserica noastră Ortodoxă Română, grija pentru împărtășirea credincioșilor dreptmăritori de frumusețea cerească și de tot folosul duhovnicesc ale Cuvântului dumnezeiesc în propria lor limbă, s-a manifestat de timpuriu în comparație cu alte neamuri creștine. În fruntea harnicilor și talentaților traducători ai scrierilor biblice s-a situat întotdeauna ierarhi erudiți, care și-au închinat timpul și pricepera acestei sacre strădanii, adăugând nevoinței nevoiță, lăsându-ne ca pe o moștenire neprețuită, încă din veacul al XVII-lea, întreaga Biblie în dulce grai românesc, ediție cunoscută sub denumirea de *Biblia de la 1688*, a lui Șerban sau *Biblia de la București*. Această importantă capodoperă s-a născut din adâncul sufletului neamului românesc însetat de apa cea vie a dumnezeiescului Cuvânt, care dorea nespuse să se împărtășească de tainele descoperirilor dumnezeiești în scopul desăvârșit al mântuirii sfințitoare. Așa se face că anul acesta se împlinesc 320 de ani de la această primă apariție a ediției complete a Sfintei Scripturi, care alături de toate celelalte cărți vechi de cult formează un întreg, și mai ales împreună cu Liturghierul lui Macarie formează un adevărat monument unic al credinței noastre dreptmăritoare și al spiritualității noastre ortodoxe, dar și al culturii române în general.

Sfânta Scriptură este una din formele în care se păstrează Revelația divină în eficiența ei ca *apel* al lui Dumnezeu în continuare adresat nouă peste veacuri. Ea este expresia scrisă a Revelației împlinite în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, ce descrie modul în care Dumnezeu continuă să ne vorbească și să ne provoace la un răspuns eficient cu fapta, prin lucrarea însăși a lui Hristos și în noi. De aceea Sfânta Scriptură nu

este o simplă carte sau colecție de cărți, prin care păstrăm în memorie ce a făcut Dumnezeu în trecut pentru noi, ci mai degrabă ea este *Cartea vieții de-a pururi actuală* care ne spune ce face și ce va face și pe mai departe Fiul lui Dumnezeu până la sfârșitul veacurilor în vederea scopului nostru final: mântuirea și desăvârșirea noastră îndumnezeitoare și de-a pururi fericită. Cuvintele Scripturii sunt prilejul mereu actual pentru a intra în legătură cu Persoana dumnezeiască a lui Iisus Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt în mod concret, iar nu numai spre a fi citite în forma lor scrisă, ci și pentru cunoașterea și înțelegerea lor în conținut.

Biblia, care conține Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, nu este așadar o colecție de documente istorice, ci ea este cartea sfântă a Bisericii. Când o citim nu o facem ca indivizi izolați interpretând-o autonom, în stil sectar, numai în lumina propriei noastre înțelegeri, ci o citim ca membri ai Bisericii. Căci „*citind-o te rogi și îi vorbești lui Hristos*”-zice Tihon de Radoneț. *Biblia este pururea actuală* fiind permanent un mesaj adresat mie și ție, aici și acum. Acesta este motivul care s-a evidențiat în vederea ideii despre dialogul dintre *Eul* divin și *tu*-ul omului prin citirea Sfintei Scripturi. Ea este *chipul verbal* al lui Hristos-Cuvântul. Acesta este însăși planul lui Dumnezeu, care a dorit ca Fiul Său, Iisus Hristos, să formeze Trupul Său tainic – Biserica – unde cuvintele Sale să răsune peste veacuri ca niște cuvinte de viață și pline de sens. Prin urmare, este foarte bine a citi Sfânta Scriptură și a-L asculta pe Dumnezeu în Hristos din-lăuntru Trupului Său tainic, care este Biserica.

Biblia fiind una din „*întrupările*” Logosului divin, „*Vestea cea bună*” care ne descoperă nouă misterul lui Dumnezeu în Hristos, Fiul Său, meditația Cărților ne ajută să descoperim treptat secretul divin ascuns într-însa. Teologul Paul Evdokimov zicea că „*Sfinții Părinți citind Biblia nu citeau textele, ci pe Hristos Cel viu Care le vorbea; ei se hrăneau cu cuvintele Scripturilor, consumându-le ca pe vinul și pâinea Euharistiei și astfel cuvântul li se oferea împreună cu adâncul tainic al lui Hristos*”.

Plină de taine, Biblia depășește înțelegerea omenească, iar pentru a o putea înțelege este nevoie de curăția inimii. În totalitatea ei, Scriptura Sfântă este o uriașă filosofie dumnezeiască a vieții și o adevărată teologie a istoriei Cuvântului dumnezeiesc. Or, Cuvântul lui Dumnezeu este viu, este viață și are propria Sa biografie ce înglobează și destinul Său în lume. De aceea „*întruparea*” Scripturilor presupune reacția mediului respectiv, care nu este altceva decât o întrepătrundere, o perihoreză în cel ce vrea să înțeleagă cuvintele vieții veșnice („*Cercetați Scripturile căci ele vorbesc despre Mine*”). Sfinții Părinți obișnuiau să spună că Dumnezeu nu cere altceva creștinilor decât să *cunoască Scripturile și să le pună în practică*.

Cu precădere cărțile inspirate de Duhul Sfânt ale Noului Testament prezintă activitatea Mântuitorului Iisus Hristos printre oameni ca o revărsare a iubirii și a slavei Sale eterne asupra celor ce cred în El. Prin smerenia Sa deplină, Hristos a creat pentru toți oamenii calea de acces la prezența și slava Sa dumnezeiască: S-a făcut pe Sine asemenea cu chipul oamenilor, El fiind „*Chipul lui Dumnezeu celui nevăzut*” (Col. 1,15), ca să ne facă pe noi asemenea cu chipul slavei Sale, „*fii ai lui Dumnezeu, neîntinați, fără*

prihană și curați” (Filip. 2,15). Desigur, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este „iubitorul de oameni” nu doar din cauză că El are o atitudine morală supremă față de oameni, ci fiindcă El poartă în sine firea omenească întreagă, asumată în întrupare prin consimțământul liber al Maicii Domnului, Preacurata Fecioara Maria și sub „umbrirea” Duhului Sfânt, care S-a pogorât peste ea (Cf. Lc. 1,35), devenind „om adevărat și desăvârșit”, dar rămânând mai departe „Dumnezeu deplin, întreg și adevărat”. Astfel, putem spune că întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, care *”S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi”* (In. 1,14), este minunea iubirii de oameni a lui Dumnezeu față de noi, care *„credem în numele Lui și căroră ne-a dat puterea să ne facem fii ai lui Dumnezeu..., văzând slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”* (In. 1,12,14).

Dar Biserica Ortodoxă învață că între taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu și misterul de nepătruns al Jertfei lui Hristos, Mielul lui Dumnezeu (Cf. In. 1,29), de pe Golgota, există o strânsă legătură în care ni se descoperă suprema iubire dumnezeiască manifestată până la moarte față de omul asumat, în vederea transfigurării minunate și a mântuirii sale îndumnezeitoare. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos are un profund caracter de jertfă ispășitoare și transfiguratoare. Ea începe prin actul întrupării și culminează cu jertfa supremă în moartea pe cruce, căreia îi urmează slava acesteia, învierea. Jertfa lui Hristos este expresia ascultării Lui totale față de Dumnezeu Tatăl, întru iubire desăvârșită, aducându-I, prin ea, omagiu iubirii Sale eterne și ca Dumnezeu făcut Om, suportând în Sine, în Ipostasul Său dumnezeiesc, în care natura dumnezeiască s-a unit perfect și indisolubil cu natura omenească, pedeapsa pentru păcatele oamenilor.

Și atunci, dacă iubirea lui Dumnezeu pentru om se concretizează deplin în jertfă (*„În aceasta am cunoscut iubirea: că El Și-a pus sufletul Său pentru noi...”* – I In. 3,16), această iubire jertfătoare trebuie să ne cuprindă și pe noi, care, izvorând din Iisus Hristos, se manifestă față de toți semenii noștri, în care El este prezent (*„...astfel și noi suntem dator să ne punem sufletele pentru frați”* – I In. 3,16). Prin urmare, prin întruparea și jertfa lui Hristos iubirea este transformată în mântuirea celor de-o-ființă cu noi. *”Această poruncă avem de la El: cine iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său”* (I In. 4,21). Semnificativ este faptul că aici termenul grecesc „σωτηρία” redă înțelesurile teologice de mântuire, eliberare sau vindecare, cu alte cuvinte „soteria” este actul în care Dumnezeu prin întruparea, moartea și învierea Fiului Său, Iisus Hristos, restabilește omul în starea de comuniune personală cu El, deschis iubirii divine intratrinitare, dându-i acestuia germenele unei vieți veșnice, a unei vieți noi, ca expresie a voinței comune a Dumnezeirii: *„Și aceasta este mărturia, că Dumnezeu ne-a dat viață veșnică și această viață este în Fiul Său”* (I In. 5,11).

Și pentru că mântuirea vine de la Dumnezeu, iar nu de la oameni, El însuși Se întrupează *„pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”* – așa cum mărturisim în Simbolul Credinței – ca o dovadă a iubirii Sale față de om: *„Căci Dumnezeu 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”* (In. 3,16) și *„Cel ce are pe Fiul are viața... Acesta este adevăratul*

Dumnezeu și viața de veci!" (I In. 5,12,20). Mântuirea nu este doar un act de reparație, de restaurare sau numai o acțiune exterioară de răscumpărare a omului, ci o prezență a lui Dumnezeu concretă, interioară, personală și vie în viața omului: „Care pe *Însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții, pentru noi toți*" (Rom. 8,32), astfel încât „...pentru El suntem omorâți toată ziua și socotiți ca niște oi de junghiere" (Cf. Ps. 43,24), „...prin Acela Care ne-a iubit" (Rom. 8,37). Iconomia divină a mântuirii îndumnezeitoare a omului este realizată după buna plăcere a voinței lui Dumnezeu înlăuntrul firii noastre asumate de Iisus Hristos, Care nu se află în afară de om și nu lucrează „în numele omului" de la distanță sau exterior lui, ci El însuși Se așează în interiorul firii și al vieții umane împrăștiate¹. În actul Său kenotic, jertfelnic și răscumpărător, toți s-au răstignit cu El, toți au murit împreună cu El, astfel încât viața tuturor „este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu" (Col. 3,3). Numai așa Iisus Hristos este Mântuitorul nostru, „Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască" (I Tim. 2, 3-4).

Întruparea și Jertfa pe cruce a Fiului lui Dumnezeu și mântuirea transfiguratoare a omului sunt inseparabile. Căci luând umanitatea noastră, Iisus Hristos și-a făcut-o cale directă către oameni, restabilind astfel comuniunea omului cu Dumnezeu, iar în patimi, în suferința, în răstignirea și în moartea Lui pe cruce, Fiul lui Dumnezeu cuprinde în Sine drama fundamentală a omenirii, restabilind întreg păcatul lumii și al omului, pe care l-a șters și l-a învins definitiv în trupul Său asumat și răstignit². Cauza întrupării Logosului dumnezeiesc, care este un act de milă nemăsurată și de smerenie profundă, este iubirea lui Dumnezeu pentru toți cei pierduți în osânda păcatului și aflați sub povara morții: „*Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut*" (Lc. 19,10). În acest înțeles, Sfântul Isaac Sirul spune că smerenia întrupării lui Hristos este însăși „haina" lui Dumnezeu: „*Căci Cuvântul, întrupându-Se, umanitatea a îmbrăcat-o și prin ea ne-a vorbit nouă în trupul nostru. Și tot cel ce a îmbrăcat-o pe ea, S-a făcut cu adevărat asemenea Celui ce S-a pogorât de la înălțimea Lui și a ascuns puterea mării Lui și a acoperit slava Lui în smerita cugetare. Căci zidirea n-ar fi putut să-L privească pe El, dacă n-ar fi luat o parte din umanitate și n-ar fi vorbit astfel cu ea și nici n-ar fi putut asculta cuvintele gurii Lui, față către față*"³.

Ei bine, Sfânta și dumnezeiasca Liturghie confirmă marele adevăr hristologic-soteriologic de natură biblică și patristică despre misiunea sfințitor-sacerdotală a lui Iisus Hristos, Care „*S-a făcut chezașul unui testament mai bun, ... având o preoție veșnică*" (Evrei 7,22,24). Pentru omul aflat în „starea adamică", fiind dată gravitatea păcatului, a căderii din comuniunea cu Dumnezeu și cu lumea creată, dar și urmările acestei căderi, mântuirea prin propriile puteri omenești, fără ajutor divin, era absolut imposibilă. Dumnezeu însă prin înțelepciunea Sa, împăcând dreptatea și iubirea Lui față de om, a

¹ Pr. prof. univ. dr. Dumitru Stăniloae, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în „Ort.", anul XXIV, nr. 2 / 1972, p. 196.

² Cf. Nicolae Chițescu, *Răscumpărarea în scrierile Sfinților Părinți*, București, 1937, pp. 45-46.

³ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvânt despre smerenie*, 26, apud Pr. prof. dr. Ion Bria, *Iisus Hristos - Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia*, în ST, Seria a II-a, anul XLIII, nr. 2 / 1991, p. 35.

hotărât și realizat deplin, ontologic-obiectiv mântuirea acestuia prin întruparea și jertfa Fiului Său, înlăturând, propriu-zis, vina și pedeapsa pentru păcatul omului și restaurând definitiv natura lui căzută. De aici se vede cu claritate că în centrul lucrării mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat se găsește jertfa de răscumpărare a omului din robia păcatului și din osânda morții, precum și, totodată, de împăcare definitivă, nu doar morală, ci obiectiv-ontologică a omului cu Dumnezeu⁴. Dar moartea iubitoare pe cruce a lui Iisus Hristos, jertfa supremă și adevărată pentru păcatele omului, constituie miezul slujirii arhieresti a Mântuitorului, Care Se aduce pe Sine Însuși, de bunăvoie, jertfă curată Tatălui, din iubire față de noi, ca să ne împăce pe toți cu Dumnezeu, slobozindu-ne din robia păcatului, din osânda morții și oferindu-ne viața veșnică. „Dumnezeu 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 viața veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea”. (In, 3, 16-17). Totodată, prin jertfa adusă Tatălui, Hristos restaurează și îndumnezeiește și firea omenească asumată și unită deplin în Sine cu cea dumnezeiască, dându-i direcției ei îndreptată spre Dumnezeu un alt sens decât acela al unei simple satisfacții a onoarei Lui jignite, cum învață teologia apuseană⁵, ci prin această jertfă adusă lui Dumnezeu, Hristos însuși Se desăvârșește pe Sine ca om și prin aceasta îi sfințește și îi desăvârșește și pe ceilalți frați. Căci: „...desăvârșindu-Se, S-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mântuire veșnică” (Evrei 5,9).

Jertfa este necesară pentru comuniune, ea fiind, de fapt, animată de tendința după comuniune. Ea e renunțarea la sine, de dragul celui alt; este uitare de sine din iubirea față de celălalt. Prin urmare, comuniunea e rezultatul final al jertfei. De aceea Dumnezeu „L-a dat” pe Fiul Său spre jertfă curată și ispășitoare față de păcatul omului, pentru că noi nu eram în stare să aducem această jertfă. Astfel, L-a trimis pe Fiul Său în trupul nostru omenesc pentru a aduce această jertfă ca om desăvârșit ce era și care ne reprezenta, ba chiar ne cuprindea deplin întru Sine, pentru a trece prăpastia creată între Sine ca Dumnezeu și noi ca păcătoși, precum și pentru a face din jertfa Sa puterea și stimulentele jertfei noastre. De aceea Iisus Hristos Se face „Arhieru” și „Jertfă” pentru noi, El fiind înfăptuitorul comuniunii noastre cu Dumnezeu și a noastră a tuturor întreolaltă⁶.

Asumată la întrupare, o dată cu firea omenească, lucrarea arhierescă a Domnului nostru Iisus Hristos nu încetează niciodată, căci ea se prelungește în veșnicie. Căci „...de Dumnezeu a fost numit: Arhieru!” (Evrei 5,10) sau: „Tu ești Preot în veac după rânduiala lui Melchisedec” (Evrei 5,6). Aceasta înseamnă că și după Înălțarea cu trupul Său, înviat și transfigurat, la cer, Iisus Hristos continuă să fie într-o stare de permanentă jertfă în calitatea Sa de Slujitor sfânt al Altarului ceresc. El este și rămâne „pururea viu ca să mijlocească pentru noi” (Evrei 7,25) și să Se ofere pe Sine și să Se

⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Iisus Hristos Mântuitorul lumii*, în „*Îndrumări Misionare*”, Manual pentru Institutul Teologic Ortodox, Edit. IBM al B.O.R., București, 1986, p. 349.

⁵ A se vedea pe larg Pr. prof. dr. Nicolae Chițescu, *Întrupare și răscumpărare*, în „*Ort.*”, An. VIII, nr. 4 / 1956, nr. 4, pp. 562-563 și Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Edit. IBM al BOR, vol. II, pp. 88-90.

⁶ Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, p. 92.

înfățișeze „în cer, pentru noi înaintea lui Dumnezeu” (Evrei 9,24). Că Iisus Hristos, sus în cer, continuă să fie veșnic în stare de jertfă permanentă ne-o descoperă Sfântul apostol și evanghelist Ioan într-o viziune minunată descrisă în cartea Apocalipsei, în care Hristos cel proslăvit este înfățișat sub chipul unui „Miel înjunghiat” (Apoc. 5,6) „ce stă în mijlocul tronului” de unde conduce lumea spre mântuire: „Căci Mielul îi va paște pe ei și-i va duce la izvoarele apelor vieții și Dumnezeu va șterge orice lacrimă din ochii lor” (Apoc. 7,17)⁷.

Slujirea sfințitoare și arhierască a lui Iisus Hristos se actualizează perpetuu și se continuă neîntrerupt în Biserică, ea fiind temeiul și izvorul slujirii preoțești atât a Apostolilor, cât și urmașilor lor sacramentali, episcopii, preoții și diaconii, prin care însuși Iisus Hristos își continuă întreita Sa slujire iconomică⁸. Actul suprem al hirotoniei face pe cei instituți a fi „slujitori” ai lui Hristos și „iconomi” ai Tainelor lui Dumnezeu, sfințiți după chipul Arhierelui Hristos, răstignit, înviat și înălțat, să fie continuatorii și săvârșitorii de drept ai lucrării Lui sfințitoare și mântuitoare în Biserică prin mereu actualizarea vieții sacramentale a lui Hristos și a Evangheliei Sale, prin Sfânta Liturghie și Sfintele Taine, în viața credincioșilor. Slujitorii direcți ai Mântuitorului Hristos în Biserică au fost Sfinții Săi Apostoli și urmașii direcți ai acestora, episcopii, preoții și diaconii, care au urmat aceluia prin chemare și consacrare sfântă de la Hristos prin Duhul Sfânt în Biserica Sa. Biserica este instituția divino-umană care săvârșește toate Tainele lui Dumnezeu, încredințate ei de către Hristos, Capul ei, în vederea sfințirii și îndumnezeirii membrilor și mădularelor ei prin harul sacramental oferit, prin punerea mâinilor maimarilor, în lucrarea haric-sfințitoare a Duhului Sfânt. Astfel, Biserica săvârșește Tainele lui Dumnezeu, fiindcă are în ea instituite și consacrate de către Însuși Hristos, prin Duhul Lui, Care este prezent și Se coboară mereu în ea, organele lucrării Duhului, care sunt Apostolii și cei ce au urmat acestora, prin însăși punerea mâinilor (episcopii, preoții și

⁷ Sfântul Ioan din Kronstadt spune în acest sens: “Dumnezeiasca Liturghie e o neîncetată înjunghiere a Mielului lui Dumnezeu și vărsare a Precuratului Său Sânge; o aducere aminte a pătimirii Sale răscumpărătoare, a morții, a învierii, înălțării și a celei de-a doua Sa veniri, fiindcă El S-a adus jertfă pe Sine Însuși lui Dumnezeu Tatăl (Evrei 7,27) pentru întreaga lume, o perpetuă aducere aminte, prin care se sfințesc toți cei ce se împărtășesc din ea; este jertfa Dumnezeului-Om Hristos adusă lui Dumnezeu Tatăl Său, pentru noi păcătoșii, o jertfă ce continuă neîncetat și se va continua până la sfârșitul lumii”. (Sfântul Ioan din Kronstadt, *Liturghia: cerul pe pământ*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1996, p. 140). Cu adevărat Biserica prin Liturghie face un fel de restituire permanentă a istoriei mântuirii, care s-a consumat odată pentru totdeauna. La fiecare Liturghie se amintește oral și se trăiește intens un fapt istoric decisiv: lumea a fost mântuită în trupul și patima lui Iisus Hristos. Acest act mântuitor este reactualizat și comemorat real și tainic în Sfânta Liturghie, care poartă în memoria sa istoria mântuirii neamului omenesc.

⁸ Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *op. cit.*, p. 350. Părintele Sofronie spunea: „În Sfânta Liturghie noi suntem cu Hristos și la Cina cea de taină și în Ghetsimani,...noi împărțim cu El purtarea Crucii și în această urmare a lui Hristos crucea noastră este nevăzută, dar reală și văzută de Dumnezeu”. (Arhim. Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, Edit. Adonai, București, 1995, p. 287). În acest înțeles Ortodoxia, spre deosebire de alte confesiuni creștine, oferă prin Sfânta Liturghie posibilitatea unirii cu Dumnezeu cel în Treime prin Duhul Sfânt, care ni-L face prezent real și personal pe Fiul lui Dumnezeu întrupat în Euharistie și dă posibilitatea îndumnezeirii credinciosului.

diaconii), Biserica însăși realizându-se astfel ca o comunitate sacramentală cu *iconomi* și *slujitori* ai Tainelor dumnezeiești, așezați de Hristos, prin Duhul Său⁹.

Aceasta pentru că opera Sa mântuitoare, după iconomia dumnezeiască, trebuia continuată de către o stare rânduită și instituită de Mântuitorul Hristos în Biserică. De aceea, după Învierea Sa din morți, arătându-se Apostolilor Săi, Iisus le-a zis: „*Precum m-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și eu pe voi. Și grăind acestea a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt. Căroră veți ierta păcatele, se vor ierta lor și căroră le veți ține, vor fi ținute*” (In. 20, 21-22). Iar înainte de Înălțarea Sa cu trupul înviat și îndumnezeit la cer, Mântuitorul a dat Apostolilor Săi următorul mandat: „...*mergând învățați toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-i să păzească toate câte am poruncit vouă...*” (Mt. 28, 18-20). Așadar, cei care au continuat lucrarea Lui mântuitoare în Biserică au fost Sfinții Apostoli, rânduiți de El ca slujitori ai Săi și înzestrați cu harul Preoției, iar după ei episcopii și preoții, instituți ca și Apostolii, prin aceeași Sfântă Taină a Hirotoniei¹⁰.

Preoția sacramentală este Sfânta Taină a Bisericii prin care Dumnezeu coboară zilnic trupește la noi și în noi, Taină care realizează, prin lucrarea Duhului Sfânt în Sfânta și dumnezeiasca Liturghie, mântuirea noastră și este, în aceeași măsură, dovada neîntreruptă a credincioșiei și a iubirii lui Dumnezeu față de „fiul” Său iubit, omul asumat în Iisus Hristos, Fiul Său, precum și a respectării promisiunii de a fi cu noi până la sfârșitul veacului și dincolo de orice sfârșit. (Cf. Mt. 28,20). Prin Preoția sfințitoare, care își descoperă deplin chemarea, menirea și slujirea în Sfânta Liturghie, unde se revelează profund taina prefacerii transfiguratoare a pâinii și a vinului, ca elemente liturgice, în Sfântul Trup și Preascumpul Sânge al Domnului, Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, se perpetuează „amintirea” faptului că Fiul lui Dumnezeu, pentru noi și pentru a noastră mântuire, S-a întrupat, S-a jertfit și a înviat („...*aceasta să faceți spre pomenirea Mea*” –Lc. 22,19), dar și „realitatea” dobândirii depline a mântuirii noastre („*Eu sunt pâinea cea vie, care S-a pogorât din cer... Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică*” –In. 6,51,54). Căci Sfânta Euharistie este Taina profundă a Bisericii în care sub chipul pâinii și al vinului euharistic, în lucrarea haric-sfințitoare a Preoției, se împărtășește credincioșilor însuși Trupul și Sângele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor, spre înviere și spre viața de veci¹¹, dar și înfățișându-se, real și nesângeros, atât Înomenirea Sa minunată, cât și Jertfa Sa mântuitoare de pe Cruce. Iisus Hristos este real prezent cu Trupul și cu Sângele Său asumat, jertfit și înviat în Sfânta

⁹ Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în „Ort.”, an. XXX, nr. 1-2 / 1978, p. 315.

¹⁰ Cf. Prof. dr. Ioan Zăgrean, *Sfânta Taină a Hirotoniei*, în „Mitropolia Ardealului”, nr. 9-10 / 1971, p. 664.

¹¹ Împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur, în rugăciunea de dinainte de Sfânta Împărtășire, spunem: „*Cred, Doamne, și mărturisesc cu Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu, Care ai venit în lume să mântuiești pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu. Încă cred că acesta este însuși Preacurat Trupul Tău și acesta este însuși Scump Sângele Tău...Și mă învrednicește, fără de osândă, să mă împărtășesc cu Preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci. Amin*”. (Rugăciunea a douăsprezecea, *Liturghier*, p. 335 și p. 176).

Euharistie, descoperindu-ne și arătându-ne bunătatea, harul și iubirea Lui dumnezeiască prin aceea că S-a adus și continuă să Se aducă pe Sine jertfă pentru noi toți, pentru cei vii și pentru cei morți, jertfă curățitoare și răscumpărătoare care nu se va sfârși până la Judecata cea de pe urmă¹².

Fără îndoială prezența Domnului nostru Iisus Hristos cu Trupul și cu Sângele Său în Sfânta Euharistie și prefacerea elementelor liturgice de pâine și vin pentru mâncarea și împărtășirea Lui de către noi este o mare taină. Este o lucrare minunată și o slujire mântuitoare în care ni se descoperă legătura interioară între aspectul de jertfă și cel de taină al Sfintei Euharistii. Chiar ca *jertfă* Euharistia este o taină, căci dăruindu-ne în ea noi înșine lui Dumnezeu, ne înălțăm și ne transfigurăm, împărtășindu-ne de sfințirea și de binecuvântarea Lui; dar și *taina* este o jertfă, căci Trupul și Sângele Domnului ni se dă spre împărtășire în stare de trup asumat, jertfit și înviat, imprimându-ne și nouă starea de jertfă prin care ne înălțăm și înaintăm spre înviere. În Sfânta Euharistie, Domnul nostru Iisus Hristos nu ne dă numai o putere a stării Sale de jertfă și de înviere, ci însuși Trupul Său aflat în această stare. Căci așa cum Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu Și-a asumat carnea și sângele nostru pentru a deveni *Tatăl* nostru, tot așa și noi devenim copiii Lui, prin participarea la Trupul și Sângele Lui prin Sfânta Împărtășanie. În acest sens Sfântul Nicolae Cabasila spune: „*Pentru aceasta Domnul a luat asupra-Și trupul și sângele nostru, ca să ne facem copii ai Lui, împărtășindu-ne din ființa Lui, pentru ca prin Euharistie să ajungem chiar fii ai Săi, slujindu-L cu ascultare și de bunăvoie ca niște copii buni*”¹³. Iar în alt loc mai zice: “*Dumnezeu fiind, Domnul n-a pregetat să coboare pe pământ, pentru ca pe noi să ne ridice la cer. El S-a făcut om pentru ca să îndumnezeiască pe om, împărtășindu-ne de darurile Lui... Iar noi, împărtășindu-ne cu Trupul și Sângele Lui, primim pe Însuși Dumnezeu în sufletele noastre, astfel trupul și sângele unui Dumnezeu fiind ale firii noastre omenești*”¹⁴.

E lesne de înțeles că prin împărtășirea cu Trupul și Sângele euharistic al Domnului nostru Iisus Hristos se constituie o relație concretă, personală și reală, eternă și infinită între noi și El, astfel încât se realizează o adevărată „întrupare-încorporare” a noastră în însăși Trupul și Viața lui Hristos: „*Când Hristos se revarsă în sufletele noastre și se face una cu ele, noi ne-am schimbat, ne-am făcut asemenea Lui, întocmai cum se întâmplă cu o picătură de apă când cade într-un vas uriaș plin de ulei bine mirositor*”¹⁵. Aceasta înseamnă că Însuși Iisus Hristos, oferindu-Se nouă prin Împărtășire, Se „identifică” cu noi într-o relație naturală, relație-comuniune prin care noi suntem “divinizați” sau „îndumnezeiți”, trăind însăși viața lui Dumnezeu în noi: „*Împărtășania duce pe creștini la desăvârșire, deoarece, într-adevăr, primim pe Hristos în mâinile*

¹² „*Se sfărâmă și se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce se sfărâmă și nu se desparte, Cel ce se mănâncă pururea și niciodată nu se sfârșește, ci pe cei care se împărtășesc îi sfințește*” (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, *Liturghier*, p. 173).

¹³ Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 122.

¹⁴ *Ibidem*, p. 117.

¹⁵ *Ibidem*, p. 109.

noastre, *Îl punem la gură, Îl mestecăm cu toată ființa noastră, Îl împrăștiem în tot trupul nostru și Îl lăsăm apoi în vinele noastre*¹⁶. Evident, consecința practică a acestei realități transfiguratoare este datoria noastră de a ne păstra curați, mereu angrenați în viața cea nouă și plină de har a Duhului lui Hristos, având în vedere că suntem „*mădulare ale trupului Lui, din carnea Lui și din oasele Lui*” (Efes. 5,30), care, „*asemenea unui vas*”, ele conțin Sângele lui Hristos.

Cu adevărat în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care este însăși Iubirea veșnică a Tatălui și care, din iubire, Se face tocmai ceea ce iubea, adică om deplin și desăvârșit și Mântuitor al nostru, devenind „*alter egoul*” nostru, iubirea cea adevărată și dumnezeiască s-a descoperit deplin și s-a dăruit oamenilor. Această noutate cutremurătoare a iubirii creștine constă în aceea că omul este chemat să iubească cu o iubire dumnezeiască, devenită iubire divino-umană, adică cu iubirea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. În acest înțeles mărturisim că noutatea creștinismului nu se află neapărat în poruncă („*să iubești...*”), ci mai ales în faptul că împlinirea poruncii a devenit posibilă *în/cu/prin* Iisus Hristos. În unire deplină cu Hristos noi primim iubirea Lui și putem să iubim nemărginit cu ea și să creștem neîncetat în ea. Căci „*...iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt Cel dăruit nouă*” (Rom. 5,5) și Domnul Iisus Hristos ne-a poruncit să rămânem în El și în iubirea Lui, zicând: „*Rămâneți în Mine și Eu în voi...Precum mlădița nu poate să aducă roade de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi dacă nu rămâneți în Mine...Cine rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic...Rămâneți în iubirea Mea*”. (In. 15, 4-5,9).

Dar a rămâne în Iisus Hristos înseamnă a fi și a trăi în Biserică, care este „Trupul Lui”, este Viața lui Hristos comunicată și dăruită oamenilor, viața cu adevărat dumnezeiască extinsă în întreaga umanitate. Iubirea lui Hristos este începutul, conținutul și scopul etern al vieții Bisericii; prin esența sa, iubirea este unicul criteriu al Bisericii, căci toate celelalte sunt cuprinse în ea: „*Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste între voi*” (In. 13,35). Biserica este comuniunea iubirii, este „iubirea ca organism”, nu numai în sensul că mădulele ei sunt unite, prin iubire, cu Capul ei, Iisus Hristos, ci și că prin această iubire a unuia față de altul însăși viața Bisericii descoperă lumii pe Hristos și iubirea Lui, mărturisește despre El și chiar iubește și mântuiește lumea cu iubirea lui Hristos. Destinația Bisericii este de a descoperi în lumea *căzută* că mântuirea ei este lumea *renăscută* de Hristos. Este bine știut că în lumea căzută domnește dezbinarea, separarea tuturor de toți, pe care iubirea „naturală”, a unora față de alții, nu o biruie și care triumfă și se împlinește în ultima „separare”, în moarte. Însă, esența Bisericii este descoperirea și prezența în lume a iubirii ca viață și a vieții ca iubire ce ni se împărtășește nouă în Sfânta Liturghie euharistică. Împlinindu-se pe sine în iubirea teonom-hristonom-euharistică, Biserica mărturisește despre această iubire, o aduce și o face activă în lume și cu ea „vindecă făptura” care este supusă legii, dezbinării și morții. În Biserică, fiecare primește în mod tainic puterea de a iubi „*cu iubirea lui*

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 125.

Hristos, care ne dorește pe toți” (Filip. 1,8) și de a fi martorul și purtătorul acestei iubiri în lume¹⁷.

În acest înțeles Sfânta Euharistie este actul liturgic suprem prin care Biserica, ca trup al lui Hristos extins în umanitate, se clădește pe sine și crește mereu prin toți cei care cred și se unesc prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului, în Trupul unic al lui Hristos. Prin mijlocul Euharistiei, care este Taina supremă a Bisericii, prezența reală a lui Hristos în elementele euharistice de Pâine și Vin este explicată ca rezultat al unei uniri desăvârșite lucrute de Sfântul Duh între umanitatea asumată, jertfită și înviată a lui Hristos și aceste elemente. Pâinea și Vinul sunt asumate și transfigurate de Hristos cu o asemenea intensitate, încât ele nu mai există ca realități distincte între Hristos și credincioșii care se împărtășesc, ci devin deplin unite cu umanitatea lui Hristos. În puterea și lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt, Biserica se bucură de unirea intimă cu umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, prin mijlocirea Euharistiei, și primește putere deplină prin aceasta, crescând neîncetat, asemeni frământăturii, ca Trup tainic al Domnului¹⁸. Această transformare negrăită are loc în contextul dialogului liturgic dintre Dumnezeu și umanitate, în Duhul Sfânt, unde Euharistia poate fi descrisă și înțeleasă ca un proces complex și dinamic, în care realitatea sacramentală a lui Hristos și jertfa, atât personală a fiecărui credincios în parte, cât și comunitară a întregii adunări liturgice și parohiale, ca participanți activi la Sfânta Liturghie, converg într-o inseparabilă realitate. Aceste două aspecte atotcuprinzătoare și indisolubile sunt prezente în toate Tainele sacramentale ale Bisericii, numai că în Sfânta Euharistie credincioșii primesc nu doar harul sacramental (*tainic*), ci, o dată cu harul, și adevăratul Trup și Sânge al Domnului, Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, aflat în starea Lui de jertfă (*sacrificiu*). De aceea, Sfânta Euharistie este Taina Tainelor Bisericii sau încoronarea tuturor Sfințelor Taine bisericești¹⁹.

Sfânta Euharistie realizează unificarea noastră sacramentală și sobornicească cu Hristos, făcând din noi „un trup cu El” și însăși Biserica sau „Trupul Lui extins în umanitatea răscumpărată”. Este o unificare personală, care nu numai că ne menține ca existențe vii și personale, responsabile în fața lui Dumnezeu pentru mântuirea proprie și pentru mântuirea celor împreună cu noi, frați în Hristos, ci ne dă și posibilitatea creșterii noastre continue „*până când vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos, ca să nu mai fim copii duși de valuri...prin înșelăciunea oamenilor, ci*

¹⁷ Părintele Stăniloae zice în acest sens: „În Euharistie se întâlnesc două mișcări: de la noi la Dumnezeu și de la Dumnezeu la noi, în modul cel mai complex și accentuat. În Euharistie Hristos nu ne dă numai o iradiere a stării Sale de jertfă și de înviere, ci însuși Trupul Său în aflat în această stare pentru ca și noi să putem primi puterea jertfei Lui spre închinarea sau jertfirea vieții noastre lui Dumnezeu și Bisericii, sau a îndatoririlor pline de Duhul lui Hristos față de semenii”. (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Edit. IBM al BOR, București, 1978, p. 105).

¹⁸ Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, în „Ort.”, nr. 3-4 / 1979, p. 503.

¹⁹ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 104-105.

ținând adevărul, în iubire, și să creștem întru toate pentru El” (Efes. 4, 13-15). Acesta este și motivul concret pentru care ne împărtășim adeseori de Hristos, căci prin unificarea aceasta, Hristos Însuși se imprimă până în carnea și sângele nostru, producând în noi o adevărată comuniune de carne și de sânge purificate și penetrate de Duhul lui Dumnezeu²⁰. Necesitatea Jertfei liturgic-euharistice ține, așadar, de viața Bisericii, adică de viața ei tot mai deplină și mereu reaprinsă în Hristos. Numai prin jertfa fără de sânge a Euharistiei liturgice, Biserica se ține mereu în legătură cu Tatăl, prin Iisus Hristos, ”Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii” (Cf. In. 1,29), care Se jertfește pururea pentru a ne oferi, o dată cu Trupul și Sângele Său, pe Duhul Sfânt, ”Mângâietorul, Care vine de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede” (Cf. In. 15,26). Sfântul Chiril al Alexandriei zice în acest sens: „Murind lumii, prin mortificarea trupului nostru, vom trăi lui Dumnezeu prin viețuirea evanghelică, urcând, cu adevărat, împreună cu jertfa duhovnicească și atotbinerositoare la Tatăl, prin Fiul”²¹. Căci intrarea noastră la Tatăl nu poate avea loc decât prin buna mireasmă a stării noastre de jertfă ce izvorăște din Hristos și care se răspândește atât asupra Trupului Său, a Bisericii întregi, cât și în toți cei ce cred în El și se împărtășesc cu El, prin Trupul și Sângele Său euharistic, ca El Însuși să Se înalțe și din noi spre Tatăl²². Fără starea de jertfă, luată din Hristos, Sacerdot-Arhiereul nostru suprem, noi nu ne putem ridica curați la Tatăl, dar din/cu ea pururea și în mod sigur vom fi bineprimiți la Tatăl, aducându-ne și pe noi, împreună cu El, ca jertfe bineplăcute și binerositoare.

De la început și până la sfârșit bunămireasma stăruiește în Biserică prin Mielul cel nevinovat, Iisus Hristos, căci, așa cum spune Părintele Dumitru Stăniloae: „Bisericile nu jertfesc din nou pe Hristos, ci din ele se înalță bunămireasma lui Hristos, Cel jertfit o dată pentru totdeauna, dar în care se permanentizează, ca o actualitate dinamică, starea care s-a produs în El, prin oferirea ca jertfă”²³. Săvârșind Liturgia euharistică, Biserica își împospătează starea de jertfă a lui Hristos, Capul ei, căreia Hristos însuși îi vine întru întâmpinare. Jertfa lui Hristos, permanentizată în Euharistie, nu este însă o simplă omagiere adusă lui Dumnezeu, fără efect asupra Bisericii și asupra credincioșilor ei și nici un simplu act ce aduce o răsplătire sau o îndreptățire juridică. Ea angajează sau mai exact se răsfârge asupra întregii ființe a celor care participă efectiv, simțit, experiat și personal la jertfa Euharistiei. Ea transmite și realizează starea de jertfă a Domnului nostru Iisus Hristos deschizând pe om lui

²⁰ Idem, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în ST, nr. 9-10 / 1966, p. 545.

²¹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și adevăr*, Cartea XVI, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, colecția PSB, vol. 38, Edit. IBM al BOR, București, 1992, p. 544.

²² Această bună mireasmă e legată exclusiv de starea de jertfă a lui Hristos, căci zice Sfântul Chiril al Alexandriei: “Moartea lui Hristos are toată bunămireasma, deoarece s-a făcut pentru viața lumii și desființarea păcatului”. (Sfântul Chiril, *Închinare în Duh și adevăr*, p. 544).

²³ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Jertfa lui Hristos și spiritualizarea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie*, în „Ort.”, nr. 1/1983, p. 353.

Dumnezeu și pe oameni între ei, într-o deschidere generoasă a „eului” uman, celui divin și înviat.

Prezența lui Hristos în Euharistie nu e o prezență închisă sub forma unor chipuri de obiecte, ”ci o *prezență iradiantă*, care leagă într-un mod tainic întreaga comunitate participantă la această realitate”²⁴. În această prezență concretă găsim și o explicație a faptului că Euharistia face Biserica, constituind-o ca o comunitate sobornicească sacramentală a tuturor celor ce cred și se împărtășesc de Hristos Domnul. Euharistia se realizează astfel complet numai prin „prefacere” epicletică și prin „împărtășire” cu Preacuratele și de viață-făcătoarele, cu înfricoșătoarele lui Hristos Taine, în Biserică. De aici și neputința unei separări complete între Euharistie ca jertfă și ca taină²⁵, de care se împărtășesc minunat și fără să fie mistuiți credincioșii²⁶. Ținerea împreună a celor două aspecte ale Euharistiei are ca efect, în Ortodoxie, faptul că credincioșii trăiesc jertfirea smerită sau predarea lor ascultătoare, împreună cu Hristos, lui Dumnezeu, nu atât ca un act producător de tristețe pentru păcat, cât ca un act de bucurie și fericire, de împlinire și transfigurare, căci deveniți jertfă în Hristos cu toții am fost curățiți. E bucuria elanului de a sparge zidul individualismului și de a ieși la larg, prin iubire, în Dumnezeu-Treimea și în ambianța comunitară umană, precum și de a trăi o viață înnoită, vie, înviată și net superioară²⁷.

Euharistia este, deci, prezența plenară a Domnului Iisus Hristos în Biserica Sa și în umanitatea răscumpărată și încorporată în ea, prin însuși Trupul și Sângele Său pline și penetrate transfigurator de Duhul Sfânt. Aceasta este *marea bogăție* a Bisericii, care prin Euharistie își găsește încheierea culminantă ca Trup tainic al lui Hristos sau ca Hristos comunitar, sobornicesc, căreia îi este încorporată întreaga umanitate. Euharistia efectuează constituirea Trupului eclesial al lui Hristos și creșterea Sa „*în har și adevăr*” (In. 1,14); căci pâinea și vinul consacrate sunt prezența lui Hristos universal, cosmic, a lui „Hristos total”, Dumnezeu-Om, în viața comunitară a Bisericii și a omului. În această calitate Euharistia actualizează în mod

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ca *taină* ne împărtășește harul divin, ca *jertfă* însuși Hristos este Cel care Se aduce, Cel care aduce și Cel care primește jertfa: „...că Tu ești Cel care aduci și Te aduci, Cel ce primești și Te împarți Hristoase Dumnezeule..., *Liturghier*, p. 187).

²⁶ Această idee o regăsim în învățătura duhovnicească a Sfântului Simeon Noul Teolog, pe care Biserica a preluat-o în viața ei liturgică și sacramentală așezând, într-o rugăciune sublimă de dinainte de Sfânta și dumnezeiasca Împărtășire, esența vieții evlavioase și a învățaturii spirituale, exprimând foarte grăitor taina unirii noastre cu Hristos euharistic: „...*Acestea mă fac îndrăzneț și-mi dau aripi, Hristoase al meu, că punându-mi nădejdea în multele Tale binefaceri față de noi, bucurându-mă și cutremurându-mă, cu focul mă împărtășesc; iarbă uscată fiind eu, și – străină minune! – mă răcoresc nears, precum rugul de demult, care, aprins fiind, nu se mistuia. Pentru aceasta, cu mulțumitoare mădulare ale sufletului și ale trupului meu mă închin Ție și Te măresc și Te preaslăvesc pe Tine, Dumnezeul meu, Cel ce cu adevărat ești binecuvântat, acum și în veci. Amin*”. (Vezi *Rugăciunea a șaptea*, a Sfântului Simeon Noul Teolog, de dinainte de Împărtășire, *Ceaslov*, Carte de diferite rugăciuni, rânduieli și slujbe bisericești, Ediția a IV-a, Edit. IBM al BOR, București, 1990, p. 296 sau *Liturghier*, p. 331-332).

²⁷ Cf. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Jertfa lui Hristos și spiritualizarea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie*, p. 356.

concret comuniunea sfinților și prefacerea Bisericii în Trupul Domnului, ba chiar exprimă și realizează consacrarea în Hristos a întregii umanități create și răscumpărate de El. Împărtășindu-ne cu pâinea veritabilă și cu vinul sfințit, noi avem părtășie la Biserică și prin ea la orice om. Astfel devine vizibilă și mai mult, în această Împărtășire, eficacitatea pe care Sfântul Apostol Pavel ne-o recunoaște în Hristos: „*Ținând adevărul, în iubire, noi vom crește întru toate, spre Cel care este Capul, Hristos, al cărui Trup în întregime, bine alcătuit și bine încheșat, prin toate legăturile care-i dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, și ne zidește întru dragoste*”. (Efes. 4, 15-16).

Vom mai spune că tradiția și practica Bisericii ne învață că Taina Euharistiei este nedespărțită de Liturghia dumnezeiască, întrucât scopul Liturghiei, cu tot ritualul ei mistagogic-liturgic, urmărește să ne descopere întreg sensul și conținutul Tainei, introducându-ne pe noi în această Taină și prefăcându-ne tainic și simțit în „participanți” direcți și „părtași” deplini la Taina Euharistiei. Prin această participare și părtășie consimțită și liberă a noastră la dumnezeiasca Taină ce are loc pe masa Sfântului Altar se încununează și se împlinește, de fapt, Sfânta Liturghie, care este încoronarea și împlinirea manifestării întregii credințe, a întregii vieți și trăiri a Bisericii²⁸. Aceasta pentru că Sfânta Liturghie este continua actualizare a prezenței veșnice a Domnului Iisus Hristos ca manifestare a iubirii lui Dumnezeu pentru om. În Liturghie, „Iubitorul de oameni” Hristos devine „Preotul” slujitor și „Mielul pascal” al oamenilor.

Așadar, taina cea mare a Sfintei Liturghii este cutremurătoare căci în timpul acestei slujbe sfinte Hristos Domnul ne urcă, pe toți cu Sine, la cer în fața Tatălui, după ce mai întâi Se coboară pe Altar sub chipul pâinii și al vinului spre „iertarea păcatelor” noastre și viață de veci. „*Ia aminte, Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, din sfânt locașul Tău și de pe scaunul slavei împărăției Tale și vino ca să ne sfințești pe noi, Cel ce sus împreună cu Tatăl șezi și aici, în chip nevăzut, împreună cu noi ești. Și ne învrednicește, prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sânge...*”²⁹. Liturghia este participarea noastră la lucrarea cea tainică și mântuitoare a Mântuitorului Iisus Hristos în lume, ce se descoperă ca viață plină de iubire și unire prin har cu Dumnezeu. Este cunoscut și mărturisit faptul că viața de iubire și unire cu Dumnezeu se împlinește deplin în Biserică, locul și sălașul duhovnicesc în care credinciosul participă la Împărăția anticipată a Preasfintei Treimi, prin măreția și sublimul Sfintei Liturghii. Liturghia este mijlocul mistic-duhovnicesc prin care Dumnezeu de pe tronul Dumnezeirii coboară la oameni, iar oamenii se înalță spre Dumnezeu prin înnoirea făpturii întregi, prin unirea tuturor în/cu Hristosul euharistic.

Iar faptul că Sfânta Euharistie se săvârșește exclusiv în cadrul Sfintei Liturghii ne-o descoperă însăși rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt pentru sfințirea darurilor,

²⁸ Cf. Alexandre Schmemmann, *Euharistia -Taina Împărăției*, în trad. rom. de Pr. Boris Rădulescu, Edit. Anastasia, 1993, p. 165.

²⁹ Rugăciunea înainte de împărtășirea cu Sfintele lui Hristos Taine. (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, *Liturghier*, p. 172-173).

care s-a compus și rânduit de Biserică, încă de la începutul existenței ei eclesiale, nu ca inovație, ci urmând pilda și porunca Mântuitorului, care, la Cina cea de Taină, luând pâinea și vinul le-a binecuvântat și a mulțumit, ceea ce înseamnă că le-a sfințit, prefăcându-le, după care a dat ucenicilor Săi să mănânce și să bea, poruncind apoi ca ceea ce a făcut și așa cum a făcut El atunci, să se facă neîntrerupt în Biserică Sa. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschinul spune: „*Precum în chip firesc pâinea care se mănâncă și vinul și apa care se beau, se prefac în trupul și sângele celui ce le mănâncă și le bea și nu fac un trup deosebit cu cel de mai înainte, tot așa prin chemarea și pogorârea Duhului Sfânt, pâinea punerii înainte, dimpreună cu vinul și cu apa se prefac în chip suprafiresc în Trupul și Sângele lui Iisus Hristos, fără să se facă două trupuri deosebite, ci unul și același Trup*”³⁰. Deci, elementele euharistice se prefac prin rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt, Hristos Însuși, cu Trupul și Sângele Său, fiind prezent în mod real sub chipul acestor daruri³¹.

Prin urmare, faptul că Biserica este comuniunea și comunitatea oamenilor cu Dumnezeu, care la chemarea lui Dumnezeu, invocat în rugăciunea comunitară, El își descoperă voia Sa, dăruind credincioșilor iubirea Sa transfiguratoare și harul Său mântuitor, se înțelege clar în modul cel mai profund în Sfânta Liturghie. Pentru că de la dimensiunea comunicării între Dumnezeu și om, Sfânta Liturghie tinde și la comuniunea (*κοινωνία*) tuturor credincioșilor care cred și mărturisesc drept pe Hristos, al căror Cap și este, omul credincios având posibilitatea cunoașterii învățaturii de credință creștină, recapitulată, actualizată și mediată liturgic. Experiența liturgică degajă un sens cert al vieții și al existenței noastre legate și unite de Dumnezeu, Creatorul și Mântuitorul

³⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, în trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ediția I-a, București, 1938, p. 145.

³¹ Acestea sunt rugăciunile pe care le rostește preotul slujitor, în taină, în fața Sfântului Altar și înaintea Darurilor afierosite pe jertfelnic: „*Cu aceste fericite Puteri și noi, Iubitorule de oameni, Stăpâne, strigăm și grăim: Sfânt ești și Preasfânt, Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfânt. Sfânt ești și Preasfânt și slava Ta este plină de măreție. Căci Tu ai iubit lumea Ta atât de mult, încât, pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Și Acesta, venind și toată rânduiala cea pentru noi plinind, în noaptea în care a fost vândut și mai vărtos pe Sine Însuși S-a dat pentru viața lumii, luând pâinea cu sfințele și preacuratele și fără prihană mâinile Sale, mulțumind și binecuvântând, sfințind și frângând, a dat Sfinților Săi Ucenici și Apostoli, zicând: Luați mâncăți, acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor. Asemenea și paharul, după cină, zicând: Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, Care, pentru voi și pentru mulți, se varsă, spre iertarea păcatelor. Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de-a doua și slăvită iarăși venire, ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate” și „Doamne, Cel ce ai trimis pe Preasfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă, celor ce ne rugăm Ție... Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge și Te chemem, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte. Și fă, adică, pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău; prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt. Amin” (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, *Liturghier*, p. 161-164).*

nostru³², iar Sfânta Liturghie este chiar expresia acestei unități divino-umane și sacramentale. Sfințitoare a spațiului și a timpului prin dinamica istoriei umanității încorporate în Iisus Hristos, evocând evenimentele iconomiei mântuirii și afirmând autentic, neîntrerupt și nealterat adevărurile dogmatice ale credinței Bisericii, operând deschiderea făgăduinței eshatologice și evocând viața cea nouă și plină de har a „omului nou”, Liturghia ortodoxă este un tot organic și o mărturie activă a credinței ce nește pe credincioși cu Hristos în comuniunea Bisericii prin Sfânta Împărtășanie. Iar prin aceasta ni se descoperă dimensiunea liturgică a Ortodoxiei care actualizează și face să apară însăși structura iconomiei divine ce se traduce printr-o izomorfie esențială între actul începutului (al genezei) și actul sfârșitului (împlinirea tuturor în Hristos) sau între actul creației și cel al mântuirii îndumnezeitoare eshatologice, având în centru, ca axiomă, pe Hristos Pantocratorul³³ spre care, paradoxal, înaintăm neconștient în dinamica ascensiunii spirituale și a unirii harice și sfințitoare din Biserica Sa, „*plinirea Celui ce plinește toate într-o toți*” (Efes. 1,23).

Fără îndoială, putem spune în cele din urmă că centrul vieții liturgice și fundamentul sacramental al trăirii duhovnicești în Biserica Ortodoxă îl deține Sfânta și dumnezeiasca Liturghie care are în matricea ei „Euharistia”, care descoperă pe Hristos „*Calea, Adevărul și Viața*” ca „vizită” și „chivot” al lui Dumnezeu în creație și istorie, pentru ca Dumnezeu să poată fi contemplat în slava adevărului Său și „participat” în comuniunea eclesială³⁴, în calitatea ei de martoră și mărturisitoare a lui Hristos – Mântuitorul lumii. Or, aceste taine și realități dumnezeiești și îndumnezeitoare neamul nostru românesc le-a înțeles de la origini, din etnogeneză, și le-a însușit ca pe o comoară de mare preț. Este poate singurul motiv important și chiar existențial pentru care înaintașii noștri dreptmăritori au preferat să-și de-a viața pentru credința dreptmăritoare în Domnul și Mântuitorul Iisus Hristos, sfințind acest pământ binecuvântat cu sângele lor, transformând glia aceasta, care îi dădea „pâinea cea de toate zilele”, într-un „chivot” sfânt în care și-au sălășluit osemintele prin jertfa lor măreață și dătătoare de putere dumnezeiască și încredere mântuitoare peste veacuri. Datorită Sfintei și dumnezeieștii Liturghii dintru început noi am trăit viața dumnezeiască împărtășindu-ne de Dumnezeu prin Trupul lui Hristos unit cu Dumnezeu și prin Sângele lui Hristos izvorât din Dumnezeu spre viață veșnică.

Mai ținem să precizăm că în înțelesul ei profund teologic și mistic Sfânta Liturghie euharistică este în același timp și lucrare de mulțumire sau recunoștință a poporului credincios (*leitōn ergon*) pentru Dumnezeu, cum și lucrare sfințitoare a lui Dumnezeu pentru popor. Prin Liturghie se celebrează și se confirmă prezența vie și lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în mijlocul poporului credincios, în spațiul comunional al bisericii. Dacă iubirea creștină este o adevărată mărturie misionară a Bisericii în lume, descoperită ca iubire a lui Dumnezeu față de oameni, ca iubire

³² Cf. Alexandre Schmemmann, *op.cit.*, p. 80-81.

³³ Vezi pe larg Maxime Gimenez, *La Liturgie et le temps*, în „*Irenikon*”, nr. 4 / 1980, pp. 470-473.

³⁴ Cf. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, în *trad. rom.* la Edit. Bizantină, București, 1996, p. 123.

manifestată în Iisus Hristos Cel răstignit și înviat „pentru noi și pentru a noastră mântuire”, iubire mai tare decât păcatul și moartea (căci: „*Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât a dat pe Fiul Său, Cel Unul Născut, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*” –In. 3,16), atunci Liturghia euharistică este în primul rând lucrare sublimă de recunoștință și mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru iubirea Sa mântuitoare față de oameni. Cu alte cuvinte, în Sfânta Liturghie este celebrată frumusețea și binefacerea iubirii divine a Preasfintei Treimi descoperită lumii prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii.

Cu adevărat iubirea de oameni a lui Dumnezeu este și rămâne centrul Sfintei Liturghii a Bisericii, dar iubirea divină celebrată devine iubire divină comunicată, împărtășită real și transfigurator celor care participă la ea, cum și a celor care o celebrează. Memorialul Persoanei dumnezeiești și al iubirii nemărginite a lui Iisus Hristos Cel răstignit și înviat („...*aceasta să faceți spre pomenirea Mea*” – Lc. 22,19) devine celebrare a prezenței Sale reale și concrete în mijlocul poporului credincios: „*Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacurilor*” (Mt. 28,20). De aceea, salutul liturgic sacerdotal după aducerea Darurilor euharistice în Sfântul altar (*ofertorium*) confirmă această promisiune din Evanghelie: „*Hristos în mijlocul nostru! Este și va fi*”. Însă prezența spirituală nevăzută a lui Iisus Hristos devine, prin invocarea Sfântului Duh asupra darurilor euharistice de pâine și vin consacrate și aduse de Biserica lui Dumnezeu, prezență sacramentală sensibilă prin însuși Sfântul Trup și Sânge al Său euharistic, pentru ca însăși viața Lui să devină viața noastră și iubirea Lui să devină iubirea noastră: „*Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu*”. (In. 15,12). Înțelegând că iubirea lui Hristos față de oameni și a oamenilor față de El este însăși viața Bisericii atât Sfinții Apostoli, cât și mai târziu Sfinții Părinți ai Bisericii au văzut că Liturghia sacramentală și misiunea socială a Bisericii sunt interioare una alteia. Sfânta și dumnezeiasca Liturghie este sinteza iubirii divino-umane, iar lucrarea smerită creștină a faptelor bune este o revărsare sau o iradiere a Liturghiei în viața socială, în lume, după cum ne îndeamnă Mântuitorul, zicând: „*Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru Cel din ceruri*” (Mt. 5,16). Astfel, Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți ai Bisericii au unit Euharistia cu diaconia socială a agapei frățești, a organizării de colecte pentru a ajuta pe cei săraci, pe văduve, pe orfani și pe bătrâni, după cum vedem în scrierile Sfântului Apostol Pavel (I Cor. 11,20-21; 16,1-3; I Tes. 4,9-12) și în cele ale Sfântului Evanghelist Luca (Fapte Ap. 2,44-45; 4,34-35; 6,2-3; 14,17; 20,35). Apoi, Sfinții Părinți ai Bisericii au continuat practica apostolică a filantropiei sau a diaconiei sociale inspirată din Evanghelie și Liturghie, și au extins opera filantropică sau de caritate și au organizat-o în structuri sau instituții permanente. Exemple grăitoare în acest sens sunt acțiunile caritabile din secolul al IV-lea ale Sfântului Vasile cel Mare (379), care a înființat instituții de caritate pentru săraci, bolnavi, orfani, etc., dar și ale Sfântului Ioan Gură de Aur (407), care s-a făcut avocatul săracilor și a predicat pe Hristos Cel prezent nu numai în taina liturgică de pe Sfânta Masă a Sfântului Altar, ci și în „taina fratelui”, în semenul care are

nevoie permanentă și concretă de ajutorul nostru. Astfel, Liturghia eclezială inspiră filantropia socială creștină, iar filantropia socială confirmă Liturghia ca fiind eveniment misionar de mărturisire a iubirii lui Dumnezeu pentru oameni.

Ca să putem iubi pe aproapele nostru așa cum îl/ne iubește Hristos, trebuie să avem deplin pe Hristos în noi, prin rugăciune neconținută și prin împărtășirea cât mai deasă cu Sfânta Euharistie. Prezența iubitoare a lui Hristos prin Sfântul Duh în creștinii care se împărtășesc euharistic cu El face legătura între iubirea divină a Preasfintei Treimi și iubirea uman-eclisială a creștinilor. Iar memorialul vieții lui Iisus Hristos, deși este centrat pe iubirea arătată în taina Crucii și a Învierii Lui pentru mântuirea noastră obiectivă, nu se limitează la evenimentele Morții și Învierii Lui, ci se extinde la toate cuvintele și faptele Lui, deoarece Euharistia este, așa cum s-a mai spus, memorialul Persoanei Lui dumnezeiești: *„Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea”* (Lc. 22,19). Astfel și citirea liturgică a Evangheliei are o dimensiune sacramentală: Dumnezeu Cuvântul este prezent în cuvintele Sfintei Scripturi și mai ales în cuvintele Evangheliei, fiindcă El, Logosul divin și Mântuitorul lumii, este prezent în toate actele Sale mântuitoare și transfiguratoare săvârșite în viața Sa terestră printre oameni. Prin urmare, o înțelegere atentă și profundă a cuvintelor și a faptelor lui Iisus Hristos, cum și simțirea prezenței personale a Trupului și a Sângelui lui Iisus Hristos sub chipul elementelor euharistice ne duce la concluzia că dimensiunea liturgică a legăturii omului cu Dumnezeu trebuie să devină izvor al iubirii omului față de semenii săi.

Aceasta și pentru că cuvintele dumnezeiești ale Evangheliei Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos sunt adevărate semințe pentru a rodi în fapte bune. Credința și iubirea se manifestă în compasiune față de „frați”, iar compasiunea se manifestă în comuniune iubitoare de viață împreună cu frații de credință³⁵. Cultul divin și toate actele liturgice închinat lui Dumnezeu în Biserică nu pot fi despărțite de reconcilierea cu aproapele: *„Dacă îți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău și apoi, venind, adu darul tău”*. (Mt. 5, 23-24). Deci, celebrarea iubirii divine cere practica filantropiei socio-umane, pentru că binecuvântarea de a intra în Împărăția cerurilor se dă celor ce au hrănit pe cei flămânzi și însetați, au primit pe cei străini, au îmbrăcat săracii și au cercetat bolnavii și prizonierii (Cf. Mt. 25, 34-46). Pe de altă parte, ajutorul dat aproapelui nu se poate realiza doar prin intenții bune, ci pentru a ajuta concret și eficient aproapele în situații dificile trebuie să cerem și noi ajutorul lui Dumnezeu: *„Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic”*. (In. 15,5). Cu alte cuvinte, toată viața sau activitatea noastră în relația cu aproapele trebuie construită pe

³⁵ Potrivit pildei talanților, fiecare primește daruri cu măsură spre a le valorifica în sânul comunității frățești. Comunitatea este, așadar, în posesiunea unei mari diversități de daruri și vocații, de slujiri care trebuie să se exercite în mod real. Slujirea pleacă de la teologie și se oprește la teoforie. Ambele realități sunt trăite în Sfânta Liturghie, locul sacru în care slujirea se exercită cu autoritate divino-umană: *slujirea mântuirii* –se face în Biserică prin organele și mijloacele ei harice și *slujirea frățescă* –manifestată ca lucrare practică frățescă.

legătura sau comuniunea noastră directă cu Dumnezeu. Iar Domnul nostru Iisus Hristos n-a despărțit niciodată iubirea de Dumnezeu de iubirea de oameni și nici iubirea de oameni de iubirea de Dumnezeu. În plus, instituirea Sfintei Euharistii la Cina cea de Taină din săptămâna Patimilor a fost urmată de pilda diaconiei, a iubirii smerite, simbolizată de spălarea picioarelor de către Iisus a discipolilor Săi (Cf. In. 13, 4-15). Astfel, Hristos Domnul a arătat că prin Euharistie ne împărtășim de iubirea Lui smerită și jertfelnică, care lucrează comuniunea între oameni, confirmă și afirmă valoarea și demnitatea unică a fiecărei persoane umane indiferent de rangul ei într-o comunitate sau în societatea umană, deoarece fiecare om este creat „după chipul lui Dumnezeu”.

Astăzi, se dovedește tot mai mult faptul că pentru mulți lucrători și asistenți sociali viața liturgică este un izvor de lumină și o motivație în plus de a sluji pe aproapele nostru ca pe o icoană tainică a lui Hristos care așteaptă răspunsul și fapta iubirii noastre. Dar rugăciunea rămâne un izvor de putere, de forță spirituală nouă, în scopul de a-i sluji cu răbdare pe toți oamenii aflați în suferință, în sărăcie sau în singurătate. Așadar, celebrarea liturgică a iubirii lui Hristos pentru oameni este un izvor de bucurie atunci când persoanele angajate în opera de caritate a Bisericii devin „mâinile iubirii lui Hristos pentru oameni”. Mulți oameni se bucură din bucuria pe care o aduc celor pe care îi ajută să înțeleagă sau să simtă că sunt iubiți pentru demnitatea lor, deoarece mai întâi îi iubește Dumnezeu Însuși, Care a făcut pe om după chipul Său (Fac. 1,26). Atât lucrătorii filantropiei, cât și beneficiarii ei simt că adevărata bucurie (*chará*) vine din harul (*χαρις*) ce lucrează în caritate; la rândul ei, filantropia confirmă forța spirituală a Liturghiei când cuvântul rugăciunii din Biserică devine faptă de caritate în societate. Prin urmare, *filantropia* confirmă Liturghia când celebrarea liturgică inspiră comuniune și coresponsabilitate misionară creștinilor în lume, *sfințenia* inspiră solidaritatea cu cei singuri și săraci, iar *iertarea* primită în Biserică inspiră reconcilierea în societate. Astfel, viața spirituală din Biserică rodește în viața socială a creștinilor ca luptă și lucrare pentru adevăr și dreptate, pentru pace și demnitate, pentru mântuire și viață veșnică.

Aceasta înseamnă că sfințirea și înnoirea vieții, așa după cum o așteaptă de la noi însuși Mântuitorul Iisus Hristos, se dobândește numai în Biserică prin Sfânta și dumnezeiasca Liturghie și, în general, prin Sfintele Taine, în care ni se împărtășește harul sfințitor al Duhului Sfânt, cu ajutorul cărora primim puterea transfiguratoare spre a săvârși fapte bune de iubire în relația noastră cu semenii. Minunea limbilor de foc ce s-a arătat la Pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii peste Sfinții Apostoli nu a încetat, ci continuă să se arate minunat în Biserică, care, în momentele de maximă înălțare liturgic-euharistică, devine „spațiul prin care se plimbă Duhul Sfânt” prin faptul că însuși Duhul lui Dumnezeu se pogoară tainic, dar real, în chip minunat și se așează deasupra capetelor credincioșilor care participă deplin și efectiv la săvârșirea minunii, crezând drept și mărturisindu-l autentic pe Hristos.

Iar în loc de concluzie vom sublinia faptul că aceste câteva meditații pe care le-am evidențiat asupra rolului și importanței atât a cuvântului lui Dumnezeu așezat în Sfintele Scripturi și împărtășit nouă în Biserică spre cunoaștere și viață veșnică, cât și a

Sfintei Liturghii, prin care ne împărtășim și mai deplin cu însuși Trupul și Sângele Logosului lui Dumnezeu înomenit sub chipul real al pâinii și al vinului liturgic, se dovedesc a fi tot mai eficiente pentru cei care caută adevărul Evangheliei lui Hristos și însetează de cuvântul și dreptatea lui Dumnezeu. Așa i-am simțit și s-au dovedit a fi și cei care au luat parte la desfășurările acestui simpozion în cadrul cărora am avut prilejul de a transmite aceste învățături cu privire la semnificația Sfintei Liturghii și a Scripturilor. Prin urmare, ceea ce trebuie reținut este faptul că așa cum creștinismul este viața deplină în Hristos, tot așa viața creștină autentică este „urmarea” lui Hristos sau, mai deplin, urmarea în iubire și ascultare a vieții *în/cu/prin* Hristos, căci această viață plină de suflul nou al harului dumnezeiesc, dobândită prin citirea regulată și înțelegerea tot mai adâncă a cuvântului lui Dumnezeu așternut în scrierile canonice ale Sfințelor Scripturi, dar mai ales prin participarea curată și conștientă la Sfânta Liturghie, în cadrul căreia ne împărtășim de efectele sfințitoare și îndumnezeitoare ale actelor mântuitoare ale Domnului nostru Iisus Hristos prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Lui sub chipul elementelor euharistice, este adevărata *viață în Hristos* pe care au trăit-o intens înaintașii noștri dreptmăritori. Aceasta a fost și rămâne viața lor, trăită la cea mai înaltă intensitate, viață care este cuvânt și putere, care a însemnat învățatură și tărie, cultură și spiritualitate, dar și împlinire, realizarea vie și activă a mântuirii personale în viața omenească de zi cu zi. Poporul român dreptcredincios a înțeles că viața creștină „*cu Hristos*” decurge numai din prezentarea vieții celei noi „*în Hristos*” și care nu poate fi dobândită decât prin cuvântul Evangheliei („*Cel ce ascultă cuvântul Meu are viață veșnică*”) și prin Sfintele Taine ale lui Hristos („*De nu veți mânca Trupul Meu și nu veți bea Sângele Meu nu veți avea viață în voi*”). De aceea s-a pus mare accent și s-a acordat o atenție deosebită, atât în trecut, de înaintașii noștri care s-au străduit din toate puterile să traducă cărțile canonice ale Sfințelor Scripturi în dulce grai românesc și să alcătuiască acea carte de căpătâi pentru viața lor spirituală, carte care, prin alcătuirea și traducerea textului sacru al Sfintei și dumnezeieștii Liturghii, să le ofere posibilitatea de a se împărtăși, tot în dulce grai românesc, de realitatea tainei Sfintei Împărtășanii prin editarea Liturghierului, cât și în prezent prin mobilizarea și hotărârea membrilor actuali ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române de a dedica anul 2008, anul jubiliar al Sfintei Scripturi și Sfintei Liturghii.

BIBLIOGRAFIE

1. **BRIA**, Pr. prof. dr. Ion, *Iisus Hristos -Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia*, în ST, Seria a II-a, anul XLIII, nr. 2 / 1991.
2. **CABASILA**, Sfântul Nicolae, *Despre viața în Hristos*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Editura IBM al BOR, București, 1997.
3. **CHIȚESCU**, Nicolae, *Răscumpărarea în scrierile Sfinților Părinți*, București, 1937.
4. **GIMENEZ**, Maxime, *La Liturgie et le temps*, în „*Irenikon*”, nr. 4 / 1980, pp. 470-478.

5. IDEM, *Întrupare și răscumpărare*, în „*Ortodoxia*”, An. VIII, nr. 4 / 1956, nr. 4.
6. IOAN, Sfântul din Kronștadt, *Liturghia: cerul pe pământ*, în traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1996.
7. IOAN, Sfântul Damaschin, *Dogmatica*, în traducere românească de Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, Ediția I-a, București, 1938.
8. RADU, Pr. prof. dr. Dumitru, *Iisus Hristos Mântuitorul lumii*, în „*Îndrumări Misionare*”, Manual pentru Institutul Teologic Ortodox, Editura IBM al B.O.R., București, 1986.
9. IDEM, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, în „*Ortodoxia*”, an. XXX, nr. 1-2 / 1978.
10. SCHMEMMANN, Alexandre, *Euharistia -Taina Împărăției*, în traducere românească de Pr. Boris Rădulescu, Editura Anastasia, 1993.
11. SOFRONIE, Arhim., *Mistica vederii lui Dumnezeu*, Editura Adonai, București, 1995.
12. STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II și III, Editura IBM al BOR, București, 1978.
13. IDEM, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creștină în lume*, în „*Ortodoxia*”, anul XXIV, nr. 2 / 1972.
14. IDEM, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, în „*Ortodoxia*”, nr. 3-4 / 1979.
15. IDEM, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în „*Studii Teologice*”, nr. 9-10 / 1966.
16. IDEM, *Jertfa lui Hristos și spiritualizarea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie*, în „*Ortodoxia*”, nr. 1/1983.
17. ZIZIOULAS, Ioannis, *Ființa eclesială*, în traducere românească la Editura Bizantină, București, 1996.

**TAINA EUHARISTICĂ ȘI DUMNEZEIASCA LITURGHIE
- IZVOARE ALE TEOLOGIEI TRUPULUI LUI HRISTOS
EXTINS ÎN UMANITATE**

Pr. conf. univ. dr. Ștefan POMIAN

Șef Catedră Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială

Universitatea de Nord, Baia Mare

Abstract

The Eucharist is the work between people and God. This work is full of the mystery of Christian's faith. Through this work, Church lives in a completion communion and in an absolute unit with its whole body. The head of its body is Christ, the Saviour. The Eucharist is a food which feeds, which becomes body and which transforms the body after the Christ's face and body. That person who was imparted, now, according to the gift he's bearer of Christ and he's bearer of God. The Eucharist is our gratification for God, the people' gratification for God, through which we want, we call and we mediate the God's presence inside us.

As a gratification it was practiced by the Church of the first centuries, from where comes its consecration as a gratification. The Eucharist is making actual again and is generalizing the unique and bloody sacrifice of Jesus on the cross. In this mystery the divine life becomes our life and the divine gift becomes our food.

The liturgical form of Eucharist is the Saint Liturgy as an expression of the eternal presence and of the work of Christ, in the world, to rise us as those who are consummate, as those who are the God's family and as those who are placed on the eternal God's approach. The liturgical symbolism wants to determine the present Christians to live with Jesus the sin and salvation's drama, and to feel the purification and the illumination inside them, both in their body and soul. The liturgical symbolism also wants that the Christians to be replaced from their falling to the statute of the God's son.

The Saint Liturgy mediates the intimate relation with Christ, and it represents the life in which you live for eternity and in which Christ is your contemporary. That's why there are celebrated the human being moments of Jesus, in a whole churchly year, which becomes a liturgical one, and these

moments are celebrated especially at the imperial holiday. Therefore the liturgical year is a graded mediation of the salvation of humanity.

1. Euharistia este taina tainelor și culmea apropierii dintre Dumnezeu și oameni

Euharistia este lucrarea teandrică cea mai plină de misterul credinței creștine. Prin ea Biserica trăiește într-o desăvârșită comuniune și unitate cu tot trupul ei al cărei cap este Cuvântul ipostatic întrupat, Domnul Hristos, Mântuitorul, ea avându-L pe El ca pe Cel ce locuiește întru ea dimpreună cu Duhul Sfânt prin care se revarsă neîncetat în ea, ca trup, seva mântuitoare a harului în toată plinătatea, cât voiește Dumnezeu¹ mister care continuă în cuminecarea cu Trupul și Sângele Domnului Iisus Hristos, sau cum zice Părintele Stăniloae: *«faptul că trupul și sângele Domnului ni se fac prezente prin prefacerea pâinii și vinului e de natură să aducă o nouă rază în adâncimea misterului prefacerii euharistice... Prin rugăciuni, prin mărturisirea credinței, prin epicleză, comunitatea s-a unit tot mai mult cu Hristos, nemaivorbind de prezența Domnului în ea prin împărtășirile anterioare, sau de faptul că ea însăși este trupul tainic al Domnului».*²

Euharistia este culmea apropierii dintre Dumnezeu și oameni. Fiul lui Dumnezeu a voit să vină atât de aproape de oameni încât să se unească cu ei, experiența unirii având-o în Sine mai înainte prin enipostazierea firii umane la întruparea Sa din Fecioara Maria, lucrare prin care o îndumnezeiește și astfel primesc răspuns la îndumnezeirea cea după har toți cei credincioși Lui. Domnul Hristos a așezat acest mister euharistic, împreună lucrând cu Tatăl și cu Duhul Sfânt dimpreună cu care, în cei ce vor crede în El, a zis că: *«vom veni la el și vom face locaș cu el»* (Ioan 6: 56); căci acela: *«rămâne întru Mine și Eu întru el»* (Ioan 14 : 23).

Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie implică o prefacere reală. Domnul poate fi prezent în Euharistie și ni se poate da prin ea nouă ca hrană, pentru eternitate, pentru că trupul Său a fost luat din firea noastră, prin întruparea de care dă mărturie Scriptura (Lc. I, 26-35), iar după Înviere spiritualizându-și trupul vreme de 40 de zile, prin umplerea cu Duhul Sfânt, până la culmea la care se afla hotarul umanității, și după aceste zile Și-a înălțat la cer acest trup, tocmai pentru ca să se poată sălășlui în fiecare sub chipul pâinii și al vinului, prin lucrarea Duhului Sfânt. Sau cum zice Sfântul Simeon Noul Teolog: *«Pâinea vieții se vede, de către cei ce se împărtășesc, ca o pâine simțită, iar în chip gândit este Trupul lui Hristos, care le dă viață și-i îndulcește. Vinul, în Taina Împărtășaniei, după prefacerea în Sânge dumnezeiesc, este o negrăită lumină și o veșnică bucurie... În Taina Sfintei Împărtășanii, Hristos Fiul lui Dumnezeu, dăruiește oamenilor, din ființa și natura Tatălui, Dumnezeirea sau harul Duhului... Iar din ființa și firea Mamei Sale, Mântuitorul Hristos ne dăruiește trupul pe care l-a primit de la ea. De aici, cei ce se împărtășesc din preacurat Trup al lui Hristos, care este Trupul Preasfintei*

¹ Alexis Homiakov, *Biserica este una*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pag. 18

² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pag. 102.

Născătoare de Dumnezeu, se fac fiii ei și frați ai lui Hristos Dumnezeu. Sfinții sunt rudele Preasfintei Născătoare de Dumnezeu...ca unii ce au trup luat din același pământ și suflet din aceeași suflare dumnezească...ca părtași la Trupul lui Hristos, pe care L-au primit dintr-însa...ca unii care primesc în sine pe Dumnezeu în harul sfințitor»³

Prefacerea reală este calea extinderii sălășluirii Lui în noi, în cei ce cred, și a celor ce cred în El, precum arată dumnezeiescul Pavel când zice: «*Voi sunteți trupul lui Hristos și mădularie fiecare în parte*» (I Corinteni 12 : 27). Fiind deci trupul Lui, avem comuniune cu El și împărtășire de El : «*Fiul lui Dumnezeu se atinge, în chip simțit, de cei ce primesc cu vrednicie Sfintele Taine, se unește cu ei și le dă puțința să simtă, în chip vădit, prezența Sa harică...beau și gustă în chip simțit Sfintele taine și cu simțurile sufletești pipăie pe Hristos Dumnezeu-omul... devin co-trupești cu El și copărtași la Dumnezeirea Lui, iar Hristos îi înnoiește și îi pătrunde în modul cel mai sincer cu prezența Sa*».⁴ De specificat, că prin euharistie nu se cuminecă persoana lui Iisus Hristos, ci trupul și sângele Domnului. De aici și faptul că prefacerea vizează unirea Lui cu toți oamenii. Sfântul Ioan Gură de Aur zice despre aceasta că: «*Dacă a venit la firea noastră, e vădit că a venit la toți; iar dacă a venit la toți, a venit și la fiecare*».⁵

Desigur că această cuminecare și această venire trebuie înțeleasă, după mărturisirea lui Alexis Homiakov⁶, în Biserică căci prin ea se săvârșește într-adevăr prefacerea pâinii și avinului în Trupul și Sângele lui Hristos. Prefacerea se săvârșește în Biserică și pentru Biserică și numai cel ce primește cu credință darurile sfințite, care se închină înaintea lor și se gândește la ele cu credință, acela primește într-adevăr Trupul și Sângele lui Hristos, daruri care sfințesc în credință, în Biserică, nu în afara credinței mântuitoare și implicit nu în afara Bisericii.

Rațiunea pâinii este să se prefacă trup. Rațiunea vinului este să se prefacă trup. Sfânta Euharistie nu este doar o simplă cină, o amintire a lucrării de mântuire, nici doar o percepție duhovnicească, ci cu adevărat Trupul și Sângele lui Hristos care a binevoit să se unească cu cei credincioși nu numai în har ci cu trupul și sângele pentru ca unirea să fie deplină, și duhovnicească și trupească.⁷ Ca amintire pâinea și vinul se folosește în ritualul creștin după ce un om a fost adăugat strămoșilor săi, în rânduiala de parastas. Dar Euharistia este hrană, ce hrănește și în același timp îndumnezeiește. Altfel spus, devine trup, dar și transformă trupul îndumnezeind firea noastră umană, după chipul trupului Său. Trupul nostru pornește, prin Euharistie, pe drumul îndumnezeirii. Cel ce s-a împărtășit este purtător de Hristos, este purtător de Dumnezeu, după har.

În Euharistie «*pâinea și vinul rămân fără o temelie a existenței lor în rațiunile lor separate, rămân ca simple chipuri ale rațiunilor lor scufundate în rațiunea Logosului*

³ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Despre scopul vieții creștine*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, pag. 78-79

⁴ Ibidem, pag. 79-80

⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia a 82, la Matei*

⁶ Alexis Homiakov, *Op. cit.* pag. 35

⁷ Ibidem, pag. 36

întrupat»⁸. La privirea ochilor noștri încă se vede pâine, încă se vede vin. La gustul gurii noastre încă se simte pâine și încă vin. Dar, Cuvântul lui Dumnezeu care având în Sine rațiunile de a fi ale pâinii și vinului le-a și plasticizat pentru hrana noastră obișnuită, le lasă plasticizate, dar le retrage la Sine rațiunile de a fi pâine și vin înlocuindu-le cu rațiunile lor de a fi trupul și sângele Său și astfel ele sunt deja Trup și Sânge. Rămânerea lor în forma plasticizată firească este pentru noi, pentru a ne putea cumineca, pentru a ne putea hrăni. Iată marele mister al credinței creștine, neegalat decât de misterul învierii și al înălțării Domnului la cer cu trupul. Se îmbină în triumghiul divin aceste trei mistere, bază a credinței, căi ale devenirii omului întru Dumnezeu.

2. Euharistia, sub diferite numiri, este mulțumirea noastră față de Dumnezeu

În bazele acestor înțelesuri, Euharistia este mulțumirea noastră a oamenilor față de Dumnezeu, prin care dorim, chemăm, mijlocim prezența lui Dumnezeu alături, cu și în lăuntrul nostru. Ca mulțumire a fost practică de Biserica primelor secole, de unde și denumirea ei consacrată după termenul grecesc.

Sub această denumire, precum și ca *Unire*, o găsim în a doua jumătate a secolului întâi creștin, în *Didahia* sau *Învățătură a celor 12 Apostoli*, pe vremea când erau redactate doar Evangheliile după Matei și Luca, pe care le citează. Aflăm astfel: «*cu privire la euharistie, așa să faceți euharistia: Mai întâi cu privire la potir: "Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru sfânta vie a lui David, slga Ta, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci. Cu privire la frângerea pâinii: "Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru viața și cunoștința, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci. După cum această pâine frântă era împărțiată pe munți și fiind adunată a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta. Că a Ta este slava și puterea, prin Iisus Hristos în veci". Nimeni să nu mănânce, nici să bea din euharistia voastră, ci acei care au fost botezați în numele Domnului. Căci, cu privire la acestea, a spus Domnul: "Nu dați ceea ce este sfânt câinilor!" (Matei 7 : 6). După ce v-ați împărțășit, mulțumiți așa: "Îți mulțumim Ție, Părinte Sfinte, pentru Sfânt numele Tău, pe care l-ai sălășluit în inimile noastre și pentru cunoștința, credința și nemurirea, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Fiul Tău. Ție slava în veci».*⁹

Euharistia se mai numește și *Bindecuvântare*, potrivit cu textele evanghelice: «*Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâinea și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor, a zis: "Luați, mâncați, acesta este trupul Meu» (Matei 26 : 26); «Și, când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor. Și li s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut ».* (Luca24 : 30-31).

⁸Dumitru Stăniloae, *Op. cit. vol. III*, pag. 100.

⁹*Învățătură a celor 12 Apostoli*, IX-X, în P. S. B. nr. 1/1979, pag. 29, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, traducere de D. Fecioru.

Euharistia se mai numește *Cuminecătură* sau *Taina Comuniunii*, care exprimă comuniunea liturgică pe care cei ce se împărtășesc o au cu Hristos, pe verticală, iar pe orizontală o au laolaltă, ei oamenii. Sfântul Vasile cel Mare redă cu fidelitate această comuniune deplină, în rugăciunea de încheiere a epiclezei: «*Iar pe noi pe toți care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir să ne unești pe unii cu alții, și să nu ne lași a ne împărtăși spre judecată, nici spre osândă, ci să aflăm milă și har cu toți aceia care Ți-au bineplăcut peste veacuri, cu strămoșii, patriarhii, proorocii, pustnicii, mărturisitorii, mucenicii, și dimpreună cu tot sufletul cel drept care s-a săvârșit întru credință*».¹⁰

În perioada Postului Paresimilor, în cadrul Sfintei Liturghii a Sfântului Grigorie, euharistia se numește și *pâinea cea cerească și paharul vieții*. Folosind denumirea de *Cina Domnului* accentul cade pe amintirea jertfei Domnului prin *Cina* rânduită în acest scop.

3. Euharistia reactualizează și universalizează, în chip nesângeros, jertfa cea unică și sângeroasă a Domnului Iisus de pe Cruce

Folosind numirea de *Jertfă* accentul se pune nu pe amintirea cinei, ci pe însăși jertfa de pe Cruce a Domnului Iisus Hristos. Euharistia săvârșită în Bisericiile Ortodoxe are pretenția de a reactualiza și universaliza, în chip nesângeros, jertfa cea unică sângeroasă a Domnului Iisus de pe Cruce. Se crează astfel corespondențe reale între Jertfă și Euharistie. Mai întâi, prin faptul că pe Cruce Domnul Iisus Hristos S-a adus jertfă pe Sine în chip sângeros, murind real, iar în Euharistie Iisus se jertfește pe Sine, dar în chip nesângeros, prin puterea și lucrarea Tatălui întru Duhul Sfânt, în momentul invocării liturgice făcută de preot astfel: «*Doamne, Cel ce ai trimis, în ceasul al treilea, pe Preasfântul și de viață făcătorul Tău Duh, peste fețele sfinților Tăi ucenici și Apostoli, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci-L înnoiește nouă cei ce ne rugăm Ție! ...Și fă adică pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ce este în potirul acesta cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Preasfânt, Amin*».

Hristos se aduce, El, pe Sine jertfă pe de o parte Tatălui, din iubire față de Tatăl, iar pe de altă parte, El, se aduce jertfă pentru păcatele noastre, pe care curățindu-le, să ne deschidă fiecareia, la rândul lui, calea către Tatăl. Modul jertfei ne vorbește despre viața celui care o aduce. «*Hristos, zice sfântul Chiril al Alexandriei,¹¹ pe de o parte moare pentru noi, pe de alta se aduce ardere de tot spre miros de bună mireasmă Tatălui, și iarăși pe de alta se predă pe Sine preț de schimb pentru viața tuturor*».

Jertfa de pe Cruce a adus tuturor răscumpărarea. Prin Euharistie se însușesc roadele acestei răscumpărări generale făcându-se proprii spre îndreptarea fiecareia în parte. Parafrazând un poet al vremurilor nu demult apuse se poate spune că Hristos, în lucrarea Sa mântuitoare este pom de lângă drum și neîngrădit, pom al vieții veșnice. În corana Sa mere roșii, ca roade ale jertfei Sale, ard în coacerea harului. Drumetele, ce treci

¹⁰ A se vedea în cartea liturgică *Liturghier*

¹¹ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, XV, în P. S. B. nr. 38/1991, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, pag. 521, traducere de Dumitru Stăniloae.

pe calea vieții, apropie-te, întinde-ți mâna și ia fără sfială, că n-ai să dai la nimeni socoteală.

Întru aceasta ne întărește și Sfântul Chiril prin cuvinte ziditoare de suflet al căror sens este că Hristos curăță pe cei întinați și spală spiritual pe cei căzuți în necurăție. Pentru ei va lua preotul făină și o va aduce pe altarul Domnului în Hristos, căci în El e aducerea noastră și prin El ne apropiem cei întinați. Dar ne îndreptăm prin credință, prin care ne și ne oferim Tatălui spre miros de bună mireasmă (Efeseni 5 : 2), ne mai avându-ne pe noi înșine, ci pe Hristos în noi, bună mireasmă duhovnicească¹².

Cu alte cuvinte, Hristos este model de predare a noastră lui Dumnezeu. Prin Euharistie, fiecare se predă lui Dumnezeu Tatăl oferindu-și viața sa de curăție și prin binefacerile pe care le poate face față de aproapele, prin care seamănă tot mai mult cu Hristos, cel dat pentru noi și nouă. Euharistia Îl mijlocește pe Hristos, prin trupul Său plin de har, înlăuntrul persoanei noastre. El este, prin Euharistie, în noi ajutându-ne să gândim, să simțim, să lucrăm plini de iubire față de Dumnezeu și față de aproapele.

Euharistia este liantul ce unește omul cu Sfânta Treime, cu omenirea întregă și cu tot cosmosul. Dumnezeu oferă harul, natura pâinea, vinul și apa, iar omul participarea lui totală. De aici și aserțiunea că dimensiunile Euharistiei sunt cosmice. În jertfa de pe Cruce, Hristos ne cuprinde pe toți, dar El singur se jertfește. În euharistie El face asemenea, dar ne aduce și pe noi împreună cu El jertfă și vrea să ne aducă pe toți după voința exprimată liturgic în cuvintele «*pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră*», dacă murim păcatului. Simbolul acestei aduceri îl reprezintă, din secolul XI, *Miridele*. Miridele, aceste fărmituri de pâine așezate pe Sfântul Disc alături de Agneț, sunt purtătoare de nume. Numele este al persoanei care și-a exprimat voința de a se jertfi și care este conștientă că nu se poate jertfi pe sine fără numai în Hristos care-i dă putere de jertfă din puterea Lui, căci jertfa presupune dragoste, o dragoste care «*nu caută ale sale, ci toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă și nu cade niciodată*» (I Corinteni 13 : 5-8).

Pe Cruce Hristos jertfește firea Sa umană, firea divină ne fiind pătimitoare, iar în Euharistie pâinea este simbolul trupului lui Hristos și vinul simbol al sângelui Său.

Fiind purtătoare de astfel de corespondențe care sunt reale nu simple speculații metafizice, Euharistia este, pentru corabia vieții fiecărui credincios, steaua polară cârmuitoare pe marea vieții, e aluatul care dospește întreaga frământătură, e puntea care leagă viața efemeră de cea veșnică, veșnic fiind Cel ce se comunică prin ea omului, adică Hristos. Euharistia oferă darul neuitării de Dumnezeu. Dacă Botezul este lucrarea prin care se moare ritualic păcatului și se renaște real întru înnoirea vieții, prin Euharistie se poartă totdeauna, în trup moartea și viața Domnului, moartea ce trecătoare în scurgerea celor trei zile și se face pregustarea vieții fără de sfârșit a epectazei.

În această convingere ne întărește dumnezeiescul Pavel zicând: «*Doborâți, dar nu nimiciți; purtând totdeauna în trup omorârea lui Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru, căci pururea noi cei vii suntem dați spre moarte pentru Iisus, ca și*

¹²Ibidem, pag. 522.

viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor, astfel că se lucrează viața» (2 Corinteni 4 : 9-12).

Ne pregătim, încă în viață fiind, de moartea noastră reală ca pentru una pe care voim s-o depășim prin pregustarea învierii lui Hristos Iisus Domnul nostru. Unirea cu El, prin Euharistie, este reală și deplină. Acum se împlinesc în fapt, și înlăuntrul persoanei, spusele Evanghelistului Ioan: «*din plinatatea Lui noi toți am luat și har peste har*». (Ioan 1: 16). Unirea aceasta este taina creștinătății, despre care apostolul spune că este mare (1 Timotei 3: 16). Este mare pentru că prin Euharistie, cel binecredincios, devine *hristofor, hristoform, teofor*, după har, iar nu după fire, având «*viața lui ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu. Iar când Hristos, care este viața lor, Se va arăta, atunci ei și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă*» (Coloseni 3 : 3-4).

În această taină se îplinește și se săvârșește totul. În ea se curăță, se restabilește, se descoperă în toată esența și plinatatea sa Jertfa însăși, sensul ei de dinainte de veci, acela al iubirii desăvârșite. Această iubire constă în autodăruire desăvârșită întru Hristos (Ioan 3 : 16) întru care «*așa de mult a iubit omul pe Dumnezeu că I s-a dăruit până la capăt. În această dăruire reciprocă nu a rămas nimic nedăruit, ci întru totul și tot s-a instaurat iubirea: iubirea Tatălui care se răsfrânge; iubirea Fiului răstignit; iubirea Duhului care triumfă prin puterea Crucii - Filaret al Moscovei - ; iubirea omului însetat din veci după Dumnezeu*».¹³ În această taină viața dumnezeiască a devenit viața noastră, harul dumnezeiesc a devenit hrana noastră.

4. Forma liturgică a Euharistiei

Prin secolul al II-lea Sfântul Justin Martirul și Filosoful ne comunica forma liturgică a Euharistiei, în mediul roman, condiționarea și legătura Euharistiei cu cel decurând botezat precum și modalitățile de cuminecare: «*După spălarea celui ce crede și care a căzut întru totul de acord cu noi, îl ducem în locul unde se găsesc adunați cei pe care noi îi numim frați, făcând rugăciuni comune pentru noi înșine și pentru cel luminat, ca și pentru toți ceilalți de pretutindeni, cu multă stăruință (...) Încetând rugăciunile, noi ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutarea păcii. Apoi, se aduce celui ce prezidează adunarea fraților pâine și un pahar cu vin amestecat cu apă, pe care acesta luându-le, înalță laudă și slavă Părintelui tuturor, în numele Fiului și al Duhului Sfânt și rostește o lungă rugăciune de mulțumire, pentru ca acestea să fie primite de către El. Când a terminat rugăciunile și euharistia, întreg poporul care este de față rostește cu glas mare: "Amin!" (...) După ce întâistătorul a terminat euharistia și tot poporul a rostit Amin, slujitorii aceea care sunt numiți la noi diaconi dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pâinea și vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în euharistie, iar celor ce nu sunt de față, li se duce pe la casele lor.*

Hrana aceasta se numește euharistie(...) Noi nu am primit aceasta ca pe o pâine comună și nici ca pe o băutură comună; ci după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat și a avut în vederea mântuirii noastre trup și

¹³Alexandre Schmemmann, *Euharistia*, Editura Anastasia, București, 1993, pag. 108.

sânge (In. VI, 57), tot astfel și hrana transformată în euharistie, prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta din care se hrănesc trupurile noastre prin schimbare, am fost învățați că este atât trupul, cât și sângele Acelui Iisus întrupat. Apostolii, în memoriile lor, care se numesc Evangheliile, așa ne-au transmis că li s-a poruncit lor: Iisus luând pâinea și aducând rugăciuni de mulțumire asupra ei, a zis: "Aceasta să o faceți în amintirea Mea; acesta este trupul Meu" (Lc. XXII, 19-20) (...) "Acesta este sângele Meu". (Mt. XXVI, 28) Și i-a împărțit din ele numai pe ei.¹⁴

Și azi, Sfânta Liturghie este expresie a prezenței neîncetate și a lucrării Domnului Iisus Hristos, Cel întrupat, Răstignit, Înviat și Înălțat, în lume dar și ca Cel ce va să vină ca să ne ridice la statura celor desăvârșiți și casnici ai Lui și așezați pe calea epectazei sau a întinderii nesfârșite spre Dumnezeu. În temeiul acestei aserțiuni, Sfânta Liturghie este o Evanghelie mereu în actualitate, cum sugerează părintele Stăniloae¹⁵, în ea Hristos este prezent real nu numai euharistic, ci și prin cuvintele Scripturii, prin cuvintele Sfintei Tradiții propăvăduite de preot, de strană și de rugăciunile și cântările credincioșilor.

Prin această reală prezență a Domnului Hristos în comunitatea eclezială Sfânta Liturghie este o Cincizecime continuă în care omul se reînnoiește, iar Trupul lui Hristos, extins în umanitate, se extinde mereu, în care cuvântul Său propovăduit de Duhul Sfânt (Ioan 16 : 13-14 și Faptele Apostolilor 2 : 4) se propovăduiește mereu, iar cei ce sunt în această comuniune liturgică trăiesc tainei slavei dumnezeiești, devenită accesibilă nouă, pe de o parte prin lucrarea Cuvântului dumnezeiesc care «S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (Ioan 1: 14), iar pe de altă parte prin simbolurile ca semne ce-I descoperă tainele.

Prin această reală prezență a Cuvântului ipostatic în comunitatea eclezială, credinciosul ce simte comuniunea, se deschide către infinit și veșnic. Și chiar dacă nu poate defini tot adevărul, el dă prin simboluri o intuiție directă care trimite la o altă realitate, dincolo de ele¹⁶ căci funcția simbolului este tocmai aceea de a descoperi și a face părtaş persoana care descoperă sau căreia i se descoperă cu cel descoperit. Aceasta în baza credinței, a cunoașterii acestei realități, deosebită de cea empirică, în care se poate intra, căreia îi poți deveni parte (2 Petru 1 : 4). În ea se descoperă realitatea duhovnicească, dar nu întreaga realitate duhovnicească, ci atât cât este posibil trăind în trup (2 Corinteni 5: 6-8), căci în această viață «în parte cunoaștem și în parte proorocim» (1Corinteni 13: 9). Făcându-ne astfel părtași realității duhovnicești, nu ni se potolește setea după Dumnezeu, ci ea se intensifică.

În Sfânta Liturghie Biserica se împlinește pe sine, folosind întregul cult divin cu un limbaj simbolic exprimat prin cuvinte, gesturi liturgice și materii, în Liturghie avem

¹⁴Sfântul Justin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia*, LXV-LXVI, în P. S. B. nr. 2/1980, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, pag. 70

¹⁵Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, pag. 9

¹⁶Idem, *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei*, în Studii Teologice, anul IX, nr.7-8/ 1957 /, pag. 431

tainica întâlnire reală cu Hristos, credincioșii fiind prin ea martorii oculari ai lui Hristos Înviat și ai Împărăției ce va veni.¹⁷ Ea este, în limbajul Sfântului Simeon Noul Teolog¹⁸ ca o înviere a mântuitorului nostru Iisus Hristos în noi înșine. El coboară din ceruri la cei care s-au lepădat de lume și au intrat în mormântul pocăinței. Acolo intrnește cu ei și-i învie din moartea păcatului dându-le harul și slava învierii și așa învierea lui Hristos este o înviere în cei ei, care Îl văd curat pe Mântuitorul, cu ochii duhovnicești.

Rânduiala Sfintei Liturghii, privită în întregimea ei, constituie nu numai un mijloc sublim de sfințire, nu numai rugăciunea prin excelență a Bisericii și cultul suprem adus de ea lui Dumnezeu, ci și o formă excelentă de reprezentare simbolică, o formă de comemorare sau reînnoire mistică și sacramentală a istoriei mântuirii. În forma ei originală și cea mai simplă, acea de masă liturgică, Liturghia creștină era, în primul rând o anamneză a Cinei, a Patimilor, a morții și învierii Mântuitorului, după Sfântul Apostolul Pavel: «*De câte ori mâncați pâinea aceasta și beți paharul acesta, moartea Domnului Vestiți până va veni*» (1Corinteni 11 : 26) și o anamneză a Cinzecimii, când, pentru prima dată în istorie, cei «*ca la trei mii de suflete, stăruiau în învățatură, în împărțășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni*» (Faptele Apostolilor 2 : 42) și în fiecare zi stăruiau într-un cuget în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii, lăudând pe Dumnezeu » (*Ibidem*, versetele 46-47).

Rânduiala Sfintei Liturghii, privită în întregimea ei, constituie reprezentarea, sub forma văzută a ritualului, a întregii economii de mântuire a oamenilor, de la lucrarea pregătitoare vechitamentară la Nașterea Domnului și până la Cincizecime. Ritualic se perindă în privirea ochilor noștri, și se strevăd prin ochii minții noastre, toate momentele și faptele mântuitoare din viața și activitatea Mântuitorului: întruparea, nașterea, ieșirea Sa la propăvăduire, învățătura și minunile ce-L adevăresc ca Mântuitor, răstignirea, patimile și îngroparea, învierea și înălțarea Sa ca minuni ale minunilor, trimiterea Duhului Sfânt și sfințirea celor ce crezând în toate acestea și slăvindu-L pe Dumnezeu pentru ele, se împărțășesc luând parte și intrând parte în trupul tainic al Mântuitorului.

Symbolismul liturgic urmărește să-i determine pe credincioșii prezenți, să trăiască împreună cu Iisus drama păcatului și lucrarea mântuirii, să simtă curățire și iluminare în întreaga lor ființare, în suflete și-n trupuri deopotrivă, să fie reasezați, din starea de căzuți ori chiar decăzuți, în starea de rezidiți ca temple dumnezeiești (1 Corinteni 6 : 19 ; 2 Corinteni 6 : 16 ; Galateni 2 : 20), cum bine obsearvă Sfântul Maxim Mărturisitorul că «*la Sfânta Liturghie harul Sfântului Duh preface și schimbă pe fiecare dintre cei ce se află de față, rezidindu-l în chip mai dumnezeiesc, potrivit cu însușirile lui și înălțându-l spre ceea ce se indică prin tainele ce se săvârșesc, chiar dacă acela nu simte, în cazul că este încă dintre copii, în cele după Hristos, și nu poate vedea în adâncul celor ce se petrec. El activează în acela harul mântuirii, indicat prin fiecare*

¹⁷ Paul Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Editura Polirom, Iași, 1996, traducere de Carmen Bolocan, pag. 177

¹⁸ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Op. Cit.*, pag. 147-149

dintre dumnezeieștile simboluri ce se săvârșesc, conducându-l pe rând, și după o ordine, de la cele mai apropiate până la capătul final al tuturor».¹⁹

Lucrarea acestei zidiri și rezidiri se arată în rânduiala Sfintei Liturghii prin delimitarea ei în perioade din istoria și lucrarea mântuirii. Mai întâi perioada vechitamentară prezentă simbolic la Proscomidie, ce reprezintă legătura organică, mesianică din revelația dumnezeiască. Apoi, în ceea ce numim Liturghia Catehumenilor sau a Cuvântului, actualizăm amvonul sau ansamblu activităților didactice mântuitoare. În chintesența liturgică sau Liturghia Credincioșilor, Liturghia Euharistică, actualizăm, pe calea chenozei, pe «Cuvântul întupat» (Ioan 1: 14), cu patimile, moartea și învierea Sa, înălțarea Sa la cer și a doua Sa venire, adică pe Hristos. «Cel ce se dăruiește Bisericii Sale în Sfânta Euharistie»²⁰ precum și oferta darurilor, înțelegând, cu Homiakov, această parte a Liturghiei ca acțiune a Bisericii ce reunește toate darurile : credința, nădejdea, dragostea pentru că se manifestă nu doar credința, nădejdea și iubirea, ci și harul și Darurile Duhului Sfânt unite într-o sfântă și vie unitate, și aceste daruri se numesc ele însele credință, nădejde și dragoste ca daruri ale Duhului.²¹

5. Revelație și chemare în partea liturgică pregătitoare

Proscomidia este timpul liturgic în care Hristos ne deschide câmpul vederii lui Dumnezeu, este ritualul alegerii, pregătirii și binecuvântării Darurilor de pâine și vin pentru Sfânta jertfă; ea este acțiunea sacramentală în timpul căreia și prin care materia brută destinată Sfintei Jertfe este prelucrată și ridicată la starea și calitatea de Cinstite Daruri, gata să fie sfințite și prefăcute în Sfântul Trup și Sânge.²²

Înainte de începerea lucrării liturgice a Proscomidiei se face spălarea mâinilor preotului cu semnificația curăției sale trupești și sufletești condiție sine qua non a slujirii înanitea lui Dumnezeu pentru oameni. Rugăciunea pe care slujitorul o rostește, spălându-și mâinile, arată nu numai starea prezentă ci și dorința de a rămâne întru totul curat (Psalmul 25 : 6-12).

Pâinea și vinul amestecat cu apă, fiind instituție divină, nu pot fi substituite cu nici o altă materie. Mântuitorul însuși, la Cina cea de Taină, a întemeiat Sfânta Euharistie folosind pâine și vin (Matei 26 : 26-28) schimbând ofrandele Legii Vechi ce constau în cărnuri sau roade ale pământului, din care se hrănesc nu numai oamenii, ci și animalele, spre deosebire de ele, pâinea și vinul sunt alimente care constituie numai hrana omului și încă hrana lui esențială; ele nu numai că întrețin existența lui fizică, ci o și simbolizează în modul cel mai expresiv și mai potrivit; pâinea este simbolul cel mai adecvat al trupului

¹⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, traducere de Dumitru Stăniloae, pag. 127

²⁰ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, traducere de Irineu Ioan Popa, Arhiereu-Vicar, pag. 253.

²¹ Alexis Homiakov, *Op. cit.*, pag. 26-27

²² Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Specială, pentru Facultățile de Teologie*, Editura Lumea Credinței, București, 2005, pag. 242.

omenesc, iar vinul este simbolul sângelui. Așa se face că darurile de pâine și de vin, obținute prin munca, răbdarea și priceperea omului, sunt rezultatul unei prelucrări, al unei activități care necesită timp și efort și cheltuială de energie și astfel, în Sfânta Liturghie, ele reprezintă sau simbolizează însăși ființa lor trupească și sufletească pe care o aduc ca jertfă lui Dumnezeu sub această formă.²³ Apoi, pâinea făcută dintr-o mulțime de boabe de grâu și vinul, rezultat prin zdrobirea, în același teasc a mai multor ciorchine și boabe de struguri, simbolizează unitatea, comuniunea spirituală care leagă între ei pe toți membrii Bisericii, făcând din toți un singur trup tainic al lui Hristos, Biserica.²⁴ Prin urmare, aceste daruri aduse la Liturghie simbolizează propria lor ființă, și Biserica din care-i cuprinde în brațele dumnezeiești. Ele sunt expresie a iubirii omenești, dar pentru că ele sunt roade ale muncii omului în măsura în care sunt dăruite lui de Dumnezeu, în această ofrandă, iubirea Lui o precede, în manifestare, pe a noastră.

Apa, ce stâmpără țăria vinului la Proscomidie, izvorește din stâncă și din darul lui Dumnezeu, nu numai cu rostul de a stâmpăra setea, ci și cu acela de a menține viața și a o curăți. Despre ea o vorbă bătrână spune că ea simbolizează pe credincioșii laici, iar amestecarea ei cu vinul înseamnă încorporarea acestora în Hristos, pentru că Hristos, în Patimile Sale, ne-a purtat pe noi și păcatele noastre. Astfel privite, darurile oferite de credincioși la Proscomidie, sunt expresia văzută a colaborării oamenilor cu Dumnezeu. În aceste daruri și Dumnezeu și omul are parte.

Cu privire la pâine, ea este dospită, *artos sau pâine dospită* (Luca 22 : 19)²⁵ cu adânci semnificații. Mai întâi ca Euharistia este puținul aluat care dospește toată frământarea umană, iar mai apoi pentru că pâinea dospită nu se poate pregăti în grabă, ci cu îndelungă răbdare și stăruință, în realizarea ei făina cu aluat înseamnă sufletul, apa semnifică botezul, puțină sare înseamnă gândul și învățătura Cuvântului (Matei 5 : 13). Aducem deci pâine dospită pentru că ea simbolizează desăvârșit trupul Domnului în care se va preface prin sfințire, pentru că trebuie să ne deosebim de evreii care-și fac Paștile cu azimă, pentru că acestea se găsesc în ofranda lui Melchisedec (Facere 14 : 18), care, în Legea Veche, este cea mai desăvârșită preînchipuire a mulțumirii creștine.

Pâinile, folosite în ritul bizantin poartă cu denumirea de *prescură sau ofrandă, jertfă, aducere*, pot avea *formă rotundă*, în ideea că simbolizează rotunjimea pământului, dar și alte *forme ca cea de cruce*, simbolizând punctele cardinale sau cele patru laturi ale lumii întregi pentru care s-a întrupat Hristos, precum și brațele Crucii pe care El a fost răstignit Domnul, *forma cu cinci brațe* ca să amintească de cele cinci pâini cu care Hristos a săturat mulțimile în pustiu, idee în baza căreia s-a stabilit numărul de cinci pentru prescurile folosite la Proscomidie și mai întâlnim prescuri cu trei brațe care simbolizează

²³ Pr. Prof. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pag. 21-23.

²⁴***, *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, P.S.B., nr.2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, traducere de N. Fecioru, pag. 99.

²⁵ N. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii, dovadă pentru folosirea pâinii dospite la Sfânta Euharistie*, în Revista Studii Teologice, nr.9-10, București, 1951, pag. 552-558.

Sfânta Treime. Din aceste pâini se va alege aceea din care se va pregăti Sfântul Agneț care poartă cu sine două semnificații, cea a nașterii Mântuitorului și ce a pătimirilor Lui.²⁶

Referindu-ne la simbolismul Nașterii, prima prescură, din care se scoate Sfântul Agneț, închipuie pe Sfânta Fecioară, din care s-a născut Domnul cu trup, iar scoaterea Sfântului Agneț din prescură înseamnă întruparea și nașterea Domnului din Sfânta Fecioară²⁷; căci Sfântul Agneț, adică pecetea scoasă din prescură, închipuie trupul omenesc al Mântuitorului. Se numește așa de la latinescul *agnus*, adică mielul, în analogie cu mielul pascal al evreilor și cu revelația profetului mesianic Isaia care-L vede ca pe un *miel de jertfă* (Isaia : 53), dar și după revelația Înaintemergătorului, a Sfântului Ioan Botezătorul care L-a numit «*Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii*» (Ioan 1 : 29), context în care, Proscomidiarul, locul din Sfântul Altar unde se săvârșește lucrarea proscomidiei, închipuie Staulul Nașterii din Betleemul Iudeii, iar Sfântul Disc pe care se așează Sfântul Agneț ieslea vitelor în care s-a născut Domnul.

Steluța, care se așează peste Sfântul Disc, ne aduce aminte de steaua care s-a arătat și a călăuzit pașii magilor spre Betleem «*Și venind steaua, a stat deasupra locului unde era Pruncul Născut*» (Matei 2 : 9). Acoperământele ce se pun peste Daruri simbolizează scutecele cu care a fost înfășat dumnezeiescul Prunc (Luca 2 : 7), iar căderea sau tămâierea Darurilor înseamnă ofranda de smirnă și tămâie, adusă de magii de Pruncului divin. Acoperirea Darurilor și lăsarea lor la Proscomidie până la Ieșirea cea Mare, simbolizează viața ascunsă a copilăriei Domnului Iisus, petrecută în Egipt și Galileea de la nașterea Sa și până la vârsta de 30 de ani, când a și ieșit la împlinirea slujirilor Sale mântuitoare în lume.

Pe de altă parte, ritualul pregătirii Sfântului Agneț simbolizează, în modul cel mai intuitiv, răstignirea, patimile și moartea Domnului. Simbolismul este evident în formulele sacramentale folosite la Proscomidie, începând cu însemnarea prescurii în semnul crucii chiar mai înainte de scoaterea Sfântului Agneț dintr-nsa, cu rostirea formulei «*întru pomenirea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*», care se arată că tot ceea ce se face este «*întru pomenirea*» (Luca 22 : 19) celor făcute de Domnul. Așa se face că Proscomidiarul închipuie, nu numai Peștera Betleemului, ci și dealul răstignirii sau Golgota. Amintind de acest loc, în care soldatul constată moartea Domnului prin împungerea cu o suliță, pentru tăierea pâinii, se folosește *copia* ce simbolizează lancea, sulița, cu care Domnul Hristos a fost împuns în coastă de către unul din ostași, momentul culminant al patimilor îndurate de El.

Acoperământul discului și al potirului, reprezintă giulgiurile în care a fost înfășurat trupul mort, al Domnului, și marama care i s-a pus pe față, iar Sfântul Aer sau acoperământul cel mare simbolizează piatra pusă deasupra mormântului pentru a-l

²⁶Sfântul Gherman al Constantinopolului, *Historia Ecclesiastica*, P.G. 98, traducere în limba română de Nic. Petrescu cu titlul *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, în Revista Mitropolia Olteniei, an XXVIII, nr.1-2, 3-4, 1976, pag. 93.

²⁷ Teodor Episcop de Andida, *Protheoria*, P.G. 140, traducere de Pr. Prof. Nic. Petrescu cu titlul *Comentariul liturgic al lui Teodor, episcop de Andida*, în Revista Biserica Ortodoxă Română, an LXXXIX, nr. 3-4, 1971, pag. 78.

pecetlui. Vinul și apa turnate în Sfântul Potir închipuie sângele și apa care au curs din coasta Domnului împunsă cu sulița și care au devenit apoi cele două izvoare ale vieții harului: apa Botezului și sângele Sfintei Împărtășanii.

Sfântul Potir închipuie atât paharul ritualic folosit de Domnul la Cina cea de Taină, cât și vasul cu fiere și oțet, din care a fost adăpat răstignit fiind și în care, după o tradiție a credinței, Sfântul Evanghelist Ioan ar strâns parte din Sângele sfânt curs din rănile Domnului.

Sfântul Disc pe care preotul așează Sfântul Agneț, reprezintă patul sau nășălia pe care Iosif și Nicodim au așezat trupul Domnului după coborârea lui de pe cruce și apoi pe care a fost așazat în mormânt.

Buretele cu care preotul strânge miridele depuse pe disc, ne amintește de buretele îmbibat în oțet și fiere cu care ostașii i-au dat să bea lui Iisus.

Fumul tămâie ce însoțește încheierea pregătirii darurilor simbolizează aromatele cu care a fost îmbălsămat trupul Domnului pentru înmormântare. Prin mirida triumfiulară așezată de-a dreapta Sfântului Agneț este prezentă, în toată această pregătire, și Maica Domnului, care a stat îndurerată lângă crucea Fiului Său răstignit (Ioan 19 : 25).

Încheindu-se ritualul Proscomidiei, Sfântul Agneț de pe disc și vinul din potir nu mai sunt doar pâine și vin, ci sunt *Cinstitele Daruri*, consfințite, hărăzite, afierosite sau închinat lui Dumnezeu, dar care, atâta vreme cât rămân la proscomidiar, nu se prefac încă în Trupul și Sângele Domnului, și sunt încă numai un simbol, o icoană sau o *închipuire* a Sfântului Trup și Sânge, cum le numește Liturghierul ortodox.²⁸ Toate cele săvârșite la Proscomidie au astfel un caracter profetic.

Tot în ritualul de pregătire a Cinstitelor Daruri, în jurul Sfântului Agneț se așează pe Sfântul Disc *miridele*, părți mici de pâine scoase din celelalte prescuri, după rânduiala: cea dintâi, pentru Sfânta Fecioară Maria, mai mare, se așează de-a dreapta Sfântului Agneț, așa precum și Maica Domnului, cea dintâi și cea mai presus decât toți sfinții șade în cer de-a dreapta Fiului ei iubit, precum a văzut-o proorocul (Psalmul 44 :11) și a zugrăvit-o în cuvintele rostite de preotul liturghisitor «*de față a stat Împărăteasa de-a dreapta ta, în haină aurită și prea înfrumusețată*». Următoarele nouă miride, mai mici, sunt întru amintirea și cinstea sfinților, a celor nouă soboare care alcătuiesc *Biserica Triumfătoare* care slijește împreună cu noi. În sfârșit, se scot alte miride mai mici pentru Ierahî, ctitor, binefăcători, pentru credincioșii vii și repausați întru nădejdea învierii și avieții veșnice.

Scopul aducerii acestor miride, este *întru cinstirea și pomenirea sfinților*, reprezentând o formă a cultului sfinților și o rugăciune de mulțumire pe care o aducem lui Dumnezeu pentru cinstirea și slava cu care El a încununat pe sfinți și întru care Se preslăvește. Miridele pentru credincioși se scot și se aduc spre pomenirea și iertarea păcatelor credincioșilor vii și morți, fiind formă a rugăciunii noastre de cerere prin care mijlocim îndurarea lui Dumnezeu în favoarea celor pe care îi pomenim și pentru care ne

²⁸ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pag 287

rugăm, atât la Proscomidie, cât și în alte momente din cadrul Sfintei Liturghii și chip al comuniunii.

În afara sensurilor tipice și simbolice legate de ritualul Proscomidiei și expuse până acum, felul geometric în care Sfântul Agneț și miridele din jurul lui se așează pe Sfântul Disc are și un sens mistic și eclesiologic în același timp. Sfântul Agneț și miridele reprezintă Biserica universală din toate timpurile și locurile, atât cea luptătoare, de pe pământ, cât și cea triumfătoare, din ceruri. O secvență explicită a acestui sens eclesiologic o formulează, în aleasă expresie a cuvintelor, dacă bine-mi amintesc, Simeon al Tesalonicului: *am înțeles cum prin această dumnezeiască închipuire și istorie a Sfintei Proscomidii vedem pe Iisus și întreaga lui Biserică. Îl vedem în mijloc pe Hristos însuși, lumina cea adevărată și viața cea veșnică. El este în mijloc prin Agneț iar Maica Lui, în dreapta, prin miridă, sfinții și îngerii de-a stânga, iar dedesupt întreaga adunare a credincioșilor lui, drept măritori. Aceasta este taina cea mare: Dumnezeu între oameni și Dumnezeu în mijlocul celor care se îndumnezeiesc de la Cel ce după fire este Dumnezeu, care s-a întrupat pentru dânșii. Aceasta este împărăția care va să fie și petrecerea vieții celei veșnice : Dumnezeu cu noi văzut și împărțit.*

În sens eshatologic, sau al clipei celei mai dinafara tipului, proscomidiarul și Sfântul Disc înseamnă Tronul Mântuitorului ca Împărat în mijlocul Bisericii Sale și Scaunul Său la Judecata din urmă în fața căruia toți ne vom înfățișa pentru a da seama de faptele noastre.

5. Cunoașterea dumnezeiască în Liturgia catehumenilor

Participarea la Liturghie are, alături de aspectul eclesial, și un aspect personal, Sfânta Liturghie fiind mediul și chipul înaintării fiecărui suflet în cunoașterea și comuniunea cu Dumnezeu.

Sfânta Liturghie este centrul întregii vieți duhovnicești, participarea activă și constantă la ea ne deschide spre lucrarea Duhului Sfânt, spre cunoașterea lui Dumnezeu, ca să dobândim vrednicia vederii slavei dumnezeiești devenită accesibilă nouă în Hristos Ioan 1 : 14). Sfânta Liturghie nu îi unește nu numai pe credincioșii prezenți în locaș ci este o slujbă în comuniune cu Biserica Sobornicească universală, și în numele întregii biserici, unindu-ne cu toți ortodocșii vii și adormiți, cu îngerii și cu sfinții. Pe Sfântul Disc avem o imagine intuitivă a Bisericii universale adunată în Liturghie: Hristos în mijloc în stare de jertfă, Maica Domnului de-a dreapta, îngerii, sfinții, credincioșii vii și adormiți, adunați în jurul Mielului, arătând ca prin slujirea Sfintei Liturghii comunitatea se înalță la cer unindu-se cu Biserica triumfătoare în lauda pe care aceasta o aduce neîncetat lui Dumnezeu.

Vremea începerii Sfintei Liturghii, arătată în ritualul închinării liturghisitorilor pentru începerea slujbei, închipuie timpul prezis de Isaia profetul, al nașterii lui Ioan Înaintemergătorul Domnului și al întrupării lui Hristos printre noi. Prin rugăciunea *Împărate Ceresc*, rostită la începutul Sfintei Liturghii se cere lucrarea divină, ca cei ce

slujesc să o facă curățiți de toată întinăciunea.²⁹ Rostirea imnului de preamărire a îngerilor «*Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu*» (Luca 2 : 14), aduce aminte de venirea Domnului pe pământ, prin întruparea și nașterea Sa, anunțată de îngeri în noaptea Nașterii. Sfânta Liturghie începe cu o binecuvântare a lui Dumnezeu, cea mare, care este de altfel începutul tuturor Sfințelor Taine: *Binecuvântată este împărăția Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh*, pentru că din diferitele forme ale rugăciunii, cea dintâi cu care se cuvine a ne apropia de Dumnezeu și a începe, Sfânta Slujbă, este rugăciunea de preamărire.³⁰ Preamărim astfel împărăția lui Dumnezeu pentru a cărei întemeiere a venit pe pământ Mântuitorul și preamărim Sfânta Treime, pentru că Sfânta Liturghie este misterul întrupării Domnului, întrupare prin care s-a dezvăluit oamenilor pentru prima dată taina Sfintei Treimi.

În timpul Binecuvântării, preotul face semnul Sfintei Cruci peste Sfântul Antimis, cu Sfânta Evanghelie, care este așezată întotdeauna pe Sfânta Masă și simbolizează pe însuși Hristos ca Împărat și Dumnezeu, șezând pe Tronul slavei Sale. Acest gest semnifică faptul că slujba se săvârșește spre pomenirea Jertfei de pe Cruce a Mântuitorului și că prin Sfânta Evanghelie și Sfânta Cruce a întemeiat Mântuitorul împărăția lui Dumnezeu pe pământ, prin ele se menține și ele sunt cele două simboluri ale creștinismului.

La începutul Liturghiei ușile împărătești și dvera sau perdeaua sunt deschise. Se deschid ușile împărătești ca semn că slujba care începe acum reprezintă epoca revelației depline, a misterului mântuirii, prin venirea Mântuitorului, Care ne-a deschis porțile raiului și ușile împărăției cerurilor, după cum însuși Hristos spune: «*De acum veți vedea cerul deschis și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și coborându-se peste Fiul Omului*» (Ioan 1 : 51). După rostirea binecuvântării, ușile împărătești se închid, rămânând deschisă numai perdeaua, în semn că taina Întrupării și a Nașterii rămâne deocamdată necunoscută oamenilor, fiind descoperită numai îngerilor din ceruri, păstorilor și magilor, ca și celor din preajma Pruncului Divin, care se află acum în Taina Sfântului Altar, la Proscomidiar, acoperit de vălurile acoperămintelor și de simbolurile Cinstitelor Daruri și ascuns de văzul credincioșilor.

Antifoanele compuse cu versuri din psalmi și din cântări ale Legii Noi, ne duc cu gândul la vremea când Mântuitorul venise pe pământ, dar rămăsese încă în mediul vieții smerite din Nazaret, când El era în lume, dar lumea încă nu-L cunoștea, (Ioan 1 : 26-31) după cum și Cinstitele Daruri rămân încă, în acest timp, acoperite și învăluite în atmosfera de penumbră și taină a Proscomidiarului. Antifoanele reprezintă, vremea de dinaintea lucrării profetice a Sfântului Ioan Botezătorul, când era încă nevoie de prooroci care să vestească venirea Domnului. De aceea, versetele din psalmi care alcătuiesc de obicei aceste antifoane, sunt alese de regulă din psalmii mesianici, în care se proorocește venirea

²⁹ Preot Nichifor Todor, *Sfânta Liturghie, Marea Iubire a lui Dumnezeu*, Editura Pelerinul, Iași, 2005, pag. 31

³⁰ Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Dumnezeiasca Liturghie comentată în oficiul și în textul ei*, în Revista Biserica Ortodoxă Română, nr.7-8, București, 1960, pag. 633.

Domnului, iar cei care le cântă închipuie acum pe proorocii și psalmiștii Legii Vechi. Antifoanele sunt trei, în cinstea Sfintei Treimi.

Rugăciunea Antifonului I pe care preotul o rostește în taină, invocă nemăsurata milă și iubire de oameni a lui Dumnezeu, Cel pe Care Antifonul I ne îndeamnă să-L slăvim din adâncul ființei noastre. Rugăciunea Antifonului al II-lea trece de la cererea milei lui Dumnezeu în general la cererea mântuirii în Hristos, exprimând dorința credincioșilor de a se păstra în plinătatea Bisericii și de a fi părtași ai Împărăției lui Dumnezeu.

Fericirile, care alcătuiesc cel de-al III-lea Antifon, la Liturghia duminicală și la sărbătorile sfinților și care fac parte din prima cuvântare mare ținută de Mântuitorul, (Matei : 5) reprezintă începutul lucrării publice a Mântuitorului, ieșirea la propovăduirea Evangheliei.

Deschiderea ușilor împărătești spre sfârșitul Antifonului al III-lea, arată că Mântuitorul iese din viața ascunsă, se arată și se descoperă celor ce nu-L cunoșteau până acum, dar Îl așteptau.

Ieșirea sfinților slujitori cu Sfânta Evanghelie, numită *vohodul mic*, simbolizează Epifania Domnului sau arătarea Sa în lume prin botezul Său de la Iordan, mărturisirea Tatălui, și începutul activității publice de propovăduire a Evangheliei (Marcu 1 : 14).

Sfânta Evanghelie, cuprinzând cuvintele Domnului, și istoria Lui pe pământ, este chip al Mântuitorul Hristos. De aceea, atât slujitorii cât și credincioșii se închină înaintea ei, ca înaintea lui Hristos zicând: «*Veniți sa ne închinăm și să cădem la Hristos*» (Psalmii 44 : 6 și 55 : 47), iar preotul o și sărută în semn de respect ca și cum ar săruta mâna și picioarele Domnului Însuși.

Luminile purtate înaintea Sfintei Evanghelii simbolizează însuși Lumina spirituală adusă de Mântuitorul prin Sfânta Evanghelie, iar purtătorii lor închipuie pe proorocii Legii Vechi, care au prevestit venirea Domnului, îndeosebi pe ultimul și cel mai de seamă dintre ei, pe Sfântul Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul, cel care a pregătit Calea Domnului (Marcu 1 : 2-3), pe care însuși Mântuitorul l-a numit «*făclie*» (Ioan 5 : 35). Cuvintele *Înțelepciune, drepți!* pe care preotul sau diaconul le rostește în timp ce înalță Sfânta Evanghelie, arată starea necesară citirii din Sfânta Evanghelie, Cuvântul lui Hristos, dar și că Evanghelia are adevărata înțelepciune, cea dumnezeiască (Coloseni 2 : 3; 1 Corinteni 1 : 24 și 30). Se cuvine dar să-L întâmpinăm pe Hristos și să ascultăm cuvântul Lui stând cu luare aminte și drepți în semn de respect.

Imnul *Sfinte Dumnezeule* care se cântă după vohodul mic, este compus din cântarea îngerilor și psalm și este închinat Sfintei Treimi. Cuvântul «*Sfinte*» cântat de trei ori, își are originea din imnul Serafimilor (Isaia 6 : 3; Apocalipsa 4 : 8), iar cuvintele «*Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte*», provin din psalmul lui David în care se spune: «*Însetat-a sufletul meu de Dumnezeul cel tare, cel viu*» (Psalmul 91 : 2).

Alegerea și împreunarea acestor cuvinte, precum și a cererii: «*Miluește-ne pe noi*», este opera Bisericii, care cunoaște și propovăduiește pe Unul Dumnezeu în Treimea

Sa. Prin aceasta ea vrea să arate pe de o parte legătura dintre Vechiul și Noul Testament, iar pe de altă parte că îngerii și oamenii s-au unit într-o singură Biserică și un singur cor, prin venirea lui Hristos (Efeseni 1 : 10), Cel ce este mai presus de ceruri și totodată pe pământ. De aceea, după ce Sfânta Evanghelie a fost arătată și apoi dusă în Altar, cântăm imnul acesta cu glas mare pentru că Cel ce S-a sălășluit între noi ne-a așezat împreună cu îngerii, făcându-ne loc în corul lor.

Trisaghionul ne sugerează prezența mistică, participarea sfinților îngeri la slujba de preamărire pe care, împreună cu dâșii, o înălțăm lui Dumnezeu cum arată rugăciunea intrării: *«fă ca împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea Sfinților Tăi îngeri, care slujesc împreună cu noi și împreună preamăresc bunătatea Ta»*.

La Liturgia obișnuită, imnul Trisaghion se cântă de trei ori în cinstea sfintei Treimi, cântarea alternând între cor și soborul liturghisitorilor simbolizând lauda neîntreruptă a lui Dumnezeu din partea Bisericii cerești și a celei pământești.

Căderea din timpul trisaghionului, practica din Transilvania, pregătește, prin mireasma tămâii, a bogăției darurilor Duhului Sfânt, citirea și ascultarea Apostolului și a Sfintei Evanghelii, simbolizând mireasma învățaturii dumnezeiești răspândite prin Apostoli în toată lumea, dar ne putem gândi că-i reprezintă și pe ei, pe Sfinții Apostoli, prin care *«Hristos descoperă în tot locul mireasma cunoștinței Sale»* (2 Corinteni 2 : 14).

Citirea pericopei din Faptele sau din epistolele Sfinților Apostoli, simbolizează trimiterea la propăvăduire a Sfinților Apostoli, când Mântuitorul le spune: *«Mergeți în toata lumea și propăvăduiți Scriptura la toata făptura»* (Marcu 16 : 15).

Citirea Sfintei Evanghelii închipuie arătarea deplină a lui Hristos în lume, Îl arată pe Mântuitorul însuși propăvăduind mulțimilor, de aceea, atât înainte, cât și după citirea Evangheliei, credincioșii o salută prin cuvintele *«Slavă Ție Doamne, Slavă Ție»*, ca și cum l-ar saluta pe Domnul însuși.

Din momentul ieșirii cu Sfânta Evanghelie, Liturgia devine o treptată epifanie, o realizare a prezenței mistice și reale a lui Hristos în mijlocul nostru, de la formele și conținuturile simbolice până la realitatea Sfântului Trup și Sânge. Elementele preînchipuitoare dispar treptat. Dar pentru o vorbă mai pertinentă, să-l lăsăm mai degrabă să ne spună Sfântul Nicolae Cabasila cum Sfânta Evanghelie Îl întruchipează pe Hristos, *«iar după ce Cel proorocit a venit și s-a ivit El însuși în lume, nimeni nu mai voiește să ia aminte la spusele proorocilor, de aceea, după ce s-a arătat Sfânta Evanghelie, cântările profetice încetează și se începe a cânta din ale noului Așezământ, ori laudăm pe Preasfânta Născătoare de Dumnezeu sau pe vreun Sfânt, ori slăvim pe Hristos însuși, pentru sălășluirea Lui între noi, ori pentru cele ce a făcut sau a pățimit pentru noi, cât a trăit pe pământ, căci pe acestea Biserica le sărbătorește totdeauna»*.³¹

Arătată de Evanghelie, prezența lui Hristos în mijlocul nostru devine mai apropiată și mai perceptibilă în curgerea rânduiei Sfintei Liturghii, în Sfânta Evanghelie

³¹ Sfântul Nicolae Cabasila, Sfântul Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștei Liturghii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, traducere din limba greacă de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, pag. 53.

închisă, e epifania de la Botez (Matei 3 : 13-17), iar în citirile Scripturistice e mai vădită vorbind tuturor, public și făcându-Se cunoscut cele Însuși grăiește către oile casei Sale (Matei 10 : 6).

Desfacerea Sfântului Antimis în timpul ecteniei pentru catehumeni simbolizează săparea sau pregătirea mormântului de piatră pe care Iosif din Arimateia îl făcuse pentru sine, dar pe care l-a dăruit pentru îngroparea Domnului, ca unul ce era un catehumen sau ucenic nedesăvârșit al Domnului (Matei 27 : 59-60).

Strângerea miridelor de pe Sfântul Antimis cu buretele, la cuvintele *Să-i unească pe dânșii cu Sfânta Sa Sobornicească și Apostolească Biserică* semnifică unirea catehumenilor cu Biserica, unire pentru care ne rugăm în timpul acestei ectenii, iar semnul Sfintei Cruci făcut de preot cu buretele peste Sfântul Antimis la ecfonisul *Ca și aceștia* este ca o sigilare sau binecuvântare a mormântului.

În ceea ce privește concedierea catehumenilor prin expresia vorbeii «*cei chemați ieșiți!*» ea poate fi o *eshata*, clipa cea mai dinafara timpului de sparare a celor dreپți de cei păcătoși și întinderea spre unirea tot mai deplină a celor credincioși cu Hristos prin împărțășire cu El și gustare a fericirii depline, de care se bucură dreپții, în viața ce va să fie.

Închiderea ușilor împărătești după citirea Evangheliei și închiderea dverei la sfârșitul ecteniei pentru catehumeni, amintește de închiderea ușilor odinioară, după concedierea catehumenilor, pentru a feri Sfintelor Taine de privirea celor neinițiați. Cu alte cuvinte poate însemna sfârșitul celor pământești și intrarea dreپților la ospățul de nuntă a lui Hristos după judecata viitoare.

6. Comuniune cu Dumnezeu în Liturgia credincioșilor

Atmosfera de mister și supranatural în care se desfășoară Sfânta Liturghie se accentuează treptat, pe măsură ce ne apropiem de chintesența euharistică, momentul prefacerii darurilor.

Imnul heruvimic, cântat de credincioși în cor și rostit în taină de slujitori, are sensul mistic al Heruvimilor din ceruri, într-un cânt ne pregătim ca și ei să primim pe *Împăratul tuturor*, care va apărea în mijlocul nostru sub forma Cinstitelor Daruri și căruia îi cântăm *Aliluia*; de aceea suntem îndemnați «*să lepădăm toată grija cea lumească*», pentru a-L întâmpina cu cinstea cuvenită.

Tema centrală a Heruvicului este legată de semnificația Vohodului cu Cinstitele Daruri. Heruvicul ne descoperă slava și puterea Împărăției cerurilor deschise în Hristos nouă, membrilor Bisericii, uniți cu puterile îngerești în slăvirea Treimii.

Heruvicul scoate în evidență faptul că acesta este o introducere la întreaga acțiune liturgică ce urmează, de la anafora la împărțășire. Această interpretare a imnului heruvic este, după Nicolae Petrescu, confirmată de patriarhul Eutihie al Constantinopolului, în secolul VI, care protestează împotriva celor care credeau că psalmul ce se cânta atunci în timpul Vohodului Mare se referă strict la acea procesiune și de Teodor de Andida care interpretează în sensul că «*imnul heruvic care se cântă,*

îndeamnă pe toți să fie mai cu luare aminte de acum și până la sfârșitul Liturghiei, lăsând toată grija de aici, ca să primească pe Marele Împărat, prin împărțășire».³² Această interpretare a fost preluată și în comentariul lui Sofronie al Ierusalimului³³ și interpolată în cel al Sfântului Gherman al Constantinopolului.

Atmosfera de mister este accentuată apoi prin căderea din timpul Herucului, când se înmiresmează Biserica în cinstea Darurilor care vor fi purtate în curând prin mijlocul ei, la ieșire.

În acest moment, Proscomidiarul simbolizează locul răstignirii, iar Sfântul Disc reprezintă nășălia, patul pe care a fost pus și purtat Trupul Mântuitorului după coborârea de pe Cruce. Purtătorii cinstitelor Daruri reprezintă pe Iosif din Arimateia și pe Nicodim, care au coborât Trupul Domnului de pe Cruce și l-au așezat în mormânt.

Pomenirile pe care le face preotul acum în mijlocul Bisericii, sunt compuse după pilda și asemănarea rugăciunii tâlharului celui de-a dreapta răstignit odată cu Iisus care se ruga Domnului: «*Pomenește-mă, Doamne, întru Împărăția Ta!*» (Luca 23 : 42), și care pentru aceasta a primit din partea Mântuitorului făgăduința Raiului.

Altarul și Sfânta Masă pe care se așează Darurile, semnifică acum grădina în care era săpat mormântul Domnului; Sfântul Antimis este însuși mormântul, iar așezarea Cinstitelor Daruri pe el simbolizează punerea Domnului în mormânt, exprimată de altfel și de troparele funebre pe care preoții le rostesc acum în taină: «*Iosif cel cu bun chip*»; «*În mormânt cu trupul*» și «*Ca un purtător de viață*». Acoperământul Sfântului Disc simbolizează marama pusă pe fața Celui răstignit; acoperământul potirului țin locul giulgiului în care a fost înfășurat Domnul pentru îngropare.

Ieșirea cu Cinstitele Daruri sau Vohodul Mare simbolizează drumul făcut de Domnul Hristos spre Patima Sa în care cuprinde tot neamul omenesc.

Prin aducerea darurilor la altar, în timpul Vohodului Mare, Biserica se aduce pe sine însăși, făcându-se părtașă jertfei lui Hristos pentru că este Trupul Lui. Hristos este «*Cel ce aduce și Cel ce se aduce, Cel ce primește și Cel ce se împarte*», Vohodul cel Mare fiind expresie simbolică a asumării jertfei de către Hristos și a participării noastre la această jertfă percepută ca o intrare triumfală a Împăratului tuturor înconjurat de puterile îngerești.

Împăratul tuturor se jertfește arătându-ne adevărata stăpânire pe care o câștigă prin aceasta peste suflete ca Cel mai adevărat Împărat. Este paradoxul împăratului care se jertfește arătând marea putere a lui Dumnezeu care ridică lumea din haos prin iubire și în vederea unei iubiri veșnice și fericite în Împărăția Sfintei Treimi.

Deși nesângeroasă și nu pe Cruce, nu pe Golgota, ci pe altare și acum, jertfa Domnului este reală. *El este același și ieri și azi și în veci* (Evrei 13 : 8). Prezența reală a trupului și sângelui Domnului în Euharistie implică o prefacere reală prin care se dă celor

³² Nic. Petrescu, *Comentariul liturgic al lui Teodor, Episcop de Andida*, în Revista Biserica Ortodoxă Română., an LXXXIX, nr. 3-4, București, 1971, pag. 310.

³³ Idem, *Comentariul liturgic al lui Sofronie, Patriarhul Ierusalimului*, în Revista Mitropolia Olteniei, an XVI, nr. 5-6, 1964, pag. 372.

ce cred ca hrană pentru viață și pentru extinderea sălășluirii Lui în lume, prin cei ce cred, și a celor ce vor crede în El, și pentru eternitate.

Slujirea Sfintei Liturghii ne aduce în prezent viitorul. Eshata e prezentă în Sfânta Liturghie încă de la început prin formula «Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și-n vecii vecilor, împărăția care vine, nu să distrugă lumea, ci să o transfigureze, împărăția care vine ca s-o putem pregusta, ca apoi să ne putem împărtăși de ea mai cu adevărat. În acest context, slujirea Sfintei Liturghii e o dramă pentru că în ea întâlnești veșnicia în care nu poți să rămâi și astfel trăiești drama reîntoarcerii tale în lume.

Sfânta Liturghie mijlocește relația intimă cu Hristos, ea este viața în care trăiești în veci, în care-L ai pe Hristos contemporan, de aceea se săvârșește în întreg anul bisericesc, ce devine astfel an liturgic în care se celebrează, cu precădere la sărbătorile împărătești, momentele vieții omenești ale Domnului Hristos. Anul liturgic este o mijlocire gradată a mântuirii în omenire. Sărbătoarea este un praznic al comuniunii. Uneori reproducem dramatic viața Lui și faptele Sale mântuitoare vin în actualitate, alteori contemplăm cu bucurie apropierea Sa de noi, ca și cum soarele ar fi neapus și peste noi ar revărsa lumina și căldura sa.

Dacă în întreg anul liturgic Fiul lui Dumnezeu chenotic pleacă cerurile și se pleacă la statura oamenilor, că să-i ridice pe oameni la statura omului dintru Dânsul, în Sfânta Liturghie, mai contras în timp, se realizează, precum am arătat : zămislirea Sa între oameni ; nașterea în mediul smerit ; slujirile Sale răscumpărătoare ; apoteoza jertfei și a învierii și sălășluirea Sa în inimile noastre.

În concluzie, am constatat că :

*Izvore de teologie
Sunt : Sfânta Euharistie
în Sfânta Liturghie.
La ele în două secvențe de explicație
Am creonat gânduri de discuție.*

BIBLIOGRAFIE:

1. **Braniște, Ene**, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997
2. **Idem**, *Liturgica Specială, pentru Facultățile de Teologie*, Editura Lumea Credenței, București, 2005
3. **Evdokimov, Paul**, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996
4. **Idem**, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Editura Polirom, Iași, 1996, traducere de Carmen Bolocan
5. **Homiakov, Alexis**, *Biserica este una*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004

6. *Învățătură a celor 12 Apostoli*, IX-X, în P. S. B. nr. 1/1979, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, traducere de D. Fecioru.
7. *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000
8. **Nichifor**, Todor, *Sfânta Liturghie, Marea Iubire a lui Dumnezeu*, Editura Pelerinul, Iași, 2005
9. **Nicolaescu**, Nicu , *Cele patru Evanghelii, dovadă pentru folosirea pâinii dospite la Sfânta Euharistie*, în nr. 3-4, 1971
10. **Petrescu**, Nicolae, *Comentariul liturgic a lui Sofronie, Patriarhul Ierusalimului*, în Revista Mitropolia Olteniei, anul XVI, nr. 5-6/1964
11. Idem, *Comentariul liturgic al lui Teodor, Episcop de Andida*, în Revista Biserica Ortodoxă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, nr. 3-4/1971
12. Idem, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, în Revista Mitropolia Olteniei, anul XXVIII, nr. 1-2, 3-4,
13. **Schemann**, Alexandre, *Euharistia*, Editura Anastasia, București, 1993
14. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și Adevăr*, XV, în P. S. B. nr. 38/1991, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, traducere de Dumitru Stăniloae.
15. Sfântul Justin Martirul și Filosoful, *Apologia întâia, LXV-LXVI*, în P. S. B. nr. 2/1980, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București
16. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000
17. Sfântul Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștei Liturghii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, traducere din limba greacă de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște
18. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Despre scopul vieții creștine*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006
19. **Stăniloae**, Dumitru, *Simbolul ca anticipare și teme al posibilității icoanei*, în Studii Teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, anul IX, nr. 7-8/1957
20. Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986
21. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978

REAȘEZAREA ETAPELOR ÎN BIBLIOGRAFIA ROMÂNEASCĂ RETROSPECTIVĂ

Conf. univ. dr. *Constantin MĂLINAȘ*

Universitatea din Oradea

După celebra consfătuire bibliologică de la Călimănești, din 9-10 mai 1982, la care au luat parte cei mai de seamă cercetători din patrimoniul românesc mobil de tip carte și manuscris, a intrat mai mult în circulație conceptul de bibliografie românească retrospectivă, ca alternativă pentru conceptul de bibliografie românească veche, lansat încă prin Planul Ioan Bianu din anul 1895 și pus în practică de către acesta, împreună cu Nerva HODOȘ și Dan SIMONESCU, în cele patru volume monumentale ale lucrării, redactate și editate de către ei, până în 1944, sub auspiciile Academiei Române. Din păcate, disputa fundamental pozitivă de idei, de la Călimănești, nu a fost continuată și fructificată, cum ar fi fost util, dimpotrivă, totul a rămas în doar recunoaștere, pozițiile atunci exprimate într-un show unic prin amploarea pasiunilor și intensitatea argumentelor pro și contra, au rămas uitate, iar benzile de magnetofon, cu înregistrarea integrală a discuțiilor, făcute prin grija Doamnelor Florica Breazu și Rodica Bănățeanu, depuse la fostul Consiliu al Culturii și Educației Socialiste, nu se mai găsesc. În principal, atunci s-a ascultat de către noi toți, patrimonisti tineri și bătrâni, noi și vechi în ale domeniului, circa o sută de persoane din toată țara, referatul susținut de către Angela POPESCU BREDICENI, director general al Bibliotecii Centrale de Stat din București, cu titlul „Conceptul de bibliografie națională retrospectivă română în lumina cerințelor istorie naționale”, în care cu multă îndrăzneală se propunea nu reeditarea amplificată și reordonată a „Bibliografiei românești vechi”, ci înlocuirea ei cu o lucrare nouă, ca criterii, sferă de cuprindere și metodă de descriere, care să refacă totul sub titlul și conceptul nou, ca „Bibliografia retrospectivă a României”, împărțită în câteva etape, de la cea veche, cu începuturi la 1508 și până la cea modernă (1831-1918), apoi la cea contemporană, oprită convențional la 1952. După lectura studiului au urmat discuții extrem de participative și aprinse, la care au expus argumente pro și contra liderii domeniului, profesorii Dan SIMONESCU, Alexandru DUȚU, Ion ROTARU, Ion C. CHIȚIMIA, George MIHĂILĂ, Gabriel ȘTREMPEL, Virgil CÂNDEA, Octavian ȘCHIAU, adică titanii, dar și alții, dintre cei tineri, fără a se putea ajunge la un consens, care s-a dovedit imposibil în acel moment. Dezbateră, însă, a fost exemplară prin academismul ei, prin construcția de argumente, prin dragostea față de cartea și bibliografia veche. A fost cea mai fascinantă dezbateră pe acest subiect, la care am asistat vreodată. De aceea, căutarea și regăsirea

benzilor de magnetofon cu acele înregistrări ar fi necesară, pentru a fi ascultate din nou cu atenție, deoarece titanii s-au dus aproape toți, dar problema și dilemele ei au rămas!

Față de acel stadiu, domeniul însuși a evoluat, grație sesiunilor anuale ale cărții și manuscriselor de patrimoniu, care s-au ținut cu consecvență în luna mai a fiecărui an, până în 1989, și au acumulat argumente de refacere a lucrării în întregul și părțile sale. Cred că timpul a dat tot mai mult dreptate punctului de vedere, susținut atunci de referent, deoarece după trei decenii, acum se poate vedea mult mai bine, că soluția de bibliografie națională retrospectivă este mai potrivită spiritului deschis european actual, decât conceptul, mai restrâns, dedus din planul Ioan Bianu, foarte bun la vremea lui, pentru care avem tot respectul și admirația cuvenite.

În intervenția mea de acum doresc să afirm opțiunea pentru viitorul mai sigur, de a se lucra metodic pe conceptul de bibliografie retrospectivă a României, dar totodată să aduc în atenție și nevoia, motivată, de a se vedea încă o dată, care sunt etapele cele mai realiste, în derularea istorică a producției și civilizației cărții pe teritoriul României, punând în discuție două puncte ale fenomenului și ale conceptului, adică începutul lui, fixat tradițional la 1508, respectiv întâlnirea cu epoca modernă, care mi se pare pusă prea târziu la anul 1831. Prima mea obiecție este, însă, de principiu, este preliminară, și privește tratarea prea punctiformă a unui fenomen, acela al cărții, care este inflorescent și arborescent prin natura lui, format nu din puncte, ci din pânze, dar aici este de luptat cu tradiția, care operează cu entități de tipul înregistrării bibliografice, care au caracter dominant punctiform. Ceea ce se poate face, în cazul prelucrării pe calculator a datelor, este ca să se dezvolte mult zona și blocul notelor de relație, care pun vedeta principală uniformă într-o sumedenie de legături și-i conferă astfel și în descriere caracterul cultural și social, pe care cartea l-a avut în realitatea timpului ei.

Așadar, vorbind despre începutul tiparului la români, s-a operat cu anul 1508, când apare prima carte, **Liturghierul** slavon al călugărului Macarie, la Târgoviște, de la care sărbătorim acum cinci sute de ani. Întrebarea este, dacă nu se poate cumva motiva în mod plauzibil o dată mai veche, cu care să înceapă înregistrarea de carte, în ceea ce am dori să fie „Bibliografia retrospectivă a României, epoca veche”. Răspunsul nostru este afirmativ și vom schița aici argumentul într-o formă scurtă, dar care privește o discuție lungă și neterminată. Pentru aceasta, vom aduce din memoria timpului consfătuirea bibliografică internațională de la Varșovia, din anul 1957, care a deliberat și a recomandat agențiilor bibliografice naționale, că se poate folosi înregistrarea bibliografică plurală și paralelă a unei cărți în mai multe bibliografii naționale, dacă persoanele, ce au concurat la producerea cărții, țin de mai multe culturi și popoare. Aceasta este o viziune structurală binevenită asupra cărții, ca produs cultural, social și tehnic al unei societăți, care are în vedere responsabilități multiple pentru producerea cărții: În primul responsabilitatea principală de subiect a autorului, apoi responsabilitățile secundare ale tuturor, celorlalți, care ilustrează, traduc, machetează, editează și tipăresc cartea. Prin aplicarea acestui principiu, de pildă, cărțile diaconului Coresi se pot înregistra simultan și paralel, în bibliografiile retrospective ale românilor, ungarilor și germanilor. Ceea ce unii au și făcut.

Urmând aceluiași principiu, pe care alții deja îl folosesc cu succes, „Bibliografia retrospectivă a României – epoca veche” ar putea începe cu înregistrarea incunabilelor germane despre Vlad Țepeș, poreclit Dracula (1431-1476), ce au dat subiect de lectură în Europa atunci și acum, sau a incunabilului slovac despre Matei Corvin (1443-1490), pe criteriul apartenenței de subiect principal, ori a incunabilelor tipărite prin Europa de autori și tipografi din Transilvania și Banat, precum a fost predicatorul franciscan Pelbartus de Timișoara (1435-1504). Tot aici se poate include acel celebru Captivus Septemcastrensis, prins de turci în luptele din Ardeal, dus cu ei, de la care fuge, apoi scrie și tipărește odiseea sa în vest. Astfel, BRR ar putea începe pe la anul 1473, în loc de anul 1508, adică ar ocupa un loc potrivit în istoria incunabilelor, care se încheie la anul 1500 și din care până acum am fost excluși, grație egoismului unor bibliografi și bibliografii dominante.

Principiul înregistrărilor bibliografice paralele poate să permită luarea în descriere a tuturor contribuțiilor la producerea cărții, atât ca autor vedetă principală, cât și de vedetă secundară, una, sau mai multe. Și astfel, vom putea să facem dreptate și să înregistrăm corect un număr apreciabil de incunabile, care s-au generat și cu contribuție din spațiul nostru.

Al doilea aspect, pe care îl aduc în discuție privește perioada de încheiere a BRV, adică anul 1830 și care se poate discuta, dacă este, sau nu este suficient de motivat. Încă în consfăturile de la Iași, din 23-26 mai 1991, precum și la Ploiești, în 23 noiembrie 2003, am avansat părerea, că ar fi potrivit ca să se introducă în lucru o perioadă, numită „Bibliografia românească premodernă”, pentru producția editorială din România dintre anii 1688 – 1830, sau măcar pentru perioada 1780 – 1830. Criteriul, ce a stat și poate sta la temelia acestei periodizări, decurge din următoarele. A). Se poate socoti că un popor intră în epoca sa premodernă, atunci când are o traducere bună și completă a Bibliei în limba sa! Dacă da, și noi suntem dintre cei care cred astfel, înseamnă că în plan cultural, și special în plan bibliografic, epoca premodernă la români începe cu **Biblia lui Șerban Cantacuzino, de la Snagov, 1688**, care este scrisă într-o limbă română frumoasă și flexibilă, putând reda mesajul de înțeles al textului biblic. Ceea ce nu este puțin. B). Se poate socoti că un popor intră în epoca sa modernă, atunci când are prima gramatică tipărită a limbii sale! Dacă da, putem socoti că prin Gramatica de la Viena, 1780, a lui Samuil Micu și Gheorghe Șincai începe epoca premodernă, sau modernă, în civilizația cărții la români. Criteriul este atractiv și serios, eu cred în el și ar fi luminos ca să fie adoptat și practicat ca atare în reperiodizarea lucrării, ce s-ar putea numi „Bibliografia retrospectivă a României – Epoca premodernă 1780-1830.” Dacă am practica astfel, atunci s-ar elimina și nepotrivirea de gândire cu practica europeană, de pildă, în cazul unor cărți ale lui Dimitrie Cantemir, precum Istoria Moldovei. Aceasta a fost tradusă și tipărită în veacul al XVIII-lea la Berlin, Londra și Petersburg, fiind inclusă în bibliografiile moderne ale țărilor respective, în timp ce la noi este clasată în perioada veche. Cine are dreptate! Introducerea unei diviziuni de bibliografie premodernă ar rezolva acest caz, precum și altele. Socotim acest rezumat doar ca o semnalare a

problemei, care are acum din nou nevoie de o consfătuire, precum a fost cea de la Călimănești, din urmă cu aproape trei decenii, cu regruparea nouă a argumentelor pro și contra, dar și cu trecerea la metodă și lucru, care stagnează după 1990.

**SLAVONA ȘI GRAFIA CHIRILICĂ
– PAVEZE ALE CREDINȚEI ȘI SPIRITUALITĂȚII
ROMÂNEȘTI**

Pr. lect. univ. dr. Vasile BORCA
Catedra de Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială
Universitatea de Nord, Baia Mare

Abstract

For the feudal Romanian culture, the Slavonian language played the same role that Latin played for the western populations. The culture of Slavonian populations was, in the most part, under the influence of Byzantium. Romanians attached very much of the Eastern Church and its Slavonian rite, then, and refused the Latin one, which was closer and more natural, because they intuited the dirty approach and Hungarian political interests, that were contacted with the catholic influence and propaganda.

The Slavicism and Cyrillic graphics, promoted during centuries by the orthodoxy and Romanian administration, were true providential defences for our people and faith, to the roost of which we felt safer, in front of foreign traps and attacks. The miracle of our perpetuation as orthodox Romanian people lies in the fact that we have kept the roman identity in a sea of Slavonian and the orthodox faith within a space continuously ravaged by the catholic Hungarianism.

Vorbind despre naturalețea sau firescul creștinismului, scriitorul creștin Tertulian (150-240) spune că omul este creștin din fire,¹ în ceea ce privește structura lui morală, așa cum afirmă și Sf. Apostol Pavel că “și păgânii din fire fac ale legii” (Ro. 2, 14). Sub aspect învățătoresc sau doctrinar creștinismul are însă paradoxurile lui pentru cei nepricepuți, căci, de exemplu, “cuvântul crucii pentru cei ce pier, este nebunie, iar pentru noi cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu.” (I. Co. 1, 18). Logica și planurile divine nu coincid întotdeauna cu cele omenești (Is. 55, 8-9), pentru că Dumnezeu, adesea,

¹ Apud, prof. Nicolae Chițescu, *Introducere generală la Apologetii de limbă latină*, col. P.S.B., nr. 3, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1981, p. 16.

"și-a ales cele bune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți; Dumnezeu și-a ales pe cele slabe ale lumii ca să le rușineze pe cele tari". (I Co. 1, 27-28).

Anitomiile vieții creștine se continuă și în istoria Bisericii sau a creștinismului, pentru că epocile cele mai istovitoare și pline de persecuție s-au dovedit înfloritoare și benefice, cum afirma același Tertulian că "sângele creștinilor devine sămânța creștinismului",² iar perioadele de pace și libertate s-au dovedit a fi destabilizatoare și compromițătoare dezvoltării și eficienței autentice a mesajului creștin.

Dacă formarea și încreștinarea concomitentă a poporului român este sau nu un "miracol", nu ne angajăm în dispute irositoare, dar cert este că pronia dumnezeiască nu ne-a părăsit nici un pic pe traseul învolburat al istoriei și cataclismele prin care am trecut nu ne-au paralizat ori nimic, ci ne-au îndârjit și ne-au fortificat. "Multe războaie am avut și multe nenorociri ne-au călcat... Vijelii cumplite au trecut peste noi; la toate am ținut piept și nu ne-am dat și aici am stat. Ca trestia ne-am îndoit sub vânt, dar nu ne-am rupt".³ Totdeauna am crezut în destinul veșnic al neamului românesc pe care ni l-a conturat Părintele veacurilor. "Am crezut cu disperare în ceasurile de durere și de jale că momentele de cumpănă sunt trecătoare, puse anume în calea noastră spre a ne încerca și întări. Am crezut că Dumnezeu veșniciei este și Dumnezeu nostru și nu ne va părăsi. Cu cât a fost încercarea mai grea, cu atât am avut dovada că Cel de Sus ne iubește și nu ne lasă în părăsire. Ne-au dărâmat cetățile, hotarele, bisericile, mănăstirile, satele și orașele, dar n-au putut să ne dărâme conștiința de români. Ne-au batjocorit altarele, iubirile, cântecele, fecioarele, dar n-au putut să ne profaneze sufletele. Ne-au furat și ne-au mistificat uricile și hrisoavele, ne-au spulberat ori ne-au mutat hoțește hotarele, movilele și troițele dar au rămas intacte hărțile din noi. Martirii neamului ni i-au crucificat pe golgota istoriei fiindcă au îndrăznit să ceară libertate, pâine și demnitate."⁴ Cu atât mai mult, noi românii ardeleni, am fost "prea adesea târâți ca niște condamnați, deasupra hăului, gata să fie împinși în neființă. Dar nu se pot plânge nici că nu i-a iubit Dumnezeu, pentru că întotdeauna, exact când trebuia, o mână puternică dintre ai lor, românească, i-a tras înapoi cu putere și și-au regăsit pe loc echilibrul, tăria și mândria, speranțele și dârzenia. Mâna aceasta s-a chemat când Horia, când Avram Iancu, când Șincai, când Bărnuțiu, când mulți alții pe care-i păstrăm în inimile noastre, pe peretele cu icoane și sfinți. Când a fost plinirea vremii și a nevoii mâna aceasta s-a numit Șaguna".⁵

Limba și credința străbună – orientală, ortodoxă – au constituit pilonii de bază ai încheșării și consolidării conștiinței și societății românești care au asigurat unitatea și continuitatea pe străvechea bază teritorială daco-romană. Într-un cuvânt, "legea românească", concretizată prin identitatea de neam, limbă și credință, constituie factorul sau liantul esențial al unității și continuității noastre.⁶

² Tertulian, *Apologeticul* 50, 13, în vol. *Apologeti de limbă latină*, col. P.S.B., nr. 3, p. 108.

³ A. Vlahuță, *Țara, Poporul*, în vol. *E scris pe Tricolor*, Unire, Ed. Minerva, București, 1980, p. 241.

⁴ Pr. Alexandru Stănculescu-Bârda, *Războiul crucilor*, Ed. Cuget Românesc, 1993, p. 3.

⁵ Dr. Antonie Plămădeală, *Șaguna, cârmuitor de oameni și îndreptător de vremuri*, în "Telegraful Român", nr. 27-28, din 15 iulie 1979, p. 1.

⁶ Dr. Valeriu Șotropa, *Legea românească, în Îndrumător bisericesc*, Cluj, 1982, p. 183.

Formarea limbii și a poporului român a atins punctul de încheiere înainte de secolul al X-lea, când deja se individualizase și devenise un factor etnic și politic inconfundabil. În perioada de conviețuire româno-slavă (sec. VII-X), acest proces de suprapunere slavă ne ajută să înțelegem posibilitatea introducerii limbii slave în cultul bisericilor românești din nordul Dunării. Conducătorii slavi și-au impus o limbă vie, înțeleasă de ei, neacceptând limba română, înțeleasă numai de autohtoni. Strămoșii noștri vorbeau, probabil, o limbă latină vulgară, întrucât între latină și străromână, ne închipuim că nu erau diferențe prea mari. Tot în această limbă străromână își făceau și rugăciunile și cultul public.⁷

Liturgia slavă s-a introdus la români începând cu secolul X, nu numai în Muntenia și Moldova ci și în Transilvania și în general la toți românii din spațiul, întrucât ea datează dintr-o vreme anterioară venirii ungarilor în Ardeal.⁸ Pentru cultura românească feudală, limba slavonă a jucat același rol pe care l-a avut limba latină pentru popoarele apusene. Pătrunderea limbii slavone în scrisul bisericesc și apoi în cancelariile voievodale, ca limbă oficială, a consfințit și consolidat în țările românești și alfabetul chirilic, continuând să rămână, o bună parte, chiar și după ce limba română și-a dobândit pe deplin statutul de limbă culturală.⁹

Limba slavonă e privită de unii istorici, în frunte cu A.D. Xenopol¹⁰ și literați, ca de exemplu, G. Călinescu,¹¹ ca o mare pacoste asupra poporului român, în sensul că i-ar fi "înăbușit gândirea" și împiedicat dezvoltarea culturală timp de aproape opt veacuri (900-1650)¹² și că i-ar fi barat calea deschiderii spre curentele culturale apusene. Imputarea cea mai gravă care i se face Ortodoxiei românești este faptul că a preluat slavona și prin aceasta s-ar fi închistat într-o cultură și limbă moartă, prejudiciind astfel dezvoltarea firească și accesul la cultura europeană. Acuza este injustă și are premise confesionale. Lucrurile nu stau chiar așa. Analizând realitățile timpului cu onestitate vom constata că se impun alte concluzii.

Transpunându-ne în realitățile istorice vom observa că ne confruntăm cu o mentalitate a timpului, prezentă atât în Orient cât și în Occident. Ebraica, greaca și latina au fost considerate de la început ca limbi sacre. Pentru țările catolice, limba latină era limba de cult oficială, păstrată cu multă sfințenie, deși era o limbă moartă, până la

⁷ Mircea Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, Ed. Științifică, București, 1968, p. 15; Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol 1, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1980, p. 177.

⁸ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, op. cit., p. 178; Gheorghe I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, Ed. Eminescu, 1980, p. 211.

⁹ Mircea Tomescu, op. cit., p. 16; I. Rotaru, *Literatura română veche*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 17.

¹⁰ A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 204.

¹¹ G. Călinescu, *Istoria literaturii române contemporane, compendiu*, Ed. Minerva, București, 1983, p. 16; Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române, epoca veche*, Ed. Eminescu, București, 1987, p. 20.

¹² A.D. Xenopol, op. cit.

mijlocul secolului XX, când, după multe și insistente intervenții, Conciliul Vatican II, prin aggiornamentul pe care l-a promovat, a deschis accesul participanților la messă în limba națională; latina rămânând doar pentru ocazii speciale sau pentru unele formule prea consacrate.¹³ La fel a fost și pentru noi un timp, limba slavonă, limba noastră bisericească, de cultură și administrație.¹⁴ Și Biserica Orientală și cea Apuseană au fost pătrunse de aceleași idealuri misionare. Atât latinismul cât și slavonismul au fost două tendințe hegemoniste la fel de vinovate. Dar Biserica Răsăriteană, orice s-ar spune, a fost mai îngăduitoare în ceea ce privește întrebuințarea limbilor naționale în cult decât Biserica romano-catolică. De exemplu, activitatea lui Chiril și Metodie, de introducere a limbii slave în cult, s-a făcut cu aprobarea și binecuvântarea Bisericii oficiale grecești. Aceeași atitudine a avut-o Biserica bizantină și față de alte neamuri.¹⁵

Cultura popoarelor slave n-a fost o cultură originală. Ea a stat în cea mai mare parte sub influența Bizanțului, ca de altfel și din punct de vedere politic. Literatura popoarelor slave este în bună parte tradusă din cea bizantină. Așa că cine ne acuză de slavism, nu este o rușine atât de greu de suportat, pentru că "slavonismul nu este altceva decât trupul exterior mișcat de sufletul bizantin", cum se exprima profesorul D. Russo.¹⁶ Cultura bizantină, o cultură rafinată, care avea școli bine organizate, în frunte cu Academia și Școala de pe lângă Patriarhie, cu mănăstiri și dascăli vestiți, a avut o influență covârșitoare asupra Occidentului, întrucât acesta fără Europa Răsăriteană ar fi rămas o "Europă chircită".¹⁷

Ritul slav a fost pentru noi, în acele împrejurări, un mijloc benefic, providențial, de apărare și păstrare a Ortodoxiei. Se știe că în lupta de influențare și dominare a sferei de integrare a popoarelor dintre Roma și Bizanț, dacă noi românii am fi folosit atunci limba română ca limbă rituală oficială, propagandei latine i-ar fi fost foarte ușor să ne prindă în mrejele ei.¹⁸

Interesant că ne-am atașat mai mult de Biserica răsăriteană și de ritul ei slavon, pe-atunci, și l-am refuzat pe cel latin, care ne era mai firesc și apropiat, pentru că am intuit demersurile murdare, adică interesele politice ungare, care erau cuplate pe influența și propaganda catolică. Aceste interese meschine, străine de credința propriu-zisă, le-au sesizat românii de pe vremea cumanilor și mai dinainte și adesea după aceea, așa că ei au intuit că apropierea de Biserica apuseană, în împrejurările istorice ce le trăiau, ar fi însemnat o pierdere totală a independenței politice și o acceptare a nimicirii propriei existențe etnice. Iată de ce Ortodoxia a devenit pentru români un reper existențial, religios și etnic în același timp. Aici se găseau ei mai în siguranță, la adăpost de cursele viclene ale pohtitorilor de glie și de robi. Iată cum, la adăpostul Ortodoxiei, "într-o vreme când nu

¹³ Apud, Antonie Plămădeală, *Preotul în biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996, p. 218.

¹⁴ Sextil Pușcariu, op. cit. p. 19; Maria Ivăniș-Frențiu, *Limba română și limbajul rugăciunii*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 140.

¹⁵ Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, Ed. Eminescu, București, 1989, p. 11.

¹⁶ Apud, ibidem, p. 11.

¹⁷ Ibidem, p. 12; Al. Paleologu, *Moștenirea creștină a Europei*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. 78.

¹⁸ Pr. prof. M. Păcurariu, op. cit. p. 179.

exista o conștiință națională bine încheată, s-a păstrat caracterul etnic al poporului..., iată de ce un Nicodim întemeiază mănăstirile Vodița, Tismana etc., iată de ce tocmai din nordul românității, la sfârșitul secolului XIV, Mănăstirea Peri din Maramureș, centru ortodox de limbă slavonă, este închinată Patriarhiei din Constantinopol, iată de ce un nepot al lui Mircea cel Bătrân se înrolează în armata bizantină pentru a lupta împotriva turcilor.¹⁹ Iată de ce slavonismul și atașamentul de Bizanț, de cultura și spiritualitatea lui, chiar după căderea Constantinopolului, din 1453, s-au dovedit a fi fost, și în primul rând pentru ardeleni, “indiciul cel mai sigur al apartenenței la românism.”²⁰ Fixați și obișnuiți cu limba slavonă ca limbă de cult, orice schimbare era considerată ca o trădare și abandonare a dreptei credințe și o acceptare a ereziei. De aceea, introducerea limbii naționale în cult, începută prin filiera protestantă, era considerată, pe bună dreptate, un atentat asupra ființei și credinței strămoșești.²¹ Iată de ce opera de “culturalizare” a românilor prin propria limbă a fost în multe cazuri o excelentă metodă de calvinizare dar care s-a încheiat și prin “maghiarizarea lor, deci scoaterea lor din rândul românilor!”²² În fața acestei primejdii care se ivise, românii din Transilvania nu rămâneau singuri. În sprijinul lor săreau și frații lor de peste munți. Așa a apărut “Răspunsul la Catehismul calvinesc” al marelui mitropolit al Moldovei, Varlaam, care-i îndemna pe ortodocșii din Transilvania “care sunt cu noi de un neam români” să nu se lase ademeniți de rătăcirile eretice, ci să rămână statornici “ca niște stâlpi neplecați și neclintiți întru învățăturile pravoslaviei”.²³ Încercările de calvinizare și apoi de catolicizare de mai târziu au fost multe, chiar dacă toate n-au avut succes, dar avantaje materiale, titluri nobiliare și alte ademeniri de genul acesta i-a făcut pe mulți români să se înstrăineze de credința ortodoxă. Interesant este însă că nicăieri în Transilvania nu întâlnim români nici calvini, nici romano-catolici. “Explicația este una singură și e ușor demonstrabilă: toți cei trecuți, fie la catolicism, fie la calvinism, s-au deznaționalizat.”²⁴

Așa că, pe bună dreptate, istoricul P.P. Panaitescu a intuit cu competență și pertință că adoptarea slavonismului nu a fost pentru noi românii nici un cataclism istoric. “Trebuie să admitem că românii n-au adoptat cultura apuseană... pentru că tipul de cultură occidental era străin de societatea românească. Este cea mai mare greșală credința că, dacă noi am fi fost catolici și nu ortodocși și dacă n-am fi avut formele culturii slave, apoi desigur că dintre boierii de la cramele din Cotnari și de pe valea Teleajenului s-ar fi născut un Rembrandt, un Corneille și un Voltaire, iar la Curtea Veche de pe malul Dâmboviței s-ar fi jucat tragedii, în loc să cânte lăutarii țigani... Este clar că

¹⁹ D. Murărașu, *Istoria literaturii române*, Ed. Cartea românească, București, 1941, p. 7-9.

²⁰ I. Rotaru, op. cit., p. 169.

²¹ Maria Ivăniș-Frențiu, op. cit. p. 149.

²² A. Plămădeală, *Romanitate, continuitate, unitate*, Sibiu, 1988, p. 159.

²³ Varlaam, *Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc*, în vol. *Opere*, ediție îngrijită, studiu filologic și studiu lingvistic de Mirela Teodorescu, Ed. Minerva, București, 1984, p. 185 și 188.

²⁴ Antonie Plămădeală, op. cit. p. 193.

și în cazul când n-ar fi existat niciodată Bizanțul, slavii și Ortodoxia, noi nu puteam adopta cultura apuseană și nu acestea sunt de vină că n-am adoptat-o.”²⁵

Adoptarea limbii române ca limbă de cult din secolul al XVI-lea și generalizarea ei din secolul al XVIII-lea, face ca slavona să fie tot mai mult marginalizată, iar mai târziu să rămână ca o relictă în biserici și mănăstiri.²⁶ Cu toate acestea, grafia chirilică a rămas pe mai departe scrierea preferată pentru cărțile și manuscrisele bisericești, ea reprezentând garanția sau pecetea rămânerii în pravoslavie și a netrădării ei. De aceea, chiar și Biserica unită (greco-catolică) din Transilvania, deși era promotoare și vestitoare cu entuziasm a latinității și românității, îndeosebi prin Școala Ardeleană, n-a îndrăznit să tipărească la Blaj decât carte bisericească cu grafie chirilică până la mijlocul secolului al XIX-lea și aceasta era, de obicei, o copie a cărților tipărite la București ori Râmnic. Era angajamentul luat și semnat la 1700 ca “din obiceiul Bisericii noastre a Răsăritului să nu se clătească”²⁷ și totodată conștiința apartenenței la Biserica Răsăritului, dimpreună cu toți românii de pretutindeni. Tocmai de aceea, cartea bisericească cu grafie chirilică a putut circula nestingherită în toate părțile unde locuiau românii, având certitudinea unității și continuității în aceeași lege românească și creștinească. O dovadă elocventă în acest sens este faptul că această carte românească nu circula numai din Muntenia și Moldova în Transilvania, ci și invers, întrucât întâlnim prezența cărții din Ardeal (Blaj, Brașov și Sibiu) în Țara Românească și Moldova. Era aceeași grafie și aceeași terminologie ortodoxă cu “Duh” și “Doamne miluiește”, pentru că încă Blajul nu se aventurase în acțiunea de epurare a limbii de slavonisme.²⁸

Trecerea la grafia latină, abia în secolul al XIX-lea, după Unirea Principatelor, sub Al. I. Cuza, denotă un stadiu de maturitate și de conștiință a românității, dar care numai acum s-a putut manifesta din plin întrucât condițiile politice și ansamblul vieții internaționale o cereau și era necesar să se impună. Acum era “plinirea vremii” ca năzuințele milenare ale neamului să-și vadă visul împlinit și să se elibereze și emancipeze de orice influențe alogene.²⁹

În concluzie, slavonismul și apoi grafia chirilică au fost adevărate paveze providențiale pentru neamul și credința ortodoxă românească, cărora mereu li s-au întins capcane prin împrejurările furtunoase ale istoriei și dăinuirii noastre. În acel context istoric limba slavonă era considerată o limbă sacră, așa cum se exprima și patriarhul Dositei al Ierusalimului, cu ocazia hirotonirii lui Atanasie Anghel la București spre a fi trimis în Transilvania, știind de pericolul ce-l așteaptă, de aceea i se recomandă în slujbă

²⁵ P.P. Panaitescu, *Interpretări românești. Studii de istorie economică și socială*, ed. a II-a, București, 1994, p. 18-20; Apud Paul Brusanowski, *Ortodoxie și societate românească. Reflecții istorice și istoriografice*, în rev. Tabor, anul I, nr. 2, mai 2007, p. 25.

²⁶ Aurel Socolan, *Circulația cărții românești până la 1850, în județul Maramureș*, Ed. Maria Montessori, Baia Mare, 2005, p. 46.

²⁷ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, p. 300.

²⁸ Aurel Socolan, op. cit. p. 137.

²⁹ Pr. Eugen Greuceanu, *Străduințe pentru generalizarea alfabetului latin în școlile din Transilvania*, în rev. M.A., nr. 5/1988, p. 103-104.

slavona sau greaca, dar Evanghelia și predica în românește.³⁰ Trebuie să recunoaștem că prin tot ceea ce a făcut Ortodoxia în decursul veacurilor prin credința și limba pe care a promovat-o (româna în vorbire, în predică și slavona în cult) a fost scutul de apărare al neamului românesc în primul rând din Transilvania și din toate spațiile carpato-danubiano-pontice unde au trăit românii. Preoții, în primul rând, care au rămas pe poziție, necedând presiunilor materiale ori politice și poporului care i-a ascultat și urmat, rămânând în unitatea de credință, de tradiție și de neam, le datorăm faptul că acest popor a ieșit biruit prin cataclismele istoriei și se poate prezenta și manifesta ca un popor demn și vrednic în cercul celorlalte popoare ale Europei și ale lumii.

Secolul al XVI-lea, când primele tipărituri își fac apariția pe teritoriul românesc, reprezintă monumente de spiritualitate și cultură ca “expresie a deschiderii panortodoxe a neamului românesc, a creativității și sensibilității lui artistice, dar și a dorinței lui vii de a cultiva o viață duhovnicească autentică..., de a răspândi lumina Evangheliei în întreg Răsăritul ortodox.”³¹ Cugetul românesc din același secol al XVI-lea, cristalizat în “Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie”, ne arată “dimensiunea întru totul creștină a ființei românești. De la țaranul român la Domnitor, țara era o Biserică vie. În aceste cuvinte ale lui Neagoe Basarab se află portretul esenței creștine a neamului românesc, sau după cum ar defini Constantin Noica, conștiința românească a secolului al XVI-lea ca având “o dimensiune anistorică.”³²

Paradoxul sau miracolul dăinuirii și unității noastre este faptul că prin limba de sorginte latină ne-am putut păstra în istorie, în marea masă de slavi, fără să fim anihilați, iar prin credința ortodoxă ne-am apărat identitatea fără să fim asimilați de vecinii noștri catolici.³³ Iată miracolul providențial, manifestat de Dumnezeu cu poporul român: și-a păstrat identitatea romanică într-o mare de slavi și credința ortodoxă într-un spațiu mereu supus agasării și agresiunii prozelitiste catolice.

În acest context cred că e cel mai potrivit să reamintim convingerea și adevărul incontestabil exprimat de “Luceafărul poeziei și spiritualității românești” că “Biserica Ortodoxă este maica spirituală a neamului românesc care ne-a dăruit unitatea limbii și unitatea etnică a poporului.”³⁴ Sau tot Eminescu continuă: “Biserica răsăriteană e de optsprezece sute de ani păstrătoarea elementului latin de lângă Dunăre. Ea a stabilit și unificat limba noastră într-un mod atât de admirabil încât suntem singurul popor fără dialecte propriu-zise; ea ne-a ferit în mod egal de înghițirea prin poloni, unguri, tătari și turci, ea este astăzi singura armă de apărare și singurul sprijin al milioanele de români care trăiesc dincolo de hotarele noastre. Cine-o combate pe ea și ritualele ei, poate fi

³⁰ Antonie Plămădeală, *Romanitate, continuitate, unitate*, p. 198.

³¹ Dr. Laurențiu Streza, mitropolitul Ardealului, *Tipăriturile macariene - 500 de ani de spiritualitate și cultură în Țările Române*, în “Telegraful Român”, nr. 17-20, din 1 și 15 mai 2008, p. 2.

³² Apud, Dan Puric, *Cine suntem*, Ed. Platytera, București, 2008, p. 147.

³³ Conf. univ. dr. Nicolae Iuga, *Câteva mituri animatoare ale greco-catolicismului contemporan*, în rev. “Ortodoxia maramureșeană”, nr. 8, anul VIII, Baia Mare, 2003, p. 64.

³⁴ M. Eminescu, *Opera etico-socială*, vol. II, 1880-1883, Ed. Cugetarea, Georgescu Delafra, p. 429; Pr. prof. Dumitru Radu, *Biserica și neamul românesc în opera lui Mihai Eminescu*, în rev. S.T., nr. 1-2/1990, p. 28.

cosmopolit, socialist, nihilist, republican universal și orice i-o veni în minte dar numai român nu e.”³⁵ Și tot Eminescu, la acea vreme, se exprima profetic la realitățile și contextul vremurilor actuale: “Noi, poporul latin de confesie ortodoxă, suntem în realitate elementul menit a încheia lanțul dintre Apus și Răsărit... și oricât de adânci ar fi dezbinările ce s-au produs în timpul din urmă în țara noastră, când e vorba de legea părinților noștri, care se leagă de Orient și de aspirațiunile noastre care se leagă de Occident și pe care sperăm a le vedea împlinite, așa că vrăjmașii noștri, oricari ar fi ei, ne vor găsi uniți și tot atât de tari în hotărârile noastre ca și în trecut.”³⁶

Numai aplecându-ne asupra trecutului putem avea tăria faptelor de astăzi, cum spunea N. Iorga, pentru că omul rupt de trecutul său, al familiei, al identității sale naționale și culturale este cel mai ușor de manipulat.³⁷

Intrarea în Uniunea Europeană, globalizarea și în genere toate acțiunile și mișcărilor de interdependență a lumii contemporane nu înseamnă realizarea unei societăți planetare amorfe sau uniforme, peste care să se treacă cu tăvălugul, să facă “tabula rasa” din istoria, cultura și civilizația națiunilor. Nicidecum. Dimpotrivă, în acest context de interdependență și intercomunicare, o condiție sine qua non este tocmai aceea a afirmării distincte a propriei identități, a fiecărui popor. În acest context, psihologul japonez Takeo Doi afirma pe bună dreptate: “Cei ce n-au avut niciodată sentimentul de a aparține unei comunități nu pot trăi în demnitate umană și nici nu pot să-și dezvolte propria identitate ori să-și asume o responsabilitate față de alții.” Iar scriitorul american N. Scott Momaday subliniază: “Atâta timp cât nu ne vom putea aminti de istoria noastră, vom rămâne în captivitate. Noi nu avem șanse de viitor decât dacă ne asumăm în mod conștient propriul trecut.”³⁸

Vă mulțumesc tuturor că ați binevoit să participați la această manifestare culturală dedicată celor două remarcabile evenimente din istoria culturii și spiritualității românești: 500 de ani de la tipărirea primei cărți de cult pe pământ românesc și 320 de ani de la tipărirea integrală a primei Biblii în limba română.

BIBLIOGRAFIE

1. **BRĂȚIANU** Gheorghe, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, Ed. Eminescu, 1980.
2. **BRUSANOWSKI** Paul, *Ortodoxie și societate românească. Reflecții istorice și istoriografice*, în rev. Tabor, anul I, nr. 2, nov. 2007.

³⁵ Timpul, 2 februarie 1879; Apud Mihai Eminescu, *Ortodoxia, antologie îngrijită de Fabian Anton*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. 99-100.

³⁶ Timpul, 20 mai 1883; ibidem, p. 35-36.

³⁷ Apud, Dan Puric, op. cit. p. 28.

³⁸ Apud, Corneliu Vlad, Identitate (articol), în *România liberă*, nr. 13.954, din 19 septembrie 1989, p. 6.

3. **CĂLINESCU** George, *Istoria literaturii române*, compendiu, Ed. Minerva, București, 1983.
4. **CIOBANU** Ștefan, *Istoria literaturii române vechi*, Ed. Eminescu, București 1989.
5. **EMINESCU** Mihai, *Opera etico-socială*, vol. II, 1980-1983, Ed. Cugetarea, Georgescu Delafra.
6. **IDEM**, *Ortodoxia, antologie îngrijită de Fabian Anton*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2003.
7. **GREUCEANU** Eugen, pr., *Străduințe pentru generalizarea alfabetului latin în școlile din Transilvania*, în rev. M.A., nr. 5/1988.
8. **IUGA** Nicolae, conf. univ. dr., *Câteva mituri animatoare ale greco-catolicismului contemporan*, în rev. "Ortodoxia maramureșeană", nr. 8, anul VIII, Baia Mare, 2003.
9. **IVĂNIȘ-FREȚIU** Maria, *Limba română și limbajul rugăciunii*, Ed. Anastasia, București, 2001.
10. **MURĂRAȘU** D., *Istoria literaturii române*, Ed. "Cartea Românească", București, 1941.
11. **PALEOLOGU** Al., *Moștenirea creștină a Europei*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2003.
12. **PANAITESCU** P.P., *Interpretări românești. Studii de istorie economică și socială*, ed. a II-a, București, 1994.
13. **PUȘCARIU** Sextil, *Istoria literaturii române, epoca veche*. Ed. Eminescu, București, 1987.
14. **PĂCURARIU** Mircea, pr. prof. dr., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 1, 2 și 3, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1980.
15. **PLĂMĂDEALĂ** Antonie, dr., mitropolitul Ardealului, *Șaguna cârmuitor de oameni și îndreptător de vremi*, în "Teologul Român", nr. 27-28/1979.
16. **IDEM**, *Preotul în biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996.
17. **IDEM**, *Romanitate, continuitate, unitate*, Sibiu, 1988.
18. **PURIC** Dan, *Cine suntem*, Ed. Platytera, București, 2008.
19. **RADU** Dumitru, pr. prof., *Biserica și neamul românesc în opera lui M. Eminescu*, în rev. S.T., nr. 1-2/1990.
20. **SOCOLAN** Aurel, *Circulația cărții românești până la 1850 în județul Maramureș*, Ed. Maria Montessori, Baia Mare, 2005.
21. **STĂNCIULESCU - BÂRDA** Alexandru, *Războiul crucilor*, Ed. Cuget Românesc, 1993.
22. **STREZA** Laurențiu, dr., mitropolitul Ardealului, *Tipăriturile macariene – 500 de ani de spiritualitate și cultură în Țările Române*, în "Telegraful Român", nr. 17-20, din 1 și 15 mai 2008.
23. **SOTROPA** Valeriu, dr., *Legea românească*, în "Îndrumător bisericesc", Cluj, 1982.
24. **TOMESCU** Mircea, *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, Ed. Științifică, București, 1968.
25. **VARLAAM**, *Opere, Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc, ediție îngrijită, studiu filologic și lingvistic de Mirela Teodorescu*, Ed. Minerva, București, 1984.

26. **VLAD** Corneliu, *Identitate*, în “România liberă”, nr. 13.954, din 19 septembrie 1989.
27. **VLAHUȚĂ** Al., *Țara, Poporul, în vol. E scris pe Tricolor*, Unire, Ed. Minerva, București, 1980.
28. **XENOPOL** A.D., *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

CU PRIVIRE LA INFLUENȚA SLAVĂ ASUPRA LIMBII ROMÂNE

Conf univ. dr. Ștefan VIȘOVAN
Catedra de Limba și literatură română
Universitatea de Nord Baia Mare

Abstract

The author points out in his article the main stages of the influences of the Slavic language over the Romanian, establishing the fields where most words of Slavic origin entered the language. A special place in the article is held by the religious terms of Slavic origin, which started to enter Romanian, according to the author, in the Xth to XIIth centuries, and this process intensified after the feudal Romanian states were founded.

A part of these religious terms can still be found even today in the language of the church, and others disappeared or suffered semantical changes. Many religious terms that were adopted by the Romanian language from Slavic, were, in their turn, of Greek origin.

The article also underlines that the Orthodox religion determined important changes not only in the people's mentality, but also in their vocabulary. It had to find appropriate terms for the new religious institutions, for the new positions within these institutions and for the relationships among people.

Dintre toate popoarele cu care au intrat în contact de-a lungul veacurilor, românii ai preluat cele mai multe elemente lexicale de la slavi. Statisticile întocmite de specialiști atât pentru vocabularul limbii române luat în ansamblu, cât și pentru fondul lexical principal demonstrează cu prisosință acest lucru. Astfel, în ceea ce privește structura etimologică a cuvintelor incluse în *Dicționarul Limbii Române Moderne*, Editura Academiei Române, 1958, dispunem de o statistică elaborată de către însuși coordonatorul acestei importante lucrări lexicografice românești, Dimitrie Macrea. Conform acesteia, din cele 49.649 de unități lexicale câte cuprinde dicționarul în discuție, 1.133 sunt împrumuturi vechi slave, iar numărul derivatelor pe teren românesc de la cuvinte de origine slavă (inclusiv de la cele de origine slavă bisericească) este de 2.826. (Cf. D. Macrea, *Probleme de lingvistică română*, Editura Științifică și

Enciclopedică, București, 1961, p. 31-38 și Vasile Șerban, Ivan Evseev, *Vocabularul românesc contemporan. Schiță de sistem*. Editura Facla Timișoara, 1978, p. 281-283).

Cuvintele de origine slavă din limba română se regăsesc în cele mai diferite sfere al activității umane, un procent dintre acestea pătrunzând chiar în fondul lexical principal. Alexandru Graur aprecia că din cele aproximativ 1.500 de cuvinte câte considera el că fac parte din fondul lexical principal al limbii române, 20% ar fi de origine slavă. (Cf. *Introducere în lingvistică*. Coordonator Alexandru Graur, Editura Științifică, București, 1965, p. 122). Mai aproape de zilele noastre, dispunem de un studiu important care vizează lexicul de bază al limbilor romanice (Marius Sala, coordonator, Mihaela Bîrlădeanu, Maria Iliescu, Liliana Macarie

Ioana Nichita, Marina Ploae-Hanganu, Maria Theban, Ioana Vintilă-Rădulescu, *Vocabularul reprezentativ al limbilor romanice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988), care include în *vocabularul reprezentativ* al limbii române 2.581 de cuvinte, în cadrul cărora ponderea elementului slav se prezintă astfel: 9,18% împrumuturi vechi slave, 2,6% cuvinte de origine bulgărească, 1,12% cuvinte preluate din limba rusă, 0,85% elemente sârbo-croate, 0,23% unități lexicale pătrunse la noi din ucraineană și 0,19% cuvinte de origine poloneză. (*Ibidem*, p. 73).

Atunci când vorbim despre raporturile lingvistice româno-slave, trebuie să facem distincție între influența slavă directă, structurală exercitată asupra limbii române în perioada conviețuirii slavo-române (începând cu secolele al VI-lea – al VII-lea și terminând cu secolele al X-lea – al XII-lea, când, după părerea celor mai mulți specialiști, slavii au fost complet asimilați) și între influența slavonă, care a început să se facă simțită începând cu secolele al X-lea – al XII-lea odată cu pătrunderea scrierii slave la noi, intensificându-se între secolele al XIV-lea și al XV-lea, când "limba română, pe atunci nescrisă, a preluat unele cuvinte slavone, în special din terminologia religioasă și social-politică". (G. Mihăilă, *Studii de lexicologie și istoria lingvisticii românești*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 123). Influența limbii slavone a continuat a continuat să se exercite asupra limbii române prin biserică, administrație, scriere etc., până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când a fost generalizat în cultura românească alfabetul latin. La aceste două tipuri de influență, se adaugă interferențele dintre limba română și limbile slave moderne (bulgara, sârba, croata, rusa, ucraineană, poloneza), soldate cu preluări de cuvinte atât dintr-o parte, cât și din cealaltă.

Unul din domeniile în care influența limbii slave asupra limbii române s-a exercitat cu mare intensitate și pe parcursul unei perioade extrem de îndelungate este cel al vieții spirituale. În acest context trebuie să subliniem faptul că creștinismul, prin diferitele sale forme de manifestare, în cazul nostru prin ortodoxie ca religie strămoșească, a exercitat o puternică influență nu numai asupra conștiinței și mentalității omului, ci și asupra limbii sale, marcându-i în mod continuu evoluția, îmbogățind-o, nuanțând-o și perfecționând-o, contribuind astfel la transformarea ei într-un mijloc de comunicare suplu și coerent, capabil să transmită cele mai diversificate și complexe mesaje și să îmbrace în cuvinte potrivite cele mai alese gânduri și simțăminte, între care

cele de ordin religios ocupă un loc însemnat. Unul dintre marii lingviști români ai secolului trecut, Lazăr Șăineanu, sublinia, în lucrarea sa *Încercare asupra semasiologiei limbii române*, apărută la București în anul 1910, că "religiunea creștină a produs o adevărată revoluțiune în modul de a cugeta și de a simți al popoarelor europene. Această transformare extraordinară a trebuit să-și găsească expresiunea și în limbă". (Lazăr Șăineanu, *op.cit.*, Editura de Vest, Timișoara, 1999, p. 43). Ce voia să spună prin aceasta Lazăr Șăineanu? În primul rând el accentua ideea conform căreia creștinismul a determinat modificări esențiale în înseși limbile popoarelor. Aceste modificări țin îndeosebi de lexicul limbilor, de vocabular, căci, dintre toate compartimentele unei limbi, vocabularul, ca entitate extrem de mobilă și de bine organizată, reacționează primul la schimbările de orice natură care se produc în societate. Și trebuie să recunoaștem că creștinismul a revoluționat realmente gândirea și simțămintele popoarelor. El a venit cu structuri și concepte noi, a impus monoteismul, a determinat apariția unor instituții religioase bine organizate și cu tot mai multă influență asupra comunităților, a introdus funcții și demnități specifice, a declanșat modificări radicale de comportament, a așezat pe baze cu totul noi relațiile interumane etc. Tuturor acestor elemente structurale și de conduită inexistente anterior a trebuit să li se găsească denumiri corespunzătoare și în acest moment a intervenit limba, care, prin mecanismele ei specifice, a reacționat rapid și eficient, identificând termeni și sintagme capabile să denumească noul conținut ideatic, instituțional și comportamental. În asemenea situații orice limbă are la dispoziție câteva procedee importante, a căror impunere depinde, printre altele, de specificul ei structural, de gradul de evoluție și complexitate, precum și de situațiile concrete de comunicare. Aceste procedee sunt, în principal, următoarele: crearea de cuvinte noi, extinderea paletei semantice a cuvintelor deja existente și împrumutul de termeni de la limbile cu care vine în contact, în primul rând de la acelea de la care a preluat instituția, obiectul, relația sau noțiunea în discuție.

În contextul pe care îl avem în vedere în prezentul material, limba română s-a orientat, după cum era și firesc, înspre cele trei limbi de cult de mare autoritate în epocă: latina, greaca și slava veche.

Din păcate, informațiile pe care le deținem până la această dată de spre limba liturgică a populației daco-romane în intervalul cuprins între secolele al IV-lea și al IX-lea sunt foarte sărace și neconcludente. Oricum, e de presupus că limba în care se săvârșea în această perioadă serviciul divin în teritoriile romanizate a fost cea latină, căreia i-au succedat greaca și slava veche. Nu poate fi exclusă nici posibilitatea ca aceste trei limbi sau, cel puțin, două dintre ele să se fi folosit concomitent. Limba greacă, așa cum susține Gh. I. Moisescu (Cf. *Istoria Bisericii Române*), s-a folosit cu precădere în Dobrogea, de unde s-a putut extinde, firește, și în alte zone.

În ceea ce privește prezența limbii slavone în spațiul cultural românesc, trebuie să spunem că "este un fapt îndeobște recunoscut că scrierea slavă a pătruns parțial pe teritoriul României încă din secolul al X-lea, o extindere mai mare a funcțiilor slavonei ca limbă de cultură realizându-se, evident, abia odată cu organizarea statelor feudale

românești, în prima jumătate a secolului al XIV-lea, prin unirea cnezatelor și voievodatelor". (*Ibidem*, p. 119). Cam în aceeași perioadă (secolul al X-lea) a început să se răspândească și liturghia slavă în România, "în tot cazul, înainte de ocuparea Transilvaniei de către unguri, la sfârșitul secolului al XI-lea – începutul secolului al XII-lea". (*Ibidem*, p. 120). Unii specialiști plasează acest fenomen chiar pe la sfârșitul secolului al IX-lea pentru Transilvania de nord și Maramureș. Este de subliniat și faptul că "românii din Transilvania n-au preluat, odată cu ungurii, liturghia în limba latină, ci au continuat timp de câteva secole să efectueze slujba religioasă în limba slavonă". (*Ibidem*). Mai mult chiar, limba slavonă "devenise de mult o limbă a cultului religios, când se organizează în Țările Române ierarhia superioară, dependentă de patriarhia din Constantinopol (în 1359 a fost numit primul mitropolit al Țării Românești, Iachint, iar între anii 1387-1391 primul mitropolit al Moldovei, Iosif Mușat, confirmat în 1401 de patriarhia constantinopolitană)". (*Ibidem*, p.121). Ca atare nu s-a putut nici măcar pune problema introducerii în prestația liturgică din cele două țări a limbii grecești.

Cuvintele de origine slavă pătrunse în vocabularul limbii române acoperă câmpuri semantice dintre cele mai diversificate: omul (particularități fizice și morale, dispoziții psihice, condiții sociale, profesii, acțiuni), termenii de înrudire, corpul, hrana, îmbrăcămintea, locuința, animale, plante, agricultura, pescuitul, comerțul, noțiuni concrete, noțiuni abstracte, natura, faună, floră, medicina, instrumente, ustensile, diferite obiecte, metale și diferite substanțe, unități de măsură pentru timp, zilele săptămânii, superstiții, viața spirituală, scrierea, terminologia creștină etc. (Cf. Ovid Densusianu, *Istoria limbii române*, vol. I, Editura Științifică, București, 1961, p. 170-173; G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Editura "Junimea", Iași, 1980, p. 421, 494, Al. Rosetti, *Istoria limbii române de la origini până în secolul al XVII-lea*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 313-316; G. Mihăilă, *op. cit.* p. 127-135). În ceea ce privește termenii de natură religioasă, cele mai cuprinzătoare liste ni le oferă G. Ivănescu (77 – *loc. cit.*) și G. Mihăilă (89 – *loc. cit.*). Academicianul G. Mihăilă grupează termenii în discuție pe următoarele domenii specifice: noțiuni fundamentale ale religiei creștine; duhuri rele, zei păgâni; denumiri ale sfinților; ierarhia bisericească; viața monahală; biserica, mănăstirea (clădirile bisericești, părți ale clădirilor bisericești, veștminte preoțești, obiecte de cult); slujba religioasă (serviciul religios propriu-zis, principalele cărți de cult, sărbătorile religioase) și precizând care dintre acești termeni sunt în limba slavă veche sau în slavonă de origine greacă. Dăm, în continuare, lista (combinată) termenilor pe care cei doi lingviști îi consideră a fi de origine slavă: *Iisus, Hristos, Ierusalim, rai, iad, a se căi, a se pocăi, arhimandrit, arhanghel, duhovnic, egumen, maslu, liturghie, chilie, colindă, colivă, molitvă, nafură, odăjdii, pomană, călugăr, călugăriță, popă, post, praznic, pravilă, ciudă "minune", potir, prapur, pristol, schimnic, schit, sfânt, slavă, smirnă, stareț, stareță, veac, strană, taină, tâmplă, țârcovnic, troiță, jertfă, clopot, Rusalii, duh, sfeșnic, a se smeri, metanie, patrafir, apostol, aghiazmă, aer, amin, cristelniță, milă, milostiv, colac, a ispăși, ispită, ispitesc, greșeală, greșesc, busuioc, a se sfârși "a muri", diavol (ghiavol), dascăl, diac, diacon, zugrav, heruvim, serafim, mir, iconostas, icoană,*

vlădică, gloată, mitropolit, mitropolie, patriarh, patriarhie, episcop, episcopie, arhiepiscop, monah, monahie, pustnic, mironosiță, hram, mânăstire, metoc, capiște, altar, jertfă, jertfelnic, potcap, rucaviță, naracliță, cădelniță, candelă, prescură, slujbă, vecernie, utrenie, arhidiacon, protopop, bogoslov, crâsnic, ctitor, pravoslavie, pravoslavnic, Satana, antihrist, Scaraoțchi, idol, gheenă, svetitel, proroc, mucenic, muceniță, precistă, moaște, sobor, cin, evanghelie, psalm, psaltire, molitvă, molitvenic, sfeștanie, denie, prohod, cazanie, pomelnic, ceaslov, Ispas, Blagoveștenie.

Nu se poate stabili cu exactitate perioada în care acești termeni au intrat în limba română, dar având în vedere că limba slavonă a început să pătrundă în biserica românească de prin secolul-a al X-lea, e de presupus că majoritatea dintre ei și-au găsit locul în limbajul bisericesc de la noi chiar în acest secol.

O bună parte din terminologia religioasă preluată de români de la slavi, este în limba acestora de origine greacă. Așa sunt termenii: *arhanghel, heruvim, serafim, diavol, Satana, antihrist, Scaraoțchi, idol, iad, gheenă, apostol, patriarh, mitropolit, episcop, arhiepiscop, arhiereu, popă, protopop, diacon, arhidiacon, ctitor, călugăr, monah, monahie, mironosiță, mânăstire, schit, metoc, icoană, candelă, mir, prescură, liturghie, evanghelie, psalm*. Nu excludem posibilitatea ca unii dintre aceștia să fi intrat în limba română direct din limba greacă, cel puțin în zona Dobrogei, unde această limbă s-a menținut o oarecare perioadă în uzul liturgic.

Cea mai mare parte dintre termenii enumerați mai sus sunt folosiți și astăzi în limbajul religios, conservându-și sensul inițial. Unii au pătruns chiar și în alte sfere ale vocabularului, conferindu-i un parfum aparte, accentuându-i forța expresivă și valențele de ordin stilistic. Au existat, însă, și cuvinte aparținând acestui câmp semantic care au avut o existență scurtă în limba română, evoluând doar în faza inițială de constituire a vocabularului religios, locul lor fiind luat de elemente lexicale de origine latină (neolatină) sau create pe teren românesc, fenomenul acesta încadrându-se în așa-numitul proces de reromanizare a limbii, dar există și situații în care unui cuvânt vechi, de origine slavonă i-a luat locul un alt cuvânt slav mai nou sau care s-a adaptat mai ușor la sitemul morfonologic al limbii române. Au ieșit din uz termeni ca: *naracliță, rucaviță, ciudă* "minune". *Blagodarenie* a fost înlocuit cu *mulțumire*, *neblagodarnic* cu *nerecunoscător*, *cadilă* cu *tămâie*, *dveră* cu *ușă*, *a dvori* cu *a sluji* cu *râvnă*, *greășnic* cu *păcătos*, *grobnic* cu *giulgiu*, *grobniță* cu *mormânt*, *ispoveadnic* cu *confesor*, *poslanie* cu *epistolă*, *postnic* cu *postitor*, *preapodobie* cu *sfințenie*, *preapodobnic* cu *evlavios*, *vernic* cu *credincios*, *vozneseenie* cu *înălțare*, *prorocestvie* cu *prorocie*, *blagocestiv* cu *evlavios*, *miloserdie* cu *îndurare*, *miloserdnic* cu *milostiv* etc. Evident că o parte dintre acești termeni au fost introduși în vocabularul limbii române de către unii traducători mai puțin inspirați și mai legați de limba slavă decât de limba română. Trebuie însă subliniat faptul că, pentru faza în care se găseau limba și cultura română atunci când s-au efectuat primele traduceri de texte religioase, recurgerea la asemenea cuvinte n-a constituit un impediment major în procesul de constituire și dezvoltare a limbii române literare. Dimpotrivă, ele au fost utile comunicării scrise și orale o perioadă determinată, după care limba le-a trecut într-o

zona mai rar accesată a vocabularului, locul lor fiind luat de termeni mai potriviți și cu o circulație mai mare în spațiul românesc.

**TSERKOVNOJE PROSTOPINIJE
- PRIMUL MANUAL DE CÂNTĂRI „PE RUSIE”**

Pr. lect.univ. dr. Teofil STAN
Catedra de Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială
Universitatea de Nord, Baia Mare



Abstract

Es wird eine Präsentation des Handbuchs für Gesang Tserkovnoje Prostopinije durchgeführt (proste = einfach, flach und pinije = Gesang), Der flache Kirchengesang also, zusammengestellt von Priester Ioan Boksai zu Ushgorod 1906, wo die karpatho-russischen Melodien aufgezeichnet sind.

Wir fügten auch eine analytische Studie des Kirchenliedes nach russischer Art (= după rusie), in Verbindung mit den Melodien aus dem Tserkovnoje Prostopinije oder mit den übrigen rumänischen Varianten (dort wo es eine Verwandtschaft gibt). Die Arbeit wird von einigen Schlussfolgerungen

abgeschlossen, welche dem Inhaltsverzeichnis zu entnehmen sind; zusätzlich werden Wege der Fortsetzung und Vertiefung der Studien aufgezeigt.

Ziel der Forschungsarbeit war die Widerspiegelung der Entwicklung und der heutigen Situation der kirchlichen Gesänge in der Diozese von Maramureș und Sătmar in einem allgemeinen historisch-kulturellen Kontext. Von einer „origenellen“ kirchlichen Gesangsweise von Maramureș kann man nicht sprechen. Gleich wie der Glaube oder der Kult von dem aus anderen Gebieten nicht abweicht, gibt es keinen Unterschied beim kirchlichen Gesang. Diese stammen grösstenteils aus demselben Fluss der byzantinischen Psalmen, angewandt für die transilvanische Kultur und Gefühl, in ihren traditionellen Formen: nach Dimitrie Cunțanu oder nach Blaj. Eine Ausnahme bildet die Gesangsvariante „nach russischer Art“, der als ein Beweis für die geschichtlichen Verbindungen der Maramureșener und Sătmarener mit Transkarpathien dasteht.

Wir können sagen, ohne ein Irrtum zu befürchten, dass diese Formen des kirchlichen Gesanges lebendige Dokumente darstellen, die über die Kirchengeschichte im Gedächtnis vieler Generationen erhalten geblieben sind.

Cântările bisericești s-au transmis multă vreme doar pe cale orală, fără a fi notate în nici un fel melodiile lor. Primele manuale de cântări apar în Transilvania pe la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, astfel: în anul 1890 apare la Viena cartea profesorului Dimitrie Cunțanu de la Sibiu, „Cântările bisericești după melodiile celor opt glasuri...”, iar în Banat prima variantă a fost tipărită în anul 1905 de către profesorul Trifon Lugojan de la Institutul Pedagogic - Teologic din Arad sub titlul „Strana. Colecție de cântări bisericești pentru strană pe cele opt glasuri (Anastasimatarul)”.

La Oradea, prima tipărire a cântărilor bisericești s-a făcut în anul 1928, după melodiile cântate de cantorul Catedralei greco-catolice Gheorghe Cioară, sub titlul „Cântări bisericești pe cele opt versuri ale Bisericii Orientale, prescrise pentru Dieceza română unită de Oradea”. În anul următor, profesorul Cornel Givulescu de la Academia Teologică Ortodoxă din Oradea a tipărit „Cele opt glasuri”. Pe la 1930, apare și prima colecție ce consemnează cântarea greco-catolică de la Blaj, notată de profesorul Celestin Cherebețiu, sub numele de „Cele opt versuri bisericești în felul cum se cântă în Catedrala din Blaj”.

În Maramureș și Sătmar este încă vie o variantă de cântare bisericească pe care diecii bisericilor o numesc „după rusie”, care a ajuns în aceste ținuturi prin intermediul Școlii Teologice de la Ujgorod, localitate aflată azi pe teritoriul Ucrainei, școală la care au studiat mulți dintre tinerii teologi greco-catolici.

Dacă înaintea trecerii la Uniație, educația clerului se făcea pe lângă mănăstirile mari ale Maramureșului, la Peri, Moisei sau Ieud, ori peste munți, la marile centre monahale din Moldova, după desființarea forțată a Episcopiei Ortodoxe, în prima parte a secolului al XVIII-lea, candidații greco-catolici la preoție sunt trimiși să studieze la

Seminariile catolice, la Colegiile Propagandei din Roma, Viena, la Seminarul rutean greco-catolic din Lemberg (Liow), la Seminarul unit de la Ujgorod (Ungvar), ori în țară, la Seminariile greco-catolice de la Oradea, Blaj sau Gherla.

Pe la anul 1744 episcopul Manuel Olsavszky a înființat o școală teologică la Muncaci. Aceasta avea rostul de a asigura instruirea și calificarea tinerilor care aspirau la preoție, mai exact „în slujirea rituală și știința teologico-moralicească”. Se pare că majoritatea celor care optau pentru cler erau fii de preoți, trimiși pentru învățatură timp de trei ani. Prin „Constituțiile vlădicești” din 7 aprilie 1752, episcopul Manuel îi anunța pe toți cei interesați că nu vor fi hirotoniți preoți până când nu-și vor însuși în școala de la Muncaci toate lucrurile pe care trebuia să le știe un sacerdot și nu vor dovedi că sunt vrednici de acel statut. Acolo a studiat și Toma Pop, fiul popii din Turț (sat aflat în comitatul Ugocea, învecinat cu Sătmarul), care a fost hirotonit preot pe la 1758 pentru parohia Gherța Mică. În paralel, a luat sub tutela sa 20 de tineri români din regiune, hotărâți să se pregătească pentru preoție, pe care i-a învățat în propria sa locuință tainele slujirii, îndeosebi în perioada de iarnă, când nu erau prinși cu muncile agricole.

Episcopul unit Inochentie Micu (1700-1768), a studiat la Facultatea de Teologie a Universității iezuite din Târnavia (în Slovacia), iar noviciatul monahal l-a făcut în mănăstirea ruteană unită din Muncaci (1728-1729).

Pentru Episcopia Ruteană Unită a Muncaciului, episcopul Andrei Bacinskyj (1773-1809), a fondat în anul 1793, la Ujgorod o Școală Pregătitoare pentru cantori și învățători, devenită din 1778 Seminarul din Ujgorod. Într-o însemnare din anul 1782 aflăm că: „Păstoriceasca teologie ... alcătuită prin osteneala și sânguiala c.d. Toma Haina, în chesariu – împărăteasca fundație a episcopii Muncaciului pe parte românească profesor a Teologhii în Ungvar. S-a scris de Ioan Stanca, în Seminariumul Ungvarului alumnus și în`al 3-lea an teolog”. La seminarul greco-catolic de la Ujgorod a predat între anii 1803–1809 și profesorul Vasile Kovary-Chioreanul. De asemenea, vicarul episcopal Petru Anderco, român de origine din comitatul Satu Mare a predat la aceeași școală. A îndeplinit și funcția de vicar timp de 54 de ani, din 1815 până în 1869, decedând la Sighet în 2 iunie 1869, la vârsta de 93 de ani. Protocolul preoților „repausați” (morți), de la Ujgorod, îl pomenește ca fiind un preot iubit de popor și stimat, astfel încât „păstorirea” lui s-a bucurat de o mare autoritate în mijlocul românilor.

Episcopul rutean Andrei BACINSKI în mai multe documente emise în anul 1794 cerea ca învățătorii pregătiți la Seminarului Teologic de la Ujgorod, secția română, să știe bine limba română, căci altfel va refuza hirotonirea lor.

Mulți dintre tinerii români din Maramureș care doreau să ajungă preoți, trebuiau să meargă pentru studii la Seminarul Teologic de la Ujgorod. Între ei îl amintim pe viitorul episcop Mihail Pavel, născut la 6 septembrie 1827 în comuna Recea, județul Maramureș, lângă Baia Mare. Tatăl său, Constantin, a fost învățător și cântăreț bisericesc. Cinci clase gimnaziale le-a urmat la călugării Minoriți din Baia Mare, iar cele două de liceu sau filosofia în Satu Mare și Cașovia. A fost trimis de către episcopul Muncaciului - de care ținea atunci Recea - la Institutul "Sf. Barbara" din Viena, pe care în 1848, din

cauza revoluției, a trebuit să-l părăsească înainte de terminarea studiilor. A absolvit teologia la Seminarul din Ujgorod, în anul 1851.

Marele memorandist Vasile Lucaciu, născut la 21 ianuarie 1852 în comuna Apa din actualul județ Satu Mare, a urmat școala confesională și ciclul gimnazial romano-catolic între anii 1858-1866 la Baia Mare. După absolvirea gimnaziului a urmat prima clasă de liceu la Ujgorod (1866-1867), unde fratele mamei sale, Nicolae Toth, episcop rutean, i-a asigurat întreținerea. Aici și-a însușit temeinic maghiara, deoarece toate materiile școlare se predau în această limbă. Între cei care au studiat la Ujgorod, îi amintim și pe Sigismund Catoca, protopop în Borlești, Alexandru Nuțiu și Gheorghe Sălăjan, preoți parohi în Lipău, Augustin Pele, protopop în Pomi, ș.a. Circulau în epocă chiar poeme despre viața din Seminarul de la Ujgorod. Unul dintre acestea l-am reprodus în finalul prezentei cercetări.

Amintim faptul că Seminarul de la Ujgorod s-a transformat în Academie Teologică și a continuat să funcționeze până după venirea la putere a comuniștilor în 1944, când a fost închis.

Între ani 1732 și 1853 Maramureșul se găsea sub jurisdicția Episcopiei rutene unite de la Muncaci, fapt care a întârziat mult promovarea elementului românesc în această parte de țară. Materializarea dorinței românilor de a se separa ierarhic de Dieceza Muncaciului începe la 24 august 1776, când împărăteasa Maria Tereza a decretat înființarea Vicariatului Român Unit (în cadrul aceleiași dieceze de Muncaci), cu sediul la Sighet. Cu toate acestea, episcopii de Muncaci au continuat să promoveze rutenii la conducerea Vicariatului nou înființat pentru a stopa dezvoltarea și impunerea naționalismului românesc.

Profesorul Ioan Corneli (1762 - 1848), ajuns director al școlilor naționale și profesor al preparanzilor români de la Oradea, a studiat la Liov. Îi va urma Ion Molnar, învățătorul Școlii Naționale din Carei, care a exercitat funcția de director al școlilor naționale atât în dieceza ruteană a Muncaciului cât și în cea greco-catolică a Oradiei (avea așadar sub jurisdicție și școlile din Maramureș).

În Rutenia Subcarpatică cântarea bisericească a început să fie cultivată în mod sistematic doar spre sfârșitul secolului al XVIII-lea când, anumiți cantori educați în marile școli monahale de la Kiev, Pokaiv sau Liov și-au început activitatea. Ei au învățat nu doar modul de practicare al cântărilor ci și teoria muzicii. Unii dintre ei învățau și arta copierii manuscriselor, realizând primele copii pentru uzul personal. Un asemenea cântăreț educat a fost Ivan Juhasevych-Skliars'kyi (1741–1814). A studiat muzica în Liov, alături de arta scrierii manuscriselor. Au rămas în urma lui 38 de manuscrise cu cântare bisericească, între ele mai multe Irmologhioane.

Învățarea sistematică a cântării bisericești în Subcarpatia a început odată cu înființarea în anul 1744 a Școlii Teologice din Muncaci. Episcopul Mihail Olshavskyj a luat hotărârea de a-i pregăti nu doar pe preoți ci și pe cântăreții bisericești, care la rândul lor au primit misiunea de a-i învăța pe copii în cadrul școlilor parohiale. Totuși, Episcopul Andrei Bacinskyj (1773-1809), a fost cel care a pus bazele cultivării muzicii bisericești

când, pe la anul 1793 a întemeiat Școala Pregătitoare pentru cantori și învățători de la Ujgorod.

Preotul Andrei Popovici (1809–1898), paroh la Velika Kopanya – districtul Ugocea, a pus Zbornicul în mâinile poporului, în care a adunat cântările duminicilor și ale sărbătorilor din întregul an bisericesc. Lucrarea a fost tipărită pentru prima dată la Viena în 1866 sub titlul Velikij Zbornik (Colecție mare). Părintele Popovici și-a învățat enoriașii cum să folosească Zbornicul și cum să cânte diferitele imne ale serviciilor liturgice, îndemnându-i în Prefață: „Luați acest Sbornik în mâinile voastre și aduceți-l cu voi în Casa Domnului. Va deveni o puternică armură a credinței voastre, o asigurare a mântuirii și o sursă constantă a mângâierii voastre spirituale. Gustați și vedeți că e bun Domnul!”

În scurt timp credincioșii săi au început să participe activ în aceste slujbe, rugându-se lui Dumnezeu „cu o voce și cu o inimă”. Cântarea în comun s-a răspândit rapid din Velika Kopanya în întreaga eparhie, iar Zbornicul a fost retipărit de mai multe ori (în 1887, în 1888, 1906 etc.).

Datorită influențelor deosebite în educația cantorilor, cântarea liturgică din Subcarpatia varia de la un district la altul, uneori chiar de la un sat la altul. Episcopul Julius Firțak (1891-1912) a decis unificarea cântărilor în eparhia sa, dându-i această sarcină preotului Ivan Bokshay (1874–1940), să adune cântările liturgice așa cum erau cântate la catedrala Sfânta Cruce din Ujgorod. Cântărețul catedralei la acea vreme era Iosif Malinich (+ 1910) care era înzestrat cu o extraordinară memorie muzicală. El a cântat melodiile pe care Bokshay le-a așezat pe notație muzicală.

Rezultatul final a fost apariția primului manual de cântare plană numit Tserkovnoje Prostopinije, titlu derivat din ruteană: proste=simplă, plană; pinije=cântare, adică Cântarea plană a Bisericii, care a fost publicată la Ujgorod în anul 1906, în două variante lingvistice: vechea slavonă și maghiară. Lucrarea a primit aprobarea episcopului Firczak, devenind astfel manualul standard de cântare bisericească în Seminarul Eparhial și în Școala Pregătitoare pentru Cantori din Ujgorod, unde cântarea liturgică a început astfel să se învețe în mod sistematic. Pe această cale, stilul de cântare de la catedrala din Ujgorod a fost introdus treptat în întreaga Eparhie de Mukachevo și în împrejurimi.

Lucrarea „Prostopinije” are 191 de pagini, în format A4, fiind structurată în opt capitole:

1. Osmoglasnic (cele opt glasuri)
2. Utrenia
3. Vecernia
4. Cântări din Perioada Triodului
5. Perioada Penticostarului
6. Cântări la Praznice cu dată fixă
7. Alte slujbe
8. Sfintele Liturghii

Pentru fiecare glas din primul capitol sunt redată cântările: Dumnezeu este Domnul, Troparul Învierii, Condacul (la glasurile 3, 4, 6 și 8, celelalte având aceeași

melodie cu Troparul), Prochimenul de la Utrenie, Toată suflarea să laude pe Domnul, Irmoasele din Canonul Învierii, Sfânt este Domnul, Aliluia la Sfânta Liturghie, Prochimen la Liturghie, Stihira I de la Vecernia de sâmbătă seara, podobiile, precum și o variantă de „glas bulgăresc”, care se cântă la slujba înmormântării (doar la glasurile 1, 2, 4 și 5).

În capitolul al II-lea sunt notate cântări din slujba Utreniei: Polieleul, Binecuvântările Învierii, Antifoanele sărbătorilor – Din tinerețele mele, Laudele în cinstea Maicii Domnului (Mărește suflete al meu... Ceea ce ești mai cinstită...), Preabinecuvântată ești și Doxologia Mare.

Capitolul al III-lea cuprinde cântări specifice Vecerniei: Fericit bărbatul, Lumină lină și Acum slobozește. Capitolul următor este dedicat perioadei Triodului, însă a integrat și cântările din ziua Sfințelor Paști: Troparul Învierii, Învierea Ta Hristoase, stihurile Paștilor, Catavasiile Învierii, Ipacoiul, Luminânda, Antifoanele speciale din cadrul Sfintei Liturghii, Câți în Hristos și Prochimenul.

Capitolul al V-lea cuprinde alte cântări din perioada Penticostarului, iar următorul cântări la praznicele cu dată fixă. Capitolul al VII-lea conține cântări la unele Ierurgii și Taine, dar și de la Obednița sau Pavcernița Mare.

Ultimul capitol, al VIII-lea, este dedicat Sfintei Liturghii a Sfântului Ioan Gură de Aur, cuprinzând cântări în mai multe variante melodice, dar conține și imne din Liturgia Sfântului Vasile cel Mare și a Darurilor mai înainte sfințite.

Cântarea liturgică carpato-rusă se execută în general la unison de către întreaga comunitate din biserică (este o cântare monodică), spre deosebire de aranjamentele polifonice destinate corurilor.

În general, cântarea bizantină-slavonică include două tipuri de melodii: cele organizate în sistemul celor 8 glasuri și cele independente de acest sistem.

Melodiile glasurilor carpato-ruse provin din trei elemente: cântarea znamennyi, cântarea kieveană și cântarea bulgară, care în timp au modificat considerabil vechea muzică bizantină. La acestea se adaugă și folclorul local, care și-a adus propria contribuție.

Marea cântare znamennyi, care este baza cântării monodice slave răsăritene, la origini folosită de ruși, ucraineni și bieloruși. Este cel mai vechi element în structura Prostopiniei, și aduce majoritatea irmoaselor și alte câteva melodii în special din cuprinsul Utreniei. Numele znamennyi se referă la vechea notare neumatică, aflată în uz pe teritoriile rutene până pe la 1600, când a început să fie folosită notarea pe portativ.

Vechea cântare kieveană era cultivată în secolul al XI-lea la mănăstirea Peșterilor de lângă Kiev (Lavra Pecerska). Câteva melodii transmise din marea cântare znamennyi, dar mai simple ca formă, au apărut și în tradiția moscovită, determinând formarea cântării znameni cea mică. Melodii rutene similare, fără un nume concret au început să fie cunoscute în Moscova ca și „cântarea kieveană”, atunci când cantorii veniți de la Kiev le-au introdus, pe la 1650. Aceste melodii sunt folosite și în cuprinsul Prostopiniei pentru câteva tipuri de texte: stihurile samoglasnice (la Vecernie și Utrenie),

prochimene și podobii. Melodiile carpto-rutene în cântarea kieveană diferă însă sensibil față de cele notate în sursele galițiene și chiar mai mult de cele din sursele moscovite.

Cu ceva timp înainte de anul 1600, tradiția ruteană a adoptat din zona Balcanilor melodiile bulgărești pentru tropare și condace, ca și pentru sedelnele Utreniei. De-a lungul timpului, melodiile stihirilor bulgărești au fost din ce în ce mai puțin utilizate, rămânând totuși prezente la slujbele de înmormântare. Cartea Prostopinije a folosit melodiile simple, mici bulgărești. Cu toate acestea, câteva din cele mai complexe melodii bulgărești sunt încă folosite, în așa numitele cântări „bolhar stihira”, identificate ca și cântare bulgară.

La acestea se adaugă sigur, cântarea carpatică propriu-zisă, influențată de anumite melodii populare având scări cromatice.

Cântarea este condusă de un diac, în timp ce întreaga comunitate participă cântând textele cele mai cunoscute. Cu toate că melodiile sunt în general monodice, o ușoară armonizare se poate face prin folosirea terțelor paralele, un obicei care a fost încurajat de dezvoltarea variantelor melodice cu diferite tonalități.

Istoria cântării carpto-ruse se reflectă în istoria Bisericii din Trancarpatia. De altfel, începuturile creștinismului în această zonă de răsărit a Europei se leagă de misiunea pe care au desfășurat-o Sfinții Chiril și Metodie. Biserica nu era stabilită definitiv acolo până la expansiunea din secolul al X-lea a rușilor kieveni în pământurile considerate azi Pod Karpatska-Rus.

Cinstirea Sfinților Antonie și Teodosie din renumita Mănăstire a Peșterilor de la Kiev, reprezintă cel mai vechi strat al tradiției liturgice carpto-ruse, purtând dovezi ale influenței imperiului rus-kievean. Nu trebuie să ne surprindă faptul că rădăcinile Prostopinije carpto-ruse se întind în tradiția cântării Znamennyi, care era folosită în Rusia Kieveană, după cum muzicologi renumiți au demonstrat deja.

Melodiile cântărilor originale din Constantinopol, care stau la baza ei, pot fi adesea distinse și azi în cântări ca „Imnul luminii” la Utrenia Paștilor sau „Toată făptura se înnoiește” din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare din perioada Postului Mare. Majoritatea irmoaselor din Canoanele de la sărbători conțin elemente muzicale foarte vechi și valoroase.

Câteva elemente vechi care au dispărut în multe tradiții ruse și grecești au fost păstrate în Biserica Carpto-Rusă, și cu ea în Biserica Vechilor Credincioși Ruși. Un asemenea element evident, îl găsim în Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, după ritualul de împărtășire: în loc de cântarea „Să se umple gurile noastre”, care se practică în prezent în tradiția greacă și în cea rusă, în Biserica Carpto-Rusă se cântă vechiul imn de mulțumire euharistică al Sfântului Ioan: „Ție îți mulțumim...”. Mai sunt și alte asemenea exemple. În lucrarea Cerkovnoje prostopinije majoritatea irmoaselor și un număr de alte câteva cântări, sunt interpretate după melodiile tradiționale znamennyi, chiar dacă autorul nu face referire la ele cu acest nume.

Așadar vecinii noștri de la nord, rutenii sau carpto-rușii, au conservat vechea cântare znamenny până în prezent, ca fiind cel mai vechi element al cântării carpto-ruse.

Cu siguranță de aici, odată cu cântarea s-a importat și numele ei, „după rusie”, prin tinerii teologi care și-au făcut studiile în Școlile Teologice de la Muncaci și Uzhorod.

Această variantă de cântare bisericească se practică și în alte țări vecine: Slovacia – zona Prešov, Kosice, în Ungaria, la Hajdudorok sau Nyiregyhaza, Krisevtsi în Croația, Ruski Kerestur în Serbia, dar și în Episcopiile Rutene din Statele Unite ale Americii sau în Eparhia Slovacă din Canada.

Istoria cântării bisericești „după rusie” este încă puțin cercetată, abia în ani din urmă unii muzicologi au devenit interesați de originile și dezvoltarea sa.

Prezența în Maramureș și Sătmar a acestei variante de cântare bisericească, vorbește despre legăturile spirituale pe care locuitorii acestor ținuturi le-au avut cu frații lor întru credință din Transcarpatia. Am putea spune, fără teama de a greși, că aceste melodii reprezintă documente vii, păstrate în memoria multor generații, despre istoria bisericească a acestei regiuni.

Versul Ungvarului împreună de amărăciunea diecilor :

*„De când îs viu pe pământ
Umblu după-a popii cuvânt,
Multe cazne-am petrecut
Pâna popă m-am făcut.
Că multă țara-m umblat
Până haină-am căpătat,
Îmblat-am cât de departe,
În Ungvar ca să învăț carte.
Și ca să slujesc lui Dumnezeu,
Mult m-am nevoit, o, eu.
Că din pruncie la școală,
Nevoiam cu multă zoală.
O, vai, mult m-am amărât,
Până-n hodină am venit.
Ca până-am trăit în Ungvar,
Mâncatu-m-au mult amar
Toate că le-am pățit,
Nici de lume nu mi-o tihnit.
Cât în el am mai trait
Mult umblam și mă trudeam,
Pâna cartea o primeam.
Sa fiu la toți de cinste
Prin a mele dulci cuvinte:
O, Ungvar oraș jălnic,
La mulți ai ajuns netrebnic,
Căci în tine ei intrară,
Ca să umble la o școală.*

Toți bănișorii ce-avură,
Cu scumpete-i petrecură
Și ne-având mulți cu ce trăi,
Școala musai o sfârși.
O Ungvar vestit oraș,
Tăt joi alimnul mâncaș,
Și încă de-abie scăpam,
Dintr-a rugătului traiu.
Fii tu cât de lăudat,
De mine ești blastămat,
Ca ești un oraș ...
Și de mine părăsit.

....

Că am făcut eu la Sâmpetru,
Coman numit Teologu
În Cetatea Ujgorod, la 1801
Numai din gând scos,
Nu te ciudi de-i hibos.”

BIBLIOGRAFIE

1. **TĂMÂIAN**, Petru, *Istoria Seminarului și a educației clerului diecezei române unite din Oradea*, Oradea, 1930.
2. **GARDNER**, Ivan, „Nieskolko soosobrazhenii ob obshchem pienii za bogosluzheniem”, *Pravoslavnaya Rus*, No.10, 1969.
3. **IAVORDKII**, Iulian A., *Materialy dlia istorii starinnoi pesennoi literatury v Podkarpatskoi Rusi*, Prague, 1934.
4. **STESHKO**, Fedir, *Tserkovna muzyka na Pidkarpats’kii Rusi*, *Naukovyi zbirnyk Tovarystva ‘Prosvita’*, XII, Uzhhorod, 1937, pp. 118-128.
5. **PAPP**, Stefan, *Dukhovna pisnia na Zakarpatti*, *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, VII, 1-4, Rome, 1971.
6. **REYNOLDS**, Stephen, *The Carpatho-Rusyn Prostopinije*, *Carpatho-Rusyn American*, II, 3 and 4 and III, 2, Fairview, N.J., 1979-1980.
7. **ROCCASALVO**, Joan L., *The Plainchant Tradition of Southwestern Rus* Boulder, Colo., 1986.

BIBLIOTECA MĂNĂȘTIRII „SFÂNTA ANA” DE LA ROHIA

Masterand Teodora Maria DANI
Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj Napoca

Abstract

The purpose of this article is that of updating the existing information pertaining to the Saint Ana Monastery by mainly focusing on its library. The novelty of the article lies within its attempt to approach the characteristics of the Saint Ana library through a library scientific terminology.

The introductory chapter focuses on the importance of the monastery within the Maramures county/district as well as on its cultural contribution for the abovementioned area.

The article is structured in three major sections. The first one deals with the founding of the library, the causes which led to its setting up and a listing of chronological historical events that occurred. Remarkable cultural personalities that have throughout time turned the monastery and its library into a focal point are mentioned in this first section.

The following section is dedicated to the library's basic book stock. Mainly, a noteworthy observation in relation to this monastic library stresses its encyclopedic nature, since the book stock consists not only of volumes of theological interest, but also of books that explore the domains of philosophy, history, geography, Latin language and fiction. The 40000 volumes that the library consists of are live proof of the dedication and cultural interest manifested by the monastery's members. Most of the volumes here stand as the result of consistent efforts made by various monachal personalities for the sake of enriching the library's book stock.

The third and last section presents the structuralization of the book stock to which outstanding monachal figures have contributed: Father Nicolae Steinhardt, Father Paisie Cinar and Father Macarie Motogna. The monastery's book stock is about to become even more famous with the development of technology, since creating a database will allow every Internet user to access the book stock. Throughout the centuries, the Saint Ana Monastery of Rohia proved

to be a representative monachal community excelling not only through its historical achievements, but also through its successful means of depicting Christian Orthodox spirituality as well as reflecting the cultural richness of the Maramures county/ district.

În mănăstirea „Sfânta Ana” de la Rohia avem îmbinarea perfectă a spiritualului cu cel cultural, „sacru și profan” specific operelor lui Mircea Eliade. Prin arhitectura sa: „colțul maramureșean” este parcă o machetă a satului maramureșean, formată dintr-o casă și o biserică de lemn, fiind tocmai gospodăria, locul familiar, dar și spiritualitatea reprezentată prin biserică.

Fondul de carte a bibliotecii mănăstirii nu este format doar din carte religioasă, conținând și volume de carte din alte domenii: beletristică, filosofie, istorie, limba latină etc.

Această atmosferă de spiritual și laic, a mănăstirii, face ca porțile sale să fie accesate nu doar de o tipologie de persoane. Persoane precum: Ioan Alexandru, Nicolae Steinhardt, Ioan Pinte, Emil Constantinescu, Traian Băsescu sau Nicolae Edroiu, consemnați în Cartea de Aur a mănăstirii, au remarcat frumusețea și liniștea acestui lăcaș.

Voi actualiza aceste informații, însă axându-mă mai mult pe tema bibliotecii de la această mănăstire. Biblioteca de la mănăstirea Rohia este una impresionantă, tocmai prin fondul de carte de aproape 40.000 de volume, diversitatea tematică a volumelor, reprezentând una dintre cele mai mari biblioteci mănăstirești din Transilvania.

Mulțumesc, mai întâi P.S. Justin Hodea care mi-a facilitat șederea în incinta mănăstirii pentru a putea fi mai aproape de biblioteca mănăstirii. Protosinghelului Macarie Motogna care mi-a pus la dispoziție toate informațiile de care am avut nevoie în ceea ce privește istoricul mănăstirii și întreaga bibliotecă. Arhimandritului Serafim Man care mi-a relatat lucruri interesante despre trecutul acestei mănăstiri.

1. Înființarea bibliotecii

Îndată după înființarea Mănăstirii Rohia de către vrednicul preot Nicolae Gherman, ctitorul s-a gândit că această mănăstire să devină [...] și o vatră de culturalizare pentru credincioșii din jur, în care scop a și tipărit broșura nr. 1, intitulată „Biblioteca Mănăstirii” și a propus Episcopiei din Cluj să se facă și o școală de cântăreți la Rohia. / Biblioteca mănăstirii și starețul Gherontie Guțu, al doilea ctitor al mănăstirii, au trimis mai mulți frați și monahi la Seminarul de la Cernica, iar după aceea starețul Nifon Matei - cel care a rămas în Rohia în timpul stăpânirii hortyste - care avea preocupări artistice, culturale, i-a îndrumat pe viețuitori să-și formeze fiecare câte o bibliotecă în chilia lor. Pot fi găsite la mănăstirea Rohia diferite cărți religioase și laice oferite viețuitorilor mănăstirii de către starețul Nifon Matei¹.

¹ Emilian Birdaș, *Satul și Mănăstirea Rohia din Țara Lăpușului județul Maramureș*: Studiu monografic, Editura Diacon Coresi, 1994, p. 199.

Din dorința ctitorului ei, Justinian Chira, biblioteca poartă numele poetului *Imnelor Maramureșului*, căruia i-a cerut, într-o scrisoare, încuviințarea: *Doresc să-mi dai voie ca biblioteca mea care va rămâne aici pentru generațiile următoare în aceste dumbrăvi sacre de la Rohia să poarte numele «Biblioteca Ioan Alexandru»*. Biblioteca „Ioan Alexandru” a Mănăstirii „Sfânta Ana” Rohia este, dintre bibliotecile contemporane ale țării noastre, singura bibliotecă mănăstirească cu caracter enciclopedic. Această bibliotecă, celebră astăzi, a fost inițiată de Justinian Chira și mult îmbogățită în timpul stăreției arhimandritului Serafim Man (1973-1983) și a actualului stareț - episcopul-vicar Iustin Hodea. Prin strădania ctitorului ei s-a acumulat, în timp, un important fond de carte.

*Peste 40.000 de cărți și reviste cumpărate de PS JUSTINIAN CHIRA în perioada 1941-1973 sunt donate mănăstirii și formează nucleul principal al acesteia; la completarea colecțiilor bibliotecii mănăstirești au contribuit apoi alți donatori.*² Datorită efortului financiar/material, dar și fizic, azi biblioteca mănăstirii deține un fond de carte destul de voluminos. *Totul am cărat în spate. Biblioteca nu a fost formată prin donație. N-a fost formată cu ușurință.*³

Într-un interviu acordat lui Corneliu Oneț, P.S. Justinian Chira dezvăluie unii pași parcurși pentru îmbogățirea fondului de carte a bibliotecii: *Am făcut ca mănăstirea Rohia să posedă azi una din cele mai bogate biblioteci. Din bani personali am făcut în așa fel încât azi să existe acolo aproximativ 30.000 titluri, cărți și colecții de periodice. Nu consider că am făcut un sacrificiu. A fost o bucurie. Și cred că aș fi putut face mai mult. Abia într-un târziu am fost conștient de importanța întemeierii unei biblioteci mari. Păcat că această bibliotecă nu este suficient cunoscută intelectualității din țară și din județul nostru. Chemarea dreptei credințe și chemarea slovei tipărite sper să fie pe viitor motive ca mulți să calce pragul mănăstirii. [...] Sub protecția mănăstirii „Sf. Ana” de la Rohia a fost salvat manuscrisul unei opere despre care s-a vorbit ca de o capodoperă [e vorba de *Jurnalul fericirii* al lui Nicolae Steinhardt].⁴ E o bibliotecă nouă - spune, în 1988, într-unul din dialogurile sale cu Ioan Pinte, Nicu Steinhardt - ca așezământul de care depinde, înălțat în 1926. Temelia acestei biblioteci a pus-o fostul stareț al Rohiei și actualul Episcop vicar al Clujului: Justinian Chira Maramureșeanul. Și apoi viețuitorii mănăstirii au adunat de-a lungul unor ani, și buni și răi, cu neabătută statornicie cărți. Fără motiv anume, din dragoste și pentru plăcerea lor. Astăzi biblioteca numără aproape 30.000 de volume și o caracterizează faptul că e liberală și ecumenică. Se găsesc într-înșea de tot felul. Și mai din toate domeniile: artă, beletristică, eseistică, istorie, geografie, etnografie și folclor, sociologie, filozofie și, firește, teologie. Lăcașul acesta, așezat pe un vârf de deal înalt, așa stingher și izolat cum este, are în biblioteca sa o droaie de cărți franceze, germane și engleze. Sunt și foarte multe cărți vechi, cele mai*

² Corneliu Oneț, P. S. *Justinian Chira* : Fișă biobibliografică, în: Justinian Chira, *Harul și adevărul*, [Baia Mare], Episcopia Ortodoxă a Maramureșului și Sătmarului, 1996, p. 9.

³ Justinian Chira, *Nu am putut concepe ca o mănăstire să nu fie un centru de cultură și spiritualitate*: [Interviu], în "Graul Maramureșului", An. 13, nr. 3389, 26-27 mai 2001, p. 5.

⁴ Corneliu Oneț, P. S. *Justinian Chira*: Fișă bibliografică, p. 6.

multe din veacurile XVIII și XIX, dar sunt și câteva unicate din secolul al XVII-lea și cel următor, inventariate de Patrimoniul Național și trecute în rândul cărților rare.⁵

2. Fondul de carte al bibliotecii

Cărțile donate sunt în număr redus. Cele mai multe au fost achiziționate de mănăstire prin cumpărare, depunându-se eforturi pentru ținerea la zi a bibliotecii cu principalele apariții editoriale⁶. Dintre pușinii donatori mai importanți, se cuvine să nu fie uitați Iosif Butuc (de la Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului), Serafim Man (donator a numeroase cărți și colecții de reviste teologice care acoperă o bună perioadă de timp), Nicu Steinhardt (care a lăsat bibliotecii mănăstirii, prin testament, cărțile și periodicele sale).

Actualmente fondul de carte de care dispune biblioteca Mănăstirii Rohia este de aproximativ 40.000 de volume, iar consultarea cărților nu poate fi realizată decât în incinta mănăstirii⁷. Biblioteca este adresată oricărei categorii de cititori indiferent de statut: preoți, monahi, credincioși dar și altor oameni interesați de colecțiile ei.

Casa cu Paraclis adăpostește într-o încăpere cu două camere o parte din fond, însă un important număr de volume se află și în chilia P.S. Justinian, și încă câteva rătăcite prin chiliile fraților care conviețuiesc în aceea mănăstire. Biblioteca conține cărți (atât în limba română, cât și în limbi străine) de cult, literatură teologică, literatură profană beletristică și științifică, periodice bisericești, teologice, laice. Biblioteca deține și un important fond de carte de patrimoniu, care este expus în muzeul bibliotecii. *Cartea veche, pâine cerească din care s-au înfruptat strămoșii și au câștigat nemurirea, am adunat-o - îi scrie Justinian Chira lui Ioan Alexandru - și am așezat-o și pe ea cu cinste la Rohia, ca pe un rod cinstit al Maramureșului dătător de cultură și spiritualitate ortodoxă și românească.*⁸

Dintre cărțile religioase de valoare ale bibliotecii menționăm: *Cazania mitropolitului Varlaam (în ediția originală, 1643), Noul Testament în traducerea mitropolitului Simion Ștefan (1648), Îndreptarea legii, Târgoviște (1652), Biblia, tradusă de Samuil Micu-Klein (1795), Cartea ce se zice împărțire de grâu (Buzău, 1833), o Psaltire din vremea lui Caragea (1817), trei evangheliare (1758, 1776, 1817), Cronica Românilor, a lui Gh. Șincai (editată la Iași în 1853). / Dintre cărțile de valoare istorică și literară pot fi menționate: Etymologicum Magnum Romaniae, în 4 volume (ediția Socec și Teclu, 1886), Histoire des Roumains a lui N. Iorga (în zece volume, ed. din 1940), Istoria Românilor din Dacia traiană, a lui A. D. Xenopol (4 vol. Iași, 1896), Getica lui Vasile Pârvan (ediție originală), Cultura Națională, 1926, Originea Românilor, a lui Alex. Philippide (Iași, 1925), Dacia preistorică de N. Densușianu (București, 1913), Cartea de aur sau luptele politice ale Românilor de sub Coroana ungară (8 volume, Sibiu, 1902-*

⁵ Nicolae Steinhardt, *Primejdia mărturisirii: convorbiri cu Ioan Pinte*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993, p. 21.

⁶ Emilian Bîrdaș, *op. cit.*, p. 201.

⁷ http://www.manastirea-rohia.ro/index1.php?f=cul_biblioteca

⁸ Ioan Alexandru, Justinian Chira, *Scrisori*, Baia Mare, [s.n.], 2001., p. 284.

1915), *Histoire de l'Église de Wladimir Guettée* (3 volume, Paris, 1870), *Theologia dogmatică ortodoxă de Silvestru, episcop de Canev* (5 vol., București, 1899), *Notele politice ale lui Alex. Marghiloman* (5 vol., cuprind perioada 1897-1924), *Istoria Românilor*, de C. C. Giurescu (cele 5 volume apărute). / *Publicațiile Secției de Istorie a Academiei Române figurează și ele în număr mare. Biblioteca posedă Istoria desrobirii religioase a Românilor din Ardeal de Silviu Dragomir* (2 volume, Sibiu, 1920-1930), *Istoria literaturii române de G. Călinescu* (amândouă ediții recente: aceea tipărită la București și aceea fotografiată în Italia prin grija lui C. I. Drăgan), o colecție a "Revistei Fundațiilor Regale" și una a revistei "Sămănătorul".⁹ Lista cărților, dar și obiectelor de cult care fac parte din patrimoniu, inventariate la Mănăstirea Rohia, se află anexată la finalul lucrării.

*Nu putem trece cu vederea - scrie ieromonahul Veniamin Pop, bibliotecar, o vreme, al mănăstirii - bucuria de a păstra în această bibliotecă, multe din cărțile contemporane, achiziționate sau primite ca donații și care poartă dedicațiile autorilor lor. Întâlnim prin urmare nume de referință ale culturii și literaturii române, cum sunt: Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Constantin Noica, Alexandru Paleologu, Sergiu Al-Gerge, Ion Caraion, Mihail Șora, Octavian Paler, Svetlana Paleologu-Matta; enumerarea putând merge până la redarea unor nume care s-au impus și continuă să se afirme cu perseverență: I. Alexandru, A. Blandiana, I. Chimet, I. Mălăncioiu, M. Petean, A. Vlad, Ioan Pinte, R. Țuculescu, C. Zărnescu, Ioan Mureșan, Ioan Moldovan, George Vulturescu, Al. Pintescu, M. Dragolea, Ovidiu Pecican și mulți, mulți alții.¹⁰ Menționăm, dintre cărțile cu autograf, doar câteva: Octavian Paler, *Drumuri prin memorie*; Ion Negoitescu, *Engrame*; Eugen Ionescu, *La quețe intermittente*; Nicolae Balotă, *Lupta cu absurdul*; Alexandru Philippide, *Puncte cardinale europene*; Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*; Alexandru Paleologu, *Bunul simț ca paradox*; Ileana Mălăncioiu, *Călătorie spre mine însămi*; Matei Călinescu, *Conceptul modern de poezie. De la romantism la avangardă*.*

3. Organizarea bibliotecii

Cu un fond de carte substanțial, biblioteca avea nevoie și de o organizare pe măsură. Părintele Serafim Man, stareț în perioada 1973-1984, apelează la Nicolae Steinhardt, pentru a organiza biblioteca. Steinhardt a organizat-o într-un mod logic și funcțional, dar și original. Biblioteca ocupă astăzi același spațiu, compus din două încăperi pline cu cărți: una mai mică (în care, pe lângă dulapurile cu cărți, sunt și fișierele de bibliotecă și masa de lucru a bibliotecarului; tot aici se păstrează registrele de evidență și împrumut, camera servind și ca loc de primire a cititorilor) și alta mai mare, depozitul propriu-zis de carte, având, de jur împrejur, dulapuri închise cu uși de sticlă și, la mijloc,

⁹ Emilian Birdaș, *op. cit.*, pp. 199-201; Prof. Univ. Dr. Ing. Emil Micu *Episcopul Justinian Chira – cititor de biserici, școli și biblioteci* în *Grai Maramureșean și Mărturie ortodoxă*, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Baia Mare, 2001, p. 69.

¹⁰ Veniamin Pop, *Rohia, spațiu al interferențelor*, în "Bibliotheca Septentrionalis", An. 1, nr. 2, iulie, 1993, p. 44.

un șir dublu de rafturi. Organizarea depozitului nu urmărește o anumită tipologie bibliologică de aranjare, cum ar fi una pe formate, sau pe coloane. Spațiul existent și imaginația lui Steinhardt au impus un mod original de organizare a depozitului de carte. Dulapurile au fost numerotate cu cifre romane. Rafturile din mijlocul încăperii au primit ca semn de recunoaștere literele alfabetului latin. Lucrările au fost așezate pe domenii, în ordinea inventarierii lor, fiecărui domeniu corespunzându-i unul sau mai multe dulapuri sau rafturi, în funcție de reprezentarea lui în colecții. Împărțirea pe domenii, ca și ordinea în care acestea se înșiruie pe rafturi, nu urmează reguli cunoscute, cum ar fi Clasificarea Zecimală Universală. Totul s-a făcut ținând cont de spațiu, număr de volume, frecvența consultării lor. Criteriul personal care l-a determinat de a organiza astfel fondul ne indică puținele cunoștințele ale părintelui Steinhardt în domeniul biblioteconomiei moderne. În aceea perioadă părintele Steinhardt nu a calculat probabilitatea de mărire a fondului bibliotecii, astfel că, aranjarea, odată ideală pentru acea perioadă - pentru acel volum de carte, astăzi nu mai este validă; din această cauză astăzi o parte din volume sunt depozitate în spațiul personal, în chiliile unor monahi din mănăstire. Astfel, la umplerea unui dulap, dacă au intrat noi documente aparținând respectivului domeniu, aceluși domeniu i s-a acordat primul raft disponibil. Pentru o comprehensiune a sistemului adoptat de părintele Steinhardt, am să redau în continuare împărțirea biblioteconomică, adoptată de el: Dulapurile sunt împărțite astfel:

- I - Filosofie. Istorie. Sisteme filosofice. Metafizică. Ideologie
- II - Filosofie. Drept
- III - Logică
- IV - Filosofie. Politică
- V - Psihologie. Etică
- VI - Critică. Teorie literară. Studiul literaturii. Manuale de istorie literară
- VII - Estetică: A. Românească
B. Universală
- VIII - Istorie universală
- IX - Istoria României: A. Arhivistică. Cercetări istorice
B. Istorie romanțată
- X - Geografie. Geologie. Călătorii
- XI - Poezie: A. Română
B. Universală
- XII - Proză: A. Română
B. Universală
- XIII - Pedagogie
- XIV - Artă. Istoria artei. Arhitectură. Estetică
- XV - Medicină. Antropologie
- XVI - Lingvistică. Filologie. Semiotică. Știința scrisului. Gramatică. Teorie.
Ortografie
- XVII - Viitorologie

- XXVIII - Știință A. Istoria și filosofia științei. Științe naturale
 B. Știință populară și fantastică
 C. Medicină populară și sportivă
- XXIX - Metodologie
- XX - Sociologie. Etnologie. Etnografie. Mituri
- XXI - Teatru. Critică teatrală: A. Română
 B. Universală
- XXII - Economie politică
- XXIII - A. Știință politică
 B. Proză politică
 C. Proză patriotică
- XXIV - Istoria și teoria culturii
- XXV - Diplomație
- XXVI - A. Biografii. Autobiografii. Omagii
 B. Biografii romanțate
 C. Memorii. Jurnale. Interviuri. Amintiri
 D. Cugetări
- XXVIII - Publicistică. Ziaristică. Reportaje
- XXIX - Literatură română veche
- XXX - Literatură populară. Folclor
- XXXI - Dicționare. Enciclopedii. Atlase
- XXXII - Albume. Fotografii
- XXXIII - Oratorie: A. Românească
 B. Universală
- XXXIV - Muzică
- XXXV - Antologie: A. Românească
 B. Universală
- XXXVI - Corespondență
- XXXVII A. Literatură polițistă
 B. Spionaj
- XXXVIII- Literatură pentru copii și tineret
- XXXIX - Manuale didactice
- XL - Cinema
- XLI - Monografii
- XLII - Arheologie
- XLIII - A. Documentare. Documente
 B. Bibliografie
- XLIV - Juridică
- XLV - Diverse
- XLVI - Publicații periodice. Almanahuri.

Pe domenii sunt împărțite și cărțile teologice sau cu un conținut religios:

- I - A. Dogmatică
- B. Simbolică
- II - Etică
- III - Istoria Bisericii. Istoria teologiei. Istoria veche. Istoria religiilor
- IV - Istoria Bisericii române
- V - Omiletică (cuvântări, predici)
- VI - Exegetică. Exegeza biblică. Studii biblice. Hermeneutică. Critica biblică
- VII - Alte confesiuni. Relațiile cu alte confesiuni. Ecumenism. Comparații cu alte religii
- VIII - A. Apologetică (Teoria fundamentală)
- B. Religia și celelalte discipline (știință, morală, cultură)
- IX - Diverse
- X - Poezie religioasă. Colinde. Cântări
- XI - Viețile sfinților
- XII - Literatura religiilor populare
- XIII - Sectele. Ereziile
- XIV - Liturgica rituală (rituri, tipic, slujbe, Sfintele Taine)
- XV - Drept canonic. Probleme juridice
- XVI - Eshatologie
- XVII - Arta bisericească
- XVIII - Cărți liturgice. Biblii. Texte
- XIX - Catehetică
- XX - Hristologie. Viața lui Iisus
- XXI - Filosofie creștină. Filosofie religioasă
- XXII - Teosofii
- XXIII - Spiritualism - spiritism
- XXIV - Iconografie. Muzică religioasă
- XXV - Sinteze
- XXVI - Mistică. Asceză. Convertiri
- XXVII - Organizarea Bisericii. Monahism
- XXVIII - Trăire creștină. Misionarism. Pastorație
- XXIX - Ecclesiologie
- XXX - Pedagogie. Învățământ. Tineret
- XXXI - Monografii
- XXXII - Biografii
- XXXIII - Literatură pilduitoare și propovăduitoare
- XXXIV - Cărți de rugăciune
- XXXV - Biserica și Statul
- XXXVI - Patristică. Patrologie. Antropologie
- XXXVII - Manuale școlare și superioare

XXXVIII - Dicționare. Enciclopedii. Culegeri. Calendare. Anuare. Documente.

Deși împărțirea aceasta nu este una „omologată”, cartea solicitată este ușor de găsit, cu ajutorul cotei înscrise în fișele din catalog. Cota este alcătuită din cifra romană sau litera care desemnează dulapul, urmată de numărul de ordine al cărții în acel dulap, însemnat cu cifre arabe.

Fișele de catalog au un format mai mare decât cele utilizate în bibliotecile publice sau universitare. Descrierea este săracă, conținând elementele principale, dar suficientă necesității de informare și regăsire specifice acestei biblioteci. În partea din stânga, sus, este trecut cota cărții. Câmpurile care apar în scheletul fișei sunt tipărite, dând impresia unui formular tipizat, restul informațiilor urmând să fie completate de mână. Ultimul câmp este destinat notelor sau indicării fișelor complementare, unde este cazul.

O fișă de catalog al bibliotecii Mănăstirii „Sf. Ana” este formulată astfel:

Autorul:

Titlul:

Locul:

Anul:

Editura:

Observații:

Steinhardt a lucrat la această bibliotecă din 1976, până la moartea sa (1989). În 1979, îi scria lui Virgil Nemoianu: *Luasem hotărârea de a mă înapoia la Rohia (unde lucrez la inventarierea, organizarea și fișarea bibliotecii) la sfârșitul lui septembrie*¹¹. În 1982, lucrul era departe de final: *Eu unul - scria familiei Baciu - am mult de furcă aici cu biblioteca [...]*¹².

Steinhardt n-a ținut, totuși, o evidență clară a colecției. Nu a folosit un registru-inventar unde să treacă volumele colecțiilor bibliotecii, evidența lor fiind trecută în tabel, însă și aceasta este lacunară sau săracă, deoarece doar donațiile erau trecute în acest tabel. Ceea mai apropiată relevanță de muncă biblioteconomică o reprezintă încercarea părintelui de a cataloga și clasifica fondul de carte, însă și aceasta după un stil propriu.

Al doilea bibliotecar al mănăstirii a fost protosinghelul dr. Paisie Cinar, venit la mănăstire în 1999, acesta fiind transferat la altă mănăstire în anul 2006. Nici el nu este un „tradiționalist” în probleme de biblioteconomie. Stilul său, ca și al lui Steinhardt, șochează, prin libertatea lui, bibliotecarul comun, obișnuit să se supună unor norme impuse. Paisie Cinar s-a ocupat cu inventarierea retroactivă a colecției și înregistrarea electronică a datelor. De asemenea, a înlocuit cu cifre arabe cifrele romane folosite de Steinhardt la cotare și la numerotarea dulapurilor. Cifrele arabe au două dimensiuni. Cele mari indică numărul dulapului, iar cele mici - locul cărții pe raft (cifrele cu corp tipografic

¹¹ N. Steinhardt în *interviuri și în corespondență*, [Caietele de la Rohia III], Baia Mare, Helvetica, 2001, p. 124.

¹² *ibidem*, p. 77.

mic urmărind ordinea cărților). De exemplu, cota de astăzi a unei cărți este 53₂₂₃, în care 53 indică dulapul, iar ₂₂₃ - poziția cărții.

De puțin timp, s-a trecut la automatizarea serviciilor prin constituirea bazei informatizate de date. Programul pe care îl folosește biblioteca Mănăstirii este FOX PRO 2.6., împrumutat de la Mănăstirea Sâmbăta. Pentru a evidenția imaginea facilităților pe care acest program le oferă, redăm meniurile în care se lucrează:

- Adăugare carte;
- Modificare date;
- Ștergere date;
- Vizualizare înregistrare (după număr de inventar);
- Vizualizare bază de date (aici se face selecția după numărul de inventar, domeniu, titlu, autor, editură, proveniență, limbă, an de apariție).

Acest program permite înregistrarea împrumutului de carte, restituirea ei, ține evidențe etc.

Actualmente Protos. Macarie Motogna, este responsabilul bibliotecii, dânsul fiind cel care a moștenit datoria de a introduce în baza de date fondul de carte a bibliotecii. Dânsul preconizează finalizarea acesteia și posibilitatea de consultare prin serviciile internetului cât de curând¹³. Momentan baza de date a bibliotecii conține 12453 de intrări.

Biblioteca este deschisă oricui dorește să-i consulte colecțiile, dar cărțile nu se împrumută la domiciliu, deși nici sală de lectură nu există încă. *Tot acest fond de carte, pentru evidențierea căruia ne-ar trebui pagini întregi, stă la dispoziția studenților, elevilor și profesorilor, putând fi cercetat și folosit în cadrul mănăstirii.*¹⁴

Statistică nu se face, dar, anual, se prezintă, în fața comisiei clerului, o scurtă analiză a activității bibliotecii (numărul cărților intrate, numărul celor inventariate etc.). Biblioteca are 27.000 de volume. Celelalte, până la 40.000, câte are acum mănăstirea, se găsesc în cancelarie și în chiliile viețuitorilor, ceea ce înseamnă că, în permanență, o treime din colecțiile acestei biblioteci se află în circulație. Anual se alocă în jur de 2000-2500 de RON pentru achiziția de carte. Până la 23 martie 2005, erau introduse în baza electronică de date 11.487 de volume inventariate (cu număr de inventar pe carte).

Cotarea presei este identică cu cea a cărților. Revistele bisericești și teologice sunt legate în volume, pe ani. Majoritatea sunt donate de Justinian Chira și Iustin Hodea. Biblioteca are abonament doar la „Magazin istoric”. Colecția dintre anii 1967 și 1989 a acestei reviste este completă. Complete sunt, între anii 1934-1945, colecția „Revistei Fundației regale”, iar între 1961-1987, a revistei „Secolul XX”. Alte colecții de periodice cu goluri relativ puține sunt: „Revista de istorie” (între 1976 și 1989, aproape toate numerele), „Viața românească” (între 1929-1994, cu întreruperi; între 1968-1994, toate numerele), „Steaua” (numere din 1957 și între anii 1967-1971), „Telegraful român” (între 1966-1989 - colecție completă; în perioada 1990-2000 - cu lipsuri; între 2000-2004 -

¹³ Mărturie orală Macarie Motogna.

¹⁴ Veniamin Pop, *art. cit.*, p. 44.

aproape la zi). Există și câteva numere din „Manuscriptum”. Se pot găsi, de asemenea, aici reviste străine, dintre care menționăm: „Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses”, Paris, 1936-1947 (toate numerele); „Revue des Sciences Religieuses”, Strasbourg, 1935-1938 (toate numerele); „Romanian Orthodox Church News”, București, 1975-1987 (toate numerele).

Devenită neîncăpătoare încă de pe vremea lui Steinhardt (*Dacă veți veni cândva la Rohia veți vedea că am parte de un spațiu cu totul impropriu dar mă poartă visul către o încăpere vastă care să fie totodată solemnă și fastuoasă și - nu mai puțin - cuib dulce și confortabil*¹⁵), biblioteca Mănăstirii „Sfânta Ana” va avea un nou și adecvat spațiu, poate mai mare și mai frumos decât și-l visa Steinhardt. Proiectul de viitor al mănăstirii este de a construi Fundația „N. Steinhardt” care va reuni și reîntregi întregul volum de carte al mănăstirii. Vor exista acolo spații încăpătoare de depozitare și expunere a cărților, o sală de lectură, o sală de conferințe etc¹⁶.

*Astfel, biblioteca Sfintei Mănăstiri Rohia se situează undeva între cele două tipuri propuse: unul de Umberto Eco în „Numele trandafirului” și altul, de Radu Țuculescu în „Umbra penei de gâscă”, având și promovând totodată chipul mănăstirilor noastre strămoșești, flăcări inconfundabile ce au revărsat peste neamul nostru lumina culturii, „șirag de piatră rară pe moșie revărsată” între un dangăt de clopot și veșnica binecuvântare cerească.*¹⁷

Pentru nici un secol de existență a mănăstirii „Sfânta Ana” de la Rohia, aceasta s-a dovedit a fi o așezare monahală reprezentativă și importantă, pentru istoricul impresionant, oglindit în evenimente și realizări, și prin reușita acesteia de a fi nu doar o vatră de spiritualitatea ortodoxă, dar și un important punct cultural al județului Maramureș.

BIBLIOGRAFIE

1. **Alexandru**, Ioan, *Scrisori*, [s.n], Baia Mare, 2001.
2. **Birdaș**, Emilian, *Satul și mănăstirea Rohia din Țara Lăpușului, județul Maramureș: Studiu monografic*, [s.l.], Editura Diacon Coresi, 1994.
3. **Justinian Chira**, .[interviu], în "Graiul Maramureșului", An. 13, nr. 3389, 26-27 mai 2001, p. 5.
4. Mărturie orală Macarie Motogna.
5. **Micu**, Prof. Univ. Dr. Ing. Emil *Episcopul Justinian Chira – ctitor de biserică, școli și biblioteci în Grai Maramureșean și Mărturie ortodoxă*, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Baia Mare, 2001, p. 68-70.

¹⁵ *Monahul de la Rohia răspunde la 365 de întrebări incomode adresate de Zaharia Sângeorzan*, [București, Editura Revistei Literaturii, 1992], p. 137.

¹⁶ <http://www.manastirea-rohia.ro/index1.php?statutfundatie>

¹⁷ Veniamin Pop, *art. cit.*, p. 44.

6. *Monahul de la Rohia răspunde la 365 de întrebări incomode adresate de Zaharia Sângeorzan*, [București, Editura Revistei Literatorul, 1992], p. 137.
7. **Oneț**, Corneliu, P. S. *Justinian Chira: Fișă biobibliografică*, în: Justinian Chira, *Harul și adevărul*, [Baia Mare], Episcopia Ortodoxă Română a Maramureșului și Sătmarului, 1996.
8. **Pop**, Veniamin *Rohia, spațiu al interferențelor*, în "Bibliotheca Septentrionalis", An. 1, nr. 2, iulie, 1993, pp. 44.
9. **Sângeorzan**, Zaharia *Monahul de la Rohia răspunde la 365 de întrebări*, Ed. Humanitas, ediția a II-a, București, 2000.
10. **Steinhardt**, Nicolae *Primejdia mărturisirii: convorbiri cu Ioan Pinteș*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993.
11. *N. Steinhardt în interviuri și în corespondență*, [Caietele de la Rohia III], Baia Mare, Helvetica, 2001.
12. http://www.manastirea-rohia.ro/index1.php?f=cul_bibliotecas
13. <http://www.manastirea-rohia.ro/index1.phpf=statutfundatie>

IV. STUDII DE TEOLOGIE

ESCHATOLOGICAL HORIZONS IN THE CAPPADOCIAN FATHERS

Pr. Prof. univ. dr.
John Antony McGuckin
Universitatea Columbia, New York

Rezumat

Studiul, intitulat „Îndumnezeirea în gândirea patristică greacă”, a fost prezentat la o conferință internațională despre “Theosis” la Drew University, America, în luna mai, 2004. Mai întâi clarifică termenii grecești specifici procesului de îndumnezeire, care este atât o lucrare a lui Dumnezeu, cât și una a omului.

Pornind, apoi, de la textele scripturistice care îndeamnă omul la urcușul duhovnicesc spre îndumnezeire, face o trecere în revistă a felului în care Sfinții Părinți din primele trei veacuri creștine au înțeles chemarea lui Hristos. Se insistă, apoi, asupra scrierilor părinților alexandrini și capadocieni care au tratat în amănunțime această problemă. În demersul său, autorul depășește epoca de aur a Patrologiei, mergând până la Sfântul Ioan Damaschinul.

În capitolul 3 pornește de la terminologia filosofiei lui Platon pentru a arăta felul în care ea a influențat gândirea patristică a părinților capadocieni. În concluzie arată că rugăciunea meditativă (contemplarea lui Dumnezeu) poate fi socotită inima procesului de îndumnezeire a omului.

1. A Brief Prelude on the Significance and Classification of Eschatology

It is so nice to be invited to speak at a conference ¹ on such an important theme, especially so since (in my opinion) there is no such thing as patristic eschatology. Not that such a detail has ever stopped me speaking on other non-existent themes before, sometimes to profitable advantage. I suppose a ‘qualification’ is called for at this juncture, that perennial spoilsport of academic discourse. What I mean by non-existence, of course, is that the concept is a modern scholastic notion that would have passed without

¹ Lecture given at the Orthodox Consultation on Eschatology at Holy Cross College, Boston, USA, in May 2004.

recognition before the eyes of the ancient Fathers. For them the two all-embracing divisions of religious discourse were *Theologia* and *Economia*. If it was a reflection on the divine life of God that was at issue in the Church, this was *Theologia*. If it concerned an issue of how the divine life was communicated through the creation, or how it ordered the cosmos – soteriology, anthropology, ecclesiology, ethics, or whatever: it was *Economia*. It was thus impossible to have a patristic ‘theology of work’, or a ‘theology’ of prayer, labour, sex, or liberation, for that matter. All of these matters were *Economia*, and could only sensibly be understood and discussed economically (*oikonomikos* -we might translate that as – ‘tentatively yet openly, and with a number of intellectual trajectories at our disposal’); while all that was *Theologia* could only be understood with difficulty, with a sense that all we discussed was not within the grasp of our basic concepts or language. Gregory of Nyssa’s fundamental concept of *Epéktasis*², for example, is obscured when it is rendered as ‘reaching out’³ – it means more accurately ‘straining out’ in the light of a deep instinct for ‘the better’, a striving for the increasing grasp of the Good, and one that is inspired by the progressive revelations of God according to the capacity of responsiveness to earlier revelations. To that extent the striving after *Theologia* was ‘mystical’ instinct we might say today, and any resultant insight could only be expressed apophatically. All of which meant, as the Fathers never tired of repeating, that one only engaged in *Theologia* with great circumspection, and in the specific context of celebrating a *mysterion*. Such remains the context of the best, and most authentic, Orthodox theological statements to this day, even though the word has been weakened from its patristic sense to include now, most of what the Fathers would have regarded as predominantly Economic discourse. Not that *Economia* is not important: far from it. One of the corollaries of the understanding of ‘theology’ is that we who call ourselves theologians ought actually to be primarily engaged in *economia*. Be that as it may, then, what we now call eschatology, a relatively modern (and highly problematized) schematisation, the Fathers would have described as *oikonomia tes soterias* - soteriology

2. An Even Briefer Prelude on Biblical Eschatological Idioms

Sometimes patristic theologians can have an impact on wider philosophical and theological issues, and here it might be pertinent to mention one of our Orthodox luminaries, Archpriest Georges Florovsky, who heavily influenced the semantic transition among NT writers of the mid 20th century from the impasse of ‘futurist eschatology’ versus ‘realized eschatology’, to the progressive adoption of the term ‘inaugurated eschatology’. This was also partly determinative of the rise of the concept of Hope as a

² Hom. 6 In Antic; ibid Hom. 9.

³ It can mean expansion – beginning life as a simple term for semantic lengthening of vowels. In religious discourse it first appears as a technical credal term of the Valentinian Gnostics, whereby the ‘Heavenly Christ’ trans-dimensionally stretches himself out in correlation to the lower cosmos by means of the Archetype ‘Cross/Stauros.’ c.f. Irenaeus. Adv. Haer. 1.4.1; 1.7.2; 1.8.2.

20th century medium for reassessing ancient eschatology among the theologians, notably Moltmann.

The recent-past reception of the doctrinal nexus 'eschatology' has been highly varied, but in 20th century New Testament study it has all been overshadowed by the remarkably unbalanced yet dramatic assessment of Schweitzer⁴ who brought the issue back into the forefront of theological discussion, rescuing it from the scholastic category of the 'Last Things' (The *Eschata*): Death, Judgement, Heaven and Hell. When Schweitzer published his study RH Charles, then the greatest living expert on Intertestamental literature, wrote the following review: 'Schweitzer's eschatological studies show no knowledge of original documents, and hardly any of first hand works on the documents.'⁵ But hey ! Why let the evidence cloud the argument ! Schweitzer's lurid depiction of Jesus' eschatology in the *Quest for the Historical Jesus* does no justice either to the complexity of late Jewish apocalyptic writing before him (a literary context in which he does not comfortably fit anyway), or the subtle over-layers of the message of Jesus, which quite evidently includes Haggadic, Halakhic, and Sophic materials in and alongside apocalyptic elements of the earliest *kerygma*. But Schweitzer, both for professional and lay enthusiast alike, tended to popularize eschatology as a metaphysical concept, and to judge from the large number of websites currently available on the theme, the mentality of eschatological language being a '*Da Vinci Code*' for a secret kind of *Mappa Mundi* is thriving.⁶

Intertestamental apocalypticism is best understood as a genre that renews the prophetic-moral impulse of Israelite preaching. This, in the end, is the purpose of all the visions, historical judgements, and metaphysical descriptions: all is subordinated to one overwhelming conception of the purifying power of the God of the Covenant, who is taking into his hands in this decisive moment, the destiny of his people Israel. Central to that act of 'taking the destiny', is the reform of the elect people, and central to that message is the conscious self-centring of the prophet-seer in the dynamic of the restoration of covenant. We should regard the mediator-dynamic as being quintessential to late apocalyptic thought and not (as in much contemporary Neo-Testamentica) separate the preached message of the Master from the titular acclamations of the disciples, as something allegedly disconnected and secondary. This is not the place to develop it here, but the overwhelming prophetic vision of Jesus (as enacted in all his parables of the Kingdom feast, as well as the great sign of the 'cleansing of the Temple') is surely the sense of 'pressing in' of the end of the time envisaged as 'Covenant sustained by Temple sacrifice', and the conscious structuring of a new covenantal celebration, that will allow Israel, a New Israel, to continue in a renewed life after the doom he sensed the Romans

⁴ In the 'Quest for the Historical Jesus.' See: T F Glasson. 'Schweitzer's Influence: Blessing or Bane?' pp. 107-120 in B Chilton (ed). *The Kingdom of God*. London. 1984.

⁵ Preface to the 2nd edn. of his study : *Eschatology*. 1913. Cited in Glasson. (1984) p.113.

⁶ Most of the sites combine this with a Reformationist twist on the gleeful sermons on hellfire that were popular in medieval culture.

will (and soon did) inflict. Of course this is not a popular notion in contemporary New Testament Christological writing, either to assert that Jesus had prophetic charism (or other religious power), or that he had any coherent notion whatsoever of anything he was doing; but it is nonetheless my reading of the evidences after many years involvement as a New Testament exegete as well as a patristics student, and I have elaborated some of the arguments correlative to that understanding elsewhere⁷. I have little hope, however, of being taken seriously in the ongoing story of the Quest, since I so obviously have an ideological agenda busily going on in my life: unlike the members of the Jesus Seminar⁸. But, if Jesus is above all else the prophet of the New Meal, while John was the prophet of the New Mikvah, it is not surprising that the Church, understanding this, took the symbolic Eucharistic meal as the sign *par excellence* of the 'covenant establishing New Israel', even while elaborating its ancient theology that this was the function of the ritual of Baptism. They of course stand apart in a historically bounded analysis, but concur in an eschatological relation as two instances of the same continuum.

In the Early Christian redaction of this apocalyptic meta-frame, (in other words throughout most of what we now designate as the core New Testament literature), the concept of Jesus' prophetic and Halakhic teachings are 're-set' and amplified in the light of the governing notions of the Lord's glorification (*Anastasis, Anabasis, Analepsis, Doxa, Hypsosis*, – it is important not to limit the scriptural array of metaphors and images by which it conveys the kaleidoscopic reality⁹), and his *Parousia* (a further aspect of that same series not an 'additional afterthought'). The Gospels are extended narratives on how the prophetic ministry, the call to the covenant people, can be related to the experience of the Glorification, through that mediating gateway of the prophetic absorption, to the point of death, in the vocation to be the faithful Servant. In other words the tradition of the glorification is set as the resolving lens through which the prophetic ministry is reconsidered by the Apostles and Evangelists in the construction of the New Testament. Just as the Glorification is not the annulment of the Cross, therefore, or its compensation, rather its integral fulfilment and the manifestation of its significance in the True Kingdom, so too the Parousia, and what it reveals theologically, is not to be understood apart from the prophetic preaching and the sufferings of the Lord, but is rather their new epiphany in the light of the Kingdom.

All too often, however, the eschatological, and timeless, unity of the total vision of the Mysteries of the Kingdom, has been de-eschatologised, rolled out in time-bounded categories (and thereby falsified) for the ostensible purposes of making the theological

⁷ See J.A. McGuckin. 'Jesus' Self-Designation as a Prophet.' *Scripture Bulletin*, 19, vol. 1, Winter, 1988, 2 – 1; idem. 'Sacrifice and Atonement : An Investigation into the Attitude of Jesus of Nazareth Towards Cultic Sacrifice' in : *Remembering for the Future* vol. 1, Pergamon Press, Oxford, 1988, 648 – 661; idem. 'The Sign of the Prophet : The Significance of Meals in the Doctrine of Jesus.' *Scripture Bulletin*, 16, 2, Summer 1986, 35 - 40.

⁸ Add a marginal note here: 'Pause for laughter.'

⁹ Such a limitation of eschatological horizon is unfortunately evoked by condensing all of the above notions into the term *Anastasis* – Resurrection.

constructs better understood in a linear taxonomy. One early example was St. Luke's horizontally sequential narrative of the eschatological events of the Glorification in terms of linearly historicised events, such as Resurrection, Ascension, Visionary Appearances, Descent of the Spirit, final Return of the Lord of Glory – a system that had profound impact on the creation of the Liturgical Year mirroring those mysteries and thus forcing a taxonomic ordering of a non-linear reality. Here, perhaps more than anywhere else in the evangelical tradition, translation of the Semitic idiom of the first apostles into Greek falters. The Hellenistic sense of history as progressive events on a horizontal plane, touched by moments of the interventive activity of the gods, fails lamentably to embrace the biblical drama of the heavenly reality passing through the earthly surface that reflects it¹⁰ at moments of decisive covenantal action, so that the mirror reflection of earthly history passes at a time of *Krisis* into the reality of the other world which constantly shapes it. This is why the 'other dimension' constantly shapes and determines the NT structure. The ministry of Jesus is presented in terms of encounters with demons, raising of the dead, and finally Anastasis and Anabasis. When we compare the Johannine account of the Anastasis with the Lukan version we see the compactly telescopic way John retains the unity of the mystery of Anabasis in all its varied facets. Here the Anastasis, Analepsis, Oramata (Visions of the Risen Lord), and gift of the Spirit are all synchronous event (not paschal 'events' as Luke has them) of the selfsame momentous 'Day of the Lord'. The Church at large retains this deeper sense of the non linearity of the eschatological drama when it knows that all days are one day, that every Eucharist is the Pascha, and that all time is the Kairos of redemption; when it looks, that is, with the eye of the illumined heart. Consequently the Church uses its annual cycle of feasts, merely as an aid to weak imaginations which, inescapably sequential and rooted entirely in image-analogy, cannot easily sustain reflection on the timeless order of the Kingdom and the trans-dimensionality it speaks of.

This de-eschatologised translation of Early Christian thought on 'New Kairos' into the doctrine of the Last things can be seen to be progressively advancing after the 5th century. Earlier patristic eschatology, while it has this tendency, especially a desire to clarify and regularize differing traditions of the 'heavenly life' (which remain relatively open-ended in Christian dogma as compared, for example, to Christology), nevertheless remains conscious of the deeper meaning of the eschatological dimension of Christianity. In this sense the Early Church preserves a deep awareness that eschatology cannot be explained within temporal categories, only symbolically sketched and hinted at.

3. The Cappadocians and Origen of Alexandria – A Pervasive Context

If we turn to ground this in a particular study of some of the Fathers, the Cappadocians provide a good example. To understand them, we need to begin with Origen. Origen is the core thinker for all the Cappadocians. His eschatological agenda

¹⁰ The events of the heavenly court, being echoed and mirrored on the earth, as its fortunes wax and wane.

determines all their thinking – whether they are explicitly correcting him or following him on any given instance.¹¹ His scheme of Anabasis and Katabasis renders the coming of the Logos to earth, part of a vast scheme of soteriology. Fallen Noetic beings are caught up in a great cycle of renewal and re-creation which only begins in this present age and is consummated in the perfection of a great ascent back to communion with the Logos. Origen's radical transcendentalism was widely regarded as both magnificent in scope, as well as troubling in its implications, for it seemed to undermine the permanent value of the sacramental enfleshment of the Logos.

3.1. Gregory of Nazianzus - Shifting the Horizons of Origenianism.

Gregory of Nazianzus has much to say about such a scheme of salvation as a time-transcendent transection of the divine life with human history. But fitted into the modality of eschatological analysis as it was defined by mid century conceptions of that term, he is surprisingly alleged to have had nothing to say. Mossay, in a 1964 article entitled 'Eschatological Perspectives of Gregory of Nazianzus' concluded with a statement that has had a determinative effect on much later speculation in this area of Gregorian study (that is shutting it off rather than encouraging it). He says¹²: 'One is only able to discover in our author's works what one could call a systematic thanatology.'¹³ While this may be technically correct, it is an utterly misleading analysis of the Theologian. Brian Daley's more careful listing and scholarly discussion of Gregory's eschatological passages in his monograph on patristic eschatology,¹⁴ which has established itself as the standard study of the subject, argues, in turn, that a 'lack of systematic development is noticeable in Gregory's treatment of eschatology.' What has struck Brian Daley from his careful collation of several evidences in the primary texts is how Gregory apparently has two doctrines of the 'afterlife' which he does not seem too worried about reconciling. One is the 'traditional' biblical motif of the 'gloomy judgement' of Hades that awaits souls after death¹⁵, and the other is the vision of the transcendent soul rising to the eternal clarity of the Vision of God.

¹¹ Typically the Cappadocians (especially the two Gregories) , accepted Origen's views that Hell could not be eternally punitive, but divine punishments had to be pedagogically reformatory in purpose; and corrected his understanding of pre-temporal fall of spirits to earth; softening it to the notion of the angelic metamorphosis of human creatures in the next age; Gregory Nazianzen is more circumspect on the idea of the Apokatastasis, though quietly advocates it, while Gregory Nyssen is an open champion of the idea, both releasing it from its place in Origen's system in the idea of the pre-temporal fall. For a synopsis see B Daley. 'Eschatology', in: J A. McGuckin (ed). *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville. Ky. 2004.

¹³ J Mossay. 'Perspectives eschatologiques de S. Gregoire de Nazianze.' *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*. Paris. 45. 1964. 329-329. (citation on p. 328); see also C Moreschini. 'La meditazione mortis e la spiritualità di Gregorio Nazianzeno.' In: S Felici (ed) *Morte e immortalità nella catechesi dei padri del 3-4 secolo*. Rome. 1984.

¹⁴ BE Daley. *The Hope of the Early Church*. Cambridge. 1991. 83-85. (citation p. 83).

¹⁵ *Carm. Moralia*. 2.141-144.

The gloomy idea of death hanging over all earthly joy, is an idea which dominates many of his *Carmina Moralia*. Here, his poems of lamentation take up the Second Sophistic theme of the bewailing of human existence. Several commentators on his poetry have wondered how this squares with the theme of Christian anthropological hope, and have often taken recourse to pseudo-logical justifications of Gregory's senile psychology to explain it. In fact we have no good reason to think that the Sophic poems are the product of his advanced age, but rather were surely a product of many years of philosophical *Symposia* we know he conducted for the ascetics and litterateurs of his home region in Cappadocia. Given this context, and the manner in which the poems carefully and evidently demonstrate mastery of every genre and style, and a broad array of classical allusions (not least an extensive set of references to the verses of Sappho – another unlikely inspiration for our ascetic Father¹⁶) it is clear that the poetic reflections are a careful elaboration of classical Hellenistic themes in the Sophistic manner for an audience of litterateurs and sophist ascetics, who recognised in the Neo-Stoic doctrine of *apatheia* and the common philosophical *topos* of world-weariness, a train of thought that provided commonalities of theme and judgement between the classical tradition of their literary *paideia* and their 'specialist' interpretation of Christianity through ascetic modalities. In the poems the concept of the afterlife awaiting the soul as it ends its earthly journey as en fleshed being, is more often than not added on as yet one more thing in the series of the 'sorrowful trials of existence' that the human must endure : and through enduring, learn wisdom. In other words the classical concept of Hades is brought in to be the Christian version of the last of the 'series of the sorrows of this life' – not the 'ending of the sorrows' as is found in several other classical sophistic musings on the *topos* of the pains of life.

Here, as in so many other aspects of his inner structure of thought Gregory relies on Origen¹⁷, who precedes him in being the first to harmonise the classical doctrine of Hades, and the biblical doctrines of Gehenna. For Origen, the gates of Hades could serve as a highly plastic symbol. At one moment it referred to the arch-heresiarchs, and their construction of pedagogical gateways to hell¹⁸, at another moment it referred to the fires of purgative punishment, that awaited the souls of those who died and had not been entirely purified through noetic regeneration in the course of this life¹⁹. We can note, as

¹⁶ See : Q Cataudella. 'Derivazioni da Saffo in Gregorio Nazianzeno.' *Bolletino di Filologia Classica*. 33, 1926-1927. 282-284; WJW Koster. 'Sappho apud Gregorium Nazianzenum.' *Mnemosyne*. 17, 1964. 374. (vv 5-6,10 of 1.2.14. PG. 37. 755); idem. 'Sappho apud Gregorium Nazianzenum bis detecta.' *Mnemosyne*. 18. 1965. p. 75.

¹⁷ See: C Moreschini. 'Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo.' *Atti e memorie dell'Accademia Toscana la Colombaria*. 44. 1979. pp. 33-57.

¹⁸ Origen. Commentary on Matthew.12.12.54. for a fuller analysis see: J Scarborough. 'Hades'. in : J. McGuckin (ed) *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville. Ky. 2004. pp. 118-120. See also C. Tsirpanlis. 'Origen on Free Will, Grace, Predestination, Apocatastasis, and their Ecclesiological Implications.' *Patristic and Byzantine Review*. 9. 1990. 95-121.

¹⁹ Cf. Origen. *On First Principles*. 2. 10. 4.5.

significant for the Cappadocians too, that the fundamental purpose of life, for Origen, was the progressive purification of the Nous, or spiritual existent - the New Creature - by the 'ascent' the Logos gave to it in myriad ways, through the revelation of the *epinoiai*, the manners in which Logos revealed itself and in so doing enlightened, purified and radically spiritualised the noetic levels of creation²⁰. For Origen all of life was seen teleologically, and the ultimate purpose of noetic being was return to ascentive communion with God in the Logos. This was partly why Origen got into such trouble, for if the fires of hell are purgative in nature, as befits a God who constantly seeks the advancement of his creation, it is impossible that they can be understood simply as punitive and eternal, a notion which precludes regenerative scope. Origen explained to his readers that the scriptures themselves contained several views about the afterlife in imagistic form²¹.

The common notion among the less educated was that the 'eternal fires' meant exactly that, unending flames of punishment. But, he points out, the biblical word 'eternal' (*Aionion*) does not mean 'unending' (a sequential notion) but rather 'of the next age', eschatological if one prefers²², and eternity itself (the manner of transition and metamorphosis from this age to the next age – which he has set as the destiny of noetic creation) is God's overarching scheme of the restorative salvation of the cosmos²³. When Origen describes his 'intuition' of *Apokatastasis*, how all manner of noetic being will be brought back into spiritual communion with the God of all, in an ultimate vision of the triumphant Kingdom of God, he is notoriously unwilling to come down on either side of the doctrinal fence: that is whether or not all things would be saved, and if so how this could be reconciled with the simpler biblical tradition of unending punishment of the damned. Many have seen him as inherently contradictory, or at best unsystematic. But the fact is, he is entirely systematic, as Fred Norris has recently argued²⁴. What he wishes to

²⁰ See: C.Moreschini. 'Luce e purificazione nella dottrine di Gregorio Nazianzeno.' *Augustinianum* 13 , 1973 , 534 - 549.

²¹ Scarborough puts it succinctly: 'In later Jewish thought, as in the New Testament, the term came to be read apocalyptically. It is the fiery abyss of Mt. 13:42 and the lake of fire in Rev. 20:10. It was the place of punishment after the last judgment. The canonical authors, however, were far from systematic in their use of the term. Lk. 16:23, for example, suggests that all souls proceed to the underworld, while Hades is exclusively the place of punishment. Other passages, such as 1 Peter 3:19, suggest that only the souls of the ungodly reside in the underworld, while the larger apocalyptic tradition retained the view of Hades as an intermediate stage, destined eschatologically to be followed by the fires of Gehenna. For the canonical authors, Gehenna was pre-existent (that fire 'prepared from the beginning of the world'). Origen inherited this tradition, subtly adding to and extending it. With him, as with most early Christian writers, the existence of the underworld was seldom questioned, rather it was a question of the duration, purpose, and cause of humanity's stay in such a place.'

²² Origen. *Commentary on Romans*. 6.5.

²³ Cf. The elaboration of the ascentive scheme as the root meaning of 'salvation' in Origen. *On First Principles*. 1.6.3.

²⁴ FW Norris. 'Apokatastasis.' In J. McGuckin (ed) *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville Ky. 2004.

do is to set a 'deeper intuition' against a commonly recognised aspect of doctrine, not to deny the one by replacing it with the other, but to run the two simultaneously as mutual correctives. One is brought forward by apostolic tradition and commented on by the learned biblical interpreter who thus clarifies inner meanings such as the correct significance of *aionial* when referred to the Gehenna fires, the other, the intuition that God's punishments are entirely therapeutic not vindictive, is offered by himself as the inspired theologian, an office Origen regards as continuing the Church's prophetic and apostolic tradition in serving as a 'high priesthood' of the initiated seers.²⁵ What strikes the modern reader as lack of systematisation, therefore, is a systematisation of a very subtle order. It is explained by Origen's very common theme of pedagogy as necessarily tailored to the spiritual stature of the recipient²⁶, which he describes as the threefold state of hearing truth on the mountain-top with the elite, on the plains with the common crowd, or down in the valleys among the defectives and the demoniacs. This deliberate juxtaposed parallelism of Origenian doctrine²⁷ is thus part of his consistent method to offer theological insights to his inner circle, and other kinds of teaching to his larger audiences.

It is the same with Gregory of Nazianzus. The co-existence of two conceptions of the afterlife, one as ascentive purgation of the soul, and the other as the fires of hell threatening the ungodly, is a deliberate following of Origen's lead. The larger crowd, not skilled in the subtleties of Logos-discourse, need the spice of a fiery threat to amend their lives. The more elect, those already on the road to progressive refinement, through the exaltation of their noetic capacities, can understand that spiritual motivation (or at least advanced acceleration) in the ways of God, is not provided by threats, but rather driven by love and the soul's burning desire for communion and purgation, that it might encounter the vision of God.

In Gregory's philosophical poems, which at first sight would appear to be exactly the material he would have composed for an inner circle audience, one finds exactly the same mix of Hellenistic and Christian notions of the afterlife state of the soul : on the one hand a spirit of light making its way into the inner sanctum of the divine Temple (what he likes to describe as the soul's passing from one level of the sanctuary to a higher state, as after death the enlightened soul is allowed to enter the holy of holies

²⁵ Further see: J.A. McGuckin. 'Origen's Doctrine of the Priesthood' *Clergy Review*, 70, No. 8, August, 1985, 277- 286 ; Ibid. No. 9, Sept. 1985, 318 - 325 ; Synopsis in : *Theology Digest*, 33, 3, 1986.

²⁶ He thus long predates Aquinas' basic dictum of pedagogy that : 'quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur.' (Whatever is understood is understood according to the modality of the one understanding it.)

²⁷ See, for example, E Dively-Lauro, 'Universalism', in J.A. McGuckin (ed) *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville. Ky. 2004. pp. 211-214: 'A modified Universalism was clearly Origen's fundamental soteriological belief, and though he manifested several internal doubts and qualifications in his exposition, probably because the common opinion of the Church of his day was against him on many aspects of the idea, he nevertheless presents a coherent theological narrative, though one that was not wholly consistent at every instance, and which gave his friends and critics in later ages room for further controversy on the subject.'

from which it was debarred while still in the flesh²⁸) and on the other hand much material about the soul's wandering in the gloomy halls of Hades²⁹, or the fires and gloom of hell that threaten the unworthy conscience³⁰. The inner circle of his *symposia* guests regularly contained litterateurs as well as Christian ascetics (the kind of audience one finds throughout all his many letters, where he switches from Christian contexts of analogy to pagan contexts depending on the recipient of the text). The presumption of Gregory using the poetic material among his literary friends is that his many references will be readily understood, but that even so, there is probably a mixture of Hellenists and Christians in his intellectual community, and the imagery, accordingly, is mixed. By contrast, in his public preaching as a bishop in Cappadocia and Constantinople, he is not giving a message to an inner circle, but to the larger body of believers. We might expect this to be a medium where his doctrine is consistently reserved to the simpler Origenian teaching for the 'common folk' that the fires of hell will chastise the unworthy. One does find such reference in his Orations³¹, but the overall thrust of his teaching is that the soul is meant to progressively ascend to God, from whom and in whom it receives no less than *Theosis* – deification³². It is almost as if he challenged his audience in the church, to respond to the higher doctrine for initiates – such as they claimed to be by the mere fact of standing in Church listening to his episcopal discourses. Gregory's *Theosis* doctrine is also consciously developing that of Athanasius, and in a poem possibly deliberately entitled *De Incarnatione* he polished up Athanasius' famous syllogism, rendering it as: 'And since, therefore, God is made man, so man is thereby perfected as God, and such is my glory.'³³

In his *Fourth Theological Oration* Gregory makes a deliberate reference to the Origenian concept of the *Apokatastasis*³⁴, when God will be all in all in a perfectly

²⁸ Further on this see: J.A. McGuckin. 'The Vision of God in St. Gregory Nazianzen.' *Studia Patristica*. 32. (Ed.) E A Livingstone. Peeters, Leuven. 1996. 145-152.

²⁹ For example: *Carm. Moralia*. 2.141-144.

³⁰ *Carm. Moralia*. 15. 98-100

³¹ *Orat.* 3.7; *Orat.* 16. 7-9; *Orat.* 39.19;

³² I have developed the theme more fully in an essay: 'Deification in Greek Patristic Thought: The Cappadocian Fathers' Strategic Adaptation of a Tradition.' (Forthcoming) – in *Theosis*. (ed.) J Wittung, from the papers given at the 'Conference on Theosis', Drew University, Madison, NJ. May 2004.

³³ *Carmina Dogmatica* 10. 5-9; See also *Orat.* 21.2. Throughout his Orations and poetry Gregory is very enthusiastic about the language describing the soul's 'kinship' or 'affinity' with the divine nature. He regularly describes the soul as a 'breath of God' (*Carm. Dogmatica*.8.1-3; *Carm. Moralia*.1.156) or a 'spirit emanating from the invisible deity', or an 'offshoot of the divine.' (*Carm. Dogmatica*. 8. 70-77; *Carm. Moralia*. 10.135) Adam was deified, he says, by his inborn propensity towards God (*Orat.* 38.11,13) and it is that natural kinship which is at the root of our return to God and the deified life; but understood as a gift of God the creator, not the reassertion of any divine element innate within creaturely nature.

³⁴ 'God will be all in all in that time of restoration (*Apokatastasis*). I do not mean the Father alone, as if the Son were to be dissolved in him, like a torch that has been separated for a while from a great fire and then is rejoined to it [a notion of *Marcellus of Ancyra*] nor should the Sabellians be corrupted by this passage either [1 Cor. 15.28]. No, what I mean is God as a whole, at the time when we ourselves are no longer many, as we now are in our movements and passivities, bearing in ourselves little of God, or even nothing at all. On that

restored communion of Noetic life. Although this logically demands he accepts the Origenian correlative, that all punishment is purgative, he still does not feel the need to push that point home exclusively. In his *Oration on the Holy Lights* delivered to the catechumens of Constantinople at the Feast of Theophany in 381, he attacks the Novatians for their rigorism, and says that this will not be rewarded at the end, but will rather attract a punishment of God's purifying fire (a baptism of fire as he calls it) ³⁵. In his *Oration on Baptism*, given in the same liturgical triduum of January that year he takes up again this theme of the fire that Christ said he would cast down on the earth (Lk. 12 49), concluding that many take this passage as an authority for the doctrine of the eternal fires of Hell, 'though some', he goes on, (he does not state who but makes it clear he is in their number) 'may prefer, even on this point, to take a more merciful view of this fire, one that is more worthy of the One who chastises [viz. God].' With supreme discretion he avers that the Origenian notion of cosmic redemption is preferable, but not something that can be dogmatically asserted, perhaps for fear of scandalising the simple. Brian Daley has summarised his overall position succinctly when he says that in Gregory we find: 'the unitive, spiritualizing hope of Origen and his followers, expressed with the balance and pathos of the classical artist.' ³⁶

Master of style he certainly is; recent work on Gregory, however, has been consistently arguing that the old cliché - that he was correspondingly thin on substance - is no longer sustainable. In fact Gregory's entire corpus is an extended meditation on the soteriological ascent of the New Adam to a transfigured destiny. His soteriology is eschatological throughout: except that it is an eschatology that is so pervasively rooted in his incarnationalism that it refuses to be detached in a separatist taxonomy. For him the doctrine of the Three Creations (Angelicals, Animal and Insensate Life, and Humanity) is a critical context. The first two creations are absolutely coherent in their ontological structure. No shadow of faltering can be found within their essential make-up. In other words angels, animals and trees are perfectly balanced beings. Only the third creation is in a state of lament: torn constantly between two polarities of being: the sensory (doomed to die) and the spiritual (doomed to the incessant distraction of its wailing infant of the flesh). The Third Creation, however, will finally, in the Eschaton, be rendered peaceful in its metamorphosis to the status of First Creation – angelicals ³⁷. Here on earth the life of the philosopher can prefigure that acquisition of peace and *stasis*. To live the life of true sophist ³⁸ is, *par excellence*, the life lived in God. Already on this earth it is a deification, but for Gregory this transformation begun is only a harbinger of a greater glory to come

day we shall be wholly like God, receptive of God as a whole, and God only. This, after all is the perfection (*teleiosis*) towards which we strive.' *Orat.* 30.6.

³⁵ *Orat.* 39.19.

³⁶ B Daley. *The Hope of the Early Church*. Cambridge. 1991. p. 85.

³⁷ Further see: J.A. McGuckin. *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. New York. 2004. pp. 336-339, exegeting *Oration* 38.

³⁸ Which means primarily as a Christian. (Christianity he constantly refers to as '*philosophia imon*').

when we are transfigured after this life.³⁹ In *Oration 21*, he presses the point home with great eloquence:

‘Whoever has been permitted to escape from matter, and from the fleshly cloud (or should we call it a veil?) by means of reason and contemplation, so as to hold communion with God, and be associated with the purest light (in so far as human nature can attain to it): such a man is truly blessed: both in terms of his ascent from here, and in terms of his deification there, a deification which is conferred by true philosophy, and by virtue of his rising above all the duality of matter through that unity which is perceived in the Trinity.’⁴⁰

Ascesis, for him, is an historical embodiment of the Eschaton, a transcendental evocation of the Pure Kingdom. Failure to connect the Incarnationalist doctrine⁴¹, with the concept of the Three Creations, and the pervasive *encomia* of the ascetical refinement given by the life of the mind⁴² renders our understanding of Gregory’s eschatological subtlety somewhat ineffective. Unfortunately, little of the existing Gregorian scholarship has ever tried to connect these three fundamental axes of his systematic, constantly preferring to dismiss him (without much first hand textual engagement to back it up one might add) as an ‘inspired popularizer’ to cite the words of that less inspired popularizer, G.L. Prestige⁴³. In many ways, however, this nexus of Gregory’s thought is clearly very similar to that of Gregory of Nyssa, whom he mentored over many years, and to whom we shall now turn.

3.2. Gregory of Nyssa as Eschatological Visionary

Gregory of Nyssa’s deep significance for modern commentators on patristic eschatology can be readily gauged from Brian Daley’s representative bibliography of the chief secondary literature on the theme, which is conveniently set out in the format of lists peculiar to the main writers of the period⁴⁴. The section for Gregory Nazianzen, for example, has a lonely article by Mossay, which gave the gist of his doctoral thesis which came out two years later, concluding that there was no eschatology as such, more of problematic *thanatology*. But that paucity is not untypical in relation to most of the other eschatological entries, three or four lines of 20th century bibliography in most cases, and then Ping! A jackpot with a few writers. The contrast for secondary literature on Irenaeus, Origen, Lactantius, and Gregory the Great, is quite remarkable; but the grand outright

³⁹ *Carmina Dogmatica*. 10. 140-143.

⁴⁰ *Orat.* 21.2.

⁴¹ Widely understood to have been highly significant, by earlier scholarship, but largely restricted to a mere moment in the anti-Apollinarist movement (see *Epistle* 101 to Cleodnius). Gregory’s ‘most famous’ phrase : ‘What was not assumed, was not saved,’ in *Ep.* 101 (one might ironically observe) was not his at all, but was his citation of the text of Origen of Alexandria.

⁴² See especially the *First Theological Oration* on this score (*Orat.* 27), which argues that Theology can only be attempted by those who have purified the Nous by long preparatory mental and moral ascesis.

⁴³ *God in Patristic Thought*. London. 1952. p. 234.

⁴⁴ Daley (1991) pp. 266-287. esp. pp. 270 onwards.

winner is, of course, Augustine of Hippo, who, as with most other things he handled, brought an elegant narratological order to a certain disarray he always tended to see in evidence around him.⁴⁵

But our concern here is with Gregory of Nyssa. In this respect it is perhaps significant to record my memory of the initial shock-effect, on turning the relevant page in Brian Daley's bibliography⁴⁶ and seeing so graphically displayed there that Gregory of Nyssa personally receives more than the sum total of eschatological analyses of all other 4th century Greek theologians combined. Looking more closely at the date of those studies, however, things become a little more understandable; for a major rehabilitation of Gregory Nyssen has, as we know, been underway in the post-war decades of the 20th century, and that movement itself (led by scholars who were also deeply learned in biblical literature) was quite clearly influenced by the explosion of interest in eschatology concurrently taking pace in European biblical departments. One evidently fed the other.

Nyssen's doctrine of the *Epéktasis* dominated scholarly imagination, and focused analysis on the manner in which the learned Cappadocian revitalised Origen's eschatological scheme of metamorphosised ascent, while more overtly connecting it with a Nicene doctrine of the Incarnation. The synthesis is clearly witnessed in this passage from the *Treatise on 1 Cor. 15.28*.⁴⁷ Here (and it is typical of the Gregorian approach elsewhere) the incarnation is not merely an individual assumption of flesh, considered as an historical moment but is rather an eschatological process, a timeless moment of a soteriological 're-principling' (*anakephalaiosis*) of the race, and as such designed as a healing of the major wound apparent in the Cosmos, as it begins to suffer within Time-gone-astray-in-alienation. Following Paul (and like him using a bewildering array of mixed metaphors), Gregory argues out how the incarnation constitutes 'New Man' or the New Adam, and sets the entire race on a new progress⁴⁸ to the *Parousia*. In this instance it is not something that passes by the learned rhetorician that *Parousia* semantically means the longed-for event of the 'Adventus', and simultaneously the 'presence' of the Risen Lord. This 'future-presence', a wittily rhetorical time-paradox, is very much at the

⁴⁵ He was, we should never forget, a controversial figure in his time, in a highly conflicted ecclesial environment, in what was commonly regarded as a remote and tendentious province of the Church. In relation to 'eschatology', as with much else in Augustine, peculiar stresses of the *theologoumena* of the North African littoral, were brought with a bang (courtesy of Gregory the Great) into the main discourse of Latin Christianity after him, and one chief reason for this was simply that he did the job of synthesis so well. His blend of traditional themes within an overarching schema prioritising the soul's ascent to the Vision of God in beatitude was masterful. His taxonomic ordering of the earlier eschatological traditions of the 'Adventus Domini' was so persuasive and coherently structured that the medieval schematisation of 'eschatology' as we know it, was thereby launched and endured, and would have no serious challenge until 20th century biblical scholars re-opened the agenda.

⁴⁶ Daley (1991) p. 278.

⁴⁷ *On the Subjection of The Son*.

⁴⁸ *Prokope*: the motion of progressive extension and developmental advancement– so favoured a twin term of Gregory's when he discusses the dynamic principle of *Epéktasis*, not least in a moral and ontological context.

heart of what the Cappadocian means to connote by the moral imperative of the *Eschaton*. This is what he says:

From the entirety of human nature to which the divinity is mixed, the Man-constituted-according-to-Christ is a kind of first fruits of the common dough. It is through this [divinized] man that all mankind is joined to the divinity.... Christ assumed from death both the beginning of evil's destruction and the dissolution of death; then, as it were, a certain order was consequently added. Decrease of the good always results by straying from its principle, while the good is found closer to us insofar as it lies in each one's dignity and power; thus, a result follows from the action preceding it. Therefore, after the Man-in-Christ, who became the first fruits of our human nature, received in himself the divinity, He became the first fruits of those who have fallen asleep and the first born from the dead once the pangs of death have been loosened. So then, after this person has completely separated himself from sin and has utterly denied in himself the power of death and destroyed its lordship and authority and might...if anyone like Paul may be found who became a mighty imitator of Christ in his rejection of evil...such a person will fall in behind the first fruits at Christ's coming Parousia.⁴⁹

Here Gregory Nyssen shows himself a clear disciple of Irenaeus, Origen, Athanasius, and his mentor the elder Gregory, not to mention his brother Basil, though with a far more Origenian flavour than his brother witnessed in his later works. But it is the doctrine of the *Epéktasis* which is more widely known than this aspect of the Christological summation of the Cosmos. This is because it is more distinctly particular to Gregory, and mid century scholarship also was dominated by 'source critical' models where particularity was given an emphatic prominence, a trend which often continues methodologically unexamined today, or worse, methodologically justified, as an alleged part of a 'hermeneutic of suspicion' in several contemporary Early Christian studies.⁵⁰

Gregory's doctrine of *Epéktasis*, which has been extensively discussed⁵¹, finds its dynamic coherence in a change Nyssen makes to Origen's soteriology on several key points. Let us begin with a passage that introduces the idea⁵². He offers it to his catechumens in the *Great Catechetical Oration*, that remarkably complex work that

⁴⁹ The translation is that of Revd. Casimir McCambley OCSO, from his Gregory of Nyssa web page: <http://www.bhsu.edu/artssciences/asfaculty/dsalomon/nyssa/1corinth.html>

⁵⁰ Scholars of Early Christianity in the present, who, in a post-modern environment, are sometimes unsure of what tradition they represent, or if they represent one at all, are very prone to latch onto particularity and dissidence, selectively passing over the extensive evidence that both Christian and non-Christian rhetor-philosophers certainly knew themselves to be in a tradition of discourse, and related to it as carefully developmental exegetes. While this may be a useful corrective to earlier methods that passed over peculiarities in favour of tradition history, it is, nonetheless a suspect and biased methodology that needs urgently needs correction.

⁵¹ The key work is: D Balas. *Man's Participation in God's Perfections According to S. Gregory of Nyssa*. (Pont Inst. S. Anselmi). Rome. 1966

⁵² *Catechetical Oration* 5.

supposedly 'does duty' as a Theological Primer. Gregory evidently expected his neophytes to be a rather learned sort, and to recognise in his image of the radiant eye a deliberate allusion to Plato's *Timaeus*.⁵³ Here in this famous text the point is to describe Mankind's destiny as that of a creature rising to communion with the divine, in an eschatological mystery of the overcoming of time (the *diastasis* between the Eternal and the Mortal) and of creaturely limitation (the *diastasis* between the Creator and the creature. His eschatology at this juncture becomes a theology of spiritual communion, one that turns on the notion of *Metousia Theou* (the impossible paradox of creaturely participation in the divine):

Since he was created to take part in divine blessings, man must have a natural affinity with that object in which he has participation. It is just like an eye which, thanks to the luminous rays which nature provides it, is enabled to have communion in the light. ... It is just so with man, who since he was created to enjoy the divine blessings must have some affinity with that in which he has been called to participate. And so he has been endowed with life, reason, wisdom, and all those truly divine advantages so that each one of them should cause that innate desire of his to be demonstrated within him. Since immortality is one of those benefits that are appropriate to deity, it follows that our nature cannot be deprived even of this in its constitution, but must possess within itself the disposition to immortality in order that (thanks to this innate capacity) it might be able to recognise that which is transcendent far beyond it and might thus experience the desire for divine eternity.

It is quite evident that here he has been influenced in his reading of the *Timaeus*, by Origen, who took from that source a starting point for his whole doctrine of the *Apokatastasis* on which his own eschatology hangs suspended. Though he affirms the concept of *Apokatastasis*⁵⁴ Gregory is not a simple repetiteur. He makes two key departures from Origen. Firstly, while Origen taught that the physical body and the spiritual body of the just saints after death were two different somata, Gregory insisted that they were two different states of the same body⁵⁵. And secondly he replaces the latter's concept of perfection as a conditional stasis⁵⁶ with his own dynamic notion of perfection as an endless progress into the divine life. This theology of the endless progress of a limited creature into the boundless infinity of God, and the resultant dynamic tension of the creaturely 'stretching out' in the authentic but paradoxical experience of the limited directly knowing the illimitable, is motivated by his desire to

⁵³ *Timaeus* 45.bd.

⁵⁴ *De Anima*. 69.

⁵⁵ *On the Dead*. PG 46.109.

⁵⁶ The Purified *Noes* of the elect are reconstituted in the first circle of heaven around the Logos, contemplating God with rapt attention. But he still wonders aloud in the *De Principiis* if their attention will again lapse from that attentiveness, resulting in another cosmic fall from true being.

supersede the Platonic term of assimilation, and replace it with the Christianised⁵⁷ keyword 'Participation'. One of Gregory's distinctive emphases in theology was to identify goodness as one of the essential perfections of God. From this it followed that participation in sanctity was, in fact, participation in true being. At a stroke the distinction between morality and ontology in the case of a divinely graced creature, became a false one. It was an illumined insight the Christian ascetic tradition did not fail to take to heart, as well as one that modern theology is in great need of rediscovering.

The Gregorian concepts of *Metousia* and *Theosis* are the same thing seen from different viewpoints: moral and ontological. In the *Contra Eunomium* Gregory explicitly combines the two ideas, showing their essential synonymity by saying that, while deity does not participate in anything as of itself, since it transcends all other realities, nevertheless in Christ the humanity was indeed 'brought to participate in the very deity itself'⁵⁸; and in his treatise *De Perfectione Hominis*⁵⁹ he goes further and explicitly says that Christ did not merely unite his own nature to godhead but through the dynamic of the incarnation will also admit human beings to participation in deity, at least if we are purified of sin. If both doctrines, though distinct, are basically the same thing, it is because he is fundamentally theorizing about a fully manifested eschatological condition wherein time and spatial boundary, in fact all comprehensible *diastasis*, falls away.

4. Concluding Remarks

The thought of these two very 'close' Cappadocian theologians on the subject of eschatological metamorphosis shows essential similarities of structure, but there is also one clear line of differentiation. Gregory of Nazianzus regularly presumes that the post-death transfiguration of the deified saint-philosopher-ascete, will be comparable to a 'promotion' to the higher *stasis* of the angelic order. He imagines the heavenly metamorphosis as an eventual 'clarification' of the peculiar problem of human nature in its earth-bound condition as Third Creation, namely that it is *Nous* 'mixed with' clay. In the day of deified glory all will be light. The spiritual body will not be one of clay (as Paul also taught in 1st Corinthians) but will have the same harmony and focus as the First Creation – the angelicals. His emphasis, in short, is to use the strong idioms of a poet to highlight Origen's sense of the profound metamorphosis involved in glorification. On the part of Gregory of Nyssa, however, we see a concern to clarify what metamorphosis involves. The eschatological New *Kairos* of deification, he suggests, will not be a posthumous supercession of human nature, rather a passing beyond the current limits of

⁵⁷ It is central to Balas' thesis, for example that although the notion of participation in the divine by means of the praxis of the philosophic life was a common motif in much late Platonic theory of the 4th century, Gregory's unique synthesis represents the most thorough-going Christianization of the idea attempted since Origen.

⁵⁸ *Contra Eunomium*. 3.4.22.

⁵⁹ *De Perfectione Hominis*. 8.1.

human nature, by and in the same nature, whose metamorphosised transcendence is co-terminous with its glorification in a bounded infinity. The restricting limitations that were once imposed on human nature by long ages of its common experience as a 'nature that was separated from God', will be lifted, in Gregory Nyssen's understanding, by the admission of the creature into the radiant fullness of the very purpose of creaturely human being, which is intimate communion with the endless mystery of the Life-Giving Presence.

It is a small correction of an esteemed mentor but one that is revealing. It leads me to two conclusions which might on first hearing seem surprising. First of all, that Gregory of Nazianzus is, in fact, much more Origenian than his younger colleague; and secondly – perhaps more importantly – that both theologians are equally eschatological in the fundamental dynamics of their theological systems. If we have not sufficiently appreciated the pervasive matrix of the eschatological dimension in their thought, it may be partly because of our own preset limitations on what might constitute eschatological discourse; and partly because both writers, through a refined rhetorical and philosophical unraveling of familiar concepts, are strenuously attempting to resist the reification of eschatology in their time as a fixed dogma, and preserve its vitality as a luminous 'dissolver' of categories and, as such, an authentic vehicle for the language of *Theologia* which can only (impossibly) be spoken of apophatically. In this, the Cappadocians are far from being Hellenistic betrayers of biblical eschatological modes of thought; on the contrary they show themselves as their legitimate heirs and commentators.

Select Bibliography

1. AH **Armstrong**, 'Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man.' *Dominican Studies*. 1. 1948. 113-126.
2. D **Balas**, *Metousia Theou : Man's Participation in God's Perfections According to St. Gregory of Nyssa*, Rome. 1966.
3. G **Bonner**, 'Augustine's Conception of Deification.' *JTS*. 37. 1986. 369-386.
4. M **Lot-Borodine**, *La Déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*. Paris. 1970. [reprising her long article 'La doctrine de déification dans l'église grecque jusqu'à XI-ième siècle.' In: *Revue de l'Histoire des Religions*. vol. 53. 1932. pp. 5-43 & 325-574; and *Ibid*. Vol. 54. 1933. pp. 8-55].
5. Q **Cataudella**, 'Derivazioni da Saffo in Gregorio Nazianzeno.' *Bolletino di Filologia Classica*. 33, 1926-1927. 282-284;
6. H **Cherniss**, *The Platonism of St. Gregory of Nyssa*. Berkeley. Ca. 1930.
7. B **Daley**, 'Eschatology', in: J A. McGuckin (ed). *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville. Ky. 2004.
8. B.E **Daley**, *The Hope of the Early Church*. Cambridge. 1991. 83-85.

9. J **Daniélou**, *Platonisme et theologie mystique: Doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*. Paris. 1954.
10. E **Dively-Lauro**, 'Universalism', in J.A. McGuckin (ed) *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville. Ky. 2004. pp. 211-214;
11. AJ **Festugière**. *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Collection d'Études Bibliques. Paris. 1932.
12. R **Gillet**, 'L'Homme divinisateur cosmique dans la pensée de S. Grégoire de Nysse.' *Studia Patristica*. 6. (Texte und Untersuchungen. 81.) Berlin. 1962 pp. 62-83.
13. T F **Glasson**, 'Schweitzer's Influence: Blessing or Bane?' pp. 107-120 in B Chilton (ed) *The Kingdom of God*. London. 1984.
14. J **Gross**, *La Divinisation du chrétien d'après les pères grecs*. Paris. 1938. Reprinted in E.T : *The Divinization of the Christian According to the Greek Fathers*. (tr. P Onica). Anaheim. California. 2002.
15. W.J.W. **Koster**, 'Sappho apud Gregorium Nazianzenum.' *Mnemosyne*. 17, 1964. 374. (vv 5-6, 10 of 1.2.14. PG. 37. 755);
16. **idem**, 'Sappho apud Gregorium Nazianzenum bis detecta.' *Mnemosyne*. 18. 1965. p. 75.
17. **Idem** *In the Image and Likeness of God*. (Repr.) New York. 1974. Esp. pp. 97-110 ('Redemption and Deification').
18. V **Lossky**, *The Vision of God*. London. 1963.
19. J A **McGuckin**, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. New York. 2001
20. **Idem**, 'The Vision of God in St. Gregory Nazianzen.' *Studia Patristica*. 32. (Ed.) E A Livingstone. Peeters, Leuven. 1996. 145-152.
21. **Idem**, 'Jesus' Self-Designation as a Prophet.' *Scripture Bulletin*, 19, vol. 1, Winter, 1988, 2 – 1;
22. **idem**, 'Sacrifice and Atonement : An Investigation into the Attitude of Jesus of Nazareth Towards Cultic Sacrifice' in : *Remembering for the Future* vol. 1, Pergamon Press, Oxford, 1988, 648 – 661;
23. **idem**, 'The Sign of the Prophet : The Significance of Meals in the Doctrine of Jesus.' *Scripture Bulletin*, 16, 2, Summer 1986, 35 - 40.
24. **Idem**, 'Origen's Doctrine of the Priesthood' *Clergy Review*, 70, No. 8, August, 1985, 277- 286 ;
25. H **Merki** ,*Von der platonischen Angleichung Gottes zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. (Paradosis 7). Fribourg. 1952.
26. C **Moreschini**, 'La meditatio mortis e la spiritualità di Gregorio Nazianzeno.' In: S Felici (ed) *Morte e immortalità nella catechesi dei padri del 3-4 secolo*. Rome. 1984.
27. C **Moreschini**, 'Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo.' *Atti e memorie dell'Accademia Toscana la Colombaria*. 44. 1979. pp. 33-57.
28. C.**Moreschini**, 'Luce e purificazione nella dottrine di Gregorio Nazianzeno.' *Augustinianum* 13 , 1973 , 534 - 549.

29. J **Mossay**, 'Perspectives eschatologiques de S. Gregoire de Nazianze.' *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*. Paris. 45. 1964. 329-329.
30. JT **Muckler**, 'The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as Image of God.' *Medieval Studies*. 7. 1945. 55-85.
31. W **Norris**, 'Apokatastasis.' In J. McGuckin (ed) *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville Ky. 2004.
32. J **Scarborough**, 'Hades'. in : J. McGuckin (ed) *The Westminster Handbook to Origen*. Louisville. Ky. 2004. pp. 118-120.
33. C. **Tsirpanlis**, 'Origen on Free Will, Grace, Predestination, Apocatastasis, and their Ecclesiological Implications.' *Patristic and Byzantine Review*. 9. 1990. 95-121.

**REFLECȚII ORTODOXE ASUPRA EVENIMENTULUI MORȚII
ÎNȚELEASĂ CA „TRECERE”
DE LA VIAȚA TEMPORALĂ LA VIAȚA VEȘNICĂ**

Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL
Catedra de Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială
Universitatea de Nord, Baia Mare

Resumé

De tout ce que a été présenté dans ce studiu, nous pouvons esquisser quelques idées fondamentales du thème concerné: la signification de la mort de notre en Jésus Christ. On peut déceler dans toutes les trois parties de notre réflexion le fil rouge du thème proposé pour approfondissement: à travers la Mort et la Résurrection de notre Seigneur Jésus Christ, celui qui croit, Le suit, obéit à Ses commandements et mène une vie chrétienne authentique și pure par la participation à la vie sacramentale de l’Eglise et par l’acquisition des vertus, peut recevoir, dès maintenant, la vraie vie en tuant en soi-même le péché et la mort et peut anticiper réellement et expérimentalement la nouvelle vie et plaine de grâce du siècle à venir, en prenant ainsi le chemin sans retours du Royaume des cieux et de la vie et du bonheur éternel..

Sans doute, le sujet abordé est-il de grande actualité, surtout par la rédaction du sens réel et vrai de la mort, laquelle, en Christ, notre Seigneur, n’est pas une fin de l’être humain, mais plutôt un “*passage*” vers une autre vie, entièrement nouvelle, qui s’accomplit par la résurrection. C’est un sujet très actuel, et les conflits et la violence qui marquent beaucoup le monde de nos jours nous obligent d’analyser plus attentivement que jamais la signification fondamentale aussi de la vie, que de la mort.

Ensuite, on a pu constater comme à travers la mort du Seigneur sur la Croix, par l’amour, on a tué la mort même, car sur la Croix, au lieu de tuer le Christ, on a réalisé en fait un triomphe, celui que c’était Lui qui a tué la mort et le péché, par Sa mort même. Mais le Christ ne supprime ce monde dont la mort physique n’est qu’une partie, mais le principe même de notre vie et de notre élévation. Il fait infiniment plus que cela. En supprimant à la mort la tentation du

péché, annulant la mort comme réalité spirituelle, en la remplissant de Soi-même de Son amour et de Sa vie, Il fait de la mort un heureux et éblouissant *passage*; des Pâques vers une vie plus remplie, une communion plus complète, un amour plus absolu. Pour ceux qui croient en Christ et vivent en Lui, la mort n'existe plus, mais "la mort a été engloutie par le triomphe" (cf. I Cor. 15,24) et chaque tombeau ne contient plus la mort, mais la vie.

Dacă numai eshatologia¹ dă un sens real vieții pământești, moartea se înscrie ca un moment necesar și plin de sens pe traiectoria vieții începute la naștere, ca făcând să treacă viața noastră pământească în faza final-eschatologică, acolo unde se revelează sensul deplin al existenței pământești. În perspectivă creștină moartea este concepută sub un dublu aspect: ca o pedeapsă datorată păcatului și ca un semn al mântuirii, sau, mai deplin, o formă a asemănării cu Hristos. Nicolae Berdiaeff este de părere că: "Dacă moartea provoacă în noi o spaimă de nerostit, ea are în același timp și o măreție ce clatină lumea cotidiană și aceasta depășește forțele acumulate în viața noastră"². În același sens, fostul patriarh al Constantinopolului, Atenagoras, a spus următoarele: "Moartea este o poartă... Fără moarte viața ar fi ireală, ar fi o iluzie, un vis fără deșteptare. Prin ea trecem la viață. Viața își are împlinire în moarte"³.

Deci, moartea este taina prin care trebuie să trecem ca să intrăm în sensul deplin al existenței, egal cu plenitudinea ei. Viața pământească se cere după moarte ca "trecere" spre sensul deplin ce-l dă plenitudinea vieții în Dumnezeu. Fără moarte, înțeleasă ca poartă prin care trecem la sensul deplin al vieții, fragmentul de raționalitate al acestei vieți pământești apare ca un nonsens și inexplicabil. De aceea Creștinismul consideră moartea ca pe un *eveniment* necesar și universal, eveniment prin care viața își găsește sensul cel adevărat. Este *puntea* universală de trecere spre existența veșnică. Ea este un mister, în urma faptului că omul nu aparține numai cotidianului vieții în timp, ci și eternității⁴.

Este adevărat: moartea ne sperie, dar ne și atrage. În această „teamă sfântă și îndrăzneată” pe care o naște însăși moartea, omul comunică cu misterul cel mai adânc al existenței sale și astfel primește o revelație. Fără moarte existența umană devine monotună, nu ajunge la noutatea absolută pe care o caută prin lansarea continuă spre ceva

¹ *Eshatologia* este un termen derivat din grecescul "εσχάτως" ce înseamnă "ultim"; este partea finală (τα εσχάτα = cele din urmă) a existenței creațiunii. Ea are două caracteristici: pe de-o parte, este inaugurată, iar pe de alta este hristocentrică. Sfântul Evanghelist Ioan pune mare accent, atât pe eshatologia realizată, cât și pe identificarea mântuirii eshatologice cu Însuși Iisus Hristos (vezi In. 12, 23-26), dar fără să elimine așteptarea viitoare (cf. In. 5,28; 6,39 etc.). A se vedea aceasta în *Dicționarul Biblic, Edit. "Cartea creștină"*, Oradea, 1995, pp. 404-408.

² Vezi Nicolae Berdiaeff, *De la destination de l'homme. Essai d'ethique paradoxale*, Paris, 1935, p. 334, apud Thomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, în trad. rom. de Ioan I. Ică Jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1997, p. 134.

³ A se vedea Olivier Clement, *Dialogues avec le Patriarche Athenagore*, Paris, 1969, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Edit. IBM al BOR, București, 1978, vol. III, p. 213.

⁴ Cf. Nicolae Berdiaeff, *op. cit.*, p. 325.

nou. “Moartea este faptul cel mai profund al vieții, care ridică pe ultimul muritor deasupra cotidianului și platitudinii. Ea pune în profunzime chestiunea sensului vieții. Viața nu are sens decât dacă moartea există: dacă nu ar exista, viața ar fi fără sens”⁵. Ea este „un moment”, care descoperă sensul profund al vieții. Moartea dă sens creației numai pentru că este “**punte**” spre o existență cu totul altfel decât cea de aici, spre o existență netrecătoare ce are ca sens plenitudinea ei în Dumnezeu: este un eveniment prin care se schimbă total modul existenței de aici⁶.

Prin urmare, moartea își capătă sensul deplin în explicația creștină, care vede moartea ca un „moment” (o clipă) în dialogul etern al omului, ca persoană, cu Dumnezeu Cel personal; ca *trecere* la comuniunea deplină cu El prin Iisus Hristos, Fiul Său. Căci numai moartea *în și cu* Hristos este cu adevărat “*punte universală de trecere și ridicare a noastră din viața nedeplină și trecătoare în care ne-am coborât, la viața cea fără de moarte prin întâlnirea cu El și dincolo de moarte*”. De ce? Pentru că numai El poate ști cu adevărat ce înseamnă moartea, căci numai El i-a măsurat abisul, atât din afară – ce a asumat-o de bunăvoie și a îndurat-o – cât și dinăuntru, fiind fără de păcat. Domnul nostru Hristos Iisus, Singurul cu totul viu, a experimentat-o ca nimeni altul în solidaritatea Sa ontologică cu noi ca Om. De aceea, după Hristos, moartea se *încreștinează*; ea nu mai apare ca o intrusă, ci marea *inițitoare*.

Cuvântul lui Dumnezeu întrupat se împreunează cu moartea noastră, chiar cu “natura noastră”⁷, pentru a o vindeca și pentru a-i da viață. Sfântul Atanasie cel Mare zice în acest sens: “*El a luat un trup muritor pentru ca Însuși pătimind cu trupul pentru toți, să-l nimicească pe stăpânitorul morții, adică pe diavolul*”⁸. Iar Sfântul Grigore de Nyssa spune: “*Trebuia rechemată de la moarte la viață întreaga noastră fire; Dumnezeu S-a aplecat asupra trupului nostru cel omorât ca să întindă mâna ființei ce zăcea acolo. El S-a apropiat de moarte până S-a atins de starea noastră de mortăciune dăruind firii noastre, prin propriul Său trup, principiul învierii*”⁹. Sau în același sens, Sfântul Chiril al Alexandriei zice: “*El a distrus puterea mortabilității*”¹⁰. Trebuia ca trupul cel omorât să se împărtășească de puterea cea făcătoare de viață a lui Dumnezeu. Iar această putere este Fiul cel unic al lui Dumnezeu, care este Viața prin fire („*Eu sunt...viața*”), ce a luat trup supus stricăciunii pentru a distruge în Sine puterea morții și să o transforme în viață deplină.

⁵ *Ibidem*, p. 324.

⁶ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 215.

⁷ După cum spune P. Evdokimov în *Iubirea ne bună a lui Dumnezeu*, în trad. rom. de Teodor Baconsky, Edit. Anastasia, p. 96.

⁸ Vezi Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în colecția PSB nr. 16, Edit. IBM al BOR, București, p. 187.

⁹ Sfântul Grigore de Nyssa, *Cuvântarea catehetică cea mare 32,3*, apud. Olivier Clement, *Trupul morții și al slavei*, în trad. rom. de Sora Eugenia Vlad, Edit. Christiana, București, 1996, p. 89.

¹⁰ Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Omilia la Luca V,19*, din colecția lui Jean Paul Migne, P.G. tomul 72, col.172, apud. O. Clement, *Trupul morții și al slavei*, p. 98.

Aceasta este singura salvare: „biruința” pe care o aduce Hristos asupra morții. Lucrul cel mai de căpetenie pentru om e acela de a da un sens vieții sale. Dar atât cât în om se găsește păcatul și moartea, absurditatea îi pustiește simțirea și conștiința de sine. Unde se află moartea, acolo nu există bucurie adevărată. Cu alte cuvinte, unde Hristos este absent, acolo nu există împlinire adevărată, nici adevăr, nici dreptate și nici iubire reală¹¹. Dacă se scoate păcatul și moartea afară din timp, atunci timpul devine un minunat preambul al veșniciei dumnezeiești, o splendidă introducere în divino-umanitate, în acord cu cuvântul cel preaadevărat al Celui de-a pururea Veșnic: “*Cel ce crede în Mine are viață veșnică*” (cf. In. 6, 47).

Numai Dumnezeu este deținătorul și purtătorul veșniciei. Omul este reprezentantul efemerității, în timp ce Dumnezeu – Om este cea mai înaltă și mai desăvârșită sinteză a veșniciei și a timpului îndreptat spre eshaton. Timpul își dobândește adevăratul lui sens unindu-se cu veșnicia în viața divino-umană a Domnului Iisus Hristos. Dumnezeu Logosul a dovedit în chip sigur că timpul este o pregătire pentru veșnicie. Cel care intră în timp, intră concomitent și în anticamera veșniciei. Veșnicia fără Dumnezeu - Logosul nu este decât iadul, iar viața pământească fără El constituie un preambul și o pregătire a iadului¹².

Omul este o ființă introductivă, o ființă pregătită pentru veșnicie prin divino-umanizare. În Hristos omul este infinit și nemuritor, pentru că “*a trecut din moarte în viață*” (cf. In. 5,24). Moartea nu-i mai întrerupe existența, ea se prelungește din timp în veșnicie. Nimic nu este mai îngrozitor decât o veșnicie fără Hristos. Acolo unde nu este prezent Hristos toate se preschimbă în blestem, în amărăciune și în groază. Fără Hristos și în afara Lui, omul este dus la vale de apele întunecate ale blestemului și ale răului¹³. Hristos vine pentru a vindeca patologia păcatului, care a uscat sămânța paradisiacă, dar care va rodi până la urmă în sânul Împărăției. Aceasta este mântuirea – clipa în care Dumnezeu îl trage pe om din abisul căderii spre Sine. Hristos a venit pentru a face din morți niște „ființe ațipite” și pentru a-i trezi pe cei vii¹⁴. El eliberează persoana de “*tunicile de piele*” în care a fost închisă la ieșirea din condiția paradisiacă și prin care am fost îndepărtați de la participarea transparentă a transfigurării cosmosului¹⁵.

*Tunicile de piele*¹⁶ au și ele un caracter medicinal, în sens spiritual, căci Dumnezeu scoate binele chiar și din rău. Tunicile din piele nu sunt viața întru totul adecvată naturii umane; ele vor fi lepădate în viața de dincolo și singur Domnul este Cel

¹¹ A se vedea mai pe larg Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1997, p. 44–45.

¹² Iar iadul nu este decât o viață fără Logosul lui Dumnezeu, fără un sens dumnezeiesc, fără o logică dumnezeiască. (Cf. Olivier Clement, *op. cit.*, p. 47). Unde nu este Dumnezeu-Treimea se instaurează subit nebuloasa!

¹³ Cf. O. Clement, *Trupul morții și al slavei*, p. 49.

¹⁴ Cf. Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, p. 129.

¹⁵ O. Clement, *op. cit.*, p. 100.

¹⁶ Despre care vorbește Sfântul Grigore de Nyssa. (A se vedea pe larg *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, teza de doctorat a Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Edit. IBM al BOR, București, 1996, pp. 223–229).

care va reconstitui cortul sălășluirii noastre, însă fără a ne constrânge natura, ci printr-o lucrare a dreptății Sale¹⁷. Aceasta pentru că lucrarea lui Dumnezeu se face din dragoste pentru noi, iar restaurarea naturii umane va fi o lucrare a iubirii. Aceasta ne-o arată pe larg Sfânta Scriptură atunci când zice că Hristos a luat asupra Sa natura noastră “*pentru ca prin moarte să nimicească pe cel care are puterea morții*” (Evrei 2,14). El a pus capăt morții, prin moartea Lui, îndepărtând de la noi păcatele noastre („...*cu moartea pe moarte călcând*”). Iată ce cântă Biserica în Săptămâna Mare a Postului Sfințelor Paști: “*Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii cu scump sângele Tău Hristoase, pe cruce fiind pironit, nemurire izvorând oamenilor, Mântuitorul nostru, slavă Ție*”¹⁸.

Prin moartea de care a murit, Hristos a murit pentru păcat “*odată pentru totdeauna*” (cf. Rom. 6,10). El a folosit moartea pentru a-i elibera pe oameni de moarte. El a murit ca oamenii să trăiască¹⁹. Iar Sfânta Scriptură a Noului Testament vorbește despre credincioși că ei “*dorm*” și nu spune nicidecum că “*mor*”: “*De credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu El*” (I Tes. 4,14). Aceasta pentru că Hristos a îndepărtat groaza morții, iar pentru cei care sunt “*în Hristos*” moartea a fost transformată, astfel încât ea nu este mai mult decât un “*somn*”. Aceasta și pentru că Hristos a venit în lume să biruiască moartea²⁰ și să ne aducă viața veșnică: “*Dumnezeu L-a dat, ca cei ce cred în El să aibă viața veșnică*” (In. 3,16). Această viață veșnică nu este o făgăduință a unei fericiri dincolo de timp și spațiu, nici o simplă supraviețuire după moarte sau chiar o prelungire a vieții actuale. Nu! Viața veșnică este harul lui Dumnezeu care luminează aici și acum, și care dă sens lucrurilor prezente și viitoare, persoanei umane în întregimea ei²¹.

Mai precizăm, în final, că pentru a exalta sensul profund al morții creștine, Sfinții Părinți răsăriteni au profilat pe larg noțiunile privitoare la moarte, definind-o ca fiind: “*înțoarcere la Dumnezeu*”²², “*eliberare de veacul acesta oropsit și gol*”²³, “*trecerea*

¹⁷ Cf. Sfântul Grigore de Nyssa, *Pulcheriam* 46, 876, *apud* Pr. Prof. Dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 229.

¹⁸ Vezi *Sedealna* cu Mărire și Acum a Antifonului 15 de la Denia de Joi seara a Săptămânii Patimilor –cf. *Triodul*, p. 604.

¹⁹ “*Răstignindu-te pe Cruce Hristoase, a pierit tirania, s-a călcat puterea vrăjmașului și nemurire ai izvorât oamenilor*” –cântă Biserica prin Troparul de la Ceasul I de Vineri dimineața, din Săptămâna Patimilor (cf. *Triodul*, p. 612 și 614). Sau “*Iisus Hristos Viața, gustând moarte acum, pe toți oamenii de moarte i-a izbăvit și viața tuturor le-a dăruit*” (cf. *Prohodul Domnului* –starea I, vezi *Triodul*, p. 643).

²⁰ “*Unde-ți este, moarte, boldul? Unde-ți este, iadule, biruința? De împăratul Cel ce a înviat ai fost omorât și nimicit; nu vei mai împărăți de acum; că Cel tare a răpit pe cei bogați pe care îi avea*” (Cântarea 8-a de la Utrenia Duminicii Slăbănogului –vezi *Penticostarul*, p. 157). Altă cântare zice: “*Cu-ngroparea Ta ai zdrobit de tot iadul, Hristoase, și cu moartea Ta pe moarte ai omorât și din stricăciune lumea mântuiești*” (cf. *Prohodul Domnului*, starea II-a, vezi *Triodul*, p. 648).

²¹ Cf. Arhim. Vasilios, *Intrarea în împărăție*, în *trad. rom.* de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *Edit. Deisis, Sibiu*, 1996, p. 117–118.

²² Vezi Sfântul Grigorie de Nazianz, *Carmina* II, 45, în P.G. tomul 35, *apud* Thomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*,

traducere românească de Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 154.

²³ *Ibidem*.

de la ignoranță la gnoza desăvârșită²⁴. În același sens, filosoful creștin rus Vladimir Soloviov, în meditațiile sale, îndeamnă ca predicarea creștină cu privire la moarte să se concentreze în jurul credinței în „învierea cărnii”²⁵. O să revenim în detaliu asupra acestei abordări.

1. Experiența morții lui Hristos descoperită ca adevărată transcendere a noastră spre unirea deplină cu Dumnezeu

Corifeii școlilor filosofice –Heidegger, Jaspers, Grisebach– vrând să descifreze ființa omului în temelile lui, au recurs la ample reflexiuni asupra categoriilor ontologice fundamentale ale ființei omenești. Ei spun că omul, ca întreg, se trezește la ceea ce este el propriu, la ceea ce îi este intim (*Zu seiner Eigentlichkeit*), adică la starea de existență care e una și de cunoaștere a ceea ce este el, atunci când își dă seama de granița sa ca întreg sau mai precis de transcendența sa²⁶. Omul, numai când se raportează în totalitatea sa față de acea transcendență, vine la existența sa, la trăirea proprie și intimă a sa. Dar când se raportează la acea transcendență numai cu rațiunea, rămâne într-o ființare amorțită, învârtosată, lipsită de rezonanță interioară²⁷. O transcendență adevărată pentru om este numai aceea care nu poate fi absorbită în cuprinsul lui sau dominată de el, ci rămâne cu adevărat în afară de el, ca o opoziție față de propria sa ființă²⁸.

Pentru Heidegger o astfel de realitate este “*nimicul*” (*nichtzug*), în care trece moartea. Când ființa noastră își dă seama de faptul că ea întreagă este destinată morții, vine la înțelegerea a ceea ce este ea propriu-zis. Moartea nu este o adevărată transcendență, fiindcă nu se poate produce între ființa noastră și ea “o întâlnire” ca între două realități opuse. Omul se gândește numai la moarte cu anticipație. Moartea este punctul ultim al evoluției ființei noastre, iar gândul la ea este o meditație dinăuntrul nostru asupra acestui sfârșit natural²⁹. De aceea moartea nu ne ridică – după filosofi – la starea de adevărată existență; nu ne scoate din cercul închis al eului personal, ci „ne omoară”, adică nu ne face să trăim în realitate cu adevărat.

După Grisenbach, experiența transcendenței are loc numai în întâlnirea ochi în ochi cu altul, cu un „tu”; numai în această întâlnire eul este strâmtorat cu adevărat de o

²⁴ Cf. Nicolae Bendiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris, 1947, p. 196, *apud* Th. Spidlik, *op. cit.*, p. 154.

²⁵ Vezi pe larg Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Skt. Petersburg, 1906, vol. III, în *trad. rom.* de diac. Ioan I. Ică jr, *Edit. Deisis*, Alba Iulia, 1994, p. 210 ș.u.

²⁶ Cf. Ewald Burger, *Der lebendige Christus*, Stuttgart, 1933, p. 219, *apud* Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, 1993, p. 54.

²⁷ Cf. Karl Jaspers, *Philosophische Weltorientierung*, Berlin, 1932, p. 23, *apud* Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 55.

²⁸ Vezi pe larg Hermann Herrigel în lucrarea *Zwischen Frage und Antwort, Gedanken zur Kulturkrise*, Berlin, 1930. “Comunitate adevărată, zice Hermann, fără o graniță comună a celor ce fac parte din ea, nu este posibilă. Mai mult, granița aceasta nu este pusă de oameni de dinăuntrul comunității, ci de dinafară, dintr-un transcendent...”, *apud* Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 55.

²⁹ Cf. Ewald Burger, *op. cit.*, p. 219.

transcendență, este obligat să se decidă și să iasă din cuprinsurile iluzorii ale construcțiilor sale. Numai în comuniune cu altul transcendența este experimentată și se realizează, căci atunci eul depășește obiectivarea semenului³⁰. Această tensiune manifestată de cugetarea omenească în filozofia existențială după o transcendență –și este cu adevărat o tensiune și o năzuință – este satisfăcută numai în Creștinism, căci numai învățătura creștină fundamentată pe revelația deplină a lui Dumnezeu în Iisus Hristos realizează deplina existență și pune totalitatea ființei omenești într-un raport cu adevărata transcendență, care e Persoana Fiului lui Dumnezeu Celui viu.

Filosofii cred că transcendența poate fi experimentată în comuniune cu altul, cu o persoană alăturată, dar persoana semenului nu este o transcendență statornică odată ce ea moare. În general, noi experimentăm în ea un dat ultim –o graniță pe care năzuim să nu o putem încăleca.

Da, este adevărat când spunem că prețuirea semenului ca transcendență stă în raport proporțional cu credința noastră în Dumnezeu. Totuși, experiența semenului nu ni se prezintă ca un temei unic, suficient, ci transcendența producătoare de existență se cuprinde cu adevărat numai când întâlnim “absolutul” într-o persoană concretă³¹. Iar pentru că noi murim, acea persoană trebuie să-și arate caracterul absolut și prin aceea că ni se revelează ca stăpână și peste regiunea de dincolo de moarte, învingând moartea ca una ce stă pe tronul suveranității supreme. În acest caz moartea nu ne mai apare ca un sfârșit natural în neant, ci ca o *poartă* larg deschisă prin care străbatem la o și mai evidentă întâlnire cu persoana lui Iisus Hristos –transcendența noastră. Însă, să se înțeleagă clar, moartea *nu* este prin sine o transcendență, ci prin aceea că dincolo de ea ne așteaptă Iisus Hristos. Când îl știm pe Iisus viu, viața noastră de aici simte în El adevărata graniță, iar moartea nu ne mai este un sfârșit indiferent, ci momentul de inevitabilă confruntare cu Iisus Hristos care ne așteaptă. Plinirea omului într-o viață de adevărată autocunoaștere, de trăire în ceea ce este propriu, vine numai din credința în Iisus Hristos, singurul în legătură cu care experimentăm transcendența reală.

Propovăduirea creștină afirmă că transcendența adevărată este dată în persoana lui Iisus Hristos, în Care transcendența ni s-a făcut accesibilă de experimentat într-o unitate concretă³². Numai în relație cu persoana concretă a lui Iisus Hristos se trece de la tragica frământare în posibilitatea și realitatea existenței, de la o bănuială a realității divine la experimentarea ei și, prin aceasta, la starea de mântuire³³. Transcendența adevărată nu are numai rolul de-a ne face să ne pătrundem de intimitatea noastră prin calitatea ei de graniță ce ne dă un fior sfânt, ci ea este și un izvor nesfârșit, ba chiar singurul izvor nesecat de creștere epectatică a noastră. Dumnezeu revelându-se într-o persoană umană concretă, cea a lui Iisus Hristos, ne face posibilă intrarea și persistarea într-un raport viu și concret cu El, o experiență veridică a unei realități dinafară de noi cu care comunicăm printr-o

³⁰ *Ibidem*, p. 220.

³¹ Vezi D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 58.

³² *Ibidem*, p. 58–59.

³³ Cf. Ewald Burger, *op. cit.*, p. 225.

continuă transcendere de la noi și peste noi, și pe care o simțim ca limita și autoritatea absolută a noastră. Dar totodată, o experimentăm ca pe sprijinul absolut și ca pe izvorul care dă creștere și adâncime continuă intimității noastre. El nu este aproape numai ca persoană exterioară, ci și ca realitate lăuntrică prin infinitatea dumnezeirii Sale.

Astfel, Întruparea Fiului lui Dumnezeu se vedește ca fiind descoperirea deplină a lui Dumnezeu –ca împlinirea și mântuirea noastră. Raportul de eu-tu, în care a intrat Dumnezeu cu noi prin aceea că S-a făcut ca unul din noi, afară de păcat, este acela de maximă apropiere și dragoste. Numai prin credința în Dumnezeul Cel personal, care Se face real și pentru eternitate Om, prin raportul creat de ea între El și noi, primim o valoare care se realizează și în noi. Omul devine prin Iisus Hristos, *fiu al lui Dumnezeu* (prin har) și *semen* (frate) *al lui Iisus Hristos* –Fiul lui Dumnezeu³⁴. Aceasta este cea mai înaltă demnitate și stare la care este ridicat omul și constă în aceea că e cea mai intimă comuniune de eu-tu cu Dumnezeu. Iar cine stă în comuniune cu Dumnezeu este *veșnic*, căci pe cine iubește Dumnezeu atât de mult, îl primește în comuniunea cu Sine, încât nu-l poate lăsa să piară, ci El Însuși se află într-o relație de comuniune deplină veșnică cu omul³⁵.

Dar pentru a ajunge la această comuniune cu Dumnezeu prin Hristos, este nevoie ca viața în forma actuală a creațiunii, ce progresează implacabil spre moarte, să fie plasată în fața lui Dumnezeu, de la care să ne recâștigăm viața cea adevărată. Iar Cel ce a făcut pasul decisiv în această direcție, învoindu-Se să lase acea viață pentru a reinvia la una nouă, și prin aceasta atrăgându-ne pe toți cu o forță supremă spre “mormântul” vieții celei noi, este Iisus Hristos. “*Pentru noi, care prin prostie am alterat existența, a primit să se facă asemenea nouă, ca ceea ce căzuse afară de existență să fie readusă în existență*” – zice Sfântul Grigore de Nyssa³⁶.

Dacă prin Întrupare, Dumnezeu ne-a venit în maximă apropiere pentru vecii vecilor, prin moartea pe Cruce urmată de Înviere ne-a smuls din raza morții spirituale în care ne aflăm și ne-a ridicat la capacitatea comuniunii cu Sine. Jertfa Sa are atâta putere de revendicare asupra noastră, încât ne răpește din starea de amorțire spirituală, ne duce cu ea în afara existenței învârtoșate, unde ne întâlnim ochi în ochi, sau față către față cu El ca Dumnezeu. Or, aceasta înseamnă viața cea nouă și adevărată. Iată de ce evenimentul Golgotei este ultimul pas, ultima călătorie a mișcării iubitoare a lui Dumnezeu către noi cei muritori, unde „moartea este desființată de moarte”.

2. Semnificația teologică a morții lui Hristos ca mijloc de biruire a morții și împăcare a noastră cu Dumnezeu

Mântuitorul nostru Iisus Hristos învinge moartea “în Sine”, pentru că în El comuniunea omului cu Dumnezeu este realizată, paradoxal, în mod culminant prin

³⁴ Ideea *theosis*-ului aparține în majoritate Sfinților Părinți răsăriteni, fiind foarte mult accentuată.

³⁵ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 90.

³⁶ Cf. Sfântul Grigore de Nyssa, *Viața lui Moise*, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în colecția PSB vol. 29, Edit. IBM al BOR, București, 1989, p. 187.

moarte. Moartea, ca despărțire a sufletului de trup, apare ca urmare a despărțirii compusului uman de Dumnezeu, prin despărțirea voluntar-umană de Dumnezeu, izvorul vieții. Iar odată introdusă, moartea nu mai poate fi depărtată din lume de către oameni, oricât de mult voiau ei. Dar nici Dumnezeu nu putea să accepte moartea ca sfârșit definitiv al oamenilor. De aceea, Dumnezeu Însuși întreprinde învingerea ei; dar nu o învinge neprimind-o, victoria asupra ei nu putea fi completă decât producându-se chiar de către Cel asupra căruia s-a exercitat puterea ei până la capăt. Numai așa s-a putut imprima în firea umană a tuturor puterea biruitoare a morții. Astfel, Fiul veșnic al lui Dumnezeu, întrupându-se³⁷, folosește chiar moartea (Sa) pentru a învinge moartea (noastră). El întoarce rostul morții: în loc de mijloc de trecere la cel mai redus grad de viață, ea este folosită de El ca mijloc de biruire a ei și de intrare, ca Om, în viața veșnică. Dumnezeu dă astfel, în Fiul Său Cel întrupat, un rost nou și chiar pozitiv morții: de a evidenția și susține prin suportarea perspectivei ei adevărul unei vieți mai înalte³⁸.

Prin moartea Lui, Hristos oferea umanității o unire maximă cu Dumnezeu cel personal, căci o acceptă tocmai pentru a o învinge. Iar dacă a acceptat-o în Sine a făcut-o numai din "iconomie". În cazul lui Hristos moartea este acceptată benevol³⁹, pe când la ceilalți oameni ea este inevitabilă. Atunci se poate spune că, întrucât moartea nu era necesară pentru persoana Lui, aceasta (moartea) nu făcea parte din structura istoriei. Iisus putea să nu moară, dar dacă nu ar fi murit, atunci cum s-ar fi îndeplinit până la capăt misiunea Lui? Iisus nu poate fi cugetat decât ca unul care *a trebuit* să moară. Ființa Lui nu implica necesar moartea, dar o implica misiunea (*iconomia*) Lui. Dacă ar fi implicat-o ființa Lui ca necesitate, n-ar mai fi fost benevolă identificarea Sa cu istoria și nu s-ar mai fi putut realiza misiunea Lui în lume. Iisus trebuia să moară nu prin ființă, ci prin misiune. Necesitatea morții Lui a decurs nu din fatalitatea involuntară a naturii, ci din suprema Sa înălțime spiritual-morală⁴⁰. Deci, Iisus nu moare moartea Sa, căci nu poartă moartea ca osândă în Sine așa cum o purtăm noi. Ci așa cum a luat asupra Sa păcatul altora, tot așa ia și moartea altora. Nici păcatul, nici moartea altora nu le-ar fi putut lua, dacă ar fi avut de purtat păcatul Său și de suferit moartea Sa.

Dacă ar fi fost numai om și n-ar fi fost Dumnezeu și Om în același timp, Hristos n-ar fi putut să ia cele două poveri ale omului asupra Sa încât să-l scape de ele. Moartea altora a trebuit Iisus să o ia asupra Sa pentru că a luat păcatul lor. Păcatul atrage după sine moartea și fiindcă a luat păcatul oamenilor, a trebuit să ia și moartea tuturor. El trebuia să moară pentru toată omenirea, pentru a dispărea tot păcatul acesteia. De aceea, moartea lui a fost posibilă, întrucât a fost posibilă asumarea păcatelor străine. Și El a putut să

³⁷ Unii Sfinți Părinți (mai ales capadocienii) folosesc expresia de "înomenire" (înomenindu-Se).

³⁸ Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor a lui Dumnezeu*, Craiova, 1981, p. 184.

³⁹ Căci spune Biserica prin cântările ei la strană: "Cel pe care Isaia mai înainte Miel L-a numit vestindu-L, Acela vine spre junghiere de bună voie și a fost osândit cu moarte de ocară. Toate de bună-voie Le-a primit, Cel fără de păcat, ca să ne dăruiască tuturor învierea cea din morți". (A se vedea *Laudele* –cu Mărire și Acum, din Denia de Miercuri seara din Săptămâna Mare, cf. *Triodul*, p. 582).

⁴⁰ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 311–312.

primească moartea deoarece natura Sa omenească, deși nu purta germenul morții, a fost „capabilă” de suferință și de moarte⁴¹.

Iisus Hristos n-a purtat în Sine germenul morții, precum și păcatul n-a răsărit din Sine, deci nu trebuia să moară în baza unei fatalități organice. Moartea I-a venit *din afară* și deci, putea s-o evite, dacă nu și-ar fi asumat păcatul omenească. Moartea a venit pentru că El a voit să vină. Și tocmai în faptul că moartea nu a crescut din El, că în El nu era nici o slăbiciune, stă una din circumstanțele că El a purtat durerea morții mai mult decât toți oamenii. Faptul că moartea a venit la El din afară și El a mers spre ea spontan, dă o intensitate neajunsă amarei Lui experiențe.

Oskar Banhofer subliniază cu multă precizie faptul că: la ceilalți oameni moartea este o **pătimire**, pe când la Iisus este o **”faptă”**, fiind liber aleasă. Pătimirea este fapta Lui. În starea de victimă peste care înaintea moartea, El este subiect. *Jertfa este totodată jertfitor*. Iată cum o prezintă Oskar: *”Moartea lui Hristos nu este mai puțin reală, nu este mai puțin îngrozitoare și înfricoșătoare din motivul că a fost aleasă liber și a fost fapta Lui. Nu! Dimpotrivă, poate numai Hristos a putut suporta moartea în toată mărimea ei pură și a putut trăi expresia în toată goliciunea substanței ei. Trebuie să admitem că oamenii nu suportă moartea deplin, cu atât mai puțin o experiență reală. Cu cât este mai mare agonia, lupta cu moartea și chinul unui muribund, cu atât mai mult se copleșește și se stinge durerea prin sine. Aceasta prin aceea că noi nu suntem capabili să suportăm grozăvia morții. Ea ne este pusă pe umeri, dar propriu-zis nu o întâlnim. Noi cădem sub povara ei, și ea ne doboară la pământ. Însă, Hristos pășește înaintea ei, o întâlnește în sens propriu –El nu este doborât și întins la pământ de către moarte. **El moare ridicat în sus. Ori aceasta este Crucea**”⁴²*. Simțurile și sufletul lui Iisus Hristos nu sunt întunecate și tulburate prin moarte, ci ținute în maximă trezire și capacitate de suferință.

Dar aici, în această trezire, Iisus nu e prezentat nici o clipă ca și Cel ce luptă cu moartea, încercând să o alunge, să scape de ea. El *nu* este subiect ce luptă cu moartea, ci subiect ce *suportă* moartea în sens iconic; este subiect în rol de obiect, de victimă, de jertfă.

Așezându-se în raport cu moartea ca om, Iisus a trebuit să se comporte ca om ce poartă asupra Lui păcatul, dar nu vrea să-l înmulțească refuzând sancțiunea, ci să-l ispășească, primind moartea benevol. Moartea Lui a fost singura suportată în cel mai benevol chip. Căci spune cântarea: *”Sub pământ de voie pogorând ca un mort, tu ridici de pe pământ la cer Hristoase pe cei ce de-acolo au căzut demult”⁴³*. Dacă L-ar fi cucerit moartea luptând cu ea, ar fi fost mult mai ușor de suportat. Dacă ar fi luptat cu ea și totuși ar fi murit, moartea ar fi fost mai tare ca El. Iar dacă ar fi învins-o, n-ar fi murit și deci n-ar fi suportat toată osânda pentru păcate și nici n-ar fi gustat până la capăt suferința, or, o

⁴¹ *Ibidem*, p. 315.

⁴² Cf. Oskar Banhofer, *Das Geheimnis der Zieten*, p. 106–107, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 318.

⁴³ Cf. *Prohodul Domnului*, Starea I –din *Triod*, p. 645.

astfel de victorie n-ar fi fost o victorie propriu-zisă, pentru că nu se poate vorbi de o victorie asupra morții până ce moartea n-a devenit o realitate și o evidență concretă⁴⁴.

Se pare că ne aflăm aici în fața celui mai mare paradox: Iisus a trebuit să îndure moartea pentru ca, pe de o parte, să guste până la capăt suferința pentru păcat și să Se dăruiască întreg lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului omenesc și pentru satisfacerea dreptății divine, iar pe de altă parte, ca să întărească natura umană dinăuntru, în raport cu moartea, prin suportarea deplină a ei. Prin urmare, se pare că El a trebuit să primească o biruință a morții asupra Lui ca să raporteze o biruință a Sa asupra morții. Numai Hristos a suportat moartea până la ultima limită, moartea prin excelență. A suportat-o până la capătul ei, până la expirare, arătându-și deplin toată intenția și puterea de a o suporta. Dumnezeu, în Fiul Său, ia în locul nostru ca „vinovat” starea noastră și ni se substituie întru totul nouă, însă nu poate rosti pentru noi „fiat”, adică să-și asume libertatea noastră. Dacă ar face-o, libertatea noastră s-ar distruge, deoarece „fiat” presupune reciprocitate liberă în care se cuprinde deodată întrebarea și răspunsul rostit, iar destinul depinde de el. În Hristos, prin strigătul durerii întregii umanități, ființa umană își trăiește propria ei minune și armonie cu Dumnezeu.

Dar în ce a constatat puterea Lui asupra morții, dacă a sfârșit în expirarea mortală? A constatat în siguranța absolută că neantul și *părăsirea* de Dumnezeu (*„Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit”*), adică moartea, nu are ultimul cuvânt. Cu toate că a privit cu mare luciditate în abisul înfricoșat al neantului și al părăsirii de Dumnezeu, Hristos nu S-a îndoit o clipă, ci a trăit moartea în toată adâncimea ei, nefiind copleșit spiritual nici o clipă de ea. A privit-o în ochi și a supus-o. Ea nu l-a putut atinge spiritul și neatingându-i-L, sincopa conștiinței în moarte nu durează, căci *„sufletul Lui n-a fost lăsat în iad”* (cf. Fapt. Ap. 2,27). Iisus se ridică imediat din clipa de stingere a vieții istorice, în viața celuiilalt plan de existență. Moartea este învinsă în momentul când i s-a părut ei că a învins, *„căci nu era cu puțină ca El să fie ținut de moarte”* (Fapt. Ap. 2,24). Astfel, moartea lui Iisus a însemnat victoria sublimă asupra morții: *„cu moartea pe moarte călcând”*, cântă Biserica prin troparul Învierii⁴⁵.

Așadar, „părăsirea” lui Hristos pe Cruce e necesară, deoarece Dumnezeu se îndepărtează în acest caz de cel blestemat (*„Hristos S-a făcut pentru noi blestem”* sau *„Blestemat este tot cel răstignit pe lemn”*), de înstrăinatul abandonat de toți. Iată aici o goliciune totală, o deșertare deplină a neliniștii și a înstrăinării, a agoniei naturii umane devastate de căderea ei. Dar în Hristos Cuvântul veșnic al Tatălui nu există nici o separare și nici o tragedie, deoarece este și rămâne veșnic consubstanțial cu Tatăl. Or, în aceasta se arată dezastrul păcatului și omorârea morții: pătrunzând în Hristos, separarea și tragedia își găsesc sfârșitul. De aceea în Hristos blestemul devine binecuvântare, ce pune capăt

⁴⁴ Cf. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 319.

⁴⁵ Sau *„În mormânt Viață, pus ai fost Hristoase și cu moartea Ta pe moarte o ai pierdut și viață lumii Tu ai dăruit”* (cf. *Prohodul Domnului*, Starea I –vezi *Triodul*, p. 642). Sau: *„Cu moartea pe moarte o omori Tu Doamne, cu Sfânta Ta putere”* (*Idem*, Starea a III-a -din *Triod*, p. 653).

descompunerii naturii noastre prin trecerea la viață și fericire eternă trinitar - dumnezeiască.

Suferința Lui, provenind din stingerea treptată a vieții Sale omenești istorice, trebuia să meargă până la capăt ca să topească în ea păcatul omenesc. Dar moartea a venit asupra Lui *din afară*, asemeni păcatului. Așa se explică de ce subiectul Lui și-a păstrat vigoarea de-a înfrunta moartea, de-a nu cădea slăbit sub ea. Asupra Celui fără de păcat personal, moartea nu are putere de înghițire definitivă. Iată cât de sugestiv cântă Biserica în perioada Postului Mare: “*Veniți să cântăm cântare nouă prăznuind pierzarea iadului: că Hristos S-a sculat din mormânt omorând moartea și a mântuit toată lumea*”⁴⁶.

Totuși moartea L-a învăluit și înghețat ca pe un obiect. Dar și în ultima clipă a trecerii ei peste El, Iisus n-a căzut lăuntric din starea de subiect și n-a devenit obiect, oricât L-a *tratat* moartea. Moartea și-a pus în desfășurare toate puterile, a făcut obiectiv cu El tot ce-a făcut cu orice om și El a lăsat-o să facă obiectiv cu Sine totul. Dar a rămas subiect până la samavolnicia ei așezare asupra Lui⁴⁷. Pentru Iisus moartea nu a fost inventată ca pentru orice om. Ca liber total de păcatul strămoșesc, El a fost liber și de moartea ca osândă dumnezeiască. Dar omenitatea Lui n-a avut puterea inevitabilă a dușmăniei căpeteniei acestei lumi față de El. „*Omenitatea Sa este capabilă de moarte – spune Sfântul Atanasie cel Mare – dar, totuși nu purta microbul morții în ea asemeni celorlalți oameni*” care au venit în lume cu păcatul strămoșesc. Pentru a plăti morții tributul, nu a luat din Sine ci de la alții ocazia aducerii jertfei; “*nu putea fi bolnav Domnul care vindeca bolile altora, nici nu putea veni vreo slăbire a puterii peste trupul Său, în care El schimba slăbiciunea altora în putere*”⁴⁸.

Deși rămâne subiect, Hristos suportă totuși moartea ca pedeapsă, dar înțealeasă numai într-un sens mai larg, de *urmare a păcatului*, însă și aceasta numai întrucât El stă în locul tuturor oamenilor. Și întrucât moartea este un act personal, iar El fiind nevinovat, ea este un *act benevol* de omagiere curată a lui Dumnezeu pentru contrabalansarea egoismului păcătos al tuturor oamenilor –care refuzau să dea ceva în schimb lui Dumnezeu. Caracterul de pedeapsă al morții lui Iisus rămâne numai ca un ecou, ca o amintire sau trăsătură ștearsă, copleșită de suflul pozitiv al caracterului ei de jertfă benevolă. Numai întrucât moartea amintește de păcatul omenesc, iar moartea Domnului a fost o condiție sine-qua-non de scăpare a oamenilor, ea poate fi privită și ca o „*plată*” pentru păcat. Moartea lui Iisus întrunește astfel moartea omenirii –iată biruința!

Astfel, Iisus murind, pe de o parte a împlinit dreptatea dumnezeiască, căci Dumnezeu iartă păcatul numai dacă acesta este pecetluit prin moarte, iar pe de altă parte, suferința până la moarte este o putere spirituală prin care se sparge învăltoșarea morală a

⁴⁶ A se vedea Utrenia Duminicii a III-a din Postul Mare, cântarea 3-a (cf. *Triodul*, p. 314). Altă cântare spune: “*Cu trupul moarte gustând Doamne, amărăciunea morții o ai tăiat cu învierea Ta și pe om împotriva ei l-ai întărit, nimicirea blestemului celui de demult aducând*” (cf. *Sedealna de la Utrenia Duminicii Mironosițelor, Penticostarul*, p. 149).

⁴⁷ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 324.

⁴⁸ Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*, XVI,5, *apud* Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 312.

sufletelor cuprinse de păcat, dându-se astfel naturii omenești o rezistență ontică în fața morții. Sfântul Ioan Damaschinul spune în acest sens următoarele: “*Moartea, înghițind corpul Domnului s-a străpuns de dumnezeire ca de un bold, ca de o undiță și gustând corpul cel fără de moarte și de viață făcător, însăși a pierit și a întors pe toți cei ce-i înghițise mai înainte*”⁴⁹. Această idee este întărită și de textele liturgice formulate de Sfinții Părinți, cântate în Biserică: “*Numai când s-a înfipt lemnul Crucii Tale, Hristoase, temelile morții s-au clătinat; că cel pe care l-a înghițit iadul cu poftă, l-a liberat cu cutremur...*”⁵⁰. Altă cântare zice: “*Rănit-u-s-a iadul primind în inima sa pe Cel ce S-a rănit în coastă cu sulița și a suspinat topindu-se de focul cel dumnezeiesc*”⁵¹.

Mergând apoi pe aceeași linie a textelor liturgice, scoțând în evidență firul roșu al ideilor Sfinților Părinți, iată ce spun stihirile de la “Doamne strigat-am”, ale Vecerniei din Sâmbăta Mare, care se face odată cu Sfânta Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare: “*Astăzi iadul strigă suspinând: Mai bine mi-ar fi fost de n-aș fi primit pe Cel ce S-a născut din Maria, că venind asupra mea, mi-a surpat puterea și porțile cele de aramă le-a sfărâmat. Sufletele pe care le țineam întru mine mai dinainte, Dumnezeu fiind, le-a înviat*”. Sau: “*Astăzi iadul strigă suspinând: Stricatu-s-a puterea mea, că primit-am mort pe unul din morți, dar nu pot să-l țin pe dânsul nicidecum, ci fiind împreună cu dânsul și pe aceștia peste care eram împărat El i-a eliberat cu puterea Sa...Deșertat-a mormintele Cel ce a fost răstignit*”⁵². Iar Sfântul Ioan Hrisostom spune, printre altele, în “Cuvântul de învățătură” care se citește în noaptea Sfințelor Paști: “*...Nimeni să nu se tânguiască pentru păcate, că din mormânt iertare a răsărit. Nimeni să nu se teamă de moarte –iată îndemnul!– că ne-a izbăvit pe noi moartea Mântuitorului; a stins-o pe ea Cel ce a fost ținut de ea. Prădat-a iadul Cel ce S-a pogorât în iad; umplutu-l-a de amărăciune fiindcă a gustat din trupul Lui...A primit un trup și de Dumnezeu a fost lovit. A primit pământ și s-a întâlnit cu cerul. A primit ceea ce vedea și a căzut prin ceea ce nu vedea...*”⁵³.

Moartea a învins la vedere, experimental, dar victoria ei nu a fost adevărată, întrucât El nu S-a dat nici o clipă bătut, pe când moartea a făcut tot ce-a putut ca să sfârșească epuizată și învinsă. El a învins-o ca om care a primit-o fiind fără păcate personale, dar și cu o deplină încredere în Tatăl –chiar dacă a fost „părăsit”. Aceasta este marea Lui iubire care L-a făcut să moară și această iubire I-a dat biruința asupra morții. Iubirea jertfelnică este singura putere prin care sufletul învinge moartea. Iubirea dumnezeiască a lui Iisus Hristos o are ca om între oameni și care însemna asumarea păcatelor tuturor și ducerea Lui la moarte pentru ei.

Totuși, trecerea samavolnică a morții peste El, L-a adus în starea de încetare a funcțiunilor trupului. Dar, pe nedrept! Aceasta însă nu era o biruință legitimă a morții. De

⁴⁹ Vezi Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, în trad. rom. de Pr. D. Fecioru, Edit. Scripta, București, 1993cartea III-a, p. 143.

⁵⁰ A se vedea *Sedealna* de la Utrenia Duminicii Sfintei Cruci, a 3-a din Postul Mare, cu Mărire și Acum –cf. *Triodul*, p. 317.

⁵¹ Cântarea 7-a din Canonul lui Marcu Monahul, de după Prohodul Domnului –vezi *Triodul*, p. 659.

⁵² A se vedea cartea *Triodului*, p. 663–664.

⁵³ A se vedea cartea *Penticostarului*, pp. 26–28.

aceea “Dumnezeu L-a înviat –dezlegând durerile morții” (cf. Fapt. Ap. 2,24). De altfel, Hristos acceptă ca om moartea din încredere totală în Dumnezeu Tatăl, că îl va învia prin unirea deplină cu El, pe care o va realiza renunțând total la Sine Însuși. Iar dacă a murit, Hristos n-a murit în păcat. Protestantul german B. Steffan⁵⁴ scrie următoarele: “*Iadului i se supune numai cine se supune păcatului ca păcătos...Pe când, Hristos nu a putut să suporte chinurile iadului, căci de ele ține eternitatea lor*”. Deci biruința lui Hristos asupra morții este reală numai în cazul când aceasta nu L-a putut ține nici o clipă sub stăpânirea ei. Dacă după moarte ar fi coborât la iad ca să sufere chinurile de acolo, aceasta ar fi însemnat că moartea a pus stăpânire asupra Lui ca asupra oricărui om păcătos. Iar când spunem că asupra Lui moartea n-a pus stăpânire, trebuie să înțelegem că despărțirea sufletului de trup –aceasta este de fapt moartea – n-a însemnat la El o continuare a suferinței, a existenței diminuate, ci o izbucnire a spiritului în toată plenitudinea puterii Sale. În momentul în care “*a fost omorât trupul, a fost înviat cu duhul*” (cf. I Petru 3,18). Ceea ce înseamnă că Hristos a înviat cu duhul chiar în clipa morții Sale trupești, ce atrage după sine biruința morții chiar în momentul primirii ei –căci tocmai atunci Hristos a înviat.

Aceasta se poate vedea foarte clar din textele liturgice ale Sfinților Părinți, care spun că Hristos a înviat în Vinerea Mare: “*Prin moartea Ta ai prefăcut omorârea, prin îngropare stricăciunea, ...că trupul Tău Stăpâne n-a văzut stricăciune, nici sufletul Tău n-a rămas în iad, care este lucru necuvenit*”⁵⁵. Misterul pascal inundă din mormântul Domnului din Ghetsimani, în momentul în care Hristos-viața este așezat ca un adormit. Moartea pe Cruce reprezintă Paștile Noului Legământ, marea taină a Învierii ce oferă marea și zguduitoarea schimbare: schimbarea naturii decăzute prin posibilitatea sfințirii morții înseși. De aceea mormântul Domnului “*bogat este, că primind în sine pe Făcătorul ca pe un adormit, s-a arătat a fi dumnezeiască cinstire de viață spre mântuirea noastră...*”⁵⁶. Din acest moment, moartea nu mai este un impas, ci o poartă spre Împărăție prin redobândirea harului pierdut și a puterii ce învinge moartea. Aceasta este ziua cea mare, sâmbăta sâmbetelor, sârbătoarea cea adevărată a „*odihnei* (sabatului) *lui Dumnezeu*”, care înlătură „*munca iadului*” pentru păcat.

Învierea cu trupul s-ar fi putut înfăptui îndată după moarte, chiar după momentul morții Sale, dar pentru ca moartea Sa să nu pară iluzorie oamenilor și a nu fi lăsat impresia că a fost o moarte aparentă, a lăsat trupul Său să zacă în mormânt trei zile⁵⁷. Numai astfel, moartea este acceptată fiind urmată de înviere, căci între moarte și înviere

⁵⁴ În lucrarea sa *Das Dogma vom Kreuz*, Gutersoh, 1920, p. 116, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 324.

⁵⁵ Vezi *Penticostarul* la p. 10, cu Cântarea a 5-a de la Utrenia Paștilor din noaptea Învierii. Realitatea Învierii Domnului încă din momentul „adormirii” Sale ne-o prezintă și Biserica prin slujba punerii în mormânt a Domnului nostru Iisus Hristos, care imediat după Prohod, Biserica cântă „binecuvântările Învierii”.

⁵⁶ *Idem*, p. 12, Cântarea 7-a a Utreniei. Sau spune o altă cântare: “*Mormântul Tău Hristoase mi-a izvorât viață, că venind din față Tu, Cel ce ții viața, ai strigat celor din morminte: Cei din legături dezlegați-vă!*” (cf. *Triodul* –Cântarea 9-a de la Utrenia Duminicii a 3-a din Postul Mare).

⁵⁷ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 333.

este o continuitate, deoarece Hristos intrând în Sfânta Sfintelor de sus –ca Jertfă curată – rămâne acolo în veci (cf. Epistolei către Evrei). Moartea trece în înviere și rămâne în ea⁵⁸. Învierea este întotdeauna prezentă în moartea lui Hristos, de aceea în înviere se arată biruința deplină asupra morții. Viața izvorăște din mormânt și se face cunoscută prin moarte: “Astăzi Hristos, moartea călcând, a înviat precum a zis și bucurie lumii a dăruit...”, cântă Biserica în Vinerea din Săptămâna Luminată la slujba Vecerniei⁵⁹. Sau: “Astăzi este primăvara sufletelor, că Hristos ca un soare răsărind din mormânt a treia zi a alungat iarna cea întunecată a păcatului”⁶⁰. De aceea înainte de moartea Lui nu putea exista o apropiere biruitoare față de păcat și moarte. Aceasta pentru că era necesară o suferință din partea cuiva care să producă o zguduire din temelii a naturii umane învârtoșate, simțită și repercutată în ființa fiecărui om în parte. Trebuia o moarte care să echivaleze cu moartea lor, trăită și de ei înșiși în tot potențialul ei, fără ca să-i desființeze. Însă prin aceeași moarte, prin care a fost “satisfăcută” o necesitate ontologică indicată de Ființa divină, s-a produs în omenitatea lui Iisus Hristos acel factor nou care să creeze între El și oameni apropierea biruitoare de moarte, sau puterea acestei biruințe. De aceea Jertfa lui Iisus Hristos a fost de cutremurare “mortală”, dar totuși “recreatoare” a creațiunii decăzute, manifestată ca “suprema revelare a focului iubirii divine”⁶¹.

Filosoful creștin Bergson⁶² relatează un exemplu impresionant: “Oameni care au fost pe punctul de a se îneca povestesc că în clipa în care și-au pierdut cunoștința, au avut viziunea integrală a vieții lor, caleidoscopul complet al tuturor aducerilor aminte – făcând referire la locul de unde au căzut”. Astfel moartea lui Iisus Hristos a fost în același timp suprema suferință pentru păcatul omenesc, dar și singura poartă prin care a intrat la viața de slavă deplină. Momentul morții coincide cu momentul izbucnirii vieții Sale depline⁶³. Prin moartea Sa, Iisus Hristos a nimicit moartea și puterea diavolului, “izbăvindu-i prin Sângele Său pe cei ce frica morții îi ținea în robie toată viața” (Evrei 2,14-15). În lumina acestui fapt, Iisus Hristos este înfățișat acum ca Arhiereu Izbăvitor pentru noi înaintea lui Dumnezeu Tatăl, reclamând astfel permanenta stare de jertfă a Lui sus în ceruri.

Sfântul Chiril Alexandrinul dezvoltă ideea că noi nu putem intra la Tatăl decât ca “jertfă curată”. Dar noi nu ne putem transpune în această jertfă curată, de aceea, această stare o acceptă Hristos pentru ca intrând mai întâi la Tatăl curat, să ne introducă și

⁵⁸ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol II, p. 114.

⁵⁹ A se vedea *Penticostarul*, p. 51.

⁶⁰ Vezi Cântarea I-a de la Condacul Utreniei din Duminica Tomii –Cf. *Penticostarul*.

⁶¹ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 327-328.

⁶² Citat aici după Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 328.

⁶³ “Când a fost închis în groapă cu trupul void, iadul cel cu totul de râs văzându-Te s-a îngrozit, zăvoarele s-au sfărâmat și porțile s-au zdrobit, ai încuiat cămările morții și ai deșertat toate împărățiile iadului Hristoase, luminând toate și umplându-le de bună mireasmă...” (Vezi Stihul 2 și 3 de la *Stihoavna Vecerniei* din Vinerea Mare –cf. *Triodul*, p. 635).

pe noi adunați în Sine⁶⁴. Dar această idee de jertfă, de înfățișare ca Arhiereu la Tatăl presupune și ideea de *comuniune*, ideea restabilirii comuniunii între Hristos, ca Om, și Dumnezeu, și prin Hristos și între noi și Dumnezeu. Iar această realizare a comuniunii noastre cu Tatăl poate fi socotită ca un rezultat sau efect al înfățișării Lui pentru noi la Tatăl. Căci spune clar Sfântul Chiril: “Hristos nu se prezintă în fața Tatălui numai pe Sine Însuși, ci ne prezintă și pe noi în Sine...”⁶⁵. Iată primul efect al Jertfei lui Hristos: ștergerea păcatelor omenirii, dar și împăcarea ei cu Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Chiril al Ierusalimului, parcă completându-l pe Alexandrin, spune: “Hristos Și-a vărsat Sângele Său cel scump pentru noi, Care S-a dat pe Sine preț de răscumpărare”⁶⁶, “împăcând prin Sângele Său vărsat pe Cruce cele din cer cu cele de pe pământ”⁶⁷.

Așa se face că Jertfa lui Hristos posedă o valoare mântuitoare unică, decisivă și infinită, constituind centrul istoriei mântuirii, căci a nimicit păcatul, anulându-i puterea, subliniind astfel eficacitatea sa soteriologică, prin care Iisus Hristos S-a postat într-o altă formă de relație cu omul, cu totul nouă, în plenitudinea realității desăvârșite.

Fiul lui Dumnezeu a recreat prin moartea Sa lumea, sau mai bine zis a pus bazele acestei recreări, la a cărei împlinire suntem chemați să colaborăm și noi. Adoptând un cuvânt al Sfântului Ioan Hrisostomul, putem spune că moartea este, într-un anume sens, mai grea doar decât prima creare, căci „este mai greu să fie îndreptată o natură spirituală apucată pe panta stricăciunii decât să fie creată una nouă”⁶⁸. Astfel, suferința este singura forță creatoare aici, care frânge vechea structură nu pentru a o stăpâni, ci pentru a o înnoi. Și cum se poate înnoi dacă nu prin nimicirea păcatului care este țintuit sus pe lemn prin înălțarea lui Iisus pe Crucea Golgotei?⁶⁹. Ca semn al biruinței, Crucea sfărâmă porțile iadului prin iubirea inepuizabilă a Dumnezeului înviat. Nimicirea stricăciunii, a descompunerii și a morții noastre, Crucea o înfăptuiește desființând

⁶⁴ Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și adevăr*, cartea a XI-a, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în colecția PSB vol. 38, Edit. IBM al BOR, București, 1992, p. 373, ș.u. Acolo este locul în care Hristos a realizat opera de mântuire obiectivă, prin schimbarea condițiilor ontologice ale întregii lumi: în Sine (!) –adevăr mărturisit de Simbolul credinței (Vezi Crezul: „...care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât...și S-a întrupat...și S-a făcut om...și S-a răstignit, și S-a îngropat...a înviat...și S-a înălțat...și șade de-a dreapta Tatălui...și ...va să vină...ca să judece...”).

⁶⁵ *Ibidem*, p. 382.

⁶⁶ Cf. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza mistagogică* II, 33, în trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Edit. IBM al BOR, București, 2003, p. 348.

⁶⁷ *Idem*, *Contra lui Eunomiu*, din Colecția P.G. tomul 45, col. 680A, apud Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, în trad. rom. a Pr. Prof. Vasile Răducă, Edit. Anastasia, București, p. 214.

⁶⁸ A se vedea Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Evrei 1,3*: “Conservarea lumii nu este o faptă inferioară creării ei, ci este chiar superioară. Și înseamnă mult a produce ceva din nimic, dar a conserva lucrurile, care tind spre inexistență este o faptă mare și minunată și un semn de multă putere”, apud Hr. Andrusos, *Dogmatica Bisericii Răsăritene*, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 126–127.

⁶⁹ “Strălucește Cruce a Domnului...prin care a trecut nălucirea lacrimilor, căci din curțile morții ne-ai izbăvit și la veselia cea neîncetată ne-am mutat”. Sau “Bucură-te Cruce purtătoare de viață, ușa raiului, zidul cel dimprejurul Bisericii prin care s-a pierdut și a încetat blestemul, s-a înghițit puterea morții și ne-am înălțat de pe pământ la cele cerești” –Vezi slujba de priveghere a Duminicii a 3-a din Postul Mare (cf. *Triodul*, p. 306-307).

eternitatea morții, făcând adică să culmineze moartea în înviere și în veșnică nestrăcăciune. Iată o adevărată deschidere de nou destin pentru toți, prin eliberarea totală și definitivă a oamenilor de sub blestemul înșelăciunii, al ignoranței, al cunoașterii viciate, al osândei, al obsesiei din robia păcatului. Datorită Crucii o nouă ordine a luat ființă, ordine în care firea noastră s-a înnoit, s-a înfrumusețat făcându-ne apti de îndumnezeire și deschizându-ne largi posibilități de împărtășire autentică din harul, mila și propria viață a lui Dumnezeu.

Iisus Hristos a urcat păcatele noastre *în trupul Său* pe lemn, ca noi, desfăcuți fiind de păcate, să viețuim dreptății (cf. I Petru 2,24). “Dumnezeu trimițând pe Fiul Său *întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat, a osândit păcatul în trup*”, zice Sfântul Apostol Pavel (Rom. 8,31). Și Sfântul Maxim Mărturisitorul zice cam același lucru: “*Din pricina neascultării, moartea stăpânea peste întreaga fire și natura era predată cu totul morții. Însă Domnul făcându-se om a schimbat rostul morții (την του θανατον χρησιω ανεστρεψεν) nemaifiind o osândă a păcatului, ci acum ea a devenit desființare a păcatului, natura reprimind în El iarăși un început al Existenței curat de orice voluptate*”⁷⁰. De aceea în omul vechi moartea este o armă a păcatului spre distrugerea firii, însă în omul nou, care trăiește în Hristos, moartea este o armă a firii spre distrugerea păcatului. Așa precum Hristos în moarte S-a transpus ca om în afara existenței create, slăbite prin păcat, pentru a o primi în formă înnoită ca printr-o nouă creare, tot așa și noi trebuie să repetăm această moarte ieșind din tabăra formei actuale a lumii, intrând la Iisus Hristos, experiind sacramental primirea existenței celei noi din puterea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, să ne sârguim a pierde această viață pentru Hristos, pentru a reînvia cu El la viața cea veșnică, tinzând mereu spre “*mormântul*” vieții celei noi⁷¹.

Hristos ne-a mântuit din moarte prin moartea Lui, acceptată și biruită de El, prin care El ne dă puțința și nouă să ne mântuim “*de moarte*”, adică să ne împărtășim de viața Lui la care a intrat prin înviere⁷². Această semnificație a morții o arată Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Coloseni 1,21-22, spunând că împăcarea adusă nouă prin moartea lui Hristos este o *reîntărire* produsă în ființa noastră prin dăruirea ei lui Dumnezeu. “*Pe voi, care oarecând erați întrăinași și vrăjmași cu mintea voastră către lucrurile rele, de acum v-a împăcat (Dumnezeu), prin moartea Fiului Său în trupul cărnii Lui, ca să vă pună înaintea Sa sfinți, fără de prihană și nevinovați*”. Astfel Hristos a transformat moartea din pedeapsă pentru păcat în *mijloc de înălțare* a umanului la Dumnezeu.

Crucea pe care a fost răstignit Hristos va fi începutul înălțării Lui, căci El a schimbat rostul morții⁷³; ea nemaifiind o despărțire externă de Dumnezeu, ci o dăruire

⁷⁰ Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în FR, vol III, p. 126.

⁷¹ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 96–97.

⁷² „Sfărâmând moartea Hristoase, ai înviat ca un mare împărat, chemându-ne pe noi din cămările iadului spre desfătarea împărăției cerurilor, în pământul nemuririi” –zice Cântarea 6-a de la Utrenia Duminicii a 3-a din Postul Mare (Vezi Triodul, p. 318).

⁷³ A se vedea textele liturgice care subliniază această idee. Iată câteva dintre ele: “*Crucea Ta Doamne, este viață și înviere poporului Tău...*” (cf. Antifonul 15 de la slujba Deniei de Joi seara din Săptămâna Mare – Triodul, p. 604) Sau: “*Prin Crucea moartea ai stricat, ca să arăți popoarelor învierea Ta cea din morți*

Lui, dăruire de depășire de Sine ca om pentru o transcendență a vieții din planul lumii supuse stricăciunii, la viața cea nemuritoare în Dumnezeu⁷⁴. Astfel Hristos răstignit pe Cruce nu mai judecă, ci iradiază viață veșnică făcându-l pe cel stricăcios să îmbrace nestricăciunea și pe cel căzut îl ridică întru slavă⁷⁵.

Cu alte cuvinte, moartea este ea însăși *poartă* de intrare a umanității lui Hristos și, după ea, și a celor ce se unesc cu El, la o stare de supremă întâlnire cu Dumnezeu, de desăvârșită intimitate cu El, de deplină transcendere a umanului la Dumnezeu, în viața treimică a Lui, căci învingând moartea prin moartea Lui, din iubire totală față de frații Lui, Hristos manifestă o supremă tărie iubitoare a persoanei Sale față de Tatăl pentru oameni⁷⁶. Pentru Hristos moartea este *biruire* a morții ca ultima urmare a păcatului, dar și o *deschidere* a căii spre înviere; iar pentru noi moartea este tot *biruire* a morții prin alipirea de El, prin Botez, ca începutul căii de biruire a afectelor noastre, dar și de *pregătire* pentru a trece prin moartea trupească la fericirea unei mai mari apropieri de Dumnezeu cu sufletul, și la învierea cu trupul la sfârșitul chipului actual al lumii acesteia, “care trece”.

3. Legătura strânsă între moartea jertfelnică a lui Hristos și jertfa noastră în Hristos prin Botez, ca mijloc de cea mai mare unire între noi și Dumnezeu prin renunțare la noi înșine și predare benevolă lui Dumnezeu

Moartea până la sfârșitul lumii își păstrează caracterul ei de *osândă*, în oglinda căreia omul vede cât este de păcătos și plin de strâmbătate. Dar tocmai în acest caracter de osândă al morții, omul ar trebui să deslușească faptul că Tatăl îi poartă de grijă. Pentru că moartea este pedeapsă, pentru aceea osânda este “*bold al morții*” –după o expresie a Sfântului Pavel. Iar după cum starea păcătoșeniei noastre s-a schimbat la venirea Fiului lui Dumnezeu, la fel s-a întâmplat și cu însușirea de pedeapsă a morții. Din clipa în care Fiul se jertfește pentru noi, nu doar neamul omenesc în întregul lui, ci și fiecare om în parte este cuprins înăuntrul acestei jertfe, împreună cu întreaga lui soartă și cu moartea lui. Fiul n-a venit să înlăture lucrarea Tatălui, ci să o îndreptățească prin treimica sa iubire. Când își dă viața pentru cei păcătoși, ca ultimă jertfă către Tatăl, se înțelege că El iubește această jertfă, își iubește moartea Sa proprie cu iubirea cu care I se jertfește pe Cruce –această idee nu o înțeleg și nu vor să o priceapă sectele neoprotestante. El iubește lucrarea pe care o săvârșește pe Cruce, căci aceasta este lucrarea ce-I aduce îndărăt

Doamne, ca un biruitor de oameni” (Laudele de la Utrenia de Luni din Săptămâna Luminată –vezi *Penticostarul*, p. 40). Sau alta: “Cu Crucea Ta Hristoase Mântuitorule, puterea morții s-a dezlegat și înșelăciunea diavolului s-a surpat, iar neamul omenesc prin credință fiind mântuit cântare Ție totdeauna aduce” (Vezi Vecernia de Marți din Săptămâna Luminată –cf, *Penticostarul*, p. 41).

⁷⁴ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic a lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991, p. 157.

⁷⁵ Vezi O. Clement, *Trupul morții și al slavei*, p. 105.

⁷⁶ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor a lui Dumnezeu*, p. 189.

Tatălui lumea. Crucea este lucrarea cea din urmă a iscusitei Lui iubiri, este culmea a tot ce iubirea Lui a făcut până acum⁷⁷.

În taina Crucii se arată, de altfel, iubirea Sfintei Treimi, exprimată genial de Filaret, mitropolitul Moscovei: *“Iubirea Tatălui care răstignește, iubirea Fiului răstignit, iubirea Sfântului Duh biruind Crucea cu o putere de neînving”*⁷⁸. Iată marea taină! Și *“nimic nu se poate asemui minunii mântuirii mele”* –exclamă Sfântul Grigorie de Nazianz. *“Câteva picături de Sânge reconstituie întreg universul”*⁷⁹. Pe această linie Sfântul Maxim Mărturisitorul conchide: *“Cel care pătrunde în taina Crucii și a Morții și se inițiază în taina Învierii, află scopul pentru care Dumnezeu a creat toate aceste lucruri”*⁸⁰. Iar în alt loc, tot Sfântul Maxim reușind să adune toate imaginile lucrării mântuitoare, le transpune într-un cuvânt puternic plin de tâlc: *“Moartea lui Hristos pe Cruce este o judecată a tuturor judecăților”*⁸¹...iar *“restul să fie cinstit prin tăcere”*⁸². Iată că locul pătimirii se făcu Rai; Crucea, care trebuia să marcheze ultima decădere, devine o temelie de nezdruncinat a universului⁸³; Crucea este dătătoare de viață, putere, tărie și măreție, prin care cel căzut se ridică întru slavă, iar cel stricăcios se îmbracă întru nesticăciune⁸⁴.

Și chiar dacă această lucrare mântuitoare este plătită cu pătimirea supremă, totuși este păstrată unitatea dintre moarte și înviere, dintre iubirea Fiului față de Tatăl și iubirea Lui față de oameni. De aceea și noi oamenii, privim moartea în chip îndoit:

a). vedem păcătoșii de noi că murim, pedepsiți fiind cu moartea pentru cele păcătuite, dar ni se și îngăduie să înțelegem că moartea noastră este cuprinsă în moartea Fiului;

⁷⁷ Cf. Adrienne von Speyr, *Misterul morții*, în trad. rom. de Alexandru Șahidian, 1996, p. 42–43. Mitropolitul Filaret al Moscovei spunea atât de frumos: *„Hristos a murit pe Cruce cu brațele deschise, ca în marea Lui iubire față de noi, să îmbrățișeze întreaga lume!”* (Vezi Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 112).

⁷⁸ Cf. Mitropolitul Philarete, *Oraisons funebres, homelies et discours*, Paris, 1854, p. 154, apud. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁹ În *In sanctum Paska*, paragraf 29, col. 644, apud. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 181.

⁸⁰ Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în colecția PSB vol. 80, Edit. IBM al BOR, București, 1982, p. 148.

⁸¹ Vezi idem, *Răspunsuri către Talasie*, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae din *Filocalia Românească*, vol. III, Edit. Scripta, București, 1993, p. 128.

⁸² Exclamă Sfântul Grigorie Teologul, *In sanctum Paska*, paragraful 22.

⁸³ Căci se spune în *Stihirile Învierii* de la “Doamne strigat-am” ale Vecerniei de Luni seara din Săptămâna Luminată: *“Hristos Dumnezeul nostru, a rupt zapisul cel ce era asupra noastră pe Cruce pironindu-l și stăpânia morții a zdrobit”*. Sau: *“Cu Crucea Ta ai șters blestemul pomului, cu-ngroparea Ta ai omorât stăpânia morții și cu scularea Ta ai luminat toate...”*(Vezi *Penticostarul*, p. 37).

⁸⁴ *“Cu Crucea Ta, Hristoase, din blestemul cel de demult ne-ai slobozit pe noi,...iar întru scularea Ta de bucurie toate le-ai umplut”* Sau: *“Doamne, suindu-Te pe Cruce, blestemul nostru cel strămoșesc l-ai șters și pogorându-Te în iad pe cei legați din veac i-ai slobozit, nesticăciune dăruind neamului omenesc...”* (Vezi *Laudele Uteniei de Miercuri dimineața din Săptămâna Luminată –Penticostarul*, p. 48). Cf. și slujba Prohodului care cântă lin: *“Din coasta Ta Doamne cea însuflețită, izvorăști nouă viață prin viața Ta și ne înnoiești și ne viezi cu ea”* (*Prohodul*, Starea I din cartea *Triodului*, p. 644).

b). că este parte a lucrării morții Fiului și din această pricină, moartea noastră se revărsa laolaltă cu El, cu Învierea Lui, așa încât amărăciunea ei se preschimbă în fericire.

Noi simțim atât de mult expresia vieții trăite de Fiul, încât această viață conține deopotrivă: elementele jertfei Sale, dar și ale bucuriei cu care El se jertfește. Această idee o putem observa la Sfântul Apostol Pavel, pentru care moartea se aseamănă cu o luptă dusă între omul cel muritor și cer. Sfârșitul luptei este biruința cerului, or, până la biruință este nevoie de luptă –care este un eveniment continuu în curs de desfășurare – o luptă a propriei morți. Altfel spus, omul trebuie să-și câștige “merite” în vederea morții sale. Căci pentru a putea fi pe placul lui Dumnezeu nu este destul să faci numai ceea ce este bine, ci să apari ca un luptător destoinic pentru a te arăta vrednic atât pe tine, cât și să-I aduci Domnului și lucrarea celui păcătos –care primește moartea ca pe o pedeapsă– care-și croiește calea prin luptă, către Dumnezeu. Moartea nu trebuie să-l ia pe nepregătite pe creștin, căci întreaga sa viață este o lucrare de pregătire în vederea morții. Iar creștinul n-ar putea lupta dacă în el n-ar trăi Hristos cel înviat și viu.

Astfel, moartea Mântuitorului îl ajută să-și îndure moartea sa creștină. Mai mult, îl cuprinde în ea până-ntr-atât, încât creștinul poate îndura chiar și ceea ce abia mai urmează în Patimile lui Hristos⁸⁵. Boldul morții se află în păcat și atâta timp cât mai suntem păcătoși nu va fi ridicată nici această legătură dintre păcat și pedeapsă. Însă atâta timp cât în fața păcătoșilor stă Dumnezeu, pedeapsa reprezintă o treaptă premergătoare pe calea sfințirii prin moartea Domnului. Moartea fiecăruia în parte trebuie să arate înspre moartea Domnului și în ea va fi biruința. Iată rezultatul: “*Răstignitu -Te-ai pentru mine, ca să-mi izvorăști mie iertare, împunsu -Te-ai în coastă ca să-mi îțășnești pâraie de viață și socotindu -Te între cei morți ai legat pe tiranul cel de acolo, scăpând pe toți din legăturile morții cu învierea Ta*”⁸⁶.

În esență, ansamblul procesului de curățire e văzut ca o trecere de la starea de stricăciune la cea de nestricăciune prin *ușa crucii*. Dar trebuie subliniat aici că referința la Cruce nu este văzută, cel puțin în spiritualitatea răsăriteană, în sens moralist, adică în înțelesul că ea ar reprezenta pur și simplu omorârea trupului și a plăcerii sensibile. Are mai degrabă un sens eminent „hristologic”, acela că nu există posibilitate pentru om de a ajunge la Împărăția nestricăciunii decât cu puterea crucii Domnului Iisus Hristos. Expresia „*puterea crucii*” se referă la misterul pascal în care se concentrează adânc experiența divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat, în care se mântuiesc (ajung la nestricăciune) oamenii. A explica procesul cunoașterii depline cu referire la Cruce înseamnă a înțelege, a intra în cunoașterea tainei mântuirii, a o întemeia deci în sens hristologic: „*Cel ce cunoaște taina Crucii și a mormântului cunoaște rațiunile ființiale ale tuturor lucrurilor și cel inițiat în taina Învierii cunoaște sfârșitul...*” –spune atât de adânc Sfântul Maxim Mărturisitorul⁸⁷.

⁸⁵ Cf. Adrienne von Speyr, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁶ Vezi Stihurile Fericirilor de după Evanghelia a 6-a de la Denia din Joia Mare (*Triodul*, p. 605).

⁸⁷ Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, apud Vl. Lossky, *Teologia mistică...*, p. 179.

Taina comuniunii sfinților din Biserică își are chipul pereche în acea “*communio*” în Domnul a morții tuturor. Oricine se știe pe sine ocrotit în Domnul –în Crucea și în moartea Sa– acela se împărtășește de Învierea Lui și știe că Domnul este prezent în el, ca și Cel ce este veșnic viu. Dar în Domnul nu este confuzie, ci un viu schimb de la unul la altul, astfel, încât murind pentru noi, Mântuitorul îi poate da fiecăruia moartea Sa biruitoare de care are nevoie⁸⁸.

Există în viața de pe pământ a Domnului o adunare –în vederea morții – a întregii Sale rodnicii pe Cruce, și întrucât Înomenirea Sa înseamnă comuniune cu noi, putem și noi, în Biserică, să adunăm împreună cu El nădejtile noastre creștine în vederea Crucii Sale. Aceasta înseamnă pentru noi să ne privim moartea ca pe ultima noastră *dăruire* în Domnul; să nu murim de moartea noastră, ci de cea dată nouă de Mântuitorul. Iar forma pe care o dă Dumnezeu morții noastre se numără printre tainele Sale. Renunțarea la o moarte personală, prevăzută de noi, nu reprezintă decât cealaltă față a renunțării la o viață pe care ne-o modelăm noi înșine. Forma morții din Fiul se prezintă prin a fi în aceea că, *în Fiul nu se pomenește moartea*: El este Viața!

Prin urmare, moartea este o muzică de acompaniament ce cântă în surdină, un prilej de care Mântuitorul se folosește pentru a Se dezvălui drept “*Cel care este*”, adică Viața prin Sine Însuși⁸⁹. Dar El este aceasta numai ca viață a părtășiei și a împărtășirii, a dării și a dăruirii, ca viață ce nu rabdă moartea în preajmă-i. În timpul Patimilor, Fiul se pune atât de desăvârșit în mâinile Tatălui⁹⁰, încât pe dinafară nu se mai vedea decât moartea. Însă pe Cruce fiind, își sfârșește viața întorcându-și fața către oameni, de mâna cărora piere spre a-i mântui, dar și spre Tatăl și Duhul Sfânt, având știința că a înapoiat totul. Acesta este sensul cel mare al lucrării Lui mântuitoare prin Jertfa pe Cruce.

Vedem că moartea și-a schimbat în Hristos nu numai rostul în ea însăși, ci și în experiența celor ce o trăiesc, descoperindu-se ca *poartă spre viață*. Ea a devenit nu numai poartă necesară spre viață deplină, ci și o *putere* a celor ce se află în Hristos, în cursul întregii vieți pământești, putere prin care dobândesc viața deplină în Hristos. “*Când ai fost închis în groapă cu trupul voind, ca un purtător de viață, ca un mai înfrumusețat decât raiul cu adevărat și mai luminat decât orice cămară împărătească, s-a arătat Hristoase mormântul Tău, izvorul învierii noastre*”⁹¹.

Germanul Karl Rahner spune că omul trebuie să se gândească la moarte nu numai pentru că viața lui este viața spre moarte (*Sein zum Tode*), ci și pentru că *moartea este un mister al lui Hristos–Domnul*. De când Hristos a murit pentru mântuirea lumii, de când viața și slava lui Dumnezeu au venit definitiv în lume prin moartea Celui răstignit, nu există un *eveniment mai înalt* în lume ca această moarte. Tot ce se întâmplă în lume,

⁸⁸ “*Ca grăuntele de grâu ce-ncolțește-n pământ, Spic aducător de rod nouă Te-ai făcut, înviind pe toți urmașii lui Adam*”, cântăm la Prohodul Domnului, starea I (cf. Triodul, p. 643).

⁸⁹ Căci spun cântările de la Prohodul Domnului: “*În mormânt Viață*”, “*Dar cum mori Viață și cum șezi în mormânt?*” Sau: “*Deși Te-au văzut mort, dar ești viu Doamne Dumnezeu*”. (Vezi Triodul, pp. 641–647).

⁹⁰ “*Ascultând Cuvinte de al Tău Părinte pân-la iadu-ngrozitor Tu Te-ai coborât, înviind tot neamul muritorilor*”. (Cf. Prohodul Domnului, starea I).

⁹¹ Așa cântă Biserica la Mărire... Și acum al Troparului din slujba Învierii. (Vezi *Penticostarul*, p. 28).

trăit în afară de legătura cu ea, este trecător și neimportant. Dar dacă ne este dat harul să murim împreună cu El, atunci întâmplarea zilnică pe care o numim moartea omului și spre care este dus fiecare, este ridicată între tainele lui Dumnezeu⁹².

Prin moarte, Hristos întemeiază comuniunea omului cu Dumnezeu și prin aceasta învinge în veci moartea. Căci zice Sfântul Chiril al Alexandriei astfel: “*Domnul nostru Iisus Hristos, legând ciurda demonilor necurați și vărsând sângele Său pentru noi, oprind astfel moartea și stricăciunea, ne face ai Săi proprii, ca unii ce nu mai trăim viața noastră, ci pe a Lui*”⁹³. Însăși moartea Lui a fost un act de biruință a morții și deci de depășire a necomuniunii omului cu Tatăl. Ea a fost totodată un eveniment pentru Tatăl și pentru noi. Prin aceasta ne-a implicat și pe noi în ea. “*Dacă n-ar fi murit pentru noi nu ne-am fi mântuit, și dacă n-ar fi fost între morți n-ar fi scuturat stăpânirea crudă a morții*”⁹⁴.

Se poate spune, în general, că sunt două feluri de moarte: moartea ce vine ca o supremă slăbire a ființei în spirit și ca *descompunere* a trupului, trăită ca un fapt pur negativ de pe urma pornirilor spre rău; și moartea ca *predare benevolă* lui Dumnezeu, deci ca o unire liberă cu El, prin participare la El, venită de pe urma exercitării în moartea noastră față de pornirile spre rău și față de tendința unei vieți străine, în afară de Dumnezeu. Spaima de moarte arată că ea nu este un fenomen cu totul natural, ci că s-a produs ca un fenomen contrar naturii, ca o slăbire a comuniunii cu Dumnezeu, Izvorul vieții. Ea apare ca pedeapsă, sub această formă de spaimă, și ca urmare a păcatului primilor oameni pentru ieșirea lor din comuniunea cu Izvorul vieții.

Însă, Creștinismul oferă și un remediu fricii sau spaimii de moarte, întrucât moartea în Hristos este un mijloc de ridicare a noastră din viața nedeplină și trecătoare, în care ne-am coborât benevol, la viața fără de moarte, la plenitudinea vieții prin întâlnirea cu Hristos dincolo de moarte, după ce am trăit parte cu El aici. De aceea în starea de acum nu suntem mulțumiți nici să trăim fără să murim, căci nu avem aici plenitudinea comuniunii cu persoana lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune că pentru el este o bucurie să moară, iar moartea un câștig; dar câtă vreme suntem în păcat ne este teamă și să murim, ca din nepregătire să nu rămânem definitiv lipsiți de comuniunea cu El. În Hristos comuniunea cu Dumnezeu fiind restabilită, moartea rămâne în trupul supus morții ca despărțire a sufletului de trup –omul trăind teama de durerile ei, însă într-un mod mai atenuat – dar este și copleșită cu totul, căci din despărțire a sufletului de trup, moartea a devenit în cei morți cu Hristos din trecere la o definitivare în viața de necomuniune cu Dumnezeu, o *trecere* la plenitudinea comuniunii cu El. Aceasta pentru că cel credincios purtând pe Hristos în sine se întărește din puterea Lui în sufletul său, ca să treacă prin

⁹² A se vedea Karl Rahner, *Die Theologie der Toder*, Herder, 1988 p. 72, *apud.* Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 228–229.

⁹³ Sfântul Chiril Alexandrinul, *Glașira*, cap III, col. 652, în *trad. rom.* de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în colecția PSB vol 39, *Edit.* IBM al BOR, București, 1991, p. 184.

⁹⁴ *Ibidem*.

moarte la viață și ca să ridice la sfârșitul lumii trupul pe care l-a curățit prin faptele sale curate, la o viață luminată și transfigurată⁹⁵.

Dobândind această semnificație, moartea capătă nu numai un sens pozitiv, ci dă întregii vieți a omului un astfel de sens. Iată ce spune imnograful: “*Nimeni să nu se lepede de Mine văzându-Mă pe Cruce între doi tâlhari, că pățimesc ca om și măntuiesc ca un iubitor de oameni pe cei ce cred în Mine*”⁹⁶. Acesta este înțelesul de a fi “*unealtă*” a lui Dumnezeu prin care să lucreze Hristos, înțeles care nu se cere a fi mărginit doar la lucrurile ce sunt în această lume, ci trece și asupra unor lucruri ce sunt “*taină a cerurilor*” și care abia acolo se împlinesc. Astfel, a-L urma pe Domnul este o cutezanță, un fapt din care se desprinde o lucrare cutezătoare prin care viața creștinului se va desfășura în afara oricăror hotare trecătoare. Va trebui să-și taie trepte, să străbată stadii, să aibă răgazuri. Dar aceasta este o “*tensiune a harului*” care, după ce a trăit-o El Însuși în felul Său dumnezeiesc, Domnul o dăruiește alor Săi. Sfântul Teodor al Edesei spune în acest sens: “*Cel ce călătorește fără țință se va osteni în deșert. Deci, ține-te de lucrarea cea bună, ținând mereu ceasul din urmă al morții înaintea ochilor... gândind la osânda care va pune stăpânire pe cei păcătoși...*”⁹⁷.

Iată de ce moartea nu mai este un sfârșit distructiv, suportat pasiv, venit simplu din afară, ci și un motiv de pregătire a omului pentru ea, prin acțiunea lui dinăuntru. Or, acest motiv de pregătire pentru moarte vine ca acțiune numai dacă moartea este înțeleasă, nu ca un eveniment în forma unui punct la sfârșitul vieții, ci ca *sfârșitul desăvârșit*, “sfârșit” realizat de toată activitatea vieții, așa încât moartea are o prezență axiologică în întregul vieții omenești.

Dacă omul are conștiința clară că trăiește în lume fiind trimis de Dumnezeu ca într-o misiune, atunci se hotărăște să se hrănească, încă în lume fiind, cu viața veșnică și să nu primească drept realitate hotărâtoare a vieții sale decât nemărginirea lui Dumnezeu, care pentru el nu înseamnă decât *o viață după moarte*. Așadar, va fi ca și mort pentru lumea pământească, trăind de pe acum viața celeilalte lumi de care-l mai desparte încă viața lui trupească. Moartea aceasta trupească dobândește acum pentru el un înțeles cu totul nou: ea nu va mai fi sfârșitul vieții sale, ci “*clipa*” mult așteptată când va înapoia Domnului lucrarea care i-a fost incredințată. Această ruptură –căci este într-adevăr o ruptură în planul vieții sale de aici (“*nebunii pentru Dumnezeu*”)- este o *moarte mai devreme*⁹⁸, iar această moarte, la rândul ei, este îngăduința primită mai devreme de a trăi după legile vieții veșnice⁹⁹ –moartea preschimbându-se, dăruind rodnicie în viața veșnică.

⁹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 210–220.

⁹⁶ Cf. Antifonul 5 de după citirea Evangheliei a 2-a de la slujba Deniei din Joia Mare. (Vezi *Triodul*, p. 600).

⁹⁷ Teodor al Edesei, *Una sută capete foarte folositoare*, cap. 57, în *trad. rom.* de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în FR, vol. IV, *Edit. Harisma*, București, p. 218–219.

⁹⁸ “*Ieri m-am îngropat împreună cu Tine Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu. Răstignit-m-am ieri împreună cu Tine, însuși împreună mă preamărește Mântuitorule, întru împărăția Ta*”, cântare din Canonul Învierii, Peasna 3-a, Stihirea III-a. (Vezi *Octoihul Mic, edit. cit.*, p. 172).

⁹⁹ Vezi Adrienne von Speyr, *op. cit.*, p. 64.

Astfel, moartea din fața ochilor săi, este pentru om *poarta* ce duce de la cutezătoarea faptă pământească la cer.

Cu cât omul își face din moarte mai mult o prezență valorizatoare în toată viața lui, cu atât o transformă mai mult în trecere spre plenitudinea vieții și își umple viața pământească cu mai multă substanță. Este ceea ce spune Sfântul Pavel: “*Dacă viețuiți după trup veți muri, iar dacă ucideți cu Duhul faptele trupului veți fi vii*” (Rom. 8,13). De fapt, ființa noastră sporește, pe de-o parte, în conținutul spiritual, iar pe de altă parte ea se apropie cronologic și interior de moarte, sau mai degrabă moartea sporește în ea. Cu alte cuvinte, ființa noastră este într-o mișcare voluntară de rotunjire, de împlinire în care *moartea reprezintă punctul final al împlinirii*¹⁰⁰. Astfel, pentru fiecare dintre noi, moartea este o *întâlnire* cu Hristos realizată sub semnul esențial al bazei lumii și al dinamismului spiritual al omului; ea este centrul, mai presus de toate, care permite trezirea conștiinței umane în întâlnirea cu Dumnezeu personal.

Totuși, înțelegerea morții ca împlinire a vieții pământești are nevoie și de unele nuanțări, ținându-se seama de faptul că traiectoria vieții pământești prezintă o mare varietate. Nu toți ajung acolo, să se ia pe sine însuși în stăpânire ca persoane în mod actual: fie că sunt surprinși de moarte pe neașteptate, fie că, după ce au intrat într-o neputință a conștiinței de a mai gândi clar, ei ajung la un moment dat la o nepăsare totală față de moarte, prin necredință chiar. De aceea ni se cere să fim pregătiți totdeauna, adică realizați ca persoane, stăpâni pe noi înșine în orice moment al vieții pământești. Or, aceasta necesită o anumită silință de-a se preda pe sine lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu înaintarea într-o moarte față de păcat și față de pasiunile înrobitoare. Numai predându-se Lui, pentru o deplină comuniune cu El în libertate, se iau cu adevărat în stăpânire și ei, ca predare a lor lui Dumnezeu.

Deci, cele două aspecte ale morții omului în sens bun sunt: omul moare atât prin faptul că se predă lui Dumnezeu, cât și prin aceea că devine insensibil la ispitele păcatului¹⁰¹. Iar aceasta o face omul în tot cursul vieții sale pământești, fără să ajungă vreodată la deplinătatea predării, sau la sfârșitul acestui efort. Numai astfel moartea nu mai este trăită ca pedeapsă, ci ca mijloc al unirii cu Dumnezeu prin predarea noastră cu totul Lui, al intrării mai depline a omului în stăpânirea sa ca persoană. Astfel înțeleasă moartea, ca *predare* lui Dumnezeu, se poate socoti a fi dăruire completă a omului lui Dumnezeu în momentul morții, căci toată viața lui trăită ca o predare tot mai deplină lui Dumnezeu include în ea intenția dăruirii totale, văzută, înțeleasă și trăită ca dezvoltare continuă în Dumnezeu.

Însă noi nu trebuie să murim în mod real ca și Hristos, pentru că aceasta ar însemna că moartea noastră nu s-a desființat în moartea Lui. Dar totuși, noi murim la sfârșitul vieții, însă nu de o moarte ca pedeapsă, căci rostul acesta al morții s-a schimbat, ba chiar desființat în Hristos pentru cei ce se unesc cu El. Noi murim unindu-ne cu Hristos “*într-o asemănare a morții Lui*” (cf. Rom. 6,5). Noi murim omului celui vechi,

¹⁰⁰ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 222.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 225.

adică păcatului, rămânând să suportăm ca și Hristos durerile care ne conduc la moarte, neamestecate cu păcatul, deci nu ca pedepse pentru păcate, ci ca mijloace de depășire a morții. Căci zice Sfântul Pavel: *“Făcându-ne cu El o singură tulpină întru asemănarea morții Lui vom fi părtași și învierii Lui, dându-ne seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să nimicească trupul păcatului, așa încât să nu mai fim robi păcatului”* (Rom. 6, 5-6). Trebuie să ne sfințim noi înșine din puterea trupului sfințit al lui Hristos, luptând împotriva patimilor noastre cele păcătoase și suportând pătimirile ca urmări ale păcatului, fără de păcat și *“înfățișând trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută Domnului și ca o slujire duhovnicească”* (cf. Rom. 12,1) –asemeni trupului lui Hristos.

Aceasta este de fapt jertfa noastră, este preoția noastră, o *“preoție împăratească”*, dar înțeleasă numai din puterea și după asemănarea preoției sau Jertfei lui Hristos. De aceea Sfântul Petru leagă *“preoția împăratească”* a celor ce cred în Hristos de datoria lor de a vesti în ființa lor *“virtuțile Celui ce i-a chemat pe ei din întuneric la lumina Lui luminată”* și *“de-a se înfrâna de la poftele trupesti”* (cf. I Petru 2, 9-11).

Numai devenind și noi „jertfe sfinte” în comuniune cu Hristos intrăm la Tatăl: *“Nimeni nu merge la Tatăl decât prin Mine”* sau: *“Eu sunt poarta prin care dacă va intra cineva pășune va afla”* –spune Mântuitorul. Or, dacă numai în Hristos putem intra în comuniune cu Tatăl, aceasta arată extinderea jertfei sfințite a lui Hristos în noi, pentru a ne face și pe noi jertfe sfințite, dar nu fără colaborarea noastră¹⁰². Autojertfirea noastră este plină de autojertfirea lui Hristos. Sfântul Chiril al Alexandriei spune: *“Că și noi înșine suntem uniți cu Tatăl, când se ridică din noi mireasma cea bună a mirelui Hristos”*¹⁰³. Jertfa noastră constă în renunțarea la noi înșine, pentru a intra în relație iubitoare cu Dumnezeu Cel infinit¹⁰⁴.

Așadar, pătrunși de Hristos ca ipostas fundamental al nostru, ne umplem de dispoziția Lui de jertfitor și astfel vom fi atrași și noi în actul Său de autojertfire. Sfântul Chiril spune în acest sens: *“Dacă nu murea Hristos pentru noi, n-am fi fost primiți și noi spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl. Dar odată ce S-a desăvârșit El (ca Om) prin pătimiri, venim după El îndată ca dar sfințit al lui Dumnezeu Tatăl și ne oferim pe noi înșine jertfă cu adevărat duhovnicească”*¹⁰⁵. Sfântul Grigorie de Nazianz parcă adaugă spunând: *“Este evident că Tatăl nu primește jertfa (Fiului Său) pentru că I se cuvenea sau că avea vreo trebuință de ea, ci din iconomie; trebuia ca omul să fie sfințit de natura umană a lui Dumnezeu, trebuia ca însuși El să ne slobozească biruind tiranul prin propria Sa putere, ca El să ne cheme spre El prin Fiul Său, care este Mijlocitorul ce îndeplinește toate și Căruia îi este întru totul ascultător”*¹⁰⁶. Iar Sfântul Nicolae Cabasila

¹⁰² *Idem, Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 146–147.

¹⁰³ Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh și adevăr*, cartea X-a, ed. cit., p. 325 ș.u.

¹⁰⁴ Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în studiul său intitulat *Jertfa lui Hristos și spiritualizarea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie*, în *“Ortodoxia”*, nr. 1 / 1983, p. 234.

¹⁰⁵ Cf. Sfântul Chiril Alexandrinul, *Închinare în Duh și adevăr*, cartea XVII-a, p. 573 ș.u.

¹⁰⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *In sanctum Pascha*, paragraful 22, traducere franceză în ed. P. Gallay, în colecția intitulată *“Evagres du Pont. Lettres”*, vol. I, Paris, 1964, p. 181.

stabilește o analogie între creația omului și reconstituirea firii noastre de către Hristos, atunci când zice: “El ne recrează din aceeași materie din care ne-a creat dintru început: atunci El s-a folosit de pulberea pământului, acum se folosește de propriul Său Trup. El înnoiește în noi viața **nu** reformând un principiu vital pe care l-ar menține în ordinea firească, ci răspândindu-Și Sângele în inima celor ce se împărtășesc pentru a face să încolțească acolo însăși Viața Lui”¹⁰⁷.

Aceasta este lucrarea lui Hristos care se adresează firii umane. Iar puterea trăirii vieții ca predare în dezvoltarea lui Dumnezeu o au creștinii *din* Hristos și *în* Hristos, Care a trăit și a murit într-o predare exemplară Tatălui Său pentru unirea deplină a Sa ca om cu El. Căci Hristos ca om dăruindu-Se Tatălui pentru frații Săi, S-a urcat, ca nimeni altul, la înălțimea totalei uniri cu Tatăl și în umanitatea Sa, cum era în Dumnezeuire Sa. La această înălțime pot urca și frații Săi, oamenii, dacă-l primesc ca jertfă adusă pentru ei, adică pătrunși sufletește de ea. Căci Hristos învinge moartea prin moartea Lui, pentru că în acceptarea morții de către El, ca totală dăruire Tatălui pentru cei făcuți de El *frați* ai Săi din iubire, se manifestă o supremă tărie iubitoare a persoanei Sale față de Tatăl pentru oameni¹⁰⁸.

Moartea noastră în dezvoltare în Hristos, fiind o „predare” a noastră lui Dumnezeu, este totodată o viață spiritualizată a noastră în creștere, încât momentul morții culminante, ca despărțire a sufletului de trup, coincide cu intrarea culminantă în plenitudinea vieții. “Așa și voi, socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii în Dumnezeu, în Iisus Hristos, Domnul nostru” (cf. Rom. 10,11). Sau: “Noi purtăm totdeauna în trupul nostru moartea lui Hristos, ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre” (cf. II Cor. 4,10). Părintele Alexander Schmemmann își pune câteva întrebări, capitale de altfel, atunci când zice: “Dar noi cum murim în felul lui Hristos? Cum înviem în felul învierii Sale? Și de ce aceasta și numai aceasta ne permite să intrăm în viața nouă a Lui și cu El?”. Și iată cum răspunde dânsul: “Acestea toate se văd în descoperirea esențială privind moartea proprie a lui Hristos –de bunăvoie... Eu îmi dau singur viața ca să o iau înapoi. Nimeni nu Mi-o ia, ci Eu Mi-o dau singur, Eu am putere să-Mi dau viața și putere am să o iau înapoi” (cf. In. 10, 17-18); precum și la asimilarea morții lui Hristos în noi. Aceasta din urmă este posibilă, căci a crede în Hristos înseamnă nu numai a-L mărturisi, nu numai a primi de la El, ci mai înainte de toate, a te dăruia Lui. Și nu există altă cale de a crede în El decât acceptând credința Lui ca fiind a noastră, iubirea Lui, dorirea Lui ca a noastră. Noi suntem mântuiți nu pentru că credem în puterea Lui “supranaturală” –căci o astfel de credință Hristos nu vrea! –ci pentru că acceptăm din toată inima și facem a noastră dorința care a umplut viața Lui”¹⁰⁹.

Este imposibil să cunoști pe Hristos fără să dorești a fi cu El acolo unde este El. Și El nu este în această lume care trece, El nu-i aparține acestei lumi, ci este înălțat la cer,

¹⁰⁷ Vezi Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, cap. IV, în trad. rom. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Edit. IBM al BOR, București, 1997, p. 114.

¹⁰⁸ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor a lui Dumnezeu*, Craiova, 1981, p. 189.

¹⁰⁹ Cf. Alexander Schmemmann, *Din apă și din Duh*, în trad. rom. de Pr. Prof. Ioan Buga, p. 90, 94.

iar cerul în credința creștină înseamnă însăși realitatea vieții în Dumnezeu. Or, a fi cu Hristos înseamnă a avea această nouă viață, *cu* Dumnezeu și *în* Dumnezeu, care nu este din această lume; și acest lucru nu ar fi posibil decât, așa cum spune Sfântul Pavel, “*dacă suntem morți și dacă viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu*” (Col. 3,3). În fine, este imposibil să cunoști pe Hristos fără a dori să “*bei paharul pe care El Însuși l-a băut și să fii botezat cu botezul Lui*” (cf. Mt. 20,22). Cu alte cuvinte, fără a dori această ultimă întâlnire și bătălie cu păcatul și cu moartea care L-a făcut pe El să-și dea viața pentru mântuirea lumii. Dar ce înseamnă aceasta? Credința însăși nu numai că ne îndeamnă să vrem a muri cu Hristos, ci ea însăși este această dorință; căci credința este cea care cere Botezul, credința este cea care și cunoaște că Botezul este realmente împreună-moartea și învierea cu Hristos¹¹⁰. Aceasta pentru că starea de moarte a lui Hristos, ca stare de trecere spre viața nouă, acceptată pentru Dumnezeu și în Dumnezeu, noi o primim prin Botez, pe de-o parte o dată cu mărturisirea credinței în puterea ce ne-o dă primirea Lui, în starea morții ca trecere spre înviere; iar pe de altă parte prin mărturisirea credinței în Sfânta Treime, din iubirea și puterea Căreia va trăi cel ce se botează.

Noi ne botezăm în iubirea lui Hristos, care a murit pentru noi, ca El să ridice umanitatea noastră mai presus de moarte; dar și în numele Sfintei Treimi, a Cărei iubire ne-a adus-o Fiul lui Dumnezeu făcându-Se Om și murind pentru noi. Astfel, puterea trăirii unei vieți autentice ca predare totală benevolă în dezvoltarea lui Dumnezeu, o avem numai *din* Hristos, împărtășită nouă în Sfintele Taine. Prin Sfintele Taine, Hristos Se sălășluiește în noi, ca Unul ce ne dă puterea să trăim cu El moartea față de păcat, moartea ca predare lui Dumnezeu, într-o continuă dezbatere până la acceptarea morții depline, ca despărțire a sufletului de trup.

Dacă prin Botez primim putere pentru această moarte cu El, ca să fim totdeauna vii în El, atunci în moarte actualizăm Botezul nostru. Moartea spre care înaintează creștinii ce trăiesc în Hristos este o *moarte cu Hristos* și de aceea este în același timp o înaintare în viață, căci Hristos, în care ei înaintează, este Hristos care prin moartea cu El ne duce la învierea cu El. Astfel “*existența spre moarte*” (*Sein zum Tode*) a unui Heidegger, este în Hristos existența spre plenitudinea vieții (*Sein zum Leben*). În Hristos avem viața pleneră a veacului viitor, dar și moartea față de viața știrbită și coruptibilă a veacului acestuia¹¹¹. Înaintarea în și spre acea viață este una cu înaintarea în și spre moarte, cu alte cuvinte viața aceea este îmbinată cu moartea, dar nu pentru ca moartea să o diminueze, ci ca să curețe drumul spre ea.

“*Botezul –zice Alexander Schmemmann– este darul morții și al învierii lui Hristos pentru fiecare din noi. Este harul participării noastre la un eveniment care, întrucât el a avut loc pentru noi și care însemnează mântuirea noastră, era destinat fiecăruia dintre noi; era un dar care poate și trebuie primit, acceptat, iubit și făcut propriu de fiecare dintre noi. În Botez, Moartea și Învierea lui Hristos se împlinesc cu adevărat cu Moartea*

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 97.

¹¹¹ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 227.

Lui pentru mine și învierea Lui pentru mine, și deci sunt moartea și învierea mea în El”¹¹². Iar Sfântul Grigore de Nyssa precizează: “Apa Botezului este cu adevărat pentru noi și mormânt și mare; iar în viața veșnică se intră numai prin botez și înviere. Botezul, chipul morții lui Hristos este deja începutul învierii noastre, ieșirea din labirintul morții”¹¹³. Iar după Sfântul Atanasie cel Mare “trupul lui Hristos, cu care s-au unit creștinii prin Botez, devine rădăcina învierii și a mântuirii noastre”¹¹⁴.

Prin urmare, Botezul este o adevărată renaștere, din care omul iese ca o existență cu totul nouă, ca un nou-născut, dar în alt plan: cel al vieții comune cu Hristos, plină de virtualitățile înduhovnicirii și pnevmatizării. Existența lui are acum o altă temelie și mișcare: ea este, într-un fel, *existență enipostaziată* în Hristos. Căci, scufundându-se în apa Botezului, omul se întâlnește în ea cu Hristos, sau se enipostaziază în El, se personalizează deplin încadrându-se în Persoana Lui. A trebuit ca Fiul să se scufunde în natura omenească și prin ea în apă, pentru ca noi, scufundându-ne în apa cristelniței să murim păcatului și să ne scufundăm în viața Lui dumnezeiască. În acest sens, Sfântul Nicolae Cabasila zice că “Hristos botează în Sine umanitatea precum o și naște în Sine ca umanitate nouă”¹¹⁵. Această idee o subliniază și Sfântul Apostol Pavel atunci când zice: “Dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El” (Rom. 6,8). Astfel, moartea noastră în Botez nu este identică cu cea a lui Hristos, ci numai “întru asemănarea morții Lui”, pentru că noi nu murim numai pentru a ne preda lui Dumnezeu, ci și pentru că murim ca om vechi, păcătos. De aceea, moartea noastră nici nu trebuie să fie o încetare de a mai exista în continuare, căci pe când Hristos avea la moartea Lui adăugată viața desăvârșită întru curăție prin stăruința Lui în ea înainte de moarte, noi trebuie să ne asimilăm această viață întru curăție și prin eforturile noastre după Botez. Pe când Hristos a avut viața cea curată în El de la naștere și a întărit-o până la moarte, noi trebuie să primim viața aceasta de-abia la Botez și s-o întărim ascetic după aceea.

Sfântul Chiril al Alexandriei, vorbește de o “imitare” a morții și învierii Domnului în Botez, participând la starea Domnului. “Iată lucru minunat și străin! Am înviat cu toate că n-am murit cu adevărat. Imitarea este închipuire, dar mântuirea este realitate. Hristos a fost răstignit cu adevărat, a fost îngropat și a înviat cu adevărat. Pe toate acestea ni le-a dăruit, cu toate că n-am participat la patimile Lui decât prin imitare. Iată cât de înfricoșătoare este iubirea Sa de oameni! El a primit în preacuratele Sale mâini și picioare piroane și a suferit, iar mie îmi dăruiește fără să sufăr, fără să mă doară, mântuirea prin **participarea** la durerea Sa”¹¹⁶. Este extraordinar! Dacă m-aș mântui prin moartea mea, nu m-ar mântui Hristos, dar eu particip la durerea Lui; ea se prelungește în mine în mod spiritual, deschizându-mă ei prin voință. Iată de ce botezul meu este chip al Botezului Domnului, și prin aceasta este și chip al morții și învierii Lui.

¹¹² Cf. A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 102.

¹¹³ Vezi Grigore de Nyssa, *Oratio catechetica magna*, cap. 35, *apud*. VI. Lossky, *Teologia mistică...*, p. 214.

¹¹⁴ Vezi *Cuvântul III contra Arienilor*, paragraf 13, din P.G. tomul 25, col. 396, *apud*. VI. Lossky, *op. cit.*, p. 214.

¹¹⁵ Cf. Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 27.

¹¹⁶ Sfântul Chiril Alexandrinul, *Închinare în Duh și Adevăr*, cartea X-a, p. 327–330.

De altfel, a boteza (*βαπτίζω*) înseamnă, etimologic vorbind, “a scufunda în apă”; or, a fi botezat în numele Domnului Iisus Hristos înseamnă a fi scufundat “în Hristos” („Eu sunt apa cea vie...”) ca într-o atmosferă spirituală care ne învăluie toată ființa. Ceea ce este apa pentru trup, aceea este Hristos pentru existența noastră supranaturală: suntem scufundați în El și viața Lui ne pătrunde toate măduarele, curățându-ne. Prin intrarea în sfera Lui de viață, nu ne mai aparținem nouă, nici împărăției păcatului și morții, ci aparținem lui Hristos, Care locuiește realmente în noi. Botezul creează existența “în Hristos”, în care participăm la ființa Lui, ne unim strâns cu El în așa fel încât avem “forma” lui Hristos¹¹⁷. Astfel ne-am făcut “împreună odrăslii” (*συμυγοι μεμοναμεν* –cf. Rom. 6,5) cu El, adică noi și Hristos suntem ca mlădița ce viază prin butucul Hristos; devenim o unitate în sensul că între noi și El se stabilește o legătură pneumatic-organică, pentru că Botezul este mijlocirea obiectiv-reală a vieții celei noi.

Mitropolitul Nicolae Mladin spune că această comuniune cu Hristos este așa de reală și de adâncă, încât este concepută ca o participare liniștită la ființa spirituală a lui Hristos, ca o reală împreună-trăire a morții și învierii Lui¹¹⁸. Căci în Botez suntem împreună-răstigniți cu El, împreună-îngropați cu El (cf. Gal. 2,19-20 și Rom. 6,7-8); dar și înviem împreună cu El (cf. Col. 2,12-13). Astfel, viața noastră este “ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” (Col. 3,3). Prin aceasta se înțelege că fiecare creștin este contemporan cu Patimile și Învierea Domnului, că participă în mod real la ele “ca și când ar fi cuprins în Hristos”. Această “contemporaneitate”, dacă se poate spune așa, este un mister al existenței pneumatice a lui Hristos. Astfel noi întâlnim cu Hristos evenimente și nu invers, cu evenimentele în Hristos. Noi participăm la tot ceea ce a făcut El pentru noi, având tot ceea ce are El și trecem prin tot ce a trecut El: în Cel răstignit suntem răstigniți, în Cel îngropat suntem îngropați, în Cel înviat suntem cu adevărat înviați!

Comuniunea cu Hristos creează accesibilitatea la faptele istorice ca fapte mântuitoare. În comuniune cu Hristos este experimentată moartea Lui ca o realitate prezentă; moartea Lui este experimentată ca prezență în chip obiectiv. Odată ce sunt “în Hristos” particip la Crucea, la Mormântul și la Învierea Lui. Botezul este Golgota, Mormânt și Înviere. “La Botez –zice Sfântul Ioan Hrisostom– murim și noi ca Hristos”¹¹⁹. Comuniunea cu Hristos este una reală în moarte și în viață cu Hristos. Ca membru al Trupului tainic al lui Hristos, Biserica, credinciosul trăiește soarta Mântuitorului: împreună–moartea și împreună–învieria cu Hristos depășește trăirea pur psihologică, căci sunt reale și se includ în moartea cu Hristos¹²⁰.

¹¹⁷ Cf. Sfântul Ioan Hrisostom în *Comentar la Galateni*, p. 82–83, apud. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 229. “Noi îl îmbrăcăm pe Hristos –mai spune Sfântul Ioan făcând referire la ceea ce zicea odinioară Sfântul Pavel în Gal. 3,27 –nu ca pe o manta plină de mizerie, ci ca pe o formă vitală care ne face să participăm la viața Lui.” (Vezi *ibidem*).

¹¹⁸ Vezi pe larg Nicolae Mladin, *Hristos –Viața noastră*, Edit. Deisis, Sibiu, 1996, pp. 103–112.

¹¹⁹ Cf. Ioan Gură-de-Aur, *Comentar la Romani*, Omilia XI-a, p. 152, apud. Mit. N. Mladin, *Hristos –Viața noastră*, p. 104.

¹²⁰ Cf. Nicolae Mladin, *op. cit.*, p. 105.

Prin Botez se stabilește un contact direct cu Hristos: viața Lui se revarsă în ființa noastră. În locul păcatului –sfințenia; în locul diavolului –Duhul lui Dumnezeu; în locul morții –viața veșnică. Acum Hristos este Cel care stăpânește în toată făptura; sufletul și trupul sunt străbătute de sevele dătătoare de viață, dar nevăzute ale Duhului; este „o comoară în vase de lut” (cf. II Cor, 4,7). Sufletul nu mai este mort pentru Dumnezeu prin păcat, ci este viu pentru Dumnezeu în Iisus Hristos. Însuși trupul are în sine “cununa” învierii și chiar dacă moare prin aceea că poartă urmele păcatului, moartea lui nu mai are caracter de pedeapsă, ci de “putrezire” necesară, asemeni bobului de grâu sub glie, spre a încolți din el trupul cel duhovnicesc.

Omul întreg (trup și suflet) este sfințit, e “o făptură nouă”, este un om nou (cf. II Cor. 5,17: *καινη κτισις*). Iată de ce Botezul este numit “baia nașterii din nou” (cf. Tit 3,5), adică actul prin care ne naștem la o viață nouă în sfera existenței lui Hristos. “Botezul –mai zice Sfântul Ioan Hrisostom– are pentru creștini aceleași efecte ca și Moartea și Învierea lui Hristos. Dacă Hristos a murit pe Cruce păcatului și trăiește acum pentru Dumnezeu în cer, la fel și cel botezat moare păcatului (chiar dacă sacramental) și trăiește ca înviat o viață nouă”¹²¹. Astfel, participând la Moartea și Învierea lui Hristos, ni se dă posibilitatea să ducem o altă viață decât cea de până acum, “adamică”, și anume o viață creștină asemănătoare cu cea a lui Hristos pe pământ. Omul nu mai moare ca fiind rob păcatului, ci se aduce ca jertfă de bună mireasmă și bine primită lui Dumnezeu. Și astfel primește garanția învierii finale, când va fi întru totul asemenea lui Hristos, când va ajunge, la ceea ce numește Sfântul Apostol Pavel “măsura vârstei deplinătății lui Hristos, la statura bărbatului desăvârșit...” (Efes. 4,13).

În loc de concluzie, ținem să subliniem realitatea, inspirată de învățătura creștină adânc fundamentată în Învierea Domnului nostru Iisus Hristos, că moartea nu este un sfârșit, ci un început, iar viața de aici este doar prefața sau introducerea în viața viitoare. Ne referim desigur la atitudinea creștină asupra vieții și a morții, anume: momentul morții nu este concluzia, finalitatea vieții, ci începutul, principalul conținut al vieții veșnice.

Adevărat e faptul că moartea este un fapt inevitabil și cert: în această viață putem fi siguri de realitatea că vom muri cu toții. Moartea este singurul fapt determinat, inevitabil la care se poate aștepta omul, ceea ce-l determină să o privească ca pe un eveniment ce va avea loc cu siguranță, fără să-i ignore dimensiunea, dar care îl va face să o înfrunte și să o accepte într-un sens pozitiv ca un paște/trecere spre viața cea adevărată și plină de har. Aceasta presupune însă a-i da morții un sens deplin și tainic. Moartea nu trebuie ignorată, căci este un fapt sigur și o mare taină, fără de care însăși viața e lipsită de adevărata ei măreție. Aceasta pentru că există o strânsă legătură vie între viață și moarte. Tot ceea ce trăiește în această lume este o formă de moarte: tot timpul murim! Numai că taina morții noastre constă în aceea că în această experiență cotidiană a morții, fiecare moarte este urmată de o nouă naștere; orice moarte este, în același timp, o formă de viață. Așadar, viața și moartea nu sunt contrarii, nu se exclud reciproc, ci se întrepătrund, căci

¹²¹ Cf. Sfântul Ioan Hrisostom, *Comentar la Romani*, p. 153, apud. Mitru. N. Mladin, *Hristos –Viața noastră*, p. 105.

orice existență umană este o îmbinare de moarte și de viață. Momentul sau clipa morții este, de fapt, ziua de naștere. Și astfel, întreaga noastră viață de pe pământ este un Paște permanent, o continuă traversare a morții spre o nouă viață și încă una „din belșug”. Așa cum observa D. H. Lawrence, „fără cântecul morții, cântecul vieții este ridicol și fără nici un farmec”¹²². Aceasta arată că moartea nu are un caracter distrugător, ci unul creator.

Aceasta, desigur, ne conduce la o altă realitate. Ar fi absurd să credem că moartea, care ne este tovarăș de drum în această viață și care ne așteaptă pe toți, ar fi normală și firească. Dimpotrivă, moartea este monstruoasă și tragică, căci ea, prin separarea sufletului de trup, este un violent atentat la unitatea firii noastre omenești. Dumnezeu nu ne-a creat pentru a muri, ci pentru ca să trăim și să fim veșnic vii. Noi murim pentru că trăim într-o lume pervertită prin păcat, o lume dezbinată, căzută, zdrobită. Cu toate acestea, deși tragică, moartea este o binecuvântare, căci este și un „dar” al milostivirii și compătimirii lui Dumnezeu. Pentru noi oamenii, viața cea adevărată și veșnică în această lume căzută, în care suntem captivi cercului vicios al păcatului, ar fi un destin teribil și insuportabil. Însă, din această pricină Dumnezeu ne-a oferit o scăpare desfășurând unirea dintre suflet și trup, prin moarte, pentru a le recrea, a le reuni la învierea cea de obște și a le readuce astfel la plenitudinea vieții. În acest sens moartea devine instrumentul restaurării noastre ontologice. Fiindcă de aceea cântă Biserica în slujba înmormântării: „*Cel ce cu mâna dintru neființă m-ai zidit și cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit, iar pentru călcarea poruncii iarăși m-ai întors în pământul din care am fost luat, la cel după asemănare mă ridică, cu frumusețea cea dintâi iarăși împodobindu-mă*”¹²³.

Iată deci că există o dialectică în atitudinea noastră față de moarte. Este vorba despre două atitudini opuse, însă nu contradictorii. O vedem nefirească, anormală, potrivnică planului original al lui Dumnezeu Creatorul și ne revoltăm împotriva ei cu durere. Dar o și considerăm ca făcând parte din voia lui Dumnezeu, care ne-o oferă ca pe o binecuvântare, iar nu spre pedeapsă. Prin urmare, moartea este o ieșire din impasul în care ne-a adus căderea, o modalitate de lucrare a harului dumnezeiesc, ușa spre rezidirea noastră, calea de trecere spre o altă formă de existență, mai vie, plină de bucurie și fericire. Moartea este astfel poarta de intrare în viața cea înviată a lui Iisus Hristos, Cel înviat și înălțat, Care ne-a dăruit nouă învierea și viața. Aici, în înviere, găsim semnificația atât de tainică a morții, mai precis în Moartea și Învierea lui Iisus Hristos, în Care am dobândit viața veșnică, încă de aici și continuăm să așteptăm „învierea morților și viața veacului ce va să fie”.

¹²² A se vedea Kalistos Ware, *Împărăția lăuntrică*, în trad. rom. de Sora Eugenia Vlad, Edit. Christiana, București, 1996, p. 20.

¹²³ Cf. Carte de slujbe bisericești, *Molitvelnic*, la Slujba de înmormântare.

BIBLIOGRAFIE

1. **ANDRUTSOS**, Hristou, *Dogmatica Bisericii Răsăritene*, în traducere românească de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930.
2. **CLEMENT**, Olivier, *Trupul morții și al slavei*, în traducere românească de Sora Eugenia Vlad, Editura Christiana, București, 1996.
3. **EVDOKIMOV**, Paul, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, în traducere românească de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București.
4. **IOAN**, Sfântul Damaschinul, *Dogmatica*, în traducere românească de Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993.
5. **LOSSKY**, Vladimir, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, în traducere românească de Pr. Prof. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București.
6. **MLADIN**, Î.P.S. Nicolae, *Hristos – Viața noastră*, Editura Deisis, Sibiu, 1996.
7. **POPOVICI**, Arhim. Iustin, *Omul și Dumnezeul-Om*, în traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997.
8. **RĂDUCĂ**, Pr. prof. Dr. Vasile, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, teza de doctorat, Editura IBM al BOR, București, 1996.
9. **SPEYR**, von Adrienne, *Misterul morții*, în traducere românească de Alexandru Șahidian, 1996.
10. **SPIDLİK**, Thomas, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, în traducere românească de Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997.
11. **STĂNILOAE**, Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura IBM al BOR, București, 1978, vol. III.
12. **IDEM**, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, 1993.
13. **IDEM**, *Chipul nemuritor a lui Dumnezeu*, Craiova, 1981.
14. **IDEM**, *Chipul evanghelic a lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991.
15. **IDEM**, *Jertfa lui Hristos și spiritualizarea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie*, în "Ortodoxia", nr. 1 / 1983.
16. **SOLOVIOV**, Vladimir, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Skt. Petersburg, 1906, vol. III, în traducere românească de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994.
17. **VASILIOS**, Arhim., *Intrarea în împărăție*, în traducere românească de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1996.
18. **WARE**, Kalistos, *Împărăția lăuntrică*, în traducere românească de Sora Eugenia Vlad, Editura Christiana, București, 1996.

VERSOHNUNG CHRISTLICHER KIRCHEN IN EUROPA ALS GEMEINSAME OKUMENISCHE AUFGABE

Prof. Dr. *Reinhard FRIELING*
Deutschland

Rezumat

Referatul intitulat: *Împăcarea Bisericilor creștine din Europa ca sarcină ecumenică comună*, a Pr. Dr. Reinhard Freiling, conține sinteza temelor susținute de Domnia sa în cadrul mai multor Conferințe internaționale sub egida întrunirilor “*Healing of Memories*” din cursul anului 2006, foarte semnificative pentru creștini și Biserici din întreaga Europă creștină, teme ce se doresc a fi o provocare la unitate, înțelegere și comuniune prin evidențierea “durerilor” trecutului istoric spre a fi cunoscute, analizate și pentru ca pe viitor să se ia măsuri ca să nu se mai repete. Referatul de față prezintă succinct ideile principale urmărite de autor și organizația europeană pe care o coordonează, cu accentual pus pe “reînnoirea lumii”.

Se prezintă rolul și importanța descrierii Chartei Oecumenica, atitudinea Bisericilor și factorii culturali ale diferitelor comunități creștine din diferite regiuni europene, cum și prezentarea structurilor europene actuale în scopul misionar comun. Sunt surprinse rolul contactelor sau al întâlnirilor între reprezentanții comunităților ortodoxe, misiunea înțeleasă ca act personal, dar și succesul ecumenic al întâlnirilor de până acum care a condus la o mai bună cunoaștere și dialogare între diferite comunități de cultură și confesiuni deosebite. Drept dovadă este evidențierea celei de a III-a Adunare Ecumenică Europeană ce se întrunește în România, la Sibiu, în perioada 3-9 septembrie 2007.

Die Themen dieser Konferenz bedeuten für die Christen und die Kirchen vor allem zwei Herausforderungen:

- Es gehört zu unserem christlichen Zeugnis und Dienst, Völker und Kulturen in Europa zu versöhnen.
- Die Christen und die Kirchen sind dazu jedoch nur in der Lage, wenn sie selber untereinander versöhnt sind. „*In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt*“. So lautete im Februar 2006 in Brasilien das Thema der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Und

dieses Gebet wurde häufig mit der Bitte konkretisiert: „*Erneuere die Welt - und fang bei mir an, fang bei unseren Kirchen an*“.

1. Charta Oecumenica

Ein Zeichen solcher Erneuerung ist die „*Charta Oecumenica*“. In Europa haben die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der katholischen Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) im Jahre 2001 gemeinsam diese „*Charta*“ verabschiedet. Sie enthält eine Reihe von Selbstverpflichtungen der unterzeichnenden Kirchen, künftig enger als bisher zusammenzuarbeiten. In Ungarn und Deutschland beispielsweise haben alle Kirchen, die zu den dortigen nationalen Ökumenischen Räten gehören, die Charta offiziell und auf höchster Ebene der Repräsentanz feierlich unterzeichnet, und zwar mit der Bitte und Aufforderung, dass alle örtlichen Gemeinden und alle Christen sich diese Selbstverpflichtungen zu eigen machen. Rumänien ist mit der Entstehung der Charta eng verbunden. Der rumänisch-orthodoxe Theologieprofessor Viorel Ionita aus Bukarest und Jasi war als theologischer Studiensekretär der Konferenz Europäischer Kirchen hier sehr engagiert.

Die Charta Oecumenica enthält „*Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa*“. Unter der Überschrift „*Völker und Kulturen versöhnen*“ heisst es: „*Wir verpflichten uns, jeder Form von Nationalismus entgegenzutreten, die zur Unterdrückung anderer Völker und nationaler Minderheiten führt und uns für gewaltfreie Lösungen einzusetzen*“. (Nr.8)

An anderer Stelle: „*Wir verpflichten uns, uns über Inhalte und Ziele unserer sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten; die Grundwerte gegenüber allen Eingriffen zu verteidigen; jedem Versuch zu widerstehen, Religion und Kirche für ethnische oder nationalistische Zwecke zu missbrauchen*“. (Nr. 7)

Das Neue und Besondere an dieser Charta Oecumenica besteht darin, dass hier nicht von aussen kluge Ratschläge oder gesetzliche Regelungen gegeben werden, sondern dass es sich um Selbstverpflichtungen der Kirchen und Christen handelt. Es geht nicht um ein „*Sollen*“, sondern um ein „*Wollen*“.

Theoretisch und grundsätzlich beteuern wir ja alle unsere ökumenische Offenheit. Aber in der Praxis und im Detail leben wir, unsere Gemeinden und unsere Kirchen weithin ein Eigenleben. „*Ökumene ist gut und schön, aber viel schöner ist es, wenn wir für uns alleine sind*“, heisst es immer wieder. Mit der Charta Oecumenica hingegen verpflichten wir uns, die traditionelle konfessionelle und ethnische Selbstgenügsamkeit zu überwinden (Nr.3) und „*eine ökumenische Kultur des Dialogs und der Zusammenarbeit*“ zu fördern und dafür einen „*verbindlichen Massstab*“ zu schaffen

(Vorwort). Wo immer Konflikte zwischen den Kirchen auftreten, kann man sich nun auf die gemeinsame Charta ansprechen, mit der wir uns zur Gemeinschaft anstelle von Alleingängen oder gar Konfrontationen verpflichten.

Warum aber tun wir uns im allgemeinen so schwer damit, Selbstgenügsamkeit zu überwinden und aufeinander zuzugehen? Mit einigen Hinweisen möchte ich die bisherigen Beratungen unserer Konferenz zusammenfassen und die historischen, kulturellen, ethnischen und sozialen Faktoren theologisch analysieren und einordnen, um dann abschliessend einige positive Beispiele nennen, wie die Versöhnung christlicher Kirchen geschehen kann und wie die Kirchen zur Versöhnung im pluralen und gespaltenen Europa beitragen können.

2. Kirchen als Kulturfaktor und Kulturprodukt

Seit Jahrhunderten ist unseren Kirchen eine enge Beziehung von „Glaube und Heimat“ sowie von „Kirche und Nation“ geläufig. Je nach den historischen, gesellschaftlichen und verfassungsmässigen Gegebenheiten leben die Kirchen in den verschiedenen Ländern Europas als Volks-, Staats- oder Freikirchen, als grosse Mehrheitskirchen oder als kleine Minderheiten im Volk. Mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirche haben die meisten Kirchen auf nationaler Ebene ihre höchste kirchenrechtliche Autorität. So sind die Christen und die Kirchen durch eine jahrhundertelange enge Verknüpfung von kirchlicher und nationaler Kultur geprägt.

Dabei waren und sind die Kirchen sowohl Kulturfaktor als Säulen in der Gesellschaft als auch Kulturprodukt mit ethnisch geprägter Spiritualität. Trotz Säkularisierung und Unkirchlichkeit ist bis heute erkennbar, dass beispielsweise ein skandinavisches Luthertum ein lutherisches Skandinavien geprägt hat und prägt; dass es ein katholisches Polen und einen polnischen Katholizismus gibt; dass Russland orthodox ist und die orthodoxe Kirche dort einen sehr russischen Charakter hat. Rumänien vereint heute mit seiner differenzierten Geschichte und seiner europäischen Grenzlage zwischen Ost- und Westeuropa in sich gewissermassen ein Mini-Europa mit byzantinischer und abendländischer Tradition und mit einer kirchlich-konfessionellen Pluralität.

Muttersprache, Vaterland, Heimat, Volk und Nation gehören zur menschlichen Identität und vermitteln Geborgenheit. Das ist ein positiver Aspekt, der in die christlichen Impulse für die Gestaltung der europäischen Gesellschaft aufzunehmen ist und in der politischen Praxis zur Beachtung des Subsidiaritätsprinzips führen muss. Die Vielfalt der kulturellen, nationalen und regionalen Traditionen gehört zum Reichtum Europas und darf nicht zugunsten einer europäischen Integration aufgehoben werden.

2.1. Gefahr des Nationalismus

Aus der unseligen Schuldgeschichte Europas wissen wir freilich auch, dass das Bewusstsein eigener Identität in einen Nationalismus umschlagen kann, der für das eigene Volk und für die eigene Kultur überlegene Geltung beansprucht. Der Nationalismus sieht

sich durch das Fremde bedroht, führt zur Unterdrückung von Minderheiten und mündet schliesslich in Krieg und Zerstörung. Über die Mitschuld von Christen und Kirchen an einer solchen Schuldgeschichte kann man dicke Bücher schreiben.

Bei der sogenannten christlichen Zivilisation und Kultur wurden oft göttliche und menschliche Dinge so miteinander vermischt, dass eine grosse geistige Verwirrung daraus entstand und Kreuzzüge, Inquisition, Sklavenhandel, Vermischung von Mission und Kolonisierung möglich wurden. Vor diesem Hintergrund fällt es schwer, von einer „christlichen Seele“ unserer Völker oder Europas zu sprechen.

Heute dürfen wir uns als Christen und als Kirchen nicht mehr mit unserem Volk und seinen kulturellen und nationalen Interessen in einer Weise identifizieren, die es uns unmöglich macht, die Interessen des eigenen Volkes und den Auftrag der Verkündigung des Evangeliums voneinander zu unterscheiden. Beim Verhältnis von Kirche und Nation muss klar sein, dass die Christen und die Kirchen zu allererst Christus gegenüber zur Treue verpflichtet sind und dass alle anderen Loyalitäten zweitrangig sind. Dazu gehört auch, dass die Kirchen sich nicht vom Staat oder von der Gesellschaft für Zwecke missbrauchen lassen, die ihrem Auftrag entgegenstehen. Beispielsweise müssen sie allen Versuchen widerstehen, die Grenzen von Völkern, Nationen oder Staaten religiös zu legitimieren oder in Frage zu stellen. Leider liefert auch die jüngere europäische Geschichte etwa auf dem Balkan, in Nordirland und im Baskenland dafür immer noch Beispiele.

2.2. Christlicher, versöhnender Universalismus

Hingegen ergibt sich aus der christlichen Botschaft von der Versöhnung, dass es ein vorrangiger Impuls der Kirche in die europäische Gesellschaft hinein sein muss, „für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild einzutreten und als Kirche dazu beizutragen, Völker und Kulturen zu versöhnen“ (Ch.Oec, Einleitung).

Die Versöhnungsaufgabe nötigt die Kirchen, theologisch und ethisch die traditionelle christliche Staatslehre neu, nämlich europäisch und global, zu bedenken. Viele dem Staat zugewiesene Mandate sind heute nicht mehr nur auf den Nationalstaat zu beziehen. Beispielsweise kann und muss die traditionelle staatliche Aufgabe, unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen, auch auf verfasste Staatengemeinschaften wie die EU und die UNO übergehen, um eine internationale Friedensordnung durchzusetzen.

Als im theologischen Sinn übernationale Gemeinschaft hat die Christenheit, haben die Kirchen, in der heutigen Menschheit hier eine besondere Aufgabe und Chance, der Menschheit zu dienen.

2.3. Ethische Kompetenz

Viele europäische Politiker leiden darunter, dass die staatlichen Institutionen und die Bürokratien oft die Menschen und ihre Interessen nicht mehr erreichen, dass vielmehr in der Zivilgesellschaft wirtschaftliche und andere säkulare Autonomien unkontrolliert

wirksam sind. Sie wünschen ausdrücklich immer wieder engagierte Impulse der Kirchen, und zwar aufgrund unserer ethischen Kompetenz: z.B. bei der Formulierung der Grundwerte in Europa; bei der Frage, wie Freiheit und Menschenrechte in unseren komplizierten Industriegesellschaften bewahrt werden; wie der Schutz des Lebens zu Beginn und am Ende des Lebens geregelt wird; welche Mittel die Staatengemeinschaft einsetzen darf, um für Recht und Frieden zu sorgen; wann ein Souveränitätsverzicht der Nationalstaaten unabdingbar ist; wer das Gewaltmonopol hat, und so weiter.

In den Ländern Europas und in den verschiedenen politischen und ideologischen Lagern werden recht unterschiedliche Antworten auf diese Herausforderungen gegeben. Doch irgendwann fallen Entscheidungen, die für alle Staaten und ihre Bürger elementare Konsequenzen haben. Die Impulse und Beiträge der Kirchen müssen, wenn sie effektiv werden sollen, vor solchen Entscheidungen möglichst gemeinsam eingebracht werden. Wenn unsere Kirchen das versäumen, weil sie in ihrer nationalkirchlichen Nische Angst vor einem Souveränitätsverzicht zugunsten eines europäischen oder ökumenischen Gremiums haben, darf man dann nicht jammern, dass die Kirche irrelevant wird. Vielmehr müssen wir uns dann fragen, ob wir der rechten Verkündigung von Gesetz und Evangelium gerecht geworden sind.

Mehr als nur ein verbaler Impuls ist das tatkräftige Engagement der Kirchen selber, über die Grenzen von Nation, ethnischer Zugehörigkeit, Rasse und eigener Konfessionalität hinweg Versöhnung zu stiften. Die Kirche darf nicht mehr im Dorf bleiben, sondern muss den traditionellen landes- oder nationalkirchlichen Provinzialismus überschreiten und zu internationalen und interkonfessionellen Gemeinschaften bereit und fähig sein. Als Orthodoxe, Katholiken oder Evangelische sind wir zugleich ökumenisch – oder wir sind nicht mehr orthodox, katholisch oder evangelisch; „ökumenisch“ im Sinne von konfessionell-übernationalem und von überkonfessionellem europäischen und weltweitem Engagement.

3. Ökumenische Strukturen

Dazu gehören nicht nur freundliche Begegnungen und Partnerschaften – diese freilich unbedingt auch! Doch als Voraussetzung für die Effektivität kirchlicher Impulse sind auch ökumenische, d.h. gemeinsame interkonfessionelle Strukturen wie Ökumenische Räte nötig. Vom christlichen Bekenntnis her ergibt es sich meines Erachtens notwendig, für jede geographische Ebene die kirchliche Struktur zu schaffen, die der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat am besten dient. Bei Wahrung des Subsidiaritätsprinzips, doch mit einem gewissen Souveränitätsverzicht müssten dann die sogenannten unteren kirchlichen Einheiten wie Gemeinden, Landeskirchen oder Nationalkirchen den gemeinsamen europäischen Gremien ein klares Mandat erteilen, damit diese wirklich christliche Impulse in die europäische Gesellschaft geben können.

Der frühere Präsident der Europäischen Union, Romano Prodi, sagte bei einem Empfang für Kirchenvertreter sinngemäss: „*Wir brauchen in Europa den Beitrag der*

Kirchen. Aber bitte nicht getrennt, sondern in der Trinität der katholischen, orthodoxen und protestantischen Tradition“.

Im Gespräch wurde deutlich, dass Politiker bei ihren Entscheidungsprozessen die Flut von kirchlichen und theologischen Papieren aus Rom und Canterbury, aus Genf und Bukarest, aus Athen und Kopenhagen nicht überschauen können, sondern ungelesen an die Seite schieben. Wenn wir als Kirchen versöhnen wollen, müssen wir mehr als bisher als versöhnte Gemeinschaft gemeinsam das Evangelium in Wort und Tat bezeugen.

3.1. Versöhnung als personaler Akt

Selbstverständlich kann eine versöhnte Gemeinschaft der Kirchen nicht geographisch von oben her diktiert oder geschaffen werden, sondern muss von unten wachsen. Christliche Versöhnung ist vor allem anderen ein personaler Akt zwischen Menschen, Gemeinden, ethnischen Gruppen, Kirchen und Völkern.

Aufgrund des christlichen Grundkonsenses im Handeln des dreieinen Gottes wissen die Christen der verschiedenen Kirchen sich heute gemeinsam getragen von der Gnade und Liebe Gottes. Die unversöhnten Gegensätze im Kirchen-, Sakraments- und Amtsverständnis, die theologisch und praktisch bisher eine volle gegenseitige Anerkennung und Gemeinschaft verhindern, werden dabei nicht weggewischt oder vergessen. Aber die erfahrene Gemeinschaft im Fundamentalen des Glaubens macht es möglich, dass die Charta Oecumenica Nr. 4 sagt: *„Wir verpflichten uns, auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens und grössere Zweckmässigkeit dem entgegenstehen“.*

Anders ausgedrückt: Die Charta Oecumenica ist zwar kein ökumenischer Durchbruch bei den bisher kirchentrennenden theologisch-konfessionellen Problemen. Aber sie ist ein neuer Aufbruch zu mehr ökumenischer Gemeinschaft, zur Versöhnung zwischen den Kirchen. Die zitierte Verpflichtung der Charta bedeutet eine Revolution in unseren Köpfen: Bei der bisher herrschenden Realität muss begründet werden, warum wir in unseren Gemeinden nicht im konfessionellen Alleingang, sondern ökumenisch gemeinsam beispielsweise im Neubauviertel einen Kindergarten oder eine Sozialstation einrichten.

Die neue Selbstverpflichtung der Charta Oecumenica argumentiert umgekehrt: Das Gemeinsame ist normal und das Getrennte muss begründet werden. Glaubens- und Zweckmässigkeitsgründe mögen ein gemeinsames Vorgehen verhindern. Das kann vernünftig sein, wird aber nun nicht mehr Anlass für einen Konkurrenzkampf sein, der eine Versöhnung verschiedener konfessioneller Gemeinden verhindert.

Zum Aufarbeiten der Tradition sind Projekte wie „Healing of Memories“ wichtig. Sie wurden gleichzeitig mit der Charta Oecumenica von der Konferenz Europäischer Kirchen in die Wege geleitet und sind inzwischen in mehreren Regionen durchgeführt worden, z.B. in Nordirland, in Skandinavien, zwischen deutschen und polnischen Kirchen, zwischen tschechischen und deutschen Kirchen. Entscheidend dabei

wird sein, dass das „*Healing of Memories*“ nicht auf der wissenschaftlichen Ebene der Historiker oder auf der amtskirchlichen Ebene der Kirchenleitungen steckenbleibt, sondern dass die Köpfe und Herzen der Menschen, der Christen im Kirchenvolk erfasst werden, dass Vorurteile überwunden werden und Christen und Kirchen aufeinander zugehen.

3.2. Verträge für Ökumenische Partnerschaften zwischen Ortsgemeinden

Eine andere versöhnende Konkretion der Charta Oecumenica finden gegenwärtig in Deutschland starke Beachtung: Katholische, evangelische und orthodoxe Ortsgemeinden schliessen nach längeren und gemeinsamen Beratungen in den Gruppen der Gemeinden Ökumenische Partnerschaftsverträge. In Anlehnung an die Selbstverpflichtungen der Charta Oecumenica wird hier beispielsweise vereinbart:

- „*An folgenden Feiertagen wollen wir einander einladen und nach Möglichkeit gemeinsame Gottesdienste oder Andachten feiern*“

- „*Wir verpflichten uns, auf folgenden Ebenen und in folgenden Arbeitsbereichen einander stets zu informieren und Absprachen zu treffen bzw. gemeinsam zu handeln...*“

- „*Den konfessionell gemischten Ehen und Familien wollen wir helfen, gemeinsam und in ökumenischer Offenheit den christlichen Glauben zu leben und die Kinder christlich zu erziehen.*“

- „*Wenn Kontroversen in Fragen des Glaubens und der Ethik bestehen, wollen wir das Gespräch suchen und alle, auch strittige Fragen gemeinsam im Lichte des Evangeliums und der Überlieferung unserer Kirchen erörtern.*“

Hier wird deutlich, dass „Versöhnung der Kirchen“ mehr ist als grossherzige Toleranz oder ein Austausch von Freundlichkeiten. Versöhnung heisst, dass wir einander annehmen, wie auch Christus uns angenommen hat.

3.3. Gemeinschaft mit anderen Religionen

Die Charta Oecumenica hat die christlichen Kirchen zum Subjekt und die Ökumene der Kirchen zum Thema. Das schliesst auch Überlegungen und Verpflichtungen ein, die Beziehung zu anderen Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften miteinander abzustimmen und möglichst gemeinsam wahrzunehmen. Für die Versöhnung von Völkern und Kulturen in Europa ist das wichtig. Darum enthält die Charta Oecumenica einige Kapitel, aus denen ich in der gebotenen Kürze zitiere, ohne das Thema „Versöhnung“ im einzelnen zu entfalten:

„*10. Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen ... Wir verpflichten uns, allen Formen des Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten; auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren.*“

„11. Beziehungen zum Islam pflegen ... Wir verpflichten uns, den Muslimen mit Wertschätzung zu begegnen; bei gemeinsamen Anliegen mit Muslimen zusammenzuarbeiten.“

„12. Begegnung mit anderen Religionen und Weltanschauungen ... Wir verpflichten uns, die Religions- und Gewissensfreiheit von Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und dafür einzutreten, dass sie individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ihre Religion und Weltanschauung im Rahmen des geltenden Rechtes praktizieren dürfen.“

3.4. Dritte Europäische Ökumenische Versammlung

Im nächsten Jahr wird hier in Rumänien die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung stattfinden. Die Menschen in Rumänien und Europa werden kritisch beobachten, ob und wie wir Christen und unsere Kirchen nach der unseligen Zeit der Konfessionskriege als eine versöhnte Gemeinschaft auftreten und wie wir konkret sowohl religiös als auch gesellschaftlich die Botschaft von der Liebe Gottes und von der Versöhnung in die Tat umsetzen. Nach den Erfahrungen des Ökumenischen Kirchentages in Deutschland mit 150 000 Teilnehmern im Jahre 2003 erlaube ich mir als Impuls und Anregung folgende Frage: Könnte es nicht ein grossartiges Zeichen für Friede und Versöhnung sein, wenn in Sibiu 2007 die Kirchen Rumaniens auf der höchsten Ebene der Repräsentanz offiziell und feierlich die Charta Oecumenica unterzeichnen und sie als ökumenischen Basistext allen Gemeinden und Christen zur Annahme und zur Umsetzung im Alltag empfehlen?

Die Idee zur Charta entstand bei der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997. Eine Unterzeichnung und Annahme durch die rumänischen Gastgeber der Dritten Ökumenischen Versammlung könnte ein Höhepunkt der Dritten Versammlung sein und helfen, die Versöhnung der Kirchen in Rumänien und in Europa zu vertiefen oder herbeizuführen.

Meine Impulse für die Versöhnung der Kirchen lauten thesenartig:

1. All unsere Erziehung zielt darauf, die traditionelle Selbstgenügsamkeit zu überwinden, Vorurteile zu beseitigen und aufeinander zuzugehen.
2. Unsere wichtigste Aufgabe ist es, gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen. Das gemeinsame Handeln ist normal, konfessionelle Alleingänge müssen begründet werden.
3. Kann in Sibiu 2007 die Charta Oecumenica von den rumänischen Kirchen feierlich unterzeichnet werden?
4. In den Ortsgemeinden werden die Selbstverpflichtungen der Charta Oecumenica angenommen und in Ökumenische Partnerschaftsverträge umgesetzt.

Die Charta Oecumenica schliesst mit einem gemeinsamem Bekenntnis: „*Jesus Christus ist als der Herr der einen Kirche unsere grösste Hoffnung auf Versöhnung und Frieden. In seinem Namen wollen wir den gemeinsamen Weg in Europa weitergehen. Wir bitten Gott um den Beistand seines Heiligen Geistes*“.

ZUR GESCHICHTE DER ROMA -KULTUREN IN DER MOLDAU

Prof. dr. Dieter BRANDES

Deutschland

Rezumat

Referatul Domnului Dieter Brandes, membru corespondent al organizației internaționale și responsabil coordonator al Conferințelor europene “*Healing of Memories*”, este intitulat: *Despre istoria culturii romane în Moldova* și prezintă sistematic istoria și emanciparea culturii romane prin contactul direct cu cultura românească din regiunea Țării Moldovei fie prin intermediul imigranților, fie prin cel al schimbului cultural între reprezentanții Bisericilor și ai Statelor europene.

Semnificativ este faptul că se evidențiază legăturile și influențele reciproce între cultura și spiritualitatea românească, specifică zonei Moldovei, și cea de origine romană veche, mai ales în perioada regimului Generalului Antonescu și până în vremea perioadei postcomuniste din România.

1. Die Kulturen der Roma

Bevor ich einen kurzen Überblick über die Geschichte der Roma bzw. Zigeuner in der Moldau gebe, komme ich nicht umhin, ein paar Gedanken voranzustellen über das ganz besondere Verhältnis zwischen der Roma-Kultur bzw. verschiedenster verstreuter Gruppenkulturen der Roma und unserer Gadsche-Kultur. Gadsche ist eine Sammelbezeichnung für Nicht-Zigeuner aus der Roma-Perspektive. Roma und Zigeuner benutze ich hier gleichwertig und völlig wertfrei als historisch gewachsene bzw. moderne Sammelbezeichnungen für die vielen heute in Rumänien lebenden Gruppen.

Hinter unserem genauso romantisierenden wie auch diskriminierenden Bild vom „nomadisierenden Zigeuner“ verbirgt sich ein komplexes gesellschaftliches Phänomen einer asymmetrischen Beziehung. Darin sind die Zigeunergruppen wirtschaftlich meist eng verflochten mit der Gadsche-Kultur, passen sich konfessionell oft der dominanten Religion an, zeigen aber in anderen kulturellen Bereichen auffallende Kontraste auf. Im vereinten Europa werden die Roma die größte ethnische Minderheit sein, transnational und geographisch zergliedert in viele Untergruppen wie keine andere.

Zur Annäherung an dieses schwer differenzierbare Bild der vielen Zigeunkulturen möchte ich für Rumänien drei Grundtypen unterscheiden: die *Kultur des Dienstleistungsnomadismus*, die *Kultur der Armut* und die *Emanzipierte Kultur*. In

allen dreien spiegelt sich ein historisch gewachsenes und dabei ausdifferenziertes besonderes Verhältnis der Roma-Kulturen zu ihrer sozialen Umwelt wider.

Für die *Kultur des Dienstleistungsnomadismus* rumänischer Zigeuner ist das Schmiedehandwerk historisch gesehen der traditionsreichste Dienst, den sie im Gruppenverband bei nomadischer oder halbnomadischer Lebensweise den Gadsche anboten. Aber auch das Bärenführen, Musizieren, Siebmachen, Verzinnen, Löffelschnitzen oder der Handel mit knappen Gütern gehört zu der Palette wirtschaftlicher Existenzgrundlagen, die diese Kulturform in Rumänien entfaltete. Nach Robert Hayden, der 1979 den Begriff einführte, verlangt der Dienstleistungsnomadismus immer ein hohes Maß an Mobilität, Selbstständigkeit und Flexibilität, damit ein Gruppenverband trotz wechselnder politischer Systeme immer wieder neue ökonomische Nischen finden kann. Die elementarste Unterscheidung der Kultur des Dienstleistungsnomadismus zur Gadsche-Kultur ist die kollektive Nutzung der sozialen Umwelt als Lebensgrundlage im Gegensatz zur Nutzung natürlicher Umweltressourcen, wie Hirten- und Bauernkulturen es tun. Die notwendige Zerstreuung in viele Untergruppen aufgrund regional begrenzter sozialer Ressourcen oder die konsequente Aufrechterhaltung traditioneller Gruppenwerte wie etwa strenge Heiratsregeln werden so vielleicht besser verständlich. Im Gegensatz zur religiösen Minderheit der Juden, die eine ähnliche strukturelle Position in der Gesellschaft einnehmen, fand bei Zigeunern bisher meist eine denominative Anpassung, dabei oft oberflächliche Eingliederung bzw. marginale Positionierung in der Kirche der jeweiligen Gadsche-Kultur statt.

Wo die Kultur des Dienstleistungsnomadismus in Rumänien durch staatliche Verordnungen oder etwa Kriege und Kriegsgefangenschaft unterbunden wurde und die Lebensgrundlage des traditionellen Berufes verloren ging, kam es neben Abwanderungen in friedliche Regionen immer wieder zu Abhängigkeitsverhältnissen, zu Marginalisierung und Verarmung. Um einer pejorativen ethnischen Etikettierung so entstandener sozialer Mißstände zu entgehen, plädiere ich hier für den 1966 von Oscar Lewis geprägten Begriff der *Kultur der Armut*. Unter extremer Armut leiden heute überproportional viele Roma in Osteuropa und deren Überwindung gehört zu den größten Aufgaben des sich vereinigenden Europas.

Die Situation in vielen der so genannten „Tiganien“ Rumäniens ist nach Lewis aber kein reines Zigeunerproblem, sondern ein historisch gewachsenes Problem der gesamten Gesellschaft. Das vorurteilsfreie Einfühlungsvermögen in solch eine Kultur der Armut deckt universelle Kriterien auf, wie etwa starke Gefühle der Marginalität, Hilflosigkeit und Abhängigkeit, Hygienemängel und Bildungsrückstände, aber auch eine stark ausgeprägte Solidarität untereinander. Dass das Pfingstchristentum mit seiner Missionierungsarbeit bei solchen Armutskulturen weltweit besonders erfolgreich ist, zeigt sich heute folgerichtig auch bei bestimmten Zigeunergruppen in Rumänien.

Wo die Marginalisierung der Roma überwunden werden kann, z.B. durch die Aufgabe der dienstleistungsnomadischen Wirtschaftsweise oder durch den Ausbruch aus der Armut durch die Partizipation am Gadsche-Bildungssystem, kann parallel zur

Annäherung an die Gadsche-Kultur eine Emanzipierung der eigenen Kultur stattfinden. Dies beginnt meist individuell, hat dann häufig eine Loslösung aus familiären und verwandtschaftlichen Netzwerken zur Folge, führt aber genauso oft zu einer verstärkten Besinnung auf die Herkunftskultur, welche dann in den historischen Rahmen der Gadsche-Weltgeschichte eingebettet wird.

So entstehende Roma-Eliten der *emanzipten Kultur* orientieren sich auch an den politischen Strukturen der Gadsche-Kultur, etablieren Vereine zum Kampf gegen Diskriminierung und für politische Mitsprache bis hin zur Bildung einer „Nation“. Die Rekonstruktion einer nationalen Geschichte mit eigenen Roma-Kulturheroen oder die Suche nach einem eigenen Ursprungsland oder Nationalstaat stieß bisher nicht nur in Rumänien auf ganz eigentümliche Probleme.

2. Einwanderung und erste Quellen

Doch nun zur moldauischen Roma-Kulturrengeschichte. Die bisherige Quellenlage bezeugt eine breite Einsiedlung von Roma-Gruppen in Südosteuropa zwischen dem 12. und 14. Jh. Zudem fand nachweislich eine erste große Migrationswelle nomadisierender Roma aus Südosteuropa Richtung Nord- und Westeuropa im 15. Jahrhundert statt. Forscher wie Franz Rimmel oder Viorel Achim halten es für sehr wahrscheinlich, dass Zigeuner im 13. Jh. als Trosse der mongolischen Reiterheere in die Moldau kamen, wo ihre Dienste z.B. als Hufschmiede, Waffenschmiede oder Tierpfleger gefragt waren.

Die besondere Rolle der Moldau als auch der Walachei, wo Roma vom 14. Jh. an bis weit ins 19. Jh. hinein eine Art Sklavenstatus trugen (rum. Robie), ist erstmals in einer Quelle von 1385 dokumentiert, in welcher der Wojwode Dan dem Kloster Vodita die Schenkung von 40 „Zelten“ Zigeunern bestätigt.

Den Beginn der attestierten Leibeigenschaft und gleichzeitig die erste urkundliche Erwähnung von Roma in der Moldau bildet eine ähnliche Schenkungsurkunde aus dem Jahre 1428.

3. Das Zeitalter der Leibeigenschaft

Im Gegensatz zum Osmanischen Reich, wo Zigeuner als „Gezende“ steuerlich erfasst wurden und daneben relativ frei der Dienstleistungsnomadismus-Kultur folgen konnten, war die Situation im Vasallenstaat Moldau differenzierter. Roma wurden für lange Zeit formelles Eigentum des Prinzen, der Klöster oder der Bojaren. Für einen großen Teil von ihnen blieb es aber trotz des Status als „Unfreie/Robi“ nach wie vor möglich, den Sommer über auf überschaubaren Routen in Familienverbänden zu wandern und ihre Dienstleistungen anzubieten.

Quellen aus dieser Zeit behandeln vorwiegend die Festsetzung von Steuerabführungen für Unfreie und die Klärung des Status bei Mischehen zwischen Freien und Unfreien. Dies läßt auf eine wichtige ökonomische Bedeutung und die

lukrative, aber oft ausbeutende Einbindung in die mittelalterliche moldauische Wirtschaft schließen, sowohl bei den Dienstleistungsnomaden als auch bei den sesshaften Dienern und Feldarbeitern der moldauischen Klöster und Bojaren.

Über die Jahrhunderte nutzten viele Roma aufgrund dieser Unterdrückung die Chance der Flucht über die Karpaten gen Westeuropa. Ein anderes Beispiel für einen emanzipierten Ausbruch aus dem Dilemma der Leibeigenschaft zeigt der Sonderfall Razdans, der als Sohn eines Roms nach seiner Zeit als Gesandter der Moldau am siebenbürgischen Hof 1596 von Sigmund Báthory zum Woiwoden der Moldau ernannt wurde.

Ein dritter Weg aus der Unfreiheit, diesmal eher von außen forciert, war die Sklavenbefreiungsbewegung im Zuge der Aufklärung und der französischen Revolution, die von vielen rumänischen Intellektuellen getragen wurde, allen voran Mihail Kogalniceanu. Er beschrieb z.B. 1837 seine Kindheit mit Zigeunersklaven und prangerte die Sklaverei als Sinnbild für die Rückständigkeit Rumäniens an.

Das Ende der Leibeigenschaft in der Moldau um 1855/56 fällt zusammen mit der Zeit der zweiten großen Migrationswelle so genannter Vlach-Roma aus den rumänischen Fürstentümern über Westeuropa bis nach Amerika.

4. Zwischen Verarmung und Emanzipation

Die Zeit der Wende zum 20. Jh. war von mehr oder weniger erfolgreichen Assimilationsbestrebungen in die Mehrheitsgesellschaft und einer notwendigen Neuorientierung der Erwerbsmöglichkeiten geprägt. Vor allem durch die zunehmende Industrialisierung, die auf rurale Gebiete übergriff, verloren viele traditionelle Handwerksberufe der Dienstleistungsnomaden-Kultur an Bedeutung oder verschwanden völlig.

Die Jahrhunderte lang in Leibeigenschaft lebenden Roma waren oft mit der neugewonnenen Selbstständigkeit überfordert, marginalisierten sich an Siedlungsrandern und prägten mit der Zeit eine Kultur der Armut aus. Bei den sich erfolgreich in die modernisierte Gadsche-Kultur integrierten Roma-Intellektuellen dauerte es sehr lange, bis sie eine emanzipierte Kultur in ersten Roma-Organisationen institutionalisierten. Es waren meist Aktivisten, die Zeitschriften publizierten, Ethnizität stiften wollten, stark untereinander konkurrierten und oft nur Ein-Mann-Organisationen blieben.

5. Das Antonescu-Regime

Nachdem es seit der Sklavenbefreiung 1860 bis in die Zwanziger Jahre des 20. Jh. keine staatlichen Regulierungsbestrebungen in Roma-Angelegenheiten gab, sollte bald darauf das traurige Kapitel faschistischer Zigeunerpolitik in Rumänien folgen. Die Deportation von über 20.000 Roma nach Transnistrien unter Marschall Antonescu zeigt viele Parallelen zum zeitgleichen Schicksal der Juden in Rumänien auf. Nach einer statistischen Erfassung der sesshaften und nomadisierenden Zigeunergruppen wurden

Anfang Juni bis Mitte August 1942 knapp 9500 Dienstleistungsnomaden zusammengetrieben und mit eigenen Fuhrwerken und „*nackten Füßen auf steinigen Straßen*“, wie es Franz Remmel (2003) im gleichnamigen Buch beschreibt, nach Transnistrien in die Regionen Golta und Balta gelenkt. Im September 1942 erfolgte eine zweite Deportation von fast 12.500 so genannten „straffälligen“ Sesshaften samt ihrer Familien in Zügen in die Region Oceacov östlich von Odessa. Statistikmängel sowie Korruption und Willkür bei den Deportationen offenbarten bald die chaotische Umsetzung der Umsiedlungspläne und es kam zu weit reichenden Konflikten zwischen Deportierten, aber auch sich für die Zigeuner einsetzenden Kirchenvertretern mit der faschistischen Regierung und der mitverantwortlichen Gendarmerie. Vor allem tief greifende Missstände der Organisation und Verwaltung vor Ort führten zu unsäglichem Leid und qualvollem Tod Tausender durch Verelendung, Hunger, Erfrierung und Flecktyphus.

6. Die Volksrepublik

Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es bis in die Mitte der Siebziger Jahre kein sichtbares politisches Interesse an der Situation der Zigeuner im Land, die zum großen Teil mit akuten wirtschaftlichen und sozialen Problemen zu kämpfen hatten und kaum an der Modernisierung teilhaben konnten.

Erst ab 1977 gab es unter Ceausescu auch Regierungsprogramme, die diese neuen Marginalisierungstendenzen verarmender Zigeunersiedlungen ebenso zu beheben versuchten wie die anhaltenden Aktivitäten der freiberuflichen Dienstleistungsnomaden. Neben den Versuchen zur Verpflichtung zu Fabrikarbeit wurden traditionelle Treffen und Feierlichkeiten sowie das Tragen der Trachten verboten oder Gold aus dem Familienerbe konfisziert.

Innerhalb der emanzipierten Kultur ist nach dem Zweiten Weltkrieg ein kurzes Aufflammen des rumänischen Roma-Aktivismus zu verzeichnen. Mit der Auflösung der „Vereinigung der Generalunion der Roma aus Rumänien“ 1949 verebbte er – staatspolitisch ignoriert und geheimdienstlich kontrolliert – bis 1989.

7. Postsozialismus

Erst mit dem Sturz des Ceausescu-Regimes begann eine neue Gründungswelle von Roma-Parteien und anderen Vereinigungen. Ein wichtiger Meilenstein im Emanzipierungsprozess war hier die Anerkennung als nationale Minderheit. Zugleich kam auch die dritte große Migrationswelle rumänischer Roma vorwiegend nach Westeuropa in Bewegung. In Rumänien brachen eine Reihe interethnischer Konflikte aus, die im Pogrom an Roma in Hadareni am 29. September 1993 ihren traurigen Höhepunkt fanden.

Die asymmetrische Beziehung zwischen Roma und Gadsche in Rumänien ist nach wie vor besonders vom Bestreben der sich emanzipierenden Kultur nach politischer

Machtteilhabe und dem Kampf gegen Stigmatisierung und Ausgrenzung geprägt. Wo auf dieser institutionellen Ebene in den letzten Jahren viel Positives erreicht wurde, muss jedoch in der alltäglichen Annäherung der Kulturen bei der Überwindung von Vorurteilen und Diskriminierungen noch viel Aufklärungs- und Versöhnungsarbeit geleistet werden.

Ich hoffe, durch mein Referat wechselseitige Ursachen für positive und negative Erfahrungen miteinander besser verstehbar gemacht zu haben. Ich sehe das Wissen voneinander als Voraussetzung für kulturelle Empathie und damit Basis für Versöhnung im modernen Europa.

Für dieses Europa sind die Zigeuner durch ihr transnationales Dienstleistungsnomadentum im Überbrücken von Grenzen und im Leben in multiethnischer Umwelt geübt und könnten so wichtige Vorbilder für den modernen Europäer werden.

Literaturauswahl

1. **ACHIM**, Viorel, *Tigani in istoria Romaniei*, Editura Enciclopedica, Bukarest, 1998.
2. **CROWE**, David, *The Gypsy Historical Experience in Romania*, in Crowe, David M. / Kolsti, John (eds.): *The Gypsies of Eastern Europe. With an Introduction by Ian Hancock*. M.E. Sharpe, London, 1992, pp. 61-79.
3. **GILSENBACH**, Reimar, *Weltchronik der Zigeuner. 2500 Ereignisse aus der Geschichte der Roma und Sinti, der Luri, Zott und Boza, der Athinganer, Tattern, Heiden und Sarazenen, der Bohémiens, Gypsies und Gitanos und aller Minderheiten, die "Zigeuner" genannt werden. Teil 1: Von den Anfängen bis 1599*, Peter Lang, Series: Studien zur Tsiganologie und Folkloristik 10, Frankfurt am Main, 1994.
4. **KOGĂLNICEANU**, Mihail, *Skizze einer Geschichte der Zigeuner, ihrer Sitten und ihrer Sprache. Nebst einem kleinen Wörterbuche dieser Sprache, von Michael von Kogalnitchan. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet von Fr. Casca*, Stuttgart, 1840.
5. **LEWIS**, Oscar: *The Culture of Poverty*, in „Scientific American“, Nr. 215, Oktober, 1966.
6. **OSCHLIES**, Wolf, *Tigani din Romania. Versuch über Geschichte, Gegenwart und soziale Probleme der Zigeuner Rumäniens*, in Gronemeyer, Reimer / Rakelmann, Georgia A. (eds.), „Tsiganologische Studien“, Band 4, Institut für Soziologie der Justus-Liebig-Universität Gießen, Gießen, 1992, pp. 77-124.
7. **REMMEL**, Franz, *Die Roma Rumäniens. Volk ohne Hinterland*, Picus-Verlag, Wien, 1993.
8. *Idem, Nackte Füße auf steinigen Straßen. Zur Leidensgeschichte der rumänischen Roma*, Aldus-Verlag, Kronstadt, 2003.

V. ASPECTE ALE ASISTENȚEI SOCIALE

MODUL DE EXERCITARE SI ÎNDEPLINIRE A ÎNDATORIRILOR LEGALE FAȚĂ DE COPILUL MINOR

Lect. univ. drd.

Ioan Ștefan TOHATAN

Catedra de Teologie Ortodoxă

și Asistență Socială

Universitatea de Nord, Baia Mare

Abstract

The exercise of parents obligations, referring to the minor child protection, in abusively way or with superficiality may attract, conformity with case, a responsibility with shades of difference to the two parents or just for one of those, in connection with the rank of execution or failure to execution of competences.

In this way, in connection with the gravity and the kind of parents prejudicial action, their responsibility can be extended, conformity with case, from the administrative responsibility, civilian or family right, to the pnal responsibility.

Patrimonial independence or separation from the patrimony between parents and childrens is well-know in article 106, The family code, “the parent has no right over children goods and also the children ever parent goods, without succession right and maintenance”.

Minor child protection is exercising under society control. The control is exercising by public authority of the state, especially the commands of local public administration, and also civilian society, in condition established by law.

From the public authority perspection, throught the legislation angle in vigour, the competence is returned to tutorial authority, as specialized command in incapable protection.

Toți copiii trebuie să fie supravegheați și îngrijiți. În majoritatea cazurilor, aceasta este răspunderea părinților. De aceea, termenul „răspundere părintească” este folosit pentru a descrie îndatoririle și drepturile în ceea ce privește îngrijirea unui copil. Conceptul de „răspundere părintească” acoperă îndatoririle și drepturile în îngrijirea unui

copil și a bunurilor sale. Acesta include răspunderea de a se asigura că acel copil are un adăpost, hrană și îmbrăcăminte, precum și pe aceea a educării sale. De asemenea, există și răspunderea de protejare bunurilor copilului, dacă există astfel de bunuri, precum și dreptul de a reprezenta copilul din punct de vedere legal.

Persoanele care au „răspunderea părintească” a unui copil pot fi numiți „titularii răspunderii părintești”. În majoritatea cazurilor, părinții copilului au această răspundere. Totuși, dacă părinții au decedat sau dacă nu mai sunt capabili sau autorizați să se îngrijească de copil, se poate numi un tutore pentru a reprezenta copilul. Tutorele poate fi o rudă, o terță persoană sau o instituție. Atâta timp cât părinții trăiesc împreună, își exercită de obicei în comun răspunderea părintească asupra copilului, conform legii. În cazul în care părinții divorțează sau se despart, aceștia trebuie să hotărască cum va fi exercitată această răspundere pe viitor. Părinții pot hotărî dacă minorul va locui la ambii părinți în mod alternativ, sau dacă va locui la unul dintre aceștia. În cel de-al doilea caz, celălalt părinte are, de obicei, dreptul de a-și vizita copilul la anumite intervale de timp.

Părinții pot hotărî aceste aspecte de comun acord sau în instanță. Când se apelează la o instanță judecătorească, aceasta hotărăște care dintre părinți va primi dreptul de custodie asupra minorului. Părintele care deține custodia hotărăște, printre altele, unde va locui acesta. Instanța poate decide ca ambii părinți să aibă custodie asupra copilului (custodie comună) sau ca unul din părinți să primească custodia (custodie unică). Când unul dintre părinți primește custodie unică, celuilalt părinte i se acordă, de obicei, dreptul de a vedea copilul în anumite perioade (drept de acces sau drept de vizitare).

Regulile de custodie și de acces diferă de la un stat membru la altul. În unele cazuri, poate fi necesar ca hotărârea privind răspunderea părintească să fie recunoscută și pusă în aplicare într-un alt stat membru. De la 1 martie 2001, există un Regulament al Consiliului care stabilește regulile referitoare la acest aspect. Există, de asemenea, o propunere a Comisiei din data de 3 mai 2002 privind răspunderea părintească.

Exercitarea îndatoririlor părintești referitoare la ocrotirea minorului sau cu superficialitate poate atrage, după caz, o răspundere nuanțată pentru ambii părinți sau pentru unul dintre aceștia, în raport cu gradul de îndeplinire sau de neîndeplinire a competențelor.

Principiul exercitării și al îndeplinirii îndatoririlor părintești este în interesul copiilor. “Ambii părinți au aceleași drepturi și îndatoriri față de copiii lor minori, fără a deosebi după cum aceștia sunt din căsătorie, din afara căsătoriei ori înfiați. Ei exercită drepturile lor părintești numai în interesul copiilor”¹. Drepturile părintești se exercită numai în interesul copiilor și părinții exercită drepturile lor părintești numai în interesul copiilor. Exercitarea dreptului și îndatoririlor părintești se face numai și numai în interesul copiilor, indiferent dacă aceștia sunt din căsătorie, din afara căsătoriei sau adoptați. Această exercitare se face sub controlul și îndrumarea efectivă și continuă a autorității tutelare. Principiul menționat este realizat prin toate dispozițiile cuprinse în Codul familiei, fie că acestea se referă la exercitarea drepturilor de către părinți, fie că acestea se

¹ Art. 97 Codul familiei.

referă la exercitarea drepturilor de către alte persoane care ocrotesc pe copii când părinții lipsesc. Trebuie menționat faptul că ocrotirea interesului copiilor minori nu înseamnă nesocotirea intereselor părinților, deoarece în familie nu pot exista contradicții între membrii ei. Interesele membrilor familiei se află în concordanță deplină și au o finalitate exactă și precisă, adică întărirea familiei.

Desigur trebuie amintit și faptul că în fața legii atât copii din afara căsătoriei cât și cei din căsătorie au drepturi egale în fața legii, acestea potrivit Constituției, art. 44, alin. 3.

Răspunderea părintească când copilul sau părțile nu locuiesc în România sau sunt de naționalități diferite au următoarea legislație aplicabilă:

a) Pentru determinarea legii aplicabile unui raport de drept internațional privat trebuie apelat la dispozițiile Legii nr. 105/1992 cu privire la reglementarea raporturilor de drept internațional privat. Astfel, raporturile dintre părinți și copil, inclusiv obligației părinților de a întreține copilul, de a-l educa și de a-i administra bunurile. Sunt supuse legii naționale comune, iar în cazul în care au cetățenii deosebite, sunt supuse legii domiciliului lor comun.

b) Legea națională comună sau legea domiciliului comun continuă să reglementeze raporturile dintre părinți și copil în cazul în care unul dintre ei își schimbă, după caz, cetățenia sau domiciliul. În lipsă de cetățenie comună sau de domiciliu comun, raporturile dintre părinți și copil sunt supuse legii statului pe teritoriul căruia au ori au avut reședința comună sau cu care întrețin în comun cele mai strânse legături.

1. Noțiunea răspunderii juridice

Unul din principiile fundamentale ale dreptului este acela al responsabilității, care reprezintă asumarea răspunderii față de acțiunile săvârșite. *Viața socială nu s-ar putea desfășura în condiții corespunzătoare fără existența unor reguli de conduită sau norme bine stabilite.* Aceste norme sau reguli stabilesc conduita pe care trebuie să o adopte subiectele purtătoare ale relațiilor sociale între relațiile dintre ele. Nerespectarea regulilor prestabilite printr-o conduită neconformă cu ele, atrage după sine răspunderea socială, cel vinovat fiind obligat să suporte consecințele faptelor sale.

În funcție de natura politică, morală, juridică, religioasă etc. a normelor încălcate și răspunderea antrenată va avea un caracter corelativ, respectiv un caracter politic, moral, juridic, religios etc. Din punct de vedere lingvistic răspunderea este conștientizarea de către personalitate a datoriei sale în fața societății, unei colectivități de oameni, înțelegerea sensului și însemnătății comportamentului său. În sistemul dreptului acest termen a căpătat o altă semnificație, deosebită de cea din limbajul obișnuit, și anume: evidențiază consecințele negative, survenite în cazul comiterii unor fapte ilegale de către o persoană fizică sau o persoană juridică. Răspunderea juridică include în sine doar acele consecințe ale încălcării de drept, care se exprimă în apariția unor noi obligațiuni sau alte modalități a obligațiunilor apărute din raportul de drept deja existent.

Răspunderea juridică se definește ca fiind acea formă a răspunderii sociale stabilită de stat în urma încălcării normelor de drept printr-un fapt ilicit și care determină suportarea consecințelor corespunzătoare de către cel vinovat, inclusiv prin utilizarea forței de dreptul constrângerii a statului în scopul restabilirii ordinii de drept astfel lezate. Elementele determinante ale răspunderii juridice sunt săvârșirea unor fapte ilicite, încălcarea unor norme juridice prin comiterea respectivei abateri și intervenția organelor de stat după o procedură strict determinată.

Responsabilitatea socială are diverse forme de manifestare: responsabilitatea morală, religioasă, politică, juridică. Fiind un „atribut al persoanei și totodată al colectivității, responsabilitatea s-a format și s-a perfecționat pe parcursul dezvoltării ontogenetice, paralel și condiționat de formarea și dezvoltarea relațiilor interpersonale, de perfecționarea societății și relațiilor sociale”.

În literatura de specialitate se definește ca fiind acea „capacitate integratoare de asumare a unei conduite din punct de vedere al conținutului și consecințelor acestora, pe plan social, juridic, administrativ și moral, conduită consimțită și deliberată personal și considerată ca o necesitate, în funcție de cerințele, exigențele și normele de drept contemporane, conduită ce este totodată condiționată de exprimarea voinței proprii, fără constrângeri sau limite de ordin endogen sau reactiv, în deplină libertate și neutralitate, de experiența de viață, de nivelul cultural, poziția socială și situația concretă a existenței la un moment dat, capacitatea tradusă de ansamblul trăsăturilor unor personalități mature dispunând de potențialul necesar de înțelegere și angajare a riscului sancționari social-juridice”².

Într-un sens mai larg, a răspunde înseamnă a avea sentimentul libertății de a acționa în cadrul societății, acțiunea constituită și fondată pe mai multe drepturi și îndatoriri stabilite prin normele juridice, scopul acestora fiind de a asigura conviețuirea dintre oameni și congresul social. Reglementând relațiile sociale prin norme de drept, legiutorul are în vedere condițiile în care norma poate și trebuie să se realizeze, capacitatea normei de a modela conduitele, îndreptându-le spre un loc considerându-le socialmente utile. În același timp însă legiutorul are în vedere și posibilitatea respectării normei prin conduite neconforme, care afectează desfășurarea relațiilor sociale, afectează drepturile și interesele semenilor, pune în pericol libertatea și echilibrul social. Din aceste motive legiutorul trebuie să răspundă în fața legii. Stabilirea concretă a formei de a răspunde aparține întotdeauna unor instanțe special abilitate care constituie baza declanșării răspunderii juridice.

Răspunderea juridică este considerată “cheia de boltă “ a întregii răspunderi sociale, poziție ce continuă să o aibă din cele mai vechi timpuri până azi, dând expresie dreptului în forma sa cea mai concentrată, în care se reflectă stadiul de evoluție a întregii vieți sociale. Răspunderea este consacrată legislativ și studiată prin manifestările ei particulare în cadrul diferitelor ramuri de drept: drept civil, drept penal, drept administrativ etc. Aceste manifestări sau forme ale răspunderii juridice au trăsături

² V. Dragomirescu, O. Hanganu, D. Prelipceanu, *Expertiza medico-legală psihiatrică*, apud.

comune. Între ele există numeroase deosebiri determinate de faptele care antrenează răspunderea, regimul lor juridic, sancțiunile și finalitățile urmărite de legiuitor.

Răspunderea este un fapt social și reprezintă reacția organizată, instituționalizată, pe care o declanșează o faptă socotită condamnată, instituționalizarea acestei reacții și încadrarea sa în limitele stabilite de lege sunt necesare, întrucât răspunderea și sancțiunea sunt modalități de reparare a ordinii încălcate, de reintegrare a unui patrimoniu ofensat și de apărare socială. Scopul răspunderii este conservarea sistemului de relații. „Sancțiunea vizează numai un aspect al răspunderii-reacția societății, care poate fi atât negativă cât și pozitivă, sancțiunile constituie un element eficient de control social”.

„Ca raport juridic, răspunderea juridică implică drepturi și obligații juridice corelative. Din acest punct de vedere răspunderea a fost definită ca fiind un complex de drepturi și obligații conexe care, în conformitate cu legea, se nasc ca urmare a săvârșirii unei fapte ilicite și care constituie cadrul de realizare a constrângerii de stat, prin aplicarea sancțiunilor juridice”³

Pe scurt răspunderea juridică este acea formă a răspunderii sociale stabilită de stat în urma încălcării normelor de drept printr-un fapt ilicit și care determină suportarea consecințelor corespunzătoare de către cel vinovat, inclusiv prin utilizarea forței de constrângere a statului în scopul restabilirii ordinii de drept astfel lezate.

Dupa unii autori răspunderea juridică are loc doar în cazul încălcării unor norme juridice și este urmată de aplicarea constrângerii de stat prin mijloace corespunzătoare gradului de pericol social al faptei savârșite. Se definește astfel răspunderea juridică ca fiind o situație juridică specifică constrângerii de stat atrasă de încălcarea sau nerespectarea normelor juridice în vigoare. Având în vedere necesitatea răspunderii juridice ca un raport juridic de constrângere care se naște ca urmare a încălcării unor dispoziții legale de către persoana fizică sau juridică se poate considera că răspunderea juridică este complexul de drepturi și obligații conexe, care, potrivit legii, se nasc ca urmare a săvârșirii unor fapte ilicite, constituind cadrul de realizare a constrângerii de stat prin aplicarea sancțiunilor juridice în scopul asigurării stabilității raporturilor sociale și a îndrumării membrilor societății în spiritul respectării ordinii de drept.

2. Formele răspunderii juridice

Prin forme sau feluri ale răspunderii juridice se înțeleg moduri de manifestare ale acesteia determinate de diverse criterii cum sunt scopul urmărit, natura faptei ilicite și a normei încălcate, gradul de pericol social al faptei, caracterul sancțiunilor etc. După felul raportului juridic generat prin fapta ilicită ce a încălcat o anumită normă de drept, în care sens, mod teoretic, fiecare ramură a dreptului determină un gen propriu de răspundere.

Astfel, în dreptul penal, infracțiunile sunt încălcările specifice acestei ramuri de drept. Sunt fapte de pericol social săvârșite cu vinovăție și sancționate de legea penală

³ M. Costin, *Răspunderea juridică în dreptul R.S.R.*, apud

”infracțiunea este fapta care prezintă pericol social, săvârșita cu vinovație și prevăzută de legea penală. Infracțiunea este singurul temei al răspunderii penale”⁴.

Reprezentând faptele cu cel mai ridicat grad de pericol social și sancțiunile sunt deosebit de aspre (comparativ cu alte sancțiuni juridice), fiind constituite din privațiuni de libertate sau chiar pedeapsa capitală.

Contravenția este cea care reprezintă principala formă de încălcare a normelor dreptului administrative, este fapta săvârșita cu vinovație având un pericol social mai redus față de infracțiune.

Abaterea disciplinară constituie o încălcare a unei îndatoriri profesionale (de muncă, de serviciu, de ordine interioară etc.) de către o persoană având anumite atribuții și obligații în cadrul unei colectivități organizate, reunite în cadrul disciplinei muncii, a celei didactice, militare etc.

Răspunderea patrimonială (civilă) intervine în cazul prejudicierii persoanelor fizice sau juridice fie prin nedeplinirea sau îndeplinirea necorespunzătoare a obligațiilor contractuale (răspunderea civilă contractuală), fie prin săvârșirea unei fapte ilicite cu caracter prejudiciant (delictul civil) față de altul și în afara oricărui raport contractual (răspunderea civilă delictuală sau extracontractuală) cum ar fi, de pildă, distrugerea, degradarea sau însușirea bunului altuia.

Răspunderea materială intervine pentru pagubele cauzate unei organizații, societăți sau instituții de către personalul propriu sau membrii acestora din vina și în legătură cu munca sau activitatea. În principiu, formele răspunderii juridice sunt stabilite în funcție de categoria normelor de drept încălcate, și ca urmare, fiecare ramură de drept cunoaște o formă de răspundere specifică. Astfel, dreptului constituțional îi este specifică răspunderea juridică cu caracter politic, dreptului civil cu caracter civil, dreptului penal cu caracter penal etc.

Dispoziții privind răspunderea politică se găsesc în Constituția României, acestea fiind aplicabile șefului statului, respectiv Parlamentului României. Potrivit art. 95 din Constituție, răspunderea politică a președintelui intervine atunci când acesta săvârșește fapte grave prin care încalcă prevederile Constituției. În asemenea situație, Parlamentul poate propune suspendarea din funcție, cu respectarea condițiilor și urmând procedura stabilită în constituție. Diferit de răspunderea politică președintele poate răspunde și penal, dar numai în situația în care comite crimă de înaltă trădare, conform art.84 alin.3 din Constituția României.

„Răspunderea penală este definită ca un raport juridic penal, constrângere, născut ca urmare a săvârșirii unei infracțiuni raport ce se stabilește între stat și infractor, al cărui conținut îl formează dreptul statului de a trage la răspundere pe infractor, de a aplica sancțiunea prevăzută de legea penală și de a constrânge să o execute, precum și obligația infractorului de a răspunde pentru fapta sa și de a se supune sancțiunii, aplicată în vederea restabilirii ordinii de drept. Formele de sancționare pot fi amenda, privarea de libertate, interzicerea unor drepturi, confiscarea specială.” Aceste sancțiuni

⁴ Art. 17 Codul Penal.

se dau în funcție de gravitatea faptelor și persoana făptuitorului. Pe scurt răspunderea penală este un raport juridic de constrângere născut ca urmare a săvârșirii unei infracțiuni, raport ce se stabilește între stat și infractor de a aplica sancțiunea prevăzută de lege și de a-l constrânge să o execute.

Răspunderea civilă se declanșează pe baza Codului Civil care poate fi contractuală și delictuală. Răspunderea civilă este contractuală atunci când revine debitorului unei obligații izvorâtă dintr-un contract de a repara prejudiciul produs creditorului prin neexecutarea obligației din vina lui și este delictuală atunci când paguba a fost produsă ca urmare a faptei ilicite a unei persoane asupra patrimoniului altei persoane. „Creditorul are dreptul de a dobândi îndeplinirea exactă a obligației și în caz contrar are dreptul la dezdăunare”⁵. Specifică răspunderii civile este sancționarea reparării pagubei.

Răspunderea administrativă este specifică dreptului administrativ și se sancționează cu advertisement și amendă administrativă. Încălcărilor dispozițiilor administrative se numesc contravenții.

Răspunderea contravențională este atrasă în cazul comiterii unei contravenții. Contravenția este o faptă care prezintă un pericol social mai redus decât infracțiunea, faptă care este prevăzută explicit prin lege sau alt act normativ și care este săvârșită cu vinovăție. Regimul juridic al contravențiilor este legat și de activitatea organelor din administrația publică, deoarece organizarea impunerii și impunerea legilor și a altor acte normative necesită și existența unor sancțiuni pe care le pot institui și aplica aceste organe din administrația publică în activitatea lor executivă. Răspunderea contravențională nu trebuie confundată cu răspunderea administrativă, deoarece sancțiunile contravenționale se aplică atât de către organele administrației publice, cât și de către organele judecătorești.

Răspunderea materială constă în obligația oricărui salariat de a repara, în limitele prevăzute de lege, prejudiciul pe care l-a cauzat unității din vina sa și în legătură cu munca sa. Răspunderea materială este o instituție proprie dreptului muncii.

Răspunderea disciplinară constă într-un ansamblu de norme legale, care privesc sancționarea faptelor de încălcare cu vinovăț încadrată, indiferent de funcție sau locul pe care îl ocupă, a obligațiilor asumate prin contractul de muncă. Răspunderea juridică este specifică dreptului muncii și intervine atunci când un angajat încalcă obligațiile de serviciu, fără a comite o faptă prevăzută de legea penală sau să producă pagube materiale. Asemenea fapte se numesc abateri și se sancționează cu mustrare, advertisement, reduceri de salariu, retrogradări în funcție sau destituire.

Cu toate că, cunoaștem o multitudine de forme, „răspunderea juridică are propriile ei principii de declanșare: legalitatea răspunderii, principiul răspunderii pentru vină, principiul răspunderii personale, prezumția de vinovăție, principiul proporționalității sancțiunii în raport cu gravitatea faptei, de circumstanțele săvârșirii ei etc”⁶.

⁵ Constantin Crișu, *Codul civil* (art.1073), Ed. Juris Argessis, Arges, 2001, p. 96.

3. Condițiile răspunderii juridice

Pentru angajarea răspunderii juridice trebuie să fie întrunite următoarele condiții: să existe o conduită ilicită, să existe un rezultat vătămător al respectivei conduite ilicite (o daună materială, vătămarea sănătății etc), să existe o legătură causală între conduita ilicită și rezultatul produs, să existe vinovăție din partea subiectului care a produs actul ilicit, să nu existe împrejurări sau cauze care înlătură în principiu, răspunderea juridică. Conduita ilicită constă în săvârșirea unei anumite fapte rezultând dintr-o conduită neconformă cu legea sau ilicită a subiectului de drept. Faptul juridic ilicit presupune o conduită sau o atitudine manifestată contrară regulilor de drept și care a încălcat norma prescrisă perturbând desfășurarea normală a relațiilor sociale. Noțiunea de conduită este atitudinea rezultată din voința și conștiința obiectivată a omului. Un fapt devine ilicit numai atunci când conduita încalcă normele de drept, obiectul ilicitului juridic constituindu-l tocmai această încălcare. Conduita ilicită constă într-o acțiune sau inacțiune, contrare prevederilor normelor juridice. Acțiunea constă într-un număr de acte materiale contrare normelor; ea este o voință direcționată, exteriorizată a subiectului. Prin normele prohibitive se stabilește ceea ce este interzis, în timp ce prin normele onerative se indică conduita obligatorie, înțelegându-se că prin orice acțiune contrara acesteia sunt încălcate dispozițiile normelor în vigoare. Prin normele permissive se acceptă o anumită conduită, în limitele permise de lege. Inacțiunea constă dintr-o abținere a persoanei de a face ceva, reținerea de la o acțiune la care ar fi fost obligată, o neîndeplinire a unor fapte stabilite de lege. Omisiunea este în acest caz, un act conștient și voluntar de a nu face ceea ce trebuie să facă, în virtutea cerințelor stabilite în norma juridică.

Acțiunea presupune săvârșirea, de către o persoană, a unei acțiuni concrete, prin care se încalcă normele juridice, iar inacțiunea presupune nesăvârșirea unei acțiuni concrete de către o persoană. Inacțiunea poate fi considerată ca fiind ilicită numai când respectiva persoană avea obligația juridică să acționeze într-un anumit fel și ea nu a acționat ca atare.

„Conduita ilicită reprezintă comportamentul, fie că este vorba de acțiune, fie inacțiune, care ne socotește o normă juridică. Atunci când norma de drept obligă la o anumită conduită, iar prin fapta sa un subiect încalcă această prevedere intră în acțiunea normei juridice, apare un raport juridic de constrângere și se declanșează o formă de răspundere juridică”⁷.

Rezultatul conduitei ilicite, care provoacă daune societății sau unui individ, calcă valorile apărute de drept. Acest rezultat permite ca în majoritatea cazurilor să se precizeze pericolul social al faptei ilicite. Importanța rezultatului conduitei ilicite poate diferi în diferite ramuri de drept. Astfel în dreptul civil răspunderea juridică este atrasă numai când dauna sau prejudiciul s-au produs, în dreptul penal sunt prevăzute cazuri de răspundere juridică și în situația în care rezultatul conduitei ilicite nu a produs prejudiciul, dar a fost creat pericolul producerii lui. În dreptul penal, între astfel de fapte ilicite care nu produc rezultate concret vătămătoare, face parte tentativa. În toate cazurile în care pentru atragerea răspunderii este necesară și producerea unor consecințe ilicite, trebuie analizat

⁷ *Ibidem*, p. 13.

raportul de cauzalitate între fapta ilicită și rezultatul produs. Stabilirea acestei legături este dificilă și necesită analizarea mai atentă a fiecărui caz în parte. În practică, există situații în care se manifestă mai pe larg, cum este cazul prejudiciilor aduse mediului.

Vinovăția constituie aspectul subiectiv al încălcării normelor juridice. Orice acțiune sau inacțiune umană se caracterizează nu numai prin trăsături materiale, ci constituie și o manifestare de conștiință și de voință. Stabilirea vinovăției consta în: caracterul conștient și voința liberă cu care o persoană săvârșește o faptă ilicită. Fapta săvârșită apare ca o reflectare obiectivă, concertizată material, a unor procese psihice, intelectuale și volitive, contrare intereselor și valorilor sociale protejate de normele juridice.

Existența vinovăției implică capacitatea de a răspunde. Capacitatea de a răspunde este aptitudinea persoanei fizice de a da socolteală în fața societății pentru faptele ilicite pe care le-a săvârșit, a evalua corect semnificația sancțiunii juridice corespunzătoare faptei comise și a suporta consecințele negative, care derivă din aplicarea și executarea respectivei sancțiuni.

Vinovăția constă în atitudinea psihică a unei persoane față de fapta socialmente periculoasă pe care a săvârșit-o și față de consecințele acelei fapte. „*Legătura cauzală între fapta ilicită și rezultatul acesteia este o condiție obiectivă a răspunderii juridice. Aceasta presupune ca rezultatul ilicit să fie consecința nemijlocită a acțiunii sale, adică acțiunea să fie cauza producerii efectului păgubitor pentru ordinea de drept*”⁸.

Vinovăția se exprimă sub forma intenției sau a culpei. Încălcarea normelor juridice se consideră a fi săvârșită cu intenție, în situația în care persoana care a comis încălcarea respectivelor norme: a cunoscut caracterul ilicit al acțiunii sau inacțiunii sale, a prevăzut consecințele ei ilicite, le-a dorit sau le-a admis.

Intenția se consideră a fi: directă când consecințele ilicite ale faptei săvârșite au fost urmărite de persoana care le-a provocat și indirectă când consecințele ilicite ale faptei săvârșite au fost numai admise sau acceptate.

O formă mai puțin gravă de vinovăție este culpa, care se constituie în situațiile în care persoana prevede rezultatul faptei sale dar nu-l acceptă sau persoana nu prevede rezultatul faptei sale, deși trebuia să-l prevadă. Cu alte cuvinte culpa este forma ușoară a vinovăției în care autorul faptei ilicite nu prevede consecința faptelor sale, deși trebuia să le prevadă sau, prevăzându-le, spera în mod superficial că acestea nu se vor produce. Deci, culpa nu conține dorința realizării scopului nemijlocit ilicit ci acceptarea posibilității sau riscului producerii lui. Pentru faptele săvârșite din culpă, răspunderea juridică este mai ușoară.

Culpa poate fi săvârșită din imprudență (sau cu previziune), când persoana care a comis fapta a prevăzut posibilitatea survenirii unor urmări ilicite, pe care nu le-a dorit, nici nu le-a acceptat, dar a crezut că le-ar putea preveni. Culpa poate fi săvârșită din neglijență (sau fără previziune), când persoana care a comis fapta nu a prevăzut

⁸ *Ibidem*, p. 14.

posibilitatea survenirii unor urmări ilicite, deși putea sau trebuia să le prevadă. Existența unor cauze care înlătură vinovăția, semnifică înlăturarea implicită a răspunderii juridice.

4. Ocrotirea minorilor prin părinți

4.1. Mijloacele prin care se realizează ocrotirea minorului și noțiunea de ocrotire părintească

Ocrotirea minorului se realizează fie prin părinții lui, fie prin tutore. „Ocrotirea prin părinții săi constituie mijlocul obișnuit, de dorit, de ocrotirea minorului”⁹. Minorii care se găsesc în dificultate sunt ocrotiți în cadrul măsurilor prevăzute de Ordonanța de Urgență. De asemenea minorii mai sunt ocrotiți în cadrul adopției, curatelei minorului și al instituției juridice privind pe minorul interzis.

„În literatura juridică se mai arată și alte mijloace prin care se realizează ocrotirea minorului: cel prevăzut de art. 76 alin. 3 Codul Familiei, care prevedea că dacă adoptatorul va fi decăzut din drepturile părintești, instanța judecătorească, ținând seama de interesele minorului adoptat și ascultându-l dacă a împlinit vârsta de 10 ani, va putea fie să redea părinților firești exercițiul drepturilor părintești, fie să încredințeze pe minor unei alte persoane, cu consimțământul acesteia; în acest ultim caz, instanța judecătorească va hotărî și privitor la reprezentarea minorului sau încuviințarea actelor sale și la administrarea bunurilor acestuia”¹⁰.

Textul a fost abrogat prin Ordonanța de Urgență nr.25/1997. Dar art. 22 alin. 4 din această Ordonanță prevede că la desfacerea adopției, părinții firești ai copilului redobândesc drepturile și îndatoririle părintești, numai dacă instanța nu decide o altă măsură de protecție a copilului în condițiile legii date. De asemenea, în cazul în care părinții copilului sunt decăzuți din drepturi părintești, precum și în celelalte cazuri prevăzute de art. 8 alin. 1 din Ordonanța de Urgență nr. 26/1997 cu privire la protecția copilului aflat în dificultate, copilul poate beneficia de măsurile de protecție prevăzute de această Ordonanță.

În cazul copilului din afara căsătoriei și cel al unei căsătorii lovite de nulitate, dacă un părinte este mort, decăzut din drepturile părintești, pus sub interdicție sau, din orice împrejurare se află în neputința de a-și manifesta voința, celălalt părinte, care are vârsta între 14-18 ani, exercită singur numai drepturile și îndatoririle părintești care privesc persoana copilului, iar ocrotirea minorului, cât privește bunurile sale, se realizează prin tutelă. Soluția este aceeași dacă ambii părinți au vârsta între 14 și 18 ani. În cazul în care un părinte este mort, decăzut din drepturile părintești, pus sub interdicție, se află în neputința de a-și manifesta voința, celălalt față de care este stabilită filiația și are vârsta sub 14 ani, nu poate avea exercițiul drepturilor și îndatoririlor părintești față de copil; înseamnă că minorul „este lipsit de îngrijirea ambilor părinți”¹¹; în consecință, în

⁹ *Ibidem*, p. 22.

¹⁰ E. Barasch, I. Nestor, S. Zilberstein, *Ocrotirea părintească*, Ed. Științifică, București, 1960, p. 56.

¹¹ Art. 113 *Codul Familiei*.

asemenea situație se instituie tutela. Soluția este aceeași dacă ambii părinți au vârsta sub 14 ani. „În cazul în care un părinte are vârsta sub 14 ani, iar celălalt între 14-18 ani, aceasta din urmă are exercițiul drepturilor și îndatoririlor părintești referitoare la persoana copilului, iar ocrotirea privind bunurile copilului se realizează prin tutelă; părintele sub 14 ani nu are ocrotirea părintească nici privind persoana, nici privind bunurile copilului minor”¹².

„În sprijinul celor arătate se poate invoca și art. 8, alin. 1 din Ordonanța de Urgență nr. 26/1997, care prevede că în cazul în care părinți copilului sunt decedați, necunoscuți, puși sub interdicție, declarați judecătorește morți sau dispăruți ori decăzuți din drepturile părintești și nu a fost instituită tutela, drepturile părintești asupra copilului se exercită de către Consiliul județean, respectiv de consiliile locale ale sectoarelor municipiului București, prin Comisia pentru protecția copilului”¹³.

Numai în cazul în care tutela nu a fost instituită se aplică măsura de protecție, arătată în textul de mai sus. „Câtă vreme este cu putință ca minorul să nu fie lipsit de îngrijirea ambilor părinți, sau cel puțin a unuia dintre aceștia, ocrotirea minorului se încredințează de lege părinților”¹⁴.

4.2. Durata ocrotirii părintești

Copii primesc ocrotirea părintească doar în timpul minorității. „Copilul rămâne sub ocrotirea părinților până la majorat fără a se numi un tutore”¹⁵, cu toate că minorul este pus sub interdicție. „Ocrotirea părintească încetează în privința minorului care se căsătorește, deoarece acesta dobândește capacitatea deplină de exercițiu (art. 8 nr. 31/1954)”¹⁶. „Femeile au dreptul să se căsătorească de la vârsta de 16 ani și în anumite condiții chiar și de la 15 ani”¹⁷. Dacă minorul săvârșește o faptă penală înainte de 18 ani și a dobândit capacitatea deplină de exercițiu prin căsătorie „el continuă să răspundă penal”¹⁸, deoarece motivele care au determinat dobândirea capacității depline de exercițiu sunt deosebite de cele care stau la baza reglementării penale.

Putem spune că ocrotirea părintească este valabilă până la împlinirea vârstei de 18 ani a copilului, însă cu condiția că acesta să nu aibă capacitatea deplină de exercițiu. În cazul în care soțul sau soția decedează ori divorțează înainte să împlinească 18 ani, ocrotirea părintească nu revine „capacitatea deplină de exercițiu nu se pierde decât în cazurile prevăzute de lege”¹⁹. Această soluție nu este valabilă în cazul în care căsătoria

¹² Ion P. Filipescu, *Problemele privind modul de exercitare a drepturilor și îndatoririlor părintești, îndeosebi cele privitoare la persoana copilului*, apud, Ion P. Filipescu, *Tratat de dreptul familiei*, Ed. All, București, 1998, p. 558.

¹³ Idem, *Tratat de dreptul familiei*, Ed. All, București, 1998, p. 558.

¹⁴ Art. 113 *Codul familiei*.

¹⁵ Art 96-113 *Ibidem*.

¹⁶ Ion P. Filipescu, *Op. cit.*, p. 558.

¹⁷ Art. 4 *Ibidem*.

¹⁸ Art. 99 *Codul Penal*.

¹⁹ Art. 6 *Decretul nr.31*, 1956.

este anulată. „În această situație trebuie deosebit după cum soțul care nu a are vârsta de 18 ani a fost de bună-credință sau de rea-credință la încheierea căsătoriei. În primul caz nulitatea căsătoriei nu suprimă efectele pe care aceasta le-a produs în trecut cât privește pe soțul de bună credință, ci operează numai pentru viitor, ca la desfacerea căsătoriei prin divorț”²⁰.

Capacitatea deplină de exercițiu dobândită prin căsătorie se menține și este exclusă prevenirea ocrotirii părintești asupra soțului respectiv. În celălalt caz, nulitatea sau anularea căsătoriei produce efecte pentru trecut în ceea ce privește pe soțul sub 18 ani, în cauză, de rea credință. „În consecință, nu se pune problema menținerii capacității depline de exercițiu și deci în privința acestui soț de rea credință, revine ocrotirea părintească”²¹.

4.3. Principiile ocrotirii părintești

„Drepturile părintești se exercită numai în interesul copiilor”²² așa cum se exprimă foarte clar reglementările internaționale și ultimele acte normative, „exclusiv în interesul superior al copilului”²³. „Părinții au dreptul și îndatoriri față de copilul lor minor”²⁴. Astfel este stabilit principiul legalității de tratament juridic între copii din căsătorie, din afara acesteia ori rezultați prin adopție, sens al termenului înfiere²⁵.

Noțiunea de interes al copilului include un interes superior colectiv: „părinții sunt datori să îngrijească de copil. Ei sunt obligați să crească copilul, îngrijind de sănătatea și dezvoltarea fizică, de educarea, învățătura și pregătirea profesională a acestuia, potrivit cu însușirile lui, în conformitate cu țelurile statului, spre a-l face folositor colectivității”²⁶. „Autoritatea tutelară este obligată să exercite un control efectiv și comun asupra felului în care părinții își îndeplinesc îndatoririlor privitoare la persoana și bunurile copilului”²⁷. Aceasta se face pentru a asigura ocrotirea minorului cât mai deplină.

Independența patrimonială sau separația de patrimoniu între părinți și copii, „părintele nu are nici un drept asupra bunurilor copilului și nici acesta asupra bunurilor părintelui, în afară de dreptul la moștenire și la întreținere”²⁸. Dreptul de folosință legală asupra bunului minorului a încetat de îndată ce a intrat în vigoare Codul Familiei (art. 21 nr.32/1954). „Ambii părinți au aceleași drepturi și îndatoriri față de copiii lor minori, fără a deosebi după cum aceștia sunt din căsătorie, din afara căsătoriei ori înfiați. Ei exercită

²⁰ Ion P. Filipescu, *op. cit.*, p. 559.; Art. 23 alin. 1, *Codul Familiei*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Idem*, *Dreptul familiei*, Ed. All, București, 1997, p. 320; *Idem*, *Tratat de dreptul familiei*, Ed. All, București, 1998, p. 559; Art. 1 alin. 4 și Art. 97 alin. 2 *Codul Familiei*.

²³ *Ordonanța de Urgență nr. 25 și nr. 26 din anul 1997*.

²⁴ Titul 3, cap. I, sect. 1, *Codul Familiei*.

²⁵ *Ordonanța de Urgență nr. 25/1997 cu privire la adopție, aprobată prin Legea nr. 87/1998*.

²⁶ Art. 101 *Codul Familiei*.

²⁷ Art. 108 *Ibidem*.

²⁸ Art. 106 *Ibidem*.

drepturile lor părintești numai în interesul copiilor”²⁹. Dreptul de a consimți la adopția copilului minor îl au numai părinții firești, însă nu cei adoptatori.

„Dispozițiile legale din Codul Familiei privind ocrotirea părintească, sub rezerva cazurilor anume prevăzute de lege, caracter imperativ”³⁰. Din această cauză tatăl și mama prin contract sau fiecare dintre ei prin voință unilateral, nu pot să extindă sau să restrângă drepturile și îndatoririle părintești. În cazul în care din căsătoria ce se desface au rezultat copii minori, hotărârea de divorț trebuie să arate, chiar în lipsa unei cereri exprese a soților, cui se vor încredința copiii spre creștere și educare și care este contribuția fiecărui părinte la cheltuielile de creștere și educare a minorilor.

Dacă soții au copii minori, instanța va dispune citarea și ascultarea autorității tutelare, iar dacă minorii au împlinit vârsta de 10 ani, instanța îi va asculta obligatoriu, în vederea încredințării lor. Copilul minor poate fi încredințat și soțului din a cărui vină s-a desfăcut căsătoria, dacă interesele acestuia sunt în acest sens, deoarece "un soț rău nu este neapărat și un părinte rău". Printre factorii care se vor lua în considerare pentru a decide în ceea ce privește încredințarea copilului minor, va fi culpa soțului, chiar dacă aceasta nu prezintă importanță prin sine însăși sub acest aspect.

Obligația părinților de a întreține pe copiii lor minori nu este stinsă prin desfacerea căsătoriei, ci persistă independent de legătura de căsătorie a părinților și indiferent cui au fost încredințați copiii spre creștere, unuia dintre părinți, unei alte persoane ori unei instituții de ocrotire, întreținerea copiilor însă nu va putea suplini eficiența educativă a unei familii unite, care să ofere acestora stabilitatea și dragostea de care au nevoie. Voința exprimată de minorul care a împlinit vârsta de 10 ani cu privire la încredințarea lui în caz de divorț trebuie analizată cu multă grijă de către instanțe, ținând seama de influențarea psihică a copiilor, în special la vârste fragede. Deși soții au dreptul de a se învoi cu privire la încredințarea copiilor minori în caz de divorț, creșterea și educarea acestora nu poate fi lăsată la discreția părinților, în situația în care căsătoria lor s-a destrămat din motive temeinice. Legea dispune că "învoiala părinților cu privire la încredințarea copiilor va produce efecte numai dacă a fost încuviințată de instanța judecătorească, care va trebui să verifice dacă învoiala corespunde intereselor minorilor". Învoiala părinților cu privire la încredințarea copiilor minori poate să intervină în orice fază a procesului, chiar în recurs.

Copiii trebuie să fie încredințați spre creștere și educare unuia dintre părinți, deoarece este în interesul copiilor să continue a se bucura de îngrijirea părinților, chiar și în această situație în care părinții trăiesc despărțiți. Copilul minor încredințat cu ocazia divorțului unei terțe persoane sau unei instituții de ocrotire acordă acestor persoane și instituții numai drepturile și îndatoririle ce revin părinților privitor la persoana copilului, adică numai exercitarea ocrotirii părintești privind persoana copilului.

²⁹ Art. 97 *Ibidem*.

³⁰ E. Barasch, I. Nestor, S. Zilberstein, *Op. cit.*, p. 116.

Ocrotirea părintească se exercită sub controlul societății. Controlul se exercită atât din partea autorităților publice ale statului, îndeosebi organele administrației publice locale, cât și a societății civile, cu precădere printr-o serie de organisme nonguvernamentale sau direct, de către cetățean, în formele stabilite de lege.

5. Ocrotirea minorului de către un singur părinte

Putem spune că există unele situații în care nu se poate ca minorul să fie ocrotit de ambii părinți, ci doar de unul dintre aceștia. ”Dacă unul dintre părinți este mort, decăzut din drepturile părintești, pus sub interdicție sau, din orice împrejurare, se află în neputința de a-și manifesta voința, celălalt părinte exercită singur drepturile părintești”³¹. Mai pe larg asemenea situații sunt următoarele:

a) Moartea unuia dintre părinți. ”În cazul în care ambii părinți fiind morți, necunoscuți, decăzuți din drepturile părintești, puși sub interdicție, dispăruți ori declarați morți, copilul este lipsit de îngrijirea ambilor părinți precum, și în cazul prevăzut de art. 85, copilul va fi pus sub tutelă”³², tutela se deschide în cazul în care ambii părinți sunt morți. Prin urmare, în cele două texte există concordanță. Ocrotirea minorului revine părintelui rămas în viață.

Situația este aceeași în cazul în care unul dintre părinți este declarat mort, prin hotărâre judecătorească³³, deoarece asemenea hotărâre instituie prezumția că dispărutul a murit la data stabilită prin hotărâre ca fiind data morții, iar nu data când hotărârea rămâne definitivă. Așa deci, problema ocrotirii părintești se pune nu numai pentru copiii minori concepuți până la data morții, căci copiii care au fost concepuți între aceste două date, care beneficiau de prezumția de paternitate atâta vreme cât nu a intervenit hotărârea, când este vorba de copiii din căsătorie, încetează de a fi socotiți ai bărbatului (problema se pune numai în cazul în care cel declarat mort este bărbatul) declarat mort.

Fără îndoială, și copilul din afara căsătorie, conceput după data rămânerii definitive a hotărârii judecătorești declarative de moarte, nu poate fi socotit al bărbatului declarat mort³⁴. Ocrotirea copiilor minori concepuți după data stabilită prin hotărârea judecătorească declarată ca fiind data morții se face potrivit cu situația lor juridică în care se găsesc, după intervenirea hotărârii, fără a prezenta interes felul în care se realiza ocrotirea înainte de această dată³⁵.

Așadar, cel dispărut este considerat mort pe data stabilită prin hotărârea judecătorească rămasă definitivă ca și fiind cea a morții. Ocrotirea minorului s-a realizat tot printr-un singur părinte, celor rămași în viață, căruia, în continuare îi revine ocrotirea părintească, dar aceasta în temeiul următorului articol ”dacă unul dintre părinți este mort,

³¹ Art. 98 *Codul familiei*.

³² Art. 113 *Ibidem*.

³³ Art. 16-18 *Decretul nr. 31, 1954*.

³⁴ Ion P. Filipescu, *Tratat de dreptul familiei*, Ed. All, București, 1998, p. 552.

³⁵ *Ibidem*.

decăzut din drepturile părintești, pus sub interdicție sau, din orice împrejurare, se află în neputința de a-și manifesta voința, celălalt părinte exercită singur drepturile părintești”³⁶.

În cazul reapariției celui declarat mort și anularea hotărârii declarative, recapătă exercițiul drepturilor părintești;

b) Decăderea unui părinte din drepturile părintești. Spre deosebire de situația precedentă, când în mod necesar drepturile și îndatoririle părintești revin numai unui singur părinte, în cazul decăderii se impun unele precizări: ”Decăderea din drepturile părintești nu scutește pe părinte de îndatorirea de a da întreținere copilului”³⁷. Autoritatea tutelară poate da încuviințarea copilului dacă, prin asemenea legături, creșterea, educarea, învățătura sau pregătirea profesională nu sunt în primejdie³⁸.

În cazul în care au încetat împrejurările care au dus la decădere și nu mai există nici o primejdie pentru minor, instanța judecătorească, la cererea autorității tutelare, poate reda părintelui decăzut exercițiul drepturilor părintești³⁹.

c) Punerea sub interdicție a unuia dintre părinți. Deși nu există un text expres ca și în cazul decăderii din drepturile părintești, totuși, părintele pus sub interdicție nu este scutit de îndatorirea de a da întreținere copilului minor⁴⁰. Însă această obligație există în sarcina celui pus sub interdicție numai dacă și în măsura în care mijloacele sale depășesc nevoile normale ale îngrijirii și vindecării. În legătură cu curatela provizorie instituită unui părinte a cărui punere sub interdicție a fost cerută, se pune problema dacă acesta continuă să exercite drepturile părintești împreună cu celălalt părinte până la data de la care punerea sub interdicție își produce efectele? Curatela provizorie se instituie: ”În caz de nevoie și până la rezolvarea cererii de punere sub interdicție, autoritatea tutelară va putea numi un curator pentru îngrijirea persoanei și reprezentarea celui a cărui interdicție a fost cerută precum și pentru administrarea bunurilor⁴¹. Curatorul se numește pentru îngrijirea persoanei și reprezentarea celui a cărui interdicție a fost cerută, precum și pentru administrarea bunurilor. În literatura noastră juridică s-a arătat că măsura numirii acestui curator are efectul de a face ca drepturile părintești să se exercite de către celălalt părinte, deoarece asemenea măsură, din punctul de vedere al ocrotirii părintești, ”trebuie socotită ca echivalentă cu punerea sub interdicție”⁴², cu alte cuvinte soluția se întemeiază pe identitatea de figură juridică dintre tutorele interzisului și curatorului.

Finalitatea curatelei provizorii exclude posibilitatea exercitării, de către respectivul părinte, a drepturilor părintești. Cel care are el însuși nevoie de ocrotire nu poate asigura o ocrotire efectivă altei persoane. A admite contrariul ar însemna a se da o soluție formală și ineficientă⁴³.

³⁶ Art. 98, alin. 2, *Codul Familiei*.

³⁷ Art. 110 *Ibidem*.

³⁸ Art. 111 *Ibidem*.

³⁹ Art. 112 *Ibidem*.

⁴⁰ E. Barasch, I. Nestor, S. Zilberstein, *Op. Cit.*, p. 176.

⁴¹ Art. 146 *Codul familiei*.

⁴² E. Barasch, I. Nestor, S. Zilberstein, *Op. Cit.* p. 29.

⁴³ Ion P. Filipescu, *Op. Cit.*, p. 564.

Faptul că părintele respectiv nu mai are exercițiul drepturilor părintești nu este incompatibil cu teza că cel căruia i s-a instituit curatela provizorie, rămâne legalmente capabil, deoarece această excludere nu se întemeiază întotdeauna pe ideea de incapacitate. Aceasta nu este singura situație în care un părinte ce are capacitate de exercițiu nu are, împreună cu celălalt, exercițiul drepturilor părintești.

Unul din părinți este în imposibilitate, din orice împrejurare, de a-și manifesta voința. Această situație trebuie apreciată cu toată seriozitatea pentru a nu constitui un pretext care să ducă la înlăturarea unui părinte de la exercitarea drepturilor părintești. Situațiile în care textul este aplicabil pot fi diferite. Este suficient ca unul dintre părinți să se găsească în situația menționată. Asemenea situații ar putea fi: dispariția unui părinte, contrarietatea de interese între minor și unul dintre părinții săi, împiedicarea unui părinte de a îndeplini un anumit act în interesul minorului și condamnarea unui părinte la o pedeapsă privată de libertate.

BIBLIOGRAFIE

1. **Abraham, Pavel, Dersidan E.**, *Dicționar de termeni juridici uzuali*, Ed. Național, 1999.
2. **Albu, Ion**, *Dreptul familiei*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995;
3. **Anghel, I.M, Deak, Fr., Popa, M.F.**, *Răspunderea civilă*, Ed. Științifică, București 1970.
4. **Barasch, Eugen, Nestor I., Zilberstein S.**, *Ocotirea părintească*, Ed. Științifică, București, 1960.
5. **Beleiu, Gheorghe**, *Drept Civil*, 1982.
6. **Breban, Vasile**, *Dicționar al Limbii Române Contemporane*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
7. *Cartea Socială Europeană*, revizuită în anul 1997.
8. *Codul Civil*.
9. *Codul de procedură civilă*, Ed. Lumina Lex, 2001.
10. *Codul Familiei*.
11. *Codul Penal*.
12. *Constituția României*.
13. **Crișu, Constantin**, *Codul civil*, Ed. Juris Argessis, Arges, 2001.
14. *Decretul nr. 31*, 1954.
15. *Decretul nr.31*, 1956.
16. **Diaconescu, Horia**, *Drept penal. Partea specială*, vol. II, Ed. Themis 2000.
17. *Dicționar Enciclopedic Român*, vol. 1, 2, 3 și 4, Ed. Politică, București, 1962.
18. *Dicționarul de Filozofie*, Ed. Politică, București, 1978.

19. Dongoroz V., Kahane S., Oancea I, Fodor I, Iliescu N, Bulai C., Stănoiu R., Roșca V, *Explicații teoretice ale codului penal al RSR*, vol. IV, Ed. Academiei RSR, București, 1972.
20. **Filipescu, Ion P.**, *Dreptul familiei*, Ed. All, București, 1997.
21. **Idem**, *Tratat de dreptul familiei*, Ed. All, București, 1998.
22. *Legea nr. 272*, 2004.
23. *Ordonanța de Urgență nr. 25 și nr. 26*, 1997.
24. **Popa, Nicolae**, *Teoria generală a dreptului*, Ed. Actami, București, 1996.
25. Popescu, Tudor, *Dreptul familiei, tratat*, vol. II, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1956, p. 197.
26. **Răuschi, Ștefan**, *Drept civil*, Ed. Fundației Chemarea, Iași, 1992;
27. **Slatescu, A. Victor și Slatescu Irina Morăianu**, *Drepturile omului în acțiune*, Ed. IRDO, București, 1994.
28. Vasiliu T., Pavel D., Antoniu G., Daneș Ș., Dărîngă G., Lucinescu D., Papadopol V., Popescu D.C., Rămureanu V., *Codul penal al R.S.R. comentat și adnotat. Partea specială*, vol. II, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1977.

VIOLENȚA ÎMPOTRIVA COPIILOR - O PROBLEMĂ SOCIALĂ ACTUALĂ A ROMÂNIEI

Asist. univ. drd.

Adriana M. CĂLĂUZ

Catedra de Teologie Ortodoxă

și Asistență Socială

Universitatea de Nord, Baia Mare

Abstract

The definition of violence is given in the article number 19 of Convention about Children's Rights: „any kind of violence, harm , physical or mintal abuse ,any kind of abandonment, negligence, bad treatment or exploitation, even sexual abuse.” *World Report on Violence and Health*”, 2002 define violence like being the use in a deliberate way of physical power or of the authority, or the threatening of using this power towards a child from a person or a group of persons. This could lead to the affectation of health, survive, development or even child's self-respect.

The investigation makes a rewiew: of the risk or of the protection factors, of the consequences of this phenomenon and of the society where it could be frequently found at present in Romania. It was pointed out the dimension of this phenomenon surprised in a lot of obvious signs for the situation in our country. The statistics facts present the proportions of this alarming pphenomenon. They were analysed Romania's progammes and actions realised in the last period by the resposable institutions. It comes out that the legislative complexity in Romania protect multiple areas of the fight against violence. This guided to the creation of many mechanisms. Unfortunately there is a large gap between the legislative and the social-economical and cultural context of nowadays Romania.

In spite of this registered progress, there are a lot of things to be done. The investigation contains a lot of suggestions to prevent this phenomenon with multiple results. This study intend to have done with any kind of defend of adults violence against their children, even if this is accepted by „tradition” or hidden under „disciplinary punishments”. It is about a complex phenomenon with a lot of psychological, social, cultural and economical implications.

The violence against children has many more sizes and needs a diversified answer . The analyse of this phenomenon was realised from the human rights, public health and child protection points of view .

Violența asupra copilului este un concept integrator pentru toate formele de abuz, neglijare sau exploatare a copilului, inclusiv abuzul și exploatarea sexuală, exploatarea economică de orice fel, răpirea și traficul de copii, migrația ilegală sau în situații de risc a copiilor, fenomenul copii strazii etc.

Definiția violenței este cea dată în articolul 19 al Convenției privind drepturile copilului „orice forme de violență, vătămare sau abuz, fizic sau mental, de abandon, neglijență, de rele tratamente sau de exploatare, inclusiv abuz sexual”. *Raportul mondial al OMS privind violența și sănătatea (World Report on Violence and Health, 2002)*: definește violența ca fiind folosirea în mod intenționat a forței fizice sau a puterii, sau amenințarea cu folosirea acesteia, împotriva unui copil, de către o persoană sau un grup, care are sau poate avea ca rezultat afectarea de fapt sau potențială a sănătății, supraviețuirii, dezvoltării sau demnității copilului¹.

1. Violența împotriva copiilor, o problemă la nivel mondial

Paulo Sérgio Pinheiro, expert independent, a realizat un studiu privind violența asupra copiilor din întreaga lume. Raportul studiului a fost prezentat în cadrul Adunării Generale a ONU din 29 august 2006. Acest studiu confirmă că există violență în toate țările lumii, traversând culturi, clase sociale, educația, veniturile și originea etnică. De asemenea, oferă o imagine globală a violenței asupra copiilor și propune recomandări pentru prevenirea și măsurile ce pot fi luate pentru soluționarea acestei probleme. Studiul face o trecere în revistă a factorilor de risc și de protecție, consecințele acestui fenomen și mediile în care apare cel mai frecvent în prezent. S-a pus în evidență dimensiunea lui surprinsă într-o serie de indicatori relevanți pentru situația din România. S-au analizat politicile și programele României, măsurile și activitățile care au fost realizate în ultima perioadă de către instituțiile responsabile. A fost realizată o analiză critică asupra felului cum sunt implementate în țara noastră politicile care vizează acest domeniu, căutându-se o explicație rezonabilă acestei situații de fapt dar care vizează și trasarea unor căi de acțiune surprinse într-o suită de recomandări.

Prin acest studiu se dorește să se pună capăt oricărei justificări a violenței adulților asupra copiilor, fie că aceasta este acceptată ca „tradiție” sau mascată sub forma unor „măsuri disciplinare”. Violența nu este inerentă condiției umane și de aceea ea poate fi prevenită și făcută să regreseze, limitându-i în același timp consecințele. Este vorba totuși de un fenomen multiform, cu numeroase implicații psihologice, sociale, culturale și

¹ E. G. Krug et al. (eds.), *World Report on Violence and Health* (Raportul mondial privind violența și sănătatea), Organizația Mondială a Sănătății, Geneva, 2002, p. 5

economice. Violența asupra copiilor are mai multe dimensiuni și necesită un răspuns diversificat. Analiza a acestui fenomen s-a realizat din perspectiva drepturilor omului, a sănătății publice și a protecției copilului.

Așa cum reiese din studiul ONU, protecția copiilor împotriva violenței este o problemă urgentă. Iar acum, când dimensiunea și impactul tuturor acestor forme de violență asupra copiilor sunt mai bine cunoscute, copiii trebuie să beneficieze de o prevenire și o protecție eficientă, la care au dreptul necondiționat. Gravitatea și caracterul urgent al acestei probleme globale au fost doar de curând descoperite.

2. Violența asupra copiilor este încă ascunsă, necunoscută și subestimată

Violența asupra copiilor îmbracă o varietate de forme și este influențată de o gamă largă de factori, de la caracteristicile individuale ale victimei și abuzatorului, la mediul cultural și fizic în care trăiesc aceștia. Cu toate acestea, violența asupra copiilor rămâne în mare măsură ascunsă, din diferite motive.

Unul dintre motive este teama: multor copii le este teamă să vorbească despre incidente care implică acte de violență asupra lor. În multe cazuri, părinții, care ar trebui să-și protejeze copiii, păstrează tăcerea atunci când actul de violență a fost comis de soț/soție sau de către alt membru al familiei, de către un membru mai puternic al societății, cum ar fi un patron, un polițist sau de către un lider al comunității respective. Teamă este îndeaproape legată de stigmatul frecvent asociat cu cazurile de violență relatate, în special atunci când „onoarea” familiei este pusă mai presus de siguranța și bunăstarea copiilor. În special, violul sau alte forme de violență sexuală, pot duce la ostracizare, la alte violențe sau la moarte.

Violența este de asemenea invizibilă deoarece nu există modalități sigure sau de încredere de raportare pentru copii și adulți. În special, există puține date disponibile privind violența în instituții de îngrijire sau în unități de detenție.

- OMS a estimat, prin folosirea datelor limitate existente la nivel național, că aproape 53.000 de copii au murit în întreaga lume, în anul 2002, ca urmare a omorurilor.
- Studii din numeroase țări din întreaga lume indică faptul că 80 până la 98% dintre copii suferă pedepse fizice la domiciliu, o treime dintre aceștia sunt supuși unor pedepse fizice severe aplicate cu diverse obiecte sau instrumente;
- Conținând informații despre un număr mare de țări în curs de dezvoltare, Global School-based Health Survey (*Studiul global privind sănătatea în școli*) a descoperit recent că între 20% și 65% din copiii de vârstă școlară au fost agresați verbal sau fizic în ultimele 30 de zile². Hărțuirea copiilor este frecventă și în țările industrializate.

² Analiza realizată de Study by the Global School-based Health Survey (*Studiul global privind sănătatea în școli*): Organizația Mondială a Sănătății (<http://www.cdc.gov/gshs> sau http://www.who.int/school_youth_health/gshs), care a utilizat date din studii realizate în perioada 2003-2005 pentru Botswana, Chile (zonele metropolitane), China (Beijing), Guyana, Iordania, Kenia, Liban, Namibia, Oman, Filipine, Swaziland, Uganda, Emiratele Arabe Unite, Venezuela (Lara), Zambia și Zimbabwe (Harare).

- OMS estimează că, în anul 2002, 150 de milioane de fete și 73 de milioane de băieți, sub 18 ani, au fost forțați să întrețină raporturi sexuale sau au trecut prin alte forme de violență sexuală.
- Estimări recente ale Organizației Internaționale a Muncii (ILO) indică faptul că, în anul 2004, 218 milioane de copii erau exploatați prin muncă, dintre care 126 de milioane erau implicați în munci periculoase. Estimările din anul 2000 arătau că 5,7 milioane de copii erau victime ale muncii forțate, 1,8 milioane erau implicați în prostituție și pornografie, iar 1,2 milioane erau victime ale traficului de persoane. Cu toate acestea, comparativ cu estimările publicate în 2002, incidența exploatarea copiilor prin muncă a scăzut cu 11%, iar cu 25% mai puțini copii erau implicați în munci periculoase.

3. Factori de risc și de protecție

Dezvoltarea economică, statutul, vârsta, sexul sunt printre numeroșii factori asociați riscului de violență cauzatoare de moarte. OMS estimează că rata omorurilor cu victime înregistrate în rândul copiilor a fost în anul 2002 de două ori mai mare în țările cu venituri mici, comparativ cu țările cu venituri mari (2,58, față de 1,21 la 100.000 de persoane). Cele mai mari rate ale omorurilor în rândul copiilor apar la adolescenți, în special băieți cu vârste între 15 și 17 ani (3,28 pentru fete, 9,06 pentru băieți) și în rândul copiilor între 0 și 4 ani (1,99 pentru fete, 2,09 pentru băieți)³.

Modelele sociale și culturale de comportament, rolurile stereotipizate și factorii socio-economici, cum sunt veniturile și educația, joacă de asemenea un rol important.

Studiile realizate la scară redusă scot în evidență faptul că anumite grupuri de copii sunt deosebit de vulnerabile la violență. Acestea includ copiii cu dizabilități, pe cei aparținând minorităților și altor grupuri marginalizate, copiii străzii și cei certați cu legea, copiii refugiați și cei dislocați din anumite zone. Inegalitatea din ce în ce mai mare a veniturilor, globalizarea, migrația, urbanizarea, amenințările la adresa sănătății, în special HIV/SIDA, progresul tehnologic și conflictele armate afectează modul în care tratăm copiii.

În același mod în care anumiți factori măresc gradul de vulnerabilitate al copiilor la violență, există și factori care pot preveni sau reduce apariția violenței. Cu toate că este nevoie de mai multe cercetări privind acești factori protectivi, este clar că familiile stabile pot fi o sursă puternică de protecție a copiilor împotriva violenței care apare în toate mediile. S-a demonstrat că un nivel ridicat de coeziune socială are efecte pozitive în ceea ce privește prevenirea violenței în sânul comunității, chiar și atunci când se înregistrează alți factori de risc. Cercetarea elaborată de OMS a identificat o serie de factori care par să faciliteze reziliența copiilor care au suferit violențe⁴. Acești factori de reziliență includ atașamentul securizant al copilului față de un membru adult al familiei, o atentă îngrijire

³ *Global Estimates of Health Consequences due to Violence against Children (Estimări globale privind consecințele violenței asupra copiilor asupra sănătății)*, op. cit. la nota de subsol 8.

⁴ *la acțiune și generarea de dovezi*) Organizația Mondială a Sănătății și Societatea Internațională pentru prevenirea abuzului și a neglijării copiilor, Geneva, octombrie 2006.

paternală în timpul copilăriei, o relație caldă și suportivă cu un părinte non-abuziv, precum și relațiile suportive cu cei de aceeași vârstă, care nu sunt dependenți de diverse substanțe și care nu au un comportament delincvent.

4. Consecințele violenței asupra copiilor

Deși consecințele violenței asupra copiilor pot varia în funcție de natura și de gravitatea acesteia, repercusiunile pe termen scurt și lung sunt adesea foarte grave și dăunătoare. Violența poate duce la o mai mare vulnerabilitate la probleme de durată pe plan social, emoțional și cognitiv și la comportamente care pun în pericol sănătatea⁵, cum sunt dependența de substanțe și inițierea precoce privind comportamentul sexual⁶. Problemele legate de sănătatea mentală și cele sociale pot include anxietatea și tulburările depresive, halucinațiile, afectarea capacității de lucru, tulburările de memorie, precum și comportamentul agresiv. Expunerea timpurie la violență este asociată mai târziu cu boli de plămâni, ale ficatului și inimii, cu bolile cu transmitere sexuală și cu moartea intrauterină în timpul sarcinii, precum și cu violențe asupra partenerului intim și cu tentative de suicid⁷.

Există puține informații disponibile despre costurile economice la nivel mondial ale violenței asupra copiilor, în special din țările în curs de dezvoltare. Cu toate acestea, varietatea consecințelor pe termen scurt și lung, asociate cu violența asupra copiilor, sugerează că există costuri economice semnificative pentru societate. Costurile financiare asociate cu abuzul asupra copiilor și neglijarea, inclusiv pierderea veniturilor în viitor și sănătatea mentală, au fost estimate în anul 1996, în Statele Unite, la 12,4 de miliarde de dolari⁸.

5. Violența asupra copiilor, o problemă socială a României

Datele statistice arată amploarea acestui fenomen îngrijorător și în țara noastră. Rata abandonului a rămas aceeași din 1989 și corespunde unei estimări de 9.000 copii abandonați pe an, conform studiului realizat de UNICEF și IOMC.

⁵ V. J. Felitti et al., "Relationship of childhood abuse and household dysfunction to many of the leading causes of death in adults. The Adverse Childhood Experiences (ACE) Study" (Relația dintre abuzul în copilărie și disfuncțiile familiei și multe dintre cauzele care duc la decesul adulților. Studiu privind experiențele adverse din copilărie), *American Journal of Preventive Medicine (Jurnalul american de medicină preventivă)*, vol. 14 (1998), p. 245–258.

⁶ Centrele pentru Controlul și Prevenirea Bolilor, *Adverse Childhood Experiences Study (Studiu privind experiențele adverse din copilărie)* (Centrele Naționale pentru Prevenirea și Controlul Vătămărilor, Centrele pentru Prevenirea și Controlul Bolilor, 2006). Disponibil la: <http://www.cdc.gov/NCCDPHP/ACE>.

⁷ Vezi nota de subsol anterioară. Vezi și Grupul pentru Cercetarea Abuzului și Neglijării Copilului, Comisia privind Științele Comportamentale și Sociale și Educația, Consiliul Național de Cercetare, *Understanding Child Abuse and Neglect (Să înțelegem abuzul și neglijarea copiilor)*, National Academy Press, Washington, D. C., 1999.

⁸ S. Fromm, "Total estimates cost of child abuse and neglect in the United States---statistical evidence." (Estimări totale ale costurilor abuzului asupra copiilor în Statele Unite – dovezi statistice), *Prevent Child Abuse America*, Chicago, 2001.

În 2006, în România erau 18.754 de copii ai căror părinți (ambii) erau plecați la muncă în străinătate.

Copii minori care muncesc: 70.690 (IOMC).

Copii aflați pe stradă: 1.500 (2003, ANPDC).

Copii în conflict cu legea (în 2003): 19.167 (UNICEF).

Copii în închisoare (2003): 800 (UNICEF) .

Trafic: 1.034 de copii au fost repatriați în România în 2003 (Ministerul de Interne) și 514 în 2005.

Procentul părinților care recurg la violență ca pedeapsă : 47% .

13.188 de apeluri prin linia telefonică în perioada 2001-2005. Pe site-ul UNICEF România se menționează «tendința alarmantă de creștere a violenței în școli, cu agresori din rândul profesorilor sau elevilor. Se mai spune ca 11% dintre copiii din școli sunt victime ale abuzului sexual și consumului de droguri în școli.

În primul semestru al anului 2007, Direcțiile Generale de Asistență Socială și Protecția Copilului s-au implicat în soluționarea a 4.761 cazuri de abuz/neglijare asupra copiilor. Distribuția cazurilor mai sus prezentate, în funcție de locul unde s-a petrecut abuzul/neglijarea copilului este următoarea

| Cazuri de | Total Cazuri | Urban | Rural | Numar decopii ramasi in familie(cu servicii oferite) | Numar de copii pentru care directorul DGASPC a Dispus Plasamentul în regim de urgență (și servicii cf.PIP) | Numar de copii pentru care instanta a dispus plasamentul în regim de urgenta, cu ordonanta presedintiala , iar DGASPC ofera servicii cf.PIP | Numar de cazuri pentru care s-a initiat urmarirea penala a agresorului |
|-----------------------|--------------|-------|-------|--|--|---|--|
| a) Abuz fizic | 751 | 380 | 371 | 551 | 91 | 18 | 30 |
| Abuz emotional | 691 | 433 | 258 | 547 | 44 | 4 | 9 |
| Abuz sexual | 216 | 103 | 113 | 152 | 36 | 5 | 53 |
| Neglijare | 2758 | 1177 | 1581 | 1858 | 508 | 78 | 16 |
| Exploatare prin munca | 272 | 180 | 92 | 189 | 23 | 6 | 4 |
| Exploatar | 19 | 11 | 8 | 10 | 5 | 2 | 4 |

| | | | | | | | |
|---|------|------|----------|------|-----|-----|-----|
| e sexuala | | | | | | | |
| Exploatare e Pentru Comitere Infrațiuni | 54 | 43 | 11 | 49 | 5 | 0 | 13 |
| Total | 4761 | 2327 | 243 4 | 3356 | 712 | 113 | 129 |

În primul semestru al anului 2007, Direcțiile Generale de Asistență Socială și Protecția Copilului s-au implicat în soluționarea a 4.761 cazuri de abuz/neglijare asupra copiilor:

6. Medii în care apare violența asupra copiilor

Acasă și în familie

Eliminarea și soluționarea problemelor legate de violența asupra copiilor în contextul familiei sunt probabil cele mai mari provocări, familia fiind considerată drept „cea mai privată” dintre sferile private. Prevalența violenței părinților sau a altor membri ai familiei asupra copiilor - violență fizică, sexuală și psihologică, precum și neglijarea deliberată – au fost recunoscute și documentate în ultimele decenii. Violența asupra copiilor produsă în familie poate avea loc, în mod frecvent, în contextul disciplinării și ia forma pedepselor fizice, crude sau umilitoare.

Neglijarea, inclusiv eșecul de a veni în întâmpinarea nevoilor fizice și afective ale copiilor, de a-i proteja de pericole sau de a beneficia de servicii medicale sau de alt tip, atunci când este nevoie, contribuie la mortalitatea și la morbiditatea la copiii de vârste mici.

Apariția violenței sexuale în mediul familial este recunoscută din ce în ce mai mult. O trecere în revistă a studiilor din 21 de țări (cele mai dezvoltate) a arătat că 7-36% dintre femei și 3-29% dintre bărbați au declarat o victimizare sexuală în timpul copilăriei, iar majoritatea studiilor au arătat că fetele au fost abuzate de 1,5-3 ori mai mult decât băieții. Se estimează că între 133 și 275 de milioane de copii din lume sunt în fiecare an martori ai violenței domestice.

Violența în școli și în așezămintele educaționale

Violența în instituții de îngrijire și în sistemul de justiție

Violența la locul de muncă

Exploatarea copiilor sub 18 ani prin prostituție, pornografie infantilă și alte activități similare constituie violență⁹. Se estimează că 1 milion de copii intră în aceste sectoare în fiecare an¹⁰. Mulți sunt obligați, răpiți, vânduți și înșelați pentru a fi implicați în aceste activități sau sunt victime ale traficului. Pe lângă violența sexuală, care este intrinsecă pentru implicarea copiilor în prostituție, băieții și fetele implicați în prostituție sau în alte activități colaterale suferă frecvent violențe fizice și psihologice și sunt neglijăți. Adesea, ei sunt incapabili să ceară ajutor¹¹, iar atunci când o fac pot fi tratați drept infractori, pot fi lipsiți de libertate și li se poate asigura o reabilitare limitată.

Violența în comunitate

Comunitatea este o sursă de protecție și de solidaritate pentru copii, dar poate fi și un loc al violenței, inclusiv al violenței între cei de aceeași vârstă, al celei legate de armele de foc și de alte tipuri de arme, al violenței bandelor, a poliției, al violenței fizice și sexuale, răpirilor și traficului. Violența poate fi asociată și cu mass-media și cu noile tehnologii de informare și comunicare. Copiii de vârste mai mari prezintă un risc mai mare la violență în comunitate, iar fetele prezintă un risc mărit la violențe sexuale și pe criteriul de gen.

Pentru unii copii, drumul către școală și de la școală către casă poate fi prima lor expunere independentă în comunitate; poate fi și prima lor expunere la riscurile pe care le presupune comunitatea. Alții sunt expuși violenței atunci când desfășoară activități casnice, cum sunt aducerea apei, a combustibilului, a mâncării sau a nutrețului pentru animale. Aceste sarcini, care pot implica deplasarea pe distanțe lungi, sunt atribuite în mod obișnuit fetelor din mediul rural.

Copiii sunt vulnerabili la violența sexuală și la exploatarea de către membrii comunității. Violența sexuală este cel mai adesea comisă de o persoană cunoscută copilului, cum ar fi membri ai familiei sau adulți aflați într-o poziție de încredere (de exemplu, antrenori sportivi, clerici, poliție, profesori, angajatori), dar poate fi comisă și de o persoană pe care copilul nu o cunoaște. Cercetări recente arată că violența este o caracteristică frecventă a relațiilor dintre adolescenți.

Violența în comunitate afectează grupurile marginalizate de copii.

Traficul de ființe umane, inclusiv de copii, atât intern cât și extern, reprezintă o preocupare internațională importantă. Fenomenul este complex și apare ca urmare a interacțiunii dintre sărăcie, migrația forței de muncă, conflicte sau tensiuni politice, care duc la dislocarea populației. Traficul poate implica multiple forme de violență: răpirea și

⁹ Pentru o definiție completă a exploatării sexuale în scopuri comerciale a copiilor, vezi Declarația Congresului Mondial împotriva Exploatării Sexuale în Scopuri Comerciale a Copiilor, Stockholm, iunie 1996. Disponibilă online: <http://www.csecworldcongress.org/>.

¹⁰ Profiting from Abuse. Report into children in commercial sexual exploitation (Profitând de abuz. Raport privind exploatarea sexuală a copiilor în scopuri comerciale), UNICEF, New York, 2001, p. 20.

¹¹ Alianța Internațională Salvați Copiii, 10 Essential Learning Points: Listen and Speak out against Sexual Abuse of Girls and Boys. Global Submission to the U.N. Study on Violence against Children (Zece puncte esențiale de învățat: Ascultați și vorbiți despre abuzul sexual al fetelor și băieților. Contribuție la Studiul ONU privind violența asupra copiilor), Salvați Copiii Norvegia, Oslo, 2005, p. 58.

înșelarea părinților sau tutorilor de către cei care recrutează copiii, violența sexuală împotriva victimelor traficului pe drumul către destinație și deținerea în captivitate, care este frecvent însoțită de violență în așteptarea plasării la „un loc de muncă”. Cele mai multe victime ale traficului trec prin situații de violență: prostituție, căsătorii forțate și munci domestice sau agricole în condiții de sclavie, servitute sau muncă în contul unor datorii.

Poate fi menționat uneori rolul negativ pe care mass media îl poate avea din cauza senzaționalismului, încălcării dreptului la intimitate al copiilor care sunt victime ale violenței și prin expunerea copiilor la violență.

7. Analiza progreselor înregistrate de către România în ultimii ani

Abordarea problemei violenței asupra copiilor în România un caracter predominant legislativ.

Catherine Loussaif, expert independent, menționează în cadrul raportului misiunii de consiliere și analiză a României în cadrul programului Consiliului Europei «*Să construim o Europa cu și pentru copii*»: complexitatea deosebită a corpusului legislativ și contractual din România, acoperind domenii foarte variate ale luptei împotriva violenței care a condus la crearea de multiple organisme sau mecanisme de aplicare. Sistemul legislativ și reglementar este bazat pe o armonizare cu normele internaționale. Se menționează, de asemenea, ca există un mare decalaj între corpusul legislativ și contextul socio-economic și cultural al României în tranziție.

În acest context de bulversări socio-economice, autoritățile naționale au elaborat, începând cu 1990, o politică familială concentrată pe următoarele aspecte:

- Crearea de servicii publice și a unui sistem de asistență socială comunitară adresate direct familiei și comunității
- Descentralizarea serviciilor de ajutor social
- Realizarea unui parteneriat între serviciile publice și actorii principali din domeniul social
- Dezvoltarea sprijinului social în cadrul unor instituții precum școala, poliția, spitalul și alte servicii publice
- Implementarea mai multor programe naționale de luptă împotriva unor probleme sociale concrete (copiii străzii, cerșetoria, copiii maltratați, copiii toxicomani, copiii abandonati etc).

Exploatarea economică, legislația privind munca copilului

Hotărârea nr. 1769/2004 privind aprobarea Planului național de acțiune pentru eliminarea exploatarei prin muncă a copiilor. De asemenea, se desfășoară campanii pentru eliminarea muncii copilului în baza Programului Internațional pentru Eliminarea Muncii Copilului ce a debutat în anul 2000, aflându-se în prezent în etapa a 2-a, 2004-2007.

Exploatarea sexuală și abuzul sexual

Prin Hotărârea nr. 1504/2004 a fost aprobat Planul național de acțiune pentru prevenirea și combaterea abuzului sexual asupra copilului și a exploatarei sexuale a copiilor în scopuri comerciale (2004-2007).

Cu privire la aceste aspecte este de precizat faptul că prin Legea nr. 470/2001 România a ratificat Protocolul facultativ la Convenția cu privire la drepturile copilului, referitor la vânzarea de copii, prostituția copilului și pornografia infantilă, semnat la New York, la 6 septembrie 2000.

Traficul de copii

România s-a confruntat în ultima perioadă tot mai mult cu migrația ilegală și cu fenomene de trafic al copiilor. În ceea ce privește traficul de persoane, cadrul legal l-a constituit Legea nr. 678/2001,

Prin Hotărârea nr. 1216/2001 a fost aprobat Planul național de acțiune pentru combaterea traficului de ființe umane, H.G. nr. 125/2004 privind aprobarea Planului național de acțiune pentru prevenirea și combaterea traficului de copii abuzați, neglijați, exploatați, inclusiv victime ale traficului care rămân în familie.

Prin Hotărârea Guvernului nr. 1584/2005 pentru înființarea organizarea și funcționarea Agenției Naționale împotriva Traficului de Persoane, România a semnat Convenția Consiliului Europei privind lupta împotriva traficului de ființe umane, instrument internațional ratificat prin Legea nr. 300/2006 pentru ratificarea Convenției Consiliului Europei privind lupta împotriva traficului de ființe umane, adoptată la 3 mai 2005,

În perioada 2001-2005 au fost desfășurate campanii de prevenire a traficului de persoane, de instituțiile statului în parteneriat cu organizații ale societății civile, organizații internaționale și mass media. Anchetele reprezentative la nivelul populației de peste 18 ani din România (conform cercetării ociologice IMAS, 2005) arată că marea majoritate a populației (85%) a auzit despre traficul de persoane. Persoanele cu nivel scăzut de educație, cele cu venituri mici și cele din mediul rural și orașele mici, adică tocmai contextele sociale care furnizează grupurile de risc la trafic, au însă un nivel sensibil mai scăzut de cunoaștere asupra fenomenului.

Au fost înființate și organizate centre de tranzit pentru copiii repatriați sau victime ale traficului, prin implementarea unor programe de interes național (astfel de servicii există până în acest moment în București – Centrul Gavroche, Iasi, Botoșani, Galați, Satu Mare, Timiș, Arad, Mehedinți, Giurgiu, Ilfov, aflându-se în subordinea direcțiilor generale de asistență socială și protecție a copilului;

Neglijarea copiilor

Ordin nr. 219 – 15/06/2006 privind activitățile de identificare, intervenție și monitorizare a copiilor care sunt lipsiți de îngrijirea părinților pe perioada în care aceștia se află la muncă în străinătate

Copiii strazii

Ordin nr. 100 – 15/03/2006 pentru aprobarea Planului-cadru de acțiune în vederea reintegrării sociale a copiilor străzii

Ordin nr.132 – 07/04/2005_pentru aprobarea standardelor minime obligatorii privind serviciile destinate protecției copiilor străzii

S-au realizat campanii naționale de conștientizare și informare privind drepturile copilului

Au fost înființate servicii care să asigure asistență și copiilor străzii, sprijin pentru părinți și dezvoltarea abilităților parentale.

Centre de consiliere pentru părinți în 2000: 13

Centre de consiliere pentru părinți în 2004 : 50

Centre pentru sprijinirea reintegrării în familiile naturale în 2000: 10

Centre pentru sprijinirea reintegrării în familiile naturale în 2004: 46

Centre de zi în 2000: 16

Centre de zi în 2004: 125

Centre pentru copiii străzii în 2000: 0

Centre pentru copiii străzii în 2004: 15

Legea 47/2006 organizează cadrul unei politici naționale de asistență socială coerentă și globală. În ciuda încredințării gestiunii administrative și financiare, a centrelor și serviciilor comunitare și de asistență socială colectivităților locale, definirea obiectivelor și a strategiilor politice precum și coordonarea dispozitivelor rămân prerogativele statului.

Noul dispozitiv legislativ în materie de protecție a copilului, intrat în vigoare la 1 ianuarie 2005, stabilește principiile fundamentale care operează o schimbare radicală în etica și practica din acest domeniu.

Se ridică pentru prima dată conștientizarea comunităților locale față de responsabilitatea ce le revine în domeniul protecției copilului. De acum înainte statul are misiunea de a combate mentalitatea tradițională încă în vigoare atât în rândul populației cât și în rândul serviciilor publice, conform căreia acesta se poate substitui părinților, prin toate mijloacele posibile.

UNICEF-ul a emis noul corpus legislativ român în raportul «*GENERAL MEASURES of the Convention on the Rights of the Child. The Process in Europe and central Asia*», UNICEF, 2006

Concluzii

Putem constata neaplicarea integrală a convenției privind drepturile copilului, absența unui plan național de acțiune privind lupta împotriva violenței asupra copilului. Planurile naționale privind prevenirea diverselor tipuri de violență asupra copilului sunt mai degrabă fragmentate decât integrate, iar resursele alocate măsurilor de combatere a problemei sunt insuficiente. Există o coordonare deficitară a planurilor de acțiune elaborate

La nivel național, se constată absența unui organ de coordonare interministerială tranversal și eficient. Suplimentar, angajamentele naționale de a proteja copiii împotriva

violentei nu sunt transpuse întotdeauna în acțiuni la nivel județean, local. De asemenea, se constată managementul deficitar la nivelul județelor și serviciilor comunale.

Sfera prevenției a fost puțin abordată. Activitățile de semnalare și descoperire a cazurilor de maltratare sunt perfectibile.

Menționez absența metodologiei în materie de activitate interdisciplinară, de asemenea problema formării și recrutării personalului. Lipsa de informare sau de înțelegere a violenței asupra copiilor și a cauzelor acesteia, la care contribuie și faptul că informațiile și datele statistice sunt insuficiente. Eforturile de a combate violența asupra copiilor sunt în mod frecvent reactive, concentrându-se pe simptome și pe consecințe, nu pe cauze. Există o concentrare pe protecție și pedepse, acordându-se mai puțină atenție reabilitării, reintegrării și redresării.

Ana Muntean, profesor universitar din cadrul Universitatii de Vest Timisoara, atrage atenția asupra următoarelor aspecte:

- mentalitatea publicului larg dar și a autorităților care au o înțelegere limitată asupra dezvoltării umane și a copilului (așa cum apare în declarații);
- lipsa sancțiunilor pentru persoanele care refuză să se supună legii (au declarat reprezentanții ORA);
- lipsa unor mecanisme adecvate pentru aplicarea legii;
- neimplicarea suficientă a tuturor susținătorilor și responsabililor în procesul de implementare a strategiei naționale pentru protecția copilului 2006-2013.
- lipsa de comunicare dintre nivelul administrativ și cel academic.
- există puține județe care au deschidere către cercetare.
- trauma nu este o temă foarte cunoscută și nici nu există servicii de reabilitare.
- lipsa de personal specializat pentru intervențiile specializate, cum ar fi centrele de consiliere și de rezolvare a traumei.
- există puține traininguri pe această problematică.

Recomandări

În ciuda acestor progrese înregistrate, rămân multe de făcut, iar anumiți factori limitează impactul măsurilor referitoare la violența asupra copiilor. Realizarea unor evaluări realiste asupra fenomenului violenței împotriva copiilor care să stea la baza fundamentării unei strategii naționale în domeniu. Trebuie formulată o strategie națională cuprinzătoare, o politică sau un plan de acțiune privind violența asupra copiilor, cu ținte realiste și cu termene clare, coordonată de către o agenție care are capacitatea de a implica multiple sectoare de activitate.

Implementarea strategiei naționale, a politicii sau a planului trebuie să fie evaluată în mod sistematic, în conformitate cu țintele și cu termenele stabilite și trebuie să i se aloce resurse umane și financiare corespunzătoare pentru a susține implementarea. Cu toate acestea, orice strategie, politică, plan sau program, care abordează problema violenței asupra copiilor, trebuie să fie compatibile cu condițiile și resursele naționale.

Se impune o clarificare a rolurilor, sferei de competență și a limitelor fiecărui actor implicat: adoptarea schemelor inter-instituționale, și realizarea de convenții de parteneriat cu sectorul privat;

Este necesară stabilirea și elaborarea unor instrumente și metode de lucru comune, protocoale de acord, grile de analiză și de semnalare, definirea unui limbaj comun asupra a ceea ce se înțelege prin Raport sau semnalare și criteriile care să permită un adevărat demers preventiv de reperare a factorilor de fragilitate și de risc pentru copil.

Ar fi oportună înființarea de centre de resurse pluridisciplinare însărcinate special cu furnizarea instrumentelor și a cunoștințelor în vederea elaborării instrumentelor de muncă și evaluare, de colectare și analiză a datelor cu privire la violența sub cele trei aspecte (protecție, reprimare și prevenție), realizarea de formări continue intersectoriale și reuniuni tematice diverse.

Se impune adoptarea unei politici de resurse umane. Aceasta implică dezvoltarea unei politici naționale în materie de formare profesională și de sensibilizare a marelui public. Prioritățile se axează pe următoarele axe:

- planificarea politicilor;
- strategiile de prevenire și implementarea lor;
- dezvoltarea capacităților;
- parteneriatele.

Trebuie să acorde prioritate prevenirii violenței asupra copiilor, abordând cauzele acesteia. Politicile și programele trebuie să se adreseze factorilor de risc imediat, precum lipsa atașamentului părinte-copil, destrămarea familiei, consumul excesiv de alcool, consumul de droguri și accesul la arme de foc.

Este importantă promovarea valorilor non-violenței și creșterea nivelului de conștientizare. Trebuie derulate campanii de informare publică pentru a sensibiliza publicul cu privire la efectele vătămătoare pe care le are violența asupra copiilor. Statul trebuie să încurajeze mass media să promoveze valorile non-violenței și să aplice principii care să asigure respectarea deplină a drepturilor copiilor în mass media.

Dezvoltarea capacității tuturor celor care lucrează cu și pentru copii. Trebuie asigurată formarea inițială și la locul de muncă pentru a disemina informații și a respecta drepturile copilului, trebuie să investească în educație și în programele de formare sistematice, atât pentru specialiștii, cât și pentru personalul auxiliar care lucrează cu și pentru copii, în vederea prevenirii, depistării și combaterii violenței asupra copiilor.

Trebuie formulate și implementate coduri de conduită și standarde clare de practică, ce includ interzicerea și respingerea oricăror forme de violență. Trebuie asigurate servicii de reabilitare și reintegrare socială. Se impune asigurată participarea copiilor și create sisteme de raportare și de servicii, adaptate nevoilor copiilor.

Ar fi important să se stabilească mecanisme sigure, care au fost făcute publice, confidentiale și accesibile pentru copii, reprezentanții lor și pentru alții spre a sesiza cazurile de violență asupra copiilor. Toți copiii, inclusiv cei aflați în instituții de îngrijire sau în cele aparținând de justiție, trebuie să fie conștienți de existența mecanismelor de

plângere. Trebuie create mecanisme cum sunt liniile telefonice, prin intermediul cărora copiii pot sesiza cazurile de abuz, pot vorbi cu un consilier profesionist în care să aibă încredere și căruia să-i solicite sprijinul și sfatul, și trebuie, de asemenea, avute în vedere și alte modalități de a sesiza cazurile de violență prin intermediul noilor tehnologii.

Trebuie garantată tragerea la răspundere și eliminarea nepedepsirii. Se impune dezvoltarea și punerea în aplicare a colectării sistematice de date și a cercetării la nivel național. Ar fi necesar să se utilizeze indicatori naționali definiți pe baza normelor internaționale acceptate și să se asigure că datele sunt consolidate, analizate și diseminate, pentru a monitoriza progresul în timp. Trebuie să se dezvolte o agendă a cercetărilor la nivel național privind violența asupra copiilor în mediile în care aceasta apare, inclusiv prin studii care să cuprindă interviuri cu copiii și părinții, acordându-se o atenție specială grupurilor vulnerabile de fete și băieți.

Este esențial să se desfășoare eforturi în toate domeniile care vizează mediul și condițiile de viață ale copiilor și părinților, în special economia, sănătatea, munca, educația, locuința, lupta împotriva discriminării, traficului și maltratării. Trebuie să se facă eforturi consecutive de ajustare și de adaptare la mediul național pentru ca noul corpus legislativ să își găsească aplicare la care profesioniștii și marele public să poată subscrie. Este absolut necesar să se dezvolte acțiuni dintre cele mai pertinente pentru a crea o cultură și practici comune în jurul drepturilor copilului.

BIBLIOGRAFIE

1. Autoritatea națională pentru Protecția Copilului, Programul "Construind o Europa pentru cu împreună cu copii", Analiza politicilor naționale și locale pentru prevenirea violenței împotriva copilului. Strasburg, octombrie, 2006.
2. **Catherine Loussaif**, *Raportul misiunii de consiliere și analiză din cadrul proiectului de seminar național de politici de prevenire și de luptă împotriva violenței față de copii în România.*
3. Concil of Europe, Programul «Construirea unei Europe cu și pentru copii», 2005-2007.
- 4 *Metodologie cadru privind intervenția și prevenirea în echipă multidisciplinară și în rețea în situațiile de abuz, neglijare, exploatare și trafic de copii, proiect de lege.*
- 5 *Strategia națională privind protecția și promovarea drepturilor copilului.*
- 6 *Planul operațional de implementare a strategiei naționale în domeniul protecției și promovării drepturilor copilului.*
7. *Raportul ANPDC 2007*
8. **Paulo Sérgio Pinheiro**, *studiu privind violența asupra copiilor din întreaga lume*, prezentat în cadrul Adunării Generale a ONU din 29 august 2006.
9. **Cătălin Zamfir**, *O noua provocare, dezvoltarea socială*, Ed. Polirom, 2006.
10. **Vlasceanu Lazar**, *Sociologie și modernitate, tranziții spre o modernitate reflexivă*, Ed. Polirom, 2007.

11. *Declarația Congresului Mondial împotriva Exploatării Sexuale în Scopuri Comerciale a Copiilor*, Stockholm, iunie 1996. Disponibilă online: <http://www.csecworldcongress.org/>.

12. *Profiting from Abuse. Report into children in commercial sexual exploitation* (Profitând de abuz. Raport privind exploatarea sexuală a copiilor în scopuri comerciale), UNICEF, New York, 2001, p. 20.

13. Alianța Internațională Salvați Copiii, 10 Essential Learning Points: Listen and Speak out against Sexual Abuse of Girls and Boys. Global Submission to the U.N. Study on Violence against Children (Zece puncte esențiale de învățat: Ascultați și vorbiți despre abuzul sexual al fetelor și băieților. Contribuție la Studiul ONU privind violența asupra copiilor), Salvați Copiii Norvegia, Oslo, 2005, p. 58.

14. **S. Fromm**, “*Total estimates cost of child abuse and neglect in the United States--statistical evidence.*” (Estimări totale ale costurilor abuzului asupra copiilor în Statele Unite – dovezi statistice), Prevent Child Abuse America, Chicago, 2001.

15. Analiza realizată de Study by the Global School-based Health Survey (*Studiul global privind sănătatea în școli*): Organizația Mondială a Sănătății (<http://www.cdc.gov/gshs> sau http://www.who.int/school_youth_health/gshs), care a utilizat date din studii realizate în perioada 2003-2005 pentru Botswana, Chile (zonele metropolitane), China (Beijing), Guyana, Iordania, Kenia, Liban, Namibia, Oman, Filipine, Swaziland, Uganda, Emiratele Arabe Unite, Venezuela (Lara), Zambia și Zimbabwe (Harare).

16. **E. G. Krug** et al. (eds.), *World Report on Violence and Health* (Raportul mondial privind violența și sănătatea), Organizația Mondială a Sănătății, Geneva, 2002, p. 5

17. Analiza realizată de Study by the Global School-based Health Survey (*Studiul global privind sănătatea în școli*): Organizația Mondială a Sănătății (<http://www.cdc.gov/gshs> sau http://www.who.int/school_youth_health/gshs), care a utilizat date din studii realizate în perioada 2003-2005 pentru Botswana, Chile (zonele metropolitane), China (Beijing), Guyana, Iordania, Kenia, Liban, Namibia, Oman, Filipine, Swaziland, Uganda, Emiratele Arabe Unite, Venezuela (Lara), Zambia și Zimbabwe (Harare).

18. Coord. **George Neamțu**, *Tratat de asistență socială*, Ed. Polirom 2002

NEVOILE PERSOANELOR DE VÂRSTA A TREIA

Pr. lect. univ. dr. *Marius NECHITA*
Catedra de Teologie Ortodoxă
și Asistență Socială
Universitatea de Nord, Baia Mare

Înainte de a considera adevărate stereotipurile și miturile despre vârsta a treia este necesar să se cunoască atât nevoile cu care se confruntă persoanele de vârsta a treia, cât și resursele de care dispun pentru a satisface aceste nevoi.

Nevoile umane fundamentează motivația comportamentelor persoanelor, indiferent de vârsta lor. Modul în care nevoile își găsesc satisfacere în decursul dezvoltării unei persoane determină calitatea funcționării respectivei persoane în mediu.

Există numeroase clasificări și teoretizări ale nevoilor umane dar cele mai cunoscute sunt **piramida trebuințelor sau motivelor** (Abraham Maslow, 1954) și **teoria psihologică a curgerii** (Csikszentmihalyi, 1990; 1997).¹ Aceste două abordări teoretice consideră că nevoile cu care se confruntă o persoană de-a lungul vieții sale, pot fi grupate în cinci mari categorii:

- **tipul V:** nevoi axiologice de autodezvoltare (nevoia de adevăr, de frumos, de sens și de unitate);
- **tipul IV:** nevoi de autorespect, de respect de sine;
- **tipul III:** nevoi de apartenență și dragoste;
- **tipul II:** nevoi de siguranță și securitate;
- **tipul I:** nevoi fiziologice: hrană, apă, sex, odihnă, adăpost, căldură etc.²

În satisfacerea majorității nevoilor, individul depinde de ceilalți, acest aspect subliniind esența socială a ființei umane și faptul că nevoile nu apar izolat și nu sunt izolate una de cealaltă. Astfel, satisfacerea nevoilor nu este numai o problemă a individului, ci și a societății care trebuie să își asume responsabilitatea asigurării

¹ Există o diferență între modelul propus de Maslow și cel al lui Csikszentmihaly. Maslow considera că primele patru tipuri se manifestă prin deficit, prin lipsă și împing persoana să caute gratificarea, satisfacerea lor, numindu-le nevoi de tip D (deficiency). Al cincilea tip de nevoi, numite nevoi de tip B (being) nu apar din cauza anumitor lipsuri, și odată împlinite, ele nu dispar, ci sunt stimulate și mai slabe, mai puțin importante în comparație cu cele de tip D. Modelul curgerii sau ale experienței optimale consideră că nevoile de tip B sunt cele esențiale pentru dezvoltarea și funcționarea unei persoane la parametrii ei cei mai înalți, într-o deplină stare de satisfacție.

² Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. Editura Polirom, Iași, p. 78

bunăstării membrilor săi care prin resursele și capacitățile proprii nu își pot satisface aceste nevoi și, în consecință, nu se pot integra sistemului social.³

La fel ca oricare altă categorie de vârstă, persoanele în vârstă au nevoi de tip fiziologic, siguranță, dragoste și apartenență, stimă de sine și autoactualizare. Nevoile fizice, emoționale și sociale sunt complexe și interrelaționate.⁴

În ciuda acestui fapt, persoanele de vârstă a treia constituie cel mai heterogen segment al populației, iar nevoile lor diferă mai mult de la un individ la altul decât în cazul celor de altă vârstă, datorită ritmului diferit de îmbătrânire, zestrei genetice, profilului psiho-spiritual, experienței de viață, contextului familial și socio-cultural în care trăiește, evenimentelor trăite.⁵

Studiile arată că există o mare variabilitate și individualitate în ceea ce privește experiențierea procesului de îmbătrânire, și, implicit, în ceea ce privește experiențierea diverselor nevoi și satisfacerea acestora.⁶

Punându-se problema definirii nevoilor și a criteriilor pe baza cărora se stabilește nevoia de un anumit serviciu, Bradshaw (1972), descrie conceptul de *nevoie socială* și propune patru categorii de nevoi:

1. **nevoia normativă**, definită de către specialiști care stabilesc un standard la care se raportează situația reală, identificându-se astfel nevoia ca deviație de la normal. Datorită subiectivității specialiștilor nu se poate vorbi de existența unei nevoi normative absolute.
2. **nevoia resimțită**, constituită ca o reflectare a ceea ce își doresc persoanele.
3. **nevoia exprimată**, reprezentată de cererea de satisfacere a nevoii resimțite. Nevoile exprimate pot să nu coincidă cu cele resimțite, dar de cele mai multe ori, nevoile exprimate sunt mai puțin numeroase decât cele resimțite.
4. **nevoia comparativă**, rezultantă a comparației populației care nu beneficiază de un serviciu, cu situația beneficiarilor serviciului respectiv.

Alți autori (Zamfir, E.) propun o taxonomie a nevoilor umane, considerând drept criteriu de clasificare calitatea vieții, pornindu-se de la premisa că nevoile umane nu sunt statice, din contră, ele fiind evolutive. Astfel, se vorbește despre:

1. **necesități universale** care generează indicatori absoluți ai calității vieții
2. **necesități umane universale evolutive** care generează indicatori absoluți și relativi ai calității vieții;
3. **necesități autentice umane, dar alternative** care caracterizează un stil de viață sau altul, o cale de realizare, împlinire;
4. **necesități artificiale, compensatorii, false** care indică un mod de viață patologic, care, în cele din urmă, eșuează.⁷

³ Sorescu, Maria Emilia, 2005. Asistența socială a persoanelor vârstnice. Editura Universității din Craiova, Craiova, p.72.

⁴ Walton Spradley, B. (1990). Community Health Nursing. Concepts and Practice. A Division of Scott, Foresman and Company; Glenview, Illinois; London, England, p.605

⁵ Sorescu, Maria Emilia, 2005. Asistența socială a persoanelor vârstnice. Editura Universității din Craiova, Craiova, p.38-40

⁶ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. Editura McGrae-Hill, Inc., p.483

În literatura de specialitate se vorbește tot mai mult despre *nevoia de asistență socială*, definită prin „resursele elementare minime necesare pentru o viață demnă și o funcționare socială normală, neacoperite prin efortul persoanei/familiei în cauză și nici de componentele de asigurare socială ale sistemului de securitate socială” și *nevoia de asistență socială reziduală*, care reprezintă nevoia de asistență socială neacoperită de sistemul de asistență socială, în cazul persoanelor de vârsta a treia.⁸

Evaluarea nevoilor persoanelor de vârsta a treia este reglementată de Legea Nr.17 din 6 martie 2000 privind asistența socială a persoanelor vârstnice și se realizează prin intermediul anchetei sociale care se elaborează pe baza datelor cu privire la:

- afecțiunile care necesită îngrijire specială;
- capacitatea de a se gospodări și de a împlini cerințele firești ale vieții cotidiene
- condițiile de locuit
- veniturile efective sau potențiale considerate minime pentru asigurarea satisfacerii nevoilor curente ale vieții.⁹

Pentru a stabili măsura în care persoanele de vârsta a treia se confruntă cu aceste tipuri de nevoi este necesară înțelegerea aspectelor procesului de îmbătrânire rezultate din corelarea viziunii bio-psiho-socio-culturale a procesului de îmbătrânire cu ciclurile vieții. Astfel, în ultima perioadă a vieții umane apar diverse modificări la nivelul factorilor:

- *interpersonali* (rețeaua socială, mediul social în care trăiește persoana și deprinderile de comportament, comunicarea interpersonală);
- *intrapersonali* (caracteristici personale de funcționare: vârstă, sex, ereditate, sistem senzoriomotor, sistem nervos, motricitate, personalitate, inteligență etc.);
- *biologici și fizici* (influențele unor boli cronice, incapacități, demențe, boli cardiovasculare, diabet, cancer etc.);
- *ciclurile vieții*, văzute în relație cu momentul istoric al sistemului socio-cultural.¹⁰

1. Nevoi rezultate din modificările fizice și fiziologice caracteristice îmbătrânirii

Procesul de îmbătrânire determină o serie de modificări în organismul uman care influențează buna funcționare fizică a acestuia, intensitatea acestor modificări fiind accentuată de prezența anumitor boli cronice. Astfel, diversele modificări pot fi evidențiate în domeniul funcționării senzoriale, la nivelul organelor și sistemelor anatomice, a stării de sănătate fizice și mentale, a funcționării psihomotorii, precum și la cel al personalității. Acest proces poate fi unul normal, numit „senescență”, sau unul

⁷ Sorescu, M. E. (2005). Asistența socială a persoanelor vârstnice. *Editura Universității din Craiova*, Craiova, p. 73

⁸ Idem

⁹ Idem

¹⁰ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. *Editura Polirom*, Iași, p. 80

patologic, considerat o accelerare și o exagerare a procesului normal de îmbătrânire, definit prin noțiunea de „senilitate”.¹¹

1.1. Aspecte ale funcționării senzoriale la vârsta a treia

Sistemul senzorial se modifică atât sub aspectul acuității senzațiilor, cât și sub cel al rapidității și eficienței procesării informațiilor o dată cu avansarea în vârstă.¹²

Cercetările efectuate în domeniul *funcționării senzoriale* au constatat că o dată cu înaintarea în vârstă apare un declin al funcțiilor senzoriale și perceptuale ale unei persoane. Dar, în ciuda acestor constatări, există o mare variabilitate între persoanele de vârsta a treia, astfel că, dacă un individ poate auzi fiecare cuvânt dintr-o discuție care nu îl implică, altul poate prezenta probleme în descifrarea cuvintelor care i-au fost adresate.¹³

1.1.1. Funcționarea senzorială vizuală

La nivel vizual, slăbirea vederii care afectează majoritatea oamenilor de vârstă mijlocie nu progresează o dată cu înaintarea în vârstă, înregistrând o stagnare în jurul vârstei de 60 de ani. Dar majoritatea oamenilor, care au vârsta peste 65 de ani, prezintă serioase probleme vizuale care le afectează funcționarea cotidiană.¹⁴

Mulți dintre aceștia au probleme în a percepe adâncimea sau culorile obiectelor, fiind prezentă o sensibilitate mai mare pentru culorile calde (galben, roșu, portocaliu), în comparație cu cea pentru culorile reci (violet, albastru, verde).¹⁵ Apar o serie de modificări și în ceea ce privește adaptarea la schimbările bruște de lumină, persoanele vârstnice devenind mai sensibile la luminozitate și prezentând o discriminare perceptivă mai slabă în întuneric.¹⁶ Pentru a vedea clar, o persoană de 80 de ani are nevoie de trei ori de mai multă lumină în comparație cu persoană de 20 de ani.¹⁷, cantitatea de lumină care pătrunde în retină diminuându-se o dată cu înaintarea în vârstă. În mod firesc retina se degradează, macula lutea pierzându-și din eficiență. Toate aceste probleme pot genera prezbitismul care este o tulburare specifică vârstei a treia.¹⁸

Latența sacadelor crește o dată cu înaintarea în vârstă, dar acuratețea sacadelor verticale și coordonarea binoculară este menținută și la această vârstă.¹⁹ Una dintre problemele vizuale des întâlnite la persoanele de vârsta a treia o constituie vederea

¹¹ Gârleanu-Șoitu, D. (2006). Vârsta a treia. *Editura Institutul European*, Iași, p. 38

¹² Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. *Editura Polirom*, Iași, p. 423

¹³ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. *Editura McGrae-Hill, Inc.*, p. 483

¹⁴ Idem

¹⁵ Glass, J. C. Jr. (coresp.). Factors affecting learning in older adults, 359-372, p.363

¹⁶ Idem

¹⁷ Ibidem

¹⁸ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. *Editura Polirom*, Iași, p. 423

¹⁹ Yang, Q. & Kapoula, Z. (2006). Aging does not affect accuracy of vertical saccades nor the quality of their binocular coordination: A study of special elderly group, *Neurobiology of Aging*, art. In press, xxx, xxx-xxx, p. 1-17, p. 14

încreșoșată, datorată apariției cataractei care este rezultatul interacțiunii dintre variații factori toxici, stresori din mediul înconjurător și mutații genetice.²⁰

În situațiile când problemele anterior menționate nu sunt prea severe, acestea pot fi remediate prin apelul la folosirea lentilelor corective, prin efectuarea unor intervenții chirurgicale pentru a îndepărta cataracta, prin tratamente și schimbări în mediul înconjurător. În cele mai grave cazuri se poate instala chiar orbirea.²¹

Probleme vizuale pot fi responsabile de o serie de accidente care se produc în interiorul sau în exteriorul casei, privând persoanele de plăcerea de a conduce, în special pe timp de noapte, de a participa la activități de întreținere a propriei persoane sau a căminului sau la activități de relaxare. Acest gen de probleme poate fi un factor de risc al căzăturilor, fricii față de căzături, fracturii de bazin, dizabilității, declinului cognitiv și chiar al mortalității.²²

1.1.2. Funcționarea senzorială auditivă

Cele mai multe dintre persoanele de vârstă a treia prezintă, **la nivel auditiv**, o scădere a capacității de a percepe și a discrimina sunetele de frecvență înaltă, care influențează negativ abilitatea de a comunica²³, mai ales în condițiile în care în comunicare interferează alte sunete competitive (de exemplu, sunetele care provin de la un aparat radio sau televizor).²⁴ Afectarea comunicării persoanei de vârstă a treia are ca efect, de cele mai multe ori, apariția sentimentului de singurătate și a izolării.

Tulburările de auz se asociază cu dizabilitate, o simptomatologie depresivă crescută și un declin cognitiv.²⁵ Prevalența tulburărilor de auz crește o dată cu înaintarea în vârstă.²⁶ Fenomenele de surditate se manifestă de cele mai multe ori datorită sclerozării urechii interne.²⁷ Expunerea la zgomote puternice, de durată, poate accelera

²⁰ Shinohara, T., White, H., Mulhern, M. L. & Maisel, H. (2007). Cataract: Window for systemic disorders. *Medical Hypotheses*, art. In press, x, xxx-xxx, p.1

²¹ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. *Editura McGrae-Hill, Inc.*, p. 483

²² Reyes-Ortiz, C. A., Kuo, Y-F, Dinuzzo, A. R., Ray, L.A., Raji, M. A. & Markides, K. S. (2005). Near Vision Impairment Predicts Cognitive Decline: Data from the Hispanic Established Populations for Epidemiologic Studies of the Elderly. *JAGS*, 53, 681-686, p.681

²³ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. *Editura Polirom*, Iași, p. 423

²⁴ Gordon-Salant, S. (2005). Hearing loss and aging: New research findings and clinical implications. *Journal of Rehabilitation Research & Development*, 42, p. 9-24, p.9

²⁵ Reyes-Ortiz, C. A., Kuo, Y-F, Dinuzzo, A. R., Ray, L.A., Raji, M. A. & Markides, K. S. (2005). Near Vision Impairment Predicts Cognitive Decline: Data from the Hispanic Established Populations for Epidemiologic Studies of the Elderly. *JAGS*, 53, 681-686, p.681

²⁶ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. *Editura Polirom*, Iași, p. 423

²⁷ Hietanen, A., Era, P., Henrichsen, J., Rosenhall, U., Sorri, M. & Heikkinen, E. (2005). Hearing among 75-year-old people in three Nordic localities: A comparative study. *International Journal of Audiology*, 44, 500-508, p.500

²⁷ Șchiopu, U. & Verza, E. (1997). Psihologia vârstelor. Ciclurile vieții. *Editura Didactică și Pedagogică, R. A.*, București, p. 355

pierderea auzului.²⁸ Probleme auditive, în cazul în care nu este vorba de o pierdere totală a auzului, pot fi remediate prin intermediul protezării auditive.²⁹

1.1.3. Funcționarea senzorială gustativă și olfactivă

Studiile din domeniul gerontologiei au relevat faptul că la vârsta a treia apare un declin al simțului gustativ și olfactiv, evidențiat printr-o scădere a numărului de papile gustative și o serie de modificări la nivelul bulbului olfactiv.³⁰ 4 din 5 persoane care au vârsta peste 80 de ani prezintă afecțiuni majore ale simțului olfactiv, ceea ce determină ca persoanele să nu mai simtă gustul mâncării și să recurgă la restrângerea dietei și, în cele mai grave situații, la subnutriție.

1.1.4. Funcționarea senzorială proprioceptivă

Simțurile vestibulare, care ajută la menținerea posturii și a echilibrului, par să își piardă și ele eficacitatea o dată cu înaintarea în vârstă, fiind considerate o cauză a frecvenței căderilor în rândul persoanelor de vârsta a treia. Stările de amețală constituie și ele o cauză comună a căderilor la această vârstă, care au consecințe de o gravitate variabilă. Rodstein (1964) a constatat că numărul deceselor datorate căderilor este mult mai mare în comparație cu cel al deceselor rezultate din accidente rutiere la această vârstă.³¹

Căderile reprezintă una dintre cele mai comune și mai serioase probleme cu care se confruntă persoanele de vârsta a treia, atât în țările dezvoltate, cât și în cele în curs de dezvoltare. Studiile anterioare au evidențiat o serie de factori relaționați cu această problemă, dar ei pot varia de la o țară la alta, depinzând de diferențele culturale și de condițiile de trai ale persoanelor în vârstă.³²

1.2. Modificările anatomice caracteristice îmbătrânirii

Multe dintre schimbările care apar **la nivel anatomic și fizic** la vârsta a treia pot fi observate cu ușurință și atrag încadrarea individului în grupul populației bătrâne.³³

Tegumentul devine livid, ridat, uscat și mai pătat, pierzându-și elasticitatea, mai ales la nivelul mâinilor și pe față.³⁴ Caracteristicile respective ale pielii au la bază

²⁸ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. Editura Polirom, Iași, p. 423

²⁹ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. Editura McGrae-Hill, Inc., p. 483

³⁰ Idem, p. 468

³¹ Idem, p. 484

³² Halil, M., Ulger, Z., Cankurtaran, M., Shorbagi, A., Yavuz, B. B., Dede, D., Ozkayar, N. & Ariogul, S. (2006). Falls and the elderly: Is there any difference in the developing world? A cross-sectional study from Turkey. *Archives of Gerontology and Geriatrics*, 43, 351-359, p. 352

³³ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. Editura Polirom, Iași, p. 422).

³⁴ Mândrilă, C. G. (2005). Procesul de îmbătrânire din perspectiva asistenței sociale. Editura Tehnopress, Iași, p. 33

scăderea troficității și irigării pielii, evidențiindu-se o scădere a secreției glandulare și a umidității pielii.³⁵ Apar modificări ale vocii, care își pierde din forță.

Firele de păr devin mai slabe, atât la femei, cât și la bărbați, fiind adesea prezente depigmentări ale acestuia sau procesele de acromotrihie, în special în zona tâmpelor și cea occipitală.³⁶ Uneori, procesul de degenerare capilară este însoțit de alopecie. La vârsta a treia devine, din ce în ce mai evidentă, pierderea sau rădarea părului, mai ales în zona bolții craniului.³⁷

Studiile au evidențiat o serie de modificări ale unghiilor care pot fi rezultatul afectării circulației periferice, de obicei datorită arterosclerozei. Au loc modificări ale aspectului compoziției chimice (creșterea sau descreșterea cantității de calciu sau fier), histologiei (subțierea capilarelor de sânge și degenerarea țesutului elastic), creșterii (scăderea ratei de creștere a unghiei), culorii (unghia devine pală, opacă, având o coloratură care variază de la galben până la gri), conturului (scăderea curbei longitudinale și creșterea curbei transversale), texturii suprafeței (aparitia unor striatii longitudinale, a exfolierii și a fisurilor la nivelul suprafeței unghiilor) și grosimii lor.³⁸

1.2.1. Modificările anatomice caracteristice îmbătrânirii

Principalele modificări organice caracteristice îmbătrânirii cuprind sistemul osteo-muscular, cardiovascular, nervos, reproducător, respirator și renal.

1.2.2. Modificări ale sistemului osteo-muscular

Țesutul osos suferă o serie de procese de atrofiere, de decalcifiere și de demineralizare prin intermediul cărora se favorizează o compoziție chimică a oaselor care permite apariția deformărilor scheletului și fragilizarea lor, riscul de fracturi fiind ridicat la această vârstă.³⁹

Cea mai frecventă este fractura de col femural, care deseori are o evoluție nefavorabilă sau chiar letală, estimându-se, pe baza factorilor demografici curenți și a trendurilor incidenței căzăturilor de acest gen, că în anul 2050 numărul acestora va ajunge, la nivel mondial, la 6,26 de milioane.

Factorii de risc relaționați pozitiv cu fractura de bazin sunt reprezentați de vârstă, genul feminin, rasa albă, statu-sul socio-economic scăzut, osteoporozele, atacurile cerebrale, hipertiroidism, diabet, presiunea diastolică crescută, utilizarea anticonvulsivelor și a benzo-diazepinelor, fracturi anterioare, antecedente familiale, neregularități

³⁵ Verza, E. & Verza, F. E. (2000). Psihologia vârstelor. *Editura Pro Humanitate*, București, p. 244

³⁶ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. *Editura McGrae-Hill, Inc.*, p. 485

³⁷ Mândrilă, C. G. (2005). Procesul de îmbătrânire din perspectiva asistenței sociale. *Editura Tehnopress*, Iași, p. 34

³⁸ Singh, G, Haneef, N. S. & Uday, A. (2005). Nail Changes and disorders among the elderly. *Indian J. Dermatol. Venereol. Leprol*, 71, 386-394, p. 386-390

³⁹ Luukinen, H., Lehtola, S., Jokelainen, J., Väänänen-Sainio, R., Lotvonen, S. & Koistinen, P. (2007). Pragmatic exercise-oriented prevention of falls among the elderly: A population-based, randomized, controlled trial, *Preventive Medicine*, 44, 265-271, p.265

menstruale, creșterea masei corporale, consumul crescut de alcool și tutun, scăderea activității fizice. În ciuda faptului că efectul fiecăruia dintre factorii de risc identificați poate fi considerat moderat, co-ocurența lor poate crește considerabil riscul producerii unei fracturi de bazin.

Printre factori de risc care au un efect protectiv împotriva fracturilor de bazin se numără: terapia hormonală, utilizarea diureticelor tiazide, consumul de ceai, dieta bogată în proteine, suplimentele de calciu și vitamina D.⁴⁰

Articulațiile sunt cuprinse în procese de artroză, ceea ce determină ca mișcările să devină mai lente și dureroase.⁴¹ Apar modificări statice și de postură, fiind evidențiate o micșorare în înălțime datorită atrofierii discurilor dintre vertebrele coloanei.⁴²

Literatura de specialitate sugerează că declinul performanței în controlul postural se datorează modificărilor senzoriale și motorii, respectiv modalității în care are loc integrarea informației senzoriale în sistemul nervos central.⁴³

Controlul postural solicită abilitatea de a păstra echilibrul organismului în spațiu și de a oferi un răspuns musculo-scheletal adecvat la perturbații⁴⁴, reprezentând un schimb complex între sistemul senzorial și motor și implicând perceperea stimulilor din mediu, răspunsul la devierile orientării organismului în mediu și menținerea centrului de greutate.⁴⁵

Musculatura își pierde din forță și elasticitate, scăzând capacitatea de efort și posibilitatea efectuării unor mișcări mai fine.⁴⁶ Scăderea forței fizice și a elasticității articulațiilor are drept consecință o diminuare a încrederii în sine a persoanei vârstnice, care se simte, astfel, devalorizată, căzută pe un plan secund.⁴⁷

1.2.3. Modificări ale sistemului cardiovascular

Funcțiile vitale suferă schimbări considerabile în perioada bătrâneții.

⁴⁰ Benetos, I. S., Babis, G. C., Zoubos, A. B., Benetou, V. & Saucacos, P. N. (2007). Factors affecting the risk of hip fractures. *Injury, International Journal of the Care of the Injured*, art in press, xxx, xxx-xxx, p. 1-10, p.8

⁴¹ Bucur, V. & Macivan, A, Probleme ale vârstei a treia în Neamțu G. (coord.) (2003). *Tratat de Asistență Socială, Editura Polirom, Iași*, p.915

⁴² Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. *Editura McGrae-Hill, Inc.*, p. 485

⁴³ Prioli, A. C., Freitas, P. B. Jr. & Barela, J. A. (2005). Physical Activity and Postural Control in the Elderly: Coupling between Visual Information and Body Sway. *Gerontology*, 51, 145-148, p.145

⁴⁴ Kim, B. J. & Robinson, C. J. (2005). Postural control and detection of slip/fall initiation in the elderly population. *Ergonomics*, 48, 9, 1065-1085, p. 1086

⁴⁵ Shaffer, S. W. & Harrison, A. L. (2007). Aging of the Somatosensory System: A Translational Perspective. *Physical Therapy*, 87, 2, p.193- 209, p. 210

⁴⁶ Bucur, V. & Macivan, A, Probleme ale vârstei a treia în Neamțu G. (coord.) (2003). *Tratat de Asistență Socială, Editura Polirom, Iași*, p.915

⁴⁷ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. *Editura Polirom, Iași*, p.423

Declinul fiecărui sistem de organe este independent de modificările din alte sisteme de organe și este influențat de regimul alimentar, mediu în care trăiește persoana vârstnică și de obiceiurile personale.⁴⁸

În ciuda faptului că toate organele și sistemele corpului uman devin mai susceptibile la boală, cea mai afectată este funcționarea inimii. Sistemul cardiovascular este afectat atât prin pierderea elasticității vaselor de sânge, cât și prin modificări ale mușchiului inimii.⁴⁹

După vârsta de 55 de ani, ritmul inimii devine mai rar și neregulat, colesterolul și hipertensiunea creând probleme serioase celor de vârsta a treia⁵⁰, uneori ajungându-se chiar la deces.⁵¹ Bolile cardiovasculare sunt, din punct de vedere statistic, mai frecvente în rândul vârstnicilor de gen masculin.⁵²

1.2.4. Modificări ale sistemului nervos

Pe măsură ce omul se maturează, creierul său se modifică de nenumărate ori, din punct de vedere structural⁵³, dovedindu-se existența unor modificări ale **sistemului nervos central** și a unor dificultăți de irigare și oxigenare a creierului odată cu înaintarea în vârstă.⁵⁴ Aceste schimbări sunt evidențiate de metode structurale și funcționale, cum ar fi: tomografiile computerizate, înregistrările prin rezonanță magnetică și tomografiile realizate prin emisie de pozitroni.⁵⁵

Datorită faptului că anumite arii cerebrale pierd mulți neuroni, creierul unui bătrân sănătos de 70 de ani arată fragmentar atrofiat ,atunci când este comparat cu cel al unui tânăr de 25 de ani.⁵⁶

Odată cu înaintarea în vârstă, volumul total al creierului și cel al substanței albe scade, în ciuda faptului că volumul substanței cenușii rămâne neschimbat, acest lucru accentuându-se în condițiile în care este prezentă o boală a capilarelor cerebro-sangvine sau sunt prezenți factori de risc cardiovasculari. Atât la femeile, cât și la bărbații de vârsta a treia crește volumul substanței albe care prezintă leziuni.⁵⁷

⁴⁸ Tierney, L. M., McPhee, S. J. & Maxine A. (2001). Papadakis. Diagnostic și tratament în practica medicală. Ediție internațională, Editura McGraw Hill, p. 36

⁴⁹ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. Editura Polirom, Iași, p. 422

⁵⁰ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. Editura McGraw-Hill, Inc., p. 485

⁵¹ Bucur, V. & Macivan, A, Probleme ale vârstei a treia în Neamțu G. (coord.) (2003). Tratat de Asistență Socială, Editura Polirom, Iași, p.915

⁵² Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. Editura Polirom, Iași, p. 422

⁵³ Ikram, M. A., Vroooman, H. A., Venooij, M. W., van der Lijn, F., Hofman, A, van der Lugt, A., Niessen, W. J. & Breteler, M. M. B. (2007). Brain tissue volumes in the general elderly population The Rotterdam Scan Study. *Neurobiology of Aging*, art. In press, xxx, xxx-xxx, p. 1-9, p.1

⁵⁴ Verza, E. & Verza, F. E. (2000). Psihologia vârstelor. Editura Pro Humanitate, București, p. 244).

⁵⁵ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. Editura Polirom, Iași, p. 423

⁵⁶ Davidoff, L. (1987). Introduction to Psychology, Editura McGraw-Hill, Inc, p.75

⁵⁷ Ikram, M. A., Vroooman, H. A., Venooij, M. W., van der Lijn, F., Hofman, A, van der Lugt, A., Niessen, W. J. & Breteler, M. M. B. (2007). Brain tissue volumes in the general elderly population The Rotterdam Scan Study. *Neurobiology of Aging*, art. In press, xxx, xxx-xxx, p. 1-9, p.5-8

Dentritele unor neuroni se deteriorează o dată cu înaintarea în vârstă, scăzând astfel puterea de comunicare celulară dintre ele, creierul devenind mai puțin apt în a-și reînnoi sinapsele.⁵⁸ Acest proces poate merge până la atrofia cerebrală care se evidențiază prin ștergerea sau aplatizarea circumvoluțiilor cerebrale. Dar cu toate acestea, nu există o pierdere uniformă de neuroni, existând unele zone cerebrale afectate care au o importanță clinică disproporționată în pierderea unui număr relativ mic de celule, cum ar fi de exemplu pierderea de celule dopaminergice în Boala Parkinson.⁵⁹ Neuronii alterați sau care mor sunt, uneori, înconjurați de proteine, formând plăci neuronale.

Nivelul neurotransmițătorilor scade, iar această scădere este asociată cu boli specifice: Parkinson, Alzheimer, Huntington.⁶⁰ O serie de studii au constatat că funcția cerebrală se poate menține valabilă până la vârste înaintate, dacă este intens antrenată.⁶¹

Studiile au arătat că **sistemul nervos autonom** își pierde și el eficiența o dată cu înaintarea în vârstă. Astfel, apar tulburări în reglarea termostatică. Corpul persoanelor de vârstă a treia se adaptează mai greu la temperaturi scăzute, fiind expuse, astfel, foarte mult la diverse răceli. Prezența temperaturilor scăzute și a condițiilor precare de locuit poate cauza o scădere drastică a temperaturii organismului.⁶²

Patternul de somn se schimbă și el o dată cu înaintarea în vârstă. Durata somnului persoanelor de vârstă a treia este mai scurtă în comparație cu cea a tinerilor și este caracterizată de treziri frecvente în timpul nopții care sunt puse pe seama scăderii stadiilor profunde 3 și 4 ale arhitecturii somnului.⁶³ Webb (1982) a constatat că trezirile în timpul nopții sunt mult mai frecvente la persoanele de gen masculin, decât la cele de gen feminin.⁶⁴

Pe măsură ce apar schimbări ale patternului de somn nocturn, se constată o creștere a duratei somnului din timpul zilei, precum și o serie de distorsiuni ale igienei somnului și a ritmului circadian.⁶⁵ Stările de somnolență din timpul zilei și problemele de respirație în timpul somnului sunt mult mai frecvente la vârstă a treia, comparativ cu vârsta adultă.⁶⁶

⁵⁸ Cotman & Nieto-Sampedro, 1985; Schiebel, 1981, 1985, apud. Davidoff, L (1987), Introduction to Psychology, Editura McGraw-Hill, Inc, p.75

⁵⁹ Dodds, C. (2007). Psychology of ageing. *Anaesthesia and Intensive Care Medicine*, 7:12, p.456-458, p.457

⁶⁰ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. Editura Polirom, Iași, p. 423

⁶¹ Bucur, V. & Macivan, A, Probleme ale vârstei a treia în Neamțu G. (coord.) (2003). *Tratat de Asistență Socială*, Editura Polirom, Iași, p.915

⁶² Weinert, D. & Waterhouse, J. (2007). The circadian rhythm of core temperature: Effects of physical activity and aging. *Physiology & Behavior*, 90, 246-256

⁶³ Ancoli-Israel, S. & Cooke, J. R. (2005). Prevalence and Comorbidity of Insomnia and Effect on Functioning in Elderly Populations. *JAGS*, 53, S264-S271, p. S264

⁶⁴ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. Editura McGraw-Hill, Inc., p. 485

⁶⁵ Tractenberg, R. E., Singer, C. M. & Kaye, J. A. (2006). Characterizing sleep problems in persons with Alzheimer's disease and normal elderly. *J. Sleep. Res.*, 15, 97-103, p. 97

⁶⁶ Weaver, T. E. & Chasens, E. R. (2007). Continuous positive airway pressure treatment for sleep apnea in older adults. *Sleeps Medicine Reviews*, 11, 99-111, p.91

Apneea în somn are o prevalență ridicată în rândul persoanelor care au vârsta peste 60 de ani și afectează în același mod atât femeile, cât și bărbații.⁶⁷

Calitatea somnului la vârsta a treia poate fi afectată în mod direct de obiceiurile și practicile relaționate cu somnul. Studiile au constatat că persoanele, mai ales cele de gen masculin, care au anumite rutine care includ activități precum spălătul dinților, urmărirea unor emisiuni la televizor, lectura, ascultarea muzicii, rugăciunea sau luarea medicamentelor, relatează o calitate mai bună a somnului și mai puține tulburări de somn. Femeile vârstnice instituționalizate relatează o calitate a somnului mai slabă în comparație cu cele neinstituționalizate, dar și în acest caz s-a constatat că persoanele care practică rutine manifestă o calitate mai bună a somnului în comparație cu cele nu practică aceste rutine. Vârstnicii care practică un astfel de gen de rutine le consideră foarte importante pentru buna lor funcționare cotidiană.⁶⁸

Calitatea slabă a somnului la vârsta a treia, și nu numai, produce dificultăți de concentrare a atenției, afecțiuni ale memoriei, scăderea timpului de reacție, a performanței și a abilității de împlinire a sarcinilor cotidiene, precum și creșterea incidenței durerii și a consumului de resurse.⁶⁹

1.2.5. Modificări ale aparatului reproductiv

Aparatul reproductiv intră în perioada de andropauză pentru bărbați și menopauză pentru femei. Trăirea stării de menopauză este descrisă în mod diferit de femei care aparțin unor culturi diferite.⁷⁰

Studii privind nivelul hormonilor sexuali arată o scădere accentuată a acestora, după vârsta de 30-35 de ani, care au ca efect nu numai scăderea capacității de reproducție, ci și modificări ale tegumentelor, apariția osteoporozei, a irascibilității, apatiei și slăbirii țesutului muscular.⁷¹ Reducerea manifestărilor simptomatice de acest gen poate fi realizată, pe termen scurt, prin intermediul unei terapii hormonale.

În ciuda miturilor și stereotipurilor legate de activitatea sexuală la vârsta a III-a, libidoul persistă, deși comportamentele sexuale se modifică, atât la persoanele vârstnice de gen feminin, cât și la cele de gen masculin.⁷²

1.2.6. Modificări ale sistemului respirator

⁶⁷ Launois, S. H., Pépin, J-L. & Lévi, P. (2007). Sleep apnea in the elderly: A specific entity?. *Sleep Medicine Reviews*, 11, 87-97, p.87

⁶⁸ Cohen-Mansfield, J. & Jensen, B. (2005). Sleep-Related habits and Preferences in Older Adults: A Pilot Study of Their Range and Self-Rated Importance. *Behavioral Sleep Medicine*, 3(4), 209-226, p. 210

⁶⁹ Ancoli-Israel, S. & Cooke, J. R. (2005). Prevalence and Comorbidity of Insomnia and Effect on Functioning in Elderly Populations. *JAGS*. 53, S264-S271, p. S264

⁷⁰ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. *Editura Polirom*, Iași, p. 423

⁷¹ Bucur, V. & Macivan, A, Probleme ale vârstei a treia în Neamtu G. (coord.) (2003). *Tratat de Asistență Socială, Editura Polirom*, Iași, p.915

⁷² Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. *Editura Polirom*, Iași, p. 422

Din cauza diverșilor factori interni și externi, se poate modifica gradul de oxigenare a țesuturilor și apar fluctuații ale schimburilor de oxigen și dioxid de carbon la nivelul plămânilor (hematoza).⁷³ S-a constatat o scădere a elasticității plămânilor, ceea ce determină o scădere a capacității de a expira.

Bolile cauzate de obstrucționări pulmonare cronice se leagă, adesea, de fumat. S-a constatat că o dată cu înaintarea în vârstă, devin tot mai frecvente bronșitele cronice.⁷⁴

1.2.7. Modificări ale sistemului renal

La nivel renal, se produc modificări ce duc la scăderea funcției renale cu retenție de substanțe toxice (uree, creatinină) și creșterea valorii tensionale prin modificări ale structurii și perfuziei vaselor renale.⁷⁵ Capacitatea vezicii urinare scade o dată cu înaintarea în vârstă, persoanele vârstnice manifestând nevoia de a merge mai des la baie. Datorită declinului reflexelor organismului apare uneori și incontinența.

1.2.8. Modificări ale sistemului digestiv

Aparatul digestiv, care asigură refacerea țesuturilor, intervine în reglarea temperaturii constante a corpului, precum și în procesele energetice, suferă transformări pe măsura înaintării în vârstă. Se produce o scădere a secreției salivare și a sucului gastric (enzime, fermenți). Absorbția intestinală devine mai lentă, și este însoțită, deseori, de dereglarea metabolismului lipidic. În general, apare, la această vârstă, scăderea poftei de mâncare, cu implicații asupra procesului digestiv.⁷⁶

Per ansamblu, sistemul digestiv rămâne relativ eficient dar distrugerea și pierderea dinților reprezintă o problemă serioasă care are implicații pentru restricționarea nutriției.⁷⁷ Dificultățile de masticatie și sedentarismul pot provoca constipații.⁷⁸

Persoanele care au manifestat de-a lungul vieții rutine și obiceiuri legate de dietă, în perioada bătrâneții și le vor schimba foarte puțin. Multe dintre persoanele vârstnice nu au asemenea rutine, dar își manifestă dorința de a le dobândi.⁷⁹

1.2.9. Modificări ale homeostaziei organismului

Pe măsură ce înaintază în vârstă organismul își pierde din resursele care îl ajută să își mențină homeostazia sau funcțiile vitale la un nivel optim. Scăderea homeostaziei îi

⁷³ Idem, p.915

⁷⁴ Ibidem, p. 422

⁷⁵ Idem, p.915

⁷⁶ Mândrilă, C. G. (2005). Procesul de îmbătrânire din perspectiva asistenței sociale. *Editura Tehnopress*, Iași, p.34

⁷⁷ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. *Editura McGrae-Hill, Inc.*, p.485

⁷⁸ Mândrilă, C. G. (2005). Procesul de îmbătrânire din perspectiva asistenței sociale. *Editura Tehnopress*, Iași, p.34

⁷⁹ Walton Spradley, B. (1990). Community Health Nursing. Concepts and Practice. *A Division of Scott, Foresman and Company*; Glenview, Illinois; London, England, p.605

poate face pe cei bătrâni să fie victimele unor accidente, să nu mai fie capabili să își poată de grijă și să devină din ce în ce mai mult dependenți de cei din jur.⁸⁰

2. Aspecte ale funcționării psihomotorii caracteristice îmbătrânirii

În ceea ce privește funcționarea psihomotorie, Birren, Woods & Williams (1980) au relevat faptul că persoanele de vârsta a treia pot să efectueze aceleași lucruri pe care le realizează și cei tineri, dar, însă, mult mai încet. Bătrânii nu mai au forța musculară pe care au avut-o când erau tineri, remarcându-se o scădere a rezistenței sau a abilității de a căra greutate. Încetinirea modului de efectuare a comportamentelor poate rezulta ca urmare a privării de mediu, instalării simptomelor depresive sau a unor schimbări fizice.

Un factor principal în producerea accidentelor la vârsta a treia este reprezentat de încetinirea procesării informaționale. Această încetinire apare în toate aspectele vieții persoanelor de vârsta a treia. Bătrânii au nevoie de mai mult timp pentru a evalua mediul în care trăiesc și pentru a lua decizii, o dovadă fiind slabele performanțe la testele ce evaluează inteligența într-un interval de timp dat. Birren et al. (1980) au arătat că această încetinire interferează cu abilitatea de a învăța noi informații și de a reactualiza informații deja existente.

Cei mai mulți dintre bătrâni sunt conștienți de încetinirea modului de efectuare a comportamentelor și încearcă să depună mai mult efort și atenție în scopul îndeplinirii activităților cotidiene.

Exercițiul fizic este foarte important la vârsta a treia, considerându-se că multe dintre schimbările fizice comune care sunt asociate cu o „îmbătrânire normală” ar putea fi, de fapt, rezultatul inactivității și a unui stil de viață sedentarist.

Societatea trebuie să recunoască această încetinire, în ceea ce privește comportamentul, precum și schimbările senzoriale și perceptuale care apar o dată cu vârsta și să construiască medii care să ofere mai mult suport în încercarea de a-i ajuta pe bătrâni pentru a realiza un management mai confortabil al propriilor lor vieți. De exemplu, informațiile ar putea fi prezentate într-un format mai simplu, într-un ritm mai încet și repetat⁸¹

⁸⁰ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. Editura McGrae-Hill, Inc., p. 486

⁸¹ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). Human Development. Editura McGrae-Hill, Inc., p. 488

VI. APARIȚII EDITORIALE

PROBLEME ARZĂTOARE DAR ȘI “VĂICĂRELI” NEAVENITE

Opinii despre o carte mult mediatizată

Cu această sintagmă cred că reușesc să surprind și să caracterizez succint, destul de fidel, cartea d-nei Terezia B. Tătaru, “Maramureș – mândria și durerea noastră”, vol. III, apărută la Editura Gutinul, Baia Mare, 2007.

Sunt abordate în această lucrare probleme arzătoare legate de “ciuntirea Maramureșului” prin neglijența sau neputința politicianilor noștri la Conferința de Pace din 1920 de la Paris, care rămâne o “pagină neagră și extrem de dureroasă nu numai pentru Istoria Maramureșului ci și pentru Istoria Națională” (p. 57). Sunt corecte și demne atitudinile luate împotriva ofenselor aduse de Elie Wiesel față de românii maramureșeni. Sunt vii încă în mințile și conștiințele celor mai vârstnici toate ororile comunismului începând cu întovărășirea și colectivizarea forțată, cu politizarea și ateizarea învățământului, cu laicizarea și poluarea folclorului, cu “cizma sovietică” ce ne-a brutalizat viața spirituală dar și pe cea materială, prin cotele și impozitele sufocante. Toate acestea au fost realități crunte prin care părinții și bunicii mei, ca de altfel toți maramureșenii, au trecut și de care în parte îmi aduc și eu aminte. Am avut o repulsie din copilărie (și din ceea ce știam de la părinți și bunici) față de comunism, tocmai de aceea am ales Seminarul Teologic, îndată după clasa a VIII-a, ca astfel să scap de îndochinarea comunistă. N-am agreat niciodată acest regim represiv dar a trebuit să găsesc un “modus vivendi” de a trăi în el și-n țara stăpânită de el, pentru că orice stăpânire e cu știrea și vrerea lui Dumnezeu (Romani, cap. 13). În problemele abordate pe această temă sunt întru totul de acord și împărtășesc ideile și atitudinile exprimate în volumul coordonat de d-na Terezia Tătaru.

În ceea ce privește latura religioasă lucrurile stau puțin altfel și permiteți-mi să le privesc și analizez detașat de patima și îngustimea confesională, care, într-o oarecare măsură, e de înțeles și justificată, mai ales pentru cei ce au căzut victime și au avut de suferit pentru aceasta.

Regimul comunist a fost un regim ateu și cu scopul de a extermina religia. Desigur că era conștient că asta n-o poate face dintr-o dată, pentru că religia era adânc înfiptă în conștiința și viața oamenilor, de aceea a acționat treptat și în etape. În acest context, prima etapă a fost desființarea Bisericii greco-catolice și restricțiile impuse Bisericii Ortodoxe și celorlalte culte. Impactul tragic l-a simțit în primul rând ierarhia și conducerea Bisericii unite, dar asupra maselor de credincioși acesta s-a diminuat sau a fost aproape atenuat pentru că bisericile n-au fost închise și nu li s-a schimbat destinația,

ci în ele slujeau mai departe, în majoritate, aceiași preoți sau chiar dacă au fost schimbați ei slujeau aceleași slujbe și predicau aceleași adevăruri de credință, nefiind diferențe majore între ortodocși și greco-catolici. Asta a fost perdeaua salvatoare a creștinismului tradițional, a legii străbune în acele condiții vitrege. Poporul în general și în bună parte și preoții au avut înțelepciunea să nu se împotmolească în niște formalități, ci să-și continue viața religioasă atașați de bisericile lor și de păstorii lor sufletești, înțelegând că vremurile sunt grele și de excepție. Dumnezeu a lucrat și a salvat astfel credința și liniștea pe care omul o mai primea cel puțin de la biserică, prin comuniune și rugăciune și prin cuvântul de învățătură și îmbărbătare. Într-adevăr, Dumnezeu poate transforma sau îndrepta unele acțiuni făcute de cel rău în bine sau cu urmări și consecințe bune (Facere 50, 20).

Cu privire la diferențele dogmatice dintre ortodocși și catolici suntem conștienți că sunt interminabile și cu argumente pro și contra inepuizabile, pe care teologii și experții în științele teologice sunt îndreptățiți să le dezbată, nu credincioșii de rând care cad victimă unor învățături distorsionate sau parțial înțelese.

În privința imputării de către pr. prof. Grigore Balea, de pioasă și onorabilă memorie, făcută dlui prof. Nuțu Roșca cu privire la sursele istoriografice, însuși pr. profesor recunoaște că acestea nu sunt singure sau că există și o altă documentare cu privire la istoria poporului român. Ne este cunoscută filiera istoriografică catolică de factură ocultă și masonică, începând de la A.D. Xenopol, prin care se încearcă o măsluire catolică a ființei și devenirii noastre prin istoria bimilenară. Ori dacă noi am fost catolici de la început, împotriva cui s-au îndreptat atâtea misiuni papale în cârdășie cu regii unguri pentru exterminarea ortodocșilor schismatici din Transilvania și din Țările Române?

În 1232 papa Grigore al IX-lea a trimis în Ungaria ca "legat apostolic" pe episcopul Iacob Prenestin să convertească sau să nimicească pe "schismaticii" din regatul său. La 23 februarie 1234, principele Bela (viitorul Bela al IV-lea) emite un decret de nimicire a "falșilor creștini" (ortodocși) din țara sa și aducerea lor sub ascultarea Bisericii romane. În timpul regelui Ladislau al IV-lea Cumanul (1272-1290), papa Nicolae al III-lea a trimis ca "legat apostolic" pe Filip de Fermo cu misiunea de a-i alunga din țară pe eretici și schismatici. În 1279 un sinod ținut la Buda stipula în articolul 120: "Creștinii schismatici (ortodocși) nu le este îngăduit să-și țină slujbe, să-și zidească capele sau alte case sfinte, iar credincioșilor nu le este îngăduit să ia parte la astfel de slujbe. Dacă nu se supun, să se aplice forța împotriva acestora." Iată doar câteva documente dintr-o sumedenie, majoritatea, scoase din Arhivele Vaticanului, care sunt dovezi clare, ce catolici am fost și cu cât dor și dragoste părintească ne-au chemat papii în staulul lor. (M. Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. 1, București 1980, p. 269-270).

Tema aceasta, atât de spinoasă, Biserica Ortodoxă Română nu o abordează din vanitate, ambiție ori ignoranță, ci din demnitate și cu autoritate istorică și științifică, în

numele adevărului și a realităților istorice ce s-au derulat în viața și dăinuirea poporului nostru.

Pentru a ne apropia de un final și a pune punct acestor interminabile dispute interconfesionale propun celor interesați următoarele puncte sau idei spre meditație:

1. A aborda Biserica Română Unită numai pe segmentul 1948 și până azi este inechitabil și unilateral. Un adevăr istoric nu poate fi privit și analizat trunchiat, ci, în totalitatea lui. La fel și Biserica greco-catolică din Transilvania se cuvine abordată de la originea ei, din 1700, în conjunctura politică în care a luat ființă, cu presiunile și umilințele prin care credincioșii ortodocși au trecut.

A se citi și a se avea în vedere în acest sens cartea lui Silviu Dragomir "Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în sec. XVIII", în două volume, reeditată la Editura Dacia din Cluj-Napoca, 2002. Așa după cum, pe bună dreptate i se reproșează lui E. Wiesel că nu vede decât holocaustul evreilor de șase milioane, iar cele 44 de milioane de victime ale bolșevismului nu le bagă în seamă (p. 77), tot așa vă rog să nu treceți sub tăcere suferințele și umilințele ortodocșilor din partea catolicilor și a stăpânilor lor în Transilvania. Este regretabil când avem disponibilitate de a vedea numai "paiul din ochiul aproapelui, iar bârna din ochiul propriu nu" (Matei 7, 3). De aceea, dle profesor Ghitta "aceeași frescă" poate în culori și mai tari se conturează și în jurul anilor 1700, 1763 etc. (p. 87).

2. Dumnezeu este nu numai iubitor ci și drept, iar iubirea nu desființează dreptatea, precum nici invers. Admiteți că pronia divină a hotărât ca această biserică românească atât de năpăstuită de-a lungul veacurilor să aibă măcar acum parte de un pic de tihnă și pace să fie una, să aibă tăria și demnitatea de a fi "Maica neamului românesc", așa cum a numit-o marele Eminescu.

3. Trebuie să recunoașteți și să vă consolați cu această realitate, chiar dacă este tristă pentru Dumneavoastră. "Noi am avut 1,8 milioane de credincioși în Ardeal și în țară. Unde sunt ei? (p. 115) Nu i-am ucis noi ortodocșii, nici nu-i ținem încartiruiți cu sila în Biserica ortodoxă. Ei au înțeles vremurile de restriște prin care a trecut atunci țara. Au fost înțelepți, zicem noi, și majoritatea s-au aciuat la sânul Bisericii ortodoxe, pentru că știau că aici au aparținut odată și că nu sunt străini de învățătura și practicile ei. Și acești credincioși Biserica ortodoxă i-a păstorit în așa fel încât după 1989, când Biserica Română Unită a ieșit din catacombe, tot ei au decis să rămână pe mai departe fii ai Bisericii ortodoxe. Ce-ați fi vrut să fi făcut sau să facem cu ei, să-i virăm cu de-a sila sau fără voia lor în sânul Bisericii Române Unite?"

Biserica greco-catolică este astăzi o minoritate infimă în Maramureș, ca peste tot în Ardeal. Din cei aproximativ 510.000 de locuitori aproape 400.000 sunt ortodocși, iar greco-catolici în jur de 28.000. Doriți cu orice preț să sloboziți dihononia urii, să sfârtecați și să tulburați pacea și liniștea comunităților românești, ca să se jignească, să se bată frații întreolaltă, să se afurisească creștinii reciproc, să-și împartă clejiile și bisericile sau să le ocupe samavolnic, să le aprindă ori distrugă, ca barbarii? Pentru că, din păcate, de altfel de acțiuni și manifestări teroriste au avut parte unele sate în care catolicismul a vrut

să se impună cu forța. A se vedea în acest sens lucrarea „Greco-catolicism și ortodoxie pe Mara și Cosău”, apărută la Baia Mare, în 2007.

Consider că nu-i corect să fie mereu agresată verbal și denigrată această majoritate ortodoxă, pentru că ea a decis să rămână atașată de Biserica ortodoxă care-i Biserica neamului și a tuturor românilor de pretutindeni și de totdeauna și nu de o Biserică surogat. Cred că acești credincioși și ierarhia lor nu merită să fie mereu jigniți și tracasăți ci să li se respecte convingerile așa cum și ei le respectă pe ale altora.

“A vorbi de rău ortodoxia înseamnă a da o palmă propriei tale mame, pentru că această Biserică este mama fiecăruia dintre noi, cu a neamului dimpreună. Ești liber frate să pleci de acasă, să te întorci ori să rămâi printre străini, dar nu vorbi de rău ce are mai sfânt neamul românesc, Biserica în care am văzut lumina lumii ca neam și persoane plămădindu-se aici ca popor până la sfârșitul veacurilor”. (Ioan Alexandru)

Pr. lect. dr. Vasile BORCA

O TEMEINICĂ TEZĂ DE DOCTORAT ÎN TEOLOGIE

Lucrarea intitulată *Omul – încununare a operei de creație. Natura și destinul său în lumina Revelației biblice a Vechiului Testament* a constituit teza de doctorat în teologie a prea cucernicului părinte lector universitar doctor Vasile Borca de la Facultatea de Teologie a Universității de Nord din Baia Mare și a fost publicată în 2007, având referenți științifici pe părintele profesor universitar doctor Dumitru Abrudan de la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu și pe părintele profesor doctor Emilian Cornișescu de la Universitatea „Ovidius” din Constanța.

Cartea este rezultatul unei vaste munci de investigații de cercetări, de analize de interpretări în antropologie și ramurile ei: antropogeneza, antropobiologia, antropocentrismul și domeniile înrudite, în primul rând teologia, precum și în diferitele curente și teorii despre om, despre uman, despre firea omenească. Toate sunt studiate în lumina revelației biblice. Și astfel antropocentrismul este corelat cu teocentrismul. Ca să ajungă aici s-a trecut prin erudiție, trudă și vocație. Astfel lucrarea este un studiu aprofundat al antropomimiei în evoluția ei, dar și o radiografie a stadiului la care a ajuns viața omului contemporan.

Omul se află într-o situație complexă, este făuritorul destinului său, dar în lumea aceasta babilonizată el este mereu condamnat la libertatea de a alege calea: „de a-și dura existența în ordinea universală sau de a se năruși în haos” (p. 36). Și în acest sens autorul dă un citat din cugetările lui Pascal, prin care Creatorul îi spune omului: „Nu te-am făcut nici ceresc, nici pământesc, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca singur să-ți alegi forma pe care o preferi. După propria-ți alegere poți să devii propriul tău modelator. Vei putea să decazi până la rândul necuvântătoarelor, sau dimpotrivă, să te ridici până la cele îngerești și dumnezeiești, după propria ta alegere” (p. 41). Omul este o ființă responsabilă, conștientă, rațională și liberă, căruia Creatorul îi spune: „Iată Eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul.. alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi” (Dt. 30, 15, 19). Astfel omul „are puterea decizională de a asculta și a se conforma vocii lui Dumnezeu, sau, dimpotrivă, de a refuza colaborarea cu Divinitatea” (p. 320). Omul însă este chemat la redresare. „Misiunea omului este de a-și descoperi mereu divinul din el, de a înlătura obstacolele materialului, ale trupului decăzut și a reliefa, a valorifica chintesenta a ființei sale” (p. 286).

Prima parte a cărții este „un dialog pregătit cu omul contemporan pentru a-l induce la tratarea propriu-zisă a temei, spre a-i trezi interesul pentru introspecție și analiză a statutului său existențial” (p. 21). Autorul se simte răspunzător în menirea sfinției sale de preot, de luminător, în această lume atât de debusolată, de desprinsă de „izvorul divin al existenței”. Grija permanentă este ca să nu se diminueze cu nimic valoarea a nici uneia din cele două părți ale ființei umane: corp și suflet. Întreaga lucrare este un discurs pentru dislocarea omului „din marasmul și balsamul concepțiilor autonomiste, materialiste, evoluționiste, desacralizante și secularizante despre lume și despre viața omului contemporan și stârnirea interesului de a-și revalorifica statutul său existențial și luarea deciziei de a se reintegra în dialogul și comuniunea cu Divinitatea, respectiv pentru a-și redefini și restabili rostul și menirea lui autentică” (p. 21). Cartea conține o profundă îngrijorare pentru desacralizarea omului modern și o chemare la unirea eforturilor pentru stăvilirea rostogolirii în prăpastia spre care este pornită omenirea.

Autorul dorește și pledează pentru maturizarea omenirii și pentru trezirea ei. Avem în această lucrare o amplă și documentată susținere pentru readucerea omului la demnitate. S-au făcut aici cercetări penetrante în lumina revelației **Vechiului Testament** privitoare la creație în general și la creația omului în special. Omul este studiat în complexitatea lui: cu slăbiciunile și măreția lui, cu menirea lui pământească și divină. „Fixând originea omului în Dumnezeu, în creația Sa, acesta, automat, primește o dimensiune și o dinamică care-i impun aspirația și năzuința spre modelul divin (p. 37). Omul este coroana creației și stăpân peste restul creației, cu toate acestea trebuie să știe că nu este decât „un străin călător pe pământ” (p. 75). De aceea „numai sacrul cu toată ierarhia valorilor luminează viața, produce binele, frumosul, este izvor de unitate și virtute. În sacru găsim izvorul nesecat al iubirii, credinței, speranței, dreptății, înțelepciunii dimpreună cu libertatea reală și nemurirea integrală, adică sensul vieții, fericirea sau mântuirea. Numai reînviând acest limbaj sacru, numai reintroducând în ființa lui aceste principii de viață, omul va depăși neliniștea, înțelegându-și demnitatea sa eternă” (p. 61). În urma studiului pătrunzător asupra cărților din **Vechiul Testament**, cercetătorul a ajuns la concluzia că „omul deține, în ansamblul creației, o poziție și un statut unic și inconfundabil; el este coroana creației și inelul de legătură între lumea materială și spirituală și chiar cu cea veșnică a lui Dumnezeu în Treime. Omul este sinteza universului sau axis mundi, omul este, în același timp, un <<microcosmos>> și un <<microtheos>>” (p. 315).

Pentru a pune în lumină cât mai clară înțelesul biblic al unor noțiuni s-a întreprins asupra lor cercetări cu acribie filologică, prin compararea și căutarea semnificativității lor în **Septuaginta**, în **Vulgata**, în ediții academice și în felul cum sunt utilizate aceste noțiuni la Sfinții Părinți. Așa sunt analizate noțiunile Adam, om, chip, asemănare, suflare, facere, trup, suflet și altele. Tot la asemenea exigențe întâlnim hermeneutica unor noțiuni, care formează adevărate teme: decalogul, integritatea morală, munca, odihna, așezământul divin al familiei, normele de conduită, evoluționismul, monogenismul și altele.

Autorul aprofundează cercetarea, urmărind îmbogățirea documentației prin investigații penetrante în toate cărțile biblice și în Sfânta Tradiție, și încearcă să ofere omului modern o perspectivă pe baza respectării legilor morale biblice. Această temă complexă este abordată din simțul datoriei. „A trata problema omului sau a umanului este, însă, mai presus de toate, o îndatorire esențială a ființei umane căreia nu-i este permis să nu-și cunoască statutul ei existențial” (p. 27).

Libertatea este o valoare divină prin care omul poate să se înalțe spre desăvârșire. Cartea părintelui lect. Univ. dr. Vasile Borca este o îndrumare întru urmărirea acestui ideal și rămâne o lucrare de referință în domeniul teologic.

Prof. dr. Nuțu Roșca

SUMMARY

I. EDITORIAL

- Ph.D. Lecturer Constantin CUCOS, Education for freedom.....13

II. UNIVERSITY CHRONIC

1. Quotations from the academical and cultural chronicle of 200817
2. Management staff21
3. Teaching Staff – The Orthodox theology department and Social Assistance22
4. 2008 Graduates from pastoral orthodox theology23
5. 2008 Graduates from didactic orthodox theology23
6. 2008 Graduates from social assistance theology24
7. 2008 T.O.P. Specialization students28
8. 2008 T.O.D. Specialization students32
9. 2008 A.S. Specialization students34
10. Master students-2008 Orthodox theology group41

III. THE SYMPOSIUM: HOLY SCRIPTURE AND CULTURAL BOOK – ESSENTIAL SOURCE OF ROMANIAN LANGUAGE AND CULTURE

1. **P.S. Justinian CHIRA**, history - ecclesiastical Prolegomena of our national culture49
2. **Pr. Ph.D. Lecturer Dorinel DANI**, The appearance of printing on our country's territory51
3. **Student Ciprian GLIGAN**, Macarie's publications65
4. **Lecturer Gheorghe ALBICIUC**, The chronicles of the macarian publications (1508-1512)71
5. **Pr. Ph.D. Lecturer Cristian STEFAN**, 2008- Jubilee year of the Divine Liturgy75
6. **Dr. Laurentiu BATIN**, The Bible of Bucharest (1688-2008) – Jubilee year for the Romanian Patriarchate83
7. **Librarian Ioana DRAGOTA**, Romanian saints and their books95
8. **Lecturer Nutu ROSCA**, The first Romanian Bible99
9. **Master Maricuta PLES**, The first Romanian translations of ecclesiastical texts, an opportunity to enrich and consolidate of the Romanian vocabulary111
10. **Master Marius BUDEA**, Literary-cultural opinions about the first Romanian translations121
11. **Lecturer Viorica URSU**, The diptych of the “Învierea Domnului” monastery

| | |
|--|-----|
| of Habra Grosi | 129 |
| 12. Lecturer Mioara STEFAN , Romanian editions of the Bible and their contribution to the development of the Romanian literary language | 137 |
| 13. Pr. Lecturer Adrian Gh. PAUL , Liturgy and Missal: Basis of the spirituality and culture of the Romanian people | 143 |
| 14. Pr. Lecturer Stefan POMIAN , Eucharistic mystery and the Divine Liturgy, sources of the theology of God's body extended in humanity | 167 |
| 15. Lecturer Constantin MALINAS , The structure of the stages in the Romanian retrospective bibliography | 189 |
| 16. Pr.Ph.D lecturer Vasile BORCA , The Slavonic and Cyrillic method of writing, shields of Romanian faith and spirituality | 193 |
| 17. Ph .D lecturer Stefan VISOVAN , Regarding the Slavic influence on the Romanian language | 203 |
| 18. Pr. Ph.D lecturer Toefil STAN , Tserkovnoje Prostopinije-the first handbook of "pe rusie" songs | 209 |
| 19. Master student Teodora Maria DANI , The library of the "Saint Ana" Monastery of Rohia | 219 |

IV. STUDIES OF THEOLOGY

| | |
|---|-----|
| 1. Pr. PH.D lecturer John Mc Guckin , Eschatological Horizons in the Cappadocian Fathers | 223 |
| 2. Pr. Ph .D lecturer Adrian Gh. PAUL , Theological remarks on the event of death - understood as a "passage" from temporal life to eternal life | 253 |
| 3. Lecturer Reinhard FRIELING , Versohung christlicher Kirchen in Europa als gemeinsame okumenische Aufgabe | 285 |
| 4. Lecturer Dieter BRANDES , Zur Geshichte der Roma-Kulturen in der Moldau | 295 |

V. ISSUES OF SOCIAL ASSISTANCE

| | |
|--|-----|
| 1. Ph. D lecturer Ioan TOHĂȚAN , Manner of exercise and fulfilment of legal duties regarding the minors | 303 |
| 2. Assistant lecturer Adriana CĂLĂUZ , Violence towards children - a current social issue in Romania | 321 |
| 3. Pr. Ph.D lecturer Marius NECHITA , The needs of the third age person..... | 337 |

VI. EDITORIAL APPEARANCES

1. Urgent matters and void “wailing”. Opinions about a more acclaimed book
- **Pr. lecturer Vasile BORCA**353
2. A thorough Ph. D thesis in theology - **Ph. D Nutu ROSCA**357

TABLE DE MATIÈRES

I. EDITORIEL

| | |
|--|----|
| Prof. univ.dr. Constantin CUCOȘ, <i>Education pour liberté</i> | 13 |
|--|----|

II. CHRONIQUE UNIVERSITAIRE

| | |
|--|----|
| 1. <i>Colligations de la chronique universitaire et culturelle 2008</i> | 17 |
| 2. <i>Cadres de direction</i> | 21 |
| 3. <i>Cadres didactiques – Cathèdre de Théologie Orthodoxe et Assistance Sociale</i> | 22 |
| 4. <i>Licenciés en Théologie orthodoxe pastorale 2008</i> | 23 |
| 5. <i>Licenciés en Théologie orthodoxe didactique 2008</i> | 23 |
| 6. <i>Licenciés en Théologie assistance sociale 2008</i> | 24 |
| 7. <i>Etudiants de la spécialisation T.O.P. 2008</i> | 28 |
| 8. <i>Etudiants de la spécialisation T.O.D. 2008</i> | 32 |
| 9. <i>Etudiants de la spécialisation A.S. 2008</i> | 34 |
| 10. <i>Etudiants en études approfondies - Groupe Théologie Orthodoxe 2008</i> | 41 |

III. SYMPOSIUM : ECRITURE ET LIVRE DE CULTE – SOURCES PRINCIPALES DE LA LANGUE ET DU CULTE ROUMAIN

| | |
|--|-----|
| 1. P.S. Justinian CHIRA , <i>Prolégomènes historiques - ecclésiastiques à notre culture nationale</i> | 49 |
| 2. Pr. lect. univ. dr. Dorinel DANI , <i>Apparition de l'imprimerie sur le territoire de notre pays</i> | 51 |
| 3. Étud. Ciprian GLIGAN , <i>Publications de Macarie</i> | 65 |
| 4. Pr. Gheorghe ALBICIUC , <i>Sources des publications de Macarie (1508-1512)</i> | 71 |
| 5. Pr.lect.univ.dr. Cristian ȘTEFAN , <i>2008-Annee jubilaire de la Sainte Liturgie</i> | 75 |
| 6. Cms.en chef drd. Laurențiu BATIN , <i>La Bible de Bucarest (1688-2008) – Année jubilaire pour la Patriarchie roumaine</i> | 83 |
| 7. Bibliothécaire Ioana DRAGOTĂ , <i>Saints roumains et leurs livres</i> | 95 |
| 8. Prof. Nuțu ROȘCA , <i>Première Bible roumaine</i> | 99 |
| 9. Masterand Măricuța Pleș , <i>Premières traductions des textes ecclésiastiques en langue roumaine, occasion d'enrichissement et consolidation du vocabulaire de la langue</i> | 111 |
| 10. Masterand Marius BUDEA , <i>Appréciations littéraires culturelles sur les premières traductions en roumain</i> | 121 |
| 11. Prof. Viorica URSU , <i>Obituaire du monastère «Invierea Domnului» Habra-Groși</i> | 129 |

| | |
|--|-----|
| 12. Prof. Mioara Stefan, <i>Editions roumaines de la Bible et leur contribution au développement de la langue littéraire roumaine</i> | 137 |
| 13. Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, <i>Liturgie et Liturgier : fondements de la spiritualité et la culture du peuple roumain</i> | 143 |
| 14. Pr. conf. univ. dr. Stefan POMIAN, <i>Sacrement eucharistique et divinement Liturgie, sources de la théologie du corps du Christ étendu à l'humanité</i> | 167 |
| 15. Conf univ. dr. Constantin MALINAS, <i>Rajustement des étapes dans la bibliographie roumaine rétrospective</i> | 189 |
| 16. Pr. lect univ. dr. Vasile Borca, <i>Slavone et graphique cyrillique, pavois de la croyance et de la spiritualité</i> | 193 |
| 17. Conf univ. dr. Stefan Visovan, <i>Au regard à l'influence slave sur la langue roumaine</i> | 203 |
| 18. Pr. lect. univ. dr. Teofil Stan, <i>Tserkovnoje Prostopnjie - le premier manuel de cantiques « pe rusie »</i> | 209 |
| 19. Masterand Teodora Maria DANI, <i>La Bibliothèque de la Monastère « Sfanta Ana » - Rohia</i> | 219 |

IV. ETUDES DE THEOLOGIE

| | |
|---|-----|
| 1. Pr. prof univ. dr. John Antony Mc Guckin, <i>Eschatological Horizons in the Cappadocian Fathers</i> | 233 |
| 2. Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh Paul, <i>Reflections théologiques sur l'événement de la mort- entendu comme « passage » de la vie temporelle à la vie éternelle</i> | 253 |
| 3. Prof. dr. Reinhard FRIELING, <i>Versohung chrislicher Kirchen in Europa als gemeinsame okumenische Aufgabe</i> | 285 |
| 4. Prof. Dr. Dieter BRANDES, <i>Zur Geshichte der Roma-Kulturen in der Moldau</i> | 295 |

V. ASPECTS DE L'ASSISTANCE SOCIALE

| | |
|---|-----|
| 1. Lect.univ.drd. Ioan TOHĂȚAN, <i>Moyen d'exercice de d'accomplissement des dettes légaux face à l'enfant mineur</i> | 303 |
| 2. Assist.univ.drd. Adriana CĂLĂUZ, <i>La violence sur l'enfant –un problème social actuelle de la Roumanie</i> | 321 |
| 3. Pr.lect.univ.dr. Marius NECHITA, <i>Besoins des personnes de la troisième age</i> .. | 337 |

VI. PARUTIONS EDITORIALES

| | |
|---|-----|
| 1. Problèmes urgentes mais aussi des jérémiades non avenues. Opinions sur un livre beaucoup médiatisé – Pr.lect.univ.dr. Vasile BORCA | 353 |
|---|-----|

2. Une thèse de doctorat en théologie – Prof. dr. Nutu ROSCA 357

INHALT

I. LEITARTIKEL

Prof. Univ. Dr. Constantin CUCOS, *Unterricht fuer Freiheit* 13

II. UNIVERSITAERE CHRONIK

1. Ausschnitte aus der universitaeren und kulturellen Chronik 2008 17
2. Universitaetsfuhrung..... 21
3. Lehramt fuer Orthodoxe Theologie und Sozialhilfe.....22
4. Universitaetsabsolventen in Pastorale Orthodoxe Theologie 200823
5. Universitaetsabsolventen in Didaktische Orthodoxe Theologie 2008..... 23
6. Universitaetsabsolventen in Sozialhilfe 2008..... 24
7. Studenten mit der Fachrichtung T.O.P. 2008..... 28
8. Studenten mit der Fachrichtung T.O.D. 200832
9. Studenten mit der Fachrichtung A.S. 2008 34
10. Magisterabsolventen der Orthodoxen Theologie Gruppe
2008..... 41

III. DAS SYMPOSIUM: HEILIGE SCHRIFT UND RELIGIOESES BUCH – GRUNDMANUSKRIPTE DER RUMAENISCHEN SPRACHE UND KULTUR

1. P.S. Justinian CHIRA, *Historische Geistliche Vorworte zu unsere nationale Kultur* 49
2. Prof. univ. Dr. Dorinel DANI, *Die Erscheinung des Druckes in Unserem Land*51
3. Student Ciprian GLIGAN, *Die Drucke von Macarie*..... 65
4. Prof. Gheorghe ALBICIUC, *Das Manuskript der "Macarian" Drucke (1508-1512*71
5. Prof. univ Dr. Cristian STEFAN, 2008 – *Das Jahrbilaeum der heilige Liturgie*75
6. Laurentiu BATIN, *Die Bibel aus Bukarest (1688-2008) – Das Jahrbilaeum fuer die Rumaenische Kirche*83
7. Bibliothekar Ioana DRAGOTA, *Die Rumanischen Heiligen und dessen Bucher*95
8. Profesor Nutu ROSCA, *Die erste rumaenische Bibel*.....99

| | |
|--|------------|
| 9. Magisterabsolventin Maricuta PLES, Die ersten Übersetzungen von geistlichen Texte in der rumänischen Sprache, eine Gelegenheit für die Verweiterung und Festigung des rumänischen Wortschatzes | 111 |
| 10. Magisterabsolvent Marius BUDEA, Literarische und kulturelle Beurteilungen über die ersten Übersetzungen in der rumänischen Sprache | 121 |
| 11. Professor Viorica URSU, Die Erwählungsliste des Klosters "Die Auferstehung von Jesus" Habra – Grosi | 129 |
| 12. Professor Mioara STEFAN, Die rumänischen Ausgaben der Bibel und ihr Beitrag bei der Erweiterung der rumänischen literarischen Sprache | 137 |
| 13. Prof. Univ. Conf. Dr. Adrian Gh. PAUL, Die Liturgie: Fundamenten der Spiritualität und Kultur des rumänischen Volkes | 143 |
| 14. Pr. Univ. Conf. Dr. Stefan POMIAN, Das Sakrament und die Göttliche Liturgie, Quelle des christlichen Körpers gewacht bis zur Humanität | 167 |
| 15. Conf. Univ. Dr. Constantin MALINAS, Retrospektive betreffend der Ordnung der Etappen in der rumänischen Bibliografie | 189 |
| 16. Prof. Univ. Vasile BORCA, das Altslavische und die kirillische Grafik des Glaubens und des rumänischen Geistes | 193 |
| 17. Dozent Stefan VISOVAN, was der slavische Einfluss in der rumänischen Sprache angeht | 203 |
| 18. Pr. univ. Teofil STAN, Tserkovnoje Prostopinije- das erste Singlehrbuch 'auf russisch' | 209 |
| 19. Masterand Teodora Maria DANI, Klosterbibliothek 'Sfanta Ana' – Rohia .. | 219 |

IV THEOLOGISCHE STUDIEN

| | |
|---|------------|
| 1. Prof. Univ. Dr. John Antony MC Guckin, Eschatological Horizons in the Cappadocian Fathers | 233 |
| 2. Dozent Dr. Adrian Gh. Paul 'Theologische Betrachtung über das Ereignis des Todes – das als Übergang vom temporalen zum ewigen Leben verstanden wird | 253 |
| 3. Prof. Dr. Reinhard FRIELING, Versöhnung christlicher Kirchen in Europa als gemeinsame ökumenische Aufgabe | 285 |
| 4. Prof. Dr. Dieter BRANDES, Zur Geschichte der Roma – Kulturen in der Moldau | 295 |

V. ASPEKTE DER SOZIALEN MITHILFE

| | |
|---|------------|
| 1. Prof. Univ. Ioan TOHATAN, Die Art und Weise der Wahrnehmung und Erfüllung der gesetzlichen Pflicht, gegenüber dem minderjährigen Kind | 303 |
| 2. Universitätsassistent DRD Adriana CALAUZ, 'Gewalt über das Kind- ein | |

| | |
|---|-----|
| aktuelles soziales Problem in Rumanien | 321 |
| 3. Dozent Dr. Marius NECHITA , Die Bedürfnisse der alten Personen..... | 337 |

VI. VERLAG ERSCHENUNGEN

| | |
|---|-----|
| 1. Brennende Themen aber auch 'schreie nach nichts.' Meinungen über ein veröffentlichtes Buch – Dozent Dr. Vasile BORCA | 353 |
| 2. Eine vollständige Dissertation in Theologie – Prof. dr. Nutu ROSCA | 357 |

