

REVISTA CATEDREI DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ - BAIA MARE



STYDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS -
THEOLOGIA ORTHODOXA

Anul III, Nr. 1, ianuarie-iunie, 2011

EDITORIAL BOARD OF
STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS-
THEOLOGIA ORTHODOXA

EDITORIAL OFFICE OF *THEOLOGIA ORTHODOXA*: Str. CRIȘAN no. 5-7, Baia Mare,
Phone: 004.(0)262.276305

EDITOR-IN-CHIEF:

Pr. Conf. Dr. ADRIAN GH. PAUL

SCIENTIFIC REFERENT:

Prof. Dr. Acad. ALEXANDRU SURDU (București, România)
Pr. Prof. Dr. JOHN ANTONY McGUCKIN (New York, SUA)
Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ (Cluj Napoca, România)
Pr. Prof. Dr. THEODOR DAMIAN (New York, SUA)
Prof. Dr. PETRE DUNCA (Baia Mare, România)

EXECUTIVE EDITOR:

Asist. Univ. Dr. VALERIAN MARIAN

EDITORIAL OFFICE SECRETARY:

Pr. Lect. Dr. VASILE BORCA

MANAGER:

Lect. Dr. MIRCEA FARCAȘ

**STUDIA
UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA**

**Anul III, Nr. 1
ianuarie-iunie / 2011**

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

**Asociația
SOCIETATEA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE
DIN ROMÂNIA (SSTOR)**

**STUDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA**

Anul III • Nr. 1
Editura Universității de Nord
Baia Mare 2011

COMITETUL EDITORIAL / ADVISORY BOARD

- Alexandru SURDU** – Academician, președinte al secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române (Prof. univ. dr., București, ROMÂNIA)
- John Antony Mc GUCKIN** – Universitatea Columbia (Pr. prof. univ. dr., New York, SUA)
- Ioan CHIRILĂ** – Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj Napoca, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă (Pr. prof. univ. dr., Cluj Napoca, ROMÂNIA)
- Theodor DAMIAN** – Președintele Institutului Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă din New York (Pr. prof. univ. dr., New York, SUA)
- Petre DUNCA** – Universitatea de Nord din Baia Mare, decanul Facultății de Litere (Prof. univ. dr., Baia Mare, ROMÂNIA)

COLEGIUL DE REDACȚIE / EDITORIAL BOARD:

- PREȘEDINTE:** Dr. h.c. I.P.S. **JUSTINIAN CHIRA**, Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmarului
- VICEPREȘEDINTE:** P.S. **JUSTIN HODEA SIGHETEANUL**, Arhiepiscopul vicar al Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și Sătmarului
- EDITOR-ȘEF/ EDITOR IN CHIEF:** **Adrian Gh. PAUL** (Pr. conf. univ. dr.)
- SECRETAR DE REDACȚIE:** **Vasile BORCA** (Pr. lect. univ. dr.)
- MEMBRI:** **Ștefan POMIAN** (Pr. conf. dr., Baia Mare, România); **Ștefan VIȘOVAN**, (Conf. dr., Baia Mare, România); **Cristian ȘTEFAN**, (Pr. lect. dr., Baia Mare, România); **Dorinel DANI**, (Pr. lect. dr., Baia Mare, România); **Teofil STAN**, (Pr. lect. dr., Baia Mare, România); **Marius NECHITA**, (Pr. lect. dr., Baia Mare, România); **Mircea FARCAȘ**, (Lect. dr., Baia Mare, România); **Ioan TOHĂȚAN**, (Lect. dr., Baia Mare, România); **Valerian MARIAN**, (Asist. dr., Baia Mare, România); **Eusebiu BORCA** (Asist. drd., Baia Mare, România).
- COLABORATORI:** **Dan Călin PETER**, (Prof. dr. ing., Baia Mare, România), **Georgeta CORNIȚĂ**, (Prof. dr., Baia Mare, România), **Gh. Mihai BÂRLEA**, (Conf. dr., Baia Mare, România), **Florian ROATIȘ**, (Conf. dr., Baia Mare, România), **Oliviu FELECAN**, (Conf. dr., Baia Mare, România), **Nicoleta FEIER**, (Lect. dr., Baia Mare, România).
- Traduceri:** **Mihaela MUNTEANU**, (Conf. dr., Baia Mare, România), **Minodora BARBUL**, (Asist. drd., Baia Mare, România).

2011 UNIVERSITATEA DE NORD

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

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 reprodusă sub nici o formă, prin nici un mijloc mecanic sau electronic, sau stocată într-o bază de date fără acordul prealabil, în scris, al editurii, al redactorului șef și al 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, Executive Editor and Redactions comitets.

Tehnoredactare: ADRIAN GH. PAUL

Culegere text: ADRIAN GH. PAUL, MIRCEA FARCAȘ

Director editură: Mircea FARCAȘ

Consilier editorial: Constantin CORNIȚĂ

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Secția de *Teologie Ortodoxă și Asistență Socială*

din cadrul Universității de Nord din Baia Mare

Adresa / Editorial Office: **Str. CRIȘAN, Nr. 5-7**

4800 Baia Mare, Jud. Maramureș.

Pagina web a Catedrei [http//tas.ubm.ro](http://tas.ubm.ro)

Tel: **004.(0)262.276305; 0748.206767;**

E-mail: **pr.adrianpaul@gmail.com; adi_paulbm@yahoo.com**

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

**STUDIA
UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA
Anul III, Nr. 1, ianuarie-iunie 2011**

EDITORIAL OFFICE: Crisan no. 5-7, Baia Mare ☎ Phone: 004.(0)262.276305.

C U P R I N S

I. EDITORIAL

- Pr. dr. Adrian Gh. PAUL**, *Împlinirea omului prin rugăciune pe calea Postului Mare*..... p. 7

II. TEOLOGIE BIBLICĂ

- P.S. Justin HODEA Sigheteanul**, *Dimensiunea teologică a mesajului lui Ioan Botezătorul ca învățător și profet* p. 15

III. TEOLOGIE PATRISTICĂ

- Pr. Prof. dr. John Anthony McGUCKIN**, *Gregory of Nazianzus: The Rhetorician as Poet*..... p. 49
- Pr. Prof. dr. Theodor DAMIAN**, *The Poetry of Gregory of Nazianzus in the Christian poetical context of the Fourth Century* p. 71
- Asist. univ. dr. Valerian MARIAN**, *Studiu critic asupra vieții și activității Sfântului Ioan Damaschinul* p. 89

IV. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- Drd. Stelian GOMBOȘ**, *Dumnezeiasca Euharistie –centrul vieții liturgice și duhovnicești a creștinului* p. 107
- Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL**, *Influența diadohiană asupra învățaturii duhovnicești a Sfântului Maxim Mărturisitorul* p. 127

V. ASISTENȚĂ SOCIALĂ

- Pr. Lect. univ. dr. Marius NECHITA**, *Diferențe de gen privind starea de sănătate a persoanelor de vârstă a treia* p. 153

2. **Lect. univ. dr. Ioan Șt. TOHĂȚAN**, *Trăirea credinței creștine, ecou direct în realitatea socială* p. 181

VI. MISCELANEEA

1. **Pr. Lect. univ. dr. Vasile BORCA**, *Influențe și confluențe bizantine în graiul și spiritualitatea maramureșeană* p. 195
2. **Pr. Conf. univ. dr. Ștefan POMIAN**, *Femeia în cadre de istorie a religiilor ori în șoapte de legendă este punctul de întâlnire a divinului cu umanul* p. 205

VII. TRADUCERI

1. **Marius BUDEA**, *Chromatius de Aquileea, Predici* p. 227

LISTA AUTORILOR p. 249

**STUDIA
UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
THEOLOGIA ORTHODOXA
Anul III, Nr. 1, ianuarie-iunie 2011**

EDITORIAL OFFICE: Crisan no. 5-7, Baia Mare ☒ Phone: 004.(0)262.276305.

CONTENTS

I. EDITORIAL

- Pr. dr. Adrian Gh. PAUL**, *Reaching Happiness Through
Praying in the Great Lent* p. 7

II. BIBLICAL THEOLOGY

- P.S. Justin HODEA Sigheteanul**, *The Theological Dimension
of the Message of John the Baptist as Teacher
and Prophet* p. 15

III. PATRISTICAL THEOLOGY

1. **Pr. Prof. dr. John Anthony McGUCKIN**, *Gregory
of Nazianzus: The Rhetorician as Poet*..... p. 49
2. **Pr. Prof. dr. Theodor DAMIAN**, *The Poetry of Gregory
of Nazianzus in the Christian poetical context
of the Fourth Century* p. 71
3. **Asist. univ. dr. Valerian MARIAN**, *Critical Study
on the Life and Activity of Saint John of Damascus*..... p. 89

IV. SYSTEMATIC THEOLOGY

1. **Drd. Stelian GOMBOȘ**, *The Heavenly Eucharist –
Center of the Liturgics and Spiritual Life of a Christian*..... p. 107
2. **Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL**, *The Diadochian
Influence on Spiritual Teaching of
Saint Maximus the Confessor* p. 127

V. SOCIAL ASSISTANCE

1. **Pr. Lect. dr. Marius NECHITA**, *Gender Differences
as regards the State of Health of Elderly Persons*..... p. 153

2. **Lect. univ. dr. Ioan Șt. TOHĂȚAN**, *Living the Christian Faith, Direct Echo in the Social reality*..... p. 181

VI. MISCELLANEOUS

1. **Pr. Lect. univ. dr. Vasile BORCA**, *Byzantine Influences and Connections in the Speaking and Spirituality from Maramures County* p. 195
- a. **Pr. Conf. univ. dr. Ștefana POMIAN**, *The Woman in the History of Religions and in Legend Whispers is the Meeting Point of the Divine and the Human*..... p. 205

VII. TRANSLATIONS

1. **Marius BUDEA**, *Chromatius de Aquileea, Lecturers*..... p. 227

LIST OF AUTHORS p. 249

I. EDITORIAL

Împlinirea omului prin rugăciune pe calea Postului Mare

În concepția Părinților bisericești, trei sunt făpturile create de Dumnezeu care au un rost în lumea zidită de El: îngerul, care e de natură duhovnicească; animalul, care e substanță pur materială și omul, alcătuire din trup și suflet. Din acest punct de vedere, postul, așa cum l-a rânduit și poruncit Dumnezeu omului încă dintru început, nu este altceva decât starea naturală a omului sau ceea ce-i conform firii omenești: „*Poți mânca din toți pomii Raiului*” (Fac. 2,16), în înțelesul că dacă vrei să trăiești trebuie să evoluezi, adică să-ți dai seama că a mânca „fructe” și „semințe” este un lucru bun, de care trebuie să te hrănești. Or, Dumnezeu, pe toate cele zidite, le-a binecuvântat, întrucât „*toate sunt bune foarte*” (Fac. 1,31), adică au o finalitate: să-l satisfacă pe om, iar omul prin aceasta să-L recunoască și să-L slăvească pe Creator. Prin urmare, nu există alt mijloc mai adecvat omului de a-l preamări pe Dumnezeu în ființa sa, decât calea postului, înțeles ca formă de „gustare” prin înfrânare a Celui mult dorit și căutat. Cum aceasta?

Omul este o sinteză a vieții biologice, spirituale și divine, iar viața, privită în toate aspectele ei, este fenomenul vital în procesul continuu de sintetizare a omului. Și cum viața se comportă ca forță constructivă pentru om într-un mediu bine definit, în înțelesul că o ființă vie tinde mereu să persevereze ca să existe cu adevărat, primele pagini ale Sfinte Scripturi ni-l înfățișează pe om ca fiind o „ființă mereu flămândă și însetată”, iar lumea, creația, era hrana lui: „*Iată vă dau toată iarba ce face sămânță și tot pomul ce are rod... Acestea vor fi hrana voastră*”. (Fac. 1,29). Prin hrană, înțelegem că lumea creată capătă un sens și astfel ni se descoperă deslușit imaginea vieții pentru om: lumea este menită să fie „hrană” pentru om, care nicidecum nu se limitează la o oarecare funcție materială, opusă celei spirituale, întrucât tot ceea ce există este un „dar” dat de Dumnezeu omului.

Dar, împăratul și psalmistul David spunea: „*Gustați și vedeți că e bun Domnul!*” Iar Mântuitorul Hristos, spre a Lui pomenire, ne îndeamnă zicând: „*Luați mâncați, acesta este Trupul Meu..., beți dintru acesta toți, acesta este sângele Meu...*” (Mt. 26, 26-28). Aceste cuvinte dumnezeiești ne învață că omul avea permisivitatea de a gusta din toate făpturile și lucrurile create de Ziditorul a toate, pentru ca prin gustarea lor plină de înfrânare, adică selectivă și cu măsură, să cuprindă și să afle fructul cel adevărat al vieții –pe Hristos, Creatorul tuturor; întrucât, „*Eu sunt pâinea vieții*” (In. 6,48), iar „*cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci*” (In. 6,51). Iată cum omul, încă din starea paradisiacă, este chemat prin „mâncare” la o comuniune cu Dumnezeu, intensificată la modul plinar de/în Iisus Hristos prin trupul și sângele Său euharistic. Din această perspectivă înțelegem că menirea omului

paradisiac, cum și a creștinului autentic, este să privească lumea ca pe un dar dumnezeiesc, din care „să guste” și să se împărtășească pentru a se hrăni de/cu Dumnezeu la modul plinar euharistic. Acesta este rostul postului: de a ne pregăti eficient spre împărtășirea cu vrednicie și spre viață veșnică cu Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos: „*Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi*” (In. 6,54). Iar dacă Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea: „*În tot ceea ce facem, să privim la scopul final, că în toate cele făcute de noi, însuși Dumnezeu privește la scop*”, atunci să înțelegem că postul, privit ca o cale de pregătire duhovnicească pentru evenimentul întâlnirii și unirii personale cu Hristos prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Lui, nu este decât folositor și îndumnezeitor. Fie că-l privim din punct de vedere trupesc, ca înfrânare pentru un anumit timp limitat în scopul de a ne stăpâni firea și a ne curăți membrele trupului (înfrânarea limbii, a ochilor, a auzului sau a mâinilor și picioarelor), fie din punct de vedere sufletesc, ca înfrânare a minții de la imaginații deșarte și gânduri rele, a inimii de la poftă păcătoasă și răutăți, și a voinței de a nu mai face vreun rău. În acest sens, postul adevărat este cel omenesc: săvârșit în trup și-n suflet, adică postul integral, ființial.

Și pentru că cel care postește este omul, ființa cugetătoare și conștientă de sine, alcătuită din trup și suflet, este firesc ca și postul să fie unul de natură trupească și altul duhovnicească, amândouă aflându-se în strânsă legătură unul cu altul și spre folosul și zidirea omului întreg care postește. În acest sens, Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne învață, zicând: „*Tu, când postești, unge capul tău și fața ta o spală...*” (Matei 6,17). Prin aceste cuvinte Învățătorul ne îndeamnă să postim postul cel adevărat și integral, postul îndoit, bineplăcut înaintea lui Dumnezeu. Pe de-o parte, prin cuvintele: „*unge capul tău*” înțelegem lămurit că este vorba despre ungerea cu mireasma harului Duhului Sfânt a sufletului care este cârma sau „fruntea” trupului, spre a se păstra în armonie unul cu celălalt. Prin post, trebuie să ungem mintea cu mireasma harului Duhului Sfânt, adică să ne înfrânăm de toate gândurile cele rele și de cuvintele cele fără de folos spre a nu spurca „fața”, adică chipul divin din noi, personalitatea, și să ne străduim a ne umple mintea de gândurile lui Dumnezeu, ale lucrurilor sfinte ale curăției, ale credinței autentice și ale dragostei mărturisitoare, care toate sunt roade vrednice de Duhul Sfânt. Să postim cu limba, vorbind ceea ce este spre slava lui Dumnezeu și spre mântuirea noastră; să postim cu inima, ca formă a tăierii-împrejur a ființei noastre, de toată ura și răutatea, de orice păcat și poftă păcătoasă, înfrânându-ne de la tot răul și stăpânindu-ne omul nostru lăuntric. Pe de altă parte, prin cuvintele: „*fața ta o spală*” înțelegem postul trupesc, omul cel din afară, omul simțitor ce trebuie curățit în toate mădularele trupului de schimonosirea oricărui păcat sau a necurăției. În acest sens, Sfântul Ioan Damaschinul spunea că se cuvine „*să postim nu doar înfrânându-ne de la mâncare și băutură, ci de tot păcatul*”

care este în noi”; căci –zice Sfântul Ioan Gură de Aur– „nu avem nici un folos din credința noastră dreaptă dacă ducem o viață păcătoasă”. Prin urmare, se cuvine să coroborăm postul trupesc cu cel sufletesc căci este un singur post care duce la mântuire: postul prin care persoana să postească spre a se veseli duhovnicește și a se folosi.

Iată cum postul ne oferă posibilitatea de a ne restaura integral firea noastră umană prin jertfa personală (căci postul este o stare de jertfă) de a ne înfrâna de la cele care „ne sunt îngăduite, dar care nu toate folosesc”, sfințind-o prin gustarea din ceea ce este permis, „fructul” cel adevărat al vieții celei noi. Dar noi cu toții știm că ne înfructăm de Domnul, Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos în chip euharistic din Jertfa cea nesângeroasă a Pâinii (*Trupul* lui Hristos) și a Vinului (*Sângele* lui Hristos) liturgic la modul cel mai plinar și personal spre a „rămâne” în El și a „trăi” adevărat viața Lui în noi. Or, aceasta nu este posibil decât numai prin participarea noastră la viața plină de har și sacramentală a Bisericii și prin împărtășirea transfiguratoare, mereu înnoitoare și sfințitoare de Sfintele Taine dumnezeiești ale Bisericii lui Hristos. De aceea și viața Bisericii în perioada postului, cu precădere a Postului Mare închinat Sfintelor Patimi ale Domnului nostru Iisus Hristos, este mai intensă din punct de vedere liturgic.

În acest sens, vom spune că în Ortodoxie, alături de Canonul cel Mare sau Canonul de pocăință al Sfântului Andrei Cretanul și de Liturghia Sfântului Grigorie Dialogul sau a Darurilor mai înainte sfințite, *Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul* (306-373) marchează în mod pregnant slujbele religioase bisericesti din perioada binecuvântată a Postului Mare. Este socotită rugăciunea specifică Postului Mare întrucât e o rugăciune de umilință și profundă smerenie, repetată de mai multe ori în cadrul aceleiași slujbe și e însoțită de metanii (grecescul *metanoia*=pocăință), ca formă de eliberare a noastră de sub stăpânirea păcatului și a toată răutatea din noi prin pocăință sinceră și închinare cu fruntea până la pământ ca semn al smereniei noastre profunde. Iată rugăciunea, atât de profundă și cuprinzătoare, a celui ce-i poartă până astăzi numele:

**„Doamne și Stăpânul vieții mele,
duhul trândăviei, al grijii de multe,
al iubirii de stăpânie și al grăirii în deșert,
nu mi-l da mie!**

**Iar duhul curăției, al gândului smerit,
al răbdării și al dragostei,
dăruiește-l mie slujii Tale!**

Așa, Doamne, Împărate,

**dăruiește-mi să văd greșelile mele
și să nu osândesc pe fratele meu,
că binecuvântat ești în vecii vecilor. Amin”.**

Această rugăciune cuprinzătoare sintetizează întreaga lucrare a omului în ascensiunea sa ascetică în urcușul duhovnicesc spre mântuire, recapitulând într-un mod unic toate elementele pozitive și negative ale stării de pocăință a omului și constituie o „verificare” pentru ostenele noastre personale de-a lungul Marelui Post. Acestea au drept scop eliberarea noastră de anumite boli spirituale, ce pun stăpânire pe viața noastră și fac imposibilă încercarea de a ne întoarce către Dumnezeu. Spunem boală, făcând referire la păcat, căci păcatul este boala sufletului de care e cuprins tot omul ce vine în lume și prin asceză personală, efort continuu ca stare de străduință, întotdeauna ajutat de harul dumnezeiesc înțeles ca ajutor din partea lui Dumnezeu, creștinul caută tămăduire sau mântuire.

Cea dintâi *boală* a sufletului pe care o evidențiază Sfântul Efrem Sirul este, așadar, trândăvia, acea pasivitate și lenevie a întregi noastre ființe, care otrăvește forțele sufletului, conducând neînfricat la „uitarea” de tot ceea ce este sfânt și dumnezeiesc; este neputința de a ne uimi, de a ne minuna, de a vedea realitatea din noi și din jurul nostru așa cum e. Este păcatul de căpetenie prin care omul uită de sine, de Dumnezeu și de semenii; este o nevroză spirituală asemeni unei anestezieri a întregi ființe, aproape de insensibilitate, ce îndepărtează pe om de Hristos –lumina lumii. Această uitare de Dumnezeu –singurul izvor al vieții și existenței noastre– deschide drumul căderii, cădere ce constă în rănirea sufletului, toropeala a trupului, silă de viață și deznădejde. Iar deznădejdea ucide sufletul pentru că îndepărtează omul de Dumnezeu și-l face cinic, care nu este în definitiv decât o formă de fascinație a sinuciderii. Trândavul atât de mult se iubește pe sine, încât nu mai rezistă, nu mai poate ființa. Eul devine măsura tuturor lucrurilor în viață, iar în fața celuiilalt, în fața lui Hristos, doar Eu contez; toți ceilalți există pentru MINE, pe care-i domin, îi urăsc, îi batjocoresc, îi vorbesc de rău, uitând că făcând rău celuiilalt îmi trăiesc propria moarte. De aceea recunoaștem și invocăm în rugăciune pe Cel care este Domn și Stăpân al vieții noastre, pe care-L rugăm să vină și să îndepărteze acest duh rău de la noi, din care se naște grija de tot ceea ce e lumesc, iubirea de stăpânire și grăirea în deșert.

În locul acestor păcate grele, în calitate de *sluji*, adică de ființe recreate de Dumnezeu cu care intrăm în comuniune *cu El*, într-o întâlnire de relație personală, plină de lumină și de speranță, îi cerem duhul sfânt al curăției, stare ce evocă în definitiv integritatea omului –căci cel curat nu mai este scindat și purtat de valurile unui eros impersonal, ci este omul restaurat ce deține forța vieții ancorată într-o existență personală vie bazată pe relație; este omul care integrează erosul în

comuniune cu celălalt, adică îi consumă erosul în agape, în întâlnirea iubitoare cu Dumnezeu prin celălalt. Or, în această relație cu Dumnezeu se naște smerenia în sufletul omului, virtutea ce stă la temelia tuturor faptelor bune; starea de coborâre personală și de bunăvoie până la iadul propriu cu nădejdea în Cel înviat. Este o sensibilitate la înviere a întregi noastre ființe; este virtutea prin care omul atât de mult se coboară pe sine, încât nu mai are de unde cădea. Aceasta înseamnă că smerenia nu este nicidecum strivire, ci rodire; ea este virtutea care face posibilă trezirea, revenirea în sine ce oferă puțința de a vedea deslușit tainele lui Dumnezeu.

Dar smerenia se află în strânsă legătură cu răbdarea, blândețea și bunătatea, ca roade ale ei, care e un fel de monahism interiorizat. Căci a fi „monah” (*monos*) înseamnă a te însingura atât de mult, pentru a ajunge să trăiești în ființa ta viața cea adevărată împreună cu Cel Unul/Unic, într-o comuniune plină de iubire manifestată până la contopire. Aceasta este forma iubirii iradiante, care se manifestă din tine prin Dumnezeu spre celălalt. Iar această relație bazată pe dragostea de Dumnezeu face răbdarea încrezătoare, fiindcă ea ne așează în fața eternității pline de Înviere. Or, învierea integrală a ființei este timpul speranței ce face să răsară pe cerul luminos al sufletului rodul dragostei, al comuniunii iubitoare, care e mai tare și decât moartea. Iubirea este raportarea noastră jertfelnică „la tot omul ce vine în lume”, la omul-Adam, la tot omul-semen, pentru care ne rugăm cu lacrimi purificatoare spre dobândirea iertării și a sfințeniei sale. Aceasta, fiindcă la Dumnezeu Tatăl nu putem intra decât numai în starea de jertfă a Fiului Său. În acest sens, omul care se sfințește pe sine, devine „nebun pentru Hristos”, întrucât iubește nediscriminant pe tot omul cu iubirea nebună a lui Hristos, pentru care oricând este în stare și pregătit să-și dea viața. Acesta este omul „sărac cu duhul”, adică golit de orice păcat, însă e un sărac plin de iubire frățească, gata oricând să moară pentru celălalt, adică de a se îngropa în pământul inimii spre a-i descoperi taina. Căci omul pentru om este o taină a lui Hristos, este omul-maxim. Aceasta e sinteza omenirii: să te rogi pentru tot omul, căci a te ruga pentru semenul tău înseamnă, cu adevărat, a-ți vărsa sângele sau a-ți da viața pentru el. Și ce jertfă este mai mare decât aceasta, ca cineva să-și dea viața pentru semenul său!? Oare nu aceasta este iubirea supremă la care ne invită Mântuitorul nostru Iisus Hristos?

Prin această rugăciune cerem acest duh al curăției, al gândului smerit, al răbdării și al dragostei desăvârșite ce ne determină să murim neîncetat pentru a fi veșnic vii.

Ultima cerere denunță una din formele cele mai îngrozitoare ale păcatului: să te justifici incriminând: Așa, Doamne, Împărate, dăruiește-mi să văd păcatele mele și să nu osândesc pe fratele meu! A ne vedea greșelile înseamnă a ne supune îndemnului Mântuitorului Iisus Hristos, care a zis: „*Pocăiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor!*” Omul care se descoperă pe sine și ale cărei inimi se cercetează pe sine, își

înțelege dimensiunea propriei rătăcirii, a neantului care-l pândește, al prăpastiei deschise spre cădere. Este un cutremur al propriei ființe, care-și aduce aminte de moarte, care coboară în propriul iad ființial și acolo află pe Hristos, Biruitorul iadului. Iar în Hristos orice dezbinare e depășită, la fel și tot păcatul și moartea. Este o autocondamnare la iad, fără a deznădăjdui, și o înviere ființială, o privire cu speranță la Hristos, Cel care a călcat moartea, omorându-o, și nouă ne-a oferit Învierea.

A ne vedea păcatele înseamnă a ne cufunda în apele propriei pieri și a le transforma în ape ale propriului botez, în care murim în Hristos pentru a ne renaște, împreună cu El, la viață veșnică. Prin urmare, cel ce și-a văzut păcatele, este mai tare decât cel ce înviază morți. Aceasta este cu adevărat o nouă viață, renăscută din Duhul lui Hristos, Cel care ne dă puterea vieții renăscute din Înviere. Iată cum Rugăciunea Sfântului Efreem Sirul ne sugerează sugestiv ce e de fapt postul: pelerinajul nostru duhovnicesc, calea cea dreaptă și strâmtă, călătoria spre Rai prin restaurarea integrală a ființei noastre, după ce am omorât patimile și orice întinăciune a păcatului din noi. Doar postind de gânduri rele, înfrânați de la toate cuvintele de ocară și fără de folos, de judecare a semenului, de ură, pizmă și de ceartă, de nedreptate și viclenie, vom putea ridica din ființa noastră o biserică a Dumnezeului Celui Viu, în care să-L binecuvântăm și să-L preaslăvim permanent. Când vom avea neîntrerupt pe Hristos în locașul duhovniceasc al inimii, vom primi odihna, pacea, bucuria cerească; vom vedea deslușit lumina lui Hristos, vom cunoaște integral adevărul vieții veșnice și vom descoperi taina lui Dumnezeu și a propriei noastre vieți: Hristos este Împărăția cerurilor, care se află și lucrează sfințitor în noi!

Pr. dr. Adrian Gh. PAUL¹
Redactor șef

¹ Articol publicat în Revista Bibliotecii Județene „Petre Dulfu” din Baia Mare, intitulată: „*Bibliotheca Septentrionalis*”, anul XIX, nr. 1 (36), 2011, pp. 79-82.

II. *TEOLOGIE BIBLICĂ*

DIMENSIUNEA TEOLOGICĂ A MESAJULUI LUI IOAN BOTEZĂTORUL CA ÎNVĂȚĂTOR ȘI PROFET

P.S. Drd. Iustin SIGHETEANUL¹

Arhiereu vicar

al Episcopiei Maramureșului și Sătmăruului

Baia Mare, ROMÂNIA

Abstract

The purpose of the present study is to identify in *the 4th Gospel* the pericopes that talk about *Saint John The Baptizer* but also to observe the way Saint John The Evangelist *portrays Saint John* The Baptizer in comparison to the synoptic Gospels. In other words, in order to outline the theological dimension of Saint's John the Baptizer message in the 4th Gospel we turned our attention upon the *Christological – theological dimension* of Saint's John the Baptizer expression about Jesus Christ: "Here comes *the Lamb of God* who takes away the sins of the world".

Keywords: *Saint John The Baptizer, the 4th Gospel, portrays Saint John, Christological – theological dimension, the Lamb of God.*

Preliminarii

Cercetarea istorică cu privire la Sf. Ioan Botezătorul se concentrează în principiu pe afirmațiile Noului Testament. Pentru a pregăti înțelegerea acestui pas exegetic, în primul referat ne-am focalizat pe o altă sursă istorică majoră, *Antichitățile Iudaice* a lui Flavius Iosephus. În al doilea referat am continuat cercetarea noastră focalizându-ne pe Evangheliile Sinoptice, încercând conturarea dimensiunii profetice a lui Ioan Botezătorul în înțelegerea fiecăruia dintre cei trei sfinți Evangheliști: Marcu, Matei și Luca.

Am observat că Evanghelistul Marcu îl portretizează pe Ioan într-un rol dublu: de *profet și botezător*. El îndeamnă oamenii la pocăință și botez, anunțând

¹ Referat susținut în cadrul cursurilor de doctorat, specialitatea: *Studiul biblic și exegetic al Noului Testament* întocmit de P.S. Sa Drd. Iustin Hodea SIGHETEANUL, sub îndrumarea și coordonarea științifică a Pr. Prof. univ. dr. Stelian TOFANĂ, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș Bolyai” din Cluj-Napoca, care a și dat acceptul spre a fi publicat.

venirea iminentă a Celui care va inaugura Împărăția lui Dumnezeu prin dăruirea Duhului Sfânt (1,4-8). Răspunsul oamenilor este pozitiv, raportându-se la Ioan Botezătorul ca la un adevărat profet (1,5; 6,14; 8,28; 11,30-32). Arhieriei, cărturarii și bătrânii nu-i acceptă propovăduirea (11,30-33).

Ioan Botezătorul este prezentat ca o persoană specifică pustiei, austeră, cu practici ascetice (1,6), care are ucenici ce îi urmează modul de viață (2,18). Ioan este prezentat ca Înainte-mergătorul lui Iisus; el pregătește calea pentru venirea lui Mesia, Fiul lui Dumnezeu, și, în acest fel, el este împlinitor al Scripturilor (1,2-4). Botezătorul este înțeles ca Ilie-*redivivus*, ale cărui suferințe și moarte prefigurează patimile Mântuitorului (9,9-13, cf. 6,17-29). Astfel el contribuie la venirea timpului eshatologic al mântuirii (1,14-15) și participă la „începutul evangheliei” (1,1).

Prezentarea mateeană despre persoana și activitatea lui Ioan Botezătorul nu diferă de cea a Evangheliei după Marcu. Evanghelistul Matei îl portretizează pe Ioan ca și *botezător și profet*, adăugând un nou aspect: Ioan nu doar că sensibilizează mulțimile, ci, în urma răspunsului lor pozitiv, membrii marginalizați ai societății au parte de împărăția lui Dumnezeu. În interpretarea mateeană despre Ioan, se conturează mai explicit identitatea lui Ioan ca Ilie-*redivivus*, o identificare deja implicită în Evanghelia după Marcu. Evanghelia după Matei reinterpretează rolul lui Ioan față de Iisus. Cu toate că Ioan este prezentat mult mai clar ca fiind subordonat lui Iisus, cu scopul de a se sublinia unicitatea lui Iisus, totuși el este identificat cu Mântuitorul ca unul care prefigurează moartea lui Iisus.

Cea de a treia Evanghelie îl conturează pe Ioan Botezătorul într-un context mai larg al istoriei mântuirii, ca o figură notabilă în desfășurarea istorică a evenimentelor inițiate de intervenția lui Dumnezeu în istoria lui Israel. Prezentarea lui Luca este cea mai extinsă relatare dintre toate evangheliile. Ea include majoritatea materialului găsit în celelalte Evanghelii sinoptice, dar și prezentarea unor noi pericole, în special cele ale relatării nașterii și copilăriei lui Ioan. În contrast cu Evanghelia după Matei, care-l prezintă pe Ioan ca propovăduitor al împărăției, a cărui activitate se aseamănă și prevestește activitatea lui Iisus, Luca îl portretizează pe Ioan ca un propovăduitor-*reformat* a cărui activitate pregătește calea venirii lui Iisus. Deși îl percepe pe Ioan ca făcând parte din epoca mesianică, totuși, Luca separă în mod atent, activitatea Botezătorului de cea a lui Iisus. Interpretarea lui Ioan ca fiind Ilie-*redivivus*, nu este atât de accentuată ca în Evanghelia după Matei, nici nu e prezentată în modul în care o accentuează Marcu 9,9-13, unde această identificare este făcută implicit (prin contrast, în Matei 17,9-13 această tradiție, Ilie-*redivivus*, e identificată

explicit). Cu toate acestea, în ambele pericope din 1,16-17 și 7,26-27, Luca îl identifică pe Ioan cu rolul de *Ilie-redivivus*.

Scopul prezentului referat este (1) de a identifica în Evanghelia a IV-a pericopele care vorbesc despre Sf. Ioan Botezătorul și (2) de a observa modul în care Evanghelistul Ioan îl portretizează pe Ioan Botezătorul prin comparație cu Evangheliile sinoptice, respectiv să conturăm dimensiunea teologică a mesajului lui Ioan Botezătorul în Evanghelia a IV-a. În acest sens ne vom focaliza cu precădere asupra dimensiunii hristologic-teologice a expresiei lui Ioan Botezătorul despre Iisus Hristos: „*Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*” (1,29).

1. Relația dintre Persoana lui Ioan Botezătorul și Prologul ioanic (Ioan 1,1-18)

În Evanghelia a IV-a, prezența și rolul Sf. Ioan Botezătorul sunt direcționate de autor exclusiv spre revelarea lui Iisus Hristos. Mai precis, întreaga atenție a Evanghelistului Ioan, concentrată asupra persoanei lui Ioan Botezătorul, este axată pe accentuarea rolului acestuia de mărturisitor al lui Iisus.² Acest rol de mărturisitor este subliniat în toate cele zece pericope care conțin referiri la Ioan Botezătorul în Evanghelia a IV-a:³

Ioan 1,6-8	Misiunea lui Ioan Botezătorul: să mărturisească despre Lumină, pentru ca toți să creadă prin el
Ioan 1,15	Mărturisirea lui Ioan Botezătorul despre divinitatea Logosului întrupat
Ioan 1,19-23	Mărturia lui Ioan Botezătorul despre identitatea sa în lumina profeției lui Isaia

² Vezi Stelian TOFANĂ, *Iisus – „Mielul lui Dumnezeu” în mărturia lui Ioan Botezătorul (In 1,29) - o perspectivă a hristologiei ioaneice* -, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa* 2 (2008), pp. 107-118.

³ Cu toate că Evanghelistul nu folosește în Evanghelia a IV-a titlul de „Botezătorul” pentru Ioan, pentru a nu crea confuzie între cei doi „Ioan” cu care operăm (Botezătorul și autorul Evangheliei a IV-a, Evanghelistul Ioan), vom folosi expresia „Ioan Botezătorul”. Vezi detalii la R. E. BROWN, *John the Baptist in the Gospel of John*, în *New Testament Essays* (London, 1965), pp. 132-40; Walter WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge University Press, Cambridge, 1968), pp. 87-106.

Ioan 1,24-28	Răspunsul lui Ioan Botezătorul privind botezul său în lumina <i>Celui ce avea să vină și Care înaintea lui S-a plinit</i>
Ioan 1,29-34	Mărturia lui Ioan Botezătorul despre Iisus: „Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii!”
Ioan 1,35-42	Ioan Botezătorul mărturisește identitatea lui Iisus: „Iată Mielul lui Dumnezeu!” celor doi ucenici care îl urmează pe Iisus
Ioan 3,22-36	Ultima mărturie a lui Ioan Botezătorul despre Botezul lui Iisus
Ioan 4,1-3	Fariseii aud că Iisus face mai mulți ucenici și botează mai mulți decât Ioan Botezătorul
Ioan 5,33-36	Mărturia lui Iisus este mai mare decât cea a lui Ioan Botezătorul
Ioan 10,40-42	Mărturiile lui Ioan Botezătorul despre Iisus „au fost adevărate”

Primele două referiri, Ioan 1,6-8 și 1,15, sunt parte a Prologului Evangheliei a IV-a (Ioan 1,1-18).⁴ Prezența lui Ioan Botezătorul în prologul Evangheliei a IV-a este „surprinzătoare”.⁵ Ceea ce Evanghelistul Ioan relatează în Evanghelia sa despre Ioan Botezătorul începând din 1,19, este anticipat în relatarea prologului.⁶ Prezența detaliilor legate de Ioan Botezătorul în 1,6-8 și 1,15, subliniază importanța misiunii pe care acesta o are în iconomia lui Dumnezeu, așa cum este ea relatată în *Evanghelia după Ioan*.

⁴ Vezi detalii referitoare la ideile de bază ale prologului, la Stelian Tofană, *Studiul Noului Testament: curs pentru anul I de studiu*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, pp. 215-221.

⁵ Detalii despre prezența lui Ioan Botezătorul în prologul ioaneic, vezi în W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge University Press, Cambridge, 1968), p. 87.

⁶ W. WINK (*John the Baptist...*, p.87) sugerează o posibilă paralelă în acest sens:

1,7 „Acesta spre mărturie a venit” 1,15 „Acesta era Cel despre Care am zis: Cel ce vine după mine înainte mea S-a plinit, fiindcă mai înainte de mine era”	1,19 „Și aceasta este mărturia” 1,30 „Acesta este Cel despre Care eu spuneam: După mine vine un bărbat Care înaintea mea S-a plinit, fiindcă era înainte de mine” 1,27 „Cel ce vine după mine, Carele înaintea mea S-a plinit”
--	---

Prologul ioaneic, un imn liturgic folosit în comunitatea ioaneică,⁷ este întrerupt în cadența sa ritmică de cele două texte din 1,6-8 și 1,15, prin pomenirea numelui lui Ioan Botezătorul. Structura hiastică a Prologului (1,1-18) subliniază locul și rolul acestor două „întreruperi”:⁸

- A – Cuvântul lui Dumnezeu: dumnezeirea lui veșnică (1,1-2)
- B – Totul S-a făcut prin El: creația (1,3-5)
- C – Mărturia lui Ioan (1,6-8)
- D – Cuvântul venit în lume și nerecunoscut (1,9-11)
- E – Lucrarea regeneratoare a Cuvântului (1,12-13)
- D’ – Cuvântul întrupat: gloriificarea (1,14)
- C’ – Mărturia lui Ioan (1,15)
- B’ – Har și adevăr prin Hristos: noua creație (1,16-17)
- A’ – Fiul unic la sânul Tatălui; dumnezeirea lui veșnică (1,18)⁹

Dacă această structură hiastică este deliberată, atunci referințele la Ioan Botezătorul sunt așezate simetric în jurul versetului „central” privind lucrarea regeneratoare a Logosului întrupat în lume („Dar celor câți L-au primit, care cred în Numele Lui, *le-a dat putere să devină fii ai lui Dumnezeu*, cei ce nu din sânge, nici din voie trupească, nici din vrere bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut” – 1,12-13).¹⁰ În același timp, „prologul ioaneic alternează conținutul hristologiei ioaneice cu referințe la *mărturiile* despre acest conținut”.¹¹ Astfel, paragraful 1,1-5 este urmat de invocarea *mărturiei* Botezătorului (1,6-8), iar paragraful 1,9-14 este urmat de invocarea aceleiași *mărturii* (1,15). Evanghelistul Ioan prezintă

⁷ Î.P.S. BARTOLOMEU Valeriu Anania descrie prologul ioaneic ca având „o construcție simfonică; autorul introduce o temă, o părăsește, o reintroduce și o dezvoltă contrapunctic în strânsă conexiune cu celelalte” (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție Jubiliară a Sf. Sinod, EIBMBOR, București, 2001, p. 1556, nota g). În același sens, vezi și Stelian Tofană, *Studiul Noului Testament: curs pentru anul I de studiu*, p. 218. Pentru detalii legate de „comunitatea ioaneică”, vezi Sorin MARȚIAN, *L'école Johannique en question*, în *Sacra Scripta* 1 (2003), pp. 158-167.

⁸ X. LÉON-DUFOUR, *Trois chiasmnes johanniques*, *NTS* 7 (1960-61), pp. 249-55; C. BĂDILĂ, *Noul Testament: Evanghelia după Ioan*, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian BĂDILĂ, Curtea Veche, București, 2010, pp. 129-130.

⁹ Cf. Charles L'ÉPLATTENIER, *l'Evangile de Jean*, Labor Et Fides, 1993, p. 16.

¹⁰ Pentru disputa legată de versetul „central” al prologului ioaneic, vezi John BRECK, *Chiasmus in the Gospel of John*, în *Sacra Scripta* 2 (2004), pp. 72-90.

¹¹ C. BĂDILĂ, *Noul Testament: Evanghelia după Ioan*, p. 130.

persoana lui Ioan Botezătorul în contextul unui discurs „extrem de elaborat, pentru a garanta ortodoxia respectivului discurs”.¹²

1.1. Misiunea lui Ioan Botezătorul de a mărturisi despre Lumină (In 1,6-8)

Unii exegeți¹³ consideră versetele despre Ioan Botezătorul ca aparținând celui mai vechi nucleu al evangheliei; alții,¹⁴ dimpotrivă, cred că avem de-a face cu interpolarea unui redactor târziu.¹⁵ Opinia noastră e că avem de-a face cu un Prolog coerent, în care figura Botezătorului își găsește un loc firesc. În aceste versete, Ioan Evanghelistul leagă înțelesul misiunii lui Ioan Botezătorul de mărturia Luminii, care, din versetele anterioare (1,1-5), aflăm că este Cuvântul întrupat. Așadar, mărturia lui Ioan era aceea despre Logosul divin întrupat.¹⁶

Cu această idee, Evanghelistul, după ce contemplă veșnicia divină a Cuvântului în Dumnezeu, prezentată ca viață și lumină a omului, îl trece pe cititor într-o nouă etapă, aceea a înțelegerii misiunii istorico-pământești a lui Iisus Hristos. Aceasta începe cu prezența lui Ioan Botezătorul, care îl precede în timp pe Iisus, și, care, ca ultim profet, rezumă în el istoria vechiului Israel.

Prin introducerea lui Ioan, Înainte Mergătorul Domnului, în acest cadru al Prologului, evanghelistul creează contrastul puternic dintre Logosul divin, preexistent, veșnic Dumnezeu și la Dumnezeu, la care se referă versetele anterioare, și Ioan Botezătorul, persoană istorică, cu existență temporară.¹⁷

¹² *Ibidem*, pp. 130-131.

¹³ Vezi M. A. AUCOIN, *Augustine and John Chrysostom: Commentators on St. John's Prologue*, în *Sciences Ecclésiastiques* 15 (1963), pp. 123-131; W. BARCLAY, *John 1,1-14*, în *ET* 70 (1958-59), pp. 78-82, 114-117;

¹⁴ M.-E. BOISMARD, *St. John's Prologue* (Newman, Westminster, 1957); E. KÄSEMANN, *Aufbau und Anliegen des Johanneischen Prologs*, în *Libertas Christiana* (München, Delekat Festschrift, 1957), pp. 75-99.

¹⁵ Detalii despre acest aspect vezi la R. BROWN, *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation and Notes*, The Anchor Yale Bible, First Yale University Press, New Haven and London, 2008, pp. 1-37.

¹⁶ Stelian TOFANĂ, *Studiul Noului Testament*, p. 218.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 218-219. Pentru ORIGEN, Ioan Botezătorul e un trimis al cerurilor înaintea lui Iisus. El propune următoarea interpretare: Ioan este un înger al lui Dumnezeu care, din iubire față de Iisus-Logos, s-a întrupat la rândul său, pentru a-I sluji Acestuia pe pământ (ORIGEN, *Commentaire sur saint Jean*, introd., trad. și note C. BLANC, 11,186). Interpretarea lui ORIGEN, Ioan-înger, s-a transmis în reprezentările iconografice ale înaintemergătorului: ascet îmbrăcat în haină din păr de cămilă, cu aripi îngerești. Plecând de la sensurile numelor Zaharia și Elisabeta, părinții

Comparând descrierea lui Ioan Botezătorul cu cea a Logosului iohanic, observăm conturat un paralelism antitetic: Logosul e descris ca θεός ἦν ὁ λόγος („Cuvântul Dumnezeu era” – 1,1); Ioan Botezătorul, simplu, un „om” (ἄνθρωπος) (1,6).¹⁸ Logosul este πρὸς τὸν θεόν („era la Dumnezeu” – 1,1); Botezătorul, un „trimis de la Dumnezeu” (ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ) (1,6). Logosul este Lumina (1,9), Ioan, mărturia Luminii (1,7-8).¹⁹ Mărturia lui Ioan Botezătorul avea scopul ca „toți să creadă prin el (διὰ αὐτοῦ)” (1,7), însă credința trebuia ancorată în Logos - πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ („cred în numele Lui” – 1,12). Logosul ἦν ἐν ἄρχῆ („era dintru-nceput” – 1,2); Ioan Botezătorul „a venit (ἦλθεν)” (1,7), fiind astfel legat de un context istoric dat.

Botezătorului, ORIGEN afirmă că Ioan, ca „har venit de la Dumnezeu” s-a născut din „memoria care-și amintește mereu de Dumnezeu” (Zaharia) și din „legământul lui Dumnezeu” (Elisabeta) (*Ibidem*, 11,198). ORIGEN enumeră șase mărturii ale Botezătorului, pe care le analizează pe larg în Comentariul său. CHIRIL al Alexandriei se opune explicit interpretării origeniste conform căreia Botezătorul ar fi fost un înger trimis din cer pentru a-L vesti pe Iisus. El insistă asupra termenului „om” din versetul evanghelic. *Apud*. C. BĂDILIȚĂ, *Noul Testament: Evanghelia după Ioan*, p. 437.

¹⁸ CHIRIL al Alexandriei subliniază în acest sens: „vorbind de Dumnezeu-Cuvântul, adaugă totdeauna verbul „era”, indicând eternitatea Lui și faptul de-a fi mai vechi decât orice început în timp și înlăturând socotința că ar fi fost făcut. Căci Cel ce este pururea, cum s-ar cugeta ca fiind făcut? Iar despre fericitul Botezător zice în mod potrivit „Fost-a om trimis de Dumnezeu”, ca despre un om care avea o fire făcută. Dar mie mi se pare că Evanghelistul nu spune în acestea simplu că „a fost”, ci, adăugând și cuvântul „om”, respinge o presupunere nesocotită a unora. Căci între mulți umbla cuvântul că Sfântul Botezător nu era cu adevărat om după fire, ci unul dintre Sfinții Îngeri din ceruri, care s-a folosit de trup omenesc și a fost trimis de Dumnezeu spre propovăduire. Și pentru această presupunere se folosește ca pretext de către aceștia spusa lui Dumnezeu: „Iată, Eu trimit îngerul Meu înaintea feței Tale, care va găti calea înaintea Ta” (Mal. 3,1). Dar greșesc față de adevăr cei ce, cugetând aceasta, nu înțeleg că îngerul este mai degrabă un nume cu înțeles de slujire decât de ființă, precum și în cartea fericitului Iov vine înger după înger, vestind multele suferințe și slujind acelor nenorociri de multe feluri (Iov 1, 14 ș.u.). Ne spune ceva de felul acesta despre Sfinții Îngeri și preînțeleptul Pavel, scriind astfel: „Oare nu sunt toți îngerii duhuri slujitoare, trimiși pentru cei ce vor avea să moștenească mântuirea” (Evr. 1, 14)? Deci fericitul Botezător Ioan s-a numit înger prin glasul Apostolului, nefiind înger după fire, ci fiind trimis spre a vesti și a striga: „Gătiți calea Domnului”. Căci foarte cu folos a afirmat că a fost trimis de Dumnezeu ca vestitor, arătând clar că este mărturia Lui. Căci, fiind trimis de Dumnezeu să vestească, n-a grăit altceva, în învățătura ce-o dădea, decât ceea ce i s-a încredințat prin voia Celui ce l-a trimis. Deci, ca martor adevărat a fost învățat de Dumnezeu. Aceasta socotesc că înseamnă *trimis de Dumnezeu*.” (CHIRIL al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, traducere, introducere și note D. Stăniloae, PSB 41, Ed. IBMBOR, București, 2000, p.54)

¹⁹ CHIRIL al Alexandriei opune Lumina cea adevărată, a Creatorului Iisus, luminii derivate, a creaturilor. Acestea din urmă își primesc lumina din Lumina esențială și primordială a Logosului (CHIRIL al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, pp. 63-66).

Prin noua temă „Ioan Botezătorul”, introdusă în acest loc în Prolog, Evanghelistul realizează și trecerea la prezentarea noii condiții a Logosul preexistent, aceea de Întrupat, adică de om adevărat, care a trăit într-un timp istoric bine determinat și care are un Înainte Mergător, care a fost, la fel, o persoană istorică. De aici înainte, accentul evanghelistului va fi pus doar pe această latură a existenței Logosului, cea care va defini opera Sa pământească, mântuitoare.²⁰

1.2. Mărturisirea lui Ioan Botezătorul despre divinitatea și eternitatea Logosului întrupat (Ioan 1,15)

Dacă textul din Ioan 1,6-8 s-a focalizat pe rolul lui Ioan Botezătorul, ca mărturie, „interpolația” din 1,15 privește un aspect al acestei mărturii. Ioan identifică pe Cel care a fost „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο” (1,14) cu Cel despre care el a mărturisit: „ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν” (1,15). Această afirmație este identică cu mărturia lui Ioan Botezătorul privitoare la identitatea lui Iisus din 1,29-34, în special v.30: ὀπίσω μου ἔρχεται ἄνθρωπος ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν. Prin această transpoziție paradoxală, Evanghelistul Ioan nu mai lasă loc vreunei comparații temporale între Ioan Botezătorul și Iisus. Chiar dacă Iisus „pare a fi ucenicul lui Ioan (1,27; 3,22-27)”,²¹ cititorul Evangheliei știe că Iisus este πρῶτος (1,15), ὁ λόγος (1,1), θεὸς (1,1), μονογενής (1,14.18), τὸ φῶς (1,4.5.9), anterior și mult mai presus decât Ioan Botezătorul (1,15).

În v.15, Botezătorul mărturisește: „Acesta era Cel despre Care am zis”, însă în 1,6-8, Evanghelistul Ioan nu relatează conținutul „zicerii”. În ambele pasaje găsim însă cuvintele μαρτυρίαν (v.7), μαρτυρήσῃ (v.7), μαρτυρήσῃ (v.8) și μαρτυρεῖ (v.15). De aceea, ceea ce este mai important în opinia Evanghelistului Ioan, nu este ceea ce „a zis” Ioan Botezătorul, ci faptul că el este un mărturisitor al mesianității lui Iisus.²²

Mărturia Botezătorului este un paradox teologic-filosofic extrem de rafinat, având în centru ideea preexistenței Logosului-Iisus. După proclamarea învățăturilor despre întruparea Logosului și despre unicitatea Fiului, Evanghelistul Ioan, prin mărturia lui Ioan Botezătorul, reamintește faptul că Logosul este anterior și mult mai presus decât profetul lui Dumnezeu care-L proclamă. Astfel, se afirmă din nou pre existența Logosului, dar se distinge de mărturia precedentă.

²⁰ Stelian TOFANĂ, *Studiul Noului Testament*, p. 219.

²¹ WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, p. 88.

²² Vezi argumentul dezvoltat pe larg în *Ibidem*, pp. 88-89.

Acum Ioan Botezătorul afirmă transcendența lui Iisus printr-o comparație directă cu statutul său de creatură: „*Cel ce vine după mine, înaintea mea S-a plinit, fiindcă mai înainte de mine era*” (15 b). Așadar, Ioan voia să spună că Cel Ce-i urma l-a depășit în devenire prin aceea că El s-a născut în eternitate.²³

2. „*ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου*” despre Iisus Hristos (In 1,19-42; 1-43 – 2,11)

Descrierea primelor zile ale săptămânii care au inaugurat începutul activității publice a lui Iisus Hristos în Israel, prin mărturia lui Ioan Botezătorul (1,19-34) și chemarea primilor ucenici (1,35-51), pregătesc *ziua a șaptea* a săptămânii, care coincide, în viziunea Evanghelistului Ioan, cu prima descoperire (revelare) a slavei lui Hristos făcută ucenicilor Săi, în Cana Galileii. Această primă descoperire este destinată numai ucenicilor din primele zile, care au constituit prima comunitate mesianică reunită în jurul învățătorului Iisus, în scopul urmării Lui.²⁴

Prezența directă a Sfântului Ioan Botezătorul în acest context este legată de primele trei zile ale săptămânii. Dacă în prima zi, Ioan Botezătorul afirmă răspicat „*Nu eu sunt Hristosul!*” (1,20), în cea de a treia, ucenicii Botezătorului exclamă „*Noi L-am aflat pe Mesia – ce se tâlcuiește Hristos*” (1,41) și-L urmează (1,39.40.43). Astfel, prima și a treia zi se constituie ca un cadru pentru un itinerar al împlinirii rolului pe care Evanghelistul Ioan la precizat referitor la Ioan Botezătorul în prologul Evangheliei: „*Acesta spre mărturie a venit, să mărturisească despre Lumină, pentru ca toți să creadă prin el*” (1,7). Iar această credință a ucenicilor Botezătorului culminează în ziua a șaptea, ziua începutului minunilor în care Iisus „*și-a arătat slava Sa*”, iar ucenicii „*au crezut Într-însul*” (2,11).

În acest context, a doua zi a săptămânii devine, prin mărturia Botezătorului – „*Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii!*” (1,29), esențială în definirea itinerariului menționat. De aceea, în analiza ce urmează, vom face o prezentare observațională privind construcția mesajului referitor la cele trei zile,

²³ Stelian TOFANĂ, *Studiul Noului Testament*, p. 220. Vezi și Î.P.S. BARTOLOMEU Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1556, nota i.

²⁴ Detalii în legătură cu semnificația primei săptămâni, în Stelian TOFANĂ, *Hristologie, sacramentalitate și mariologie în Evanghelia a IV-a cu specială privire la „episodul Cana”*(Ioan 2,1-11), în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa* 1-2 (1999), pp. 85-104.

focalizându-ne studiul, în special pe dimensiunea teologică a mărturiei din ziua a doua.

2.1. Mărturia lui Ioan Botezătorul despre Hristos „*via negativa*”

(In 1,19-28)

În prima zi (1,19-28), focalizarea descrierii este pe Ioan Botezătorul, singur, fără ucenici – la fel ca în Marcu 1,4-8.²⁵ În prologul ioaneic, Evanghelistul l-a descris pe Ioan Botezătorul din perspectiva relației acestuia cu Hristos, *un mărturisitor* (1,7.8.15). Sfârșitul prologului și începutul noii secțiuni este marcat de un titlu ce definește conținutul mărturisirii: αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου („*aceasta este mărturia lui Ioan*” – 1,19). De aceea, oricare alt rol este respins de către Botezătorul însuși: „*Nu eu sunt Hristosul*” (1,20), „*Nu sunt [Ilie]*” (1,21), „*Nu [sunt Profetul]*” (1,21).²⁶ Botezătorul își asumă doar profeția din Isaia (40,3): sunt „glasul” (φωνή – 1,23). El nu numai că nu-și asumă rolul lui Hristos, ci mărturisește, *via negativa*, că Iisus este Hristosul; de aceea și accentul textului: „el a mărturisit și n-a tăgăduit; și a mărturisit” (1,20). Sublinierea afirmației lui Ioan este definitorie pentru mărturisirea lui despre Hristos: „ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός” (1,20), deoarece numai Iisus poate spune despre sine ἐγὼ εἰμὶ.²⁷

Evanghelistul subliniază și contradicția cu tradiția sinopticilor că Ioan Botezătorul ar fi fost *Ilie-redivivus*. Pentru el, ideea unui Înaintemergător este „anatema”;²⁸ de aceea el subliniază că Ioan nu este Înaintemergător deoarece Logosul era deja πρῶτος (1,15.30). De aceea Sf. Ioan Botezătorul este doar „vocea” (1,23), adică mărturia pentru Iisus Hristos, fără a avea astfel un corespondent în cadrul așteptărilor iudaice.²⁹

Botezătorul îl mărturisește pe Iisus Hristos înaintea autorităților politico-religioase ale iudeilor, negând răspicat despre sine însuși că ar fi Mesia. Mesajul

²⁵ Cf. C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, pp. 248-301.

²⁶ C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John* (1960), p. 145, notează că preoții și leviții care l-au întrebat pe Ioan nu aveau în minte ideea că Hristos, Ilie sau Profetul ar fi trebuit să boteze. Mai degrabă, curiozitatea lor era stărnită de faptul că un asemenea act oficial nu era săvârșit de cineva cu un statut oficial. Întrebarea lor este echivalentă cu cea din Marcu 11,27-33.

²⁷ E. HOSKINS, *The Fourth Gospel* (1947), p. 174. Ioan 18,6 arată că Evanghelistul Ioan consideră ca fiind numele echivalent cu cel al lui Dumnezeu din Ieș. 3,14. Vezi și 4,26; 6,20, 8,24.58. *Apud* WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, p. 89, nota 4.

²⁸ *Ibidem*, p. 89.

²⁹ BARRETT, *The Gospel According to St. John*, p.144. Vezi și Raymond E. BROWN, *John the Baptist in the Gospel of John, New Testament Essays* (1965), pp. 138-40.

transmis preoților și leviților trimiși de la Ierusalim („eu nu sunt Hristosul”) revelează probabil o polemică aprinsă la sfârșitul secolului I între creștini și „ucenicii lui Ioan”, ultimii socotindu-l încă pe Ioan Botezătorul ca fiind Mesia.³⁰ Declarației solemne a acestuia privind mesianitatea lui Iisus, precum și refuzul de a se identifica, pe rând, cu *Mesia*, *Ilie-redivivus* și *Profetul eshatologic* din Deuteronom (1,20-22), îi urmează identificarea cu „glasul celui ce strigă în pustie „*Îndreptați calea Domnului!*” (1,23) din profeția lui Isaia (Isa 40,3).

Pericopa 1,19-23 este similară cu textul din Lc 3,15 („tot poporul era în așteptare și toți se întrebau în inimile lor despre Ioan: „Nu cumva este El Hristosul?”) pornind de la observația că exista o așteptare privitoare la identitatea eshatologică a lui Ioan Botezătorul.

Totuși, există o diferență între portretul sinoptic și cel ioaneic cu privire la rolul lui Ioan Botezătorul, din două puncte de vedere. În primul rând, cele trei evanghelii sinoptice îl portretizează pe Ioan Botezătorul în rolul lui *Ilie-redivivus*, în timp ce, în Evanghelia IV-a, Botezătorul refuză identificarea cu acest rol eshatologic. În al doilea rând, pentru a explica activitatea mărturisitoare a Botezătorului, evangheliști sinoptici citează textul din Isaia 40,3, însă Ioan Evanghelistul include acest citat în mărturia lui Ioan Botezătorul despre sine.

2.2. Dimensiunea teologică a mărturiei lui Ioan Botezătorul despre Iisus (In 1,29-34)

A doua zi (1,29-34), Ioan Botezătorul βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν („*L-a văzut pe Iisus venind către el*” – 1,29). Din acest moment, într-o serie de profunde mărturii, înregistrate de Evanghelistul Ioan, Sf. Ioan Botezătorul îl identifică pe Iisus ca fiind Mielul lui Dumnezeu (1,29), Cel Preexistent, adică Cel ce există din veci (1,30) și Purtător al Duhului Sfânt (1,32-34): „*Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii... a fost înainte de mine, fiindcă mai înainte de mine era... am văzut Duhul coborându-se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El*”. Raymond Brown, în comentariul său la Ioan, este de părere că în acest text Ioan Evanghelistul dezvăluie, prin gura Botezătorului, o întregă hristologie.³¹ Se poate observa că autorul evangheliei nu e preocupat deloc de sublinierea motivului pentru care Iisus vine la Ioan, ci întreaga sa atenție este

³⁰ Vezi C. BĂDILIȚĂ, *Noul Testament: Evanghelia după Ioan*, p. 154.

³¹ „John unfolds for us here on the lips of John the Baptist a whole Christology” (cf. *The Gospel According to John I-XII*, Garden City, New York, 1966, 58).

concentrată pe conținutul proclamării solemne a Înainte-Mergătorului Domnului, situată în contextul unei revelații mesianice.³²

Lista de titluri atribuite lui Iisus și inaugurate prin mărturia lui Ioan, continuă, de altfel, pe tot parcursul capitolului I, precum: „*Rabbi*” (1,38.49), „*Mesia-Hristos*” (1,41), „*Fiul lui Dumnezeu*” (1,49), „*Regele lui Israel*” (1,49), „*Fiul Omului*” (1,51), completând oarecum toate nuanțele hristologiei ioaneice.³³

2.3. „*Ἰδε ὁ ἄμνός τοῦ θεοῦ ὁ ἀῆρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*” (1,29)

Mărturia lui Ioan Botezătorul „*Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*” (In 1,29), se înscrie în a cea de-a doua categorie de mărturii, și anume, cele dedicate lui Iisus, și care se succed celor din prima categorie, rostite în fața delegației ierusalimitene, și care au vizat propria persoană a Botezătorului Domnului (In.1,19-28). Acest important titlu mesianic „*Mielul lui Dumnezeu*” apare de două ori în Evanghelie (1,29.36) și constituie, în același timp, unul dintre marile titluri hristologice ale teologiei ioaneice.³⁴

³² Cf. George ZEVINI, *Commentaire spirituel de L' Evangile de Jean*, I, Paris 1995, 47.

³³ Vezi D.A. CARSON, *The Gospel According to John*, Grand Rapids, Michigan, 1991, 147. aceste mărturii ale lui Sf. Ioan Botezătorul, consemnate de autorul evangheliei a IV-a, au constituit și constituie încă, pentru mulți specialiști, subiect de intense dezbateri. Pentru cei familiarizați cu portretul Înainte Mergătorului Domnului, zugrăvit de tradiția sinoptică, este destul de dificil a accepta ideea că Ioan știa de pre existența lui Iisus sau de suferința și patima Sa. În conturarea portretului lui Ioan, tradiția sinoptică pune accentul cu precădere pe rolul său de predicator al pocăinței, de precursor al lui Mesia, dar și de justițiarul timpurilor din urmă. Pentru alți bibliști, în schimb, aceste mărturii nu fac din persoana lui Ioan Botezătorul decât expresia unei teologii hristologice expusă de autorul Evangheliei, astfel că ele par a fi mai mult amprenta unei „creații” teologice a evanghelistului, decât expresia unei reminiscențe istorice. (³³ Vezi amănunte, în acest sens, R. BROWN, *Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John*, în CBQ 22, 1960, 292-298; Francis J. MOLONEY, *The Gospel of John*, în „Sacra Pagina Series” Collegeville, Minnesota, 1998, 53). Problematika este însă mult mai complexă. Se pare că Ioan Evanghelistul prezintă mărturia lui Ioan Botezătorul în contextul unei întregi eshatologii iudaice vechi-testamentare, marcată profund de așteptările mesianice seculare. În acest sens, autorul evangheliei a IV-a nu crează mărturii hristologice pe care să le pună în gura Înainte-Mergătorului Domnului, ci preia și prelucrează o întreagă tradiție referitoare la Botezător și pe care o face, apoi, expresia unei profunde credințe și conștiințe teologice a creștinilor comunității sale legate de misterul Persoanei lui Iisus. Vezi, Stelian TOFANĂ, „*Mielul lui Dumnezeu*” în mărturia lui Ioan Botezătorul (In 1,29) – o perspectivă a hristologiei ioaneice –, în *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa* 2 (2008), pp.107 – 118.

³⁴ Cf. George ZEVINI, *Commentaire spirituel de L' Evangile de Jean*, 48.

În versetul 1,29 întâlnim pentru prima oară în Evanghelie o *formulă revelatoare* „ἴδε” – ”Iată...” și pe care autorul o folosește în diferite ocazii (vezi Ioan 1,35-37. 47-51; 19,24-27). Rădăcinile acestei formule s-ar părea să se găsească în Vechiul Testament, spre exemplu în I Reg. 9,17, unde putem întâlni o formulare asemănătoare: „*Când Samuel l-a văzut pe Saul, Domnul i-a spus: Iată! Acesta este omul (Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος)... care va domni peste poporul Meu*”. Oricum, folosirea acestei formule în Noul Testament este specific ioaneică, astfel că indiferent de materialul tradițional prezent în ea, reconstituirea ei, este de părere R. Brown, poartă amprenta specificității intenției teologice a autorului Evangheliei.³⁵

Cât privește însă semnificația și simbolismul expresiei „Mielul lui Dumnezeu – ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ”, părerile exprimate de către specialiști sunt din cele mai diverse. În studiul de față ne vom limita la a analiza doar trei dintre ele, fără însă să avem pretenții exhaustive de tratare.

(a). „*Mielul apocaliptic*”

O bună parte dintre exegeți sunt de părere că, în exprimarea sa, Ioan Botezătorul, când l-a definit pe Iisus ca „Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii”, a văzut în El pe Mielul apocaliptic. C. K. Barrett, spre exemplu, într-un studiu al său,³⁶ dedicat interpretării expresiei respective, este de părere că acesta trebuie să fi fost înțelesul intenționat de Ioan Botezătorul în mărturia sa.³⁷ C.H. Dodd³⁸ merge chiar mai departe afirmând că acesta trebuie să fi fost sensul pe care l-a avut în vedere chiar și autorul Evangheliei.

Într-adevăr, în apocalipsa iudaică, în contextul judecății finale, apare figura unui „miel” cuceritor care va distruge tot răul din lume. Spre exemplu, în *Testamentul lui Iosif* (19,8) se vorbește de un „miel”, care va învinge toate animalele rele și le va supune sub picioarele sale.³⁹ Iar în *Apocalipsa lui Enoh*

³⁵ R. BROWN, *op. cit.*, 58.

³⁶ C. K. Barrett, *The Lamb of God*, în *NTS* 1, 1954-1955, 210-218.

³⁷ Un rezumat al interpretărilor specialiștilor care văd în expresia ”Mielul lui Dumnezeu”, Mielul Apocaliptic, vezi C.S. KEENER, *The Gospel of John*, Peabody 2003, Mass: Hendrickson, 452-454.

³⁸ Vezi C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 230-238.

³⁹ Cf. R. BROWN, *The Gospel according to John*, 59. Specialiștii sunt de părere că în pasajul menționat s-ar găsi interpolări creștine din lucrarea *Testamentul celor Doisprezece Patriarhi*, dar ceea ce nu ar fi o interpolare se pare că e figura principală a mielului. (cf. *Ibidem*). Vezi și D. A.

(XC, 38), care se prezintă ca o parte a marii alegorii a animalelor din istoria lumii, apare un taur încoronat, care va veni la sfârșitul lumii, transformându-se într-un miel cu coarne negre.⁴⁰

În Noul Testament figura „Mielului Biruitor” apare în cartea Apocalipsei, în două ipostaze: a) conducător al poporului: „Căci Mielul, cel ce stă la mijlocul tronului, îi va paște pe ei și-i va duce la izvoarele apelor vieții și Dumnezeu va șterge orice lacrimă din ochii lor” (7,17); b) Mielul care va distruge puterile răului pe pământ: „Ei vor porni război împotriva Mielului, dar Mielul îi va birui, pentru că este Domnul domnilor și Împăratul împăraților și vor birui și cei împreună cu El – chemați și aleși și credincioși” (17,14).⁴¹

Ceea ce apare special, în ultimul text, este ideea asocierii în biruință cu Mielul a tuturor celor ce vor fi împreună cu El. Se pare că autorul are în vedere personificarea Mielului și identificarea lui cu Cel ce stăpânește întregul pământ și care nu poate fi altul, potrivit mesajului cărții Apocalipsei, decât Iisus Hristos Biruitorul.

Imaginea Mielului apocaliptic se potrivește, de altfel, foarte bine cu ideile prediciei eshatologice ale lui Ioan Botezătorul. Astfel, găsim, în predica sa, avertizarea asupra pedepsei ce va să vină: „Deci, zicea Ioan mulțimilor care veneau să se boteze de către el: Pui de vipere, cine va arătat să fugiți de mânia ce va să fie?” (Lc.3,7); ideea că securea stă la rădăcina pomului și că Dumnezeu este pregătit să taie orice pom care nu aduce roadă bună: „Acum securea stă la rădăcina pomilor; deci, orice pom care nu aduce roadă bună se taie și se aruncă în foc” (Lc. 3,9). În tradiția sinoptică, atât Matei (3,12), cât și Luca (3,17) exprimă elocventă cruzime a așteptării Botezătorului Domnului asupra judecății ce va să vină: „A cărui lopată este în mâna Lui, ca să curețe aria și să adune grâul în jitnița Sa, iar pleava o va arde cu foc nestins”.⁴² Concluzia specialiștilor, reprezentând teza de mai sus, este că, potrivit acestei tradiții, nu ar fi deloc

CARSON, *The Gospel According to John*, 150: "When the Baptist identified Jesus as the Lamb of God who takes away the sin of the world, he probably had in mind the apokalyptic lamb, the warrior lamb, found in some Jewish texts (*I Enoch* 90,9-12; *Testament of Joseph* 19,8; *Testament of Benjamin* 3,8 – the latter passages probably, but not certainly, pre-Christian) and picked-out in the Apokalypse 5,5.12; 7,17; 13,8; 17,14; 19,7-9; 21,22-23; 22,1-3)".

⁴⁰ Cf. R. BROWN, op.cit., 59.

⁴¹ Vezi și D. A. CARSON, op. cit., 149.

⁴² O prezentare a poziției sinopticilor, vezi R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I Teil, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 1965, 288.

neplauzibil faptul ca Ioan Botezătorul să fi putut descrie pe Cel ce avea să vină ca pe Mielul apocaliptic al lui Dumnezeu.

Pe bună dreptate însă, R. BROWN socotește că împotriva unei asemenea interpretări a expresiei „Mielul lui Dumnezeu” se pot ridica cel puțin două obiecții:

(a) Prima este legată de *diferența de vocabular* în aceste referințe la „miel”. Astfel, în textul din Ioan 1,29 cuvântul folosit pentru miel este ἄμνος, pe când cel din apocalipsă pentru ”Mielul apocaliptic” este ἄρνιον. Cu toate că cele două cărți ale Noului Testament, *Evanghelia a IV-a și Apocalipsa*, par a fi produsul aceluiași mediu specific unui autor comun,⁴³ ele reflectă în mod frecvent diferențe de vocabular. Opțiunea lui Ioan pentru termenul ἄμνος poate fi determinată, socotește R. Brown, de posibilitățile de nuanțare teologică a cuvântului.⁴⁴ Această exprimare este, desigur, o simplă părere, întrucât termenul ἄρνιον nu este mai puțin bogat în posibilități de nuanțări teologice decât ἄμνος, vizavi de semnificația semantică a cuvântului.⁴⁵

(b) A doua obiecție se referă la *rolul pe care îl are Mielul lui Dumnezeu*, descris în expresia „*cel ce ridică păcatul lumii*”. Asociată cu portretul sinoptic al lui Ioan Botezătorul, expresia ar putea fi interpretată ca o referință la Mielul apocaliptic și la acțiunea sa de distrugere a răului din lume, o imagine nu prea îndepărtată de cea din Apocalipsă 17,14. Ținând cont de așteptările justițiare ale lui Ioan Botezătorul, exprimate de sinoptici, D. A. Carson, precum și alți exegeți,⁴⁶ se exprimă explicit în sensul înțelegerii expresiei „*cel ce ridică păcatul lumii*”, ca referindu-se mai mult la o acțiune de distrugere a păcatului prin actul final al judecății, decât la iertarea și izbăvirea lumii de păcat prin actul jertfei crucii. Dar, lasă loc, totuși, și pentru o altă interpretare. Iată ce scrie el: „...the

⁴³ Cei mai mulți specialiști opinează, astăzi, pentru așa-zisa ”*Școală Ioaneică*” înțeleasă ca mediu din care au rezultat cele două scrieri. Vezi, în acest sens, D. A. CARSON & Douglas MOO, *Introducere în Noul Testament*, Ed. ”Făclia”, Oradea 2007, 282-291; Alan R. CULPEPPER, *The Johannine School*, Missoula: SP, 1975; F.M. BRAUN, *Le cercle Johannique du quatrieme evangile*, în RHPR 56, 1976, 203-214; Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, 252-Illinois USA, 1990, 283; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2007, 471-476; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I Teil, 81 urm.

⁴⁴ Op. cit., 59.

⁴⁵ Vezi și D. A. CARSON, op. cit., 150.

⁴⁶ Vezi C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1953, 230-238. Referindu-se la textele din Apocalipsă, care vorbesc de Mielul de pe tron, R. Schnackenburg afirmă: ”*Das Lamm in der Apok stets mit τὸ ἔρν...on bezeichnet (28 mal), wird zum Sieger der Endzeit*” (cf. *Das Johannesevangelium* I Teil, 287).

impression gleaned from the Synoptics is that he thought of the Messiah as one who would come in terrible judgment and clean up the sin in Israel. In this slight, what John the Baptist meant by «who takes away the sin of the world» may have more to do with judgment and destruction than with expiatory sacrifice. But this does not necessarily mean that John the Evangelist limited himself to this understanding of «Lamb of God»».⁴⁷

Dar, paralelismul verbelor ioaneice ἀῖρω (a ridica) și λύω (a distruge), din 1 Ioan 3,5 („Și voi știți că El s-a arătat ca să ridice – ἄρῃ | – păcatele”) și 1 Ioan 3,8 („Pentru aceasta s-a arătat Fiul lui Dumnezeu, ca să strice – λύσῃ – lucrurile diavolului – τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου) par a contrazice o astfel de interpretare, având în vedere că textele respective fac, în primul rând, referire la jertfa Crucii, prin care lucrarea diavolului a fost nimicită. Această acțiune nu este doar una a viitorului, ci și una a trecutului și a prezentului.

(b) *Mielul înțeles ca Robul suferind*

O bună parte dintre exegeți văd în expresia „Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” o aluzie pe care Ioan Botezătorul a făcut-o la „Robul lui Dumnezeu” suferind din profeția lui Isaia: 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13 și 53,12.⁴⁸

Problema pe care și-au pus-o exegeții, până astăzi, este dacă expresia are un înțeles individual, sau unul colectiv. Răspunsurile s-au împărțit, în general, în două direcții, în sensul că Robul suferind din textul isaianic ar reprezenta atât pe poporul Israel, cât și un personaj cu înțeles mesianic.⁴⁹ De altfel, Isaia vorbește mult, în sens profetic, în cap. 53 al cărții sale, despre patimile lui Iisus Hristos. În mod repetat, Isaia insistă, în viziune profetică, asupra caracterului substitutiv al morții Mântuitorului Hristos, Care își dă viața pentru alții, ca Rob al Domnului.

⁴⁷ Cf. D. A. CARSON, *op. cit.*, 150.

⁴⁸ Vezi D. A. CARSON, *op. cit.*, 150. R. SCHNACKENBURG este de aceeași părere, deși el vorbește accentuat de teologia pascală ioaneică a expresiei „Mielul lui Dumnezeu” din Evanghelia după Ioan. Iată ce scrie el: „Wenn hinter dem Joh-Ev eine christliche „Passah-Theologie” sichtbar wird (das ist freilich nicht strikt beweisbar), so legt sich die Beziehung zum Passalam nahe; aber die sonst nicht nachweisbare eigentümliche Wortverbindung „das Lamm Gottes” verlangt auf jeden Fall auch eine Beziehung zum „Knecht Gottes” von Is 53, der dem Urchristentum wie sicherlich schon Jesus selbst für sein Messiasverständnis so wichtig war” (cf. *Das Johannesevangelium I Teil*, 288).

⁴⁹ Vezi amănunte în acest sens, Stelian TOFANĂ, *Introducere în Studiul Noului Testament (vol.2). Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul Quelle*, Cluj-Napoca 2002, 412 urm.

Aceste concepții însă sunt cu totul diferite de cele ale iudeilor, care n-au interpretat niciodată aceste texte, care vorbeau de Ebed-Yahve sau de Fiul Omului, cu referire mesianică.⁵⁰

Întrebarea care se pune, totuși, este dacă Ioan Botezătorul a avut o asemenea înțelegere a Mielului lui Dumnezeu, sau este doar viziunea evanghelistului?⁵¹ Teologul I. de la POTTERIE într-un articol,⁵² dedicat acestei problematici, a adunat și expus într-un mod academic argumentele referitoare la prima întrebare. O astfel de teză se izbește însă de faptul de a nu putea afla în toate evangheliile sinoptice vreo referință care să indice faptul că Ioan Botezătorul va fi văzut în Iisus pe Cel ce avea să sufere și să moară pentru popor.

Este, de asemenea, greu de găsit vreo mărturie potrivit căreia, înainte de era creștină, Mesia să fi fost identificat cu Robul suferind, sau ca acest personaj misterios să fi intrat în galeria figurilor eshatologice așteptate. Nici comunitatea de la Qumran nu avea o teologie a unui Mesia suferind.⁵³ Este adevărat că în manuscrisele comunității qumranite se găsesc pasaje din cartea profetului Isaia cu referire la Ebed-Yahve suferind, dar R. BROWN⁵⁴ crede, citându-l și pe H. RINGGREN,⁵⁵ că esenienii aplicau aceste texte mai degrabă la propriile lor suferințe îndurate pentru alții, decât la o persoană mesianică, eshatologică, ca cea Robului Suferind. Dar, în ciuda acestor speculații, nu există nici dovezi împotriva faptului că Ioan Botezătorul ar fi putut avea, totuși, și o astfel de concepție despre Hristos.

Cât privește a doua presupunere, cea legată de viziunea evanghelistului asupra sensului expresiei „Mielul lui Dumnezeu”, în înțelesul lui Ebed-Yahve suferind, din exprimarea isaiană, părerile specialiștilor sunt din nou împărțite. La

⁵⁰ IDEM, *Studiul Noului Testament*, Curs pentru anul I de studiu, Cluj-Napoca 2005, 165.

⁵¹ Referitor la această problemă, D. A. CARSON notează faptul că o bună parte a exegeților moderni ridică aceste întrebări: *„Modern Christians are so familiar with the entire clause that it takes an effort of the imagination to recognize that, before the coming death of Jesus, it was not an obvious messianic designation. The fact was prompted the majority of modern interpreters to deny that John the Baptist made any such declaration. In their view, the entire account is a literary creation by the Evangelist who, writing as a Christian, understands that Jesus is the lamb of God, and then projects this understanding back on the Baptist.”* (cf. *The Gospel According to John*, 148-149). Pentru un rezumat complet al viziunii evanghelistului Ioan asupra temei „Mielului lui Dumnezeu” vezi C.S. KEENER, *The Gospel of John*, Peabody, Mass: Haendrickson, 2003, 452-454.

⁵² I. de la POTTERIE *Ecco l'Angelo di Dio*, în *BibQr* 1, 1958, 131-134.

⁵³ Vezi J. CARMIGNAC, *Christ and the Teacher of Righteousness*, Baltimore: Helicon 1962, 48-56.

⁵⁴ R. BROWN, *The Gospel according to John*, 60.

⁵⁵ H. RINGGREN, *The Faith of Qumran*, Philadelphia: Fortress, 1963, 196-198.

o primă vedere s-ar părea că există similitudini între textul Evangheliei a IV-a și textul isaian care vorbește de Robul lui Dumnezeu suferind. În descrierea pe care Ioan Botezătorul o face lui Iisus par a exista două paragrafe în 1,32-34, care pot fi relaționate temeii Robului Domnului. Astfel, în versetul 1,32, Ioan Botezătorul afirmă că a văzut Duhul Sfânt coborând peste Iisus și rămânând peste El: „Și a mărturisit Ioan zicând: Am văzut Duhul coborându-se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El”, iar în 1,34 își exprimă propriul său crez despre Iisus, mărturisindu-L ca fiind Fiul lui Dumnezeu: „Și eu am văzut și am mărturisit că Acesta este Fiul lui Dumnezeu”.

În textul lui Isaia 42,1 găsim referințe asemănătoare la Robul Domnului și pe care, se pare că, sinopticii le relaționează cu botezul lui Iisus de către Ioan: „Iată! Sluga Mea pe care o sprijin, *Alesul Meu*, întru care binevoiește sufletul Meu. Pus-am peste El Duhul Meu...” (vezi și Mc. 1,11). Iar în Isaia 41,1 întâlnim chiar expresia „*Duhul Domnului este peste Mine*” (comp. Lc. 4,18).⁵⁶ Toate aceste texte ar putea duce la concluzia că evanghelistul Ioan face o legătură între „Robul Domnului” din Isaia 42 și „Robul Domnului” din Isaia 53.

Dar, în coordonatele ”Robului suferind”, Iisus apare și în altă parte în *Evanghelia după Ioan*, și anume, în 12,38: „*Ca să se împlinească cuvântul proorocului Isaia, pe care l-a zis: Doamne, cine a crezut în ceea ce a auzit de la noi? Și brațul Domnului cui s-a descoperit?*” (comp. Is.53,1)

Dar, având în vedere că similitudini cu textul isaian par a avea și alte fragmente din alte cărți ale Noului Testament, așa cum am indicat mai sus, putem ajunge la următoarea concluzie: Tema „Robului suferind” era destul de familiară creștinilor celei de a doua părți a veacului întâi creștin. Prin urmare, asocierea sensului expresiei „Mielul lui Dumnezeu” cu înțelesul isaian al temeii „Robului suferind” nu poate fi socotită nicidecum o invenție sau o creație proprie a autorului Evangheliei a IV-a.

(c) Înțelesul expresiei „*Mielul lui Dumnezeu*” ca „Miel Pascal”⁵⁷

Cea mai mare parte însă a exegeților sunt adepții ipotezei potrivit căreia expresia „Mielul lui Dumnezeu” ar trebui înțeleasă în sensul referirii la

⁵⁶ Menționăm că toate aceste referințe ale profetului Isaia la Ebed-Yahve le găsim în a doua parte a cărții sale (40-55; 61)

⁵⁷ R. BROWN este de părere că interpretarea expresiei ”Mielul lui Dumnezeu” în sensul identificării ei cu înțelesul temeii isaiane ”Ebed Yahve” este predilectă exegezei apusene, pe când cea a ”Robului suferind” ar fi specifică exegezei răsăritene. Vezi *The Gospel according to John*, 61.

semnificația cultică a „Mielului Pascal” la evrei, și, apoi, profund spirituală, la creștini.⁵⁸ Rudolf SCHNACKENBURG afirmă, de altfel, faptul că, o exegeză corectă a textului mărturiei lui Ioan Botezătorul nu poate trece cu vederea profunda legătură cu simbolismul și cu semnificația Mielului Pascal iudaic, dar și faptul că în spatele unei astfel de mărturii se găsește o întreagă teologie ioaneică pascală.⁵⁹ Iată ce scrie el, în acest sens: „*Wer den Bildcharakter des Lammes ernst nimmt, wird auch den Gedankenkreis vom Passahlamm nicht ausschließen wollen, der im Urchristentum ebenfalls einen beträchtlichen Raum einnimmt und nach Joh 19,36 für Jesu Sterben bedeutsam ist...Auch hinter anderen Stellen des Joh-Ev könnte noch eine an das Passah anknüpfende Theologie stehen, die ihre 'Sitz in Leben' wohl in urchristlichen 'Passah' Feiern (an stelle der Jüdischen, aber mit ganz neuen Gestalt) hatte*”.⁶⁰

Probabil că aceasta va fi fost și intenția evanghelistului, când a consemnat mărturia lui Ioan Botezătorul despre Iisus. O astfel de interpretare conferă, de fapt, hristologiei ioaneice mai mult suport real în accentuarea obiectivă a jertfei lui Iisus Hristos, decât plasarea ei într-un plan mai mult metaforic și speculativ.

De altfel, argumentele aduse în sprijinul unei astfel de interpretări sunt relevante. Iată câteva:

1. Mielul Pascal era un miel real, pe când interpretarea mielului în înțelesul de „Robul suferind” pare a fi un element izolat și neesențial în descrierea morții „Robului Domnului”.

2. Simbolismul „Paștelui” în Evanghelia a IV-a este un element definitoriu al hristologiei ioaneice și este asociat întotdeauna morții lui Iisus. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în gândirea creștină, Mielul ridică păcatul lumii întregi prin moartea sa. În Ioan 19,14 evanghelistul arată că Iisus a fost condamnat la moarte cândva la amiaza zilei dinainte de Paști, iar acela era chiar momentul în care preoții se pregăteau să junghie la templu mieii pascali.

3. În faptul relatat din 19,36, și anume, că nu i s-a zdrobit lui Iisus, pe Cruce, nici un os, după ce Pilat este rugat să îngăduie să se zdrobească fluierile picioarelor celor trei răstigniți (In.19,31), autorul vede o împlinire a Scripturii,

⁵⁸ Amănunte legate de semnificația Mielului Pascal la evrei, vezi, Stelian TOFANĂ, *Sensurile jertfei Mielului Pascal*, în “Studia Theologia Orthodoxa”, nr. 1, Cluj- Napoca, 1992, 17-33.

⁵⁹ A se vedea teologia pascală a cap. 6. În acest sens, semnificativă este contribuția teologului B. GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover*, Lund-Kopenhagen 1959.

⁶⁰ Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I Teil, 286-287. O dezvoltare a acestei teme, vezi, T. HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962, 39-47; G. ZIENER, *Joh-Ev und urchristliche Passahfeier*, în BZ NF 2, 1958, 263-274; G. WALTER, *Jesus, das Passahlamm des Neuen Bundes*, Gütersloch 1950.

referirea fiind făcută la textul din cartea Ieșirii 12,46, unde se relatează că nici un os al mielului pascal nu era zdrobit: „Să se mănânce în aceeași casă; să nu lăsați pe a doua zi; carnea să nu o scoateți afară din casă și oasele să nu le zdrobiți”.

4. În cartea Apocalipsei, o altă scriere ioaneică, unde apare același simbolism al Paștelui legat de jertfă, Iisus este prezentat de mai multe ori ca „Mielul” înjunghiat: „Și am văzut, la mijloc, între tron și cele patru ființe și în mijlocul bătrânilor, stând un miel înjunghiat...”(5,6); apoi „Cântarea lui Moise” (15,3) este cântarea Mielului: „Și ei cântau cântarea lui Moise, robul lui Dumnezeu, și cântarea Mielului, zicând: mari și minunate sunt lucrurile Tale, Doamne Dumnezeule, Atoțitorule! ...”.⁶¹ Mai mult, în 5,9 se menționează sângele răscumpărător al Mielului, o referință special dedicată simbolismului pascal iudaic, în care semnul făcut pe ușorii ușii, cu sângele mielului (Ieș.12,7), a cruțat casele israeliților de moartea întâilor născuți: „Și cântau o cântare nouă, zicând: Vrednic ești să iei cartea și să deschizi pecețile ei, fiindcă ai fost înjunghiat și ai răscumpărat lui Dumnezeu, cu sângele Tău, oameni din toată seminția și limba și poporul și neamul”.⁶² Asemănarea dintre sângele mielului uns pe ușorii și pragul de sus al ușii caselor israeliților și sângele Mielului jertfit pentru izbăvirea de păcat, este evidentă. Astfel că, din momentul în care creștinii au început să-l compare pe Iisus cu mielul pascal iudaic și să facă legătura între semnificația sacrificiului celui din urmă și jertfa Mântuitorului Hristos, ei nu au ezitat să folosească în spațiul cultic un limbaj sacrificial: ”Hristos, Paștele nostru, s-a jertfit pentru noi – γ□ρ τ□ πάσχα □μ□ν □τύθη Χριστός” (1 Cor 5,7).

5. În 1 Petru 1,18-19, Apostolul Petru îi asigură pe cititorii creștini ai epistolei sale că au fost eliberați cu sânge scump, ca al unui miel (□μνός) nevinovat și neprihănit, și anume, cu sângele lui Iisus Hristos: „Știind că nu cu lucruri stricătioase, cu argint sau cu aur, ați fost răscumprați din viața voastră deșartă, lăsată de la părinți, ci cu scumpul sânge al lui Hristos, ca al unui miel nevinovat și neprihănit – □ς □μνο□ □μώμου κα□ □σπίλου”. Aceste atribute ale lui □μνός de □μώμου (nevinovat) și □σπίλου (neprihănit) aduc aminte de Ieșire 12,5, unde era specificat faptul de-a fi sacrificat pentru Paște un miel fără meteahnă: „Mielul să fie de un an, parte bărbătească și fără meteahnă”.

Așadar, într-o astfel de profunzime de înțelegere a semnificației conceptului de „Miel pascal”, funcția și menirea de ridicare a păcatului lumii de către „Mielul Pascal” prin excelență, Iisus Hristos, a putut fi relativ ușor fixată în

⁶¹ Vezi și Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2004, 68.

⁶² A se vedea amănunte, în acest sens, R. BROWN, *op. cit.*, 62.

limbajul cultic și teologic al primilor creștini. Ideea ștergerii păcatului lumii prin jertfa Mielului Iisus este cât se poate de bine exprimată și în literatura patristică. În acest sens, Sf. CHIRIL al Alexandriei scria: „*Dar acum, Mielul adevărat, zugrăvit odinioară prin ghicituri, victima nepătată, Se aduce ca o jertfă pentru toți, ca să șteargă păcatul lumii, ca să surpe pe dezorganizatorul lumii întregi, murind pentru toți ca să desființeze moartea, ca să dezlege blestemul nostru... să Se facă firii omului început a tot binele, dezlegare a stricăciunii, pricinuitorul vieții veșnice... cale spre Împărăția cerurilor.*”⁶³

Continuând ideea anterioară, dar adăugând și pe cea a legăturii intrinseci dintre Iisus Hristos și umanitatea asumată în firea sa omenească, același Sfânt Părinte afirma: „*A murit Unul pentru toți, pentru că toate sunt în El... a murit Unul pentru toți, ca toți să viețuim în El. Căci Mielul, înghițind moartea pentru toți, a eliminat-o pentru toți din El, căci toți eram în Hristos, Care a murit din cauza noastră și a înviat pentru noi...*”⁶⁴

În acest cadru de referințe la legătura de semnificație cultică și sacrificială dintre Mielul Pascal iudaic și Iisus Hristos – Mielul Noului Testament, Părintele Dumitru Stăniloae evidențiază trei deosebiri:

1. „Mielul lui Dumnezeu” adus jertfă mântuiește, de fapt, ca jertfă adusă Tatălui, pe cei cu care se unește, făcându-i și pe ei fii ai lui Dumnezeu prin har, jertfiți Tatălui, fii ai Lui de negrăită valoare. Mielul Pascal al Vechiului Testament închipuia doar acestea.

2. „Mielul lui Dumnezeu”, fiind unul singur, îi unește între ei și pe cei ce-L mănâncă. De aceea, limbajul liturgic folosește pentru primirea Trupului și Sângelui lui Hristos cuvântul „împărtașire”, ceea ce implică rămânerea neconfundată a lui Hristos în noi.

3. Iisus Hristos, trecând la Cina cea de Taină, pe cei ce au crezut în El,

⁶³ Cf. *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 133.

⁶⁴ *Ibidem*, 134. Vezi o accentuare a ideii de jertfă expiatoare asociată cu sintagma ”Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii”, și la L. MORRIS, *The Gospel according to John*, Revised Edition. New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, 130: ”This „God’s Lamb” will take away sin, presumably by means of a sacrificial, substitutionary death”; George Zevini, *Commentaire spirituel de L’Evangile de Jean*, 48: ”Dans l’Evangile de Jean, Jésus est l’Agneau de Dieu qui, par sa venue dans l’obéissance et son oeuvre révélatrice et expiatrice, fruit de l’amour, enlève les péchés en les portant personnellement. Il clôt le temp du péché et réalise, victorieux, les promesses de Dieu dans le temps du salut (cf. I Jn 3,5-6)”.

de la mielul ce-L preînchipuia pe El, la El însuși, a trecut totodată de la folosirea mielului ca chip, la folosirea pâinii, declarând însă pâinea trupul Său, iar vinul, sângele Său, ale Mielului conștient jertfit.⁶⁵

La toate aceste teorii, unii exegeți moderni au mai adăugat, în ultimul timp, o ipoteză nouă potrivit căreia sintagma „Mielul lui Dumnezeu” (1,29) este o simplă paralelă la cea de „Fiul lui Dumnezeu” (1,34).⁶⁶ Paralelismul literar însă, de care depinde această reconstrucție, pare cu totul neverosimil și neconvingător, teoria neputând să explice motivul pentru care ar trebui aleasă o astfel de alternativă.

Ca o concluzie la mărturia Sf. Ioan Botezătorul, se poate afirma că Ioan evanghelistul, când a consemnat episodul mărturiei lui Ioan Botezătorul, a avut în vedere ambele sensuri ale expresiei „Mielul lui Dumnezeu”, atât cel de „*Rob al Domnului*”, care suferă, cât și cel de *Miel sacrificat*, care prin suferință și moarte a realizat izbăvirea din păcat a lumii întregi.⁶⁷ O analiză atentă a argumentelor pro și contra, prezentate în analiza celor trei ipoteze, duc la concluzia că ultimele două, combinate, se potrivesc cât se poate de bine într-o hristologie ioaneică axată în mod paradoxal pe tema slavei lui Iisus Hristos manifestată în maxima sa suferință pentru lume. Suferința marcată de sacrificiul suprem, final, al Mielului lui Dumnezeu sunt două ipostaze ale unei hristologii bine atestată în creștinătatea primul secol creștin.

2.4. Efectul mărturiei lui Ioan Botezătorul despre Iisus Hristos (Ioan 1,35 – 2,11)

În a treia zi (1,35-42), Ioan Botezătorul aduce mărturia sa, ucenicilor săi, față de Iisus Hristos : „*Iată Mielul lui Dumnezeu!*”. Ca efect al acestei mărturii, unii dintre ucenicii lui Ioan Îl urmează pe Iisus (1,37). În lumina textului este probabil ca un număr din primii ucenici ai lui Iisus să fi fost ucenicii lui Ioan (cf. Fp.1,22).⁶⁸

⁶⁵ Vezi Dumitru STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu 1991, 27-29. O accentuare asemănătoare a acestei idei, vezi și la Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2004, 68.

⁶⁶ Cf. D. A. CARSON, *The Gospel According to John*, 149.

⁶⁷ Vezi o concluzie asemănătoare Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2004, 67.

⁶⁸ BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, p.145; CULLMANN, *Peter*, p.23. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, pp. 4 și urm., sugerează că cel de-al patrulea evanghelist a intrat în biserică datorită acțiunii lui Ioan Botezătorul. De asemenea, CULLMANN, „L'opposition contre le Temple de

În același timp, aceste narațiuni „de chemare adresate ucenicilor de către Mântuitorul”, pot fi înțelese ca având un scop polemico-apologetic, dacă ne asumăm faptul că răspunsul primilor ucenici poate fi un exemplu pentru alți ucenici ai lui Ioan de a proceda în mod similar.⁶⁹ Evanghelistul a indicat, ca și mărturii coroborate mărturisirii lui Ioan, câteva importante figuri centrale ale Bisericii, printre care se numără primii ucenici ai lui Ioan. Primul Îl mărturisește ca „Mesia”, al doilea Îl mărturisește ca unul „despre care a scris Moise și profeții în lege” (Profetul - Deut. 18,15), al treilea Îl mărturisește ca „Fiu al lui Dumnezeu”, „Regele lui Israel”. Prin urmare, în mod esențial, orice rol pe care în mod explicit îl nega Ioan în 1,19-21 se aplică lui Iisus Hristos.⁷⁰

În a patra zi, Ioan Botezătorul nu mai este amintit de către Evanghelist, însă chemarea ucenicilor de către Iisus Hristos continuă. Ioan 1,51 dă contur întregii secțiuni prin desemnarea lui Iisus ca și Fiu al omului, noul Iacob-Israel.

Nunta din Cana urmează (2,1-11) „în cea de-a treia zi”. De vreme ce a treia zi deja trecuse, trebuie să admitem că ziua a treia după ultima zi menționată, trebuie să fie a șaptea zi de când narațiunea evenimentelor a început.⁷¹ Structura succesiunii zilelor arată că episodul Cana este interpretat ca fiind o parte a evenimentelor ce urmează să se petreacă. Sfârșitul real al capitolului 1 este așadar 2,12.⁷² Minunea este un semn (2,11), „primul dintre semnele Sale”, care s-a împlinit în manifestarea slavei Sale și i-a determinat pe ucenicii Săi (care până la

Jerusalem, motif commun de la theologie johannique et du monde ambiant”, *NTS*, v 1958-59, 164; și J. JEREMIAS, *The Central Message of the New Testament*, 1965, p.81.

⁶⁹ BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, p. 67

⁷⁰ DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, pp. 293. Singurul titlu netrasmisibil lui Iisus este cel al lui Ilie. Aceasta este în conformitate cu respingerea motivului apocaliptic în general și a celui de înaintemergător în particular. Este posibil ca 3,13 să fie un atac la atribuirile lui Enoh, Moise și Ilie: “Nimeni nu s-a înălțat la cer, ci doar Cel Care s-a pogorât din cer, Fiul omului”. Că evanghelistul este familiar cu tradiția că Ioan este Ilie se vede din 3,28, unde “trimis înaintea lui” imită Mal. 3,1. De asemenea, în conformitate cu 1,6-31 (comparare cu *Dial. cum Tripho* 8); 5,35 (cu Sirah 48,1); 1,8 – “nu el era lumina” (comparați Midrash despre Ps. 43,1 (134a): “lumina ta” (Ps. 43,3), adică, profetul Ilie (citată de JEREMIAS, *TWNT*, II, 935 n. 75).

⁷¹ Pierson PARKER, “Bethany beyond Jordan”, *JBL*, LXXIV (1955), 260 și urm.; T. BARROSSE, CSC, “The seven days of the new creation in St. John’s Gospel”, *Catholic Biblical Quarterly*, XXI (1959), 514. BARROSSE sugerează că planul celor șapte zile din 1,19-2,12 simbolizează cele șapte zile ale noii creații începând cu episodul Cana încheind “săptămâna” și simbolizând instituirea bisericii lui Iisus, “noua creație” (2,1-11-12). W.D. DAVIES sugera că cele șase vase pentru ritualul iudaic de purificare, reprezintă șase zile ale săptămânii din istoria Iudeilor precedente sabatului mesianic din ziua a șaptea.

⁷² DIBELIUS, *Johannes der Tauffer*, p.112

acest moment doar temporar au crezut - „au rămas cu El în *acea zi*”, 1,39) să creadă în El.

„Cea de-a treia zi” sugerează moartea și învierea lui Iisus. Această aluzie la moarte este subliniată de 2,4, unde Iisus spune „ceasul Meu încă nu a sosit”, pentru că „ceasul” lui Iisus în Evanghelia a patra se referă în mod constant la moartea Sa (7,30; 8,20; 12,23-27; 13,1; 17,1; etc.).⁷³ Minunea este așadar un semn a ceea ce urmează să se împlinescă prin moartea lui Hristos.

Menționarea celor șase vase de piatră pline cu apă „pentru ritualurile de purificare a iudeilor” (2,6) are înțelesul că apa din Iudaism este înlocuită cu vinul din Creștinism, vinul fiind simbol al sângelui lui Hristos.⁷⁴ Și deoarece în 1,31-33 apa este indicată ca elementul botezului lui Ioan, reînnoirea apei poate de asemenea sugera reînnoirea semnificației botezului.

În concluzie la acest capitol, putem spune că prezența directă a Sfântului Ioan Botezătorul în acest context a fost legată de primele trei zile ale săptămânii. Dacă în prima zi, Ioan Botezătorul a afirmat răspicat „Nu eu sunt Hristosul!” (1,20), în cea de a treia, ucenicii Botezătorului au exclamat „Noi L-am aflat pe Mesia – ce se tâlcuieste Hristos –” (1,41) și-L urmează (1,39.40,43). Astfel, prima și a treia zi se constituie ca un cadru pentru un itinerar al împlinirii rolului pe care Evanghelistul Ioan la precizat referitor la Ioan Botezătorul în prologul Evangheliei: „Acesta spre mărturie a venit, să mărturisească despre Lumină, pentru ca toți să creadă *prin el*” (1,7). Efectul mărturiei lui Ioan Botezătorul s-a concretizat în credința ucenicilor Botezătorului care a culminat în ziua a șaptea în care Iisus „și-a arătat slava Sa” (2,11).

3. Mărturia lui Ioan Botezătorul despre Botezul lui Iisus (In 3,22-4,3)

Pericopa din Ioan 3,22-36 prezintă interes din perspectiva răspunsurilor ucenicilor lui Ioan și ale lui Ioan Botezătorul la botezul săvârșit de ucenicii Mântuitorului și a efectelor acestuia: „*toți se duc la El*” (3,26).

În versetul 25 aflăm că se iscăse o ceartă între ucenicii lui Ioan și un iudeu privind problema liturgică a lui καθαρισμός⁷⁵. Această invidie a ucenicilor lui

⁷³ BARROSSE, *op. cit.*, p. 514

⁷⁴ DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, pp. 297 și urm.

⁷⁵ În *Sinaiticus*, traducere latină și siriană veche, apare pluralul □□□□□□□̄. Singularul trebuie privit ca *lectio difficilior* (vezi și R. BULTMANN, *op.cit.*, p.123). Propunerea lui M. GOGUEL (*Jean Baptiste*, 1928, p.89) de a citi aici □□□□□□□□ nu poate fi acceptată, cf. O. CULLMANN, *op. cit.* nota 64.

Ioan demonstrează că ei nu au înțeles raportul dintre Botezul lui Iisus și cel al lui Ioan. De aceea învățătorul lor le explica realitatea.

Relația dintre Botez și convorbirea cu Nicodim este clarificată în versetul 31. Laitmotivul de la care pornise convorbirea cu Nicodim, $\square\nu\theta\epsilon\nu$, revine⁷⁶, cu mențiunea că aici cele două botezuri sunt așezate în raportul corect, sau mai bine zis, inițiatorii celor două botezuri. Din pericopa anterioară știm că acel botez, care poate să provoace în oameni „o renaștere $\square\nu\theta\epsilon\nu$ “, trebuie să vină de la Cel care s-a ridicat la ceruri, după ce coborâse de acolo.

Botezătorul însuși explică: $\square\nu\theta\epsilon\nu$ $\square\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\square\pi\acute{\alpha}\nu\omega$ $\square\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\square\sigma\tau\acute{\iota}\nu$. - „*Cel ce vine de sus este deasupra tuturor*” (v.31), iar Acela este Iisus, căci el, Ioan, nu este $\square\nu\theta\epsilon\nu$, nu este din cer, ci „de pe pământ”, așa cum îi este dat unuia care este doar martor.

Ca argument, Ioan face o nouă referire la Botezul lui Iisus în expresia: „nu dă Duhul cu măsură” (versetele 34, 35). Subiectul este Dumnezeu, iar Dumnezeu a trimis prin Botez plinătatea Duhului asupra lui Iisus. Ioan a afirmat (1, 32 și 33) că Duhul nu a coborât doar pentru moment asupra lui Iisus, ci pentru a „rămâne” permanent $\square\mu\epsilon\iota\nu\epsilon\nu$. El, Iisus este deci singurul care poate aduce oamenilor botezul cu Duh, cealaltă renaștere $\square\nu\theta\epsilon\nu$. El este $\square\nu\theta\epsilon\nu$ $\square\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, nu Botezătorul.

În 4,1-3 Iisus „cunoaște” că fariseii au auzit că El botează mai mulți ucenici decât Ioan, și astfel părăsește Iudeea și se întoarce în Galileea. Evanghelistul utilizează această referire scurtă pentru a introduce și a explica călătoria lui Iisus prin Samaria (4,4). Întrerupând firul narațiunii cu o remarcă editorială despre faptul că Iisus însuși nu boteza în realitate, ci doar ucenicii Săi (4,2), Evanghelistul Ioan dă o nouă lumină asupra afirmațiilor din 3,22.26 și 4,1 referitoare la botez.

Referitor la aspectul botezului descris de această pericopă ioaneică, amintim câteva din mărturiile Sfinților Părinți. Astfel, Sf. Ioan Gură de Aur scria următoarele:

„Evanghelistul zice apoi că nu Iisus era cel care boteza, ci ucenicii săi (Ioan 4,2), este deci evident că trebuie să înțelegem același lucru aici, să știm că ucenicii botezau singuri. Dar pentru ce, veți zice voi, nu boteza Iisus Hristos? Cu mult înainte Ioan Botezătorul a zis „El vă va boteza cu Duhul Sfânt și cu foc” (Mt 3,11), or, El n-a dat încă Duhul Sfânt; deci, pentru un motiv serios, nu boteza El,

⁷⁶ Faptul că există diferențe între aceasta și pericopa lui Nicodim ar fi doar atunci un contraargument, dacă s-ar putea postula într-adevăr o corespondență logică, așa cum o pretinde W. MICHAELIS”, vezi O. CULLMANN, *op. cit.* nota 65.

ci numai ucenicii Săi botezau fiindcă voiau să cheme cât mai multă lume să asculte predicile și învățătura mântuitoare. Și pentru ce ucenicii lui Iisus botezând, Ioan Botezătorul nu înceta să boteze până ce a fost pus în închisoare? Căci, când zice evanghelistul: „Ioan boteza la Enon”, el adaugă : „Căci Ioan n-a fost pus în închisoare încă” (Ioan 3,23,24); el a arătat deci că Ioan Botezătorul n-a încetat să boteze. Și pentru ce a mai botezat el în acest timp? Totuși, el ar fi trebuit să facă cunoscut că ucenicii lui Iisus erau mai vrednici să boteze decât el, dacă, atunci când au început ei, el ar fi încetat. Pentru ce motiv boteza el dar? O făcea pentru a nu le atrage lor invidie și mai mari certuri.

În sfârșit, dacă, vestind adesea ceea ce era Iisus Hristos, dându-i locul întâi și spunând că el este inferior Lui, el nu i-a convins pentru aceea pe Evrei că ei trebuie să meargă la el, dacă el, zic eu, ar fi încetat să boteze, el i-ar fi făcut și mai răi și mai înfierăți în minte. Iată pentru ce a început Iisus să predice numai după moartea lui Ioan Botezătorul. Căci dacă unii întreabă în ce era superior botezul ucenicilor față de cel al lui Ioan, noi vom răspunde: în nimic, căci și unul și altul era lipsit de Duhul Sfânt, de harul lui, și unii și alții nu aveau decât un singur motiv: acesta era de a-i trimite la Iisus Hristos pe cei pe care-i botezau ei”.⁷⁷ Ce zice oare Ioan Botezătorul? „Nu poate un om să ia nimic, dacă nu i s-a dat din cer” (v.27), căci dacă vorbește despre Iisus Hristos în cuvinte așa de mici nu vă mirați, el nu-i putea învăța dintr-o dată pe acești oameni așa de înfierăți și care erau în așa de rele dispoziții. Ci încearcă să-i înspăimânte și să-i facă să cunoască cum că a lupta împotriva lui Iisus, înseamnă a se lupta împotriva lui Dumnezeu.⁷⁸

Sf. Chiril al Alexandriei comentează, la rândul său, aspectele Botezului: „Botează deci Hristos prin ucenicii Săi, de asemenea, și Ioan. Și nu prin mâna altora. Nici nu boteza în aceleași izvoare în care Se arată botezând Hristos, ci, precum s-a scris, aproape de Salim, într-unul din izvoarele dimprejur. Și, prin deosebirea izvoarelor de apă (într-un fel), arată deosebirea botezului sau indicând ca printr-o ghicitură că botezul lui nu era același cu Botezul de la Hristos. Totuși era apropiat de acel Botez și în jurul lui, fiind un fel de pregătire și introducere către acela mai desăvârșit.”⁷⁹

Când fericitul Botezător spune că Domnul vine de sus, ce rațiune ne va sili să presupunem că El vine din ființa Tatălui, o dată ce a spus că a venit „de sus” și nu mai degrabă „din ceruri” sau din superioritatea Lui față de toate, ca prin

⁷⁷ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentar la Evanghelia după Ioan*, Colecția „Ortodoxia Românească”, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2005, p. 134-135.

⁷⁸ *Ibidem*, p.136.

⁷⁹ Sf. CHIRIL al Alexandriei, *op. cit.* p.182.

aceasta să se înțeleagă și să se spună că e „deasupra tuturor”? Când deci ne atacă cu astfel de raționamente, să audă iarăși: Nu vom urma astfel de raționamente ale voastre, ci mai degrabă dumnezeieștii Scripturi și celor sfinte scrise în ea. Să cercetăm deci cum definesc ele înțelesul cuvântului „de sus”. Să audă deci pe unul dintre purtătorii de Duh, zicând: „Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor” (Iac. 1,17). Căci neștiind nimic altceva care să fie deasupra celor create, decât firea negrăită a lui Dumnezeu, el spune că I se cuvine să fie „de sus”⁸⁰.

Comentând versetele 28,29 și 30 ale capitolului al 3-lea, Teofilact al Bulgariei scria: Deci a tot sufletul mire este Domnul. Iar cămara, întru care se face împreunarea, este locul Botezului, adică Biserica. Iar arună dă miresei iertarea păcatelor, împărtășirea Sfântului Duh. Iar cele mai desăvârșite în veacul ce va să fie, când cele mai mari și mai înalte taine le va arăta celor vrednici.⁸¹

Concluzii

1. Ceea ce mi-am propus în prezentul referat a fost o parcurgere a pericopelor care vorbesc despre Sf. Ioan Botezătorul în Evanghelia a IV-a, însă am analizat cu precădere cele care insistă asupra mesajului rostit de Sf. Ioan Botezătorul.

2. În primul capitol am subliniat locul și rolul mărturiei lui Ioan Botezătorul așa cum este redat în structura hiastică a prologului ioaneic (1,1-18). Am observat, pe de o parte, că misiunea lui Ioan Botezătorul a fost aceea de mărturie despre Logosul divin întrupat (1,6-8) pentru ca „toți să creadă prin” mărturia lui (1,8), iar, pe de altă parte, mărturisirea sa a fost focalizată pe divinitatea și eternitatea Logosului întrupat (1,15).

3. Al doilea capitol s-a modelat pe structura primei săptămâni care a inaugurat începutul activității publice a lui Iisus Hristos (1,19 – 2,11), având ca și punct focal conținutul mărturiei lui Ioan Botezătorul despre Hristos. Identificarea lui Iisus cu Hristosul așteptat, mai întâi, prin *via negativa*: „eu nu sunt Hristosul” (1,19-28), apoi prin expresia hristologic-teologică „Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatul lumii” (1,19-34), a determinat un efect al mărturiei sale în ucenicii săi: aceștia L-au „aflat pe Mesia – ce se tâlcuiește Hristos”, răspunsurile lor culminând cu reacția față de revelarea slavei Sale, în ziua a șaptea, cea a minunii

⁸⁰ *Ibidem*, p.188-189.

⁸¹ Sf. TEOFILACT al Bulgariei, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, Colecția „Ortodoxia Românească”, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1998, p.88.

din Cana Galileii: „au crezut Într-însul” (2,11). Astfel, Evanghelistul Ioan prezintă împlinirea scopului trimiterii lui Ioan Botezătorul subliniat în prologul evangheliei: „toți să creadă prin el” (1,8).

4. În acest capitol, un accent aparte l-am conturat pe dimensiunea hristologic-teologică a expresiei lui Ioan Botezătorul despre Iisus Hristos: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii” (1,29). Ioan evanghelistul, când a consemnat acest episod al mărturiei lui Ioan Botezătorul, a avut în vedere ambele sensuri ale expresiei „Mielul lui Dumnezeu”, atât cel de „*Rob al Domnului*”, care suferă, cât și cel de *Miel sacrificat*, care prin suferință și moarte a realizat izbăvirea din păcat a lumii întregi.

5. În ultimul capitol ne-am apropiat de mărturia lui Ioan Botezătorul despre Botezul lui Iisus (3,22-4,3). Ioan mărturisește că Dumnezeu a trimis prin botez plinătatea Duhului asupra lui Iisus $\square\mu\epsilon\tau\epsilon\nu\epsilon\nu$. Astfel Iisus este singurul care poate aduce oamenilor botezul cu Duh. Ioan Botezătorul știe și mărturisește că nu el, ci Iisus Hristos este $\square\nu\omega\theta\epsilon\nu$ $\square\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$.

BIBLIOGRAFIE

I. Ediții ale Sfintei Scripturi

BIBLIA SAU SFÎNTA SCRIPTURĂ, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiep. Clujului, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 2001.

BIBLIA SAU SFÎNTA SCRIPTURĂ, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, 27 revidierte Auflage, ed. Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001.

II. Ediții patristice

SF. CHIRIL al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, traducere, introducere și note D. Stăniloae, PSB 41, Ed. IBMBOR, București, 2000

- SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentar la Evanghelia după Ioan*, Colecția „Ortodoxia Românească”, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2005
- ORIGEN, *Commentaire sur saint Jean*, introd., trad. și note C. BLANC, 5 vol., *Sources Chrétiennes* 120 bis, Paris, 1966
- SF. TEOFILACT al Bulgariei, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, Colecția „Ortodoxia Românească”, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1998

III. Dicționare, concordanțe biblice

- KITTEL, Gerhard, FRIEDRICH, Gerhard (eds.), *The Theological Dictionary of the New Testament*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 1964

IV. Lucrări de specialitate

1. BARRETT, C. K., *The Gospel According to St. John*, 1960
2. BĂDILIȚĂ, C., *Noul Testament: Evanghelia după Ioan*, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian BĂDILIȚĂ, Curtea Veche, București, 2010
3. BOISMARD, M.-E., *St. John's Prologue*, Newman, Westminster, 1957
4. BROWN, R., *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation and Notes*, The Anchor Yale Bible, First Yale University Press, New Haven and London, 2008
5. CARMIGNAC, J., *Christ and the Teacher of Righteousness*, Baltimore: Helicon 1962
6. CARSON, D. A. & MOO, Douglas, *Introducere în Noul Testament*, Ed. ”Făclia”, Oradea, 2007
7. CARSON, D. A., *The Gospel According to John*, Grand Rapids, Michigan, 1991
8. CULPEPPER, Alan R., *The Johannine School*, Missoula: SP, 1975
9. DODD, C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963
10. DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1953
11. GÄRTNER, B., *John 6 and the Jewish Passover*, Lund-Kopenhagen 1959
12. GUTHRIE, Donald, *New Testament Introduction*, 252-Illinois USA, 1990
13. HOLTZ, T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1962

14. JEREMIAS, J., *The Central Message of the New Testament*, 1965
15. KEENER, C. S., *The Gospel of John*, Peabody, Mass: Haendrickson, 2003
16. KÖSTENBERGER, Andreas J., *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2004
17. L'EPLATTENIER, Charles, *l'Évangile de Jean*, Labor Et Fides, 1993
18. MOLONEY, Francis J., *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series Collegeville, Minnesota, 1998
19. MORRIS, L., *The Gospel according to John*, Revised Edition. New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1995
20. PARKER, Pierson, *Bethany beyond Jordan*, JBL, LXXIV, 1955
21. RINGGREN, H., *The Faith of Qumran*, Philadelphia: Fortress, 1963
22. SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, I Teil, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 1965
23. SCHNELLE, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2007
24. STĂNILOAE, Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu 1991
25. TOFANĂ, Stelian, *Introducere în Studiul Noului Testament (vol.2). Evangheliile după Matei și Marcu. Documentul Quelle*, Cluj-Napoca 2002
26. TOFANĂ, Stelian, *Studiul Noului Testament: curs pentru anul I de studiu*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005
27. WALTER, G., *Jesus, das Passahlamm des Neuen Bundes*, Gütersloch, 1950
28. WINK, W., *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968
29. ZEVINI, George, *Commentaire spirituel de L'Évangile de Jean*, I, Paris 1995

V. Studii și articole

- AUCOIN, M. A., *Augustine and John Chrysostom: Commentators on St. John's Prologue*, în *Sciences Ecclésiastiques* 15 (1963), pp. 123-131
- BARCLAY, W., *John 1,1-14*, în *ET* 70 (1958-59), pp. 78-82, 114-117
- BARRETT, C. K., *The Lamb of God*, în *NTS* 1, 1954-1955, 210-218
- BARROSSE, T., CSC, "The seven days of the new creation in St. John's Gospel", *Catholic Biblical Quarterly*, XXI (1959), 514.

- BRAUN, F.M., Le cercle Johannique du quatrieme evangile, în RHPR 56, 1976, 203-214
- BRECK, John, Chiasmus in the Gospel of John, în Sacra Scripta 2 (2004), pp. 72-90.
- BROWN, R. E., *John the Baptist in the Gospel of John*, în *New Testament Essays* (London, 1965), pp. 132-40
- BROWN, R., Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John, în CBQ 22, 1960, 292-298
- CULLMANN, O., L'opposition contre le Temple de Jerusalem, motif commun de la theologie johannique et du monde ambiant, în NTS, v 1958-59, 164
- JEREMIAS, J., *TWNT*, II, 935
- KÄSEMANN, E., *Aufbau und Anliegen des Johanneischen Prologs*, în *Libertas Christiana* (München, Delekat Festschrift, 1957), pp. 75-99
- LÉON-DUFOUR, X., *Trois chiasmes johanniques*, NTS 7 (1960-61), pp. 249-55
- MARȚIAN, Sorin, *L'école Johannique en question*, în *Sacra Scripta* 1 (2003), pp. 158-167.
- POTTERIEM I. de la, *Ecco l'Angelo di Dio*, în *BibQr* 1, 1958, 131-134.
- TOFANĂ, Stelian, Sensurile jertfei Mielului Pascal, în "Studia Theologia Orthodoxa", nr. 1, Cluj- Napoca, 1992, 17-33
- TOFANĂ, Stelian, Hristologie, sacramentalitate și mariologie în Evanghelia a IV-a cu specială privire la „episodul Cana”(Ioan 2,1-11), în „Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, 1-2 (1999), pp. 85-104
- TOFANĂ, Stelian, *Iisus – „Mielul lui Dumnezeu” în mărturia lui Ioan Botezătorul (In 1,29) - o perspectivă a hristologiei ioaneice -*, în „Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, 2 (2008), pp. 107-118
- ZIENER, G., *Joh-Ev und urchristliche Passahfeier*, în *BZNF* 2, 1958, 263-274.

III. *TEOLOGIE PATRISTICĂ*

GREGORY OF NAZIANZUS: THE RHETORICIAN AS POET

Pr. dr. John Anthony McGUCKIN
Columbia University, New York
SUA

Abstract

In considering *the poetic corpus of Gregory*, we find the same complexities of Greek sophistic context, personal and professional apologetic riposte, and intellectual acuity which characterise his Orations. The apparently 'intimate' nature of the psychological horizons he covers in the so-called '*ascetical poems*' (Caillau's *Moralia*) ought not to blind us moderns, suffering the withdrawal stages of late romanticism, to the fact that these were Aristotelian exercises in establishing the golden mean of sophistic detachment by kathartically purging excess *through poetic skepsis*.

Gregory's poetry has been studied so far mainly in *terms of literary* allusions, for the light it throws on the reception of classical texts, not least Sappho, whom Gregory quotes more than any other Christian writer (another surprising aspect of this extraordinary monk). The inspiration which poetry claimed for itself in the Greek world, is categorised by Plato as a type of mania which is unacceptable to the philosopher, and incapable of providing insight to the true noetic realms. If this seems to us a monumental claim, it is one that has to be contextualised in the light of *Byzantium's long history* of a revision of Hellenic Paideia which more or less exactly followed *Gregory's prescripts*, and enthroned him as a poet-rhetor, not to the exclusion of the old writers (which it had never been his intention to suggest) but alongside them, and in many cases above them.

Keywords: *Byzantium's long history, the poetic corpus of Gregory, ascetical poems, terms of literary, Gregory's prescripts.*

Gregory's poetry has been studied so far mainly in terms of literary allusions, for the light it throws on the reception of classical texts, not least Sappho, whom Gregory quotes more than any other Christian writer (another surprising aspect of this extraordinary monk). It has also been scrutinised for its historical and autobiographical evidences, domains where it plays a role so fascinating to the interpreter that it often becomes a major source for the interpretation of important aspects of the period, despite the *caveats* one needs to register concerning the highly charged apologetic nature of the sources, especially

when relating the events after 381. The poetry has, to a lesser extent, been quarried for the epitomes of theological teaching it offers, often paralleling and synopsising the more extensive and complex doctrines offered in the *Orations*. In this regard the *Carmina Arcana*¹ formed an early core of the corpus of Gregory's 'Collected Poems', and have attracted most theological attention ever since. More recently the poems have drawn interest in relation to the psychological *persona* of Gregory. In this regard Syzmusiak-Affholder, Rapisarda, Pellegrino, Cox-Miller, Gilbert, and even McGuckin,² have quarried the lines with varying degree of psycho-subtlety (though here we all have the finesse of the amateur analyst)³. Rapisarda's efforts have had the widest reception in establishing a belief that Gregory's *persona* as a fussy neurotic degenerated, in his old age, into a whining depressive; a theme recently reprised by Gilbert who wonders if Gregory suffered from 'clinical depression', and takes him (rather literalistically) at face value in suggesting his poetic corpus was composed as an analgesic for times of physical and mental pain⁴. It is noticeable how few have analysed the poetry in terms of its own matrices and intellectual contexts; that is the rhetorical and literary expectations of Second Sophistic rhetoric. Commentators who have proven so capable of subtle critique in regard to so many other aspects of ancient sophistry,

¹ The *Aporreta*. The collection of the 8 'Ineffable Poems' so named by the Byzantine commentator Nicetas David: comprising *Carmina*. 1.1.1-5, and 1.1.7-9. Recently edited and translated by Moreschini and Sykes. *St. Gregory of Nazianzus. The Poemata Arcana*. Oxford. 1997, the *Arcana* provide a condensed course in Christian *theologia* and *oikonomia* (the central dogmas of Trinity, Christology, Creation, Providence, the Nature of Angels, the Human Soul, and Salvation History (the last three being related in Gregory's theological scheme by being the pattern of how human souls are posthumously metamorphosised into angelic status by means of the deification process worked by Christ's incarnation and ascetical teachings). This makes the whole scheme of the *Aporreta* the story (a Christian counterpart to the *Mythoi* of the Greek poets) of how human life was formed from God ('a breath of the most High' as he calls it) and is destined to return to God. It would be interesting to know if Nicetas only invented the term *Aporreta*, having found the collection of poems already abstracted into a compendium before his time (from Gregory's first edition perhaps?).

² Syzmusiak-Affholder. 'Psychologie et histoire dans le reve initial de Gregoire le Theologien.' *Philologus* 115, 1971, 302 - 310; Rapisarda. 'Il Pessimismo di Gregorio Nazianzeno.' *Misc. di Studi di Letteratura cristiana antica*. 3. 1951. 136-161; Pellegrino. *La Poesia di S. Gregorio Nazianzeno*. Pubbl. della Univ. Cattol. del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, 13, Milan, 1932; Cox-Miller. *Dreams in Late Antiquity*. Princeton (U.P.) 1997; Gilbert. *On God and Man: The Theological Poetry of Gregory of Nazianzus*. New York. 2001.

³ More recently Suzanne Abrams Rebillard has defended her doctoral dissertation at Brown University (2003), entitled: 'Speaking for Salvation: Gregory of Nazianzus as Poet and Priest in his Autobiographical Poems.'

⁴ Gilbert. (2001). pp.2-3.

suddenly seem to be rendered naïve in the face of a so-called ‘personal’ poetry. Here, in the face of such intimacy of style is one to suspend disbelief and accept the narration of the form of the psyche at face value? One would do so at one’s peril, for the poems are not less rhetorically crafted than the letters and discourses, in fact much more so, as the wide variety of metre and literary device in them would argue; and the artifice here does not so much reveal the *persona* of Gregory more directly, as serve to cover it with yet more texture. The desire of commentators, latent or not so latent in many cases, to read the poetry as a direct revelation of the inner life, is not necessarily illegitimate, but it needs to be subjected to a much more rigorous analysis than has hitherto been visible in much of the literature; and what is particularly lacking is some generic context for the work of poetry. The desire to substitute our own intellectual contexts for the autobiographical poetry, mainly what I would see as ‘Late Romantic’ in character and quality, simply will not do.

Where to start then ? A good place would be back in the school room; but it has to be Gregory’s concept of school room, not ours. The issue of poetry had a vast prehistory in Greek letters. Gregory is more than well aware of it, and is issuing his own *corpus*, I suggest, with the specific intent to establish his name as the first major Christian poet; not merely a versifier, but a poet in the full sense of what that meant in Greek culture. If the collection and publication of his Orations, is designed (as I am sure it was) to be Gregory’s claim for fame as pre-eminent Christian Orator and Philosopher of his day, then the contemporaneous issuing of his poetic corpus was surely designed to add to that a claim for the laurel as supreme Christian Poet. The extraordinary juxtaposition of these high claims, and achievements, has been sidelined for modern European critics largely because we lost the Byzantine context of the reception of his works as the pre-eminent Christian thinker and stylist of the Church (which would have lent initial credibility to his claim given its success in the history of Greek letters), and because we have substituted several false, or at least untested, hypotheses to account for his poetic works; mainly that he was imitating Apollinarist apologists with his didactic pieces⁵, or simply passing time in his geriatric depression by mediocre versifying.

Let us see what new horizons we can sketch in by supplying a more likely matrix of interpretation. Here I have two suggestions. First we consider what was Gregory’s own most likely intellectual environment. Then we consider what were his own stated purposes of the poetry. Our task here is illumined by several

⁵ A thesis that would account for less than one percent of the extant corpus on my reckoning.

reflective statements on this theme in his poems, not least what I take to be the Prelude, or Proem, to his own first edition of the Collected Poems, the poem *On Matters of Measure* (or ‘On Metrical Issues’ – the pun is intended by Gregory), which has been hitherto rather woodenly translated as *In Suos Versos : On His Own Poetry*⁶.

To begin with the first, we must note that the function of poetry had been much discussed in the literary tradition before him, especially resulting in a perceived tension on the subject between the received wisdom of Plato and that of Aristotle. Plato (himself a poet as much as a philosopher), as is well known, banned the poets from his ideal republic. The poets were not to be allowed to be part of the *paideia* of his future guardians. What is less often cited, of course, is that Plato demands that the poets be first anointed with myrrh and crowned with garlands to honour their inspiration before they are set off on their way. Doubtless they positively ran to the next *polis*. His point here in the *Republic*, that fundamentally political tract, is that poets have no *political* utility. To function well, the *polis* must ensure that its guardian leaders will not be swayed by the kind of thing poets generally inculcate. Plato sees the poets as having special power to sway the lower aspects of human life, the emotional and sensual reactions, which in turn dull the noetic and ascentive insights. It is not the stuff he wishes his guardians to read in their formation⁷. Later in the *Republic*, Plato extends his disapproval of what poets do, to the more generic effect they have on the listeners, that is the general citizens, and again it amounts to the moral impact poetry has over the hearer. By undermining a rational cosmology (and replacing it with mythic and fanciful accounts of existence) the poets fail in their duty. Also, by being unable to escape the basic task of material *mimesis* they tie in human minds to the comprehension of reality as a hylic phenomenon, thus compounding the basic philosophical mistake of taking this mundane reality for true reality. Plato’s concern over the *paideia* of his guardians, and the care of the people’s morals, extends also to the theological domain. In relation to the theological agenda, he argues, its inherent principle of *mimesis* is exactly what distances poetry from theology. The poets who describe gods and heroes in changeable aspects, deceive their public and, as he says, are ‘like a portrait painter who cannot catch the likeness.’⁸ *Mimesis* is so fundamental a part of the poetic task (to represent

⁶ Even more oddly as ‘To His Own Verses’ by White. *Gregory of Nazianzus: Autobiographical Poems*.

Cambridge. 1996.

⁷ c.f. *Republic*. Book 3.

⁸ *Republic*. 2.377 -383

reality by the vividness of the word-picture) that for Plato this crucial flaw in the poetic agenda shows the need for the radical separation between poetry and philosophy. His own approach to *mimesis* is more than this issue of representation, however, for Plato also worries that by reciting the words of other characters (*mimesis* in the sense of trans-personal representation) the formation of the young will be disrupted, in the sense that they will be supplied another's *persona* before their own is fully established. The context here is the public recitation of poetic works that formed the substrate of almost all Greek *paideia*, and the poetic presupposition that the reader should graphically adopt the role of the *dramatis persona*, be it a heroic or an evil character which the poem represented.⁹ Plato does have some good to say about poetry. In the *Republic* he allows a continuing role for the lyric poet (not the dramatic) if he will restrict his songs to the praises of the gods and the commendation of virtue. He repeats the same idea in the *Laws* where he allows that a poet has some value in educating the citizens if he tries to make a *mimesis* of *To Kalon* such that not only the poetic text is admirable in its quality of *mimesis*, but even the objects of its consideration are also good and true. There is also one passage which can even be read as Plato's invitation to his readers to prove him wrong about poetry¹⁰. He invites speakers to come and present a more favourable view if they can, since, as he says: 'We shall gain much advantage if we do find poetry to be a source of profit as well as of pleasure.' For Gregory the poetic task as a didactic theological and philosophical one is so central to his agenda that we have to register his dialogue with Plato being significant for him. This is all the more so, given Aristotle's disparagement of the value of didactic verse.

The inspiration which poetry claimed for itself in the Greek world, is categorised by Plato as a type of *mania* which is unacceptable to the philosopher, and incapable of providing insight to the true noetic realms¹¹. The 'allegorical' rescuing of this poetic inspiration which some critics elevate, Plato rejects out of hand¹². He is much concerned to argue that poetry cannot claim authority, as was traditionally done in ancient literature¹³, chiefly on the basis of being 'divinely

⁹ cf. *Republic*. 3. 394-398.

¹⁰ *Republic* 607.

¹¹ cf. Atkins. *Literary Criticism in Antiquity: A Sketch of Its Development*. Gloucester. Mass. 1961.vol.1. pp. 38-70. c.f. *Apology* 22c; *Phaedrus*. 244; *Ion*. 534.)

¹² *Republic* passim; *Protagoras* 347e; *Phaedrus* 229.

¹³ Especially visible in the *initia* of Hesiod and Homer, who both appeal to the god or the Muse to inspire their works. In the later Greek era the divine *afflatus* of Apollo was equally significant

inspired'. The Platonic critique of poetry is here specifically aimed at a view of divine inspiration that holds it to be ecstatic and hyper-rational, and against which he wishes to argue it is more 'sub-rational' and as such bad theology, since the noetic is the form of true reality¹⁴. This theological discussion of poetic inspiration had already been closely noted by Origen of Alexandria who, in his own theory of biblical inspiration, had made extensive notes on the manner of reconciling aspects of Plato's and Aristotle's principles of literary criticism, as I have recently argued elsewhere¹⁵. Plato thought that the old principle of poetic inspiration as *mania* could partially be rescued, even rehabilitated, by claiming special merit for the refined intuitive insight of the philosopher, that is the acuity to be expected of one who had seen through the veil of matter. In this regard, Aristotle particularly criticised him, wishing to reject the idea of inspired composition completely, in favour of a more objectively controlled analysis of the *Telos* of things. Throughout his *Poetics* Aristotle argued that if the poem could consider the *Telos* of its subject, it could rise to genuine beauty without having to have recourse to dubious principles of 'inspiration.' Both aspects, the claim for refined intuition, and also the systematic investigation of the *Skopos* and *Telos* of human life, are regularly witnessed in Gregory's poems, where he thus presents himself, and his religion, as a reconciliation of the two traditions. This quarrel between Poetry and Philosophy is implicitly resolved, of course, when the poet is himself the philosopher; an insight Origen did not fail to appreciate from his reading of Plato and Aristotle, and an element which is very central to Gregory too, who here shows himself to be a considered Origenian. Indeed it is one of several aspects of the Alexandrian teacher which Gregory systematised and appropriated for later orthodoxy¹⁶ – elevating the principle that years of disciplined study and mental training of the scholar are the necessary purification required of an 'inspired' and accurate interpreter. The agentive role of the priest-philosopher-poet is critical in Origen's interpretative system, and implied of

to the poet who thus appeared, technically, as the mantic prophet. Gregory's interest in appearing as the *mantis Christou* ought not to be underestimated.

¹⁴ c.f. *Phaedrus* 265a.

¹⁵ McGuckin. *Origen as Literary Critic in the Alexandrian Tradition*. Appearing in : L. Perrone. (ed) *Origeniana Octava*. Peeters. Leuven. 2003.

¹⁶ Gregory sets it as a fundamental principle in the prologue to Orat. 27, and in Orat. 28, the *First and Second Theological Orations*. cf. J. A. McGuckin. *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. New York. 2001. pp. 277-289. For a finely detailed analysis of the Orations c.f. Norris. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. Leiden. 1991.

course throughout the latter's self-promotion as inspired Didaskalos-theologian¹⁷. The selfsame structure of thought is apparent in Gregory, but this time more explicitly presented in the poetic form itself, something that Origen never did personally, since he was so absorbed in the foundational task of being a commentator on inspired literature. Gregory wishes also to produce it. It is an incidental light also on Gregory's own style of biblical interpretation which frequently reads scriptural incidents through the lens of his own familial and autobiographical history. We shall return to this shortly; it can suffice for the moment to note that Origen had already sketched out the argument in advance of Gregory, and it was, after all, Origen's most explicit reflections on literary analysis which Gregory abstracted in his edition of the *Philokalia*. Gregory's treatment of the question of *skopos* and *telos* is the area where he most resembles Aristotle, as we shall see. But in his defence of the preeminence of moral and didactic poetry, he most closely follows Plato. In short he intends to offer a 'golden mean' between the two protagonists, demonstrating the reconciliation of the quarrel between philosophy and poetry in his own poetic corpus, and implicitly presenting Christian paideia as the long awaited fulfilment, the *telos*, of a paideia that consummates all the aspirations of the best of the philosophers. It is not accidental to this enterprise that he himself thus emerges as the consummate pedagogue, nor that the transection point between the two occurs in Gregory's concept of inspiration.

Aristotle's *Poetics* has often been interpreted as a major revision of Plato's argument on the defective nature of poetry as philosophical medium. His treatment of literary analysis is at once more focused and more extensive than that offered by Plato in the course of several works he had designed on other themes. Aristotle gives a more considered programme of literary analysis and typology, but on several occasions he does explicitly make an answer to Plato without naming him. The *Poetics* however, is not a systematic treatise but in the genre of his *acroamatic* works; advanced discussions for a select audience¹⁸. His awareness of Plato is particularly apparent with his advancement of a contrary theory of *mimesis*. For Plato the only point of poetry was if it was good as a textual *mimesis* of material reality, and also inculcated a moral *mimesis* of something that was good and beautiful in itself. Its merit was thus to be assessed purely on its accuracy as *mimesis*, and not on the pleasure it afforded. Aristotle

¹⁷ c.f. McGuckin. *Origen's Doctrine of the Priesthood*. Clergy Review, 70, No. 8, August, 1985, 277- 286; Ibid. No. 9, Sept. 1985, 318 – 325.

¹⁸ cf. Atkins. (1961) vol.1. p.76.

argued the corrective thesis that authentic *mimesis* in poetry was the exact source of the pleasure it contained. Moreover the *mimesis* of things that were ugly could rise, in the case of poetic exemplars, to true beauty. In reply to Plato's anxiety that poetry excited only the emotions and disrupted moral formation, Aristotle argued that by stimulating the emotions, poetry released and thus controlled them. His concept of the Kathartic nature of poetry as developed in chapter six of the *Poetics*, is thus given a high moral significance. Pity and anxious fear are especially to be expressed in poetic form and thereby reduced to the correct 'mean' in which the orator will be able to control them. In this context 'reversals' and 'recognitions' are listed as the chief means whereby the tragic writer can advance this end¹⁹. The agenda is prominent in all of Gregory's works. Whereas Plato found that poetry rooted in its materially mimetic function, could at best only offer a *mimesis* of a *mimesis* of reality, and was therefore always at a considerable distance from the truth; Aristotle found, to the contrary, that poetry aimed at a universal abstraction of reality from particular events, and was thus far more significant as a textual medium of reality than history, which only aimed at a concretely historical truth distilled from particular (and thus accidental) facts. Poetry was, accordingly: 'A more philosophical and more elevated thing than History.'²⁰ With regard to interpretation of poetry, Aristotle set out as a principle that to recognise the truth of a thing was to perceive its essential qualities, and to understand its *Telos*. He thus saw poetry as emanating from humanity's innate love of *mimesis*, and the human race's constant concern with pattern, harmony, and rhythm.²¹ The unfolding of the *Telos* so reveals the essential quality of a thing that, for Aristotle, history of literature is of paramount importance for the right understanding of poetic texts. This is why he tries to show the evolution of various forms of Greek poetry: such that dramas evolved from earlier forms of lyric or choral poetry; or that Tragic and Comic drama took their shape from various elements present in Homeric epic. Aristotle had little regard for didactic poetry, taking the opportunity to belittle it²². It is the chief area in which Gregory will depart from him, preferring Plato in this instance.

In the *Poetics* Aristotle significantly reprised Plato's attack on the inspired nature of poetry, refining it by marking an important taxonomic distinction between two types of poet, the 'Balanced' (*euphuēs*²³) and the 'Inspired'

¹⁹ *Poetics*. ch. 6.

²⁰ *Poetics*. 1451.b, 5-6.

²¹ *Poetics*. 1448b. 5.9.20. Atkins (1961) vol.1. p. 77.

²² *Poetics* 1447a. 18-20.

²³ The range of meanings is rich: 'well-grown, graceful, skilful, and morally refined.'

(*manikos*) where the implied hierarchy of values is abundantly obvious for the reader. Origen was deeply indebted to that theory, and clearly saw himself in the role of the Poet-Commentator-*Euphues*, whose art, commenting on the text, makes one creation give way into another, or rather makes the various levels of divine *Poiesis* in the creation shine out one through another in deepening manifestations of the maker's art. The selfsame goal of seeking 'balance' (the 'Golden Mean') is presented so often in Gregory that one runs the risk of taking it merely as a *topos*. It is that, of course, but in the context of the poetry, it also refers quite consciously to the issue of 'inspiration' as such, and Gregory is not merely making a generic remark about moderation in this regard, but using the very concept of 'metre' (measured moderation in style) to make his statement about moderation being the supreme character of the inspired visionary, and his own chief qualification as poet, priest, and philosopher, now emerging as the source of a definitive *paideia*.

So much for a very brief excursus on some of the larger context available for a Greek understanding of poetry in the time of Gregory. The dialogue between Plato and Aristotle, had of course, also been considerably extended by Stoic moralists, a school that had been much concerned with poetic interpretative issues from the time of Zeno's *Homeric Problems* and it was also an issue that greatly interested the Middle Platonic tradition²⁴, not least Origenes as we have noted²⁵.

So far we have been concerned with sketching out general matrices for Gregory, now let us turn to the poetry itself and consider the question of motive as it emerges from his own statements and from the structure of the poetic *corpus* as it remains. The first thing that strikes one is the extent of the poetry. There are today 19,000 verses surviving. Jerome and the *Suida*²⁶ both say that originally there were more than 30,000 verses. The extent is vast. So too is the range of metric styles and forms which he uses: dactylic hexameters, elegaic couplets, epic dialect, rare Homeric forms, iambic trimeters (for tragic themes), and an abundance of neologistic coinings to give him a dash of innovation alongside his carefully stylised archaisms. He will sometimes use a rapid mixture of metres

²⁴ c.f. Lamberton. *Homer the Theologian*. London. 1986.

²⁵ In the poetic *corpus* Gregory shows his most overt reliance on Origen's theology; not only by demanding the prior 'purification' that years of *paideia* bring to the soul, but also by a regularly implied context of argument –the way he recurringly defines the *Telos* of humanity as its transformation into angelic status (or, in other words, its return to the pre-cosmic status of the 'first creation' of angelic beings).

²⁶ Jerome. *De Viris Illustribus* 117; A Adler (ed) *Suidae Lexicon*. Vol. 1. Leipzig. 1928. p. 541.

within the same poem²⁷. He ranges from the delicate miniature²⁸, to the boldly dramatic word picture²⁹, to the great epic sweep that carries us along on the force of the wave of his line – making it difficult sometimes to stop and remember that this great new Odysseus who sails the waves once more is merely our little Gregory going to school in Athens. In his epic story of his life in Constantinople, he can break through the drama, to fit in enough space for tragic lamentation, as he bewails the suffering such ingratitude brought to his heart³⁰ and then, with equal ease, turn a whole section of the poem into New Comedy Farce, as he blasts the traitor Maximos³¹ or, on another occasion, the venality of the bishops and the particularly inept background of Nektarios³². To read it all with the fluency it deserves reveals not a whimpering whiner³³ but a consummate artist, who is often extremely funny, and rarely misses the point. To read it haltingly with our crutches of dictionaries, or in translation into our barbarian tongues, is like presenting Stockhausen to an amateur singing circle used only to Handel's oratorios. What can one make of it? Here much more than in the face of the *Orations* one feels small before the magnitude of the task, especially when we are still years away even from a complete critical edition. Modern pseudo-psycho-

²⁷ As in *Carm.* 1.1.12. where he lists the canon of scripture for a schoolroom audience, whom he obviously intends to learn the various forms of Greek metre while they are at the task of memorising the biblical books.

²⁸ A charming picture of his old servants, the twins Eupraxios, standing by his desk at Karbala. *Epigram* 3. PG 38. 83-84.

²⁹ His 'storm at sea' is one of the best of the many classical attempts at this 'word-painting' (*ekphrasis*). De Vita Sua. *Carm.* 2.1.11. vv.124-210. PG. 37.1038-1044. It was abstracted to represent them all by Trypanis in *The Penguin Book of Greek Verse: From Homer to Seferis*. London. 1971.

³⁰ De Vita Sua. *Carm.* 2.1.11. vv.823-833, 1896-1904, 1919-1949. PG. 37.1086, 1162-1165.

³¹ De Vita Sua. *Carm.* 2.1.11. vv.907-940, PG. 37.1091-1094.

³² De seipso et de episcopis. *Carm.* 2.1.12. vv. 155-191. PG 37. 1177-1180.

³³ I make an exception for the genuine poems of lamentation (such as *Carm.* 2.1. 31. PG. 37.1299-1300) which emanate from his last illness, when Gregory appeared exhausted by recurrent sickness, and was indeed 'tired of living and afraid of dying' as he complains. To take these impatiently, however, is to be less than open to the sharp reality of geriatric suffering in an age before analgesics. One ought not to confuse these relatively few final poems charting the approach of death, with the larger body of Gregory's 'sophistic' pieces lamenting the vanity and fragility of life, which are so well crafted that they clearly are not the products of a sick man but the expressions of a vital artist. Even when he composed poems in his times of sickness, he is just as ready to ask Christ to: 'Speak the word once spoken over Lazarus: Rise up, and this dead man himself will live once more.' *Carm.* 2.1.50. vv. 68-70,105-106. PG. 37. 1390-1393.

theory has done little better a job of taxonomy than Dom. Caillau did³⁴ who was responsible for the bizarre scholastic arrangement of the *corpus* as now represented in the Migne texts: in PG. 37, two volumes each divided into two sections, followed by the massive collection in PG. 38 of Epigrams and Epitaphs. Carmina Book 1 is ‘Theological Poems’, with 1, section 1, representing ‘dogmatic poems’, while 1, section 2, represents ‘moral poems’. Carmina Book 2 is ‘Historical Poems’, with 2, section 1, representing poems ‘about himself’; while 2, section 2, represents poems ‘about everybody else.’ The cartoonist Heath-Robinson³⁵ could not have come up with anything better than this design. The reality is much more complicated, and the poems still wait for a more careful chronological analysis. Many were indeed written between 380 and 390, but his task as a poet had begun much earlier. Some large fragments exist from his youth in Athens, written between 348 and 358 when he was given the task to produce standard set pieces such as the ‘Comparison of Life’³⁶, the ‘Storm at Sea’³⁷, the ‘New Comedic Farce’³⁸ or even the ‘Initiation Ceremonies.’³⁹ Many of these might well have been re-used for his great epic narratives of his life, after 381, but they surely pre-existed in his portfolio from years before. The great poem *Carmen Lugubre*⁴⁰ was certainly written while his father was alive⁴¹, probably shortly after his own consecration as a bishop, and thus around 372. The numerous *encomia* of the virginal life⁴², I would suggest, also date from shortly after this period, when he was resident as guest of the society of virgins at the shrine of

³⁴ His edition of the poems in 1842 was subsumed by Migne. Within the fourfold divisions Caillau set out each poem in what he thought was its ‘chronological’ order of appearance.

³⁵ Who specialised in depicting inventors with ridiculously complex machines designed to perform the simplest of tasks.

³⁶ May instances of such genres exist in Gregory’s works, especially *Carm.* 1.2.8. PG. 37. 649-667; or *Carm.* 1.2.16. PG. 37. 778-781.

³⁷ *Carm.* 2.1.11. vv.124-210. PG. 37.1038-1044.

³⁸ *De seipso et de episcopis.* *Carm.* 2.1.12. vv. 155-191. PG 37. 1177-1180. See also *De Vita Sua.* *Carm.* 2.1.11. vv .907-940, PG. 37.1091-1094, which is a very funny satire on the long hair of Maximus the Cynic.

³⁹ See *Carm.* 2.1.45. vv. 191-269. PG. 37.1367-1372; c.f. JA. McGuckin. *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography.* New York. 2001. pp. 62-76. There are also several poems which he seems to have addressed to baptismal candidates, giving them a verse synopsis of the confession of faith. c.f. *Carm.* 1.1.3. PG.37. 408-415.

⁴⁰ *Carm.* 2.1.45. PG. 37. 1353f.

⁴¹ *ibid.* vv. 216-218.

⁴² See, for example, *Carm.* 1.2.1. PG.37. 521-578; *Carm.* 1. 2.2. PG. 37. 578-632; *Carm.* 1.2.3. PG. 37. 632-640; *Carm.* 1.2.4. PG 37. 640-642; *Carm.* 1.2.5. PG. 37. 642-643; *Carm.* 1.2.6. PG. 37. 643-648; *Carm.* 1.2.7. PG. 37. 648-649; Hardly any of them have been translated into English.

Thekla in Seleukia from 375-378, and doubtless composed for them⁴³, much as Ephrem's *Hymns on Virginit*y emanated from his residency as a composer in similar circumstances in Syria. Gregory gave a performance of his *Debate Between Marriage and Virginit*y⁴⁴ at a meeting when Jerome was present, for it made a great impression on the latter who refers to it in his *De Viris Illustribus*⁴⁵. This was probably at the gathering of bishops in Constantinople for the council of 381, but the poem clearly existed well before that.

It is impossible here to treat the opera comprehensively, but let us make a start with the *Epitaphia*, much beloved by those who wish to ridicule Gregory as a bad poet, or pin him as a geriatric depressive much shaken by familial deaths. No less than thirty six epitaphs for his mother remain extant⁴⁶, and there are numerous others for his family and friends, often several for the same person. Some of these are of the general quality one would expect from studying graveyard verse, in his day or ours, although some rise to memorable beauty, not least his epitaph for Basil⁴⁷. Does this labour on epitaphs really demonstrate a pathological level of *memento mori* as some have suggested? Such is our matrix of interpretation, not his. The production of Epitaphs is clearly explained by Gregory when he is writing on another theme and makes the 'World' come forward to speak in debate with Virginit. In his remarks he demonstrates, accidentally I think, exactly what were his own motives, for here the 'World' protests that his is a 'good family' (*eugenes*) and that is enough to give meaning to life. Virginit answers back that such nobility is simply a question of having 'well inscribed tombs' and in some cases newly inscribed ones.⁴⁸ The composition of tombal verses marks the appearance of Christian nobility in Cappadocia, and on other occasions, when he is not criticising the effort, Gregory is very much concerned to record the swathe of that new Christian *gens* that has appeared within his own generation. It is this, for example, that explains his

⁴³ He mentions the night-long vigils where they sang psalms in *Carm.* 1.2.10. On Virtue. vv. 915-925. PG. 37.746-747.

⁴⁴ *Carm.* 1.2.1.

⁴⁵ *De Viris Illustribus*. 117.

⁴⁶ *Carm.* 2.2.66-102. PG. 38. 44-63.

⁴⁷ 'I had thought a body could sooner live devoid of soul, as I live on deprived of you, my Basil, beloved, servant of Christ. And yet you have gone and I remain..' *Epitaph.* 119. PG. 38. 72,

⁴⁸ *Carm.* 1.2.8. 41-45. PG 37. 652. 'But I come from a noble family! Well, what clan are you from? Who made you? Can it be that you do not know you are merely clay, and that the only possible 'good birth' is a mimesis of God? You are good at building tombs for yourselves and have newly fashioned inscriptions for them, where you are styled 'high born', but you did not live as such.'

much repeated epitaphial efforts for his mother, the one significant family member for whom he had not produced a funeral oration. Gregory's collection of graveyard verses for every occasion is a compendium for Christian families on the rise; a crash course in genealogical good breeding. That was why it was preserved (for use) and why it was regarded by the Byzantines as meriting favourable comparison with the best of the *Greek Anthology*.⁴⁹ So much for a Gregory obsessed with thoughts of dying.

If we turn to the poem *On Matters of Measure* we find more illumination in regard to his poetic project. If the retirement to Arianzum was a busy time of editing and preparing his corpus of *Orations*, which take shape as a complete 'Compendium of Lectures' suitable for bishops on every occasion (and were used as such in the centuries following), we can suppose it was no less busy for the amount of poetic works he issued at this time. The *De Vita Sua* and several of the other long epic poems about his life were assembled and despatched to Constantinople with considerable urgency as part of a fiercely continuing battle over his reputation after the events of 381, when the issue of the Council, Nektarios's preferment, and the continuing saga of Maximos the Cynic were dominating his horizons. Eulalios, Nicobulos, and others of his inner circle were actively assisting him. The issuing of his poem *On Matters of Measure* seems to me to be a prelude designed to stand at the head of an edition of 'Collected Poems'. I see no way now of determining which poems these were⁵⁰, but from his prelude I deduce it was a carefully selected volume, and that it comprised a collation of theological teachings⁵¹, together with other sophistic-didactic pieces, satires and encomia, meant to demonstrate, in a way parallel to his collation of the *Orations*, his mastery of the varied genres of Greek Letters. He soon would complete the trilogy by entrusting the edition of his 'Collected Letters' to Nicobulos.

The poem *On Matters of Measure*⁵² begins, as is appropriate, with a survey of the whole field of contemporary writing. Throughout this work, in

⁴⁹ The Gregorian epigrams were translated by Paton in volume 2 of the Loeb edition of the *Greek Anthology*. (London. 1917).

⁵⁰ Gregory's heirs seem to have issued the 'Complete Poetic Writings' – not a friendly thing to do for any poet. It is comparable to the very large edition of the *Complete Poems* of Thomas Merton. His reputation as poet was not advanced by the indiscriminate (chronological) arrangement and juxtaposition of every note, collation of images, and significant poetry, he composed. The poet's best friend is the waste basket, or posthumously, an editor who is not afraid to use it.

⁵¹ The first edition of the *Aporreta*, perhaps ?

⁵² *Carm.* 2.1.39. PG. 37. 1329-1326.

iambic trimeter, the dynamic of the word-play on metre, measured statement, and measure as judgement, provides a satirical pulse. Gregory starts by surveying all and then gives a ‘measured’ judgement: Most who have written before him in this generation suffer from logorrhoea⁵³. They produce too much and the arrogant vacuity of their minds is all too evident. Gregory has one word of advice for them: they ought to drop their words in the waste bin⁵⁴ So much for contemporaries. That gets rid of the need for citations and footnotes in one swift and elegant move. This is of course a stunning and hilarious start, and specifically pointed at the same time if the reference to the ‘tonnage of sand’⁵⁵ and ‘swarms of Egyptian gnats’ is, for the cognoscenti, also a dig at Maximos the Cynic, with regard to whom Gregory elsewhere feigns astonishment for his audacity in not having laid down and died for shame⁵⁶. Now that all words have been dropped, Gregory says, we can have the clarity of seeing only those words which are ‘divinely inspired.’⁵⁷ These will be words that welcome us in a quiet harbour after the storm; the words the Spirit advocates for a defence against the chattering of enemies that seek to harm us.⁵⁸ His point here rises beyond local *apologia*, to turn on the issue of ‘inspiration’; the poet’s claim to represent the *afflatus* of the divinity. Knowing his texts, he makes his reader (now a generic representative of Hellenic letters) admit that contemporary writers cannot offer truth since ‘they can only bring up arguments that belong to this lower world.’⁵⁹ This is, of course, an exact agreement with Plato’s argument against *mimesis*. But if Gregory ‘seemed’ to refer to the scriptures when he offered ‘divinely inspired words’ to those who would follow him in shedding contemporary literature, he explains more clearly in verses 22-24. It is ‘his’ verses he means. These are the divinely inspired words. It is one of those great leaps he sometimes makes in all innocence, leaving the listener wondering whether he or she heard correctly. He presents himself as the resolution of the old schism between the philosopher and the mantic poet. The same Spirit who inspired the sacred scriptures is that Spirit who gives vision to Gregory’s eyes, and allows him to speak of things which he has

⁵³ Their words flow out in a rush (*reontas eukolos*) of useless matter (*leremata*). *Carm.* 2.1.39.. vv.1-6. PG. 37. 1329.

⁵⁴ *Carm.* 2.1.39. v.9. PG. 37. 1330.

⁵⁵ *Carm.* 2.1.39. v. 7. PG. 37. 1330.

⁵⁶ *Carm.* 2.1.41. PG 37. 1339-1344.

⁵⁷ *Carm.* 2.1.39. v.10. PG. 37. 1330. (*ton theopneuston*).

⁵⁸ *Carm.* 2.1.39. vv. 12-15. PG. 37. 1330.

⁵⁹ *Carm.* 2.1.39. vv. 16-21. PG. 37. 1330-1331.

seen not from material archetypes, but heavenly ones⁶⁰. His words will recount his own labours (*ponemata*), a term which he subsequently uses to compare his poetic analysis of life with the scriptural text considered as the (literary) labours of the Divine Spirit⁶¹. It is the magnitude of the claim, so quietly presented, that induces Gregory to spend the remainder of the poem justifying his motives for writing verses, and to ensure that his critics do not judge him on ordinary material standards (as if he were a pagan poet devoid of real inspiration) and think that he is seeking glory (*doxa*) or popularity (*anthropareiskein*).⁶² There follows a catalogue of reasons in two parts why Gregory writes poetry⁶³, covering such ground that it is clear that it refers to far more than the present occasion. The list is interwoven chiasmatically with a diatribe against a literary critic and apologist⁶⁴ (real rather than imaginary, for the opponent has issued an *Invective* in ‘mutilated iambic verse’ against him⁶⁵) who seems to be envisaged as a Christian⁶⁶ and may thus be Maximos the Cynic again. The first, and longer, section of the diatribe (vv. 68-81) is an extended joke on how his critic does not like his metres since he himself is so ‘unmeasured’ (metrically incapable as well as having transgressed proper bounds in his invective). But Gregory is not worried by such critiques. Let him who can measure up to Gregory serve as his judge. A blind man cannot act as valid critic in the world of the seeing, no more than a limping person can run with the swift of foot.⁶⁷ Such a critic is no more than a pretentious monkey aping a lion. No prizes for guessing who the lion is.⁶⁸ When he resumes the diatribe,⁶⁹ it serves as his conclusion to the poem as a whole. It also serves, in this capacity as an apologetic summation.

In this, it is fulfilling the standard function of all *Proemia* to classical-era

⁶⁰ This is why his accounts of the vision of the heavenly women (*Carm.* 2.1.45) is important to him, as too his constantly repeated theme in the poems of the ‘angelic transmutation’ of the soul when it lays aside its ‘mixture’ with corporeality and ascends to the heavenly world – a process that begins here below with the ascetical taming of the flesh (see, for example, *Carm.* 1.2.9. On Virtue. PG.37. 667).

⁶¹ *Carm.* 2.1.39. v. 31. (*ton theion ponon*). PG. 37.1331.

⁶² *Carm.* 2.1.39.vv. 25-30. PG. 37. 1331.

⁶³ *Carm.* 2.1.39. vv. 33-67, 90-99. PG. 37. 1331-1334,1336.

⁶⁴ *Carm.* 2.1.39. vv.68-81, 100-103. PG. 37. 1334-1336.

⁶⁵ *Carm.* 2.1.39. v.70. PG. 37. 1334.

⁶⁶ When Gregory stops castigating him as a bad poet, he adduces scriptural evidence to justify his procedures in versifying. *Carm.* 2.1.39. vv. 82-89. PG. 37. 1335.

⁶⁷ *Carm.* 2.1.39. vv. 71-72. PG. 37. 1334.

⁶⁸ In case you miss it he makes it absolutely clear in verse 53. PG. 37. 1333.

⁶⁹ *Carm.* 2.1.39. vv.100-103. PG. 37.1336.

editions of a writer's collected verses. Instead of what we would regard as prelude's primary function of synopsis and introducing the contents, the ancients regarded the *proem* as the ideal place to settle scores, and it is in such apologetic contexts that autobiographical notes about ancient writers usually appear. This is one of the chief reasons that I suspect this particular poem (with its summatic character, its generic setting out of principles, and its robust element of apologetic attack) to have originated as the original *proem* to that collation of verses which himself was first releasing in Constantinople in the immediate aftermath of his resignation as Archbishop. The collection, he says, comprises new things of his own as well as reworked classical items, and it has encomia and diatribes in it, as well as dogmatic material, speculative thought, and some of his orations synopsised and set in verse for memorisation⁷⁰. This conclusion makes a general reprise of the attack on potential detractors which he made at the very beginning of the poem: they are the literary critics and proponents of letters he dismissed as new fangled logorrhoeans in the opening verses:

‘Why then do you blame me for my careful metres,
Judging another by your own metrical standards?
How disparate are the lands of Mysia and Phrygia.⁷¹
How disparate the flights of crows and eagles.⁷²

Gregory, of course, is the Eagle from Phrygia. But it is his critics who are the provincials when it comes to literary matters, even though it is obvious that it is the literary world of the capital that he finally has in mind here. Though he presents himself as a careful smith of verse, an exact fashioner of lines who thus forms a contrast, in classical old style, with contemporary writers who are careless and loose, nevertheless he is no old-fashioned conservative from the sticks who addresses them (an argument that was raised against him several times during his stay in Constantinople) because his verse is a dramatic new form of ‘inspired literature’. Once more, and this time truly, the poet can claim the divine *afflatus*, and speak philosophical *paideia* to his readers. It is no less than the announcement of a new program of Christian *paideia*, and Gregory is the first to propose it in this form. His labours thus stand alongside the ‘labours’ of the Spirit which culminated in the Scripture, and in presenting himself as the inspired poet of the Spirit (whose glory he had championed in the capital) Gregory implicitly claims

⁷⁰ *Carm.* 2.1.39. vv. 64-67. PG. 37. 1334.

⁷¹ Mysia was Thrace (meaning Constantinople). Phrygia stood for Asia Minor, standing in for Gregory's homeland of Cappadocia (by extension from Galatia).

⁷² *Carm.* 2.1.39. vv. 100-107.

the ‘continuance’ of the age of revelation, much as he had argued for the idea formally in his *Fifth Theological Oration* when he compared the present age to the time of the third seismic shaking of the world, when the full potentiality of divine Spirit was finally revealed to the cosmos.

When one considers the list of motives Gregory then gives for his verses we can see emerging a sketched out program of Christian paideia. There are five reasons offered in part one of the catalogue⁷³ and he later makes a reprise of the second of them in his final image of paideia through verse being like an architect’s scaffold for an arch, to which he returns after he has completed his first section of diatribe⁷⁴. The five reasons are; first of all to serve as an ascetical exercise for Gregory. Straining to observe the metre is a difficult task that limits his writing. He implies here a marked contrast to those who wrote ‘without measure’, that unlike them his words bear a force of noetic penetration that marks them out as philosophically acute. The first reason is both personal, the asceticism fitting to a Christian Sophist, and also generic in that it sets the tone by implying the resolution of the quarrel of Poetry and Philosophy in this new paideia. Secondly, he says, he wants to gather ‘the young’ (tois neois) around him, that is the fresh minds ready for something new, ‘as well as those who find great joy in literature, as if in some delightful medicine.’⁷⁵ At the least, his verses can be a good substitute for other kinds of musical songs that are popular with the young, but they may also have a deeper effect on young minds by being an inducement to ‘more useful things’⁷⁶. His poetry will be an enjoyment that has ‘nothing in it that could hinder progress towards the good’ (to kalon). The second reason not only announces a progressive program of paideia it specifically announces the Christian idea of ascent to the Good as an answer to Plato’s problems with poetry as a corrupting moral force. In a sense, therefore, Gregory is claiming to offer a solution to the problem of educating the new guardians of the polis that does not follow Plato’s Puritanism when he exiled the poets. The Christians have come into their own with an all encompassing vision of paideia that will shore up their self evident ascent to the guardianship of the state under the Christian emperors.

⁷³ *Carm.* 2.1.39. vv.34-67. PG. 37. 1331-1334.

⁷⁴ *Carm.* 2.1.39. vv. 90-97. PG. 37. 1336. The verses are a pleasant way of leading the young to ‘communion with God’, and when their souls have been stabilised in this communion, Gregory says, then will be the right time to knock away the wooden scaffold of simple joys, for the arch will have the stability of stone by then.

⁷⁵ *Carm.* 2.1.39. vv. 37-39. PG. 37. 1332.

⁷⁶ *Carm.* 2.1.39. vv. 40-44. PG. 37. 1332.

Immediately Gregory's mind turns to his third motive for poetry ⁷⁷: to demonstrate the way in which the old world, the world of Hellenism, has been bypassed. Gregory is determined not to let it be said that the pagans have more beautiful words or greater literary talent 'than us' the Christians. The ascent to beauty as Hellenistic paideia approached it, was a matter of 'ornate words' (*kechrosmenis logos*), for Gregory and the Christians it is to be a beauty apprehended in contemplation (*theoria*) which will mark them as 'the truly wise at play in words.'⁷⁸ His fourth reason is personal, that in his recent illness (he mentions it to reinforce the reason he gave for his resignation from the throne of the capital city, to offset the reasons his enemies gave) he has comforted himself (as Aristotle said the wise man ought to do) with poetry that will bring back the measure of the mean in a sophist's life. This last gift to the capital will not be Gregory's lamentation of a dying swan, but rather a swansong of farewell. He intends to go out, with this edition, in unforgettable style. His last reason is an invitation to the wise to enter into Gregory's innermost mind. The way he expresses this ⁷⁹ is a clear evocation of Plato's representation of Socrates' paideia as the fulfilment of Delphic piety, as represented in the axiom : *Gnothi seauton*. Gregory's scrutiny of his soul in his verses is the pathway to the knowledge of the inner self, the image of God within the illumined Christian, which will be the path to divine comprehension. It is no accident that in Gregory we find the first of all Christian autobiographies, and the principle for that (long before Augustine) being the desire to scrutinise the inner soul as the revelatory icon of God.

In conclusion, in considering the poetic corpus of Gregory, we find the same complexities of Greek sophistic context, personal and professional apologetic riposte, and intellectual acuity which characterise his *Orations*. The apparently 'intimate' nature of the psychological horizons he covers in the so-called 'ascetical poems (Caillau's *Moralia*) ought not to blind us moderns, suffering the withdrawal stages of late romanticism, to the fact that these were Aristotelian exercises in establishing the golden mean of sophistic detachment by kathartically purging excess through poetic *skepsis*. In relation to his overall poetic agenda we particularly find the dialogue between Plato and Aristotle, the so-called quarrel between Philosophy and Poetry, to have been especially illuminating for Gregory's work; not least the manner in which it stimulates him to posit a thoroughly new system of Christian paideia, which he represents as a

⁷⁷ *Carm.* 2.1.39. vv.47-53. PG. 37. 1332-1333.

⁷⁸ *Carm.* 2.1.39. vv. 50-52. PG. 37. 1333.

⁷⁹ *Carm.* 2.1.39. vv. 58-59. PG. 37. 1333. *Pros tauta nun ginoketh' hemin hoi sophoi ton endon.*

perceived solution, a resolution to the old *impasse*. In this regard his own implicit claim to be the supreme *kerux*, the herald, of the divine Spirit of God, is used as his basis for claiming the revitalisation of the principle of ‘inspiration’ (divine *afflatus*) which both Aristotle and Plato had undermined in relation to the classical poetic tradition. In addition to this, the feverish activity of the last decade of his life, when he was preparing final editions of his works and shaping up the ‘Collected Editions’ (of Orations, Letters and Poems) for the benefit of the literary audience in Constantinople, seems to have marked a time, most notable in his poetic corpus, when he reflected on the nature of Christian paideia and when he determined to set out a coherent textual basis for the theological *theoria* he had already systematically sketched out across so many substantive Orations. This is why, perhaps, he began his poetic collation by synopsising the central theological message once more in consummately graceful poetry – the *Aporreta* or *Carmina Arcana* – which I suspect, though it is impossible to prove it, was an edition that predated Nicetas David who first named them as such ⁸⁰. The shape of the ‘Collected Edition’ of the poetry has now been obscured by two facts: the unwillingness of his posthumous editors to lose anything of his poetic jottings (indeed it was a Byzantine schoolroom exercise to add pieces in the style of Gregory, which is why there are many *spuria*), and then Caillau’s bizarre arrangement of the poetry which was canonised in the Migne edition. Gregory’s concern, in his last decade, to issue a substantive collection of his poetry, probably made him begin with the *Arcana* and then go on to include examples of all other genres, epic, elegaic, kathartic, and comedic. The generic explanation of his poetic motives as found in the poem *On Measured Things* supports this thesis; and I take the latter to be his own draft for the *Proem* to such a ‘Collected Edition’. One key motive of this last literary work was certainly to restore his own reputation in the capital, his sense of honour that had been damaged after the debacles surrounding the Council of Constantinople in 381; but there is clearly another, more deeply embedded, set of motives in all of this, which is his attempt to sketch out the principles of the new form of Christian Paideia which he has envisaged. In the edition of his ‘Complete Orations, Letters, and Poetry’ Gregory, on behalf of the Christians collectively, is claiming the high ground for a new curriculum, a new vision of culture and the Paideia that had to go with it. Although Julian had outraged him in his claim that only Hellene worshippers

⁸⁰ His commentary on Gregory’s poems can be found in Migne PG.38. 681-842.

could honestly appropriate the inner spirit of Hellenic literature⁸¹, since it was rooted in the service of the gods, the idea nevertheless seems to have registered in Gregory's consciousness for the obvious truth it contained; at least in the manner in which he then appropriated it from his reading of Plato and Aristotle. Years later he is ready to present the substrate of a whole curriculum based on his works in the trilogy of his orations, letters, and poems. If this seems to us a monumental claim, it is one that has to be contextualised in the light of Byzantium's long history of a revision of Hellenic Paideia which more or less exactly followed Gregory's prescripts, and enthroned him as a poet-rhetor, not to the exclusion of the old writers (which it had never been his intention to suggest) but alongside them, and in many cases above them. Despite his many protestations, he did have his eye on a throne after all. In his writing the word covers that of the bishop, but especially that of the city rhetor. Gregory, as the source of true dogma, and the root of new paideia, managed to achieve both.

BIBLIOGRAFIE

1. **J.W. H Atkins**, *Literary Criticism in Antiquity: A Sketch of Its Development*, Gloucester. Mass. 1961.vol.1.
2. **P Gilbert**, *On God and Man: The Theological Poetry of Gregory of Nazianzus*. New York. 2001.
3. **R. Lamberton**, *Homer the Theologian*. London. 1986.
4. **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.
5. *Idem*, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. New York, 2001.
6. *Idem*, *Origen as Literary Critic in the Alexandrian Tradition*, Appearing in : L. Perrone. (ed) *Origeniana Octava*. Peeters, Leuven. 2003.
7. **P Cox-Miller**, *Dreams in Late Antiquity*. Princeton (U.P.) 1997.
8. **C. Moreschini and D. Sykes**, *St. Gregory of Nazianzus. The Poemata Arcana*. Oxford. 1997.
9. **F.W. Norris**, *Faith Gives Fullness to Reasoning*. Leiden. 1991.

⁸¹ 'How did it ever come into your mind, most idiotic and 'unmeasured' man, to seek to deprive Christians of their words (*logoi*) ?' *Orat.* 4.102. PG. 35. 363. c.f. J.A. McGuckin. *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. New York. 2001. pp. 119-126.

10. **M Pellegrino**, *La Poesia di S. Gregorio Nazianzeno*. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e Pensiero, 13, Milan, 1932.
11. **E Rapisarda**, 'Il Pessimismo di Gregorio Nazianzeno.' *Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica*. 3. 1951. 136-161.
12. **S A Rebillard**, 'Speaking for Salvation: Gregory of Nazianzus as Poet and Priest in his utobiographical Poems.' PhD unpublished Diss, Brown University (2003).
13. **CM Szymusiak-Affholder**, 'Psychologie et histoire dans le reve initial de Gregoire le Theologien.' *Philologus* 115, 1971, 302 – 310.
14. **C. Trypanis**, *The Penguin Book of Greek Verse: From Homer to Seferis*. London. 1971.
15. **C White**, *Gregory of Nazianzus: Autobiographical Poems*. Cambridge, 1996.

**THE POETRY OF GREGORY OF NAZIANZUS
IN THE CHRISTIAN POETICAL CONTEXT
OF THE FOURTH CENTURY**

Pdh. Prof. dr. Theodor DAMIAN
Associate Professor of Philosophy and Ethics
Metropolitan College of New York
SUA

Abstract

St. Gregory of Nazianzus was a personality of first rank in the complex world of the 4th Christian century. Gregory of Nazianzus, with his solid and vast knowledge in dialectic, philosophy, theology, scriptures, with his incomparable eloquence, and his talent as a writer, exercised a *great influence* on his contemporaries and on generations after him. These qualities make him win all the disputes where he had to defend *Christian Orthodoxy*.

For his import of great and exalted ideas from *the theological science into poetry* he was even liked to Dante and was suggested that he be considered on just ground the father of modern poetry. In summary this is what Gregory's *providential mission in the Church* was: to fight successfully against the great heretics of his century; to work towards the reform of the clergy's morality; to bring Constantinople to the Orthodox faith; to create a form of *Christian poetry* and use it in order to serve, defend, ornate and beautify *the Christian truth*.

Keywords: *St. Gregory of Nazianzus, great influence, the theological science into poetry, of Christian poetry, providential mission in the Church, Christian Orthodoxy, the Christian truth.*

Introduction

St. Gregory of Nazianzus was a personality of first rank in the complex world of the 4th Christian century¹. A. Benoit is certain that he was one of the greatest orators that ever existed².

¹ M. Pellegrino, *La Poesia di.....*p 107

² A. Benoit, *Saint Gregoire.....*p 715

So much, in fact, Gregory was part of the life of his century, albeit his ascetic withdrawals, that studying his biography one will be well introduced to the life of his time and vice versa³.

On the one hand, as Paul Galloy notices, the 4th century was a century of fighting, both between Christianity and paganism and within Christianity between sects, heresies and orthodoxy⁴.

On the other hand this century was characterized by a strong admiration and enthusiasm for the classic Hellenic culture. That was true for the entire Roman Empire. Subjects taught in the Greek classic educational system were in fashion raw, students would strive to learn more and better the Greek letters and philosophy, they would even go from school to school looking for new and better programs and professors in order to obtain this type of instruction⁵.

For all that excitement and lore of the old intellectual life and production the pagan writers of this century, in the Roman Empire were not able to generate anything comparable with the great works of the old Greek authors.

It was the advent and the growth of Christianity that changed the landscape. Whatever was missing in order to achieve that comparability was given by Christianity, still a new religion to many; that is why, P. Galloy writes, the greatest authors in this period of time were the Fathers of the Church⁶.

In other words, the profound originality of the Christian spirit found in the cultural background of the fourth century⁷ the most appropriate condition in order for it to shock its force and potential. This was like a *Kairotic* encounter. This was the time of Gregory the Theologian.

The Christian poetical context of St. Gregory's poetry in this time and part of the world is in particular and more precisely represented by the poetry of some heresiarchs who, in order to better spread their teaching to the public put them in verses so that they can be easily memorized, recited, transmitted.

The most important of these heresiarchs are, chronologically and theologically speaking, the famous or infamous Arius and then the two Apollinaris: the Elder and the Young, and especially the last one.

Moving from theology to poetry, if we want to think of the most important poets of the above mentioned tradition in the fourth century, then Apollineris the

³ M. Pellegrino, *Op. cit.*, p. 6

⁴ Paul Galloy, *La vie de*p. 8

⁵ *Ibidem*, p. 4

⁶ *Ibidem*, p. 6

⁷ M. Pellegrino, *op.cit.*, p.6

Young will certainly have to be named, and next to him, and more precisely above him, Gregory of Nazianzus.

It would probably be very interesting for us to have a chance to compare the works of the two poet, both theologically and at the level of their *ars poetica*. Unfortunately, the works of Apollinaris, as many as they were, have been lost and we know of his poetical elaboration only from references to them in other people's works.

In this very short paper I only intend to make the *sitz im leben*, in rather general terms, of Gregory's poetical production, that is, to try to recreate its context by looking in particular at the goal and intention of his poetry and at the heretical teachings that he argued against, that means, more precisely at Apollinarism.

This will give one a chance to think of poetry and theology, even though Gregory's theological responses to heresy are not the subject of this paper.

Yet, before starting the presentation of the first of the two aspects named above, I will make some considerations on Gregory's poetry in general.

I. Gregory's poetry: General considerations Quantity

Apparently there is no total agreement as to how much poetry Gregory wrote. According to the Catholic Encyclopedia, Jerome and Suidas wrote that Gregory produced 30.000 verses, which seems not to be an exaggeration since a lot of them have been lost. Louis Montaut mentions only 17.000 verses⁸, Francesco Corsaro, 17.500⁹, Vasile Ionescu and Nicolae Stefanescu, 18.000 (in 507 poems)¹⁰, while Jean Bernardi raises the number to 20.000 (in 185 poems plus epitaphs)¹¹.

It seems to me that Jerome's account has all the chances to be realistic. I am thinking first of Apollinaris. If he was able to write a vast amount of verses, why not Gregory as well? Gregory was as well extremely well educated, he had a passion for poetry since he was young, he had the same reasons at least as Apollinaris to write poetry, if not more, as I will mention later.

⁸ Louis Montaut...

⁹ Gregorio Nazianzeno, *Poesie Scelte*, Introduction and Translation by Francesco Corasaro.....p. XI

¹⁰ Vasile Ionescu, Nicolae Stefanescu, *Antologie din Literatura Patristica Greaca a primelor secole* (Anthology....).....p.141

¹¹ Jean Bernardi, *St. Gregoire*.....p. 308

We are reported that when Julian the Apostate forbade Christian professors to teach Greek letters, arts and philosophy in their schools, both Apollinaris, the Elder and the Young, began to versify entire books of the Old Testament and to produce all sorts of poetry in order to counter in this was the Emperor's order and to still teach to the students literature that was Greek in fashion, only Christian in context. We are also told that Gregory of Nazianzus not only encouraged the Apollinaris in their work but he himself started to do the same¹².

In addition, Gregory and Apollinaris the Young were competitors and adversaries in the framework of the Christological doctrine. It is expected that Gregory write as much as the other in order to counter his heretic propaganda.

But just the capacity and the intellectual brilliance of Gregory, his inner burning bush for poetry, his love for the ancient works in general and literature and poetry in particular, his talent confirmed by many, all become reasons to believe that he wrote much more than we have now from him.

1. Classification

If scholars do not have a unified idea concerning the amount of verses Gregory produced, they do not come together concerning the classification of the poetry, either.

The catholic Encyclopedia on line for instance divides the Theologian's poetry in autobiographical verses, epigrams, and epitaphs¹³.

I believe that the versified epistles should have been included here as another category.

Another source divides them as Dogmatical, Moral, Personal, Epistolary, Epitaphs, Epigrams¹⁴, while a simpler more classical analysis indicates two categories: theological *(that includes 38 dogmatic and 40 moral poems) and historical (that includes autobiographical, lyrical and other poems)¹⁵. The name "historical" for the last category is considered by Jean Bernardi confusing and ambiguous¹⁶ because that would indicate that the poems have a purely historical nature, which is not the case.

Both A. Benoit and M. Pellegrino believe that the classification of Gregory's poetry is not a very rigorous one since poems that belong to one

¹² A. Benoit, *op. cit.*, p 147

¹³ Catholic Encyclopedia on line....p.

¹⁴ The Early Christian Literature Primers – online....p. 7

¹⁵ Jean Bernardi, *op. cit.*,p. 308

¹⁶ *Ibidem*, p. 309

division can easily belong to the other one¹⁷; it depends on how one assesses the content which is many times multi-faceted.

2. Time

There is disagreement among scholars with respect to the time when Gregory wrote his poetry. Some authors believe that he wrote poetry only in the last five years of his life¹⁸, other that he wrote it in general at the end of his life and according to J. Planche, that proves the force of his genius¹⁹.

I believe that one can argue that on the contrary, if Gregory was a genius in poetry, he did not have to wait until the end of his life to write his beautiful poems but wrote them throughout.

Genius is passion and inspiration – and effort as well – and we know how passionate for literature and how cultured, educated and outspoken he was; it is easy to imagine him writing poetry even at a very early age. That would justify Jerome's affirmation that Gregory wrote 30.000 verses even if we don't have them all. In fact A. Beroit mentions for his part, that Gregory started to write poetry since his young ages otherwise one could not explain the vast amount of literary works he produced²⁰.

3. Gregory as poet

Even though J. Bernardi writes that Gregory had two contradictory vocations, on the one hand he was an intellectual and an academic and on the other he was a Christian philosopher (and that he sacrificed the first one for the sake of the second)²¹ looking closely at the life of the holy man, one can easily argue that these two aspects are not contradictory at all, on the contrary they wonderfully complement each other.

First of all, everything in Gregory's life was centered on Christ. If one thinks of the world, Gregory tells that the one thing he clearly loved there was the glory of eloquence. When he obtained it he put it in Christ's service²². If one thinks of the desert and the harsh ascetical life, the theologian testifies that there,

¹⁷ A. Benoit, *Op. cit.*p. 725; M. Pellegrino, *Op. cit.*p. 7

¹⁸ Louis Montaut, *op. cit.*, p. 167; Rosemary Radford Reuter,p 50

¹⁹ Gregorio Nazianzeno, *Poesie Scelte*...p. X; J. Planche,p V.

²⁰ A. Benoit, *op.cit.*, pp. 82; 582

²¹ J. Bernardi, *op.cit.*, p.320

²² A. Benoit, *op.cit.*, p. 75

his only richness and consolation is Christ²³. Every passion he had in life, eloquence, literature – poetry in particular, philosophy he brought before his Lord. That is why his Christ centric life is evident from every page of his writings²⁴.

When it comes to poetry it has to be mentioned that Gregory of Nazanzus admired and imitated several poets of ancient Greece such as Homer, Hesiod, Pindar and others, while having special preferences for Callimahus²⁵; evidently the imitations are only in form and not in content. The autobiographical poem is not a novelty in Gregory's time either. However, he is the first Christian writer who cultivates this genre²⁶, according to J. Bernardi.

The fact that in relation to form Gregory continues older poetic styles does not diminish the value of his production.

His poetry is characterized by pure diction, elegant style, and is even more elevated than that of Homer in J. Planche's view²⁷; it is rich and harmonious in language, intimate in the type of information it discloses, very lyric and of an acute melancholy.

This sentiment, according to M. Granier, is first introduced in poetry by Gregory. In his writings it is authentic because it is in itself sincere, sober in expression and inspired by great causes²⁸. He is considered to have been an extraordinary creator of words²⁹, just as his poems are highly elaborated and sophisticated.

What A. Benoit says about his epitaphs, that beyond he literary merit they are a treasury as far as religion, art and history are concerned, for the precious information in these fields there present³⁰, I believe one can say about Gregory's entire poetical production or at least most of it.

Even though there is so much appreciation for this poetry, there are others who do not seem such enthusiastic about it. G. Florovsky believes that it is rather exercises in rhetoric than true poetry, with the exception of the personal lyrics where genuine emotion is displayed³¹.

²³ *Ibidem*, pp. 74-75

²⁴ *Ibidem*, p. 76

²⁵ Gregorio Nazinzeno, *Poesie Scelte*.....p. X

²⁶ J. Bernardi, *op. cit.*, p.319

²⁷ J. Plance, *op. cit.*, p. VI

²⁸ A. Benoit, *Op. cit.*, p. 735

²⁹ J. Bernardi, *op. cit.*, p. 313

³⁰ A. Benoit, *op.cit.*, p. 84

³¹ G. Florovsky,p. 69

When he talks about another great poet and theologian of the 4th century, not in the Hellenistic world though but in Syria, Ephraem the Syrian, Florovsky writes that St. Ephraem's talent as a poet accounts for his exceptional influence and great popularity of his works³².

If that is the case one can argue that Gregory also enjoyed great popularity and had a very significant influence in the Christian Life of his time and after. Then, he can be considered a talented poet too.

In his remarks as St. Gregory's poetry, M. Pellegrino goes beyond disputable definitions of whatever aspect of these works and insists that no matter what kind it is, no matter how one classifies it, it is poetry, in the real sense of the term, and its author is a poet.³³

Another source summarizes Gregory's poetic accomplishments as follows: He "was the first of the Greek Christian poets to approach even if at some distance, the poets of antiquity"; "no writer of verses ever surpassed Gregory in that elegant culture and that experience of the vicissitudes of life which are fitted to equip a poet".

Gregory had a true poetic fire; he inherited the Alexandrian and Athenian cultures but his being a Christian helped him bring into poetry new emotions of which the old poets never dreamed; Gregory created a new order of poetry: of religious meditation and of philosophic reverie³⁴.

II. The Goal of Poetry

Even though it is said that Constantinople was the intended audience of Gregory's major poetry³⁵, keeping in mind one thing, for instance, that the Apollinarians invaded Nazianzus and that their leader was in Loodicea, and that Gregory wrote a lot in order to counter this heresy, even though we may not have today all his poems, once can conclude that Nazianzus, Loodicea and maybe other places where the heresy predominated could have been part of the destination of Gregory's major poetical works.

Several goods can be considered when it comes to the poetry of the holy man of Nazianzus and all of them help one to at least partially reconstruct the context

³² *Ibidem*, p. 168

³³ M. Pellegrino, *op. cit.*, pp. 6-7

³⁴ The Early Christian Literature Primers.....on line.....p.

³⁵ Anthony Mc.Guckin,p. 375

in which he wrote at a personal, moral, theological literary and even political level.

1. The personal purpose

As J. Plache indicates, Gregory considered that in doing poetry he imposed a penance on himself, which was normal part of the hardship that has to characterize one's ascetical life. Since he had a propensity towards writing, doing it in verse is harder than in prose³⁶.

One might have the impression that this is only a pretext and since he had a real passion for poetry Gregory would have written it anyway, as a penance or as a hobby or as a need. However, one has to recognize that writing in prose on the topics that represented the context of his poetry, would have been easier and Gregory himself acknowledge that.

In fact, writing in verse in order to reduce the quantity of words, is in line with the vow of silence taken by the ascetic. Less words are intended to reduce the human word to its original role, that of being a humble auxiliary of the Word of God³⁷, A. Benoit observes.

So it could have been that Gregory wrote his poetry at the end of his life as a relaxation from the cares and troubles of life³⁸ – more than having been a serious pursuit, as one source indicates, however it is hard to speak for somebody else when it comes to how one writes his own poetry.

For if writing poems was for Gregory a simple way of relaxation, then one cannot easily explain why Gregory himself says that he writes in verse in order to impose a hardship on him unless it was a hardship and a relaxation at the same time.

b. it seems to me that due to the vocation and talent that Gregory had for literature in general and poetry in particular, due to the fire in him and love for letters and to his solid education, he wrote poetry for its own sake as well. I believe that to write poetry for the sake of poetry does not diminish the affirmation he made concerning poetry as an ascetical hardship.

³⁶ J. Plache, *op. cit.*, p. VII; Gregorio Nazianzeno, *Poesie Scelte*.p. X

³⁷ A. Benoit, *op. cit.*, p. 76

³⁸ The Catholic Encyclopedia.....p

c. It is clear from his writing that the Theologian writes poetry in order to praise God in a special way. "I am God's organ", he says; "I write praises to Him, yet not like the pagan poets but with a Christian heart"³⁹.

d. Poetry is written as a way of personal consolation when the author is in physical pain, as he often used to be, according to his own witness, but also when he is taken by sadness at the thought of living soon the earthly life, when he looks at himself as to an "old swan" and writes verses on his past as a way to dignify the exit from the life's scene⁴⁰.

e. Finally, J. Planche says that Gregory writes poetry in order to destroy calumnies published against him by his adversaries, in other words, to defend his reputation⁴¹.

2. The moral purpose

As G. Florovsky, McGuckin and several other scholars in Gregory the Theologian show, the ascet of Nazianzus wrote poetry with moral purposes in mind; he wrote to teach moral principles to people, youth in particular, hence many poems have a didactic character⁴².

Though his poems, he wants to produce spiritual delight in the soul and mind of those young people and, in fact, of all those who took delight in art and literature, but who also needed spiritual guidance. Poetry would be a way to make the moral teachings of the Christian Church more readily acceptable⁴³.

J. Bernardi believes that through his poems Gregory also wanted to teach the youth the classic literary forms of poetical expression, while, Bernardi believes that through his poems Gregory also wanted to teach the youth the classic literary forms of poetical expression, while, of course, teaching them the new Christian values, and he does not exclude the possibility that some of Gregory's poems have been used as collective recitations in the classroom, and even have been destined to be accompanied by musical instruments.⁴⁴

³⁹ Gregory Nazianzus, *De se ipso*, in Migne, P. G., 34: 69-72, în Vasile Ionescu and Nicolae Stefanescu, *op. cit.*, p.....

⁴⁰ Idem, in Migne, P. G., 39: 25-27, în Vasile Ionescu, *op. cit.*, p....

⁴¹ J. Plache, *op. cit.* p. 7

⁴² G. Florovsky, *op. cit.*, p. 69; McGuckin, *op. cit.*, p. 376.

⁴³ V. Ionescu and N. Stefanescu, *op. cit.*, p....

⁴⁴ J. Bernardi, *op. cit.*, p 314

b. It is known that St. Gregory also wrote poetry in order to criticize Episcopal hypocrisy⁴⁵, or in general, inappropriate attitudes and behaviors from the part of the clergy.

3. Theological Purposes

It is evident from what he tells in his own writings that Gregory also wrote poetry for gnologetic reasons, to defend the Christian doctrine against his false techniques of different heretics, such as Arius, Diodore of Tarsus but in particular Apollinaris⁴⁶.

In some of his letters Gregory denounces the strategy used by Apollinaris whereby he tried to replace the Psalms with his own compositions in which he also used catchy slogans, in order to spread easier his teachings. McGuckin believes that this type of practice probably gave Gregory the idea for him to do the same things⁴⁷.

It is obvious that the practice of putting one's teaching in verses was not invented by Apollinaris, it was used by Arius at the beginning of the century, by Ephraem I Syria and probably by others even before and after that.

To put one's teaching in verses, might have, among others, three advantages related to the following aspects:

a. The mnemotechnic aspect; verses can be learned and remembered, recited, repeated.

b. The aesthetic aspect; because of its special styles, language, imagery, poetry is endeared by many.

c. The psychological aspect; poetry reaches the mind and the heart of the reader because of its specific means of expressing ideas.

Consequently, since the idea was around already and since he had used poetry already for other practical purposes, such as, for instance, teaching or spreading the moral values specific to Christianity, he decided to respond to the Apollinarian propagandistic poetry with his own poems, like fighting his adversaries with their own weapons⁴⁸.

⁴⁵ McGuckin, *op.cit.*, p. 371

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 371; 391

⁴⁷ *Ibidem*, p. 394

⁴⁸ A. Benoit; *op. cit.*, p. 616; Louis Montaut, *op.cit.* p. 169; Gregorio Nazianzene, *Poesie Scelte*....p X

4. Literary Purposes

As J. Planche explains, in writing poetry Gregory also wanted to show that poetry and music are not the exclusive prerogative of the pagans, but Christians can excel in them too⁴⁹. Thus, many poems were written by the Theologian with the clear intention to have the work of pagan writers superseded.

Moreover, we are told that he even wanted to create a literary movement or school of Christian root and inspiration⁵⁰, a good that he may have achieved without conscientizing its development.

5. Political Purposes

Louis Montaut thinks that Gregory wrote poetry in order to offer a solution to the law of Julian the Apostate, the emperor who forbade Christians to teach the classic Greek works in their schools⁵¹.

1. *The Apollinarian Heresy*

Before moving to a short presentation of the false teaching of Apollinaris I consider necessary to mention, at least, here a few other Christian names of people who wrote poetry in Greek in the 4th century, who are integral part of the poetical context of St. Gregory's poetical works.

1. *Arius* was the major Christian heresiarch of the 4th century; among other ways, he defended his theological positions in verse. Beyond other poems he wrote, the most known poetical production of him is named *Thalia*⁵².
2. According to J. Bernardi, *Dorotheus* writes Christian poetry at the end of the 3rd or beginning of the 4th century. It is known that in 343 he wrote a poem in hexameters⁵³.
3. *Nicetas of Remessiana* (today Bela Polanka, Serbia), was in the 4th century the bishop of the Dacians (ancestors of Romanians). St. Jerome indicates that Nicetas wrote "sweet songs of the Cross", and Paulinus of Nola, a friend, praises Nicetas as a Hymn writer. Modern scholarship found out that the popular hymn *Te Deum* (*Laudamus*), attributed long time to Ambrose was Nicetas' work⁵⁴.

⁴⁹ J. Planche, *op. cit.*, p. VIII

⁵⁰ V. Ionescu and N. Stefanescu, *op. cit.*, p.....

⁵¹ Louis Montaut, *op. cit.*, p. 169

⁵² Catholic Encyclopedia, Cd.....

⁵³ J. Bernardi, *op. cit.*, p. 312

⁵⁴ Catholic Encyclopedia – CD.....

4. *Synesius of Cyrene*, born in the 4th century, died about 414. In 409 he was elected Metropolitan of Ptolemais; he was disciple and friend of Hypatia of Alexandria. We have from him about ten hymns that talk about his theological and philosophical convictions. In the last of the ten he entrusts himself to Christ and asks for the forgiveness of sins⁵⁵.
5. *St. Ephraem the Syrian*. Even though St. Ephraem did not write in Greek but in Syrian, because he is an extremely prolific 4th century Christian writer, and because many of his poetical works were translated and circulated in Greek even during his life, I believe it is appropriate to include him here as well. Ephraem was born in Nisibis, Syria (date unknown) and died in 373. he was a hermit renewed for his severe ascetical life⁵⁶ but also for his “outstanding gift for lyricism”⁵⁷.

He wrote sermons, hymns, and other works, mostly in the last ten years of his life while being in Edessa and fighting against heresies. G. Florovsky appreciates his theological works – most of them, even the orations, written in verses – as euphoric and melodious, sincere and intimate⁵⁸.

Sozomer notes that he had written about 3 million verses and Theodoret of Cyrus calls him a “poetic genius”⁵⁹.

Ephraem’s poetry was divided in *memre*, orations, homelies which might explain why his verses are so many, and *madrase*, hymns, which contain instructions written for choral singing and even to be accomplished by harps⁶⁰.

In his about 1000 works⁶¹ Ephraem basically intended to give moral instruction, to glorify God and the Theotokos and to fight heresy. He wrote against the Gnostics, against Marcion and Menes specifically, against the Arians and Julian the Apostate⁶² and against Bardesanes (Bar-Daisan), and his son Harmonius⁶³.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Catholic Encyclopedia Cd....

⁵⁷ G. Florovsky, *op. cit.*, p. 168

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Catholic Encyclopedia CD

⁶⁰ *Ibidem*.....; Florovsky, *op. cit.*, p. 169

⁶¹ The Saint Pachomius Library – online.....p. 1

⁶² Florovsky, *op. cit.*, p. 169

⁶³ Catholic Encyclopedia CD

Bardesanes was the first Syrian poet and a heretic teacher; he used to spread his teachings in metrical forms in order to have better success with the public⁶⁴.

As Gregory of Nazianzus did with his verses against the Apollinarians, so Ephraem, in order to fight the heretic with their own weapons, had put his theological doctrines in verses as well.

According to Florovsky "it is Ephraem's talent as a poet that accounts for his exceptional influence and broad and immediate popularity of his verses"⁶⁵.

6. *Apollinaris the Elder* was a Christian grammarian living in the 4th century, first at Berytus in Phoenicia, then in Laodicea, in Syria. When in 362 Julian the Apostate forbade Christian professors to teach the Greek letters in their schools, he and his son, Apollinaris the Young, started to replace the greek literature with Christian and composed great works in verse and prose of Christian root and inspiration. Socrates, in his *Ecclesiastic History* mentions that Apollinaris the Elder put the Old Testament Pentateuch in Greek hexameters, converted the first two books of Kings into an epic poem, wrote tragedies, comedies, odes, imitating the Greek authors.

Sozomen in his history does not mention Apollinaris the Elder's works but indicates those of his son. All those works did not survive⁶⁶.

7. *Apollinaris the Young*, according to Charles Raven, "perhaps the most remarkable, as he is certainly the last, of the great Hellenic Students and thinkers who devoted their lives [...] to the pursuit of truth⁶⁷", was born in Laodicea in 310. With an incontestable, profound and solid education, he was a brilliant rhetor who, just like Origen, earlier, "combined in himself off that is best in the culture of his time⁶⁸", according to one testimony.
8. in 360 he was elected bishop of Laodicea G. Florovsky mentions that he wrote "countless" works, most of which have been lost⁶⁹, and he certainly worked with his father at the creation of a Christian literature imitating the Greek models after Julian the Apostate's edict. Sozomen tells that Apollinaris's writings were of great elegance and at least equal to the

⁶⁴ Florovsky, *op. cit.*, p. 168

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Catholic Encyclopedia CD.....

⁶⁷ Charles Raven.....p. 127

⁶⁸ *Ibidem*, p. 153

⁶⁹ G. Florovsky, *op. cit.*, p. 16

originals based on which they were modeled⁷⁰. His poetical works and as well those of his father enjoyed extreme popularity in their time. They were sang and recited, we are told, by people at work, at meals, at festivals, and many other events great and small.⁷¹

9. Apollinaris was a Nicene theologian, admirer and friend of Athanasius. For his friendship with the great Alexandrian bishop, in particular for having received him when Athanasius was traveling through Loadicea, Apollinaris was excommunicated by the Arian bishop of Loadicea, George.⁷²

Before 362, according to G. Florovsky, appearantly in order to counter the teaching of Diodore of Tarsus, leader of the Antiochene School, Apollinaris developed his own Christological views yet trying to stay faithful to Athanasius's Christology according to whom in Incarnation the Divine Logos took upon himself our flesh⁷³.

Florovskly explains that Apollinaris did not distinguish between *nature* and *hypostasis*; consequently, he saw in Christ one person with one nature and one hypostasis. In order for Christ to have been able to save us, He must have had a Divine Intellect, not a human one that is bound to weakness and cannot overcome sins. Hence, in Jesus Christ the Word of God had taken an animated body. The intellect was that of the divine Logos itself.

Consequently, the Word became flesh, but not fully human. It results that the two entities, divine and human, only coexisted in Christ's person⁷⁴. According to Florovsky, Appoliarius was a trichotomist. Jesus Christ had a flesh and soul that were human and a spirit or *nous* – The Divine Logos. The above mentioned author believes that based on the Apollinarian theology Jesus Christ's humanity is only similar to ours but not consubstantial with it⁷⁵. Even though it is also said that Apollinaris made a "lasting contribution to the Orthodox theology in declaring that Christ was co-substantial with the father as regarding his divinity and co-substantial with us as regarding his humanity⁷⁶.

⁷⁰ Ch. Raven, *op. cit.*, p. 137; Wikipedia.....p.....

⁷¹ *Ibidem*, p. 153

⁷² *Ibidem*, p. 130

⁷³ Florovsky, *op. cit.*, pp. 16-17; Ch. Raven, *op. cit.*, p. 170

⁷⁴ Florovsky - *Ibidem*

⁷⁵ *Ibidem*, p. 85

⁷⁶ Wikipedia.....p.....

For the Christology, the Apollinaris were called “sarkolaters” - or those who adored the flesh⁷⁷, because they refused to recognize the human spirit in Christ.

Paul Galloy considers that Gregory had to get involved in the Apollinarian controversy. On his way to Constantinople, he tells us, he worried about it. In addition, he had to write a professional refutation of the heresy at the request of Cleodnius, the priest he installed at Nazianzus, since this city dear to the poet was invaded by adepts of Apollinaris⁷⁸. Yet, his response, like his entire Christology, in Florovsky’s evaluation, in as much as it relates to this heresy is not elaborated like a theological system. It is rather a confession of faith expressed in clear and precise language that anticipates the later Christological formulae relating to the two natures and one person of Christ⁷⁹.

Conclusions

Gregory of Nazianzus, with his solid and vast knowledge in dialectic, philosophy, theology, scriptures, with his incomparable eloquence, and his talent as a writer, exercised a great influence on his contemporaries and on generations after him. These qualities make him win all the disputes where he had to defend Christian Orthodoxy, as A. Benoit notices⁸⁰.

Gregory was a poet of first rank who surpassed all other poets in the first Christian centuries who wrote in Greek; he is rival to the greatest writers of the pagan antiquity. These classic writers were great and inimitable indeed. However, they addressed with their literary production people’s imagination and spirit. Gregory’s works yet, in no inferior position vis-à-vis the first ones, address not only the mind and spirit but the heart of the reader as well.⁸¹

Villemain considers Gregory of Nazianzus “the poet of Eastern Christendom” per excellence, as he believes that poetry is the chief accomplishment of the saint⁸².

It is worthy to note that fifty years after Gregory’s death his writings became normative and the Roman Church issued a declaration that his poetry was to be admitted entirely in the Church as works of greatest authority.⁸³

⁷⁷ A. Benoit, p. 605

⁷⁸ P. Galloy, *op. cit.* p. 217

⁷⁹ Florovsky, *op. cit.*, p. 86

⁸⁰ A. Benoit, *op. cit.* p. 402; M. Pellegrino, *op. cit.*, p. 5

⁸¹ *Ibidem*, pp. 737; 741

⁸² Catholic Encyclopedia.....

⁸³ A. Benoit, *op. cit.*, p. 595

For his import of great and exalted ideas from the theological science into poetry e was even likened to Dante and was suggested that he be considered on just ground the father of modern poetry⁸⁴.

In summary this is what Gregory;s providential mission in the Church was, according to A. Benoit: to fight successfully against the great heretics of his century; to work towards the reform of the clergy's morality; to bring Constantinople to the Orthodox faith; to create a form of Christian poetry and use it in order to serve, defend, ornate and beautify the Christian truth⁸⁵.

*

Sfântul Grigore de Nazianz a fost o personalitate de prim rang în lumea complexă a secolului al IV-lea, acest secol în care lupta creștinismului cu păgânismul era în plină desfășurare, după cum în plină desfășurare erau și luptele dintre ortodoxie și diversele secte și erezii creștine ale timpului. Totuși entuziasmul și admirația pentru cultura clasică greacă a rămas ca o caracteristică constantă în întregul secol de aur al creștinismului, reprezentat în mod strălucit de părinții capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigore Teologul, Sfântul Grigorie de Nisa.

Sfântul Grigore de Nazianz nu este primul care își pune simțirile creștine și convingerile de credință în versuri. Folosind modelul versului clasic grec alții o făcuseră deja, cum a fost, de pildă, ereticul Arie, sau Apolinarie din Laodicea. Totuși, nimeni nu l-a întrecut în acest domeniu pe Sfântul Grigore care a scris peste 30.000 de versuri cu conținut dogmatic, moral, personal și epistolar, în afară de epigrame și epitafuri. Sfântul Grigore Teologul a fost totodată un profund filosof căruia îi plăcea să se numească astfel. El a scris poezie din pură vocație, încă de tânăr, dar și cu scopul precis de a răspândi doctrina și morală ortodoxă.

Prin poezia sa, ca și prin operele sale teologice Sfântul Grigore de Nazianz a exercitat o mare influență asupra contemporanilor săi și asupra generațiilor ce i-au urmat. Este interesant de menționat că 50 de ani după moartea lui, în Biserica creștină din Apus, scrierile teologului capadocian, inclusiv poezia, au fost declarate ca fiind normative în materie de credință și morală creștină, așa după cum, de altfel, s-a generalizat apoi în întreaga creștinătate.

⁸⁴ The Early Christian Literature Primers.....

⁸⁵ A. Benoit, *op. cit.* p. 743

BIBLIOGRAFY

1. **BENOIT**, A., *Saint Gregoire de Nazianze*, Typographie Marius Olive, Marseille, 1876.
2. **BERNARDI**, Jean, *St. Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps*, Les Editions du Cerf, Paris, 1995.
3. *Catholic Encyclopedia*, vol. VII, "Gregory of Nazianzus", by K. Knight, updated Oct. 6, 2005.
4. **FLOROVSKY**, G., *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, VII, Vaduz, Fl., Büchervertriebsanstalt, 1987.
5. **GALLEY**, Paul, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Emmanuel Vitte, Editeur, Paris, 1943.
6. **GREGORIO**, Nazianzeno, *Poesie Scelte, Introduzione e Traduzione di Francesco Corsaro*, Centro di Studi Sull' Antico Cristianesimo, Università di Catania.
7. **IONESCU**, Vasile, **ȘTEFĂNESCU**, Nicolae, *Antologie din literatura patristica greaca a primelor secole*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1960.
8. **McGUICKIN**, Anthony, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2001.
9. **MONTAUT**, Louis, *Revue Critique de Quelques Questions Historiques se Rapportant à Saint Grégoire de Nazianze et à Son Siècle*, Ernest Thorin, Libraire - Editeur, Paris, 1878.
10. **PELLEGRINO**, M., *La Poesia de S. Gregorio Nazianzeno*, Societa editrice "Vita e Pensiero", Milano, 1932.
11. **REUTER**, Rosemary Radford, *Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
12. **PLANCHE**, J. *Choix de Poésies et de Lettres de Saint Grégoire de Nazianze*, Librairie de Gide Fils, Paris, 1827.
13. *The Early Christian Literature Primers*, (http://www.earlychristianwritings.com/jackson2/11_gr.html), "Gregory Nazianzen".

STUDIUL CRITIC ASUPRA VIEȚII ȘI ACTIVITĂȚII SFÂNTULUI IOAN DAMASCHIN

Asist. univ. dr. Valerian MARIAN
Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

Although there is little information about the life and activity of *Saint John of Damascus*, the following study relies on known historical documents and studies related to this subject in order to highlight some of the aspects of his existence: date and place of *birth*, family, *education*, his ordination to the Priesthood, his *activity* as defender of the holy *icons*, as well as several aspects related to his death and burial. Nevertheless, describing a clear path of Saint John's *life* is a difficult endeavour and therefore, the result is rather a sketched shape which, in its turn, is occasionally blurred by *legends*.

Keywords: *Saint John of Damascus, birth, life, family, education, activity, icons, legend.*

Întrucât există puține date despre viața și activitatea Sfântului Ioan Damaschin, trasarea unor repere sigure ale vieții acestuia întâmpină numeroase piedici și are ca rezultat doar un contur schițat, presărat chiar cu unele episoade desprinse parcă din legendă.

În ceea ce privește existența istorică a Sfântului Ioan Damaschin, persoana sa nu trebuie confundată cu alte persoane precum: *Ioan Damaschin* sau *Ioan* medicul, fiul lui Mesue, care a trăit în timpul califului Aarou Raschid, în jurul anului 846, după unii istorici, sau 1015, după alții;¹ *Ioan Damaschin Serapionis*, mohamedan și, de asemenea, medic; „sau cu *Episcopul Damascului sau cu vreun un alt monah din Damasc*”.²

¹ *Dictionnaire Universel, Historique, Critique et Bibliographique*, Par une société de savans français et étrangers, Neuvième édition, Tome V, Paris, L'imprimerie de Mame Frères, 1810, p. 308, col. II.

² Johann Albert Fabricius, *Bibliothecae Graecae*, Volumen octavum, Libri V, Pars IV, Ac penultima, Hamburgi, Sumtu Christiani Liebezeit, 1717, p. 772-773.

Până pe la începutul secolului XX, toate biografiile despre Sfântul Ioan Damaschin au utilizat ca sursă principală „*Viața Sfântului Ioan Damaschin*”³ atribuită patriarhului Ioan al Ierusalimului și scrisă în limba greacă după o lucrare originală arabă.⁴ Însă, la începutul secolului al XX-lea, călugărul Constantin Bacha de la mănăstirea Sfântul Savior din Saida a descoperit originalul arab al „*Vieții*” Sfântului Ioan Damaschin, scrisă de un anume Mihail, „*călugăr și preot*”, de la mănăstirea Sfântul Simeon. Anul scrierii – 1085 – este precizat de către autor chiar în prefața lucrării.⁵ Această operă inedită a fost publicată pentru prima dată în anul 1912, în două ediții,⁶ și este considerată de istorici și teologi ca fiind normativă în ceea ce privește viața Sfântului Ioan Damaschin.⁷

Prin studiul detaliat al surselor, cercetările recente au reușit să extragă, în plus, alte aspecte asociate unor adevăruri istorice,⁸ dar, în același timp, au ajuns să submineze multe din punctele de reper considerate la un moment dat ca sigure.⁹ De aceea informațiile atestate rămân puține, însăși data nașterii sale fiind doar presupusă. Teologul romano-catolic Martin Jugie, rezumând datele certe cu privire la Sfântul Ioan Damaschin, spune că acesta „*este un descendent al distinsei familii Damaschine din Siria, a fost preot și călugăr în Lavra Sfântului Sava de lângă Ierusalim și a devenit o figură proeminentă în controversa iconoclastă; de asemenea s-a bucurat de o reputație răsunătoare ca predicator și a lăsat numeroase opere scolastice care atestă erudiția sa enciclopedică*”.¹⁰

³ Ο ΙΩΑΝΝΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ, *BIOΣ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ / VITA S.P.N. JOANNIS DAMASCENI (Viața Sfântului Ioan Damaschin)*, în P.G., tomul 94, col. 429-490.

⁴ Chiar autorul variantei grecești a *Vieții Sfântului Ioan Damaschin* mărturisește faptul că aceasta are la bază „*un text arab*” („...*διαλέκτω καὶ γράμμασι τοῖς Ἀραβικοῖς*”; „...*lingua et litteris Arabicis conscriptam*”), P.G. tomul 94, col. 433 B.

⁵ Aimilianos Tsirpanlis, *The anthropology of Saint John of Damascus*, în „*Theologia*”, Athena, nr. 38, 1967, p. 534-536.

⁶ *Biographie de Saint Jean Damascène*, texte original arabe, publié par la première fois par le P. Constantin Bacha, Harissa, Liban, 1912 și *Biography of Saint John Damascene*, original arabic text, published for the first time, London, 1912, cf. *Ibidem*, p. 534.

⁷ G. Graf, *Das arabische Original der Vita des heiligen John von Damaskus*, în „*Der Katholik*”, nr. 2, 1913, p. 170-172.

⁸ Martin Jugie, *La vie de Saint Jean Damascene*, în „*Echos d'Orient*”, Revue bimestrielle de théologie de droit canonique, de liturgie, d'archéologie, d'histoire et de géographie orientales, Paris, nr. 23, 1924, p. 57-61.

⁹ Andrew Louth, *Saint John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, England, 2004, p. 3.

¹⁰ Martin Jugie, *Saint Jean Damascene*, în „*Dictionnaire de Théologie Catholique*”, Par A. Vacant, E. Magenor, E. Amann, Paris, Tomul VIII, partea I, 1924, p. 693.

După cum am precizat mai sus, data nașterii sale nu este cunoscută cu exactitate. Cert este faptul că Sfântul Ioan Damaschin s-a născut în a doua jumătate secolului al VII-lea. Daniel J. Sahas susține anul 652 ca an al nașterii Sfântului Ioan.¹¹ Părintele profesor Ioan G. Coman, ca de altfel majoritatea patrologilor, consideră ca an al nașterii Sfântului Ioan anul 675.¹² Alți autori propun anul 676 sau chiar un an ulterior.¹³

Locul nașterii sale este orașul **Damasc**, capitala Siriei, de unde și numele de „*Damaschin*” pe care îl poartă.¹⁴ Damascul, situat la est de Munții Antiliban, într-o câmpie fertilă, este unul dintre cele mai vechi orașe din lume,¹⁵ fiind pomenit încă de pe vremea lui Avraam (Facere 14,15; 15,2) cu numele antic de „*Damesk*”. Locuitorii îl numesc „*Scham*” („*Chám*”) – care este și numele atribuit Siriei – sau uneori „*Scham Shereef*” ce înseamnă „*cel nobil*”.¹⁶ Numele antic de „*Damesk*” este utilizat, mai mult, de către geografi.¹⁷ Potrivit istoricilor, se pare că, fondatorul orașului, a fost Uz, fiul cel mare al lui Aram.¹⁸ Primul rege al Damascului probabil că a fost Hadad.¹⁹ În timpul lui Solomon (III Regi 11, 24) a fost capitala unui regat independent, care, mai târziu, sub numele de Siria, a intrat în războaie cu evreii.

¹¹ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden, Published by Brill, 1972, p. 39.

¹² Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Derwent, 2000, p. 188.

¹³ *Biographie Universelle ancienne et moderne ou Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se font fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, Rédigé par une société de gens de lettres et de savants, Tome dixième, Paris, Imprimerie de L.G. Michaud, 1813, p. 455, col. II.

¹⁴ A. Thevet, *Historie des plus illustres et scavans hommes des leurs siecles*, Avec portraits en taille-douce tirez sur veritables originaux, Paris, Chez François Mavger – au quatrième Pilier de la Grand’ Salle du Palais au Grand Cyrus, 1671, p. 87.

¹⁵ *Encyclopédie des gens du monde, répertoire universel des sciences, des lettres, et des arts*, par une société de savants, de literatours et d’artistes, français et étrangers, Tome septième, Paris, Librairie de Treuttel et Würtz, Imprimé par la presse mécanique de E. Duverger, 1836, p. 468, col. II.

¹⁶ *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, Vol. VII, Londra, Charles Knight & CO., 1837, p. 296, col. I.

¹⁷ J. Lempriere, *A Classical Dictionary containing a copious account of all the Proper Names mentioned in Ancient Authors*, Fifth American Edition, New York, Published by Evert Duyckinck, George Long, Collins and Hannay, W. E. Dean Printer, 1825, p. 223, col. II.

¹⁸ Idem, *Bibliotheca Classica*, Revised and corrected by William Park, London, Printed for Thomas Tegg, 1811, p. 232, col. II.

¹⁹ *Encyclopédie des gens du monde...*, p. 468, col. II.

Damascul a fost unul dintre puținele orașe antice care și-a păstrat bunăstarea în decursul timpului, în ciuda numeroaselor ocupări și devastări pe care le-a suferit.²⁰ Din anul 633 d. Hr. Damascul a fost ocupat de către Sarazini, și a rămas sub conducerea acestora până în 1075, când au fost alungați de către turci.²¹ Astfel, în perioada anilor 675-676 d. Hr., când se pare că s-a născut Sfântul Ioan, Damascul se afla sub conducerea Sarazinilor, fiind chiar reședință a califilor.²²

La vremea respectivă, Sfântul Ioan Damaschin „era cunoscut și sub numele de Mansur” („...ἴπτοι Μανσοῦρ...”; „...qui et Mansur cognominatus est...”),²³ datorită faptului că s-a născut într-o familie ilustră și bogată, care purta acest nume, și care deținea o funcție de conducere în cadrul administrației Damascului.²⁴ Numele de *Mansur* era unul comun, însemnând „victorios” sau, după traducerea altora, „răscumpărat”.²⁵ După numele acesteia, familia lui Ioan Damaschin este considerată ca fiind semitică, de origine siriană, mai degrabă decât arabă,²⁶ însă complet elenizată ca urmare a prezenței continue în cadrul

²⁰ Damascul a fost aproape tot timpul în conflict cu Evreii. A fost anexat Imperiului Asirian, apoi celui Persan. A fost cucerit pe rând de macedonieni, romani și, în final, de arabi. Pentru o perioadă a fost reședința califilor, iar ulterior fiind ocupat de turci (sub sultanul Selim) a fost transformat în pașalâc, cf. *The Penny Cyclopaedia...*, p. 296, col. I.

²¹ *Encyclopédie des gens du monde...*, p. 469, col. I.

²² Primul calif din dinastia Umayyad (651-750), numit Mu awia (Mo'awia), și-a stabilit capitala în 651 la Damasc, de unde a condus și a extins imperiul construit de arabi, prin cucerirea provinciilor de sud și est ale Imperiului Roman de Răsărit (Bizantin) și în urma înfrângerii Imperiului Persan în cele trei decade ce au urmat morții profetului Mohamed (632). Imperiul a continuat să se extindă prin cucerirea treptată a insulelor din Mediterana – Cipru (649) și Rhodos (654) – până la invazia Spaniei în 711. Flota arabă a asediat și Constantinopolul în două încercări de cucerire (674-678 și 717-718). Prin extinderea imperiului arab, având ca primă dinastie pe cea numită Umayyad, configurația politică a Orientului Mijlociu a primit o nouă înfățișare. Orașul-stat grecesc și granița constituită de Tigru și Eufrat între Imperiul Roman și cel Persan au fost înlocuite cu o nouă frontieră, reprezentată de Marea Mediterană și Munții Taurus și Antitaurus dintre Asia Mică și restul continentului asiatic. Această nouă configurație politică, al cărei început constituie contextul istoric al familiei Sfântului Ioan Damaschin, a avut ca punct de pornire arealul ocupat în prezent de Siria, Liban, Iordania, Israel, Irak și Arabia Saudită, cf. Andrew Louth, *op. cit.*, p. 3-4.

²³ P.G. tomul 96, col. 576 B.

²⁴ *The General Biographical Dictionary: containing an historical and critical account of the lives and writings of the most eminent Persons in every Nation*, vol. XI, A New Edition, Revised and enlarged by Alexander Chalmers, Printed by Nicholas, Son, and Bentley, London, 1813, p. 243.

²⁵ G. L. Prestige, *Saint John Damascene*, în „*Sobornost*” („Соборность”), nr. 7, 1950, p. 283.

²⁶ Daniel J. Sahas, *The Arab Character of the Christian Disputation with Islam: The Case of John of Damascus (ca.655- ca.749)*, apud Andrew Louth, *op. cit.*, p. 5.

administrației Damascului.²⁷ Astfel, ei vorbeau limba greacă, nu siriană, și, probabil, și pe cea arabă, ca oficiali ai curții dinastiei Umayyad²⁸.

Se pare că dinastia Mansurilor a deținut timp de generații întregi funcția politică de ministru al finanțelor, moștenită din tată în fiu.²⁹ În ceea ce privește informațiile furnizate de Ioan al Ierusalimului despre familia Sfântului Ioan, cercetătorul H. Leclercq suspectează înlocuirea a numeroase date istorice cu legende. Astfel, ideea conform căreia dinastia Mansur a continuat să-și păstreze poziția în administrație pe toată perioada dinastiilor care s-au perindat la conducere (persane, bizantine și mahomedane) este considerată, de acesta, ca îndoielnică.³⁰ Cu toate acestea, Andrew Louth include acest aspect în practica obișnuită a expansiunii arabe, al cărei secret al succesului era constituit tocmai din a lăsa intactă administrația provinciei cucerite.³¹ Contextul istoric în care este plasată familia Mansurilor este confirmat de Patriarhul Eutihie al Alexandriei care spune despre Sfântul Ioan că s-a născut dintr-o familie nobilă și bogată, care ocupa un loc important în administrația fiscală a Siriei.³²

Bunicul Sfântului Ioan, *Mansur ibn Sarjun* (*Sargun* după alți autori³³), se afla în fruntea administrației fiscale a Siriei încă de la începutul secolului al VII-lea.³⁴ Despre acesta se spune că a negociat capitularea orașului Damasc, la 4 septembrie 635, în mâinile arabilor.³⁵ Cu toate că Siria a trecut sub diferite stăpâniri, membrii familiei *Mansur* au ocupat succesiv această înaltă dregătorie,

²⁷ Bonifatius Kotter, *Johannes von Damaskos*, în „*Theologische Realenzyklopädie*” (*TRE*), XVII, Edited by Gerhard Müller, Berlin and New York, Published by Walter de Gruyter, 1988, p. 127.

²⁸ Andrew Louth, *Saint John Damascene: Preacher and poet*, în „*Preacher and audience: studies in early Christian and Byzantine homiletics*”, Edited by Mary B. Cunningham and Pauline Allen, Published by Brill, 1998, p. 248.

²⁹ Dr. Dionisos Stiefenhofer, *Des heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, Aus dem Griechischen Übersetzt und mit Einleitung und Erläuterungen versehen, în colecția „*Bibliothek der Kirchenväter*”, seria a II-a, vol. 44, Herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhever; Prof. Dr. K. Weyman; Prof. Dr. J. Zellinger, München, Kempten, 1923, p. VI-VII.

³⁰ H. Leclercq, *Jean Damascene*, în „*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*”, Publié par Fernand Cabrol, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, En 15 tomes, Tomul 7/2, 1927, col. 2186-2192.

³¹ Andrew Louth, *Saint John Damascene: Tradition and Originality...*, p. 5.

³² Eutychius, *Analele*, în P.G. tomul 111, col. 1089A.

³³ Pr. Prof. Dumitru Fecioru, *Viața și opera Sfântului Ioan Damaschin*, Introducere la: Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Trad. rom. de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ediția a III-a, București, Editura Scripta, 1993, p. 6.

³⁴ Andrew Louth, *Saint John Damascene: Preacher and poet*, p. 247-248.

³⁵ Eutychius, *op. cit.*, col. 1089A.

nefiind înlăturați din funcția lor. Astfel, *Mansur ibn Sarjun* a fost urmat de fiul său *Sarjun ibn Mansur*, tatăl Sfântului Ioan.³⁶ Episodul predării Damascului este asociat, de cei mai mulți cercetători, bunicului lui Ioan Damaschin, *Mansur ibn Sarjun*, întrucât fiul acestuia este pomenit ca fiind un „*bun creștin*”.³⁷

Despre tatăl Sfântului Ioan apar informații și pe filieră arabă conform cărora lui *Mansur ibn Sarjun* i-a urmat fiul său *Sergius*³⁸ sau, cu numele arab, *Sargun ibn Mansur*, care a devenit consilier de stat în slujba califilor.³⁹ Pe de altă parte, un raport al califului Yazid, fiu al lui Mo awiya, amintește printre asociații săi personali pe un anume creștin *Sargun Mansur*, cunoscut ca participant la banchetele și petrecerile de la curte care depășeau limitele prescrise de morala islamică și de cea creștină.⁴⁰

Cu toate că Teofan apără memoria înaintașilor Sfântului Ioan,⁴¹ tradiția egipteană a patriarhului Eutihie al Alexandriei (876-940) emite acuzația oficială de trădare împotriva lui *Sargun*,⁴² motiv pentru care biserica din Constantinopol l-a așezat sub interdicție ecleziastică. Motivul pentru care patriarhul a făcut o asemenea acuzație la adresa unei familii care se bucura de o mare onoare rămâne necunoscut. Cu toate acestea, Biserica Melchită din Egipt nu a depus nici un efort pentru a șterge rușinea ce a stat asupra acestui nume ilustru.⁴³

Astfel, prima parte a vieții Sfântului Ioan rămâne înconjurată de mister. Unii cercetători confirmă faptul că familia lui a fost creștină,⁴⁴ întrucât tatăl lui (numit *Sergius*) era un cunoscut slujitor al Bisericii și devotat în credința în Hristos, lucru care nu l-a împiedicat totuși să funcționeze ca și controlor de taxe al califului Abd-el Melik.⁴⁵

³⁶ Pr. Prof. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 6-7.

³⁷ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Nouvelle Édition, Tome cinquieme, Paris, Librairie Rue Christine, 1820, p. 360.

³⁸ *The Penny Cyclopaedia...*, p. 295, col. II.

³⁹ *The London Encyclopedia or Universal Dictionary of Science, Art, Literature and Practical Mechanics*, vol. VII, By the original editor of Enclicopaedia Metropolitana, London, J. Haddon Printer, 1829, p. 50, col. I.

⁴⁰ Aimilianos Tsirpanlis, *op. cit.*, p. 537.

⁴¹ Teofan este de părere că *Sergius* sau *Sargun*, fiul lui Mansur, s-a folosit deseori de influența pe care o avea la curtea califului Abd-el Melik în favoarea creștinilor, reușind să-l înduplece pe acesta atunci când califul s-a hotărât să distrugă coloanele bisericii din Ghetsimani, cf. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 6.

⁴² Euty chius, *op. cit.*, col. 1096 B-1098 D.

⁴³ Aimilianos Tsirpanlis, *op. cit.*, p. 537.

⁴⁴ Pierre Bayle, *op. cit.*, p. 360.

⁴⁵ G. L. Prestige, *op. cit.*, p. 283.

Sergius sau *Sergie* (*Sargun ibn Mansur*), tatăl Sfântului Ioan Damaschin, cu situația socială pe care o avea, i-a oferit fiului său o educație aleasă,⁴⁶ „angajând” în acest sens un călugăr învățat cu numele Cosma, originar din Italia.⁴⁷ Acest călugăr erudit s-a ocupat de educația celor doi copii ai lui Sergie, tânărul Ioan și un alt fiu, orfan, adoptat, pe care-l chema, de asemenea, Cosma și care a devenit ulterior episcop de Maiuma.⁴⁸ După ce i-a inițiat pe cei doi băieți atât în științele laice, cât și în cele religioase, acesta a obținut dreptul de a se retrage într-o mănăstire, unde a rămas până la moartea sa.⁴⁹

Sfântul Ioan, făcând parte din dinastia de Mansur, după moartea tatălui său (în jurul anului 690), i-a urmat acestuia în înalta funcție administrativă a Damascului.⁵⁰ Istoricul A. Thevet este de părere că Sfântul Ioan „a fost onorat cu o mai mare autoritate decât cea a tatălui său”.⁵¹ Faptul că Sfântul Ioan a ocupat această înaltă funcție este confirmat și de compararea acestuia cu Sfântul Apostol Matei în actele Sinodului al VII-lea Ecumenic de la Niceea din anul 787.⁵² Cât timp a rămas Sfântul Ioan în această funcție nu se știe cu exactitate. Martin Jugie este de părere că anul 710, an în care califii au intensificat ostilitățile împotriva creștinilor, Sfântul Ioan s-a retras din viața publică.⁵³ Pe de altă parte, părintele Dumitru Fecioru este de părere Sfântul Ioan a ocupat această înaltă funcție până

⁴⁶ Henry Stebbing, *History of the Christian Church*, Vol. II, London, Printed by Spottiswoode, 1834, p. 91.

⁴⁷ Către sfârșitul secolului al VII-lea Sarazinii și-au răspândit armatele către vest, ocupând părți ale Siciliei. Se spune că arabii au capturat un călugăr învățat din Calabria, din sudul Italiei, pe nume Cosma, pe care l-au adus ca sclav în Damasc. Sergius a răscumpărat viața și libertatea lui Cosma de la calif și l-a dus în familia sa ca profesor, cf. Dr. Dionisos Stiefenhofer, *op. cit.*, p. VII-VIII.

⁴⁸ Acest Cosma, fiul adoptiv al lui Sergius a excelat, la fel ca și Sfântul Ioan Damaschin, prin compunerea de Canoane la Duminici și sărbători, fiind cunoscut și sub numele de: „*Cosma monahul*”, „*Cosma Ierusalimiteanul*” (deoarece s-a născut în Ierusalim) sau „*Cosma de Maiuma*”, cf. Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005, p. 67-68.

⁴⁹ Remy Ceillier, *Histoire générale des Auteurs Sacrés et Ecclésiastiques*, Nouvelle Édition, Tome douzième, Éditeur-libraire Louis Vivès, Paris, Imprimerie de Cosnier et Lachèse, 1862, p. 67.

⁵⁰ G. L. Prestige este de părere că oficiul deținut de tatăl Sfântului Ioan în cadrul biroului de taxe din preajma împăratului a fost ereditar, ceea ce înseamnă că la timpul potrivit și fiul i-a urmat, cf. G. L. Prestige, *op. cit.*, p. 284.

⁵¹ A. Thevet, *op. cit.*, p. 89.

⁵² Andrew Louth, *Saint John Damascene: Tradition and Originality...*, p. 6 (nota 12).

⁵³ Martin Jugie, *La vie de Saint Jean Damascene*, p. 143.

în anul 718, când califul Omar al II-lea (717-720) a pornit o politică agresivă împotriva creștinilor.⁵⁴

Nu există informații sigure că Omar al II-lea i-ar fi cerut Sfântului Ioan să-și mențină postul în schimbul credinței. Teologul german Otto Bardenhewer este de părere că Sfântul Ioan s-a retras din viața publică în momentul când și-a început cariera teologică, adică „*probabil în jurul anului 726, dar cu siguranță înainte de 730*”.⁵⁵ Cert este că Sfântul Ioan a părăsit curtea imperială, și-a împărțit averea la săraci și la biserici, a dat liberate slujitorilor săi și, împreună cu fratele său adoptiv Cosma, s-a retras la Mănăstirea Sfântul Sava,⁵⁶ situată în vecinătatea Ierusalimului,⁵⁷ luându-și numele de călugăr **Ioan**.⁵⁸ Actele Sinodului al VII-lea Ecumenic de la Niceea din anul 787, dezvăluie faptul că Sfântul Ioan „*prefera rușinea lui Hristos în locul bogățiilor Arabiei și martirizarea în loc de plăcerea păcatului*”.⁵⁹ Aceasta pare a fi o aluzie la alegerea pe care Sfântul Ioan a fost obligat să o facă, asemeni altor Sfinți Părinți, între cariera lumească și slujirea lui Hristos.

Leon al III-lea Isaurul (717-740),⁶⁰ a fost primul împărat *iconoclast* (termenul derivă de la cuvintele grecești *εἰκών* = icoană și *κλασμός* = *sfărâmare*, însemnând *sfărâmarea* sau *distrugerea icoanelor*),

⁵⁴ Marele calif Omar II a încercat să facă o purificare a funcționarilor statului, astfel încât să nu rămână decât funcționari mahomedani, cf. Pr. prof. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 6-7.

⁵⁵ Otto Bardenhewer, *Patrology – The lives and works of the Fathers of the Church*, Translated from the Second Edition by Thomas J. Shahan, Freiburg im Breisgau (Germany), Imprimatur Friburgi Brisgoviae, 1908, p. 583.

⁵⁶ Prin tradiție mănăstirea la care s-a retras Sfântul Ioan este cea a *Marii Lavre*, fondată de Sfântul Sava în anul 478, în deșertul Iudeii. Însă, analizând „*Viața Sfântului Ștefan Sabaitul*” (sec. al VIII-lea), în care nu se face nici o mențiune cu privire la Sfântul Ioan, o serie de cercetători mai noi (de exemplu Marie-France Auzépy în studiul: *De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène*, în „*Travaux et mémoires*” nr. 12, 1994, p. 183-218) sunt de părere că mănăstirea la care s-a retras Sfântul Ioan nu ar fi *Marea Lavră*, ci *Vechea Lavră*, adică mănăstirea „*Sfântul Hariton*”, cf. Andrew Louth, *Saint John Damascene: preacher and poet*, p. 248-249.

⁵⁷ Henry Stebbing, *op. cit.*, Vol. II, p. 91.

⁵⁸ Andrew Louth, *Saint John Damascene: Tradition and Originality...*, p. 6.

⁵⁹ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 13*, (Florence & Venice 1759), p. 356- 400, apud Aimilianos Tsirpanlis, *op. cit.*, p. 538.

⁶⁰ Leon al III-lea Isaurul este comparat cu Henric al VIII-lea al Marii Britanii prin ambiția sa de a impune reforme teologice autoritare ce reflectă propriile sale convingeri religioase, cf. G. L. Prestige, *op. cit.*, p. 285.

considerându-se „împărat și preot”.⁶¹ Acesta a promulgat în anul 726 un edict prin care interzicea plata de devoțiune pentru icoanele din biserici, iar apoi, în anul 730, un alt edict prin care dispunea distrugerea icoanelor sau ștergerea lor de pe pereții bisericilor. Aceste măsuri s-au lovit însă de reacția negativă a credincioșilor,⁶² Sfântul Ioan Damaschin publicând chiar o serie de adrese în apărarea icoanelor.⁶³ Astfel, în *Primul tratat apologetic contra celor care atacă sfintele icoane*,⁶⁴ Sfântul Ioan precizează că împăratul nu are nici autoritatea, nici competența de a se pronunța în chestiuni religioase, ci numai Sinodul („Συνόδον ταῦτα οὐ βασιλέων”).⁶⁵

A fost hirotonit preot,⁶⁶ la Mănăstirea Sfântul Sava, de către patriarhul Ioan al Ierusalimului,⁶⁷ dar nu mai târziu de anul 726, an în care Sfântul Ioan a și ținut primul discurs în apărarea icoanelor, în calitate de cleric. Și fratele său adoptiv, monahul Cosma, a fost hirotonit, în anul 743, ca episcop de Maiuma, în Fenicia.⁶⁸ În mănăstire, Sfântul Ioan a dus o viață monahală adâncită în studiu și meditație, s-a dedicat scrisului de opere teologice,⁶⁹ s-a îndeletnicit cu compunerea unor imne și cu rostirea ocazională a unor predici, până la moartea sa.

⁶¹ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, Manual pentru Seminariile Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 163-164.

⁶² Rezistența împotriva iconoclasmului pe de o parte, a constituit o modalitate de a aduce o mărturie prin icoane că Dumnezeu a luat chip de om și, pe de altă parte, a simbolizat hotărârea creștinilor de a se opune intervenției Statului în doctrina și disciplina Bisericii, cf. G. L. Prestige, *op. cit.*, p. 285-286.

⁶³ Joseph Berington, *A Literary History of the Middle Ages*, London, Printed for J. Mawman, 1814, p. 547.

⁶⁴ Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, ΛΟΓΟΣ ΠΡΩΤΟΣ ΑΠΟΛΟΓΗΤΙΚΟΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΔΙΑΒΑΛΛΟΝΤΑΣ ΤΑΣ ΑΓΙΑΣ ΕΙΚΟΝΑΣ / ORATIO APOLOGETICA PRIOR ADVERSUS EOS QUI SACRAS IMNGINES ABJICIUNT (*Primul tratat apologetic contra celor care atacă sfintele icoane*), în P.G. tomul 94, col. 1232-1283.

⁶⁵ P.G. tomul 94, col. 1281 B.

⁶⁶ Că Sfântul Ioan Damaschin a fost preot o mărturisește atât Teofan în lucrarea sa *Cronografia* (Ο ΑΓΙΟΣ ΘΕΟΦΑΝΟΣ, ΧΡΟΝΟΓΡΑΦΙΑ / CHRONOGRAPHIA, în P.G., tomul 108, col. 824 C) cât și Patriarhul Ioan al Ierusalimului în lucrarea sa despre viața Sfântului Ioan unde spune că acesta era „preot al Sfintei Învieri a lui Hristos, Dumnezeuul nostru” (P.G. tomul 94, col. 482 C).

⁶⁷ Istoricul A. Thevet este de părere că Sfântul Ioan Damaschin a fost hirotonit preot de către patriarhul Ioan al Ierusalimului, împotriva voinței sale („contre sa volonté”), însă nu argumentează în nici un fel această afirmație. (A. Thevet, *op. cit.*, p. 93).

⁶⁸ G. Graf, *op. cit.*, p. 185.

⁶⁹ *Encyclopaedia Perthensis or Universal Dictionary of the Arts, Sciences, Literature & c.*, Second Edition, In twenty-three volumes, vol. VII, Edinburgh, Printed by John Brown, 1816, p. 15, col. II.

Pentru această perioadă ne sunt relatate și o serie de fapte pe care cercetătorii le consideră ca având caracter de legendă. Dintre aceste amintim: episoadele legate de scrisoarea falsă trimisă de către califul mahomedan cu intenția de a-l discredită pe Sfântul Ioan,⁷⁰ tăierea mâinii sale drepte ca pedeapsă pentru trădarea sa⁷¹ și refacerea mâinii amputate, la rugăciunea Sfântului,⁷² printr-o intervenție miraculoasă a Maicii Domnului.⁷³ Acestea nu par a fi credibile, deoarece ele nu sunt relatate în nici o cronică și nici nu apar în actele Sinodului VII Ecumenic de la Niceea. Pentru aceeași perioadă circulă și legenda conform căreia Sfântul Ioan, fiind călugăr supus, vindea coșuri făcute de mână în piața din Damasc,⁷⁴ chiar în orașul în care el deținea înainte o înaltă poziție politică. Asemenea detalii atrag încă o dată atenția asupra smereniei acestuia, cu toate că dau naștere la numeroase suspiciuni cu privire la autenticitatea relatărilor cuprinse în lucrarea patriarhului Ioan al Constantinopolului.⁷⁵

De la apariția iconoclasmului, prin edictele lui Leon al III-lea Isaurul, Sfântul Ioan a început să scrie în apărarea cinstirii icoanelor,⁷⁶ după cum el însuși mărturisește, în *Tratatul al doilea contra celor care atacă sfintele icoane*,⁷⁷ pentru a nu irosi talantul ce i s-a dat de Dumnezeu („...καὶ τὸ δεδομένον μοι παρ' αὐτοῦ τοῦ λόγου τάλαντον”).⁷⁸ Astfel, reușește să alcătuiască trei Tratamente împotriva

⁷⁰ Pierre Bayle, *op. cit.*, p. 361-362.

⁷¹ Acuzarea de trădare se referea la o presupusă intenție a lui Ioan de a preda cetatea lui Leon al III-lea Isaurul, cf. *Encyclopédie des gens du monde...*, p. 471, col. I.

⁷² Stephen Gasellee ne redă chiar textul rugăciunii adresate de Sfântul Ioan Maicii Domnului: „*Preacurată Stăpână, Maica care ai născut pe Dumnezeuul meu, iată că pentru dumnezeieștile icoane mi s-a tăiat mâna dreaptă. Nu știu pricina pentru care s-a tulburat Leon, dar tu întâmpină-mă degrabă cu ajutor și-mi vindecă mâna. Dreapta celui Preaînalt Care S-a întrupat din tine, face multe minuni prin rugăciunile Tale. Deci, mă rog ca, prin mijlocirea ta, să vindece Domnul și dreapta mea, o Maică a lui Dumnezeu, pentru ca să scrie mâna aceasta oricâte laude vei voi tu. Să scrie ție și Fiului tău și să ajute cu scrisorile sale dreapta credință; pentru că poți toate câte le voiești, ca o mamă a lui Dumnezeu*”; Stephen Gasellee, *Stories from the Christian East*, London, Edited by Sidgwick & Jackson, 1918, p. 82.

⁷³ *Encyclopédie des gens du monde...*, p. 475, col. II.

⁷⁴ Robert Payne, *The Holy Fire: the story of the Fathers of the Eastern Church*, Crestwood (New York), St. Vladimir's Seminary Press, 1980, p. 257.

⁷⁵ Aimilianos Tsirpanlis, *op. cit.*, p. 538-539.

⁷⁶ John Hey, *Lectures in Divinity*, Second Edition, vol. 4, Cambridge, Printed to the University of Cambridge, 1822, p. 119.

⁷⁷ Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, ΛΟΓΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΔΙΑΒΑΛΛΟΝΤΑΣ ΑΓΙΑΣ ΕΙΚΟΝΑΣ / ORATIO II ADVERSUS EOS QUI SACRAS IMNGINES ABJICIUNT (*Tratatul al doilea contra celor care atacă sfintele icoane*), în P.G. tomul 94, col. 1283-1318.

⁷⁸ P.G. tomul 94, col. 1284 BC.

iconoclaștilor,⁷⁹ sistematizând întreaga învățătură creștină despre cultul sfințelor icoane.⁸⁰

Din actele sinodului local iconoclast întrunit la Hieria, în anul 754, aflăm despre condamnarea a trei mari apărători ai sfințelor icoane: Gherman, patriarh al Constantinopolului (715-730), Gheorghe, mitropolitul Ciprului (+754) și „Manzer” (scris în greacă *Μάνζηρος*) nu *Mansur*. Profesorul englez J. H. Lupton, bazându-se pe mărturia cronografului Teofan,⁸¹ explică apariția acestei diferențe spunând că, pentru a-i aduce o insultă suplimentară Sfântului Ioan, împăratul iconoclast Constantin Copronimul (741-775) a schimbat numele de „*Mansur*” în „*Manzer*” (*Μάνζηρος* = bastard⁸²), „*acesta fiind un gen de afront foarte popular la vremea respectivă*”.⁸³ Sinodul iconoclast i-a anatematizat pe cei amintiți, spunând că „*Treimea i-a lovit pe cei trei*” („*Ἡ τριάς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν*”).⁸⁴ În mod particular asupra Sfântului Ioan a pronunțat o „ploaie” de anateme: „*...Anatema lui Mansur cel cu nume rău [...] Anatema lui Mansur închinătorul icoanelor și scriitorul de lucruri false. Anatema lui Mansur insultătorul lui Hristos și dușmanul imperiului. Anatema lui Mansur didascalul nelegiurii și fals interpret al sfințelor scripturi [...]*”.⁸⁵ Termenul grecesc „*καθεῖλεν*” are mai multe sensuri, putând fi interpretat atât ca *moarte*, cât și ca *excomunicare* sau *demitere*. Precizăm acest lucru deoarece Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea (787), combătând punct cu punct hotărârile sinodului iconoclast de la Hieria din 754, pe

⁷⁹ Cele trei *Tratate* contra iconoclaștilor ale Sfântului Ioan Damaschin (P.G. tomul 94, col. 1283-1420) sunt traduse în limba română prin strădaniile părintelui profesor Dumitru Fecioru și publicate, într-o ediție revizuită, la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

⁸⁰ Recunoscând valoarea teologică a scrierilor Sfântului Ioan, mulți reprezentanți de frunte ai Bisericii din vremea sa (de exemplu episcopul Petru al Damascului) îi cereau insistent să le trimită și lor învățătura referitoare la cultul Sfințelor icoane pentru a se putea apăra împotriva iconoclaștilor, cf. Pr. prof. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 8-9.

⁸¹ P.G. tomul 108, col. 841.

⁸² Probabil cu referire la textul din Deuteronom 23, 3 unde termenul apare sub această formă: „*Fiul femeii desfrânată (manzer) să nu intre în obștea Domnului.*”

⁸³ Joseph Hirst Lupton, *Saint John of Damascus*, Volum apărut în colecția: „*The Fathers for English Readers*”, London, Society for promoting Christian knowledge, 1882, p. 61 (nota 1).

⁸⁴ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 13*, (Florence & Venice 1759), p. 356, apud Aimilianos Tsirpanlis, *op. cit.*, p. 540 și Otto Bardenhewer, *op. cit.*, p. 583.

⁸⁵ Părintele profesor Dumitru Fecioru consideră că „*anatemele acestui sinod sunt apologia cea mai strălucită a luptei pe care Sfântul Ioan Damaschin a dus-o contra iconoclasmului*” (*op. cit.*, p. 8).

care le-a considerat eretice,⁸⁶ reabilitându-i pe cei trei, a declarat în spirit contrar anatemei că „Treimea i-a slăvit pe cei trei” („’Η τριάς τοὺς τρεῖς ἑδόξασεν”).⁸⁷

În ceea ce privește anul morții Sfântului Ioan Damaschin păreri istoricilor diferă. Dacă interpretăm cu sensul de *moarte* termenul grecesc „καθελεν” enunțat de sinodul iconoclast de la Hieria, atunci anul morții Sfântului Ioan este anterior sinodului. Astfel, Andrew Louth fixează data morții Sfântului Ioan între 743-754.⁸⁸ Pierre Bayle este de părere că Sfântul Ioan a murit în jurul anului 750.⁸⁹ Părintele Marie-Nicolas-Silvestre Guillon, profesor la Facultatea de Teologie din Paris, consideră că Sfântul Ioan a supraviețuit sinodului iconoclast de la Hieria, convocat de împăratul Constantin Copronimul, argumentând că Sfântul Ioan a scris împotriva acestui sinod și a conducătorilor acestuia și astfel plasează moartea Sfântului Ioan undeva între anii 784-787.⁹⁰ Cercetătorul francez S. Vailhé a reușit să aducă lumină în ceea ce privește acest subiect, stabilind data exactă a morții Sfântului Ioan Damaschin pe baza detaliilor identificate în lucrarea „Viața Sfântului Ștefan”. Ștefan a fost călugăr la Mănăstirea Sfântul Sava și nepot al Sfântului Ioan Damaschin. Acesta a intrat monahism, la mănăstirea amintită mai sus, la vârsta de 10 ani și a murit pe 31 martie 794, la vârsta de 69 de ani. Acolo el a trăit alături de unchiul său o perioadă de 15 ani, adică până în anul 749. Așadar, anul morții Sfântului Ioan Damaschin este 749.⁹¹

Sfântul Ioan Damaschin a murit în Mănăstirea Sfântul Sava⁹² și a fost înmormântat lângă intrarea în biserica mănăstirii, mormântul său fiind descoperit în secolul al XII-lea.⁹³

Începând din secolul al X-lea numele său apare atât în Sinaxarul lunii noiembrie, în ziua de 29, cât și în cel din 4 decembrie.⁹⁴ Biserica Ortodoxă Răsăriteană îl sărbătorește până astăzi pe data de 4 decembrie, în calitate de

⁸⁶ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 167.

⁸⁷ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum...*, apud Aimilianos Tsirpanlis, *op. cit.*, p. 540.

⁸⁸ Andrew Louth, *Saint John Damascene: Preacher and poet*, p. 249.

⁸⁹ Pierre Bayle, *op. cit.*, p. 360.

⁹⁰ Marie-Nicolas-Silvestre Guillon, *Les Pères de l'Église greque et latine*, Cours d'éloquence sacrée, Deuxième partie – suite des pères dogmatiques, Tome vingt-septième, Paris, Imprimerie ce Cosson, 1829, p. 231.

⁹¹ S. Vailhé, *Date de la mort de saint Jean Damascène*, în „Echos d'Orient”, Revue bimestrielle de théologie de droit canonique, de liturgie, d'archéologie, d'histoire et de géographie orientales, Paris, nr. 7, 1906, p. 28-30.

⁹² Pr. prof. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 10.

⁹³ Jean Phocas, *Descrierea Palestinei*, apud *Biographie Universelle, ancienne et moderne...*, p. 456., col. II.

⁹⁴ Johann Albert Fabricius, *op. cit.*, p. 774-775.

„cuvios”.⁹⁵ Martirologia romană menționează numele Sfântului Ioan Damaschin pe data de 6 mai,⁹⁶ iar la data de 9 august 1890, papa Leo al XIII-lea l-a ridicat, printr-un decret pontifical, la rangul de „*Doctor al Bisericii*” și a extins sărbătorirea sa în întreaga Biserică Latină pe data de 27 martie.⁹⁷

Datorită eleganței discursului său și a vieții sale exemplare, Patriarhul Ioan al Ierusalimului îi atribuie epitetul de „*Χρυσορόοαζ*” (*Chrysorrhoeas*)⁹⁸ termenul însemnând „*cel din care izvorăște aur*”.⁹⁹ Tot cu acest epitet este numit, în secolul al IX-lea, de către Teofan,¹⁰⁰ motivând acest lucru prin „*strălucirea de aur a grației spirituale ce înflorește în discursul și viața sa*”.¹⁰¹

BIBLIOGRAFIE

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea Preafericitului Părinte Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.

2. **Ο ΑΓΙΟΣ ΘΕΟΦΑΝΟΣ**, *ΧΡΟΝΟΓΡΑΦΙΑ / CHRONOGRAPHIA* (*Cronografia*), în P.G., tomul 108, col. 63-1010.

3. **Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΟΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ**, *ΛΟΓΟΣ ΠΡΩΤΟΣ ΑΠΟΛΟΓΗΤΙΚΟΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΔΙΑΒΑΛΛΟΝΤΑΣ ΤΑΣ ΑΓΙΑΣ ΕΙΚΟΝΑΣ / ORATIO APOLOGETICA PRIOR ADVERSUS EOS QUI SACRAS IMNGINES ABJICIUNT* (*Primul tratat apologetic contra celor care atacă sfintele icoane*), în P.G. tomul 94, col. 1232-1283.

4. **Idem**, *ΛΟΓΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΔΙΑΒΑΛΛΟΝΤΑΣ ΑΓΙΑΣ ΕΙΚΟΝΑΣ / ORATIO II ADVERSUS EOS QUI SACRAS IMNGINES ABJICIUNT* (*Tratatul al doilea contra celor care atacă sfintele icoane*), în P.G. tomul 94, col. 1283-1318.

⁹⁵ Se pare că ziua morții Sfântului Ioan Damaschin este cel mai probabil 4 decembrie., Aimilianos Tsirpanlis, *op.cit.*, p. 540.

⁹⁶ *Encyclopédie des gens du monde...*, p. 475, col. II.

⁹⁷ *Acta Sanctae Sedis*, Roma, 1890, ff. 255-256, apud Aimilianos Tsirpanlis, *op. cit.*, p. 541.

⁹⁸ Marie-Nicolas-Silvestre Guillon, *op. cit.*, p. 220.

⁹⁹ Andrew Louth, *op.cit.*, p. 6.

¹⁰⁰ Acesta, în lucrarea sa *Cronografia*, spune: „*În anul 729 a trăit în Damasc Ioan Chrysorrhoeas, fiul lui Mansur, preot și monah, distins prin sfințenia și cunoștințele sale, care, la unison cu episcopii din Răsărit, a pronunțat excomunicarea împotriva împăratului Leon*” (P.G. tomul 108, col. 824).

¹⁰¹ Citat la Otto Bardenhewer, *op.cit.*, p. 583.

5. **Ο ΙΩΑΝΝΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ**, *BIOΣ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ / VITA S.P.N. JOANNIS DAMASCENI* (Viața Sfântului Ioan Damaschin), în P.G., tomul 94, col. 429-490.

6. **Auzépy, Marie-France**, *De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Étienne le Sabàite et Jean Damascène*, în „Travaux et mémoires” nr. 12, 1994.

7. **Bardenhewer, Otto**, *Patrology – The lives and works of the Fathers of the Church*, Translated from the Second Edition by Thomas J. Shahan, Freiburg im Breisgau (Germany), Imprimatur Friburgi Brisgoviae, 1908.

8. **Bayle, Pierre**, *Dictionnaire historique et critique*, Nouvelle Édition, Tome cinquieme, Paris, Librairie Rue Christine, 1820.

9. **Berington, Joseph**, *A Literary History of the Middle Ages*, London, Printed for J. Mawman, 1814.

10. *Biographie Universelle ancienne et moderne ou Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se font fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes*, Rédigé par une société de gens de lettres et de savants, Tome dixième, Paris, Imprimerie de L.G. Michaud, 1813.

11. **Ceillier, Remy**, *Histoire générale des Auteurs Sacrés et Ecclésiastiques*, Nouvelle Édition, Tome douzième, Éditeur-libraire Louis Vivès, Paris, Imprimerie de Cosnier et Lachèse, 1862.

12. **Coman, Pr. prof. dr. Ioan G.**, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000.

13. *Dictionnaire Universel, Historique, Critique et Bibliographique*, Par une société de savans français et étrangers, Neuvième édition, Tome V, Paris, L'imprimerie de Mame Frères, 1810.

14. *Encyclopaedia Perthensis or Universal Dictionary of the Arts, Sciences, Literature & c.*, Second Edition, In twenty-three volumes, vol. VII, Edinburgh, Printed by John Brown, 1816.

15. *Encyclopédie des gens du monde, répertoire universel des sciences, des lettres, et des arts*, par une société de savants, de literatés et d'artistes, français et étrangers, Tome septième, Paris, Librairie de Treuttel et Würtz, Imprimé par la presse mécanique de E. Duverger, 1836.

16. **Euty chius**, *Analele*, în P.G. tomul 111.

17. **Fabricius, Johann Albert**, *Bibliothecae Graecae*, Volumen octavum, Libri V, Pars IV, Ac paenultima, Hamburgi, Sumtu Christiani Liebezeit, 1717.

18. **Fecioru, Pr. prof. Dumitru**, *Viața și opera Sfântului Ioan Damaschin*, Introducere la: Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Trad. rom. de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ediția a III-a, București, Editura Scripta, 1993.
19. **Gasellee, Stephen**, *Stories from the Christian East*, London, Edited by Sidgwick & Jackson, 1918.
20. **Graf, G.**, *Das arabische Original der Vita des heiligen John von Damaskus*, în „*Der Katholik*”, nr. 2, 1913.
21. **Guillon, Marie-Nicolas-Silvestre**, *Les Pères de l'Église greque et latine*, Cours d'éloquence sacrée, Deuxième partie – suite des pères dogmatiques, Tome vingt-septième, Paris, Imprimerie ce Cosson, 1829.
22. **Hey, John**, *Lectures in Divinity*, Second Edition, vol. 4, Cambridge, Printed to the University of Cambridge, 1822.
23. **Jugie, Martin**, *La vie de Saint Jean Damascene*, în „*Echos d'Orient*”, Revue bimestrielle de théologie de droit canonique, de liturgie, d'archéologie, d'histoire et de géographie orientales, Paris, nr. 23, 1924.
24. **Idem**, *Saint Jean Damascene*, în „*Dictionnaire de Théologie Catholique*”, Par A. Vacant, E. Magenor, E. Amann, Paris, Tomul VIII, partea I, 1924.
25. **Kotter, Bonifatius**, *Johannes von Damaskos*, în „*Theologische Realenzyklopädie*” (*TRE*), XVII, Edited by Gerhard Müller, Berlin and New York, Published by Walter de Gruyter, 1988.
26. **Leclercq, H.**, *Jean Damascene*, în „*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*”, Publié par Fernand Cabrol, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, En 15 tomes, Tomul 7/2, 1927.
27. **Lempriere, J.**, *A Classical Dictionary containing a copious account of all the Proper Names mentioned in Ancient Authors*, Fifth American Edition, New York, Published by Evert Duyckinck, George Long, Collins and Hannay, W.E. Dean Printer, 1825.
28. **Idem**, *Bibliotheca Classica*, Revised and corected by William Park, London, Printed for Thomas Tegg, 1811.
29. **Louth, Andrew**, *Saint John Damascene: Preacher and poet*, în „*Preacher and audience: studies in early Christian and Byzantine homiletics*”, Edited by Mary B. Cunningham and Pauline Allen, Published by Brill, 1998.
30. **Idem**, *Saint John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, England, 2004.
31. **Lupton, Joseph Hirst**, *Saint John of Damascus*, Volum apărut în colecția: „*The Fathers for English Readers*”, London, Society for promoting Christian knowledge, 1882.

32. **Payne, Robert**, *The Holy Fire: the story of the Fathers of the Eastern Church*, Crestwood (New York), St. Vladimir's Seminary Press, 1980.
33. **Prestige, G. L.**, *Saint John Damascene*, în „Sobornost” („Соборность”), nr. 7, 1950.
34. **Rămureanu, Pr. prof. dr. Ioan**, *Istoria Bisericească Universală*, Manual pentru Seminariile Teologice, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992.
35. **Sahas, Daniel J.**, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden, Published by Brill, 1972.
36. **Stebbing, Henry**, *History of the Christian Church*, Vol. II, London, Printed by Spottiswoode, 1834.
37. **Stiefenhofer, Dr. Dionisos**, *Des heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, Aus dem Griechischen Übersetzt und mit Einleitung und Erläuterungen versehen, în colecția „Bibliotek der Kirchenväter”, seria a II-a, vol. 44, Herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhever; Prof. Dr. K. Weyman; Prof. Dr. J. Zellinger, München, Kempten, 1923.
38. *The General Biographical Dictionary: containing an historical and critical account of the lives and writings of the most eminent Persons in every Nation*, vol. XI, A New Edition, Revised and enlarged by Alexander Chalmers, Printed by Nicholas, Son, and Bentley, London, 1813.
39. *The London Encyclopedia or Universal Dictionary of Science, Art, Literature and Practical Mechanics*, vol. VII, By the original editor of Encyclopaedia Metropolitana, London, J. Haddon Printer, 1829.
40. *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, Vol. VII, Londra, Charles Knight & CO., 1837.
41. **Thevet, A.**, *Historie des plus illustres et savans hommes des leurs siecles*, Avec portraits en taille-douce tirez sur veritables originaux, Paris, Chez François Mavger – au quatrième Pilier de la Grand' Salle du Palais au Grand Cyrus, 1671.
42. **Tsirpanlis, Aimilianos**, *The anthropology of Saint John of Damascus*, în „Theologia”, Athena, nr. 38, 1967.
43. **Vailhé, S.**, *Date de la mort de saint Jean Damascène*, în „Echos d'Orient”, Revue bimestrielle de théologie de droit canonique, de liturgie, d'archéologie, d'histoire et de géographie orientales, Paris, nr. 7, 1906.
44. **Vintilescu, Pr. Petre**, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005.

IV. *TEOLOGIE SISTEMATICĂ*

**DUMNEZEIASCA EUHARISTIE –
CENTRUL VIEȚII LITURGICE ȘI DUHOVNICEȘTI
A CREȘTINULUI**

Drd. Stelian GOMBOȘ
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
ROMÂNIA

Abstract

In this study we have intended to present the role, values and mostly the topicality of **Lord Jesus Christ's Sacrifice**, began with His birth in the manger of Bethlehem and finished with His suffering and death on the cross. But in a very special manner, our desire was to show the existing relationship between **the Savior's sacrifice** on the Cross and **the Eucharistic** one – which is a culmination and extension, a culmination over time and space since Jesus Christ, the High Priest, **Sacrifices Himself**, within every Holy Mass, with exactly the same reason and purpose to that of His sacrifice on the Cross – namely: our **redemption from the state of sin** and restoration of the communion between us and God.

That is why we pointed out the fact that the Sacrifice on the Golgotha moved by the end of time, on the "Golgotha" which is found in our **Holy Churches**, namely Holy Table of the Altar where Christ returns and brings Himself, being Sacrificed in the guise of bread and wine, which after the Great Prayer over the Gifts Transformation, they become the Holy Gifts, namely the honorable **body and blood of our Lord** and Savior Jesus Christ.

Keywords: *Lord Jesus Christ's Sacrifice, the Savior's sacrifice, the Eucharistie, Holy Churches, body and blood of our Lord, redemption from the state of sin.*

Introducere

Lumea a trăit și continuă să trăiască așteptând Împărăția lui Dumnezeu – care este esența, conținutul și sensul vieții creștine. Începând cu Protoevanghelia (Facere 3,15), tot Vechiul Testament este o continuă și o permanentă pregătire pentru venirea Împărăției lui Dumnezeu, iar Noul Testament, după venirea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, este o continuă pregătire pentru intrarea și

înaintarea în Împărăția lui Dumnezeu, cea veșnică. Creștinul se roagă zilnic: „vie Împărăția Ta” și, împreună cu tot trupul Bisericii, o proclamă și o binecuvintează neincetat: „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh...” Din momentul nașterii sale pentru Împărăția lui Dumnezeu – prin Sfânta Taină a Botezului – omul trăiește într-o neîntreruptă tensiune, așteptare și mișcare în același timp; Împărăția lui Dumnezeu a venit și urmează să vină desăvârșit: „aștept învierea morților și viața veacului ce va să vină”. Pregustarea și chiar trăirea anticipată a Împărăției lui Dumnezeu se face prin Sfintele Taine prin care omul intră în comuniune cu Dumnezeu, participă la viața lui Iisus Hristos¹ urmând a se „împărtăși” desăvârșit cu Iisus Hristos în Împărăția Sa: „O, Paștile cele mari și preasfînțite Hristoase! O, Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale!” Atât săvârșirea Sfintelor Taine, cât și împărtășirea cu ele, care reprezintă termenul ultim (εἰς τέλος) al vieții în Iisus Hristos, se realizează în cadrul Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii² care ocupă locul central în viața Bisericii. De aceea, toată Teologia Liturgică scoate în evidență *caracterul liturgic* al întregii vieți creștine și *caracterul euharistic* al cultului și, implicit, al Bisericii. Nici o slujbă nu se poate oficia fără Euharistie, întrucât ea a devenit „centrul întâlnirii dintre Dumnezeu și om în Iisus Hristos, adică inima credinței creștine”³, așa cum o vedem în viața primei comunități creștine de la Ierusalim (Fap. Ap. 2, 46-47). Atunci și tensiunea, și așteptarea, și mișcarea erau la cel mai înalt nivel; „nicicând nu s-a realizat mai deplin și mai în adevăratul înțeles al cuvântului participarea activă și integrală la Sfânta Liturghie ca în Biserica primelor veacuri, adică în epoca persecuțiilor și în vremea de strălucire și glorie ce a urmat după aceea sau în perioada de aur a istoriei creștine (sec. IV și V)”⁴.

Dumnezeiasca Liturghie în cadrul căreia are loc Jertfa Euharistică, este actul, *lucrarea prin care Dumnezeu coboară la om și apoi îl înalță pe om la El*, de aceea, în mișcarea acțiunii liturgice, noi trebuie să vedem mișcarea, în termenii iubirii lui Dumnezeu, întoarsă în afară spre noi, în creație, prin „care ne aduce

¹ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, traducere în limba română de Pr. Prof. Univ. Dr. Teodor Bodogae, București, 1989.

² Idem, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, traducere în limba română de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Pr. Prof. Univ. Dr. Teodor Bodogae, București, 1988, p. 13.

³ Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, traducere în limba română de Sebastian Moldovan, Editura „Deisis”, Sibiu, 1997, p. 40.

⁴ Pr. Prof. Univ. Dr. Ene Braniște, *Participarea la Liturghie*, Editura „România Creștină”, București, 1999.

înapoi la El prin propria noastră mișcare iubitoare de răspuns”⁵. Teologia apuseană interpretează Euharistia mai mult în sensul de coborâre a lui Dumnezeu pe altarele Bisericii. În realitate însă, fără să neglijeze ori să ignore actul coborârii lui Dumnezeu la noi, „experiența euharistică inițială, mărturisită de însăși Slujba Euharistiei ne vorbește despre înălțarea noastră acolo unde S-a înălțat Hristos, ne vorbește despre natura cerească a lucrării sfinte euharistice”⁶. Acesta este motivul pentru care jertfa nesângeroasă de pe Sfintele Altare și Dumnezeiasca Liturghie și chiar întreaga rugăciune a Bisericii poartă numele de *Mulțumire, Euharistie* (mulțumire, deovadă și gest de mulțumire). Toată Liturghia este o mulțumire de la început până la sfârșit și, dacă acceptăm că în Biserică totul se petrece în contextul Liturghiei, atunci rezultă în mod evident că *dimensiunea esențială a Bisericii este cea euharistică*. Aceasta are implicații profunde în viața Bisericii, determinând modul de raportare a creștinului la Biserică și, în ultimă instanță, la Împărăția lui Dumnezeu: Creștinul este mădular al Trupului lui Iisus Hristos și, în consecință, - Împărtășirea lui cu Sfintele Taine are loc într-un mod comunitar, ori altfel spus, Sfintele Taine au caracter eclesiologic; - Euharistia, care rămâne în centrul vieții Bisericii, raportează totul la Împărăția lui Dumnezeu, adică totul se săvârșește în perspectivă eshatologică.

1. Despre Sfânta Euharistie în viața Bisericii

Cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos adresate lumii prin dialogul Său cu uceniciei, sunt lămuritoare pentru a înțelege rolul Euharistiei în viața Bisericii: „Eu sunt Pâinea cea vie, care S-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi veci. Iar Pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este Trupul Meu(...) Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui nu veți avea viață în voi. Cel care mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el” (Ioan 6, 51; 53-56).

Dacă prin celelalte Sfinte Taine ni se împărtășește Sfântul Duh prin care avem înfierea dumnezeiască și harul mântuitor, prin Euharistie ne împărtășim cu Însuși Domnul nostru Iisus Hristos în stare de jertfă și înviere, fără de care nu putem avea părtășie cu El și, în consecință, nu putem dobândi mântuirea. Toate

⁵ Andrew Louth, *Op. cit.*, p. 97.

⁶ Langenmeyer, O.F.M., *De Weise der Gegehwart Christi im Liturgischen Geschehen*, în volumul „Martyria, Liturghia, Diakonia, p. 301, appud Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 46.

actele liturgice, și cu atât mai mult Euharistia, „nu pot fi socotite ca o reprezentare sa ca chipuri ale operei de mântuire a lui Iisus Hristos, așa cum sunt riturile din vechile culte de misterii. Ele trebuie socotite ca forme de exprimare a lucrării mântuitoare săvârșite în ea, nu chipuri de privit; ca forme sensibile în care se împlinește lucrarea nevăzută a lui Iisus Hristos. Pri ele, se arată credinței Iisus Hristos Însuși, prezent și lucrător prin Duhul”⁷. De aceea, pentru Sfântul Ioan Gură de Aur nu există numai o identitate de scop și de săvârșitor între Cina cea de Taină și Jertfa Euharistică, ci și o identitate de loc: „Pe Sfânta Masă nu este ceva mai puțin. Căci nu a făcut-o pe aceea Dumnezeu și pe aceasta omul, ci și pe aceasta tot Dumnezeu. Însăși aceasta este cea pe care Iisus Hristos o înconjură cu Sfinții Apostoli atunci. De acolo au ieșit la Muntele Măslinilor”⁸. Biserica Îl primește pe Dumnezeu în ea, prin sfințirea ei de către arhieru, ca împlinitor al lucrării Sale mântuitoare, soteriologice, iar „Sfânta Masă este mormântul din care ni se arată Trupul și Sângele Său, jertfit în chipul pâinii și a vinului. Dar tot ea este masa Cinei celei de Taină și Tronul Ceresc pe care s-a așezat Hristos cel jertfit, ca Miel și înjunghiat... Dar jertfa este implicată în nașterea lui Hristos ca om. De aceea, Sfânta Masă este și iesle. Hristos se află pe Sfânta Masă, cu toate actele Sale mântuitoare recapitulate. Căci numai așa ne mântuiește”⁹. Acum putem spune că Euharistia nu „preînchipuie” ceva, ci *descoperă* totul și *împărtășește* pe Hristos tuturor¹⁰.

1.1. Sfânta și Dumnezeiasca Euharistie – Taina Tainelor

Ca toate Sfintele Taine¹¹, Sfânta Euharistie (Liturghie) începe cu binecuvântarea Împărăției Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh...”, fapt ce ne determină să accentuăm că ne raportăm la Împărăția lui Dumnezeu, având *deschidere eshatologică, universală și dimensiune eclesiologică*. Dionisie Pseudo Areopagitul o numește ca fiind cea mai importantă dintre Sfintele Taine, iar „dascălul său cel vestit” – Ierotei, o numea „Taina Tainelor” sau „ritul riturilor”; Teodor al Andidelor spunea că „Cele ce se săvârșesc în Sfânta Liturghie sunt

⁷ Sfântul Iona Gură de Aur, *Omilii la Matei, Omilia 825*, traducere în limba română de Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Fecioru, în colecția PSB, volumul 23, București, 1994, p. 936.

⁸ Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, *Op. cit.*, p. 47

⁹ Alexander Schmemmann, *Op. cit.*, p. 50

¹⁰ Mai puțin Taina Spovedaniei care începe cu „Binecuvântat este Dumnezeul nostru”, aceasta constituind o temă de cercetare pentru viitor.

¹¹ *Comentariul Liturgic al lui Teodor, Episcop al Andidelor*, traducere în limba română de Pr. Prof. Dr. Nicolae Petrescu, „Biserica Ortodoxă Română” (1971), nr. 3-4, p. 301.

simboluri ale tuturor actelor iconomiei mântuirii neamului omenesc și au ca centru Sfânta Euharistie”¹². Nu putem lăsa neobservat ori ignora faptul că, în teologie, Taina Euharistiei a pierdut, în timp, locul central; nu mai este „taina tainelor” ci este una din cele șapte Sfinte taine, așa după cum o tratează atât *Teologia Dogmatică*, cât și *Liturgica*, cu toate că în viața Bisericii și în conștiința creștinilor activi, Euharistia rămâne centrul vieții. Pr. Prof. Alexander Schmemmann constată că „Taina (Sfânta Euharistie) este redusă la două acte, la două „momente”: *prefacerea* darurilor euharistice în Trupul și Sângele Domnului Iisus Hristos și *împărtășirea*. Taina se definește prin răspunsul la întrebarea cum, adică în virtutea cărei „cauze” și când, adică în care moment, se săvârșește prefacerea darurilor. Acest răspuns îl aflăm în definirea oricărei taine și anume: în formula săvârșirii tainei – proprie fiecărei taine. Formulă considerată a fi necesară, indispensabilă și suficientă”¹³. El consideră ca principală cauză a acestei stări influența teologiei scolastice a tainelor, bazată pe „formula săvârșirii tainei” și înțelegerea greșită a noțiunii de „simbol”. În tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii, începând mai cu seamă cu Dionisie Pseudo Areopagitul, continuând cu Maxim Mărturisitorul și cu ceilalți tâlcuitori, inclusiv Nicolae Cabasila, este folosit din plin simbolul¹⁴. Pentru ei însă simbolul nu preînchipuie, ci *descoperă* și *face părtaş* cu ceea ce descoperă. „În noțiunea inițială de simbol, simbolul este descoperirea și prezența *altuia*, tocmai a unui *altul* real care, în condițiile date, nu poate fi descoperit decât în simbol.”¹⁵

Pentru Dionisie Pseudo Areopagitul, limbajul cel mai adevărat despre Dumnezeu este cel care *neagă*. Dacă limbajul simbolistic al Sfintei Scripturi ascunde înțelesul interior de ochii simplului curios și ne oferă imagini ce ne sunt la îndemână și pot fi folosite în ascesiunea și urcușul nostru spre Dumnezeu, limbajul simbolic liturgic „neasemănător”¹⁶ – cel mai potrivit pentru Dumnezeu, pentru că El transcende, de fapt, tot ceea ce spunem despre El – ne pune în contact nemijlocit cu Dumnezeu. Însă de la acest înțeles al simbolului s-a ajuns la simbolul de „preînchipuire”, când, de fapt, originalul grecesc *συμβολο* exprima faptul de a pune împreună, de a uni și reuni. Biserica nu preînchipuie Împărăția lui Dumnezeu, Jertfa Euharistică nu preînchipuie jertfa nesângeroasă a Mântuitorului Iisus Hristos, iar arhiereul nu preînchipuie pe Arhiereul Iisus Hristos, ci în Biserică – Împărăția lui Dumnezeu deschisă pe pământ – se săvârșesc cele cerești

¹² Alexander Schmemmann, *Op. cit.*, p. 33-34.

¹³ Problema simbolismului liturgic ar necesita un studiu amplu, aparte.

¹⁴ Alexander Schmemmann, *Op. cit.*, p. 45.

¹⁵ A se vedea Andrew Louth, *Op. cit.*, p. 80-82.

¹⁶ Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, ed. cit., p. 52.

cu ajutorul celor pământești. Spre exemplu, Nicolae Cabasila spune că „taina iconomiei lui Hristos este simbolizată prin însăși jertfa Sfintei Liturghii”¹⁷, în sensul că „La Sfânta Liturghie toate ne duc cu gândul la lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, pentru ca priveliștea ei fiind în fața ochilor noștri să ne sfințească sufletele și în acest fel să devenim vrednici de primirea Sfințelor Daruri”¹⁸. Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie nu este, deci, un simbol, ci *un act al Bisericii*, prin care își îndeplinește adevărata ei misiune¹⁹, și anume de a conduce pe fiii ei în Împărăția Cerurilor. Din acest motiv, poate fi definită nu doar ca „taină a tainelor” ci și ca „Taină a Împărăției”²⁰. Din aceasta se vede deschiderea eshatologică a Euharistiei, fiindcă totul se săvârșește în perspectiva Împărăției lui Dumnezeu și a vieții veșnice. „Prin puterea misterului liturgic, spunea Părintele Dumitru Stăniloae, timpul de deschide și noi suntem proiectați pe planul unde eternitatea se încrucișează cu timpul și noi devenim în Sfânta Liturghie contemporani reali ai evenimentelor biblice din Geneză, până la a doua venire; noi le trăim concret ca martorii lor oculari. De aceea, fiecare citire a Evangheliei ne plasează în evenimentul relatat...”²¹ Chiar rugăciunile Liturghiei ne introduc în această stare: „cu vrednicie și cu dreptate este a-Ți cânta Ție, pe Tine a te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți mulțumi, Ție a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale; căci Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și același fiind: Tu și Unul Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfânt. Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi și, căzând noi, iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, toate făcându-le, până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să fie...” și „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”. În acest sens, Teodor de Mopsuestia zice: „Nu este un lucru nou, ci este Liturgia care are loc în cer și noi suntem cu Cel ce este în cer. Toate Sfintele Cine ale Bisericii nu sunt decât una și aceeași Cină eternă și unică, aceea a lui Iisus Hristos, în camera de sus”²². Din păcate, însă, pentru teologia contemporană, Eshatologia ocupă în manualele și tratatele teologice un capitol final, rupt de toate celelalte, devenind o noțiune foarte abstractă; dacă pentru

¹⁷ Ibidem, p. 30.

¹⁸ Alexander Schmemmann, *Liturgy and life*, New York, 1983, p. 25.

¹⁹ Alexander Schmemmann, *Euharistia*, ed. cit., capitolul „Taina Împărăției” și Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Săniloae, *Op. cit.*, capitolul „Liturghia propriu-zisă”.

²⁰ Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, *Op. cit.*, p. 182.

²¹ Paul Evdokimov, *La priere de l'eglise de l'Orient*, Paris, 1971, p. 59.

²² Alexander Schmemmann, *Euharistia*, ed. cit., p. 172.

Biserica primelor veacuri creștine *Eshatonul* era motivația luptei cu prigonitorii și a acceptării martirajului, știind că Iisus Hristos va veni curând biruitor și Împărăția lui Dumnezeu va triumfa, iar pentru monahism, mai ales în veacurile imediat următoare încetării persecuțiilor, o preocupare continuă, pentru noi, cei de astăzi, și mai cu seamă pentru teologia academică, Eshatologia pare atât de îndepărtată și abstractizată, încât trăirea „raiului” și-a pierdut conținutul. De altfel, „învățații tâlcuitori ai creștinismului” evită noțiunea aceasta ca fiind ceva „naiv și primitiv”²³. În realitate, acesta este efectul unui nou fel de abordare teologică a Euharistiei, despre care tocmai am menționat.

Deși toată Sfânta Liturghie este o intrare și o înaintare în Împărăția Sfintei Treimi – după cum se exprima Părintele Profesor Dumitru Stăniloae – „mulțumind și binecuvântând, sfințind și frângând” și împărtășind pe Mântuitorul Iisus Hristos „euharistic”, vom insista puțin asupra părții introductive a anaferei (anafarolei) liturgice – miezul Tainei care o definește, pentru a răta cum pregătește Biserica pe fiii ei, pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu. Împărăția lui Dumnezeu este o împărăție a iubirii divine; de aceea, cel ce este stăpânit de ură nu poate accede la Împărăția lui Dumnezeu. „dacă-ți vei aduce darul tău la altar – spunea Mântuitorul Hristos – și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău și mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău și atunci, venind adu darul tău” (Mat. 5, 23). De aceea, ca semn al comuniunii noastre și al viețuirii într-un singur trup, credincioșii sunt chemați la Dumnezeiasca Liturghie: „Să ne iubim unii pe alții” pentru „ca într-un gând să mărturisim pe tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită”. Pentru că, după modelul și icoana Sfintei Treimi, trebuie să ne unim și noi, spre a putea intra în Împărăția Sfintei Treimi. Ca dovadă concretă a acestei iubiri urmează „sărutarea păcii” ori „sărutarea sfântă” (Romani 16, 16 și I Corinteni 16, 20) ori „sărutarea dragostei” (Petru 5, 14), care, în practica de astăzi, a mai rămas pentru slujitori²⁴. „Sărutarea aceasta unește sufletele unele cu altele”, după cum „spunea Sfântul Chiril al Ierusalimului”²⁵; și „ea este simbolul păcii: ceea ce mărturisesc buzele trebuie să treacă în conștiință...”²⁶ și în final descoperă

²³ Practica „sărutării păcii” s-a păstrat în practica liturgică a nestorienilor, a coptilor și a armenilor.

²⁴ Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, în Volumul „Izvoarele Ortodoxiei”, volumul 6, 7, traducere în limba română de Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., *Cateheza V*, 3, București, 1943, 1945.

²⁵ Fericitul Augustin, *Sermo CCXXVII*, appud Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, ediția a II-a, București, 1998, p. 223.

²⁶ Alexander Schmemmann, *Euharistia*, ed. cit., cap. „Taina Unității”, p. 137-161.

Taina Unității²⁷. Pregătită întreaga comunitate, este enunțată „Jertfa euharistică”, printr-o întreită chemare: „*Să stăm bine, să stăm cu frică, Sfânta Jertfă în pace a o aduce*”, „*Sus să avem inimile*”, „*Să mulțumim Domnului*”.

Ca și Moise în fața rugului aprins din Muntele Sinai, ca și Sfinții Apostoli de pe Muntele Tabor, în Sfânta Liturghie înaintăm în mod treptat, în unirea cu Iisus Hristos, În Împărăția Sa cea Sfântă și Veșnică. În acest moment, cu toate că noi mergem către Iisus Hristos, totul inclusiv timpul, încetează mișcarea, pentru că ne aflăm în „Taina Tainelor”, în care realizăm comuniunea cu Sfânta Treime – scopul ultim al vieții noastre. Mișcarea-n plan orizontal a încetat și acum ne înălțăm către tronul ceresc; și așteptarea, și alergarea au luat sfârșit pentru că acum, aici, urmează să aibă loc „Sfânta Jertfă”, care ne unește cu Dumnezeu. Rugăciunile și cântările ne arată că cerul și pământul s-au unit și slujesc împreună înaintea Tronului ceresc, Sfintei Treimi care revarsă peste toți binecuvântarea Sa, toate umplându-le de bucurie. „*Noi, care pe Heruvimi cu taină închipuim, și Făcătoarei de viață Treimi, întreit Sfântă Cântare aducem*” și „*să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pământesc întru sine să nu gândească, fiindcă Împăratul Împărăților și Domnul Domnilor vine să junghie și să dea mâncare credincioșilor...*” pentru că „*Acum puterile cerești împreună cu noi nevăzut slujesc, că iată, intră Împăratul Slavei...*”

Părăsind „toată grija cea lumească” suntem îndemnați „sus să avem inimile”, pentru că numai în această stare putem „să mulțumim Domnului”, singurul nostru răspuns plin de iubire la iubirea lui Dumnezeu. Rămânând și numai la aceste câteva remarci, putem realiza că întraga experiență a Bisericii se regăsește în Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie²⁸, care ne raportează permanent eshatologic, ea rămânând sursa de bază, și nu doar un izvor de argumente sau informații, a întregii teologii²⁹ pentru că, subliniem și afirmăm din nou, ea este centrul vieții bisericești³⁰.

1.2.Despre raportarea creștinului la Biserică

Din păcate Biserica a devenit ceva exterior creștinului zilelor noastre: o instituție care prestează servicii, fie ele și religioase, de care creștinul are multă nevoie; el vine la biserică, își rezolvă anumite probleme, după care rămâne în

²⁷ Idem, *Liturgy and Tradition*, New York, 1990, p. 55.

²⁸ Ibidem, p. 60.

²⁹ Ibidem, p. 51.

³⁰ Pr. Prof. Univ. Dr. Ene Braniște, *Op. cit.*, p. 24.

continuare în afara ei. El nu se mai simte, cu foarte mici excepții, membru (mădular) al acestui trup – Biserica, așa cum o simțeau creștinii primelor secole și chiar ai timpurilor mai propiate. Cauzele acestui fel de raportare la Biserică sunt multiple, însă toate pleacă din faptul că, atât pentru teologia academică, de școală, cât și pentru viața însăși a Bisericii, Împărăția lui Dumnezeu a devenit o noțiune abstractă, și nu un deziderat principal, iar Biserica nemairaportând-o la Împărăția lui Dumnezeu a fost înțeleasă drept cea rezolvă anumite probleme, ce aparțin de fapt tot lumii acesteia. Părintele Profesor Ene Braniște sublinia că „Încă din veacul al șaselea înainte... observăm o oarecare stagnare în viața liturgică a Bisericii și apoi o decadentă care merge crescând până în zilele noastre și care s-a accentuat în Ortodoxie, mai ales din veacul trecut încoace... Cauza? – se întrebă același ilustru dascăl de teologie liturgică – în primul rând dispariția împărtășirii generale și cu regularitate de până atunci”³¹. „Căci scăderea, până la dispariția totală, a conștiinței despre Liturghie ca jertfă la care toți suntem obligați să participăm prin cuminecare a adus după sine consecințe incalculabile în viața religios – morală.”³² Una din aceste consecințe a fost separarea Sfințelor Taine între ele și mai cu seamă ruperea lor de Sfânta Liturghie. Este cert faptul că, pentru o perioadă lungă de timp, totul se săvârșea în Biserică, în strânsă legătură cu jertfa Euharistică, însă îndepărtarea credincioșilor de Sfântul Potir a făcut ca Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie să nu mai fie nucleul în jurul căruia să graviteze totul, pierzându-și locul central și principal (mai bine zis, superior) din viața credincioșilor. Astfel, Sfintele Taine s-au îndepărtat ușor de Dumnezeiasca Liturghie, încât se săvârșesc separat de ea; unele dintre ele, ca Botezul sau Cununia, au devenit foarte intime, particulare, la care nu mai este chemată ori invitată întreaga comunitate. Astăzi foarte puțini, chiar și dintre slujitori ori teologi, mai realizează și conștientizează că, de exemplu, mirii ar trebui să se spovedească și să se împărtășească înainte de Sfânta taină a Cununiei, participând la Sfânta Liturghie, ei fiind primii care primesc Sfânta Împărtășanie și că, de fapt, paharul cu vin și pâinea au înlocuit treptat Dumnezeiasca Împărtășanie.”³³ Am afirmat că Euharistia are o deschidere eshatologică și universală (cosmică); această deschidere o dă întregii Biserici, astfel încât nimic din viața Bisericii n-ar putea fi rupt de Sfânta Liturghie, ca acte ce pot și chiar au menirea de a împărtăși Harul sfințitor al Sfântului Duh.

³¹ Ibidem, p. 25.

³² Sfântul Nicodim Aghioritul, *Hristoitia*, traducere în limba română de monahii Iona și Antonie, Sfântul Munte Athos, p. 69.

³³ Alexander Schmemmann, *Euharistia*, ed. cit., p. 38.

Din punct de vedere teologic, sub influența teologiei scolastice, Tainele Bisericii sunt puse în strânsă legătură cu căderea omului în păcat: „Prin această „separare” a Tainelor într-o *realitate* nouă sui generis, în definirea scolastică ele apar ca fiind întemeiate numai din cauza căderii omului și a mântuirii lui de către Iisus Hristos. În starea „nevinovăției primare”, omul nu avea nevoie de Sfinte Taine. Ele au devenit necesare numai pentru că omul a greșit și are nevoie de medicamente pentru vindecarea rănilor păcatului”. În viața multor creștini, „Tainele” și implicit Euharistia au devenit acte ce au menirea de a le vindeca anumite „boli spirituale” sau de a le rezolva anumite probleme. Acest mod de a înțelege și a trăi Sfintele Taine este străin experienței ortodoxe pierzând caracterul unitar și, prin locul pe care-l are Euharistia, caracterul euharistic și eclesiologic.

Sfintele Taine (și, prin excelență, Euharistia) trebuie pusă în strânsă relație, nu cu căderea omului în păcat, ci cu starea primordială, cu creația; omul, încă de la creație, a fost chemat să mănânce și să bea în Împărăția lui Dumnezeu, vocația lui principală fiind aceea de a fi preot și de a primi și oferi la rândul său lumea lui Dumnezeu în stare euharistică (de mulțumire)³⁴. „În trăirea și în tradiția bisericească ortodoxă taina se percepe, în primul rând, ca fiind descoperirea lumii, adevăratei *naturi* a creației, căci oricât de văzută ar fi lumea aceasta ea rămâne lumea lui Dumnezeu care așteaptă mântuire, răscumpărare, vindecare și schimbare într-un pământ nou și un cer nou. Cu alte cuvinte, Taina, în trăirea ei ortodoxă, descoperă înainte de toate însăși taina creației, fiindcă lumea a fost creată și dată omului pentru a preface viața fapturii în viață părtașă dumnezeirii.”³⁵ În acest fel, înțelegând Tainele, înțelegem și deschiderea cosmică pe care o au ele, și-ndeosebi Euharistia: „ale Tale dintru ale tale, Ție îți aducem de (din) toate și pentru toate”. Cea care ne conduce către Împărăție este Biserica, în sensul de ecclesia (adunare), în care suntem toți chemați la viața în Hristos. Locașul însuși ne ajută să înțelegem că Biserica nu-i un loc în care să intrăm din când în când, pentru a ne rezolva problemele, ci este Împărăția lui Dumnezeu, deschisă deja, în care noi parcurgem împreună drumul către Împărăția Sfintei Treimi. „Locașul apare ca un întreg ce unește și co-supune unul altuia toate elementele: spațiul și forma locașului, așezarea icoanelor și relația ori legătura dintre ele, tot ce poate fi numit organizarea și construirea locașului. Prin același simbol al Împărăției, prin „epifania” lui se descoperă făptura transfigurată și preaslăvită (preamărită), în ideea ei inițială, care este întrupată în icoană.”³⁶

³⁴ Alexander Schmemmann, *For the life of the world*, New York, 1973, p. 17.

³⁵ Idem, *Euharistia*, ed. cit., p. 39.

³⁶ *Ibidem*, p. 51.

Locașul bisericesc, chip al creației cosmice și umane³⁷, este cerul pe pământ ori centrul liturgic al creației. În Biserică Sfânta Liturghie „adună în sine la un loc toate în lăuntru și în jurul nostru. Întrupează și aduce lângă noi și în noi, prin cele ce le putem cunoaște și atinge cele nevăzute și necreate... În ea trăim întrepătrunderea (perihoreza) necreatului și a creatului, a vieții și a morții, a mișcării și a stabilității, a tainicului și a raționalului, a minunii și a legii, a libertății și a naturii. Cele nevăzute se văd în mod nevăzut. Cele de nespus se spun în mod negrăit”³⁸. De aceea Biserica poartă numele de *Trupul tainic al lui Iisus Hristos*, iar credincioșii – de membre și mădule ale acestui Trup. În acest înțeles al Bisericii și al locului fiecăruia în ea, credincioșii se simt și se raportează la Biserică întocmai ca la un trup din care fac parte și de care, dacă s-ar rupe, ar suferi și ei, dar și trupul. Participarea lor la viața Bisericii, în acest context, este (una) activă. Din păcate, însă, această participare a poporului la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie a slăbit foarte mult. „cu deosebire, sensul și caracterul de rugăciune colectivă, ca și acela de jertfă, al Sfintei Liturghii, s-a pierdut aproape cu desăvârșire, nu doar din conștiința poporului, ci și din a liturghisitorilor, deoarece există clerici care slujesc uneori fără să se împărtășească.”³⁹

2. Despre împărtășirea credincioșilor

Sensul săvârșirii Dumnezeieștii Liturghii este acela de a împărtăși pe cei prezenți (slujitori și credincioși, deopotrivă) cu Sfântul Trup și Sânge al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, după cum reiese din întreg textul Sfintei Liturghii, dar mai ales din următoarele: „... *Și dăruiește, Dumnezeule, și celor ce se roagă împreună cu noi, spor în viață, în credință și în înțelegerea cea duhovnicească. Dă lor să-ți slujească totdeauna cu frică și cu dragoste întru nevinovăție și fără osândă să se împărtășească cu Sfintele tale taine și să se învrednicească de cereasca ta împărăție*”. Anafora liturgică, în special cea a Sfântului Vasile cel Mare, ne ajută să înțelegem că Jertfa mântuitorului s-a săvârșit pentru a spăla păcatele oamenilor, care, nu pentru vrednicia lor, ci din dragoste dumnezeiască nețărnută și neclintită sunt chemați să se împărtășească din ea; pentru ca Jertfa Mântuitorului, reactualizată și retrăită în fiecare

³⁷ Așa își intitulează Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae capitolul preliminar al lucrării sale: *Spiritualitate și Comuniune în Liturgia Ortodoxă*, ed. cit., p. 13.

³⁸ Arhimandritul Vasile, Eisadikon, *Elementele trăirii liturgice a misterului unității în Biserica Ortodoxă*, Sfânta Mănăstire Stavronichita din Sfântul Munte Athos, 1974, appud Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 35.

³⁹ Pr. Prof. Univ. Dr. Ene Braniște, *Op. cit.*, p. 35.

Dumnezeiască, prin împărtășire, are loc recrearea omului: „... Că zidind pe om, luând țărână din pământ, și cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării... Dar neascultându-Te pe Tine, Adevăratul Dumnezeu... l-ai izgonit pe dânsul cu judecata ta cea dreaptă... Că nu te-ai întors până la sfârșit de la zidirea Ta... Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuși Fiul Tău, prin Care și veacurile le-ai făcut. Care fiind strălucirea slavei Tale și Chipul ipostasului Tău... Și din Sfânta Fecioară întrupându-Se, S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea chipului Slavei Sale... luând pâine în sfintele și preacuratele Sale mâini, arătându-o Ție, lui Dumnezeu – Tatăl, mulțumind, binecuvântând, sfințind și frângând a dat Sfinților Săi ucenici și apostoli, zicând: luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi, spre iertarea păcatelor”. Apoi „Asemenea și paharul... zicând: beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu al legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea, că ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Mea veți vesti, învierea Mea veți mărturisi. ... Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh...” Chemarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos la împărtășirea din Darul Său trebuie să-și găsească răspunsul în disponibilitatea și în actul nostru de primire, pline de dragoste și umilință, pentru că îndemnul „Să luăm aminte, Sfintele Sfinților” are sensul de „Sfintele ce se dau Sfinților”. Iar chemarea, făcută prin gura slujitorului „Cu frica lui Dumnezeu, cu credință și cu dragoste apropiati-vă”, este cât se poate de concretă, vie, eclesială. De asemenea, rugăciunile de mulțumire își găsesc sensul în însuși actul împărtășirii, pentru care întreaga Biserică este chemată să-I mulțumească lui Dumnezeu: „Drepți primind dumnezeieștile, sfintele, preacuratele, nemuritoarele, cereștile și de viață făcătoarele, înfricoșătoarele lui Hristos Taine, cu vrednicie să mulțumim Domnului”. Din textul Sfintei Liturghii înțelegem că „Împărtășirea nu este o experiență mistică: noi bem din potirul lui Iisus Hristos, pentru că El s-a dat pe Sine însuși pentru viața lumii. Pâinea de pe disc și vinul din potir sunt pentru a ne reaminti de întruparea Fiului lui Dumnezeu, de Cruce și de moarte”⁴⁰.

Pentru prima comunitate de la Ierusalim, Împărtășirea continuă cu Trupul și Sângele Domnului constituia centrul vieții creștine (F.Ap. 2, 46); mai târziu, Sfântul Vasile cel Mare ne dă următoarea informație: „Desigur că împărtășirea zilnică și hotărârea de a primi zilnic Sfântul Trup și Sânge al lui Iisus Hristos este

⁴⁰ Alexander Schmamann, *The world as Sacrament*, London, 1974, p. 53.

un lucru bun și folositor, căci El însuși spune clar și limpede: „cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică” (Ioan 6, 54)... Cu toate acestea noi ne împărtășim numai de patru ori pe săptămână: duminica, miercurea, vinerea și sâmbăta, precum și în alte zile când se face pomenirea vreunui sfânt deosebit⁴¹. Iar Sfântul Ioan Hrisostom spunea: „... nu este îndrăzneală și obrăznicie a se împărtăși cineva des, ci împărtășirea cu nevrednicie, chiar dacă și numai o dată pe an... pentru ce să folosim dar Sfânta Împărtășanie cu măsura vremii? Timpul cel mai bun pentru a ne împărtăși este conștiința curată... Pe care deci să-i iubim? Pe cei care se împărtășesc numai o dată pe an? Sau pe cei care se împărtășesc de multe ori? Sau pe cei care se împărtășesc de puține ori? Nu! Nu-i laudăm nici pe cei care se împărtășesc de multe ori, nici pe cei care se împărtășesc de puține ori, ci îi laudăm pe cei care se împărtășesc cu conștiința curată, cu petrecerea și viața neosândită; cei care sunt astfel totdeauna să se împărtășească; cei care nu sunt așa nici o dată pe an nu sunt vrednici să se împărtășească⁴². Pentru creștinii din primul mileniu nu exista alternativa de a se împărtăși sau nu; pentru că toți cei ce participau la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie se împărtășeau, iar cei ce nu se împărtășeau ieșeau afară din Sfântul locaș odată cu catehumenii⁴³. Numai un păcat care crea starea de penitent îi împiedica pe creștini a se împărtăși. Disciplina canonică însăși ne spune că un creștin care participă la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie are datoria de de împărtăși⁴⁴, bineînțeles cu pregătirea prealabilă, pentru a nu se osândi după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Să se cerceteze omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului” (I Corinteni 11, 29). În conformitate cu

⁴¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, traducere în limba română de Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Univ. Dr. Teodor Bodogae, Epistola 93, în colecția PSB, volumul 12, București, 1988, p. 269.

⁴² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Pentru Sfintele și Preacuratele Taine*, în volumul Sfântul Ioan Gură de Aur, *Puțul și împărțirea de grâu – Predici*, Bacău, 1995, p. 486-487.

⁴³ Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Ediția a III – a îmbunătățită, Sibiu, 2005 (Canonul 19 – Sinodul laodiceea); și *Așezămintele Apostolice VIII, 9*, în *Scrierile Sfinților Apostoli dimpreună cu Așezămintele Apostolice și Canoanele Apostolice*, traducere în limba română de Economistul G.N. Nițu, în „Colecția Teologică”, volumul II, Chișinău, 1928, p. 234.

⁴⁴ Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan N. Floca, *Drept Canonic Ortodox, Legislație și administrație bisericească*, volumul II, București, 1990, p. 37.

reglementările canonice cei ce participau la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie și nu se împărtășeau produceau și provocau neorânduială în Biserică⁴⁵.

În zilele noastre, situația în Biserică este complet schimbată: cu excepția câtorva comunități, creștinii cei mai conștiincioși se împărtășesc, la recomandarea preoților, o dată sau de două ori pe an sau în cele patru posturi de peste an; în celelalte duminici și sărbători de peste an, chemarea slujitorilor rămâne fără răspuns: nimeni nu se apropie de Sfântul Potir. O situație și mai gravă, pe care doar o semnez, și care cred că este foarte rară, este aceea potrivit căreia sunt unii preoți care nici nu se împărtășesc, cu toate că slujesc Sfânta Dumnezeiasca Liturghie⁴⁶. Toate acestea ne arată că Biserica Ortodoxă, ca și cea Romano-Catolică, nemaivorbind de protestantismul complet desacralizat, trec printr-o acută criză liturgică. Iată cum semnala Părintele profesor Ene Braniște această criză: „Dacă Liturghia este jertfă, se înțelege de la sine că numai prin consumarea ei se atinge pe deplin ceea ce este scopul ultim al oricărei jertfe, adică realizarea comuniunii cu Divinitatea... Inistăm pe acest fapt și accentuăm acest lucru tocmai fiindcă în practica și mentalitatea actuală el este aproape cu totul pierdut din vedere. Astăzi când, deobicei, la Sfânta Liturghie se împărtășesc numai liturghisitorii, împărtășirea credincioșilor nu mai constituie un scop *permanent*, ci unul *ocazional* și deci *secundar*, al Liturghiei. La originea sa și în instituția ei însă, Sfânta Liturghie nu se poate concepe fără împărtășirea credincioșilor, desigur a celor pregătiți și vrednici”⁴⁷.

Pe lângă absența generalizată de la Sfântul Potir, criza se mai manifestă și prin înțelegerea individualistă a împărtășirii cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, în vreme ce canoanele menționate mai sus (2 Apostolic; 2 Antiohia) subliniază caracterul eclesiologic al împărtășirii chiar și în afara Dumnezeieștii Liturghii⁴⁸. Părintele Profesor Ene Braniște vedea în aceasta una din cauzele slăbirii conștiinței eclesiologice, bisericesti a credincioșilor; de aceea „Pentru restabilirea sensului adevărat și autentic al actului împărtășirii, se impune însă curmarea unui obicei, care tinde să devină uz, din pricina slăbiciunii ori lipsei de înțelegere, de care se fac vinovați mulți preoți, și anume: să nu se mai

⁴⁵ „Toți credincioșii care intră (în biserică) și ascultă scripturile dar nu rămân la rugăciune (slujbă) și la Sfânta Împărtășanie, aceia trebuie să se afurisească (excomunică), ca făcând neorânduială în Biserică” (Canonul 9 Apostolic), a se vedea și Canonul 2 Antiohia; Dionisie Alexandrinul.

⁴⁶ Pr. Prof. Univ. Dr. Ene Braniște, *Op. cit.*, p. 35.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 99.

⁴⁸ Nu mă refer bineînțeles, aici la cei bolnavi ori aflați în alte situații din cauza cărora nu pot participa la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie și cărora li se acordă și administrează Sfânta împărtășanie după caz.

administreze împărtășirea ca un act individual și izolat de Sfânta Liturghie, adică săvârșit oricând ar fi sau după Dumnezeiasca Liturghie, cum obișnuiesc unii preoți, de exemplu la Sfintele Paști, sub pretext de ordine, disciplină și bună rânduială în Biserică. Împărtășirea trebuie administrată numai în cadrul ei normal și firesc, cu alte cuvinte la locul unde a fost prevăzută totdeauna în rânduiala Sfintei Liturghii, și anume atunci când răsună chemarea: „Cu frica lui Dumnezeu, cu credință și cu dragoste apropiați-vă”⁴⁹.

Există, de asemenea, și comunități în care, copiind exemplul catolic sau protestant, creștinii se împărtășesc fără o pregătire prealabilă, ceea ce determină o altă abatere. Împărtășirea se face în urma unei pregătiri în strânsă legătură și relație cu spovedania și călăuzirea duhovnicească acordată de duhovnicul fiecăruia. Redescoperindu-ne în acest fel paternitatea și filiația duhovnicească, în care spovedania ocupă locul central și primordial, și împărtășirea, se poate revigora viața liturgică, pentru că, prin Sfânta Taină a Spovedaniei, creștinul se renaște din punct de vedere spiritual, iar prin Sfânta Împărtășanie se unește cu Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

Cât privește vrednicia sau nevrednicia în fața Sfântului potir, menționez și subliniez cuvintele Părintelui Profesor Alexander Schmemmann în care zice că „Nici unul nu a fost „vrednic” să primească Sfânta împărtășanie, nimeni nu a fost pregătit pentru aceasta. Însă nici meritele, dreptatea, devoțiunea dispar, se dizolvă. Viața vine din nou ca Dar, un dar dumnezeiesc gratuit. Aceasta este rațiunea pentru care în Biserica Ortodoxă noi numim Euharistia – Sfintele Daruri. Adam este din nou introdus în Rai, ridicat din nimic și încoronat ca rege al creației. Totul este liber, nimic nu este vrednic și totul se oferă. Și, de aceea, cea mai mare smerenie și ascultare este să accepți darul și să spui da – cu bucurie și cu mulțumire. Noi nu putem face nimic, decât să devenim ceea ce Dumnezeu a dorit să fim din veșnicie. Adică să fim în stare euharistică”⁵⁰.

Concluzii

Pe lângă evoluția firească, istorică, în spirit evanghelic și patristic, Sfânta Euharistie nu a suferit transformări, ea rămânând în continuare viața Bisericii; numai înțelegerea ei a suferit modificări și transformări atât în plan teoretic, cât și în plan practic. De aceea, atât teologia academică, universitară, elevată și elaborată cât și practica liturgică au datoriat de a-i descoperi locul central și de a

⁴⁹ Pr. Prof. Univ. Dr. Ene Braniște, *Op. cit.*, p. 100-101.

⁵⁰ Alexander Schmemmann, *The world as Sacrament*, ed. cit., p. 54.

rezolva criza liturgică în care se află întreaga Biserică. Pentru conștientizarea atât a slujitorilor, sacerdoților, cât și a credincioșilor asupra importanței și locului Euharistiei, se impune revenirea la rostirea rugăciunilor, cel puțin a anaforei, cu voce tare, implicarea creștinilor în viața Bisericii și săvârșirea tuturor celorlalte Sfinte Taine în strânsă legătură cu Jertfa Euharistică. Sfânta euharistie nu trebuie redusă, așa cum se întâmplă adesea, nici la funcția unei simple rugăciuni „de pomenire” a celor vii, pentru sănătate, ori pentru „rezolvarea anumitor probleme” și a celor adormiți pentru a beneficia de bunăvoința divină, nici la funcția simbolică de înlocuire ori substituție, ci trebuie înțeleasă ca *Taină a tainelor și Taina vieții veșnice*, fapt pentru care, în viața liturgică a Bisericii, ea rămâne miezul acesteia, Taina de referință, față de care, în special sfinții slujitori ai altarelor sacre trebuie să aibă o atenție deosebită. Iată cum sfătuiă pe slujitorii Sfintelor Altare unul din marii duhovnici ai Bisericii noastre, din ultimele decenii ale secolului trecut: „Să fim cu mare atenție cui și cum dăm Sfânta Împărtășanie, că mare răspundere avem în fața lui Dumnezeu. Nici prea rar, nici prea des. Să ținem seama, pe cât se poate, de sfintele canoane și de practica părinților iscusiți de astăzi”⁵¹.

Ca atare, în fiecare Sfântă Taină, Iisus Hristos ni se dăruiește cu o lucrare a Sa, în Euharistie, însă, ni se dăruiește cu Însuși Trupul și Sângele Său, deplin penetrate de Dhul Lui și prin care ne spiritualizează și pe noi, având acordul voinței noastre libere. Euharistia este Taina care – L extinde pe Iisus Hristos în noi, sau prin care suntem noi asimilați la umanitatea Sa preamărită prin Înviere și Înălțare. Această extindere a lui Iisus Hristos în noi constituie Biserica – o comunitate de persoane unite între ele prin același Trup și Sânge al lui Hristos, pline de Duhul Sfânt. Biserica care este astfel constituită ca o comunitate concretă, vizibilă, a oamenilor cu Dumnezeu prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt, are la rândul ei puterea sacramentală de a-L extinde mai departe pe Iisus Hristos în alți oameni, prin organele alese și sfințite de Hristos Însuși în ea și pentru ea, prin Duhul Lui cel Sfânt, adăugând Trupului Său noi mădulare. De asemenea, puterea sacramentală, sfințită și sfințitoare a Bisericii izvorăște tot prin puterea lui Hristos Cel sălășluit în ea prin Duhul Sfânt. Euharistia și Biserica sunt două realități nedespărțite, într-o continuă și indisolubilă legătură, una implicând-o pe cealaltă, una fiind condiție a celeilalte, iar în amândouă este prezent Același Iisus Hristos prin Trupul Lui, deplin pnevmatizat, atrăgând toate mădularele și membrele Sale spre înălțimea la care se află El.

⁵¹ *Părintele Ieroschimonah Paisie Olaru de la Schitul Sihla*, în volumul „*Duhovnici Români contemporani*”, Editura Bizantină, București, 1999, p. 214.

Prin urmare, importanța și semnificația Sfintei Euharistii sunt fundamentale și maxime pentru viața omului, pentru viața lumii, căci ea este unirea cea mai înaltă care se poate realiza între om și Domnul nostru Iisus Hristos, cu Dumnezeu, în Împărăția Sa. Dumnezeiasca Împărtășanie din cadrul Sfintei Liturghii care se săvârșește în Biserică pentru credincioși, ne unește cu Iisus Hristos și pe noi unii cu alții, deoarece toți credem în Unicul Hristos – Care este ieri, azi și în veci Același și prin Care ne împărtășim cu aceleași Sfinte Taine. Ea este Taină a Bisericii și a unității Bisericii fiindcă în ea se pecetluiește unitatea de credință încununând Liturghia Cuvântului. Ea susține creșterea permanentă a creștinilor în Hristos, în Trupul Său tainic – Biserica – în comuniunea iubirii cu Iisus Hristos și între ei, Euharistia fiind prin aceasta un sacrament al împăcării⁵², al iubirii și a unității profunde a oamenilor în Iisus Hristos, a mântuirii în El și prin El, așa după cum am mai spus în acest studiu. Unitatea creștină trebuie să se răsfrângă asupra lumii întregi, pentru ca să se pregătească în acest chip unitatea eshatologică pe care Sfânta Împărtășanie o prefigurează, Împărăția lui Dumnezeu cea veșnică pe care o pregustăm încă din viața această terestră și care nu este o comuniune umană, ci o unitate în Dumnezeu, în plenitudinea adevărului și în bucuria Împărăției⁵³ - această concepție ar trebui să asigure ecumenicitatea sau gândirea și mișcarea ecumenică Bisericii cea una după cum și Iisus Hristos – Adevăratul Dumnezeu – doar Unul este!....

Așadar, în vremurile de astăzi, când suferințe și necazuri foarte multe și foarte variate cum ar fi neajunsurile și sărăcia, bolile și singurătatea, nedreptatea, patimile și violența și multe altele încearcă să cuprindă sub aripa lor nefastă cât mai mulți semeni, este foarte necesară o revenire și o reorientare sinceră a existenței noastre către Dumnezeu. Singur aflându-se omul nu poate să depășească zidul deznădejdelor pe care suferințele și greutățile i-l aduc înaintea și astfel se lovește continuu cu renunțarea și cu cedarea. În aceste condiții durerea și necazul își amplifică dimensiunile, lucrarea și roadele negative în sufletul uman, ajungând uneori chiar la groază și disperare. Individualismul și autonomismul nu fac decât să ne introducă în izolarea tragediei personale. Dar prin Iisus Hristos și de la Iisus Hristos primim și noi puterea și capacitatea de a învinge toate dezamăgirile pe care ni le aduc înaintea. El nu a fost o victimă în fața morții, a strâmtorărilor și a batjocoririlor ce i s-au adus, ci un biruitor, Singurul biruitor adevărat (și) asupra vieții. În mod liber primește moartea: „Eu îmi pun sufletul, ca

⁵² Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *Euharistia – Taina Unității Bisericii și a mântuirii în Hristos*, în rev. “Mitropolia Moldovei și Sucevei”, Anul LIX, Nr.10-12, Octombrie-Decembrie (1983), p. 642.

⁵³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Legătura între Euharistie și iubirea creștină...*, p. 33.

iarăși să-l iau. Nimeni nu-l ia de la Mine, ci Eu de la Mine Însuși îl pun. Putere am eu ca să-l pun și putere am iarăși să-l iau” (Ioan 10, 17-18), pentru ca nici un om să nu mai fie sclavul ei, ci în toți să se trezească dorința de dăruire, în mod liber, înaintea lui Dumnezeu.

Trebuie subliniat reținut faptul, că „jertfa lui Hristos nu se reduce la un simplu exemplu de comportare socială, ci se distinge prin superioritatea absolută și puterea de- săvârșită pe care Fiul lui Dumnezeu i-o imprimă”⁵⁴. În urma unirii cu Iisus Hristos, ia naștere și în noi manifestarea iubirii Sale față de lume. Prin mine Iisus Hristos îl iubește pe semenul meu și acela primește iubirea mea care își are sursa în Iisus Hristos. Prin această iubire și prin puterea lui Iisus Hristos ajungem fiecare din noi, într-o măsură mai mare sau mai mică, să ne dăruim ca jertfe vii. Dar, precum Jertfa lui Hristos n-a fost despărțită de Înviere, tot așa nici jertfa noastră nu rămâne străină de viața pe care El ne-o oferă. Și să nu uităm faptul că fără de jertfa Domnului Iisus Hristos, îndeosebi cea euharistică, nu putem face nimic. Tocmai de aceea se cere împlinită și împărtășită.

Încheiem cu constatarea că Euharistia actualizează într-un dinamism convergent, spre plenitudinea existenței, marile potențialități umane care semnifică și simbolizează ceea ce trebuie să devină lumea adică o dăruire și un imn de laudă adus, neîncetat, Creatorului; o comuniune universală în Trupul lui Iisus Hristos, o împărăție a dreptății, a iubirii și a păcii în Duhul Sfânt, pentru unitatea și mântuirea tuturor în Iisus Hristos Domnul și prin Iisus Hristos, ajungând, astfel, la desăvârșirea noastră cu ajutorul Sfintei Euharistii căreia îi descoperim, în acest fel, valoarea ei duhovnicească de neprețuit.

BIBLIOGRAFIE

1. **BRANIȘTE, Pr. Prof. Univ. Dr. Ene**, *Participarea la Liturghie*, Editura „România Creștină”, București, 1999.
2. **CABASILA, Nicolae**, *Despre viața în Hristos*, traducere în limba română de Pr. Prof. Univ. Dr. Teodor Bodogae, București, 1989.
3. **Idem**, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, traducere în limba română de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Pr. Prof. Univ. Dr. Teodor Bodogae, București, 1988.
4. **CHIRIL, al Ierusalimului**, *Catehezele*, în Volumul „Izvoarele

⁵⁴ Pr.Dr.Nicolae Răzvan Stan, „Actualitatea jertfei Mântuitorului Hristos” publicat în revista „Altarul Banatului” Anul XV (LIV), serie nouă, nr. 10-12, octombrie-decembrie 2004, p. 69.

- Ortodoxiei”, volumul 6, 7, traducere în limba română de Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., *Cateheza V*, 3, București, 1943, 1945.
5. **EVDOKIMOV, Paul**, *La priere de l'eglise de l'Orient*, Paris, 1971.
 6. **FLOCA. Arhid. prof. dr. Ioan N.**, *Drept Canonic Ortodox, Legislație și administrație bisericească*, volumul II, București, 1990.
 7. **LOUTH, Andrew**, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, traducere în limba română de Sebastian Moldovan, Editura „Deisis”, Sibiu, 1997.
 8. **PETRARU, Pr. dr. Gheorghe**, *Euharistia – Taina Unității Bisericii și a mântuirii în Hristos*, în rev. “Mitropolia Moldovei și Sucevei”, Anul LIX, Nr.10-12, Octombrie-Decembrie (1983).
 9. **STAN, Pr. dr. Nicolae Răzvan**, „*Actualitatea jertfei Mântuitorului Hristos*” publicat în revista „Altarul Banatului” Anul XV (LIV), serie nouă, nr. 10-12, octombrie-decembrie 2004.
 10. **STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru**, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Craiova, 1986.
 11. **SCHMEMANN, Alexander**, *Liturgy and life*, New York, 1983.
 12. **IDEM**, *Liturgy and Tradition*, New York, 1990.
 13. **IDEM**, *For the life of the world*, New York, 1973.
 14. **VINTILESCU, Pr. prof. dr. Petre**, *Liturghierul explicat*, ediția a II-a, București, 1998.

**INFLUENȚA DIADOHIANĂ
ASUPRA ÎNVĂȚĂTURII DUHOVNICEȘTI
A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL**

Pr. Conf. univ. dr.

Adrian Gh. PAUL

Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

Diadochos, the bishop of Photike in Epeiros of Illyricum, is one of the most significant ascetical writers of the fifth century. He was born about 400 and died around 468 in North Africa, after being taken there in a Vandal raid. From his extant writings, it is seen that he was an adversary of the Monophysites and the Messalians. Of the writings of Diadochos, the most important is his mystical, ascetical treatise, *One Hundred Gnostic Chapters*. It is here that Diadochos presents a spiritual guide, a way to **Christian perfection**, that was to be used by some of the most important Fathers of **the Christian East**.

Diadochos's main purpose is severely practical, to provide a canon for discerning genuine **Christian prayer** and so his method is empirical and descriptive. It might be said that he is a phenomenologist before his time who. Language normally employed about physical sensation has been transposed to the order of spirit. **Saint Maximus the Confessor** is the master of synthesis and **systematisation by virtue** of his style of thinking rather than of his having produced a definitive summa of his thought. We know that he was familiar with the work of Diadochos and so that he would have appreciated the use of the phrase in its original context. My aim in study is merely to provide a distych in which the similarities and contrasts in the handling of this notion by both authors becomes apparent.

Keywords: *Diadochos, the bishop of Photike, Saint Maximus the Confessor, the Christian East, Christian perfection, Christian prayer, systematisation by virtue.*

Sfântul Maxim Mărturisitorul este fără îndoială unul dintre cei mai de seamă gânditori creștini din toate timpurile, un uriaș al cugetării creștine și un exponent de înaltă clasă al gândirii creștine din istoria Bisericii și poate cel mai reprezentativ Părinte al Bisericii Răsăritene. În calitatea sa de profund și fin teolog, de monah consacrat ce a dus o viață suprafirească, de părinte spiritual, de

fervent mărturisitor al dreptei credințe al Bisericii Răsăritene, Sfântul Maxim face parte din pleiada de Părinți bisericești care deține o întreagă teologie prin vasta și profunda operă literară și prin viața sa exemplară, dându-și obștescul sfârșit prin moarte martirică pentru apărarea dreptei învățături a lui Iisus Hristos. Istoricul francez J. Tixeront îl numește „*un munte înalt, un pisc de neatins în ale teologiei*” și „*un mistic care e deopotrivă metafizician și ascet desăvârșit, care din contactul cu filosofia aristotelică a câștigat o stringență și o precizie de nedepășit a cugetării*”¹. Căci pe bună dreptate Sfântul Maxim, dincolo de autor de scrieri monahale² și de opusculă hristologică antimonotelite, a început să fie descoperit de cercetătorii teologi actuali drept culmea gândirii patristice a Bisericii vechi, drept unul care a reușit să sintetizeze admirabil toate curentele duhovnicești și teologice ale epocii patristice într-o perspectivă hristocentrică grandioasă extinsă la dimensiuni cosmice³.

Alături de el, deși a trăit cu aproape două secole înainte, întâlnim o altă personalitate de înaltă ținută duhovnicească, de o rară discreție și smerenie, ierarh cu o viață exemplară, care a oferit lumii creștine și răsăritene o veritabilă meditație ascetică prin opera sa teologică, unică și profundă în felul ei, prin deosebita ei complexitate, reprezentând o contribuție majoră la consolidarea și organizarea teologiei ascetice ortodoxe. Este vorba despre Sfântul Diadoh, episcop al Foticeei în Epir, trăitor în prima jumătate a secolului al V-lea, ale cărui scrieri ascetice prezintă o viziune caracteristică asupra vieții de obște, dovedindu-se a fi, prin viața sa duhovnicească și prin scrierile ascetice, un profund cunoscător al tainelor vieții mistice creștine. Din lucrarea sa de căpătâi, intitulată: „*Capete teologice*”⁴, în care se adresează „fraților” ce trăiau într-o comunitate

¹ J. Tixeront, *Precis de Patrologie*, Paris, 1934, p. 394-395.

² Căci, într-adevăr, scrie pentru monahi, fără să facă vreo distincție între cele două feluri de viață creștină. Numai că, pentru el, experiența nevoinței monahale servește drept model pentru imitarea vieții divine, la împlinirea căreia sunt chemați toți creștinii, nu doar monahii. (Despre cerințele vieții monahale la Sfântul Maxim Mărturisitorul a se vedea I.H. Dalmais, *Theologie de la vie monastique*, Paris, 1961).

³ Cf. Arhid. Ioan I. Ică jr., *Studiu introductiv la Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu*, Edit. Deisis, Sibiu, 2004, p. 5.

⁴ Scrierea *Cele o sută capete teologice* apare în colecția lui Jean Paul Migne, P.G., tomul 65, col. 1167-1212, după o traducere latină făcută de Fr. Turrianus la 1570 cu titlul: „*Capita centum de perfectione spirituali*”. Despre existența unui text grecesc al acestei scrieri avem informații încă din anul 1782, când a fost publicat la Veneția în marea colecție intitulată „*Filocalia*”. Acest text grecesc a fost reprodus și tradus în limba română de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în colecția „*Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*” (prescurtat F.R.), ediția I, Sibiu, 1947 și reeditat în ediția a II-a a Filocaliei, Edit. Harisma, București 1992, pp. 390-450. În studiul de față noi am

mănăstirească organizată și unde, după toate probabilitățile, era „*părinte spiritual*”⁵, reiese conținutul religios-moral al vieții monahale ce vizează unirea cât mai intimă a sufletului uman cu Dumnezeu, până la contopirea îndumnezeitoare întru iubire desăvârșită.

Sfântul Diadoh al Foticeei este un veritabil urmaș al Avvei Evagrie Ponticul, nume mare și binecunoscut în istoria spiritualității creștine și ascetice, recunoscut pe drept cuvânt ca fiind „părintele literaturii spirituale” și *teoreticianul* spiritualității monastice a creștinismului răsăritean⁶, și care se apropie mult de învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul⁷, aparținând sistemului „teologiei de sentiment”, înclinând spre direcția pietății tradiției răsăritene. Între mistica mult prea intelectualistă a Avvei Evagrie și cea a vieții conștiente în harul simțit al Sfântului Macarie, Sfântul Diadoh ocupă o poziție de mijloc, el fiind unul dintre cei mai substanțiali, mai adânci și mai originali scriitori mistici patristici, precursorul prin excelență al isihasmului bizantin. Cu alte cuvinte, în opera Sfântului Diadoh se întâlnesc cele două tendințe tradiționale existente în spiritualitatea monahală patristică răsăriteană, care, mai târziu, l-au influențat decisiv pe Sfântul Maxim Mărturisitorul: pe de-o parte, *tradiția macariană a simțirii conștiente a harului*, care vorbește de „*simțirea*” sufletului, de „*simțirea și atitudinea*” sufletului, despre inimă și pătrunderea în inimă; iar pe de altă parte, *tradiția intelectualist-interioară evagriană*, care accentuează mai mult curățirea progresivă a sufletului începând cu partea poftitoare și înaintând spre partea irascibilă a sufletului în tendința sa spre nepătimire; iar la nepătimire se ajunge numai prin unirea mistică a omului cu Dumnezeu realizată simțit în rugăciune.

Înainte de a sintetiza profunda învățătură spirituală a celor doi corifei ai spiritualității creștine din Răsărit, se cuvine să trasăm câteva linii biografice cu privire la viața și activitatea lor, potrivit datelor pe care le deținem. Vom sublinia dintru început că foarte puține informații s-au păstrat despre viața și activitatea monahală a acestor Sfinți Părinți bisericești. Sfântul Diadoh se presupune că a trăit în orașul Epir, din Grecia, pe la mijlocul secolului al V-lea. Din scrierile sale

folosit traducerea franceză, după original grecesc, a lui Edouard des Places, *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles*, din colecția „*Sources Chretiennes*”, nr. 5 bis, Les Editions du Cerf, Paris, 1955.

⁵ Cf. Arhim. Dr. Theodoritus Polyzogopoulos, *Life and Writings of Diadochus of Photice*, în „*Theologia*”, an. 47, nr. 3 (1984), Atena, p. 772.

⁶ Cf. H. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, ediția a II-a, 1968, p. 86.

⁷ Marcel Viller & Karl Rahner, *Aszkese und Mystik in der Vater zeit*, Freiburg im Breislau, Herder, 1939, p. 228. A se vedea și Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg im Breislau, Freiburg, 1924, p. 189.

putem deduce unele aspecte ale vieții și preocupărilor sale, anume că Sfântul Diadoh scrie ca un călugăr și cu o viziune caracteristică vieții de obște. Aceasta reiese din faptul că în lucrarea sa „*Capete teologice*” se adresează „fraților” și face referire constantă la „asceți” și „viața ascetică”, ceea ce presupune că a trăit într-o comunitate mănăstirească organizată, unde, probabil, era „părinte spiritual”. Mai concret, din „*Capete 53*” deducem că la vremea aceea în Grecia erau „*chinoviți, eremiți și solitari*”⁸, iar în „*Capete 100*” se vorbește despre „*încălcarea regulilor*”⁹, ceea ce înseamnă că aceste reguli erau deja fixate în interiorul vieții de obște, moștenind monahismul vechi egiptean de tip pahomian. Altceva nu se știe despre viața acestui monah și apoi ierarh, care trebuie să fi fost mare ascet și un adânc cunoscător al tainelor vieții mistice creștine.

Mai mulți scriitori bisericești fac dese referiri la scrierile sau ideile Sfântului Diadoh, socotindu-l „*sfânt, binecuvântat și evlavios*”¹⁰. Se pare că Diadoh a ajuns episcop al Foticeei în Epir între 451, anul celui de-al IV-lea Sinod Ecumenic, la care a fost prezent predecesorul său, episcopul Ioan, și 457, data trimiterii unei scrisori către împăratul Leon I (457-474) și în care apare semnătura episcopului din Epir¹¹. Germanul Francisc Dorr sugerează că Diadoh este, de fapt, autorul acestei scrisori, deoarece există o vizibilă asemănare de stil între ea și celelalte scrieri diadohiene¹².

Și cu toate că perioada păstoriei și a activităților sale pastorale și bisericești nu ne este cunoscută în amănunțime, scrierile sale, care tratează chestiunile cu subiect dogmatic, opunându-se fervent ereziilor epocii sale, dar fără să neglijeze spiritul religios-moral al vieții monahale din Răsăritul creștin, ni-l prezintă ca un mare și profund gânditor ce istoria l-a consacrat în mod cuvenit. Sfântul Diadoh a fost recunoscut drept unul dintre cei mai importanți scriitori ai Creștinismului, care a pus bazele unei învățături ascetice și duhovnicești de înaltă

⁸ Vezi Diadoh al Foticeei, *Capete teologice* 53 (după Places, în SC nr. 5 bis, p. 115).

⁹ Diadoh, *Capete 100*, (după Places, în SC nr. 5 bis, p. 162).

¹⁰ Cf. The. Polyzogopoulos, *art. cit.*, p. 773.

¹¹ Cf. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomul 7, Florența, 1757-1762, col. 619b, *apud*. The. Polyzogopoulos, p. 773.

¹² Francisc Dorr, *Diadochus von Photice und die Messalianer*, Freiburg, 1937, p. 2. În prefața la „*Historia persecutionis Africanae provinciana*” scrisă de Victor, episcop de Vita, în anul 486 d.Hr., se face o referire cu caracter de laudă la adresa lui Diadoh, care-i definește puternica personalitate de scriitor. Iată ce se scrie în această prefață: „*Eruditus a tanto pontifice, totoque laudis genere praedicando beato Diadocho, cuius ut astra lucentia extant quam plurima catholici dogmatis monumenta dictorum*”. (Text citat aici după Otto Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, p. 187). Aceste cuvinte ale episcopului Victor arată că exista o legătură între Diadoh și regiunea Africii, dar din păcate sursa nu oferă mai multe informații.

ținută ortodoxă și care a influențat decisiv mulți scriitori ascetici și mistici de mai târziu, între care se regăsește și Sfântul Maxim Mărturisitorul. El ne apare ca o mare autoritate în textele multor scriitori bisericești patristici de mai târziu, care-l citează frecvent spre a dovedi caracterul ortodox al învățăturilor lor.

Și în ceea ce-l privește pe Sfântul Maxim, datele biografice sunt destul de sărace în conținutul lor. Pe baza cercetărilor istorice și cronologice oferite de Părintele romano-catolic, V. Grumel, Sfântul Maxim s-a născut în jurul anului 580 d.Hr., într-o familie nobilă din capitala imperială, Constantinopol, primind din copilărie o aleasă educație¹³. Opera sa dovedește din plin calitatea studiilor sale de retorică și filosofie. Nu știm unde a învățat filosofia și cum a cercetat celelalte științe, însă avem informații că făcând uz de educația sa aleasă a atras atenția împăratului Heraclie, care pe la anul 610 d.Hr. l-a invitat la curte, încredințându-i slujba de prim secretar imperial. La scurtă vreme, prin anul 614 d.Hr., s-a retras la mănăstirea Filipic din Chrysopolis, de pe țărmul opus al Constantinopolului, spre a se dedica vieții monahale și se instalează, un an mai târziu, la mănăstirea Sfântul Gheorghe din Cyzic¹⁴ fiind atras de o viață liniștită de la mănăstire, ”o viață de pace”, așa cum o va numi el mai târziu. A călătorit foarte mult. La începutul anului 632 îl găsim în Africa, stabilit la Cartagina, după ce a părăsit Asia Mică, probabil, din pricina unei invazii persane ce a avut loc în jurul anului 630. Intră în mănăstirea lui Euchrates ca monah, și-l întâlnește pe vestitul monah Sofronie, care va deveni patriarh al Ierusalimului în anul 634 d.Hr.

În calitatea de ucenic al acestuia, Sfântul Maxim intră în marea bătălie cu monoteliții, ceea ce l-a transformat pe monahul Maxim într-un teolog de seamă. Această luptă împotriva monotelismului nu a fost doar o dispută teoretică privind una sau două voințe în Iisus Hristos, ci în joc erau consecințele învățaturii ortodoxe referitoare la cele două naturi sau firi în Hristos, stabilită la Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451). Implicarea Sfântului Maxim avea ca temei profunda lui experiență duhovnicească și devoțiunea lui față de dreapta credință în Iisus Hristos. Fiind educat, în prima perioadă a vieții monahale, în spiritul practic, ascetic și contemplativ al învățaturii creștine, adoptat de precursorii săi de tip origenist (certă fiind influența asupra lui din partea lui Origen, a Avvei Evagrie Ponticul și Sfinții Grigorie de Nazianz și Grigore de Nyssa), Sfântul Maxim și-a

¹³ Cf. V. Grumel, *Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur*, în „*Dictionnaire de theologie catholique*”, tomul X, nr. 1 / 1928, col. 448.

¹⁴ Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în trad. rom. de Prof. dr. Remus Rus, Edit. IBM al BOR, București, 1999, p. 15.

păstrat echilibrul și discernământul în propovăduirea învățaturii hristice, izbutind să integreze sistemul de gândire origenist în propria sa ortodoxie.

La acest nivel mulți cercetători l-au studiat pe Sfântul Maxim, sugerându-se că ar fi avut loc „o criză origenistă” în viața sa¹⁵. Dar Sfântul Maxim a reușit să corecteze, în scrierile sale, origenismul de tip radical și extremist, condamnat ca sistem ontologic și filosofic, față de care a adoptat o atitudine fermă, fără a se rupe complet de el. De pildă, cercetătorul francez J.M. Garrigues spune în acest sens: „*Origen, Evagrie și Grigore de Nyssa au fost citiți de către Maxim într-un context mai larg, al tradiției spirituale...*”¹⁶. Aceasta înseamnă că Sfântul Maxim s-a adaptat tradiției alegorizante a exegezei asupra Sfintei Scripturi promovate de Școala catehetică alexandrină, tradiție moștenită de mănăstirile în care monahii erau îndeobște credincioși învățăturilor ortodoxe ale Bisericii. Astfel, Sfântul Maxim a practicat stilul „sentințelor gnostice”, stăpânit mai ales de Avva Evagrie Ponticul și Sfântul Macarie Egipteanul, cunoscuți Sfântului Maxim prin intermediul Sfântului Diadoh al Foticeei.

Pentru a înțelege mai bine această influență ortodoxă asupra sistemului de gândire a Sfântului Maxim vom reda în cele ce urmează câteva date cu privire la această tradiție monahală. Pentru început vom sublinia faptul că Sfântul Diadoh, în calitatea sa de autor ascet trăitor în secolul al V-lea, a purtat inevitabil o legătură directă cu literatura ascetică a secolului al V-lea creștin reflectată în sistemul a două curente existente în sânul Bisericii creștine la acea vreme: biblicii sau „*esteticii*” și filosofii sau „*intelectualii*”¹⁷. Primul curent ia naștere o dată cu învățătura teologică a Sfântului Apostol Pavel și Părinții Apostolici, trăsătura caracteristică a acestei mișcări fiind aceea că dă prioritate voinței umane și capacității omului de a iubi. Acest curent are, la rândul lui, alte două ramuri care s-au dezvoltat ceva mai târziu, și anume: cea *extremă*, reprezentată de adepții eretici ai mișcării messaliene, și partea *ortodoxă* reprezentată de scrierile și spiritualitatea Sfântului Macarie Egipteanul¹⁸. Cel de-al doilea curent, intelectual

¹⁵ *Ibidem*, p. 16.

¹⁶ J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charite-avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 76.

¹⁷ A se vedea pe larg reflecțiile lui Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Sich*, Munchen, 1959, pp. 344-354 și Irenne Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, în „*Orientalia Christiana Periodica*”, vol. I, Roma, 1935, pp. 114-138, și mai ales pp. 121-124 și 126-128.

¹⁸ În favoarea acestei precizări aducem ca argument reflecțiile lui Theodoritus Polyzogopoulos, care ține să precizeze faptul că, „*de fapt, messalienii n-au făcut altceva decât să exagereze teme care nu conțineau în ele însele nici o erezie, dar care accentuau continuu importanța sentimentului și a experienței conștiente, ducându-o până la erezii extreme, în timp ce literatura și*

sau filosofic, își are originea în axioma anaxagoriană „*θεωρια εστι τελος του βιου*”, care dă prioritate minții și este reprezentată în teologia creștină începând cu Origen și Părinții alexandrini, dar dezvoltată de binecunoscutul monah din Nitria și Sketis, Avva Evagrie Ponticul (345-399). Desigur, opoziția dintre aceste două școli nu trebuie exagerată dar nici înțeleasă într-un sens limitat, deoarece există mulți autori de mare prestigiu ai Bisericii care au aparținut ambelor curente în același timp fără să decadă în vreo erezie. Un exemplu cert este Sfântul Ioan Cassian, care, deși este un discipol al lui Evagrie, pune mult accentul pe criteriul „*experienței spirituale*”¹⁹.

Desigur că se ridică aici întrebarea: care este legătura Sfântului Diadoh cu cele două curente teologice și mai ales cu principalii reprezentanți ai acestor curente, Evagrie și Macarie și apoi, plecând de aici, ce influență benefică au avut aceste curente spirituale asupra formării gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul? Răspunsul la această întrebare ar putea constitui subiectul unei opere întregi, dar vom recurge, în studiul de față, la câteva precizări în legătură cu această chestiune. Cei mai mulți teologi, care s-au apropiat îndeaproape de doctrina spirituală a Sfântului Diadoh, vorbesc despre el ca fiind urmaș al lui Evagrie. Și cu toate că Avva Evagrie a fost condamnat la Sinodul al V-lea Ecumenic, deoarece învățătura lui urma pe cea a lui Origen în punctele ei sensibile, scrierile ascetice evagriene, adesea păstrate sau transmise sub numele altor autori, au influențat decisiv gândirea patristică ulterioară. Teologul John Meyendorff sublinia, cu privire la Evagrie, următoarele: „*Din cauza faptului că scrierile lui Evagrie au intrat clandestin în Tradiția creștină, a fost nevoie de îndreptare ortodoxă de Sfinții Părinți bisericești*”²⁰. Aceasta vrea să spună că învățătura sa deși nu este întru totul ortodoxă²¹, totuși terminologia impusă de Evagrie a supraviețuit în spiritualitatea răsăriteană²².

spiritualitatea macariană, în ciuda faptului că insista asupra importanței simțirii, rămâne substanțial ortodoxă”. (Theodoritus Polyzogopoulos, *art. cit.*, p. 776, nota 30).

¹⁹ Despre spiritualitatea Sfântului Ioan Cassian a se vedea lucrarea lui Columba Stewart, *Cassian monahul. Învățătura ascetico-mistică*, Editura Deisis, Sibiu, 2000.

²⁰ Cf. John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, în trad. rom. de Angela Pagu, Edit. Enciclopedică, București, 1995, p. 19.

²¹ Concepția neoplatonică despre divinitatea naturală a intelectului uman, l-a determinat pe Avva Evagrie să conceapă asceza monahilor nu ca pe o mărturie vie, adusă de „însăși materia”, despre prezența în noi a Împărăției lui Dumnezeu, ci mai degrabă ca pe o desfacere a minții de trup, care, în rugăciune curată, se dedă cu totul „*activității ei firești*”. Această latură intelectuală a misticii lui Evagrie, de tip origenist, a fost condamnată ulterior de Biserică, gândirea sa teologică fiind percepută mai puțin ca *teologie* mistică, cât mai degrabă ca *filosofie* mistică. (Cf. Irrene Hausherr, *Le traite de l’Oraison d’Evagre de Pontique*, în „*Revue d’ascetique et mystique*”, nr 15 / 1934, p.

Părintele John Meyendorff plasează tradiția evagriană și cea macarian-diadohiană într-o oarecare opoziție, sau cel puțin în contrast, una față de cealaltă, pe motiv că Evagrie este „intelectualist”, acesta din urmă în abordarea sa ascetică punând accentul în principal pe intelect (*νοῦς*), înțeles ca loc al întâlnirii cu Dumnezeu, în timp ce pentru Sfinții Macarie și Diadoh noțiunea biblică de *inimă* (*καρδία*) servește în mod principal pentru a indica centrul ființei omenești și locul acestei întâlniri²³. Este adevărat că Sfântul Diadoh a fost influențat de scrierile evagriene, dar opoziția dintre cei doi corifei ai Spiritualității răsăritene apare mult mai pregnant decât punctele comune. Aceasta pentru că Evagrie aparține curentului intelectual, întregul său sistem depinzând de „*νοῦς*” (*minte*) și activitățile sale, pe când Diadoh gândește în termeni de „*simț*” și „*gust*”, utilizând expresii ca „*γευσίς*”, „*γευεσθαι*” și „*γλυκυτης*”, punând astfel mai mult accentul pe elementul estetic. Pentru Diadoh, viața duhovnicească apare de la început până la sfârșit ca o „*trăire*” și aproape la orice pas se vorbește în scrierile sale despre „*experiență*”. Aceasta este o caracteristică justă lui Diadoh, ce-l încadrează în sistemul „teologiei de sentiment”, înclinând spre direcția pietății tradiției răsăritene, în care trăirea mistică nu poate fi identificată nicidecum cu o simplă stare sentimentală, ci mai degrabă se pune accentul pe „*simțirea minții*”²⁴.

117). De aceea întregul efort de sistematizare ascetică și mistică a Avvei Evagrie Ponticul a fost plasat în interiorul cadrelor unui sistem ce a provocat controverse atât de amarnice și polarizate, încât au condus la condamnarea sa postumă, după 150 de ani, la Sinodul al V-lea Ecumenic din anul 553, odată cu Origen. (Despre condamnarea lui Evagrie Ponticul la Sinodul al V-lea Ecumenic, a se vedea lucrarea lui O. Zockler, *Evagrius Pontikus*, Biblische und Kirchengeschichtliche Studien 4, München, 1893, p. 82-91 și F. Diekamp, *Die origenisti-schen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil*, Münster, 1899, pp. 101-138).

²² Ținem să subliniem că Evagrie a depășit mult tradiția origenistă, originalitatea sa constând în intensă sa preocupare practică ivită atât din propria lui participare la tradiția trăită a Părinților deșertului, dovadă stând scrierile sale ascetice, cât și din propria sa experiență a vieții anahoretice. Această dimensiune a fost acceptată cu recunoștință de monahismul răsăritean, iar operele sale ce s-au păstrat în limba greacă, au exercitat o imensă influență asupra teologiei mistice și duhovnicești ortodoxe răsăritene prin rolul capital jucat de Evagrie însuși. (Despre tensiunea interioară dintre harismatismul răsăritean și autoritatea ierarhică, a se vedea pe larg bine documentata lucrare a lui Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum*, Leipzig, 1898, mai ales pp. 220-330).

²³ Cf. Jean Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și doctrine*, în trad. rom. de Pr. Alexandru Stan, Edit. IBM al BOR, București, 1996, p. 41.

²⁴ Cf. Marcel Viller & Karl Rahner, *Aszese und Mystik in der Vaterzeit*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1939, p. 228. A se vedea și Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. IV, p. 189.

Comparând învățătura Avvei Evagrie cu cea a Sfântului Diadoh, observăm următoarele: referitor la ființa umană, Evagrie, datorită influenței lui Origen, vede omul în termeni dualist-platonici, arătând că omul nu este mântuit ca întregă existență psihosomatică, ci doar sufletul său este mântuit. Mai mult, pentru Evagrie, materia și existența materială a omului nu sunt rele în sine, dar asemănător Sfântului Grigore de Nyssa, el crede că materia a fost creată numai în vederea păcatului, și că ea va fi purificată până la cel mai înalt nivel²⁵. Această doctrină spirituală de tip origenist-platonică a Avvei Evagrie se prezintă a fi tocmai opusul învățăturii lui Diadoh în ceea ce privește ființa umană, care este mai mult biblică, probabil cu unele influențe de natură stoică. Termenul de bază „κορδία” (*inimă*) la Evagrie, ca pentru Origen și Sfântul Grigore de Nyssa, devine sinonim cu cel prin care se exprimă „νοῦς”-ul sau platonicele „suflet”, în timp ce Diadoh redă termenului „*inimă*” întreaga lui semnificație biblică de centru al întregii vieți psihofiziologice a omului. De fapt, aici nu este vorba doar de un conflict de concepte, ci mai degrabă este vorba de două doctrine cu privire la chestiunea omului, cea a lui Platon și cea biblică. În acest punct, Diadoh se situează în opoziție cu școala intelectualistă evagriană, deși în esența învățăturii sale el a fost influențat de scrierile marilor autori nitrieni. Însăși titlul operei sale de bază („*Capete teologice*”²⁶) trădează legătura sa cu Avva Evagrie. Bineînțeles, un anumit număr de idei comune și termeni utilizați pot fi puși pe seama influențelor comune: Sfânta Scriptură, Origen sau literatura creștină ascetică cunoscută.

Prin urmare, în opera Sfântului Diadoh găsim sintetizată armonice atât tradiția macariană a simțirii conștiente a harului divin, pentru că el vorbește de „simțirea” sufletului, de „simțirea și atitudinea” sufletului, despre inimă și pătrunderea în inimă, cât și tradiția intelectualist-interioară evagriană, care accentuează mai mult curățirea progresivă a sufletului începând cu partea poftitoare și înaintând spre partea irascibilă a sufletului în tendința sa spre nepătimire. Așa se face că Sfântul Diadoh adună la un loc ceea ce e adevărat în spiritualitatea inimii și în cea a minții, spiritualitatea sa fiind deopotrivă a *inimii*, fără a fi materialistă (în înțelesul messalian) și a *minții*, fără a fi intelectualistă (în

²⁵ Cf. Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, în traducere engleză, Londra, 1963, p. 383.

²⁶ Scrierea „*Cele o sută capete teologice*” este tradusă în limba română de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae în colecția „*Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*”, Sibiu, 1947 (ediția I-a) și la Editura Harisma, București, 1992, pp. 390-450 (ediția a II-a).

sens evagrian)²⁷. Sfântul Diadoh este și rămâne unul dintre cei mai importanți scriitori ai Bisericii creștine, care a pus bazele unei învățături ascetice și duhovnicești de înaltă ținută ortodoxă și care a influențat decisiv pe mulți scriitori ascetici și mistici de mai târziu, care-l vor cita frecvent spre a dovedi caracterul ortodox al învățăturilor lor.

Faptul că scrierile Sfântului Diadoh s-au bucurat de o mare popularitate în întreg Creștinismul răsăritean și au avut o influență importantă asupra generațiilor următoare, ne-o dovedește și Sfântul Maxim Mărturisitorul (+662), care îi este profund îndatorat Sfântului Diadoh și prin intermediul acestuia Avvei Evagrie Ponticul și Sfântului Macarie Egipteanul. De pildă, învățătura sa despre bine și rău, precum și relația între iubire și teamă, este influențată de scrierile Sfântului Diadoh, Sfântul Maxim folosind de două ori texte integrale din „Capetele” diadohiene pentru a dovedi cert învățătura sa despre „*autodeterminare*”²⁸. Uneori Sfântul Maxim ține neapărat să dea o interpretare ortodoxă expresiei diadohiene „*încercați de focul judecării*”²⁹, despre al cărei înțeles l-au întrebat unii, iar el le răspunde astfel: „...iar cei ce n-au câștigat cu totul desăvârșirea ci au păcate și isprăvi bune laolaltă, vin la locul judecării și acolo, fiind oarecum arși prin cercetarea faptelor lor bune și rele, dacă se va îngreuna cumpăna celor bune în defavoarea celor rele, se vor izbăvi de chinuri”³⁰.

Învățătura cea mai dezvoltată, după cuprinsul ei duhovnicesc, este cea cu privire la forma concretă de rugăciune pe care trebuie să o adopte credinciosul/monahul în vederea cererii și dobândirii harului dumnezeiesc sau ca armă îndreptată împotriva ispitelor ce vin din partea celui rău. Pentru Sfântul Diadoh, ”repetiția constantă” a unei formule biblice sau chiar a numelui lui Iisus, nu este doar o protecție împotriva asalturilor demonice sau a altor feluri de împrăștiere a minții, ci înseamnă mai degrabă o rugăciune neîncetată și o cale spre un fel de „*rugăciune și mai înaltă*”. De la acest scriitor ales și ascet desăvârșit a rămas un scurt tratat: „*Despre perfecțiunea spirituală*”, care s-a bucurat de o foarte largă răspândire în lumea creștină, ceea ce ne-o dovedesc multele manuscrise care ni s-au păstrat, precum și prezența lui nelipsită din toate edițiile

²⁷ A se vedea lucrarea noastră intitulată *Mișcarea eretică messaliană și spiritualitatea monahală răsăriteană*, Edit. Mega, Cluj-Napoca, 2006.

²⁸ A se vedea citarea lui Diadoh din *Opuscula Theologica et polemica*, în colecția lui J.P.Migne, P.G. tomul 91, col. 277C și *Disputatio cum Pyrrho*, din P.G. tomul 91, col. 301C.

²⁹ Cf. Diadoh, *Capete* 100, (după Places, în SC nr. 5 bis, p. 162).

³⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspuns la întrebarea 10 din Questiones et Dubia*, din P.G. tomul 90, col. 792, în *trad. rom.* de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în FR, vol. III, *Edit.* Tipografia arhiepiscopiei, Sibiu, 1988, p. 40-41.

Filocaliei. Este poate singura scriere, anterioară celei a Sfântului Ioan Sinaitul și intitulată „*Scara Raiului*”, care se prezintă ca un tot unitar sau ca un demers sistematic conceput, și care cuprinde, pe scurt, aproape toate elementele vieții ascetice³¹.

În lucrarea amintită, Sfântul Diadoh vorbește despre curățirea de patimile trupești și curățirea minții de gândurile rele, ceea ce duce la liniștirea minții prin lucrarea Duhului Sfânt, Care ni se descoperă fie în „*simțirea minții*”, fie în „*înțelegerea inimii*”. Minte, când începe să fie lucrată cu putere de lumina dumnezeiască, se face întreagă străvezie, încât își vede, în chip îmbelșugat, lumina sa, tinzând mereu spre a vedea în chip deplin slava lui Dumnezeu. Uneori, când mintea începe să caute harul Sfântului Duh, atunci și Satana mângâie sufletul printr-o „*simțire dulce*” care vine ca o adiere ușoară peste el. Dar mijlocul suveran pentru a scăpa de aceste curse ale ispititorului, este, după Diadoh, invocarea numelui Domnului Iisus Hristos în rugăciune. Această invocare va trebui să fie cât mai deasă, permanentă chiar, pentru a nu da prilej ispitirii vrăjmașului, care-și duce necurmat în zi și în noapte războiul său nevăzut împotriva nevoitorilor spre desăvârșita cunoaștere a Dumnezeirii.

Prin această abordare, Sfântul Diadoh al Foticeei se vădește a fi unul dintre primii tâlcuitori ai *rugăciunii lui Iisus*, această armă secretă și suverană a contemplativilor împotriva celui rău, influențat fiind de ideile spirituale și abordările ascetico-contemplative ale Sfântului Macarie și ale tradiției monahale egiptene. Nu de puține ori Sfântul Diadoh a luptat cu vehemență împotriva celor care ignorau orice lectură sau cultură teologică, dedicându-se numai rugăciunii și adesea viziunilor contemplative, sterpe și dăunătoare, precum și opușilor acestora, care se întreceau în lecturi și dispute teologice, ce erau în detrimentul concentrării și adâncirii pe care o dă rugăciunea cea fără cuvinte a inimii, sau *rugăciunea tăcerii*, cum îi plăcea lui să spună. Pentru el, rugăciunea minții este zăbovirea numelui celui prea slăvit al lui Iisus prin pomenirea minții în căldura inimii sau trecerea acestui nume prezent în închipuirea minții prin baia de lacrimi a inimii. Acest fel de rugăciune era numit „*rugăciune monologistos*”, deoarece se baza pe o formulă alcătuită din foarte puține cuvinte sau chiar dintr-unul singur (*monos*), metodă a rugăciunii ce a apărut în deșertul Egiptului și care avea să modeleze,

³¹ Este recunoscut faptul că acest mic tratat diadohian, alături de „*Scara*” Sfântului Ioan Sinaitul, de „*Omiliile duhovnicești*” ale Sfântului Macarie Egipteanul și de celelalte „*Centurii*” diadohiene, s-a bucurat de un însemnat prestigiu și o mare influență în lumea monahală răsăriteană. Toate aceste scrieri cu caracter duhovnicesc pun accentul pe o metodă mistico-ascetică, în ascensiunea spirituală a fiecărui pas în plus a monahului spre desăvârșire, cuprinzând mai toate elementele din care s-a alimentat și dezvoltat mai târziu mișcarea isihastă.

mai târziu, întreaga spiritualitate monahală bizantină și ulterior cea rusă sub forma așa-numitei „rugăciuni a lui Iisus”³².

De altfel, această temă este veche și are adânci rădăcini în spiritualitatea monahală răsăriteană, plecând de la Sfântul Macarie și Avva Evagrie (secolul al IV-lea), preluată de Sfinții Marcu Ascetul și Diadoh al Foticeii (secolul al V-lea), consolidată cert de Avva Dorotei din Gaza în secolul al VI-lea prin repetarea neîncetată a formulelor „Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!” și „Fiule a lui Dumnezeu, ajută-mă!”, anticipând astfel tradiția răsăriteană ulterioară angajată din plin pe drumul ei în direcția învățaturii și practicii rugăciunii lui Iisus legată de mișcarea isihastă³³.

Se știe foarte bine ce rol a jucat „isihasmul” în viața ascetico-mistică a Răsăritului creștin, fiind o adevărată formă de viață monahală dedicată în întregime rugăciunii. Acest mod de rugăciune, însă, nu este un procedeu mecanic în spirit messalian având drept scop să promoveze extazul, ci departe de a căuta stări mistice superioare, călugării isihasți tind spre starea „trezviei” (νεψις), spre atenția interioară, spre unirea minții și a inimii și controlul inimii de către minte, spre „paza inimii” de către minte, spre „tăcerea inimii” (χρησικια). Mai mult, este acea dezrădăcinare totală de lumea simțurilor și activitatea facultăților spirituale, acea liniștire deplină a omului în Dumnezeu, e starea desăvârșită a contemplației, a unirii mistice cu obiectul trăirii religioase și a doririi noastre neîncetate; este expresia propriu-zis creștină a „nepățimirii” (απαθεια) în care acțiunea și contemplația sunt două rânduiești comune de viață creștină în exercițiul „lucrării mentale” (πραξις νοερα). Mișcarea isihastă, în tot parcursul dezvoltării ei, de la origini până în prezent, promova exercițiul minții în unirea caldă a inimii prin invocarea neconținută a Numelui lui Iisus, în rugăciune curată, care trebuie efectuată numai cu mintea, deci fără ajutorul cuvintelor, ce trebuie coborâtă în cuptorul inimii și acolo să aprindă întreaga ființă umană până la transfigurare interioară deplină. În această rugăciune contemplativă neîntreruptă, inima devine altarul pe care se aduce, de liturghisitor (minte) jertfă lui Dumnezeu, jertfa tainică a rugăciunii.

³² Cele mai bune comentarii asupra temei rugăciunii lui Iisus le regăsim la Irenne Hausherr, *Comment priaient les Peres*, în RAM, nr. 32 (1956), pp. 284-290, idem, *The Name of Jesus*, Cistercian, Kalamazoo, 1978, pp. 191-240 și mai ales în studiul lui Lucien Regnault, *La priere continuelle monologistos dans les Apophthegmes des Peres* din „Irenikon”, nr. 48, Paris, 1974, pp. 467-493.

³³ A se vedea pe larg Thomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1997 și idem, *Spiritualitatea răsăritului creștin. II. Rugăciunea*, în trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998.

În explicarea rugăciunii „*Tatăl nostru*”³⁴, la Sfântul Maxim Mărturisitorul întâlnim o expresie ce ar putea părea, la prima vedere, obișnuită: *αἰσθησις νοερά*³⁵. Totuși la o cercetare mai amănunțită aflăm că această expresie se află în centrul doctrinei duhovnicești a Sfântului Diadoh al Foticeei. Scopul principal al Sfântului Diadoh este strict unul practic, anume de a asigura un canon spre a discerne rugăciunea creștină adevărată de celelalte și astfel metoda lui este una empirică și discriptivă. S-ar putea spune despre el că este un adevărat fenomenologist înaintea timpurilor. Spre deosebire de el, însă, Sfântul Maxim este mai degrabă un maestru al sintezei și al sistematizării datorită modului său de a gândi. Știm bine că îi era familiară opera Sfântului Diadoh și că ar fi apreciat folosirea frazei la care facem referire în contextul original. Observăm cum toate aceste trăsături se oglindesc în simetricile teorii bizantine, deși n-ar trebui să uităm și faptul că a dat, pentru Diadoh și pentru întreaga tradiție patristică, o învățătură ce a avut ca sursă principală Sfânta Scriptură și experiența creștină a vieții duhovnicești care prezintă Θεολογία ca însemnând *αἰσθησις νοερά*. Scopul nostru în această abordare este de a asigura un diptice în care să evidențiem asemănările și deosebirile evidente din abordarea celor două noțiuni așa cum o regăsim în scrierile ascetice ale celor doi corifei ai tradiției răsăritene, pentru a-i apropia pe unul față de celălalt atât cât este cu putință pentru perpetuarea mărturisirii aceleiași credințe și descoperirea unei practici ascetice comune tradiției monahale răsăritene.

Metoda psiho-fiziologică a *rugăciunii isihaste* intuită de Sfântul Diadoh nu este nimic mai mult decât un *mijloc* printre multe altele pentru a realiza „*atenția*” sau „*apărarea inimii*”, și nicidecum nu constituie esența și nici scopul ei ultim³⁶. Viața monahală era înțeleasă la începutul Creștinismului monahal ca un

³⁴ A se vedea Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Oratio Domine (Pater Noster)*, în colecția lui J.P. Migne, P.G. tomul 90, col. 769-910.

³⁵ *Ibidem*, col. 877C.

³⁶ În acest sens rugăciunea isihastă creștină se deosebește radical de yoga hindusă și de dhikr-ul musulman, care nu sunt altceva decât tehnici ce conduc la starea mistică dorită, asemeni unui automatism mai mult sau mai puțin pronunțat. În acest sens, francezul Laurent Gardet a încercat să schițeze o paralelă între mistica creștină și cea musulmană în ceea ce privește rugăciunea adresată Cuvântului Divin, și admite că este imposibil de negat faptul că aceste două spiritualități, sub o formă sau alta, nu s-au influențat reciproc. [Vezi L. Gardet, *Un probleme de mystique comparee: la mention du Nom divin –dhikr- dans la mystique musulmane*, în „*Revue Thomiste*”, nr. III (1952), pp. 642-679 și nr. I (1953), pp 197-216]. Desigur că acest paralelism nu face decât să sublinieze contrastul dintre practica musulmană și interpretarea creștină a aceluiași fenomen psihologic referitoare la „*rugăciunea respiratorie*”, care în concepția spiritualității creștine, a devenit inseparabilă de o mistică tainică și de o teologie a harului divin.

„*isihasm*”, pentru că se baza pe două principii: distanțarea față de lume (retragerea în pustie spre *isihie*) și rugăciunea permanentă³⁷. De aceea astăzi se vorbește derutant despre „*isihasmul de dinaintea Isihasmului*”³⁸. De asemenea, legătura interioară dintre monahism și „*isihie*”, se lasă ușor identificată în „*Apothegmata Patrum*” și în operele ascetice ale Sfinților monahi Macarie Egipteanul, Evagrie Ponticul și Diadoh al Foticeii. La acești autori găsim argumente clare că „*praxisul*” rugăciunii de mai târziu practicat în Sfântul Munte Athos, pomenirea necentenită a Numelui lui Iisus și metodele isihaste, au fost adânc înrădăcinate în tradiția monastică egipteană și sinaitică a secolelor al IV-VI-lea creștine. Iar dacă în vechime, metoda rugăciunii isihaste era înțeleasă numai în legătură cu viața sacramentală a Bisericii, Sfintele Taine ale Botezului și Euharistiei fiind recunoscute de către monahi punctul central al vieții creștine³⁹, iar experiența harului divin se dovedea numai în existența sacramentală, pentru Sfântul Diadoh harul divin sacramental cuprinde omul întreg (trup și suflet), iar inima omului este cea care deține rolul central al ființei umane, înțeleasă ca loc în care „*omul e atins de Dumnezeu în vederea îndumnezeirii lui*”. Toate acestea sunt idei diadohiene constante, care vor fi luate în considerare atât de Sfântul Maxim Mărturisitorul în dezvoltarea învățăturii sale duhovnicești, cât și de isihasmul de mai târziu, deoarece „*isihasmul biblic și hristocentric*” al Sfântului Diadoh, se opunea eficient împotriva „*isihasmului platonice și intelectualist*” al unui Origen sau al Avvei Evagrie Ponticul.

Revenind la formula invocată, vom spune că Sfântul Diadoh găsește complementul biblic asupra propriei existențe spirituale în Psalmul 33,8, unde se spune: „*Gustați și vedeți că bun este Domnul*”. Limbajul folosit în mod normal cu referire la senzațiile fizice a fost transpus la nivel spiritual. Percepția este catalogată de Diadoh ca „*noetică*” sau, așa cum o numește el, „*spirituala αἰσθησις νοερά*”⁴⁰. O funcție a simțurilor trupești este folosită pentru a ilustra ceva ce are loc la un nivel mai înalt al conștiinței. De la un sens extern al cuvântului am trecut la unul intern. Accentul pus pe spiritualitate caracterizează tot ceea ce Sfântul Diadoh a avut de spus despre „*percepția spirituală*”. Această gustare este „o

³⁷ Cf. John Meyendorff, *Ησυχασμος*, articol publicat în „*Θρησκευτικη και Ηθικη*”, vol. 6, Atena, 1962, p. 83, *apud*. Theodor Nikolaou, *Askese, Monchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, EOS Verlag, Munchen, 1995, p. 86-87.

³⁸ A se vedea Irenne Hausherr, *La Methode d'Oration Hesychaste*, în OC, vol. 9/2, Roma, 1927, p. 111 ș.u.

³⁹ Vezi J. Meyendorff, *art. cit.*, p. 85, *apud*. Nikolaou, p. 87.

⁴⁰ Sfântul Diadoh, *Capete teologice*, 1 (după Places, în SC nr. 5 bis, p. 85).

cunoaștere exactă”⁴¹, desigur neavând aceeași precizie ca în cazul științei pozitive, dar e considerată așa datorită modului în care e înțeles cuvântul „Domnul” în acest sistem religios. Se spune că acest gust este fructul „dragostei” (ἀγάπη)⁴² sprijinit de toate celelalte virtuți⁴³. Văzul derivă din gust. Astfel se naște bucuria⁴⁴, o împlinire a iubirii, iar acest lucru implică și un fel de posesie a celui iubit. Prin iubire, Dumnezeu este empiric cunoscut ca fiind bun. Diadoh consideră că omul îl simte pe Dumnezeu și cu toate că folosește un limbaj facultativ, scopul său nu este de a prezenta un profil psihologic, ci de a transmite percepția lui că omul este în unire cu Dumnezeu. Toate celelalte lucruri el le vede prin prisma acestui punct de vedere.

Forța interioară a acestei cunoașteri nu se datorează unei transformări a inconștientului. Ni se amintește că „...dacă divinitatea nu luminează comorile inimii noastre, noi nu putem să simțim și să gustăm în același timp că Dumnezeu este bun”⁴⁵. La rădăcinile acestei cunoașteri găsim harul (χαρις) (Capete 76). Milostenia începe o dată cu Botezul⁴⁶, ceea ce înseamnă că experiența despre care autorul vorbește trebuie să fie luată într-un context eclesiologic. Aceasta se află „în adâncime”⁴⁷ unde „se ascunde”⁴⁸ astfel încât, fiind în contrast cu experiența umană, sursa sa e unică, izvorăște „din interior”⁴⁹, ceea ce înseamnă că e mai profundă decât orice altceva ce aparține omului. Cu toate că s-ar putea spune că acest lucru ar cauza percepția „bunătății divine”, nu ne putem aștepta ca această percepție să fie asemenea aceluși tip de cunoaștere cu care omul intră în contact. De pildă „milostenia”, după cum spune Diadoh, „își manifestă prezența printr-o percepție inexpresivă”⁵⁰. În cazul neofitilor ea încălzește inima doar parțial, pe când în cazul celor perfecți⁵¹ sensibilizează sufletul pentru a-L putea iubi mai mult pe Dumnezeu „într-o percepție totală”⁵². Pentru acei care progresează în cunoaștere (gnoză) milostenia le oferă până și bucuria trupului (Capete 79). Nu încape îndoiala că omul este într-un anume fel pasiv, căci este stimulat pentru a

⁴¹ Idem, *Capete*, 30 (p. 101), 90 (p. 151).

⁴² Idem, *Capete*, 1 (p. 85), 14 (p. 91), 23 (p. 96), 40 (p. 108), 50 (p. 113), 95 (p. 157).

⁴³ Idem, *Capete*, 16 (p. 93), 30 (p. 101), 85 (p. 145).

⁴⁴ Idem, *Capete*, 79 (p. 137), 91 (p. 152).

⁴⁵ Idem, *Capete*, 29 (p. 100).

⁴⁶ Idem, *Capete*, 76 (p. 134).

⁴⁷ Idem, *Capete*, 33 (p. 103), 90 (p. 151).

⁴⁸ Idem, *Capete*, 77 (p. 135), 85 (p. 144-145).

⁴⁹ Idem, *Capete*, 76 (p. 134).

⁵⁰ Idem, *Capete*, 85 (p. 145).

⁵¹ Idem, *Capete*, 90 (p. 151).

⁵² Idem, *Capete*, 40 (p. 108).

atinge împlinirea. Conform textului de mai sus putem sugera că Dumnezeu este prezent în străfundul sufletului stând alături de darurile pe care omul le are de la Însuși Dumnezeu.

Dinamica acestei vieți milostive este prezentată prin faptul că omul este „după chipul” lui Dumnezeu. *”Suntem după chipul lui Dumnezeu prin mișcarea inteligentă a sufletului”*⁵³, adică prin faptul că suntem vii din punct de vedere spiritual. În alte locuri această imagine este identificată astfel: „trăsătura sufletului” care devine plină de splendoare datorită milosteniei ce reiese din Botez (Capete 89). Nu ne sunt date informații detaliate, dar schița ce se află în legătură cu „chipul” trebuie înțeleasă, în primul rând, ca ceva potențial, *”ca fiind posibilă să se realizeze numai în legătură cu Dumnezeu”*⁵⁴. „Asemănarea” cere cooperarea omului și de asemenea exercitarea libertății de către el. Culorile impuse de straturile schiței iconice reprezintă virtutea prin care omul trece la asemănarea cu Dumnezeu. El poate ști faptul că dezvoltarea lui are loc pentru că „minte-nous” începe să guste din bunătatea Duhului Sfânt (Capete 30). Numai prin intermediul Duhului dumnezeiesc omul poate să guste din bunătatea lui Dumnezeu. Iar *„ἀισθησις”* relevă faptul că omul este format „în lumină” (Capete 90).

Două lucruri par a fi implicate aici și anume dezvoltarea și conștientizarea acestei dezvoltări care este concomitentă cu aceasta. Percepția însăși este un simptom al dezvoltării și pentru Sfântul Diadoh aceasta pare a fi o componentă a „asemănării”. Omul este „asemenea” lui Dumnezeu când e conștient de aceasta: *„Cel ce iubește pe Dumnezeu cu inima este cunoscut de către El”*⁵⁵. Experiența „de a fi cunoscut” produce abilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu prin intermediul iubirii. Sfântul Diadoh nu discută însă posibilitatea ca această maturitate ar putea fi atinsă în mod inconștient. Dar subliniază că această simțire este concretă, imediată și specifică la nivelul spiritului, că este sigură și infailibilă. Aceasta presupune că prin analogie cu simțurile trupești, sentimental-spiritual este unul prielnic. *“Așa cum trupul, gustând din plăcerile pământești, este infailibil în a experimenta simțul, așa se întâmplă și când mintea, încântând mai sus de nivelul simțurilor trupești, poate negreși să simtă consolarea Duhului Sfânt”*⁵⁶; *„...caritatea spirituală se obține cu certitudine numai prin iluminarea Duhului Sfânt”*⁵⁷.

⁵³ Idem, *Capete*, 16 (p. 93), 30 (p. 101), 85 (p. 145).

⁵⁴ Idem, *Capete*, 89 (p. 149).

⁵⁵ Idem, *Capete*, 14(p. 91).

⁵⁶ Idem, *Capete*, 30 (p. 101).

⁵⁷ Idem, *Capete*, 89 (p. 149).

Caritatea este darul suprem. Sfântul Diadoh crede că aceasta ar fi acordată în mod conștient și că această caritate este lucrul care-l face pe om asemănător lui Dumnezeu. În opoziție, în creștinul încă neformat, „toate elementele sufletului său nu sunt încă destul de luminate de către lumina harului sfânt pentru o înțelegere profundă”⁵⁸. În gândirea lui Diadoh această conștiință este în strânsă legătură cu „amintirea lui Dumnezeu” (*μνήμη τοῦ Θεοῦ*)⁵⁹, care este dobândită prin folosirea rugăciunii lui Iisus. Aceasta necesită un efort perseverent și un exercițiu viguros al minții, dar când lucrarea lui Dumnezeu este experimentată în adâncul sufletului, venind „dinlăuntru”, atunci *μνήμη τοῦ Θεοῦ* pare să se dezvolte din stadiul de amintire al unei experiențe⁶⁰ la experiența în sine, constituind cea „amintire”⁶¹. Treptat aceasta devine obișnuință.

Sfântul Diadoh ne mai spune că pătrunderea inimii este cea care permite minții „să simtă parfumul bunurilor supranaturale”⁶². Aceasta este o altă referire la simțurile trupești, completându-le pe acestea și astfel putem presupune că aceleași condiții ne duc la afirmația că această cunoaștere este concretă, imediată și experimentală la nivelul spiritual. Aici mai există o referire la influența reciprocă pe care o au *καρδία* și *νοῦς*: se pare că inima este motivul personal al poziției omului la baza întregii sale activități și pasivități. Minte poate „simți parfumul”; din moment ce această pătrundere concretă vine dinlăuntru, inima poate fi considerată ca aflându-se în centrul cel mai adânc al sufletului și chiar al minții, unde iubirea este transformată în cunoștință. Inima are membre (elemente)⁶³ și se mai spune că are „părți vizibile”⁶⁴. Acestea din urmă s-ar părea să fie acele locuri/lăcașuri din inimă accesibile introspecției, în opoziție cu regiunea întunecată unde se găsește îndurarea. Existența acestora din urmă devine descoperită numai când Dumnezeu se așează acolo. Minte este lucrul prin care progresul în cunoaștere/simțire (*αἴσθησις*) conține toată virtutea (Capete 89).

Virtuțile, și mai ales iubirea, sunt date și cunoscute de mistic ca fiind oferite. Această cunoștință servește la unificarea vieții omului prin excluderea penumbrei imaginilor întâmplătoare care înconjoară cele mai bune intenții și care stimulează dragostea de sine excesivă. Ni se spune că „întreaga ființă a omului

⁵⁸ Idem, *Capete*, 88 (p. 148).

⁵⁹ Idem, *Capete*, 3 (p. 86), 11 (p. 89), 27 (p. 98), 32 (102).

⁶⁰ Idem, *Capete*, 90 (p. 150).

⁶¹ Idem, *Capete*, 14 (p. 91), 30 (p. 101).

⁶² Idem, *Capete*, 23 (p. 96).

⁶³ Idem, *Capete*, 33 (p. 103).

⁶⁴ Idem, *Capete*, 85 (p. 145).

este întoarsă către Dumnezeu”⁶⁵; „harul din cei ce progresează în cunoaștere dă bucurie trupului”⁶⁶; „un asemenea om are o pasiune ardentă pentru luminarea științei până când simte chiar percepția în oasele lui”⁶⁷. De aici și preocuparea Sfântului Diadoh despre totalitate și plenitudine. Pentru el, în mod ideal, există o simțire (*αἴσθησις*) în om, în care pot fi distinse două mișcări: cea a simțului și cea a spiritului (Capete 29). Simțul este diversificat în cele cinci simțuri. Aceste diviziuni sunt rezultatul nesupunerii și al unei căderi (Capete 29). Există o tensiune între aspirația sufletului spre bunurile cerești și înclinația sa către bunurile pământești⁶⁸. Dar pentru Diadoh, perfecțiunea omului necesită reintegrare, reconstituirea unității sale primare. Aceasta poate fi atinsă atunci când perfecțiunea lui *αἴσθησις* *νοερά* este experimentată, se revarsă în corp și se simte în măduva oaselor o anticipare a vieții în raiul cel nou și pământul cel nou. De cele mai multe ori Sfântul Diadoh se referă la „unitatea *αἴσθησις*-ului” (Capete 29). Această unitate este cuprinzătoare; este „un sentiment total de plenitudine”⁶⁹. Poate fi realizată numai când Dumnezeu Se dă pe Sine Însuși fără vreun intermediar în învățătura iubirii și după ce omul va fi progresat de la chip înspre dobândirea deplină a asemănării.

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, *αἴσθησις* înseamnă organul percepției simțurilor și funcția sa, senzația. Este parte a unei treimi moștenite de la învățătura lui Aristotel și cea a stoicilor: *αἴσθησις*, *λόγος*, *νοῦς*. Însă schema platoniciană „*κόσμος αἰσθητός*” este în contrast cu noțiunea „*κόσμος νοητός*”. Ar fi o greșală să credem că Sfântul Maxim înțelege aceste lumi înțelepte și inteligibile ca să le coordoneze într-un mod platonian. Într-un pasaj celebru din *Mistagogia* sa, „*θεορία συμβολική*” corespunde lui „*Θεορία πνευματική*” într-un mod care face o paralelă corespondenței lucrurilor vizibile și celor invizibile⁷⁰. Lumea spirituală este în întregime ei exprimată în mod misterios prin forme simbolice în lumea înțeleaptă, pentru cei ce au puterea necesară de viziune, iar lumea înțeleaptă este rezumată în lumea spirituală prin activitatea minții. Interpretării reciproce a celor două lumi îi corespunde o cedare a conceptelor și a umbrelor. Nu se pune problema ignorării fenomenelor în interesul „noumenei”, nici al lui „*αἴσθησις*”, când *νόησις* este atins. Sfântul Maxim susține că „lumea

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Idem*, *Capete* 79 (p. 137).

⁶⁷ *Idem*, *Capete* 14 (p. 91).

⁶⁸ *Idem*, *Capete* 24 (p. 96).

⁶⁹ *Idem*, *Capete* 40 (p. 108), 44 (p. 110), 68 (p. 128).

⁷⁰ *Cf.* Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, în colecția lui P.J. Migne, P.G. tomul 91, col. 669 CD.

este una” și că ea este pierdută. *Αἴσθησις* este cognitivitate în directă legătură cu ceea ce este perceptibil prin simțuri (τά φαινόμενα), întrucât, pentru Sfântul Maxim, aceasta este integrală conștiinței umane.

Este paradoxal că Sfântul Maxim folosește noțiunea *αἴσθησις* în alt loc pentru a transmite o învățătură care nu e limitată la simțuri, un anumit tip de învățătură care o depășește cu mult pe cea descrisă de el în lucrarea *Mistagogia*. În „*Răspunsuri către Thalasia*” aflăm că *αἴσθησις* este folosit analogic pentru a vorbi despre o învățătură mai înaltă care e accesibilă doar minții umane⁷¹. Sfântul Maxim dezbată două căi de cunoaștere a lui Dumnezeu și relația lor reciprocă: una este intelectuală iar cealaltă este mistică; cea dintâi se pregătește pentru cea de pe urmă și cea de pe urmă se poate lipsi de prima. Învățătura discursivă trebuie să-i facă loc celei experimentale și tot astfel trebuie să-i facă loc și o învățătură simplificată prin ascensiune către un concept al lui Dumnezeu, care și are o afinitate față de „Cel Unul”, înțeles în spirit neoplatonic. Cunoașterea mistică are loc într-o ordine diferită: prin participarea, în avantajele asupra naturii, la iubirea agape și prin întâlnirea persoanei umane cu Persoanele dumnezeiești într-o unire care sfidează înțelegerea conceptuală.

Sfântul Maxim mai folosește noțiunea *αἴσθησις* pentru a desemna cunoștința care transcende nu doar simțurile, ci și intelectul discursiv. În „*Pater Noster*” Sfântul Maxim desemnează acest tip de cunoștință prin expresia pe care am întâlnit-o deja la Sfântul Diadoh al Foticeei: *αἴσθησις νοερά*⁷². În gândirea patristică găsim o distincție mai importantă decât cea dintre *κόσμος νοητός* și *κόσμος αἰσθητός*; este vorba despre lumea creată și cea necreată, iar în utilizarea Sfântului Maxim aflăm că mintea devine facultatea necreatului, astfel încât *αἴσθησις νοερά*, în loc să constituie o contradicție între termeni, denotă „o teamă” de Împărăția lui Dumnezeu analoagă relației dintre simț și sensibilitate.

În lucrarea „*Ambigua*” putem citi că sufletul are trei mișcări universale unite într-una singură prin harul divin: una care se află în ordinea minții (*νοῦς*), alta în ordinea cuvântului (*λογος*) și alta în ordinea cunoștinței (*αἴσθησις*). Cea dintâi este simplă și dincolo de înțelegere, prin care sufletul, mișcat de cunoașterea lui Dumnezeu fără cunoștința discursivă, îl cunoaște „par excellence” adică „*simplu și nu pe altă cale a oricărui lucru existent*”⁷³. Harul (*χαρις*), care implică iubirea (*ἀγάπη*), stă la baza sintezei celor trei puteri descrise aici. Sfântul Maxim folosește limbajul unei psihologii spirituale pentru a susține că experiența

⁷¹ Idem, *Răspunsuri către Thalasia*, în P.G. tomul 90, col. 621C-624A.

⁷² Idem, *Oratio Domine (Pater Noster)*, în P.G. tomul 90, col. 877 C.

⁷³ Idem, *Ambigua*, în P.G. tomul 91, col. 1112D-1113A.

mistică, pe care o descrie făcând referire la termenii *κατ ἐνέργειαν* și *μέθεξις*, este culmea posibilității omului de a crea o legătură imediată cu Dumnezeu și astfel îi mediază cunoștința par excellence ca „*simplă și dincolo de înțelegere*”. Această cunoștință este cea care face posibilă coordonarea unificatoare a „celor trei mișcări fundamentale” ale sufletului. Mintea primește prin har această cunoștință supremă, care la rândul ei enunță constatările (informațiile) *λογος*-ului, în timp ce recoltează înțelesurile semănată în lumea sensibilă și dezvăluite de către *αἰσθησις*. Acest lucru asigură faptul că totul pleacă de la Dumnezeu și tot la El se întoarce prin funcționarea mistică a omului desăvârșit. În acest stadiu omul este „inconștient” de orice lucru, „*dar îl percepe numai pe Cel care aduce iluminarea în el a minții prin milostenie*”⁷⁴.

Iubirea este mijlocul prin care suntem asigurați că unitatea puterii, într-o ultimă analiză, este adusă prin unitatea persoanei care o exercită și într-un asemenea mod încât cunoașterea lui Dumnezeu este concomitentă cu cea personală. Contrastul pe care Sfântul Maxim ni-l expune este cel venit dintr-o cunoștință care e relațională și o cunoștință care învinge limitele oricărei științe relaționale și intră în sfera realizării ei prin experiență, cunoștință și obiect⁷⁵. Aceasta înseamnă să-L cunoști pe Dumnezeu „...*sub influența deosebită a energiilor divine, adică așa precum îl cunoaștem printr-o relație practică, vie, determinată de Θέωσις*”⁷⁶. Sfântul Maxim nu neagă în nici un fel validitatea însușirii oferite de către cunoștința conceptuală și de medierea ideilor, însă el indică, fără nici o îndoială, că acest tip de cunoștință, prin care trăsătura realității este încurcată într-o rețea de concepte, trebuie să fie depășită dacă omul vrea să-și satisfacă dorința de a-l cunoaște deplin pe Dumnezeu.

Omul tânjește după realitatea existenței lui Dumnezeu în interiorul lui. Aceasta i se deschide numai printr-o cunoștință care este asemănătoare mai mult cunoștinței simțurilor din cauza concretitudinii și a rapidității sale. *Σχέσις*, care caracterizează cunoștința inadecvată descrisă de Sfântul Maxim, se referă la natura abstractă a cunoștinței conceptuale și, prin urmare, la depărtarea ei de la ceea ce știe. Chiar dacă această cunoștință este validă, ea este mediată; mijloacele ei sunt *λόγοι* și *νοήματα*. Cealaltă cunoștință are loc în *μέθεξις κατά χάριν*, prin care omul primește „*îndumnezeirea*” (*θέωσις*). Scopul acestei cunoștințe se spune că este constituită din „lucrurile divine” și, mai exact, din „*însuși Dumnezeu*”⁷⁷.

⁷⁴ Idem, *Capete teologice*, în P.G. tomul 91, col. 985 AB.

⁷⁵ Idem, *Răspunsuri către Thalasia*, în P.G. 90, col. 621C-624A .

⁷⁶ Cf. T. F. Torrance, *Theology in Reconciliation*, Londra, 1975, p. 248.

⁷⁷ Sfântul Maxim, *Răspunsuri către Thalasia*, în P.G. 90, col. 624A .

Mijloacele cunoștinței se găsesc în ordinea harului și milostenie. Prin urmare, αἴσθησις are loc prin πείρα, care este posibilă prin μέθεξις. În acest sens, referindu-se la peștera lui Ilie de pe Horeb, Sfântul Maxim spune: „*Peștera este ascunzișul înțelepciunii cu privire la minte. Cel care se găsește acolo va înțelege cunoștința mistică într-un mod mai presus de percepție. Se spune că însuși Dumnezeu se află acolo*”⁷⁸.

Harul este cheia în înțelegerea cea de deasupra percepției, unde mintea se ridică deasupra ei într-un mod personal pentru a deveni o facultate a cunoștinței practice despre Dumnezeu. Sfântul Maxim înțelege că facultățile trebuie să fie suspendate de către Dumnezeu prin îndurare, virtute care cere ca în funcționarea lor să se întoarcă la el și la sursa lor. Acesta acceptă astfel viziunea tradițională a trupului ca fiind supus sufletului și a sufletului ca supus lui Dumnezeu. Λόγος-ul este cheia relației dintre minte și αἴσθησις în înțeles literal. Mintea, facultatea divină din om, este deschisă înțelegerii inteligibile a lumii, plecată din λόγος spre αἴσθησις. Iar αἴσθησις este înnobilitată de către λόγος și vous și e slujită de către λόγος, astfel că prin vous, transformat de către χάρις în puterea de cunoaștere a lui Dumnezeu într-un mod personal, întregul univers poate fi întors înspre El prin rugăciune și preamărire. Aceasta arată că Sfântul Maxim cunoaște din tradiție faptul că: vous-ul este într-adevăr înțeles ca ocupându-se numai de Dumnezeu și de caracteristicile Lui și că mergând direct înspre slava inefabilă a binecuvântării Lui, fără judecata discursivă; că λόγος-ul devine interpretul lucrurilor înțelese de vous și care înalță cântece de slavă și chiar judecă într-un mod potrivit căilor unificatoare care i-au condus la ei; că αἴσθησις, înnobilitat de rațiune, formează imagini de puteri diferite și energii în univers și se descoperă sufletului, atât cât este posibil ființelor raționale⁷⁹.

Foarte ușor putem descoperi în această abordare influența gândirii Sfântului Diadoh asupra sistemului de interpretare pur teologică a Sfântului Maxim, întrucât regăsim aici termenii de „simf” și „gust”, sau expresii ca „γευσις”, „γευεσθαι” și „γλυκυτης”, din care înțelegem că trăirea mistică nu este o simplă stare sentimentală, ci ea trebuie înțeleasă ca „simțire”, ca unire îndumnezeitoare trăită, experiată a omului cu Dumnezeu. Pentru Sfântul Maxim scopul vieții duhovnicești a omului este unirea sufletului cu Dumnezeu prin dragoste, care ne conduce nestingherit la dobândirea „asemănării” depline, dacă va crește în noi dragostea de Dumnezeu în mod covârșitor. Abia după ce am sporit în „asemănare”, în dragoste, ni se face „simțit” și harul, care apoi va

⁷⁸ Idem, *Capete teologice*, 2, 74, în P.G. 90, col. 1160A.

⁷⁹ Idem, *Ambigua*, în P.G. tomul 91, col. 1116D.

„lumina toată firea printr-o oarecare simțire mai adâncă, încălzindu-ne spre și mai multă dragoste de Dumnezeu”. Sau ceva mai încolo zice: „Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele întru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit întru iubire, s-a putut îndumnezei pe sine, lui Dumnezeu; și așa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaștere, pe cât de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți”⁸⁰. Iată, așadar, ținta finală a omului văzută de Sfântul Maxim în perspectiva îndumnezeirii sale prin harul simțit, dobândit în rugăciune, pe temeiul constituției sale ca făptură creată după chipul lui Dumnezeu.

Pe linia acestei influențe, Sfântul Maxim s-a adaptat tradiției și spiritualității monahale bisericești din Răsărit, practicând stilul „sentințelor gnostice” de tip alexandrin, dublat de o experiență personală, de o trăire simțială intensă duhovnicească inspirată din viața monahală egipteană, având dorința nestăvilită de a promova înțelepciunea creștină practică, într-o formă concentrată și experiată. Influența Sfântului Diadoh asupra Sfântului Maxim este certă și foarte importantă și trebuie luată serios în seamă de cercetătorii moderni ai teologiei sale, chiar dacă unii socotesc că nu este una hotărâtoare⁸¹. Sfântul Maxim Mărturisitorul este cel care a moștenit terminologia platonizantă, pe filiera Evagrie Ponticul, însă, de-a lungul diverselor stadii ale dezvoltării sale teologice a descoperit o nouă alternativă, abordarea aristotelică, în special prin respingerea origenismului și lupta împotriva monotelismului. Așa se face că Sfântul Maxim, în abordarea temelor spirituale, dezvoltă o învățătură profund teologică de nuanță practică înțeleasă ca și comuniune între Dumnezeu și om în baza unui habitus al iubirii reciproce dat prin cauzalitatea harului divin, care se imprimă în credincios în virtutea asimilării acestuia tot mai depline cu Hristos prin virtute, asimilare ce se desăvârșește în rugăciune, și al cărei rod este iubirea unificatoare și transfiguratoare.

BIBLIOGRAFIE

1. **BARDENHEWER, Otto**, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. IV, Freiburg im Breisgau, Freiburg, 1924.
2. **DALMAIS, I.H.**, *Theologie de la vie monastique*, Paris, 1961.
3. **GARRIGUES, J. M.**, *Maxime le Confesseur. La charite-avenir divin de*

⁸⁰ *Ibidem*, col. 1113BC.

⁸¹ A se vedea J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charite-avenir divin de l'homme*, p. 37-41.

- l'homme*, Paris, 1976.
4. **GRUMEL, V.**, *Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur*, în „*Dictionnaire de theologie catholique*”, tomul X, nr. 1 / 1928.
 5. **ICĂ, Arhid. Ioan I. jr.**, *Studiu introductiv la Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu*, Editura Deisis, Sibiu, 2004.
 6. **MEYENDORFF, John**, *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, în traducere românească de Angela Pagu, Editura Enciclopedică, București, 1995.
 7. **IDEM**, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și doctrinare*, în traducere românească de Pr. Alexandru Stan, Editura IBM al BOR, București, 1996.
 8. **NIKOLAOU, Theodor**, *Askese, Monchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, EOS Verlag, Munchen, 1995.
 9. **PAUL, Gh. Adrian**, *Mișcarea eretică messaliană și spiritualitatea monahală răsăriteană*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2006.
 10. **POLYZOGOPOULOS, Arhim. dr. Theodoritus**, *Life and Writings of Diadochus of Photice*, în „*Theologia*”, an. 47, nr. 3 (1984), Atena.
 11. **THUNBERG, Lars**, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în traducere românească de Prof. dr. Remus Rus, Editura IBM al BOR, București, 1999.
 12. **TIXERONT, J.**, *Precis de Patrologie*, Paris, 1934.
 13. **VILLER, Marcel & RAHNER, Karl**, *Aszkese und Mystik in der Vater zeit*, Freiburg im Breislau, Herder, 1939.

V. ASISTENȚĂ SOCIALĂ

DIFERENȚE DE GEN PRIVIND STAREA DE SĂNĂTATE A PERSOANELOR DE VÂRSTA A TREIA

Pr. lect. univ. dr.

Marius NECHITA

Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

Even though there are some particularities within every age category which can be applied to all its members, third age persons compose *the population's* most heterogeneous segment and their functionality differs even more comparing a person with another one than the case of other age persons, due to the different aging rhythm, genetically heritage, psycho-spiritual profile, life experience, familial and social-cultural context that he lives in, *experienced events*. The studies reveal the existence of a great variability and individuality concerning experimenting *aging process* and, implicitly, concerning experimenting different needs and their satisfaction.

One of the factors with a major contribution determining the different *experimenting* of the aging process is represented by *the gender*. The gender seems to have an effect significant on living, experiences and third *age persons' satisfaction*. It is possible to say, in general, that the third age is a different experience for women and men.

Keywords: *The gender, the population's, age persons' satisfaction, experimenting, aging process, experienced events.*

Cu toate că în fiecare categorie de vârstă există niște particularități care pot fi aplicate tuturor membrilor săi, persoanele de vârstă a treia constituie cel mai heterogen segment al populației, iar funcționarea 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 trăite¹. 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.

¹ Sorescu, Maria E. (2005). *Asistența socială a persoanelor vârstnice*. Craiova: Editura Universității din Craiova.

Unul dintre factorii cu o contribuție majoră în determinarea experiențierii diferite a procesului de îmbătrânire este reprezentat de gen. Genul pare să aibă un efect semnificativ asupra vieții, experiențelor și satisfacției persoanelor de vârsta a treia. Se poate spune că, în general, vârsta a treia este o experiență diferită pentru femei și bărbați².

În zilele noastre, îmbătrânirea populației și genul au devenit aspecte proeminente ale forumurilor internaționale și arii importante ale preocupărilor social demografice. McMullin (1995) a afirmat că există “o remarcabilă lipsă a preocupărilor teoretice privind relația dintre gen și îmbătrânire”. Interesul față de gen se focalizează adesea pe inechitățile care dezavantajează femeile, în timp ce studiile privind îmbătrânirea se focalizează pe vulnerabilitatea economică și socială a persoanelor vârstnice. Multe dintre astfel de cercetări s-au focalizat pe studiul femeilor (Gibson, 1996). Se consideră că în general femeile sunt mai vulnerabile în comparație cu bărbații (Afzal, 1996; HelpAge International, 2000; Metha, 1997)³.

Friedman și colaboratorii săi (2003) au identificat în literatura de specialitate două ipoteze privind existența unei mai mari vulnerabilități a femeilor de vârsta a treia:

1. **perspectiva asupra cursului vieții cu accent pe diferențele de gen în etapele vieții timpurii și târzii (Hatch, 2000).** Această ipoteză susține faptul că dezavantajul relativ al femeilor vârstnice se relaționează în special cu diferențele privind rolul economic și de îngrijire pe care le-au avut de-a lungul vieții lor și recompensele primite pentru îndeplinirea acestora (Hoyman, 1999). Explicarea diferențelor de gen prin raportarea la dezavantajele statutului anterior constituie totodată și o limită a acestei abordări. Sunt ignorate avantajele oferite de statutul anterior.

2. **ipoteza jonglării duble.** În cadrul acestei perspective accentul este pus pe efectele negative ale ocupării a două statute stigmatizante, cel de a fi femeie și cel de a fi bătrână⁴.

² Rokach, A. & Neto, F. (2005). Age, culture, and the antecedents of loneliness. *Social Behavior and Personality*, 33, 5, 477-494.

³ Friedman, J., Knodel, J., Cuong, B. T. & Anh, T. S. (2003). Gender dimensions of support for elderly in Vietnam. *Research on Aging*, 25, 587-629.

⁴ Chappell, N. L. (1989). Health and helping networks among the elderly. Gender differences. *Journal of Aging and Health*, 1, 102-120.

I. Diferențe de gen privind starea de sănătate mentală a persoanelor de vârstă a treia

Modificările sănătății mentale sunt rezultatul efectelor induse de vârstă, la baza lor existând factori interni, cum ar fi ereditatea și modificările hormonale și factori externi, cum ar fi pensionarea, scăderea potențialului biologic, patologia asociată, scăderea numărului membrilor de familie, decesul unor rude sau prieteni de vârste apropiate.

Literatura de specialitate este dominată de existența a trei tulburări mentale prezente la persoanele de vârstă a treia: depresia, delirul și demența. Evaluarea acestor tulburări se face prin intermediul interviurilor, autodescrierilor, descrierilor persoanelor din proximitatea vârstnicului, metodelor psihofiziologice, observărilor directe și evaluărilor performanțelor⁵.

1. Diferențe de gen privind depresia și simptomele depresive la persoanele vârstnice

Simptomele depresive pot să apară ca un răspuns la pierderea unei persoane dragi sau a simțului controlului asupra propriei vieți, ca efecte secundare ale existenței unor boli cronice sau ale medicației prescrise pentru alte boli și tulburări. Schnittker (2005) a evidențiat că persoanele care dezvoltă de timpuriu boli cronice și/sau dizabilități tind să experimenteze mai multe simptome depresive în comparație cu cele care dezvoltă mai târziu boli cronice și/sau dizabilități⁶.

O mare parte din studiile privind depresia la vârstă a treia au pus la îndoială convingerea că îmbătrânirea este asociată cu nivele crescute ale depresiei (Charles, Reynolds & Gatz, 2001)⁷. Cercetările epidemiologice arată că incidența depresiei acute este mai scăzută la nivelul populației de vârstă a treia în comparație cu cea a adulților tineri. Cu toate că în experiențierea simptomelor depresive există o mare variabilitate care poate fi pusă și pe seama diferențelor de gen și etnie, în general, se constată o scădere a depresiei o dată cu avansarea în vârstă.

⁵ Muntean, A. (2006). *Psihologia dezvoltării umane*. Iași: Editura Polirom.

⁶ Schnittker, J. (2005). Chronic illness and depressive symptoms in late life, *Social Science & Medicine*, 60, 13-23.

⁷ Charles, S. T., Reynolds, C. A., & Gatz, M. (2001). Age-related differences and change in positive and negative affect over 23 years. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80, 136–151.

Unele metaanalize ale studiilor epidemiologice au concluzionat faptul că prevalența depresiei ușoare sau a celei subclinice este mult mai răspândite la vârsta a treia în comparație cu depresia majoră iar prevalența depresiei tinde să descrească la o vârstă înaintată⁸. Ruegg și colaboratorii săi au concluzionat că simptomele depresive ale persoanelor vârstnice pot fi adesea mascate de acuze somatice sau simptome fizice, ceea ce le face să fie trecute cu vederea, diagnosticate incorect și tratate superficial. Simptomele depresive sunt puternic asociate cu un risc crescut pentru dizabilitate funcțională, suport social slab, o intensificare a utilizării serviciilor de îngrijire și o stare de bine negativă (Bruce et al., 1994; Henderson et al., 1997; Pennix et al., 1998; Han, 2002; apud. Katsumata, Arai, Ishida, Tomimori et al., 2005)⁹.

Nguyen și Zonderman (2006) au evidențiat faptul că există un oarecare grad de stabilitate a simptomelor depresive în cazul persoanelor sub 70 de ani. Cu toate că starea depresivă și problemele interpersonale au rămas stabile, în cazul persoanelor peste 70 de ani, a existat o creștere a simptomelor somatice și o lipsă a stării de bine. Nu s-au constatat diferențe de gen în studiul prezentat¹⁰.

Silverstein și colaboratorii săi (1999) au afirmat că prevalența depresiei este egală în cazul ambelor sexe iar subtipul somatic al depresiei este mai prevalent în cazul femeilor. Unele studii au oferit suport empiric ipotezelor elaborate de Silverstein (Nolan & Wilson, 1994, Kornstein et al., 2000, Frank et al., 1998; Young et al., 1990).

În general, studiile au arătat că simptomele depresiei majore și cele atipice sunt mai prevalente în cazul persoanelor de gen feminin în comparație cu cele de gen masculin (Weissman & Klerman, 1977; Vasquez-Barquero et al., 1992; Dewey et al., 1993; Kessler & al., 1993; Weissman et al., 1993; Stechtman et al., 1997; Zunzungeni et al., 1998; Prince et al., 1999; Zunzungeni, Minicuci, Blumstein, Noale et al., 2007). Cercetătorii au adus în discuție diverse motive

⁸ Nguyen, H. T. & Zonderman, A. B. (2006). Relationship between age and aspects of depression: Consistency and reliability across two longitudinal studies. *Psychology and Aging*, 21, 1, 119-126.

⁹ Katsumata, K., Arai, A., Tomimori, M., Denda, K. & tamashiro, H. (2005). Gender differences in the contribution of risk factors to depressive symptoms among the elderly persons dwelling in a community, Japan. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 20, 1084-1089.

¹⁰ Nguyen, H. T. & Zonderman, A. B. (2006). Relationship between age and aspects of depression: Consistency and reliability across two longitudinal studies. *Psychology and Aging*, 21, 1, 119-126.

biologice și psihosociale privind diferențele de gen existente (Piccinelli & Wilkinson, 2000)¹¹.

În cazul populației vârstnice, Forsell și colaboratorii săi, analizând distribuția simptomelor depresive, au constatat că persoanele de gen feminin au manifestat mai multe simptome depresive relaționate cu dispoziția, în timp ce bărbații vârstnici au prezentat mai multe simptome depresive relaționate cu motivația.

Kockel și Heun (2002) au examinat diferențele de gen privind experiențerea simptomelor depresive în cazul persoanelor de vârstă a treia. Datele obținute de la 236 de participanți vârstnici diagnosticați cu depresie înainte de vârsta de 50 de ani și 357 de participanți din populația generală au arătat că femeile din populația generală au manifestat mai multe simptome depresive în comparație cu persoanele de gen masculin, în special perturbări ale apetitului și bucuriei. Diferențele de gen privind numărul simptomelor depresive din populația generală au fost explicate în întregime de diferențele de gen privind variabilele psihosociale, cum ar fi statutul familial. În situația persoanelor vârstnice nu au fost identificate diferențe de gen privind numărul de simptome depresive.

Femeile și bărbații diagnosticați cu tulburare depresivă majoră au prezentat un profil distinct al simptomelor depresive care nu a putut fi explicat pe deplin de factori psihosociale. Femeile vârstnice depresive au manifestat mai multe perturbări legate de apetit, în timp ce bărbații vârstnici depresivi au relatat că sunt mai agitați. Explicațiile invocate de autorii studiului pentru aceste rezultate subliniază că este posibil ca persoanele de gen feminin să prezinte un subtip diferit de depresie sau să existe diferențe în percepția și exprimarea simptomelor depresive¹².

Depresia majoră la vârsta a treia apare sub forma unor simptome parțial diferite în cazul bărbaților și al femeilor. Aceste rezultate sugerează că diferențele de gen privind experiențerea simptomelor depresiei majore în cazul persoanelor vârstnice reflectă diferențe de gen în percepția și exprimarea simptomelor depresive.

Prevenția și reducerea simptomelor depresive are un rol important în menținerea unui nivel crescut al calității vieții a persoanelor vârstnice. Identificarea factorilor de risc ai depresiei este utilă atât pentru planificarea unor

¹¹ Kockler, M. & Heun, R. (2002). Gender differences of depressive symptoms in depressed and non-depressed elderly persons. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 17, 65-72.

¹² Kockler, M. & Heun, R. (2002). Gender differences of depressive symptoms in depressed and non-depressed elderly persons. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 17, 65-72.

strategii de prevenție adecvate, cât și pentru îmbunătățirea bazei de cunoștințe privind tratamentul simptomelor depresive în cadrul comunității din care fac parte vârstnicii. Printre factorii de risc semnificativ asociați cu simptome depresive la vârstnici se numără dizabilitatea fizică, deficitul de suport social și izolare, apariția unor evenimente de viață stresante și prezența bolilor cronice (Beekman et al., 1995, Prince et al., 1997)¹³.

Djernes (2006), realizând un review al publicațiilor relevante și a celor din baza de date MEDLINE și Psychinfo a constatat că principalii predictorii ai tulburărilor depresive și ai simptomelor depresive sunt: genul feminin, bolile somatice, afecțiunile cognitive, afecțiunea funcțională, lipsa sau pierderea contactelor sociale apropiate și istoricul unei depresii¹⁴.

Katsumata și colaboratorii săi (2005) au examinat diferențele de gen privind contribuția unor factori de risc la apariția depresiei la persoanele de vârstă a treia, utilizând un eșantion de 665 de vârstnici japonezi. Factorii de risc evaluați au fost caracteristicile demografice, starea de sănătate și dizabilitate, stresul și rețelele sociale. Simptomele depresive au fost evaluate prin intermediul a 30 de itemi din Scala de depresie geriatrică (Brink et al., 1982; Yesavage et al., 1983; Niino et al., 1991). Rezultatele acestui studiu indică faptul că factorul de risc stres a contribuit cel mai mult la explicarea varianței simptomelor depresive în cazul persoanelor masculine iar starea de sănătate și dizabilitate a explicat cel mai mult varianța simptomelor depresive ale femeilor vârstnice (vezi Anexa 2)¹⁵.

Sicotte și colaboratorii săi (2008) au arătat că relațiile sociale strânse sunt asociate cu o prevalență mai scăzută a simptomelor depresive independent de prezența stresorilor. Femeile care au fost sau sunt căsătorite, trăiesc în familii extinse și au relații sociale strânse cu rudele și copiii manifestă o prevalență mai scăzută a simptomelor depresive. Bărbații au manifestat mai puține simptome depresive în cazul în care erau căsătoriți și nu locuiau singuri¹⁶.

¹³ Katsumata, K., Arai, A., Tomimori, M., Denda, K. & Tamashiro, H. (2005). Gender differences in the contribution of risk factors to depressive symptoms among the elderly persons dwelling in a community, Japan. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 20, 1084-1089.

¹⁴ Djernes, J. K. (2006). Prevalence and predictors of depression in populations of elderly: a review. *Acta Psychiatr. Scand.*, 113, 372-387.

¹⁵ Katsumata, K., Arai, A., Tomimori, M., Denda, K. & Tamashiro, H. (2005). Gender differences in the contribution of risk factors to depressive symptoms among the elderly persons dwelling in a community, Japan. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 20, 1084-1089.

¹⁶ Sicotte, M., Alvarado, B. E., León, E.-M. & Zunzunegui, M.-V. (2008). Social networks and depressive symptoms among elderly women and men in Havana, Cuba. *Aging & Mental Health*, 12, 2, 193-201.

O atenție deosebită trebuie acordată și modului în care genul persoanelor vârstnice influențează managementul depresiei. Unele studii au evidențiat faptul că persoanele vârstnice de gen feminin primesc mai puține intervenții medicale în cazul unor tulburări majore, în comparație cu bărbații (Consiliul Afacerilor Etice și Juridice, Asociația Medicală Americană, 1991, Ayanian & Epstein, 1991; Ramani, Byrne-Logan, Freund, Ash, Yu & Moskowitz, 2000; McMahan, Wolfe, Huang, Tedeschi, Manning & Edlund, 1999)¹⁷.

Frayne și colaboratorii săi (2004) au examinat modul în care genul vârstnicilor influențează managementul depresiei realizat de către medicii care se ocupă de îngrijirea lor. Rezultatele studiului lor realizat cu 243 de medici selectați aleator stratificat au evidențiat faptul că genul pacientului nu influențează recomandările de management al depresiei făcute de către medici atât în cazul vârstnicilor tineri (67-79 de ani), cât și în cel al vârstnicilor bătrâni (peste 79 de ani)¹⁸.

2. Diferențe de gen privind anxietatea persoanelor vârstnice

Fuentes și Cox (2000) au examinat diferențele de gen privind anxietatea în cadrul unui eșantion de 132 de participanți vârstnici, 39 de femei și 45 de bărbați. Femeile au obținut un scor mai mare la anxietatea ca trăsătură în comparație cu bărbații (vezi Anexa 3). Utilizând un eșantion de 636 de participanți vârstnici cu vârsta cuprinsă între 56 și 103 ani, Reynolds și colaboratorii săi (2003c) au identificat diferențe de gen semnificative sub aspectul anxietății manifeste, cronice¹⁹.

3. Diferențe de gen privind dinamica stresului posttraumatic la persoanele vârstnice

Numeroase studii epidemiologice au arătat că stresul posttraumatic (PTSD) tinde să fie mai prevalent în rândul persoanelor de gen feminin în comparație cu cele de gen masculin (Breslau & Davis, 1992; Kessler, Sonnega,

¹⁷ Frayne, S. M., Skinner, K. M., Lin, H., Ash, A. S. & Freund, K. M. (2004). Effects of patient gender on late-life depression management. *Journal of Womens's Health*, 13, 8, 919-925.

¹⁸ Idem 62

¹⁹ Lowe, P.A. & Reynolds, C. R. (2005). Do relationships exist between age, gender, and education and self-reports of anxiety among older adults? *Individual Differences Research*, 3, 4, 239-259.

Bromet, Hughes & Nelson, 1995). Alte studii s-au focalizat pe identificarea cauzelor care determină experiențierea diferită a acestei tulburări de către femei și bărbați. Cauzele incriminate au fost următoarele:

1. persoanele de gen feminin tind să experiențieze mai multe evenimente traumatice
2. persoanele de gen feminin tind să experiențieze diferite tipuri de evenimente traumatice (poate evenimente mai severe sau patologice).

Studiile efectuate pornind de la aceste ipoteze nu au oferit întotdeauna suport empiric pentru existența diferențelor de gen în experiențierea stresului posttraumatic.²⁰ Din contră, alte studii au evidențiat faptul că persoanele de gen masculin tind să experiențieze mai multe evenimente traumatice în comparație cu cele de gen feminin.²¹ Rezultatele inconcludente ale studiilor de gen pot fi puse și pe seama unor probleme de ordin metodologic cum sunt:

- utilizarea unor eșantioane de conveniență
- utilizarea unor instrumente diferite de evaluare a stresului posttraumatic (de exemplu, interviuri semistructurate, chestionare).

Analizând numeroase articole publicate de-a lungul unei perioade de 25 de ani, Tolin și Foa au realizat un amplu review cantitativ ale acestora, încercând să ofere niște rezultate concludente privind diferențele de gen legate de gen și tulburarea de stres posttraumatic. Metaanalizele privind riscul specific genului de a trăi evenimente potențial traumatice și tulburarea de stres posttraumatic au indicat că participanții de gen feminin manifestă o probabilitatea mai mare de a corespunde criteriilor DSM pentru tulburarea posttraumatică în comparație cu participanții masculini, chiar dacă acestea experiențiază mai puțin evenimente traumatice. Cei doi autori au arătat că genul explică doar parțial diferențele dintre cele două genuri în riscul pentru trăirea evenimentelor traumatice și a stresului generat de acestea.²²

²⁰ Giaconia, R. M., Reinherz, H. Z., Silverman, A. B., Pakiz, B., Frost, A. K., & Cohen, E. (1995). Traumas and posttraumatic stress disorder in a community population of older adolescents. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 34, 1369–1380.

²¹ Breslau, N., Kessler, R. C., Chilcoat, H. D., Schultz, L. R., Davis, G. C., & Andreski, P. (1998). Trauma and posttraumatic stress disorder in the community: The 1996 Detroit Area Survey of Trauma. *Archives of General Psychiatry*, 55, 626–632.

²² Tolin, D. F. & Foa, E. B. (2008). Sex differences in trauma and posttraumatic stress disorder: A quantitative review of 25 years of research. *Psychological Trauma, Theory, Research, Practice, and Policy*, 5, 37-85.

4. Diferențe de gen privind consumul de alcool la vârstnici

Consumul de alcool exagerat contribuie la creșterea riscului pentru diabetul de tip II (Wannamethee, Shaper, Perry & Alberti, 2002), bolile coronariene, aritmii cardiace, precum și la riscului pentru apariția altor boli (Bartholow, Sher & Krull, 2003).

Schonfeld și Dupree (1994) au arătat că aproximativ 60% din cele 35 de milioane de persoane vârstnice din SUA consumă alcool cel puțin ocazional. Numeroase studii au evidențiat apariția consumului abuziv de alcool în perioada adultă târzie. Majoritatea cercetătorilor estimează că 10% dintre persoanele vârstnice au avut episoade de consum abuziv de alcool (Mirand & Welte, 1996; Hays, Greendale, Damesyn & Reuben, 1999). Consumul abuziv de alcool în rândul vârstnicilor poate fi periculos datorită schimbărilor fizice privind modul în care alcoolul este distribuit și procesat. Riscul pentru interacțiuni adverse ale interacțiunilor medicamente-alcool crește datorită numărului mare de medicații luate de către vârstnici. Alcoolul poate cauza, de asemenea, probleme adiționale, cum ar fi căderile, accidentele.²³

Wiscott, Kopera-Frye și Begovic (2002) au evaluat diferențele dintre bătrânii-tineri și bătrâni-bătrâni consumatori de alcool. Rezultatele au arătat că bătrâni-bătrâni sunt de 15.7 ori mai puțin predispuși să consume alcool abuziv în comparație cu bătrânii-tineri. Femeile vârstnice au fost în general de 19.7 ori mai puțin predispuse să consume alcool în mod abuziv. Datorită diferențelor privind compoziția corpului și metabolismul alcoolului, persoanele vârstnice de gen feminin care consumă alcool abuziv au un mai mare risc de a se confrunta cu diverse aspecte negative precum depresia.²⁴

5. Diferențe de gen privind suicidul la persoanele de vârsta a treia

Factorii de risc care contribuie la suicidul vârstnicilor includ înaintarea în vârstă, genul masculin, bolile fizice, izolarea socială (Parker, Cantrell & Demi, 1997), statutul de văduv și tulburarea psihiatrică (Barraclough, 1971; Lindesay, 1991; Cattell & Jolley, 1995; Baldwin, 1997; Harwood & Jacoby, 2000; apud. Salib & Green, 2003), abuzul de substanțe, în special alcool (Bird & Hutchinson,

²³ Schonfeld, L., & Dupree, L. W. (1994). Alcohol abuse among older adults. *Reviews in Clinical Gerontology*, 4, 217–225.

²⁴ Wiscott, R., Kopera-Frye, K. & Begovic, A. (2002). Binge drinking in later life: Comparing young-old and old-old social drinkers. *Psychology of Addictive Behaviors*, 16, 3, 252-255.

2003). Dintre acești factori, cei mai asociați suicidului sunt vârsta și genul. În general, bărbații recurg mai des la suicid în comparație cu femeile iar vârstnicii au o rată de suicid mai mare în comparație cu persoanele mai tinere.²⁵

Studiile au confirmat diferențe de gen privind comportamentul de suicid, bărbații vârstnici având o rată mai mare de suicid în comparație cu femeile vârstnice (Breed and Huffine, 1972; Cattell, 1988; Conwell et al., 1991; Cattell and Jolly, 1995; Quan, 1999; Harwood & Jacoby, 2000). În cazul persoanelor de gen masculin, riscul de suicid crește mai ales după moartea soțiilor sau a partenerelor de viață (Bock and Webber, 1972; Cattell and Jolley, 1995; Li, 1995; Harwood and Jacob, 2000), izolarea socială fiind un factor de risc (Bock and Webber, 1972). Conwell și Duberstein (2001) au evidențiat că un alt grup de bărbați vârstnici care prezintă un nivel crescut de suicid sunt cei care nu au contacte active cu cei care oferă servicii de îngrijire medicală.²⁶

Salib și Green (2003) au realizat un review în care au examinat diferențele de gen ale persoanelor de vârsta a treia privind aspecte sociale specifice ale procesului suicidal și contactului cu serviciile de îngrijire dinainte de suicid. Datele au arătat că persoanele de gen masculin au avut mai puține cunoștințe privind serviciile psihiatrice și au relatat mai puține tentative de suicid în comparație cu persoanele de gen feminin. Nu au existat diferențe între bărbați și femei privind morbiditatea fizică și psihiatrică, frecvența contactelor cu medicul generalist înaintea suicidului, izolarea și locuirea în singurătate.

Parker, Cantrell și Demi (1997) au examinat atitudinile vârstnicilor față de suicid, fiind interesați mai ales de diferențele de gen și de rasă privind acest aspect. Participanții au manifestat un nivel moderat de empatie față de comportamentul suicidal și un nivel scăzut de acord cu acțiunile suicidale. Nu au fost identificate diferențe de gen sau de rasă privind empatia față de oamenii care se sinucid sau față de acțiunile suicidale. De-asemenea, nu au fost identificate efecte de interacțiune semnificative între rasă și gen asupra atitudinilor față de suicid.²⁷

²⁵ Pritchard, C. & Hansen, L. (2005). Comparison of suicide in people aged 65-74 and 75+ by gender in England and Wales and the major Western countries 1979-1999. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 20, 17-25.

²⁶ Salib, E. & Green, L. (2003). Gender in elderly suicide: analysis of coroners inquests of 200 cases of elderly suicide in Cheshire 1989-2001. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 18, 1082-1087.

²⁷ Parker, L. D., Cantrell, C. & Demi, A. S. (1997). Older adults' attitudes toward suicide: Are there race and gender differences? *Death Studies*, 21, 289-298.

6. Diferențe de gen privind luarea deciziilor relaționate cu sănătatea

Eficiența procesului de luare a deciziilor cunoaște un declin o dată cu înaintarea în vârstă. De obicei, persoanele de vârsta a treia nu caută prea multă informație despre alternativele decizionale și tind să se bazeze pe ceea ce știu deja. Performanțele în acest domeniu devin mai slabe, în comparație cu cele ale tinerilor, în situațiile în care bătrânilor li se solicită să fie creativi sau inventivi în deciziile lor, în domenii mai puțin cunoscute de ei.²⁸

Datorită unor probleme precum proasta practică medicală și lipsa importanței accentuării autonomiei pacientului, asistăm la o schimbare dramatică a modului în care au loc deciziile de tratament în contextele medicale actuale (Pierce, 1996). În prezent, tratamentul medical este mult mai orientat spre pacient și pacienții sunt mai mult implicați în selecția tratamentului, mai ales în domeniile în care există mai multe opțiuni de tratament, cum ar fi cancerul de sân sau cel de prostată (Davison & Degner, 1997).²⁹

Meyer, Talbot și Ranalli (2007) au efectuat două studii în care au examinat dacă persoanele de vârsta a treia iau mai rapid decizii în comparație cu cei tineri privitor la tratamentele pentru cancerul de sân și cel de prostată. Rezultatele au arătat că persoanele vârstnice iau decizii imediate în comparație cu persoanele tinere. Cercetarea de față este importantă nu doar prin faptul că demonstrează consistența efectelor vârstei indiferent de domeniu, gen, grup etnic, educație și prin faptul că investighează un model care încearcă să explice efectele vârstei asupra luării deciziilor. Datele indică faptul că atunci când i-au decizii cu privire la tratamentele medicale pe care să le urmeze, persoanele de vârsta a treia se bazează pe cunoștințele lor despre tratament, interes și implicare și resursele cognitive. Aceste motive se relaționează cu diferite modalități de procesare a informațiilor despre tratament și preferințele pentru luarea deciziilor imediate sau întârziate. Persoanele care aveau un bagaj de cunoștințe bogat despre tratamente au efectuat decizii imediate. În schimb, persoanele care posedau mai multe resurse cognitive și manifestau un interes mai mare față de tipurile de tratament au luat decizii întârziate. În studiul prezentat nu au fost evidențiate

²⁸ Muntean, A. (2006). *Psihologia dezvoltării umane*. Iași: Editura Polirom.

²⁹ Meyer, B. J. F., Talbot, A. P. & Ranalli, C. (2007). Why older adults make more immediate treatment decisions about cancer than younger adults. *Psychology and Aging*, 22, 3, 505-524.

diferențe de gen între persoanele de vârstă a treia în ceea ce privește rapiditatea luării deciziilor cu privire la tratamentele medicale pentru care pot opta.³⁰

7. Diferențe de gen privind costurile medicamentelor

Consecințele bolilor persoanelor de vârstă a treia sunt apariția unor costuri suplimentare pentru medicamente și perioade mai lungi sau mai scurte de spitalizare, privațiuni alimentare, reducerea mobilității, iar în cazurile mai grave, chiar pierderea autonomiei în anumite grade, probleme accentuate de lipsa sau reducerea accesibilității medicamentelor și asistenței medicale.

Banii pentru medicamente constituie o povară financiară pentru persoanele vârstnice. Unele cercetări au arătat că femeile tind să cheltuiască mult mai mulți bani pentru medicamente în comparație cu bărbații (Blustein, 2000; Gibson & Foley, 2000; Mojtabei & Olfson, 2003). Acest lucru poate fi explicat prin intermediul a mai multor factori, incluzând diferențele de gen privind utilizarea, acoperirea rețetelor și venitul financiar.

Femeile vârstnice solicită mai frecvent rețete medicale (Mojtabai & Olfson, 2003; Moon & Herd, 2002; Poisal & Murray, 2001). Multe dintre femei nu au acoperire pentru rețetele medicale, având un venit destul de redus (Sambamoorthi, Shea & Crystal 2003).

8. Diferențe de gen privind funcționarea informațională a persoanelor vârstnice

În ceea ce privește viteza și eficiența de procesare a informațiilor, acestea scad o dată cu vârsta și depind de nivelul de procesare și de particularitățile sarcinii. Explicațiile posibile pentru scăderea vitezei de procesare informațională sunt reprezentate de faptul că răspunsurile implică funcționarea mai multor conexiuni neuronale sau de faptul că la fiecare nivel de procesare informațională se pierde mai multă informație decât în cazul persoanelor tinere.³¹

Numeroși cercetători au arătat că acest declin cognitiv nu este uniform, din moment ce patternurile de schimbare prezintă o mare intra- și inter-variabilitate.³²

³⁰ Meyer, B. J. F., Talbot, A. P. & Ranalli, C. (2007). Why older adults make more immediate treatment decisions about cancer than younger adults. *Psychology and Aging*, 22, 3, 505-524.

³¹ Muntean, A. (2006). Psihologia Dezvoltării Umane. Editura Polirom, Iași, p. 425

³² Baltes, P. B. (1987). Theoretical propositions of life-span developmental psychology: On the dynamics between growth and decline. *Developmental Psychology*, 23 (5), 611-626

II. Diferențe de gen privind funcționarea atențională

Deficitul atențional și încetinirea mentală au un rol major în declinul relaționat cu vârsta a mai multor abilități cognitive (Albert, 1988; Craick & Byrd, 1982) și au fost asociate cu demența Alzheimer chiar și în formele sale medii (Nestor, Parasuraman, Haxby & Grady, 1991). Studiile în acest domeniu au evidențiat o scădere a eficienței atenției voluntare dar nu și a celei involuntare.³³ La vârsta a treia apare un declin al capacității de concentrare a atenției (Filley & Cullum, 1994).

Chiar dacă unele studii au identificat faptul că îmbătrânirea normală nu produce schimbări ale atenției, Mazaus și colaboratorii (1995) săi au constatat că persoanele de vârsta a treia au prezentat abilități atenționale reduse și o viteză de execuție mai redusă o dată cu înaintarea în vârstă. Genul feminin și nivelul de educație scăzut au fost relaționate cu o mai slabă funcționare a proceselor atenționale și performanță de execuție.³⁴

1. Diferențe privind abilitățile cognitive ale persoanelor de vârsta a treia

Procesele de control executiv sunt descrise în general ca fiind funcții cu nivel înalt de funcționare care organizează, secvențiază și reglează comportamentul. Aceste procese sunt vitale pentru multe dintre activitățile cotidiene, în special pentru cele care solicită planificarea, operarea cu mai multe scopuri sau menținerea flexibilității cognitive.

Unele studii au evidențiat că persoanele de vârsta a treia prezintă o performanță mai slabă la sarcinile care solicită aspecte ale controlului executiv în comparație cu persoanele adulte. Declinul funcțiilor executive ale persoanelor vârstnice a fost evidențiat prin intermediul sarcinilor de sortare de cartonașe

³³ Bucur, V. & Macivan, A. *Probleme ale vârstei a treia* în Neamțu G. (coord.) (2003). *Tratat de Asistență Socială*. Iași: Editura Polirom.

³⁴ Mazaus, J. M., Dartigues, J. F., Letenneur, L., Darriet, D., Wiart, L., Gagnon, M., Commenges, D. & Boller, F. (1995). Visuo-spatial attention and psychomotor performance in elderly community residents: Effects of age, gender, and education. *Journal of Clinical and Experimental Neuropsychology*, 17, 1, 071-081.

Wisconsin (Fristoe, Salthouse & Woodard, 1997), stroop (Uttl & Graf, 1997) și fluență verbală (Isingrini & Vazou, 1997).³⁵

Reimers și Maylor (2005) nu au evidențiat diferențe de gen ale persoanelor de vârsta a treia privind controlul executiv în efectuarea unei sarcini de schimbare bazată pe internet.

Rezolvarea de probleme colaborativă, în care doi sau mai mulți indivizi muncesc împreună pentru a realiza o sarcină, a fost descrisă ca o modalitate prin care persoanele de vârsta a treia pot să își optimizeze performanța și să compenseze schimbările cognitive care apar o dată cu înaintarea în vârstă (Meegan & Berg, 2002). Cuplurile formate din persoane vârstnice tind să manifeste o mai mare expertiză colaborativă în comparație cu persoanele adulte, explicațiile fiind legate de implicarea într-o modalitate adaptată punctelor tari și slabe cognitive ale propriei persoane și ale partenerului de viață.

Berg și colaboratorii săi (2007) au studiat diferențele de vârstă în ceea ce privește două aspecte ale expertizei colaborative: 1. cunoașterea din partea partenerilor a ceea ce știu ei și abilitățile cognitive ale partenerilor și 2. abilitatea de a manifesta control asupra acestor abilități cognitive. În studiul de față nu au fost identificate diferențe de vârstă în ceea ce privește expertiza cuplului, fie că este vorba de capacitatea de a prezice abilitățile cognitive proprii sau ale partenerului de viață sau de capacitatea de a exercita control asupra acestor abilități. În schimb, au fost identificate diferențe de gen. Femeile tind să exercite mai bine un control asupra abilităților cognitive proprii și ale partenerului de viață, în timp ce bărbații au exercitat un control bun doar asupra abilităților cognitive ale soțiilor. Acest ultim aspect poate reflecta stilul caracteristic al bărbaților de a interacționa cu partenerii lor de viață. Doar în cazul persoanelor de gen feminin, s-a constatat că o mai bună potrivire între control și abilitățile cognitive a fost asociată cu o performanță mai bună. Aceste diferențe de gen reflectă o mai mare senzitivitate a femeilor față de trăsături ale interacțiunii în situații interpersonale (Strough & Berg, 2000), în special în cadrul relațiilor maritale (Kiecolt-Glaser & Newton, 2001).³⁶

³⁵ Reimers, S. & Maylor, E. A. (2005). Task switching the life span: effects of age on general and specific switch costs. *Developmental Psychology*, 41, 4, 661-671.

³⁶ Berg, C. A., Smith, T. W., Ko, K. J., Henry, J. M., Florsheim, P., Pearce, G., Uchino, B. N., Skinner, M. A., Beveridge, R. M., Storz, N. & Glazer, K. (2007). Control and Cognitive abilities of self and spouse in collaboration in middle-aged and older couples. *Psychology and Aging*, 22, 3, 420-427.

2. Diferențe de gen privind reactivitatea cardiacă relaționate cu anumite aspecte psihologice

Manifestările psihologice ale reglării emoției au un rol important în starea de bine a indivizilor, inclusiv a persoanelor vârstnice. Studiile au evidențiat un pattern în ceea ce privește diferențele dintre persoanele tinere și vârstnice în manifestarea reactivității cardiace la variate metode de inducere a emoției. Persoanele vârstnice manifestă o reactivitate cardiacă mai mică în comparație cu persoanele tinere.

Labouvie-Vief, Lumley, Jain și Heinze (2003) au evidențiat faptul că femeile vârstnice tind să manifeste o reactivitate semnificativ mai pronunțată la mânie și furie în comparație cu bărbații vârstnici. Nu au fost evidențiate diferențe de gen în ceea ce privește răspunsul emoțional subiectiv la diverse amintiri personale emoționale.³⁷

O cantitate voluminoasă de literatură s-a acumulat în ultimele decenii evidențind că o mare varietate de stresori din laborator contribuie la creșteri semnificative ale ratei cardiace (Haynes et al., 1991; Treiber et al., 2003; Matthews et al., 2003). Reactivitatea și revenirea constituie două strategii importante pentru caracterizarea diferențelor individuale în reglarea cardiovasculară relaționată cu stresul (Gerin et al., 2000; Hocking, Schuler & O'Brien, 1997; Kamarck & Lovallo, 2003; Schwartz et al., 2003).

Studiile realizate pe animale și oameni arată că o pronunțată reactivitate și revenire cardiovasculară la stres poate constitui un mecanism în patofiziologia artritei coronariene (Manuck, Kaplan & Clarkson, 1983). Persoanele vârstnice manifestă o rată cardiacă de răspuns la stres mai mică în comparație cu persoanele tinere și adulte. Studiile de gen au evidențiat faptul că după expunerea la elementele stresoare, persoanele vârstnice de gen masculin revin la nivelul de bază dinaintea expunerii la stresori (Kudielka, Buske-Kirschbaum, Hellhammer & Kirschbaum, 2004).³⁸

³⁷ Labouvie-Vief, G., Lumley, M. A., Jain, E. & Heinze, H. (2003). Age and gender differences in cardiac reactivity and subjective emotion responses to emotional autobiographical memories. *Emotion*, 3, 2, 115-126.

³⁸ Kudielka, B. M., Buske-Kirschbaum, A., Hellhammer, D. H. & Kirschbaum, C. (2004). Differential heart rate reactivity and recovery after psychosocial stressors (TSST) in healthy children, younger adults and elderly adults: Impact of age and gender. *International Journal of Behavioral Medicine*, 11, 2, 116-121.

3. Diferențe de gen privind starea de bine a vârstnicilor

Starea de bine psihologică este un construct multidimensional care include absența stărilor emoționale negative, prezența unor experiențe pozitivă și satisfacția de viață globală (Diener, Suh, Lucas & Smith, 1999). Caracteristici obiective precum vârsta, genul, educația, venitul și statutul marital prezic starea de bine (Csikszentmihalyi, 1999). Evaluările subiective ale resurselor personale, incluzând suportul social, sunt predictorii mai puternici ai stării de bine în comparație indicatorii sociodemografici.

Cercetările au identificat diferențe de gen privind starea de bine negativă și pozitivă (Csikszentmihalyi, 1999; Diener et al., 1999). De obicei, femeile relatează un nivel mai crescut atât al stării de bine negative, cât și al stării de bine pozitive în comparație cu bărbații (Smyer & Qualls, 1999; Turk-Charles, Rose & Gatz, 1996). Dată fiind o temperare și o relativă stabilizare a experiențelor emoționale o dată cu înaintarea în vârstă, diferențele de gen privind starea de bine a persoanelor de vârsta a treia se pot atenua (Smyer & Qualls, 1999; Turk-Charles, Rose & Gatz, 1996).³⁹

Friedman și colaboratorii săi (2003) au examinat diferențele de gen privind suportul primit și starea de bine economică la persoanele vârstnice din Vietnam. Sursele suportului examinate au fost munca, suportul nonfamiliar și suportul familial. Rezultatele studiului au evidențiat faptul că diferențele de gen privind starea de bine economică, conceptualizată prin bunăstarea gospodăriei, sunt modeste în condițiile în care se controlează vârsta și statutul marital.⁴⁰

Studiind rolul genului în determinarea diferențelor privind suportul emoțional și starea de bine a persoanelor vârstnice care locuiesc în mediul rural, Patrick și colaboratorii săi au constatat că nu există diferențe de gen privind percepția suportului emoțional. În schimb, au apărut diferențe de gen privind importanța variatelor surse de suport emoțional. În cazul persoanelor de gen masculin s-a constatat că o satisfacție crescută a fost asociată cu o afectivitate negativă scăzută și cu o afectivitate pozitivă crescută. Cu toate că satisfacția față de suportul familial oferit de familie și numărul de ani de educația au fost asociate cu un nivel scăzut de afectivitate negativă, suportul emoțional din partea prietenilor a îmbogățit afectivitatea pozitivă. Aceste rezultate subliniază faptul că

³⁹ Patrick, J. H., Cottrell, L. E. & Barnes, K. A. (2001). Gender, emotional support, and well-being among the rural elderly. *Sex Roles*, 45, 1/2, July, 15-29.

⁴⁰ Friedman, J., Knodel, J., Cuong, B. T. & Anh, T. S. (2003). Gender dimensions of support for elderly in Vietnam. *Research on Aging*, 25, 587-629.

este nevoie de noi programe pentru a-i ajuta pe vârstnici să-și mențină starea de bine.⁴¹

4. Diferențe de gen privind funcționarea socială a persoanelor de vârstă a treia

Perioada de bătrânețe aduce cu sine numeroase schimbări importante în modul în care individul se percepe pe sine și lumea din jur, respectiv au loc schimbări în viața profesională, în relațiile cu familia, prietenii și comunitatea. Studiile din acest domeniu au evidențiat o serie de modificări de gen.

5. Diferențe de gen privind identitatea vârstnicilor

Sarcina majoră a dezvoltării identității constă în integrarea diferitelor aspecte ale sinelui în toate domeniile și de-a lungul timpului. Integrarea de-a lungul timpului implică încorporarea experiențelor în identitate. Această încorporare poate fi făcută în două modalități: 1. integrarea experiențelor prin perceperea unei schimbări și revizuirea identității și 2. integrarea experiențelor prin perceperea stabilității și confirmarea identității preexistente. Percepția stabilității și schimbării contribuie la dezvoltarea sentimentului personal de continuitate.

Narațiunile reprezintă instrumentele prin care se integrează experiența pentru a explica dacă a avut loc o schimbare sau nu a identității. Acestea se dezvoltă prin intermediul raționamentului autobiografic care este dependent de timp. Înaintarea în vârstă oferă timpul necesar pentru a reflecta asupra trecutului.

McLean (2008) a studiat continuitatea personală și identitatea narativă a persoanelor vârstnice în comparație cu cele ale persoanelor tinere. În urma aplicării unor interviuri extensive, autorii au desprins mai multe caracteristici ale raționamentului autobiografic: conexiunile sine-evenimente reprezentând autostabilitatea sau autoschimbarea, conexiunile eveniment-eveniment, procesarea reflectivă și coerența tematică. Rezultatele au arătat că nu au existat diferențe între persoanele tinere și cele vârstnice în ceea ce privește frecvența conexiunilor sine-eveniment sau nivelele de procesare reflectivă. În comparație cu cei tineri, persoanele de vârstă a treia au manifestat o coerență tematică mai mare și mai multe povești reprezentând stabilitatea. În schimb, persoanele tinere au

⁴¹ Patrick, J. H., Cottrell, L. E. & Barnes, K. A. (2001). Gender, emotional support, and well-being among the rural elderly. *Sex Roles*, 45, ½, July, 15-29.

relatat mai multe povești care au reflectat schimbarea. În ceea ce privește diferențele de gen s-a constatat că femeile manifestă un avantaj în dezvoltarea identității narative.⁴²

6. Diferențe de gen privind variabilitatea individuală

Variabilitatea individuală se referă la fluctuația persoanei față de tendința sa centrală a unei anumite dimensiuni. Teoreticienii personalității și sinelui au subliniat importanța examinării variației intraindividuale ca o caracteristică definitorie a sinelui (Nesselroade & Boker, 1994; Fleeson, 2001).

Hultsch, MacDonald și Nixon (2002) au examinat variabilitatea intraindividuală a persoanelor tinere și vârstnice în sarcini cognitive. Rezultatele studiului lor au indicat faptul că variabilitatea intraindividuală de-a lungul timpului a fost mai mare în cazul persoanelor de vârstă a treia. O variabilitate mare a fost asociată cu o mai slabă performanță cognitivă, mai ales în cazul persoanelor de vârstă a treia care sufereau de demență (Hultsch, MacDonald, Hunter, Levy-Bencheton & Strauss, 2000).

Studiile transversale și longitudinale care au abordat problema variabilității individuale și a sinelui au evidențiat faptul că în perioada adultă și cea a vârstei a treia există o menținere a sinelui chiar și în ciuda unor pierderi (Caspi & Roberts, 2001). La vârsta a treia, persoanele tind să aibă un sentiment de sine mai puternic care poate fi dispus la mai puține variații. Persoanele de vârstă a treia sunt mai dispuse să se accepte așa cum sunt în comparație cu persoanele tinere (Ryff, 1991). Troll și Skaff (1997) au arătat în cadrul studiului lor că trei sferturi din participanții vârstnici investigați au relatat ei sunt așa cum se știu de o viață și că nici unul dintre ei nu au experiențai schimbări drastice în ceea ce privește esența sinelui lor.

Charles și Pasupathi (2003) au analizat variabilitatea intraindividuală a descrierilor sinelui a 182 de participanți cu vârsta cuprinsă între 18 și 94 de ani. Rezultatele au arătat că variabilitatea intraindividuală ale evaluărilor descrierii sinelui a variat în funcție de gen și vârstă. Persoanele de gen feminin au manifestat o variabilitate intraindividuală care a scăzut o dată cu înaintarea în vârstă. În plus, femeile au manifestat o variabilitate mai mare în comparație cu

⁴² McLean, K. C. (2008). Stories of the young and the old: Personal continuity and narrative identity. *Developmental Psychology*, 44, 1, 254-264

persoanele de gen masculin. În cazul ambelor genuri, o mai mare variabilitate a fost relaționată cu o mai mare intensitate a emoțiilor negative și pozitive.⁴³

7. Diferențe de gen privind stima de sine a persoanelor vârstnice

Stima de sine globală reprezintă una dintre cele mai frecvent studiate variabile în psihologie. Cercetările au evidențiat faptul că o stimă de sine crescută este relaționată cu o serie de rezultate pozitive, printre care se numără succesul profesional (2001), relațiile sociale de succes (Murray, Holmes & Griffin, 2000), starea de bine subiectivă (Diener & Diener, 1995), percepții pozitive ale prietenilor (Robins, Hendin & Trzesniewski, 2001), reușita școlară (Liu, Kaplan & Risser, 1992), persistența în fața eșecului (McFarlin, Baumister & Blascovitch, 1984) și îmbunătățirea deprinderilor de management al stresului și de autoreglare (Greenberg et al., 1999).

Alți autori au evidențiat faptul că o stimă de sine scăzută este relaționată cu simptome depresive (Roberts, Gotlib & Kassel, 1996), probleme de sănătate (O'Conner & Vallerand, 1998) și comportamente antisociale (Donnellan, Trzesniewski, Robins, Moffitt & Caspi, 2002; apud. Trzesniewski, Donnellan & Robins, 2003).⁴⁴

Un studiu realizat de Robins și colaboratorii săi (2002) a evidențiat faptul că nu există diferențe în ceea ce privește dezvoltarea stimei de sine sub aspectul genului, statutului socio-economic, etniei și naționalității.

Trzesniewski, Donnellan și Robins (2003) au examinat stabilitatea stimei de sine de la vârsta de 6 ani la vârsta de 83 de ani. Realizând o metaanaliză a 50 de articole publicate și analizând patru studii care au utilizat câteva zeci de mii de participanți, acești autori au concluzionat că stima de sine are o continuitate substanțială comparabilă cu stabilitatea trăsăturilor de personalitate. Ambele studii au evidențiat un pattern de dezvoltare robust: stabilitatea stimei de sine este relativ scăzută în timpul copilăriei, crește de-a lungul adolescenței și tinereții și cunoaște un declin în timpul perioadei adulte și a vârstei a treia. Nu s-au constatat însă diferențe de gen între persoanele vârstnice femei și bărbați.

⁴³ Charles, S. T. & Pasupathi, M. (2003). Age-related of variability in self-descriptions: Implications for everyday affective experience. *Psychology and Aging*, 18, 3, 524-536.

⁴⁴ Trzesniewski, K. D., Donnellan, M. B. & Robins, R. W. (2003). Stability of self-esteem across the life span. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84, 1, 205-220.

8. Diferențe de gen privind personalitatea vârstnicilor

Caracteristicile de personalitate descriu patternuri distinctive și recurente de gânduri, sentimente și acțiuni care apar ca răspuns la solicitări situaționale particulare.⁴⁵

O discuție a ceea ce înseamnă personalitatea la vârsta a treia nu poate fi înțeleasă fără a face referire la cinci mari aspecte care sumarizează diferențele individuale: Neurotiscismul (N), Extraversiunea (E), Deschiderea spre experiențe noi (O), Agreabilitate (A) și Conștiinciozitate (C). Unele studii au evidențiat faptul că o dată cu înaintarea în vârstă scade nivelul de extraversiune (Heiman, Stallings, Hofer & Hewitt, 2003; Small, Hertzog, Hultsch & Dixon, 2003).⁴⁶

⁴⁷Alte studii au evidențiat faptul că există un declin doar în ceea ce privește conștiinciozitatea (Heiman et al., 2003), deschiderea spre experiențe noi (Smith & Baltes, 1999) sau agreabilitatea.

Small și colaboratorii săi (2003), utilizând eșantioane formate din participanți cu vârsta peste 80 de ani, au evidențiat că deschiderea spre experiențe noi scade o dată cu vârsta iar neurotiscismul tinde să crească mai ales în cazul participanților foarte înaintați în vârstă (Weiss, Costa, Karuza, Duberstein et al., 2005). Așadar, rezultatele privind consistența și stabilitatea trăsăturilor de personalitate sunt contradictorii.

Încercând să clarifice rezultatele existente în literatura de specialitate privind acest aspect, Costa, McCrae și colaboratorii lor (2005) au studiat personalitatea participaților cu vârste cuprinse între 65 și 100 de ani. Aceștia li s-a administrat Inventarul celor 5 factori NEO (NEO-FFI; P. T. Costa & McCrae, 1992). Cei 1084 de vârstnici au fost categorizați în grupe de studiu în funcție de gen și vârstă (65-79 de ani și 80-100 de ani). Rezultatele au arătat că persoanele de gen feminin manifestă un nivel de neurotiscism, deschidere spre experiențe și agreabilitate mai mare în comparație cu bărbații. Participanții cei mai vârstnici (80-100 de ani) au obținut scoruri mai mari în ceea ce privește agreabilitatea. Diferențele de vârstă sub aspectul agreabilității au fost mai pronunțate în cazul

⁴⁵ Mischel, W. (2004). Toward an integrative science of the person. *Annual Review of Psychology*, 55, 1-12.

⁴⁶ Heiman, N., Stallings, M. C., Hofer, S. M., & Hewitt, J. K. (2003). Investigating age differences in genetic and environmental structure of the Tridimensional Personality Questionnaire in later adulthood. *Behavior Genetics*, 33, 171-180.

⁴⁷ Small, B. J., Hertzog, C., Hultsch, D. F., & Dixon, R. A. (2003). Stability and change in adult personality over 6 years. Findings from the Victoria Longitudinal Study. *Journals of Gerontology, Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, 58, P166-P176.

bărbaților. Cu excepția agreabilității, studiul de față nu a evidențiat alte diferențe de personalitate în ultima etapă a vieții între femei și bărbați.

Caprara, Caprara și Steca (2003) au realizat trei studii cros-sectionale prin care au examinat stabilitatea și schimbarea personalității de-a lungul timpului, insistând asupra relațiilor dintre vârstă și trăsăturile de personalitate, convingerile de autoeficacitate, valorile și starea de bine ale unui eșantion format din participanți italieni de ambele genuri. În fiecare studiu, relațiile dintre vârstă și personalitate au fost examinate în funcție de vârstă, începând de la tinerețea timpurie până la vârsta a treia. De-asemenea, constructele privind personalitatea au fost examinate în termeni de medii obținute pe gen și vârstă și în termeni de corelații cu vârsta, în condițiile în care s-au controlat factorii demografici precum: statutul marital, educația și sănătatea. Rezultatele arată că funcționarea personalității nu cunoaște cu necesitate un declin în ultimii ani ai vieții. Declinul personalității a fost mai pronunțat în cazul persoanelor de gen masculin în comparație cu cele de gen feminin, sub aspectul stabilității emoționale, convingerilor de autoeficacitate, în special a celor legate de eficacitatea confruntării cu emoții negative, în ciuda faptului că femeile au raportat scoruri mai mici la aceste variabile. Aceste rezultate sugerează faptul că persoane vârstnice de genul feminin tind să fie mai bine echipate în a face față procesului de îmbătrânire.⁴⁸

Dovezi privind schimbarea personalității de-a lungul vieții au fost oferite și de studiile longitudinale realizate de Carol Ryff și colaboratorii săi. De-a lungul perioadelor de vârstă luate în calcul (tinerețea, vârsta adultă, vârsta a treia), participanții, atât bărbați, cât și femei, au prezentat schimbări ale patternurilor de gândire și de comportare. Persoanele de gen feminin au prezentat o schimbare de la valorile instrumentale (ambiiție, curaj, capabilitate) la cele terminale (sensul împlinirii, al libertății, al sfârșitului unei vieți pline) o dată cu trecerea de la vârsta adultă la cea a bătrâneții. Se poate observa că accentul se mută de la „a face” la „a fi”. La bărbați, această focalizare pe valorile terminale a fost evidențiată încă din perioada adultă, subliniind faptul că această schimbare a valorilor se face timpuriu în viață.

În general, literatura de specialitate sugerează că nivelul de agreabilitate și conștiinciozitate sunt pozitiv asociate cu vârsta, în timp ce extraversiunea și deschiderea spre experiențe noi sunt asociate negativ cu vârsta. Cu toate că un nivel mediu de neuroticism este în general asociat negativ cu vârsta, există câteva

⁴⁸ Caprara, G. V., Caprara, M. & Steca, P. (2003). Personality s correlates of adult development and aging. *European Psychologist*, 8, 3, 131-147.

studii care arată că nu există diferențe de vârstă în toate țările în ceea ce privește acest aspect. De obicei, pe măsură de indivizii înaintază în vârstă, unele trăsături de personalitate relaționate cu interesul și comuniunea socială par să crească în timp ce trăsăturile relaționate cu acțiunea personală în viață tind să descrească.

Donnellan și Lucas (2008), încercând să depășească problema reprezentativității naționale și a abordării separate a trăsăturilor de personalitate, au constatat existența unor patternuri general consistente privind datele obținute atât din eșantionul britanic, cât și din cel german. Extraversiunea și deschiderea spre noi experiențe au fost asociate negativ cu vârsta, în timp ce agreabilitatea a fost pozitiv asociată cu înaintarea în vârstă. Un nivel mediu de conștiinciozitate a fost înregistrat la participanții de vârstă adultă medie. Nivelul de educație și genul nu au fost identificate ca fiind factori moderatori ai diferențelor de vârstă privind cei cinci mari factori ai personalității.⁴⁹

9. Diferențe de gen privind relațiile sociale ale persoanelor de vârsta a treia

Majoritatea studiilor evidențiază faptul că femeile vârstnice trăiesc mai mult în comparație cu bărbații vârstnici. De exemplu, în America de Nord, femeile trăiesc în medie mai mult cu aproximativ șapte ani în comparație cu bărbații (Belsky, 1999). Ca rezultat al diferenței expectanțelor de vârstă ale bărbaților și femeilor, mai mult de 75% din persoanele bătrâne de gen masculin sunt căsătorite și trăiesc alături de soțiile lor în timp ce doar 40% dintre femeile bătrâne sunt căsătorite și trăiesc alături de soții lor. Considerată un eveniment traumatic al vârstei a treia, în societățile industrializate, văduvia este trăită de aproximativ 65% dintre femei și doar 15% dintre bărbați.⁵⁰

Probleme sunt diferite pentru cele două sexe. Deși rata bolilor mentale, în special a depresiei, este mare pentru văduvii de ambele sexe în comparație cu cea a persoanelor căsătorite, bărbații văduvi tind să moară în următoarele 6 luni de la decesul soției, iar femeile văduve să dezvolte condiții cronice, să manifeste un declin al sănătății fizice și psihice (Bennett, 1996).⁵¹

În timp ce bărbații, în special cei care s-au bazat la bătrânețe pe ajutorul soțiilor lor, nu reușesc întotdeauna să se adapteze bine la văduvie și nu văd nici un

⁴⁹ Donnellan, M. B. & Lucas, R. E. (2008). Age differences in the big five across the life span: Evidence from two national samples. *Psychology and Aging*, 23, 3, 558-566.

⁵⁰ Muntean, A. (2006). *Psihologia dezvoltării umane*. Iași: Editura Polirom.

⁵¹ Bennett, K. M. (1996). A longitudinal study of wellbeing in widowed women. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 11, 1005-1010.

avantaj în pierderea partenerei lor de viață, femeile pot trăi uneori un sentiment nou de libertate și autonomie (Davidson, 2001). Femeile văduve sunt mai implicate social și sunt înconjurată de mai multe relații sociale satisfăcătoare emoțional (Arber, Davidson & Ginn, 2003; apud. Rokach, Matalon, Rokach & Safarov, 2007).⁵²

Suferința femeilor la dispariția soțului depinde de tipul de relație pe care l-a avut cu acesta în timpul vieții, respectiv de gradul ei de autonomie în timpul căsniciei. Persoanele de gen masculin sunt afectate mai mult de perioada văduviei. Pe măsură ce stereotipurile sociale de gen se schimbă și bărbații se implică mai mult în treburile casnice, aceștia devin mai capabili să se ajusteze la situația de văduvie (Muntean, 2006).⁵³

Viața socială se schimbă atât pentru femeile văduve, cât și pentru bărbații văduvi. Deși prietenii și familia sunt aproape de cel rămas văduv, aceștia au viața lor, iar lui îi revine sarcina de a crea o nouă structură a vieții. Bărbații văduvi tind să își găsească o altă femeie și să se recăsătorească, iar femeile văduve caută prietenia femeilor aflate în situația sa, neinvestind prea mult în inițierea unei relații cu un bărbat. Unii autori (Atchley, 1975; Crandall, 1980) au considerat că bărbații văduvi pot aparține unor organisme sociale, pot avea mai mulți prieteni, pot conduce o mașină și pot avea un venit mai mare în comparație cu femeile cu același statut social (Mândrilă, 2005).⁵⁴

Ca orice altă perioadă de criză, văduvia afectează oamenii în moduri diferite, în funcție de personalitatea lor și de circumstanțele în care se află. Una dintre probleme majore cu care se confruntă ambele sexe este reprezentată de reducerea sau pierderea venitului. Cei care par să se adapteze foarte bine la perioada văduviei se mențin ocupați, căutându-și roluri noi (angajarea în activități plătite sau voluntare), focalizându-se pe rolurile preexistente, vizitându-și prietenii și participând la grupurile de suport din comunitatea în care trăiește (Papalia & Wenkedos, 1986).

Foarte rar există situații în care cupluri formate din persoane vârstnice să solicite divorțul. Femeile și bărbații divorțați la vârsta a treia vor relata un nivel mai scăzut al satisfacției în ceea ce privește viața de familie în comparație cu cei căsătoriți, văduvi sau burlaci. Bărbații divorțați vor fi mai puțin satisfăcuți de relațiile de prietenie și de activitățile nerelaționate cu munca în comparație cu cei

⁵² Rokach, A., Matalon, R., Rokach, B. & Safarov, A. (2007). The effects of gender and marital status on loneliness of the aged. *Social Behavior and Personality*, 35(2), 243-254.

⁵³ Muntean, A. (2006). *Psihologia dezvoltării umane*. Iași: Editura Polirom.

⁵⁴ Mândrilă, C. G. (2005). *Procesul de îmbătrânire din perspectiva asistenței sociale*. Iași: Editura Tehnopress.

căsătoriți, văduvi sau celibatari. Acest lucru nu este valabil și în cazul femeilor vârstnice.

În urma divorțului, rata bolilor mentale și a morții este mare atât la femei, cât și la bărbați, ceea ce poate reflecta o inadecvanță a rețelei de suport social pentru bătrânii divorțați. Multe din persoanele de vârstă a treia divorțate se confruntă cu o serie de probleme care apar în cazul celor văduve sau celibatate.⁵⁵

Cele mai multe dintre persoanele de vârstă a treia se recăsătoresc pentru a obține o companie și să scape de singurătate. Acestea sunt motivele care sunt cel mai des invocate de bărbați atunci când sunt întrebați de ce se recăsătoresc, iar femeile văduve consideră că, de cele mai multe ori, se recăsătoresc datorită sentimentelor sau calităților pe care la are noul bărbat. Fericirea femeilor tinde să fie legată de factori externi, cum ar fi aprobarea prietenilor, bani suficienți, iar cea a bărbaților tinde să fie relaționată mai mult cu stările interne, de exemplu, starea prezentă a sănătății lor fizice și mentale (Papalia & Wenkedos, 1986).⁵⁶

10. Diferențe de gen privind singurătatea și izolarea persoanelor vârstnice

Vârsta a treia este văzută uneori ca o perioadă a singurătății.⁵⁷ Singurătatea a fost definită ca nemulțumire subiectivă privind relațiile interpersonale rezultate din schimbarea relațiilor sociale actuale sau a schimbării nevoilor și dorințelor pentru relații (Peplau & Perlman, 1982). Singurătatea apare când relațiile nu satisfac nevoile sociale, eșuează în împlinirea dorințelor personale sau când scad recompensele sociale.⁵⁸

Cercetările au evidențiat faptul că singurătatea devine mai frecventă pe măsură ce oamenii se apropie tot mai mult de momentul morții (Penninx et al., 1997).⁵⁹ Singurătatea este strâns relaționată cu izolarea, nivelul scăzut de educație, venituri reduse, moarte altor persoane semnificative și somaj (Fischer & Philips, 1982), celibatul (Weiss, 1975, 1976). Variabilele de personalitate asociate

⁵⁵ Papalia, D. E. & Wendkos Olds, S. (1986). *Human Development*. New York: Editura McGraw-Hill, Inc..

⁵⁶ Idem 100

⁵⁷ Jylha, M. (2004). Old age and loneliness: Cross-sectional and longitudinal analyses in the Tampere longitudinal study on aging. *Canadian Journal on Aging*, 23, 2, 157-168.

⁵⁸ Rokach, A. & Neto, F. (2005). Age, culture, and the antecedents of loneliness. *Social Behavior and Personality*, 33, 5, 477-494.

⁵⁹ Rokach, A., Matalon, R., Rokach, B. & Safarov, A. (2007). The effects of gender and marital status on loneliness of the aged. *Social Behavior and Personality*, 35(2), 243-254.

cu singurătatea includ: stima de sine scăzută, timiditatea, sentimentul de alienare, locus de control extern și convingerea că lumea nu este un loc drept (Jones, Freeman & Goswick, 1981), sociabilitate inhibată (Horowitz & French, 1979), plictiseală, neliniște și nefericire (Perlman, Gerson & Spinner, 1978), suicid (Jacob, 1971; Wenz, 1977), boli fizice (Lynch, 1976), depresie (Bragg, 1979; Schultz & Moore, 1984), asumare scăzută a riscului social și motivație de afiliere scăzută (Russel, Peplau & Cutrona, 1980; Schultz & Moore, 1984) și autocriticism (Loucks, 1980). Studiile privind dimensiunile interpersonale ale singurătății au indicat că persoanele singure se evaluează și îi evaluează pe ceilalți negativ și așteaptă ca ceilalți să îi evalueze negativ (Jones et al., 1981). Persoanele singure tind să se evalueze ca având o conștiință de sine ridicată, neprietenoase, neacceptate de ceilalți și neatractive pentru persoanele de sex opus (Jones et al., 1981), fac atribuții negative interne, în special în situațiile interpersonale (Anderson, 1983; Anderson, Horowitz & French, 1983).⁶⁰

Wenger și Burholt (2004) au constatat că izolarea și singurătatea sunt asociate cu o sănătate fizică slabă, depresii, maladii care sunt devastatoare vârstnicilor (Rokach, Matalon, Rokach & Safarov, 2007). În general, singurătatea este relaționată cu izolarea, dispoziția negativă, atribuirii inadecvate și deprinderi sociale deficitare. Totuși, aceste relații sunt moderate de vârstă și gen (Schmitt & Kurdek, 1985). Deseori, persoanele vârstnice se confruntă cu o varietate de tulburări alimentare (Roy, 1986), moartea prietenilor sau a partenerului de viață (Rabasca, 1999) și izolare socială de diferite grade (Delisle, 1988). Aceste circumstanțe, evenimente de viață afectează modul în care oamenii vârstnici trăiesc, evaluează și se confruntă cu solicitările vieții.⁶¹

Rokach, Matalon, Rokach și Safarov (2007) au realizat o cercetare în care au explorat aspectele calitative ale singurătății persoanelor de vârsta a treia. Datele au fost obținute de la 89 de bărbați și 239 de femei, participanții din ambele categorii având vârsta cuprinsă între 61 și 94 de ani. Cele cinci aspecte calitative ale singurătății evaluate în studiul de față au fost: distresul emoțional, inadecvanța și alienarea socială, creștere și descoperire, izolare socială și autoalienare. Rezultatele au confirmat ipoteza conform căreia femeile vârstnice trăiesc diferit singurătatea față de bărbați. Persoanele de gen feminin au obținut scoruri semnificativ mai mari la scala de creștere și descoperire. Acest lucru indică faptul că femeile sunt mai predispuse să perceapă aspectele pozitive ale

⁶⁰ Rokach, A. & Neto, F. (2005). Age, culture, and the antecedents of loneliness. *Social Behavior and Personality*, 33, 5, 477-494.

⁶¹ Idem 105

singurătății. În cazul celorlalte aspecte ale singurătății nu au fost identificate diferențe de gen. Comparațiile realizate pentru a constata dacă statutul marital afectează trăirea singurătății au indicat faptul că bărbații vârstnici căsătoriți au obținut scoruri mai mici la scala de izolare interpersonală în comparație cu bărbații vârstnici necăsătoriți.⁶²

Schmitt și Kurdek (1985) au examinat diferențele de vârstă și de gen în ceea ce privește corelatele de personalitate ale singurătății în cadrul unor relații sociale diferite: familiale, de prietenie, romantice/ sexuale și din cadrul unor grupuri mai mari. Comparativ cu femeile tinere, persoanele de vârsta a treia manifestau un nivel de satisfacție mai mare față de relațiile pe care le au cu membrii familiei și cei ai grupurilor mai mari din care fac parte. În schimb, persoanele de vârsta a treia s-au declarat mai puțin satisfăcute de relațiile lor de prietenie.⁶³

BIBLIOGRAFIE

1. **Baltes, P. B.** (1987). Theoretical propositions of life-span developmental psychology: On the dynamics between growth and decline. *Developmental Psychology*, 23 (5), pp. 611-626
2. **Bennett, K. M.** (1996). A longitudinal study of wellbeing in widowed women. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 11, pp. 1005-1010.
3. **Bucur, V. & Macivan, A.** *Probleme ale vârstei a treia* în Neamțu G. (coord.) (2003). *Tratat de Asistență Socială. Iași: Editura Polirom.*
4. **Chappell, N. L.** (1989). Health and helping networks among the elderly. Gender differences. *Journal of Aging and Health*, 1, pp. 102-120.
5. **Charles, S. T., Reynolds, C. A., & Gatz, M.** (2001). Age-related differences and change in positive and negative affect over 23 years. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80, pp. 136-151.
6. **Djernes, J. K.** (2006). Prevalence and predictors of depression in populations of elderly: a review. *Acta Psychiatr. Scand.*, 113, pp. 372-387.

⁶² Rokach, A., Matalon, R., Rokach, B. & Safarov, A. (2007). The effects of gender and marital status on loneliness of the aged. *Social Behavior and Personality*, 35(2), 243-254.

⁶³ Schmitt, J. P. & Kurdek, L. A. (1985). Age and gender differences in and personality correlates of loneliness in different relationships. *Journal of Personality Assessment*, 49, 5, 487-496.

7. **Friedman, J.**, Knodel, J., Cuong, B. T. & Anh, T. S. (2003). Gender dimensions of support for elderly in Vietnam. *Research on Aging*, 25, pp. 587-629.
8. **Kockler, M. & Heun, R.** (2002). Gender differences of depressive symptoms in depressed and non-depressed elderly persons. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 17, pp. 65-72.
9. **Lowe, P.A. & Reynolds, C. R.** (2005). Do relationships exist between age, gender, and education and self-reports of anxiety among older adults? *Individual Differences Research*, 3, 4, pp. 239-259.
10. **Mândrilă, C. G.** (2005). Procesul de îmbătrânire din perspectiva asistenței sociale. Iași: Editura Tehnopress.
11. **McLean, K. C.** (2008). Stories of the young and the old: Personal continuity and narrative identity. *Developmental Psychology*, 44, 1, 254-264
12. **Mischel, W.** (2004). Toward an integrative science of the person. *Annual Review of Psychology*, 55, pp. 1-12.
13. **Muntean, A.** (2006). *Psihologia dezvoltării umane*. Iași: Editura Polirom.
14. **Nguyen, H. T. & Zonderman, A. B.** (2006). Relationship between age and aspects of depression: Consistency and reliability across two longitudinal studies. *Psychology and Aging*, 21, 1, pp. 119-126.
15. **Parker, L. D., Cantrell, C. & Demi, A. S.** (1997). Older adults' attitudes toward suicide: Are There race and gender differences? *Death Studies*, 21, pp. 289-298.
16. **Rokach, A. & Neto, F.** (2005). Age, culture, and the antecedents of loneliness. *Social Behavior and Personality*, 33, 5, pp. 477-494.
17. **Salib, E. & Green, L.** (2003). Gender in elderly suicide: analysis of coroners inquests of 200 cases of elderly suicide in Cheshire 1989-2001. *International Journal of Geriatric Psychiatry*, 18, pp. 1082-1087.
18. **Schmitt, J. P. & Kurdek, L. A.** (1985). Age and gender differences in and personality correlates of loneliness in different relationships. *Journal of Personality Assessment*, 49, 5, 487-496.
19. **Schnittker, J.** (2005). Chronic illness and depressive symptoms in late life, *Social Science & Medicine*, 60, pp. 13-23.
20. **Schonfeld, L., & Dupree, L. W.** (1994). Alcohol abuse among older adults. *Reviews in Clinical Gerontology*, 4, pp. 217-225.
21. **Sorescu, Maria E.** (2005). *Asistența socială a persoanelor vârstnice*. Craiova: Editura Universității din Craiova.

22. **Tolin, D. F. & Foa, E. B.** (2008). Sex differences in trauma and posttraumatic stress disorder: A quantitative review of 25 years of research. *Psychological Trauma, Theory, Research, Practice, and Policy*, *S*, p

TRĂIREA CREDINȚEI CREȘTINE, ECOU DIRECT ÎN REALITATEA SOCIALĂ

Lect. univ. dr.
Ioan Ștefan TOHĂȚAN
Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

Given the context of the Romanian society and the European Union membership of Romania a location for civilization, culture and good development- the issue of *human rights* and anti-discrimination strategies is identified with a system of priority domains of influencing factors and ordinary citizens. We start from the hypothesis that a real implementation of the rights of different *social categories* and a significant reduction of discrimination occurrence had to be based on what happens in *the social reality*, on facts and specific resources.

It is important to have a pragmatic perspective on human rights and on what is defined as *discrimination*, on one hand, as well as on changing the ideology, popular, dogmatic and political like practice which affects at the present *the social domain*, on another hand. We can state that the issue of the right to have a religion or *faith*, to have a culture or to be able to express freely is interconnected with the level of education and the nature of fundamental *socialization* of the beneficiary or solicitant.

Keywords: *the social domain, human rights, social categories, faith, socialization, discrimination, the social reality.*

1. Gândirea teologică și acțiunea socială a bisericii în lumea contemporană

Înainte ca asistența socială să se dezvolte sub forma unei profesii, au existat diferite forme ale asistenței sociale. Primele forme de asistență socială în România au fost organizate de către Biserică. Aceasta a acționat pentru acordarea de srijin moral și material pentru persoanele aflate în impas, respectiv copiilor orfani, bolnavilor cu deficiențe, fizice și psihice, săracilor și altor categorii de persoane care au necesitat ajutor, în așa mod încât aceștia să fie redați societății într-un timp cât se poate de scurt. În decursul vremii, biserica s-a îngrijit în

permanență de problemele de asistență socială, nu numai pentru credincioșii săi ci și pentru întreaga făptură, contribuind la alinarea suferințelor fizice și morale.

Mijlocul principal de care s-a servit și se servește Biserica pentru ocrotirea socială a anumitor categorii de oameni este tot cel reprezentat de latura divină, în sensul că Biserica s-a preocupat și de nevoile materiale ale credincioșilor, private prin prisma obiectivului religios pe care îl urmărește. Primele forme prin care a acționat Biserica pentru ocrotirea celor oropsiți au fost: comunitățile bisericești cu proprietate de obște, comunitățile bisericești sub forma colegiilor, corporații sau asociații admise de lege și comunități fără proprietate de obște, care au rețea de societăți religioase și instituții de asistență socială.

Instituțiile de asistență socială se înfiripă încă din anul 300, de pe timpul lui Constantin cel Mare (306-337) și până la Iustinian (527-565) și care și-au desfășurat acțiunile lor în cadru religios și cu scop social.

În funcție de doveziile păstrate, principalele instituții de asistență socială în Biserica veche au fost:

-Brefotrofiile (leagăne de copii mici părăsiți, găsiți sau abandonati, în vârstă de până la șapte ani), **Orfanotropiile** (orfelinatele, așezăminte speciale pentru orfanii creștini sau necreștini a căror îngrijire era încredințată personalului clerical, care își desfășura activitatea sub îndrumarea episcopilor și a presbiterilor),

-Partenocomiile (case de adăpost pentru tinerele fecioare provenite din familii sărace sau din orfelinate), **Ghircomiile** (azile pentru văduve bătrâne și fără sprijin) și societatea religioasă a **Parabolanilor** (grupuri de voluntari creștini care îndeplineau servicii sanitare în folosul celor afectați de diferite maladii).

Chiar dacă aceste instituții acționau individual sau în interiorul bisericilor, primeau sprijin material sau îndrumare spirituală din partea bisericilor, prin episcopi, educatori religioși și duhovnici.

O dată cu începuturile creștinismului, asistența socială ia forma unor acțiuni cu caracter religios. Până la Reforma protestantă din secolul al XVI-lea acțiunile asistențiale ale Bisericii s-au întemeiat pe o concepție „pozitivă” în legătură cu „sărăcia”. Oamenii au acceptat sărăcia și bogăția ca fiind niște fapte normale, ba chiar săracii erau mulțumiți, cu faptul că s-au născut în astfel de familii, crezând că este mai ușor să intre în Împărăția lui Dumnezeu, după cum au învățat în Biblie. Binele făcut oamenilor în numele lui Dumnezeu ajută și la purificarea sufletelor săvârșitorilor, la înălțarea lor pe treptele dumnezeirii. Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, vorbind despre Judecata de apoi, ne-a atras atenția ca în Împărăția lui Dumnezeu nu vor intra decât aceia care împlinesc faptele

iubirii față de semenii aflați în necaz și în nevoie, pe care El îi numește “fratîi mai mici”.

Deci fără ajutorarea semenilor, oamenii nu pot fi mântuiți. Bogații fără săraci nu aveau șansa de a practica milostenia și nu mai puteau spera la salvarea sufletelor lor. Așadar sărăcia nu era considerată o problemă, ci dimpotrivă, era idealizată, considerată în termeni pozitivi.

O dată cu destrămarea sistemului feudal din Europa Occidentală și începerea instaurării capitalismului, au apărut noi categorii de săraci: oameni din mediul rural lipsiți de pământ sau de alte mijloace materiale și care caută un loc de muncă în orașe. Cei fără o slujbă sau cei fără pământ îngroșă rândurile sărăcimii orașenești. Nobilii nu se mai simțeau responsabili pentru rezolvarea acestor probleme și puneau tot în seama Bisericii, aceasta fiind obligată să rezolve aceste probleme.

Cu timpul, sărăcia nu mai era considerată doar o problemă moral-religioasă ci una socială. Era considerată o consecință a leneviei, ca o greșeală morală și chiar ca o crimă și o subversiune ce trebuie reprimată. Renașterea contribuie și ea la ștergerea „pozitivității sărăciei”, iar reforma lui Luther și a lui Calvin îi retrage sărăciei sensul său absolut. Astfel se dezvoltă legislații menite să reducă mobilitatea socială și să pedepsească vagabondajul și cerșetoria, care adesea erau considerate ca fiind periculoase pentru stabilitatea socială.

Asistența socială în țara noastră a avut la început un puternic caracter religios, dezvoltându-se secole de-a rândul în jurul mănăstirilor. În secolul al XIII-lea au fost organizate pe lângă mănăstiri așa-numitele “bolnițe” care nu erau altceva decât azile pentru bolnavii săraci, pentru invalizi și în general pentru bătrânii săraci. Dintre așezămintele organizate sub patronajul Bisericii amintim: bolnițele-spital ale mănăstirilor Putna, Bistrița de Vâlcea, Cozia (secXVI), apoi cele ale mănăstirilor Dragomirna (1619), Sadova (1692), Hurezi (1696), Sfântul Spiridon Iași (1757), Precista Mare-Roman (1787), spitalul de boli mentale al Mănăstirii Neamț (sfârșitul secolului al XVIII-lea), etc.

Luând exemplul Bisericii și Domnitorii romani au început să fie preocupați de îngrijirea celor aflați în suferință. Astfel, în secolul al XIV-lea Radu Basarab reîntemeietorul Câmpulung-ului a fondat, lângă această localitate, ospiciul de mizeri de la Mătaul de Jos pentru adapostirea orbilor, șchiopilor, gârbovilor, ologilor, înzestrându-i cu moșie și scutindu-i de orice neplăceri. Neagoie Basarab recomandă fiului său Teodosie ca “prisosul averii să-l întrebuințeze pentru a face odihnă și pace săracilor.” Cele mai vechi așezări de asistență socială apar sub denumirea de “calicii”.

Astfel de aşezări înfiinţează şi Negru Vodă în secolul al XVI în Bucureşti în mlaştina Dimbovitei sub dealul Mitropoliei. Asistatii primeau ajutoare de la Domnie, din încasările vamale, din taxele de divorţ şi din “cutia milelor”. Inşă toate aceste asezăminte erau şi ele puse de Domnitori tot sub patronajul Bisericii. Astfel până la apariţia Regulamentului Organic din anul 1831 prin care se organizează servicii sociale în cadrul Instituţiilor Statului, nu exista nici o organizaţie de asistenţă socială a statului, protecţia diferitelor categorii defavorizate realizându-se exclusiv prin instituţiile Bisericii şi cele domneşti patronate de ea.

Incepând cu primele decenii ale sec.al XIX -lea şi mai ales cu domnia lui Alexandru Ioan Cuza se constata dorinţa autorităţilor publice de a se implica în domeniul asistentei sociale prin înfiinţarea de institutii care să nu funcţioneze sub patronajul Bisericii. Cu toate că Statul se implica din ce în ce mai mult în acest domeniu, Biserica Ortodoxă, a cărei situaţie financiară fusese slăbită prin secularizarea averilor mănăstireşti, îşi menţine poziţia sa, privilegiată în câmpul asistentei sociale, majoritatea instituţiilor de profil având până în 1948 caracter bisericesc.

Instalarea regimului comunist la putere în România a făcut ca să fie desfiinţate toate instituţiile de asistenţă socială care funcţionau în cadrul Bisericii. Au fost confiscate de asemenea, toate averile ce mai rămăseseră Bisericii şi care constituiau baza materială pentru întreţinerea acestor insituţii. Biserica a continuat însă să se preocupe de ocrotire socială prin intermediul comitetelor parohiale din cadrul celor aproximativ 8000 de parohii ortodoxe de pe cuprinsul ţării.

Comitetele parohiale formate din 12-20 de persoane din fiecare parohie aveau responsabilitatea ajutorării săracilor, bolnavilor, bătrânilor şi copiilor orfani de pe raza parohiei respective. Acolo unde era posibil comitetele parohiale organizau acţiuni de binefacere periodic la instituţiile statale de ocrotire din apropiere.

Organizarea sistemului bisericesc de asistenţă socială cuprinde până în prezent un birou de asistenţă socială la nivel central şi 15 Birouri teritoriale în Municipiul Bucureşti şi în următoarele judeţe: Alba, Arad, Caraş-Severin, Cluj, Dolj, Galaţi, Ialomiţa, Iaşi, Neamţ, Sibiu, Suceava, Teleorman, Timiş şi Vaslui.

Se poate afirma că Biserica Ortodoxă Română, atât prin structura administrativ-organizatorică, cât şi prin potenţial uman deosebit, este singura instituţie capabilă să asigure diversificarea şi amplificarea sistemului de servicii sociale existent. Prin sistemul propriu se realizează o asistenţă socială personalizată de tip preventiv, focalizată în special pe familie, în cadrul familiei. De aceea majoritatea programelor de asistenţă socială se derulează în cadrul unor

parohii – unitatea administrativă de bază, ce se dorește a fi “familia lărgită” – pentru a sprijini persoanele aflate în dificultate să depășească situația de criză și să se reintegreze în comunitate.

Prin intervenția sa, Biserica sensibilizează și conștientizează societatea civilă asupra problematicii sociale grave cu care se confrunta numeroși membri ai săi, pentru a-și asuma, împreună cu aceștia răspunderea în soluționarea situațiilor dificile din cadrul comunității. Astfel, se produce o autentică înnoire spirituală și morală care conduce la îmbunătățirea relațiilor inter-umane și accentuarea solidarității sociale.

2. Abordarea teologică a persoanei umane

Aceasta problemă este de o mare actualitate căci abordarea ei se referă la omul de astăzi – membru al corpului eclezial, cu toate implicațiile sale, fiindcă taina persoanei este o realitate centrală a creștinismului. Și, deci, acțiunea socială a Bisericii are ca temei de referință valoarea persoanei, întrucât prin persoană se depășește o înțelegere exclusivistă și ideologică a relației dintre Biserică și societate. Nici sistemul ideologic centrat pe individualism, nici cel bazat pe colectivism nu pot epuiza realitatea persoanei.

Persoana ca ființă orientată spre transcendență și deschisă totodată comuniunii cu semenii, integrează ata verticala, cât și orizontala existenței. Persoana ca entitate relațională se împlinește în viața eclezială care are ca model comuniunea trinitară. Astfel se depășește orice fel de logică a izolării și al egoismului.

Cooperarea dintre Biserică și Stat în planul acțiunii sociale trebuie să plece de la asumarea demnității persoanei umane. În această perspectivă, doctrina socială nu poate să fie expresia unei logici bazate exclusiv pe cifre și statistici. Inclusiv atunci când sunt dezvoltate programe de asistență socială care vizează angrenarea unor structuri sociale, acestea nu ar trebui să facă abstracție de valoarea unică și irepetabilă a persoanei. O acțiune socială fidelă cu exigențele Evangheliei se va revendica mereu din Adevărul Persoanei dumnezeiești și a celei umane.

Obiectivizarea valorilor morale în plan social nu înseamnă autonomizarea și impersonalizarea lor. Riscul existent în misiunea socială a Bisericii și a Statului constă în abdicarea de la principiul persoanei asumat în actele de asistență socială. „ Biserica nu este indiferentă față de valorile și instituțiile vieții sociale. Dimpotrivă, ea recunoaște importanța acestora și are o atitudine pozitivă față de ele... În felul acesta toate sunt privite din perspectiva principiului ipostatic, adică

din perspectiva principiului persoanei, care constituie și unicul fundament pentru unitatea lumii.

Trăirea credinței creștine are ecou direct în realitatea socială. Împlinirea poruncilor lui Hristos de către credincioși dă o culoare specifică principiilor și criteriilor vieții sociale. Marele pericol care trebuie semnalat din punct de vedere teologic în domeniul moralei creștine îl constituie respectarea autonomă a principiilor și valorilor morale la nivel social. În acest caz, morala creștină se înstrăinează de baza harismatică și, în paralel, se mută de la nivel religios la nivel metafizic sau ideologic.

În această situație, valorile sociale sunt prezentate ca având autoritate egală cu adevărurile religioase sau cu poruncile dumnezeiești, cu toate că se deosebesc esențial de acestea, deoarece poruncile lui Dumnezeu constituie expresia voinței și a lucrării lui Dumnezeu. Dar și dumnezeieștile porunci pot ușor să fie socializate și încadrate sub altă formă în viața socială, moment în care ele sunt autonomizate și își pierd caracterul personal. Încetează să mai fie socotite expresie a voinței și a lucrării lui Dumnezeu. Cel ce ființează în trei Persoane și sunt abordate ca valori religioase obiective. Încetează să mai aibe caracter personal absolut și divin deontologii absolute”¹

Doctrina socială creștină revendicată din taina divono-umanității lui Hristos nu poate fi redisă la o ideologie sau la diferite sisteme utopice. Ideologia este expresia unui umanism parțial, autonom față de implicațiile concrete în istorie ale Întrupării. Doctrina socială creștină se întemează pe Întrupare și pe Înviere. Pe deoparte, prin Întrupare istoria este asumată și valorificată pozitiv, din moment ce Însuși Fiul Lui Dumnezeu intră în istorie. Pe de altă parte, prin Înviere, fiecare act realizat în plan social nu are o valoare exclusiv istorică, ci se deschide eshatologiei. Adevărata semnificație a acțiunii sociale se descoperă în perspectiva Împărăției lui Dumnezeu. Dar este vorba de o Împărăție care este pregustată, încă de aici, în viața Bisericii.

Parteneriatul dintre Biserică și Stat în planul asistenței sociale, trebuie să țină cont că doctrina socială creștină este orientată de conștiința eshatologică și de teandria Bisericii. Exigențele eshatologice ale doctrinei sociale creștine nu o reduc pe aceasta la o utopie nearticulată la nevoile lumii. „ Doctrina socială creștină nu e deloc o utopie, fiindcă ea emite judecăți morale care urmăresc să orienteze comportamentul, practica umană îndreptată spre o incidență istorică, adică spre realizarea idealului: conștiința eshatologică.

¹ Georgios Mantzaridis, *Globalizarea și universalitatea*, traducere de Pr. Prof. Vasile Răducă , Ed. Bizantină , București, 2002, p. 139 – 140.

Faptul că, bunăoară, idealul nu va fi realizat niciodată deplin în această lume (dar va fi cerul și pământul nou: deci va fi împlinit prin lucrarea lui Dumnezeu în timpurile de pe urmă) nu duce la immobilism, ci la tentativa de a construi expresii tot depline în vederea unei colaborării a omului pe cât îi stă cu putință, la planul lui Dumnezeu...Doctrina socială creștină indică o mișcare spre realizarea deplină a realității omului. Mișcarea în care umanitatea și Dumnezeu conlucrează, și care se va împlini deplin la sfârșitul veacurilor, dar care începe să se realizeze încă de pe acum, în istorie.²

Taina lui Hristos trăită în interiorul umanității constituie nucleul identității gândirii și acțiunii sociale creștine. „Dacă izvorul doctrinei sociale creștine este Revelația, atunci urzeala ei adâncă se leagă direct de taina lui Hristos, înțelegând ca figura care adună și interpretează realizările umane în istorie, și pe care doctrina socială creștină o asumă ca perspectivă hermeneutică profundă pentru propriul discurs asupra lumii: criticile și atacurile nu trebuie să uimească, dacă e adevărat că azi ca și în vremea Sf. Pavel, Crucea continuă să ne fie nebulă în ochii lumii”³.

Ca o concluzie, așadar, a celor mai sus menționate, remarcăm faptul că Biserica Ortodoxă nu a formulat până în momentul de față nici o doctrină social – diaconală referitor la relația ei cu lumea, cu Statul, sau privind atitudinea ei față de fenomenul globalizării, secularizării, bioeticii... Lipsa unei astfel de doctrine, minuțios elaborată și autentic articulată, se explică, conform spuselor regretatului Mitropoli Antonie Plămpdeală, „prin faptul că nu este în spiritul Ortodoxiei să-și formuleze dogmatic experiența ei de trăire și de slujire, care este anterioară și izvor al oricărei definiții teologice”⁴.Elaborarea unor doctrine, devine necesară când comuniunea este pusă sub semnul întrebării.Grigorios Lasentzaki afirmă că „unde se străduiește **dumnezeiescul** și **omenescul** într-o armonie comunitară acolo nu este nevoie să se stabilească definiții negative sau pozitive „⁵ Vremea noastră este, însă, o vreme a lipsei comuniunii, fie că este vorba de nențelegeri și conflicte religioase, politice sau sociale, fie că este vorba de sincretisme religioase.

² Antonio Maria Baggio, *Doctrina socială creștină : identitate și metodă*, în volumul *Gîndirea Socială a Bisericii*, coordonat de Ioan Ică jr. și Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 286

³ Antonio Maria Baggio, *op. cit.*, p.291

⁴ Mitropolit Antonie Plămpdeală, *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în teologia contemporană* lucrare de doctorat, în *Studii Teologice*, XXIV, Nr.5-8/1972, p.583

⁵ G. Lasentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, Wien, Köln, 2000. p.215

3. Despre sinergia Stat–Biserică, în domeniul asistenței sociale

Aplicarea principiului subsidiarității nu creează doar drepturi, ci și răspunderi. În planul moralei sociale, ceea ce este propriu subsidiarității este delegarea răspunderilor. Onoarea acestor răspunderi creează drepturile aferente. În paralel, sistemul creează modalitățile de control prin care fiecare subsistem poate verifica modul în care celelalte subsisteme, pe verticală, își îndeplinesc obligațiile. Acest lucru este foarte important, căci poate fi evitate două pericole : centralismul, pe de o parte, și excesul de responsabilitate, pe de altă parte. Cu alte cuvinte, Statul trebuie să cedeze o seamă de atribuții, atunci când cetățeanul (sau o comunitate) este îndreptățit sau capabil să le preia. Anume, să încurajeze asumarea subsidiară. În același timp, în situația în care cetățeanul, respectiv comunitatea, din cauza apariției riscurilor, nu pot sa-și onoreze obligațiile, nivelele superioare trebuie să fie pregătite a le prelua.

În ceea ce privește Secretariatul de Stat pentru Culte, trebuie spus că atribuțiile sale în domeniul care ne preocupă aici sunt limitate și oricum indirecte. Conform, statutului său, Ministerul Culturii și Cultelor „, asigură relațiile Statului cu toate cultele religioase legal recunoscute din România” și „, sprijină toate cultele religioase legale recunoscute, potrivit Statelor de organizare și funcționare a acestora, în vederea participării lor la viața socială și spirituală a țării, și mediază situațiile litigioase”. Cu alte cuvinte, creează cadrul optim pentru acțiunea socială a Bisericii.

Limitele competențelor noastre provin din aceea că Biserica Ortodoxă și celelalte culte recunoscute din țara noastră pot interacționa direct cu instituțiile statului, fără a fi obligate să recurgă la medierea Secretariatului de Stat pentru Culte. Aceasta este o dovadă a autonomiei și libertății de manifestare de care se bucură cultele în România. În aceste condiții, Ministerul Culturii și cultelor poate numai să sprijine proiectele de asistență socială ale cultelor religioase, la solicitarea expresă a acestora.

În conformitate cu Legea nr. 125 din 18 martie 2002 pentru aprobarea Ordonanței Guvernului nr. 82/2001 privind stabilirea unor forme de sprijin financiar pentru unitățile de cult aparținând cultelor religioase recunoscute din România, din bugetul Ministerului Culturii și Cultelor se acordă fonduri numai „pentru...sprijinirea activităților de asistență socială organizate de cultele religioase în spitale, centre de plasament, cămine pentru bătrâni și alte forme de asistență, pentru susținerea unor acțiuni cu caracter intern și internațional realizate de cultele religioase din România”.

Prin aplicarea principiului acțiunii sociale, Biserica devine parte a societății civile nu numai în plan spiritual, dar și în plan funcțional. Prin natura sa, Biserica poate contribui cu marele său potențial de dăruire umană, astfel încât serviciile sociale oferite de această instituție să fie mai puțin costisitoare decât cele finanțate în mod tradițional prin buget.

Mai întâi, din perspectiva Statului, implicarea socială a cultelor religioase nu poate fi decât benefică pentru societatea românească în ansamblul său, dacă ar fi să avem în vedere numai cota de credibilitate de care se bucură în prezent Biserica. Mai mult decât atât, sprijinul acordat cultelor de Stat în vederea participării lor la viața socială a țării nu constituie un privilegiu, ci un act reparator față de o perioadă comunistă în care au fost îngrădite manifestările de ordin social ale cultelor religioase. Este un act de reintrare în normalitatea unei tradiții îndelungate a asistenței sociale patronate de culte, abuziv întreruptă de regimul comunist. În al doilea rând Biserica nu face decât să își îndeplinească vocația de slujire a aproapelui mai ales a celor aflați în suferință și în nevoi.

Încă de la începuturile existenței sale, Biserica a fost apărătoarea prin excelență a drepturilor celor defavorizați, începând cu dreptul sacru al copilului la viață și continuând cu toate celelalte drepturi care asigurau o dezvoltare spirituală dar și materială normală a copiilor. În acest sens, Biserica deține o experiență îndelungată, pe care Statul o poate valorifica în eforturile sale de rezolvare a problemei persoanelor defavorizate.

Dialogul dintre Stat și Biserică poate duce la conjugarea eforturilor pentru realizarea deplină a reformei, *mai ales în acele zone dificile în care o singură instituție a Statului nu poate avea răspuns absolut*, cum ar fi:

Sărăcia, ca și cauză a abandonului copiilor și izolării bătrânilor;

Cauzele socio-economice, care duc la destrămarea familiei și a valorilor familiale, care au consecințe negative mai ales asupra copiilor ;

Cauzele delincvenței juvenile;

Includerea socială a unor categorii grav afectate, și anume tinerii cu vârstă peste 18 ani care părăsesc centrele de plasament, copii străzii, copii infectați HIV/SIDA

Aș dori să amintesc, pe scurt, o parte din discuțiile de acțiune din prezent:

1. Descentralizarea activității de protecție a copilului, inclusiv prin delegarea la nivel local a responsabilității privind bugetul alocat acestei activități completat de cofinanțări substanțiale din partea bugetului de Stat, prin intermediul Autorității Naționale pentru Protecția Copilului și Adopție;

2. Dezinstituționalizarea copiilor, care în prezent este în centrul activității de protecție a copilului, iar Biserica este unul din promotorii acestei tendințe;

3. Dezvoltarea variantelor de tip familial, care se află într-un stadiu avansat de desfășurare și diversificare;

4. Dezvoltare serviciilor alternative de asistență socială, proces aflat încă într-un stadiu de început, încercându-se integrarea comunitară a acestor servicii;

5. Schimbarea mentalității celor care lucrează în sistem, proces etrem de complex și de lent;

6. Participarea Bisericii înseamnă o acțiune de conștientizare a preoților în primul rând, ca grup țintă, ca și grup profesional extrem de dezvoltat, care sunt cheia în această reformă, și –prin preoți, mai departe– a oamenilor din această țară.

4. Tendințe și perspective viitoare

În România, ca și în restul statelor Uniunii Europene, este deja instituită o formă de protecție socială. Numai că sa ajuns la concluzia că instituționalizarea duce prejucii, afectează personalitatea beneficiarului extrem de tare. De exemplu, efectele negative ale instituționalizării copiilor abandonăți sau asupra celor handicapați nu mai pot fi recuperate ulterior și copilul nu mai are șanse la o evoluție normală, fiind extrem de dificil de integrat, după aceea în societate. De aceea este important și pentru preot să fie conștient și să fie implicat tot timpul în reforma sistemului de asistență socială la modul cel mai practic. Pentru direcțiile județene de protecție a copilului, să fie mai multe parteneriate cu bisericile la nivel de județ.

Motivul pentru care Ministerul Muncii, Solidarității Sociale și Familiei a dorit ca beneficiarul principal al fondurilor de finanțare să fie direcțiile județene a fost acela că i sa părut firesc ca administrația locală, cea care are responsabilitatea pentru aceste servicii, să deruleze proiectele respective și în același timp, să nu apară un sistem paralel care să se dezvolte în afara administrației locale.

Un aspect pe care îl consider de maximă importanță și care se constituie într-unul dintre principalele obiective ale procesului de reformă în domeniul este descentralizarea sistemului la nivelul autorităților locale având ca finalitate sprijinirea creării și dezvoltării treptate a serviciilor sociale la nivelul fiecărei comunități locale.

Scopul acestor deplasări de responsabilitate este acela de a crea condițiile necesare în esență, responsabilizare comunității locale, apropierea serviciilor de binefaceri și unificarea deciziilor la nivel local – care să permită restructurarea vechilor instituții de protecție și crearea de servicii alternative la protecția de tip rezidențial în instituție. Această restructurare implică conjugarea unor acțiuni foarte complete: reorganizarea instituțiilor existente prin înlocuirea

practicilor de globalizare a asistenței sociale și a funcționării inertiare, centrate practic pe interesul instituției, cu îngrijirea personalizată a persoanelor defavorizate, posibil prin introducerea modelului familial de organizare și funcționare:

organizarea și dezvoltarea serviciilor de prevenire a separării copiilor de părinți;

dezvoltarea serviciilor de consiliere a persoanelor cu dizabilități, precum și a persoanelor defavorizate economic (șomeri, săraci) prin organizarea la nivelul comunității a unui sistem multilateral de consiliere: consiliere juridică, psihologică, psihopedagogică, consiliere socio-medicală, consiliere profesională.

activități specializate destinate dezinstituționalizării copiilor prin integrarea lor asistată în familiile biologice și prin adopție .

Dezvoltarea unor programe de instruire a personalului implicat în centrele de asistență socială susținute de Biserici;

Popularizarea programelor de asistență socială susținute cu fondurile puse la dispoziție de U.E și instruirea personalului clerical astfel încât cei care desfășoară activități de asistență socială să deprindă procedurile de accesare a fondurilor europene.

La nivel național soluția de parteneriat (dorită atât de Biserici, cât și de Scretariatul de Stat pentru Culte), este colaborarea susținută și sistematică între Biserici, Ministerul Muncii, Solidarității Sociale și Familiei și Secretariatul de Stat pentru Culte prin instituirea unui Forum consultativ, care să reunească instituțiile Statului și cultele religioase recunoscute. Scopul acestui Forum este valorificarea experienței istorice a cultelor religioase în domeniul filantropic, în vederea îmbunătățirii calității vieții în România post-comunistă.

Nu cred că mai este necesar să subliniez importanța coordonării acțiunilor, astfel încât resursele umane și materialele să-și găsească cea mai bună utilizare, să se evite redundanțele și dublarea acțiunilor pe de-o parte precum și absența totală a intervenției pentru un anumit grup țintă, pe de altă parte.

Este important ca în acest moment :

Legea Cultelor să se aplice în recunoașterea statului de partener social al cultelor religioase, pentru ameliorarea sistemului de asistență socială și medicală;

Să se formalizeze prin convenții/protocoale cadru, colaborarea la nivel central;

Să se realizeze legătura la nivel local între Direcțiile județene de Protecție a Drepturilor Copilului și Birourile de Asistență Socială ale Bisericii Ortodoxe Române, respectiv fundațiile/asociațiile înființate pe lângă bisericile/locașurile celorlalte culte;

Să fie popularizate și cunoscute la nivelul serviciilor de asistență socială ale cultelor : standardele tipurilor de servicii ce pot fi dezvoltate de către organizații neguvernamentale și demersurile necesare pentru obținerea autorizației de funcționare în domeniul serviciilor soci

În contextul celor enumerate mai sus, trebuie conștientizat faptul că taina „ajutorării aproapelui” este în același timp taina libertății și mântuirii noastre. Fiecare persoană aflată în suferință și în nevoi, percepută și abordată cu ochii cei mult milostivi ai lui Hristos și în iubirea Sa, descoperă faptul că aproapele nostru rămâne pentru fiecare dintre noi cel mai mare obstacol în calea mântuirii noastre, a realizării deplinei comuniuni.

În acest context, putem sugera, fără nici un fel de rezervă că acțiunea filantropică, social-misionară a Bisericii este o lucrare duhovnicească, iar viața duhovnicească este un izvor de iubire sfântă pentru această lucrare evanghelică a Bisericii.

BIBLIOGRAFIE

1. **Baggio Antonio Maria**, *Doctrina socială creștină : identitate și metodă*, în volumul *Gîndirea Socială a Bisericii*, coordonat de Ioan Ică jr. și Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002
2. **Bocancea, C., Neamțu, G.**, *Elemente de asistență socială*, Ed. Polirom, Iași, 9991
3. **Lasentzakis, G.** *Die Orthodoxe Kirche*, Wien, Köln, 2000.
4. **Mantzaridis, Georgios** *Globalizarea și universalitatea*, traducere de Pr. Prof. Vasil Răducă , Ed. Bizantină , București, 2002
5. **Mănoiu, F., Epureanu, V.**, *Asistența socială în România*, Ed. ALL., București , 1996
6. **Mitropolit Antonie Plămădeală**, *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură* nr.5-8/1972
7. **Neamțu, G.**, *Tratatul de asistență socială*, Ed. Polirom, Iași, 2003
8. **Pașa, F., Pașa, L.M.**, *Asistența socială în România*, Ed. Polirom, Iași, 2004
9. **Idem.**, *Cadrul juridic și organizatoric al asistenței sociale în România*, Ed. Polirom, Iași, 2003
10. http://www.crestinism-ortodox.ro/html/stiri/23_iulie_2001.html
11. www.asistentasociala.ro

VI. MISCELANEEA

INFLUENȚE ȘI CONFLUENȚE BIZANTINE ÎN GRAIUL ȘI SPIRITUALITATEA MARAMUREȘEANĂ

Pr. lect. univ. dr.
Vasile BORCA

Universitatea de Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

Relations between the North and South of the Danube River and Dacians -Roman population manifested and materialized through the Roman, Oriental and *Byzantine* protection and *influence* over the first and the second Millennium to The fall of Byzantium.

Sheep, trade and religious links have shaped a strong relationship between Maramures county and The south- Danubian especially Byzantine. They reflect up some points today: 1) “*Saint Dimitry’s feast*”, 2) walking with “*chiralexă*” during Epiphany; 3) birthday and terminology from *Maramures dialect* found in *the Byzantine* and south-Danubian *vocabulary*.

Keywords: *Byzantine influence, Maramures dialect, the Byzantine vocabulary, chiralexă, Saint Dimitry’s feast.*

Este un privilegiu să te afli încadrat cu apartenența, prin plămădă sau sânge, cu prezența, dar mai cu seamă legat sufletește de această nobilă și „cea mai curată matcă a spiritualității românești”,¹ cel mai frumos și mai autentic leagăn al trăinicieii și continuității noastre etnice. Maramureșul ne-a păstrat și ne îmbie din negura timpurilor o impresionantă și miraculoasă „zestre de taină a unui neam neînvins și tânăr”.²

Istoria și destinul acestor locuri mirifice se interpune și se suprapune în general cu cea a spațiului carpato-danubiano-pontic fiind imposibil și incorect a le

1. Sandu Mendrea, *Maramureș*, Ed. Sport-Turism, București, 1982, p. 3.

2. Ibidem, p. 4-5.

segmenta și a le trata fragmentar și izolat de ansamblul contextului.³ Totuși, Maramureșul ca un ținut situat aproape în extremitatea spațiului daco-roman, în calea multor obstacole și încercări, își are existența mai conturată și mai bine încheată, aceasta impunându-se și dovedindu-se prin specificul și dănuirea ei autentică și integră până în zilele noastre, încât impresionează și cucerește pe toți străinii, făcându-l pe acel cercetător japonez, mai anii trecuți, să-l definească, fiind „satul primordial” sau „centrul lumii”.⁴

*

Mutarea capitalei Imperiului Roman în Răsărit și inaugurarea noii capitale de Constantin cel Mare avea în primul rând un rost strategic, propiu organizării și ființării de tip romanic. La 11 mai, 330 s-a făcut sfințirea și inaugurarea Constantinopolului (orașul lui Constantin), care, îl numea Roma cea nouă. În spațiul grecesc dar cu administrație și organizare romană, cu legile scrise în limba latină, până în sec VI, noul imperiu avea conștiința deplină a continuității celui din Apus. Simțăminte de împăratului Constantin, nu e de mirare că, au fost profunde pentru aceste părți orientale, încât el era originar din localitatea Niș din sudul Dunării.⁵

Imperiul Roman de Apus căzând sub barbari împreună cu Roma în anul 476, Constantinopolul rămâne singurul purtător, atât organizatoric cât și administrativ, al faimosului imperiu de odinioară. Noul Imperiu de Răsărit și-a păstrat concepția și faima unicității. Bizanțul n-a însemnat numai Imperiul ci și Biserica. Acest Imperiu și această Biserică având ca centru Constantinopolul ca un tot și unitate și-a dobândit un renume și un prestigiu deosebit nu numai în Răsărit ci și în Apus. Basileii din Constantinopol impresionau și fascinau delegațiile străine prin splendoarea, fastul și luxul lor. Cetățenii noului Imperiu purtau numele de **romei** iar Imperiul o bună parte de vreme s-a numit **Romania**.⁶

3. N. Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 23.

4. Apud Vasile Ștețco, *Cuvântarea de deschidere a celui de-al II-lea Simpozion național de istorie „MARAMUREȘ – VATRĂ DE ISTORIE MILENARĂ”*, Borșa, 02-04 august, 1996, în vol. cu același titlu, Ed. Dragoș Vodă, Cluj Napoca, 1997, p. 11-12.

5. Stelian Brezeanu, *O istorie a Imperiului Bizantin*, Ed. Albatros, București, 1981, p. 10-11.

6. N. Iorga, *Istoria vieții bizantine*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1974, p. 19, 20, 136, 163.

Crearea de noi provincii cu regimuri militare stricte, de fortificații în punctele strategice, mai ales în munți, îndeosebi prin acele „clisuri”, ca posturi de observație și spionaj au făcut din Imperiul de Răsărit o mare putere militară.⁷

Supremația și protecția romană orientală a fost extinsă și întărită prin Justinian și în nordul Dunării. Popoarele migratoare și apoi slavii vor diminua și slăbi această protecție și influență bizantină dar nu o vor desființa în totalitate. Ea va rămâne impregnată în conștiința populară și alimentată prin legăturile continue între populațiile daco-romane din nordul și sudul Dunării. Cei din nord nu puteau rămâne insensibili sau nepăsători față de frământările și schimbările uneori radicale din sud. Un Imperiu vlaho-bulgar cu Asăneștii în frunte, în secolul al XIII-lea, cu aere de împărați bizantini dar de națiune valahă, o provincie ca Valahia Mare din Tesalia, o fiică a unui conducător al acesteia căsătorită cu un fiu al regelui Serbiei la începutul sec. XIV, un Ioan Ducas, principe al Vlahiei cu un secol mai devreme, un demnitar pe nume Balica cu frații săi Teodor și Dobrotici din Carvuna, ultimul devenit ginere al împăratului bizantin Apokaukos Alexios pe la jumătatea sec. XIV, cu un Ștefan Dușat care a îndrăznit să ia titlul de „împărat al sârbilor și al romanilor”, o pretinsă țară slavo-albano-latino-valahă de la Tesalonic spre vest apoi constituirea chefaliei din Vlahia Mare, iată doar câteva frânturi din realitățile politice ale vremii de care vlahii din nordul Dunării nu erau străini ci adesea interesați și implicați cum remarcă și cronicarul catalan Muntaner la începutul secolului al XIV-lea.⁸

Protecția și influența romană orientală sau bizantină e cât se poate de clar reliefată în răspunsul voievodului Menumorut dat trimișilor lui Arpad: „Spuneți lui Arpad, ducele Hungariei, domnului vostru. Datori îi suntem ca unui amic, cu toate ce-i sunt necesare fiindcă e un om străin și duce lipsă de multe. Teritoriul însă ce l-a cerut buneivoințe a noastre nu i-l vom ceda niciodată, câtă vreme vom fi în viață. Și ne-a părut rău că ducele Salanus i-a cedat un foarte mare teritoriu, fie din dragoste, cum se spune, fie din frică, ceea ce se tăgăduiește. Noi însă nici din dragoste nici de frică nu-i cedăm din pământ nici cât un deget, deși a spus că are un drept asupra lui. Și vorbele lui nu ne tulbură inima, că ne-a arătat că descinde din neamul lui Athila, care se numea „biciul lui Dumnezeu”. Și chiar dacă acela a răpit prin violență această țară de la strămoșul meu, acum însă, grație

7. Ibidem, p. 303.

8. Ibidem, p. 498, 519, 521, 522, 526, 548.

stăpânului meu, împăratul din Constantinopol, nimeni nu poate să mi-o smulgă din mâinile mele.”⁹

Dacă aceasta se întâmpla pe la finele veacului IX, nu-i de mirare că la sfârșit de secol XIV cei doi tineri voievozi maramureșeni Baliță și Drag se îndreaptă până la Constantinopol să ceară patriarhului ecumenic pentru ctitoria lor Mănăstirea „Sfântu Mihail” din Peri, dreptul de stavropighie. Faptele acestea denotă și constituie o mărturie clară a conștiinței și credinței că legea creștină orientală ortodoxă constituie zestrea noastră spirituală că întru aceasta ne-am plămădit ca neam și aceasta se cuvine s-o apărăm, s-o îmbrățișăm, în ea să trăim și s-o iubim.

În acest context socio-politic și spiritual putem înțelege mai bine de ce majoritatea domnitorilor noștri, chiar după căderea Constantinopolului (1453) se socoteau descendenți ai basileilor din Constantinopol și că unii și-au luat în căsătorie prințese bizantine (Ștefan cel Mare – Maria de Mangop, Comnena), că învingerea definitivă a turcilor și chiar eliberarea Constantinopolului au fost câteva năzuințe frumoase și mărețe nutrite de aceștia.¹⁰

Prin urmare, ceea ce Nicolae Iorga numea „Bizanț după Bizanț” sau, mai bine zis România noastră după România bizantină, nu este doar o speculație, ci o realitate istorică, o conjunctură fericită care a marcat în conercul națiunilor europene acest miracol românesc, cum este numit adesea, această insulă romanică într-o mare slavă, dar cu nuanțe sau specific oriental.

Așa se explică faptul că deși imixtiunile și prozelitismului Bisericii Apusene au fost multe și agresive, cu toate afinitățile de limbă și origine latină, n-au reușit să ne convertească și să instaureze catolicismul printre români, deoarece aceștia aveau deja un creștinism bine așezat și conturat, venit prin filieră orientală adică ortodoxă.

Iată de ce Mănăstirea Peri apare ca o cetate spirituală a ortodoxiei românești, aici în această parte mărginașă și tulbure a românimii provocată de propaganda neobosită și misiunea prozelitistă recrudescență a catolicismului maghiar. Maramureșenii au aparținut de la început Bisericii răsăritene, iar „la statornicia în această dreaptă credință a contribuit în cea mai mare măsură ura față de unguri, care au dat cultului latin un caracter național unguresc, fiind

9. Acest răspuns este reprodus după relatarea Cronicarului Anonim al regelui Bela. Apud Ep. Vasile Coman, *Din trecutul B.O.R. Rolul Mănăstirii din Peri Maramureșului*, în rev. *M.A.* nr. 1-3/1978, p. 13-14; Arhid. Gh. Papuc, *Procesul Memorandumului*, în vol. „Întru înnoirea vieții”, Sibiu, 1978, p. 43.

10. N. Iorga, *Studii asupra Evului mediu românesc*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 43, 49, 60, 61, 306, 309, 369, 398, 405, 406, 414.

reprezentanții oficiali ai catolicismului în aceste părți. Ura aceasta era pe deplin justificată, deoarece maramureșenii au fost martorii oculari ai nimicirii atâtor organizații politice românești de către invazia maghiară.”¹¹ Așadar Maramureșul a rămas întotdeauna înrădăcinat de vatra spiritualității străbune românești, pulsând totodată la un ison cu întregul corp al romanității orientale. Ca măsuri de precauție însă și ca mijloace de fortificare în aceste părți atât de tulburi și amenințate de interese meschine expansioniste, maramureșenii n-au rămas nepăsători și izolați între munții lor ci și-au pus vigilența în lucrare. Asta i-a făcut să mențină o legătură strânsă și aproape permanentă, în măsura posibilităților, cu celelalte părți ale spațiului românesc și mai ales cu spiritualitatea vlaho-bizantină sud dunăreană.

Prezența în folclorul maramureșean a principalelor provincii și localități românești este o mărturie în acest sens: Brașău, Sibgii, Dunăre, Bănat, Prut, Țarigrad, Brăilău, Hotin, Nistru, Moldova etc. Aceasta denotă că locuitorii acestui ținut nu erau niște ignoranți, nici izolați de lumea și realitatea românească și chiar universală.¹²

Păstoritul, ca ocupație de bază a poporului român cu transhumanța-i specifică „a cutreierat toate ținuturile locuite de români, păstrând între ei un contact viu și contribuind la o continuă unificare de grai” spiritualitate și conștiință. „Păstoritul a fost scutul individualității noastre etnice. Grație lui, populația slavă e asimilată de români.”¹³

Schimburile comerciale, facilitate prin vestitele drumuri romane, refăcute și întreținute prin grija autorităților bizantine și apoi locale, au ușurat și întreținut legăturile între cele mai îndepărtate zone. Nu-i de mirare că de timpuriu ia ființă în capitala Bizanțului o biserică, un palat și apoi un întreg cartier numit Blacherne, adică al vlahilor, care se bucura de apreciere.¹⁴

Marile sărbători creștine care în Bizanț se bucurau de o atenție deosebită, hramurile locașurilor de cult, descoperirea și cultul moaștelor, marile praznice închinare unor sfinți cu renume ca de exemplu Sf. Gheorghe, Sf. Dumitru, Sf. Parascheva etc., au întreținut, amplificat, dezvoltat și extins importanța și semnificația lor, încât, așa ca până astăzi, aceste sărbători erau adevărate manifestări ecumenice însoțite de târguri. De exemplu Sf. Dumitru patronul orașului Tesalonic și al întregii creștinătăți balcanice sărbătorit la 26 octombrie a

11. Prof. Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului*, Ed. Gutinul, Baia Mare, 1997, p. 39.

12. A se vedea în acest sens vol. lui Tache Papahagi, *Grai, Folklor, Etnografie*, Ed. Minerva, București, 1981.

13. Tache Papahagi, *Etnografie lingvistică română*, în vol. *Grai, Folklor, Etnografie*, p. 30, 33.

14. N. Iorga, *Istoria vieții bizantine*, p. 87, 88, 609.

devenit un fel de sărbătoare națională ba mai mult extinzându-se și în alte regiuni. Scriitori din sec. XII confirmă că la aceste sărbători participau oameni din regiunile dunărene, din Moesia, din Scythia, de dincolo de Dunăre, ba mai mult, din Occident, dinspre munții Alpi. Aceste sărbători erau însoțite și de acțiuni comerciale, de legături și schimburi de idei, informații, obiceiuri sau alte practici pe care le observau reciproc, le admirau și probabil le însușeau.¹⁵

În acest context istoric de amplă anvergură: politică, economică, socială dar mai ales religioasă voi remarca pe baza celor menționate mai sus o legătură aparte, specifică de influență și confluență între ținutul Maramureșului în special și al Transilvaniei în general cu Bizanțul și spațiul vlahic sud-dunărean. Acestea le voi enumera și expune sumar în câteva puncte urmând a le prezenta detaliat într-un alt studiu. Reperarea și consemnarea acestora se vrea un exemplu și mărturie vie din viața și spiritualitatea maramureșeană.

1. Datina „moșilor de Sâmedru” sau pomenirea morților. Știm că în cultul creștin ortodox există anumite soroace, în cursul anului liturgic, de pomenire a morților: a) Sâmbăta dinaintea Duminicii înfricoșatei judecăți, sau Sâmbăta dinaintea Păresimilor adică a săptămânii de brânză și a Postului Mare numită Moșii de iarnă; b) Sâmbăta lui Lazăr sau Moșii de primăvară sau în unele părți Paștile Blajinilor legate de Duminica Tomii; c) Sâmbăta Rusaliilor sau Moșii de vară; d) Pomenirea morților de toamnă legată de obicei în strânsă legătură cu hramurile bisericilor din această perioadă (Sf. Arhangheli), la catolici și reformați – luminația (1 Noiembrie) dar în majoritatea localităților din Maramureș mai ales pe Valea Izei și pe Mara moșii de Sâmedru sau Moșii de toamnă. Această pomenire este făcută în unele comunități în sâmbăta dinainte de Sf Dumitru, fie vineri seara (începutul zilei liturgice) fie în ziua de sâmbătă. Această datină a „moșilor de Sâmedru” e bine încrustată în conștiința și practica religioasă a multor maramureșeni care are rădăcini adânci și bine înfipte în fondul comun al religiozității și spiritualității noastre.

2. Datina umblatului cu „chiralexă” cu ocazia sfințirii caselor din ajunul Bobotezei. Grupul sau ceata de copii care premerg preotului și cântărețului, intră în curte și încep cu această expresie urmată de urări de belșug, bunăstare și sănătate. Practica era bine păstrată până în secolul trecut în tot Maramureșul și zona Lăpuș:

Kir' Alexai, Doamne,

15. Augustin Păunoiu, *Marele Mucenic Dimitrie, patronul creștinătății balcanice, interviu cu academicianul Emilian Popescu, profesor de bizantinologie*, în „Lumina de Duminică”, nr. 42 (259) anul VI din 24 oct 2010, p. 9.

Grâu de primăvară
Și-n pod și-n cămară.
Toți din casă iasă afară.¹⁶

Formula „chiralexă” este preluată din limba greacă, Kirie eleison=Doamne miluiește, expresie atât de des întrebuințată și întâlnită în cultul ortodox.

3. Onomastica grecească ori sud-dunăreană în graiul maramureșean.

- Nacu – de la Ianacu, diminutiv al lui Ioan
- Balc – Bâlc – Balcani? sau Blachus – Blah
- Chira – Kirios (gr.)-domn
- Filipaș – Filipi (gr.)
- Lucaci – Lykos-lup

Istrate, etc sunt nume de proveniență grecească preluate prin filieră sud-dunăreană (aromână, meglenoromână, istroromână) care s-au transmis și păstrat în onomastica maramureșeană.¹⁷ De asemenea în vocabularul graiului maramureșean întâlnim astfel de termeni ca:

- fotoghin (petrol-gr. foto-lumină și ghineo-a face),
- ponihos – gr. poniros-rău
- chodomănție – gr. zidire
- ștrafă – gr. ostrapi-fulger
- a scotoci – gr. scotizo-a întuneca
- a stivui – gr. stiheo-a aranja
- chilav – gr. kilos-ciung

*

Într-adevăr că „în marea carte nescrisă, care este folclorul, obiceiurile, datinile”, onomastica și toponimia, poporul a creat și a păstrat în condiții de restriște dovezi autentice ale trecutului tenebros prin care a trecut și cu care s-a confruntat.¹⁸ Limba și datinile unui popor sunt „expresia frumuseții lăuntrice a acestuia”.¹⁹

16. Vezi T. Papahagi, *Graiul și Folkorul Maramureșului*, în vol amintit, pag. 316, 375; Pamfil Bîlțiu, *Boboteaza în Țara Lăpușului*, în rev. *Memoria etnografică*, nr 1/2001, p. 26-27.

17. T. Papahagi, op. cit., p. 158-161; Mircea Ardelean, *Curiozitatea unor nume de familie din Seini și coincidența lor cu nume similare din Grecia*, în „*Graiul Maramureșului*”, nr. 6142 din 31 mai 2010, p. 10.

18. Onufrie Vințeler, *La început a fost cuvântul Ardeal*, Ed. Eikon, Cluj Napoca, 2003, p. 142.

19. Maria Ivăniș-Frențiu, *Limba română și limbajul rugăciunii*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 14.

Maramureșul este încă un inepuizabil rezervor de bogății naturale dar mai cu seamă spirituale care ar fi păcat să se risipească. Maramureșul mai păstrează încă incommensurabile comori vii ale spiritualității românești și creștinești nealterate pe lângă care trecem de atâtea ori nepăsători și nu avem maturitatea și prudența de a le valorifica la justa lor valoare. Maramureșul mai este sub diferite aspecte – port, obiceiuri, credință, ocupații etc. - , un muzeu viu. Aici mai presus de toate încă omenia este la ea acasă.²⁰

„Vai de acea nație care și-a pierdut religia souvenirurilor”, zicea Nicolae Bălcescu sau „Un popor care nu știe trecutul este ca un copil ce nu și-a cunoscut părinții...”, scria Paul Leu în volumul omagial dedicat lui Ciprian Porumbescu.²¹

De aceea, încrezători în maturitatea, identitatea și verticalitatea maramureșenilor cu ei înșiși și cu vrednicii lor înaintași, în elanul și dăruirea lor pentru aceste valori sfinte și nepieritoare, dornici să le păstreze și promoveze cu aceeași râvnă și străduință, ca lucrători vrednici în ogorul Bisericii și Neamului românesc, prudenți și încrezători în ajutorul și binecuvântarea lui Dumnezeu care nu va uita de credința și evlavia lor, ne exprimăm și noi gândul optimist dimpreună cu marele nostru poet Mihai Eminescu, dar transferându-l și adaptându-l la țara și poporul neaș al Maramureșului: „Sămânța din care a răsărit acest popor e nobilă și poporul nu va pieri decât atunci când românii (maramureșenii) vor uita de noblețea seminției lor.”²²

BIBLIOGRAFIE

1. **ARDELEAN Mircea**, *Curiozitatea unor nume de familie din Seini și coincidența lor cu nume similare din Grecia*, în „Graiul Maramureșului”, nr. 6142 din 31 mai 2010.
2. **BILȚ Valentin**, *Poezii, tradiții și obiceiuri populare din Maramureș*, Ed. „Grai și Suflet – Cultură națională”, București, 1996.
3. **BILȚ Valeria**, *Literatura și obiceiurile vieții de familie din Maramureș*, Ed. „Grai și Suflet – Cultură națională”, București, 1996.
4. **BILȚIU Pamfil**, *Boboteaza în Țara Lăpușului*, în rev. *Memoria etnografică*, nr 1/2001.

20. Vasile Borca, *Maramureșul în profil istorico-religios*, în „Ortodoxia maramureșeană”, nr1/1996, p. 54-55.

21. Apud, ibidem, pag. 55.

22. Apud, ziarul „*Timpul*”, din 16 aprilie 1888.

5. **BORCA Vasile**, *Maramureșul în profil istorico-religios*, în anuarul „*Ortodoxia maramureșeană*”, nr. 1/1996.
6. **IDEM**, *Greco-catolicism și ortodoxie pe Mara și Cosău*, Ed. Universității de Nord, Baia Mare, 2007.
7. **BREZEANU Stelian**, *O istorie a Imperiului Bizantin*, Ed. Albatros, București, 1981.
8. **COMAN Vasile**, episcop, *Din trecutul B.O.R. Rolul Mănăstirii din Perii Maramureșului*, în rev. *M.A.*, nr. 1-3/1978.
9. **FILIPAȘCU Alexandru**, prof., *Istoria Maramureșului*, Ed. Gutinul, Baia Mare, 1997.
10. **IORGA Nicolae**, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
11. **IDEM**, *Istoria vieții bizantine*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1974.
12. **IDEM**, *Studii asupra Evului mediu românesc*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984.
13. **IVĂNIȘ-FREȚIU Maria**, *Limba română și limbajul rugăciunii*, Ed. Anastasia, București, 2001.
14. **MENDREA Sandu**, *Maramureș*, Ed. Sport-Turism, București, 1982.
15. **PAPAHAGI Tache**, *Grai, Folklor, Etnografie*, Ed. Minerva, București, 1981.
16. **PĂUNOIU Augustin**, *Marele Mucenic Dimitrie, patronul creștinătății balcanice, interviu cu academicianul Emilian POPESCU, profesor de bizantinologie*, în „*Lumina de Duminică*”, nr. 42 (259) anul VI din 24 oct 2010.
17. **VINȚELER Onufrie**, *La început a fost cuvântul Ardeal*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2003.

VII. *TRADUCERI*

CHROMATIUS DE AQUILEEA SERMO XIX

De passione Domni ubi dicit:

*„Tunc milites praesidis suscipientes Iesum in praetorium congregaverunt
ad eum universam cohortem et exuentes eum chlamydem coccineam
circumdederunt ei”*
(Matei 27, 27-28)

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA¹
ROMÂNIA

1. Multe lecturi ni s-au făcut cunoscute nouă, într-adevăr, dar de unde trebuie să le rostim mai degrabă decât din Evanghelie, unde rezidă în mod special mântuirea noastră? Desigur, bună este lectura profeților, dar mai bună este cea a Evangheliei, deoarece în relatarea profetică este prezicerea, iar în Evanghelie este arătat adevărul. Spusele profetice sunt umbrite de norii tainelor, dar spusese evanghelice sunt luminate de strălucirea Soarelui dreptății.

Lectura Evangheliei de față a arătat clar cu câtă nedreptate a fost tratat Domnul și Mântuitorul nostru de către iudei și de către păgâni pentru mântuirea oamenilor. Căci când a fost luat de soldați, Domnul și Mântuitorul nostru ca să fie dus spre cruce, „L-au îmbrăcat, zice, cu o tunică roșie și L-au înfășurat cu o hlamidă stacojie.² Și au pus pe capul Lui o cunună de spini și I-au dat o trestie în dreapta Lui. Și îngenunchind, se închinau Lui, zicând: Bucură-Te, Regele iudeilor”. (Mt. 27, 27-29). Acestea le-au făcut iudeii și păgânii în bătaie de joc.

¹ Textele următoare din această secțiune reprezintă traducerea literară efectuată de studentul masterand Marius BUDEA, preluată din colecția patristică latină „*Patrologiae Latinae*” (P.L.) a scrierilor lui Chromatius de Aquileea (serie de patru predici). Ele au fost traduse și interpretate de traducător, prin explicațiile elevate date în notele de subsol, sub atenta coordonare a Pr. conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL, în calitate de îndrumător, care a și dat acordul spre a fi publicate în acest volum.

² Hlamida era o mantie de origine grecească fixată pe umărul drept cu o agrafă. Felonul preoților închipuie acea hlamidă, pentru că acoperă umerii și spatele. El semnifică demnitatea și solemnitatea slujirii sacerdotale.

Dar acum, printr-o cerească taină, cunoaștem înseși aceste fapte.³ În aceia lucra nedreptatea, dar în neamuri taina credinței și rațiunea adevărului.⁴ Căci este îmbrăcat cu o tunică roșie ca un rege, iar în hlamidă stacojie ca o căpetenie a mucenicilor, deoarece strălucește prin sângele Său ca o purpură prețioasă. A primit cununa ca un biruitor, fiindcă învingătorului i se conferă cunună în mod propriu. Este adorat cu genunchii plecați ca un Dumnezeu. Deci este înveșmântat în purpură ca un rege, în haină roșie ca o căpetenie a martirilor, este încununat ca un biruitor, este salutat ca un Domn, este închinat ca un Dumnezeu.

2. Dar chiar și în tunica purpurie Biserica o putem cunoaște desemnată, care, rămânând în Regele Hristos, strălucește de o slavă regală. De unde este numită de către Ioan în Apocalipsă „*neamul împărătesc*”. (1,6). Această purpură este cea despre care citim scris în Cântarea Cântărilor: „*Tot patul lui este de purpură*”. (3,10). Căci în acest pat Hristos se odihnește, unde va fi putut găsi purpura, credința regească adică și suflet de mare preț. Căci prin purpură se indică, într-adevăr, un lucru regal și de mare valoare, deoarece, cu toate că este din substanța pământului, totuși schimbă firea lucrurilor când este îmbibată, și-și schimbă și înfățișarea. Altceva este în natură, altceva ca aspect. În natură [i.e. în stare brută] e de mică importanță, dar prelucrarea este de mare însemnătate.⁵ Astfel, și trupul nostru e prin el însuși neînsemnat, dar este făcut de mare valoare

³ Iudeii și păgânii au slujit, prin faptele pe care le-au săvârșit cu Mântuitorul, unui plan ceresc al iconomiei divine. A îngăduit Dumnezeu toate aceste evenimente atât în baza planului etern al mântuirii lumii din sânul Sfintei Treimi, cât și ținând seama de libertatea făpturii umane.

⁴ „*In gentibus*” semnifică Biserica alcătuită din neamuri, adică din păgâni, care au venit la credință. Chiar în bătaia de joc a păgânilor, în prosternarea și plecăciunea lor în derâdere, ei făceau un lucru cuvenit. Adică Îl adorau ca pe un Împărat, deși cu indiferență. Căci și Caiafa, chiar dacă gândea viclenește să-L piardă pe El în favoarea unui întreg popor, a proorocit un adevăr. Așadar, în păgânii care s-au purtat inuman cu Domnul se cuprindea Biserica dintre neamuri, care I se va închina până la pământ. Ca atare, ei săvârșeau un lucru de care nu erau conștienți. Interpretarea acestui episod în maniera de mai sus se mai regăsește în literatura exegetică patristică. Amintim pe Sf. Ilarie de Pictavium, care scrie: „*In his autem omnibus Christus dum illuditur, adoratur*” (In *Matth.* 33, 3) și pe Sf. Ambrozie al Mediolanului: „*Detestabili itaque mentis affectu honoratum tamen Iudaei exitum produunt, nam et compungentem coronant, illudentes adorant*”. (In *Luc.* X, 105). Așadar, luarea în răs ascunde în ea marea însemnătate a unui adevăr incontestabil: Hristos este demn de închinat chiar și în extrema cheneză, fiindcă El dăruiește viață tuturor prin patimile Sale.

⁵ Lâna sau mătasea se scufunda în stare brută, înainte de filare sau de țesere, într-o baie de purpură. Se lăsa aici aproximativ 5 ore. Se recufunda de atâtea ori de cât era nevoie, pentru ca țesătura să capete culoarea dorită, potrivită. Această baie transforma (*commutatio*) o materie obișnuită (*natura vilis*) în purpură de mare preț. Așa trebuie înțeleasă expresia „*mutat natura cum tingitur*”. Aici purpura semnifică stofa ca atare sau materialul, nu substanța sau tinctura care colorează.

prin intervenția harului, atunci când este scufundat, prin întretaia taină a Treimii, în purpura duhovnicească, întocmai ca și o stofă. De unde reiese că dacă vrem să fim socotiți o purpură prețioasă, trebuie să păzim harul schimbării noastre⁶, ca să putem fi demni de un asemenea Rege.

Chiar și în hlamida stacojie putem remarca desemnată slava mucenicilor, care, stropiți cu propriul sânge și împodobiți cu sângele martiriului, strălucesc în Hristos ca o purpură nobilă. Această purpură este ceea ce s-a prescris odinioară spre a se aduce în vederea împodobirii cortului lui Dumnezeu (Ex. 25-26); căci mucenicii împodobesc Biserica lui Hristos.⁷ Dar s-a poruncit ca acea purpură pentru împodobirea cortului să fie adusă în chip îndoit. Căci îndoit har au mucenicii lui Hristos, întrucât și-au încredințat pătimirii și trupul, și sufletul. De afară trupul le era scaldat de sângele martiriului, dinlăuntru inima lor se împodobește cu mărturisirea credinței.⁸ Și prin aceasta mucenicii oferă o îndoită purpură pentru împodobirea cortului, deoarece s-au făcut valoroși lui Dumnezeu atât cu trupul, cât și cu sufletul.

3. Iar în cununa de spini pe care a luat-o Domnul asupra capului Său este arătată adunarea noastră, care am venit la credință din păgâni ce eram. Noi, deși am fost cândva spini, adică păcătoși, ne-am făcut totuși, crezând în Hristos, cunună a dreptății, deoarece acum nu-L mai înțepăm sau nu-L mai rănim pe

⁶ Aici Chromatius trimite neîndoielnic la imersiunea baptismală pe care o înțelege ca pe o purpură spirituală, întrucât noi ne botezăm întru moartea Domnului, precum învață adânc dumnezeiescul apostol (Rom. 6, 3-4). „Harul schimbării” este de fapt o metonimie pentru înnoirea omului, pentru îmbrăcarea în veșmântul luminii lui Hristos. Imediat după botez, neofitul i se conferă pecetea Duhului Sfânt și leacul nestrăciunii, cum zice Sf. Ignatie Teoforul, adică euharistia. Astfel e condus de la scufundarea în apă la cunoașterea sângelui, adică la asumarea jertfei lui Hristos, cum scrie atât de profund sf. Ilarie de Pictavium, când interpretează secvența prefacerii apei fluviului Nil în sânge în timpul plăgilor aduse asupra Egiptului: „*Cum vero signo tertio aqua ex fluvio sumpta et in terram fusa sit sanguis, sacramenti ratio miscetur his, siquidem qui per aquam abluti in cognitionem sint sanguinis transituri*”. (*Tractatus mysteriorum*, I, 31, în col. S. C., vol. 19, ed. du Cerf, Paris, p. 126).

⁷ Podoabele care au fost aduse spre înfrumusețarea cortului Legii îi închipuie, mai ales covoarele, pieile de berbec și de vițel și perdelele, toate cu frumoase culori ornate —violet, stacojiu și vișiniu—, pe mucenicii Domnului, care și-au vopsit veșmântul slavei din sânguirile lor. Însăși hlamida roșie aruncată peste umerii Mântuitorului este un simbol al martiriului. În tâlcuirea Sfinților Părinți, culoarea roșie semnifică sângele, întruparea, puțința de a pătimi, deci jertfa.

⁸ S-au predat totalmente lui Dumnezeu. Au urmat cuvântul marelui Pavel: „*Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire*”. (Rom. 10, 9-10).

Mântuitorul, ci înconjurăm creștetul Lui cu mărturisirea credinței⁹, atunci când mărturisim pe Tatăl în Fiul, fiindcă Dumnezeu e Capul lui Hristos, precum arată apostolul. (I Cor. 11,3). Aceasta este cununa despre care David propovăduia odinioară, zicând: „*Pus-ai pe capul lui cunună de piatră scumpă...*”. (Ps. 20, 3). Într-adevăr, cândva am fost spini, dar, după ce am început să fim socotiți cunună a lui Hristos, ne-am făcut pietre prețioase. Căci Acela a făcut din spini pietre prețioase care a ridicat din pietre fii ai lui Avraam (Mt. 3,9).

4. Dar nu e de prisos faptul că lectura de față relatează că i-a fost dată o trestie în dreapta Domnului. Ascultă că David mărturisește în psalm despre Hristos: „*Limba mea, zice, este trestie de scriitor ce scrie cu repeziciune*”. (Ps. 44,2).¹⁰ Așadar, Cel care va lua asupra Sa patima a primit în dreapta Sa o trestie¹¹,

⁹ Așa cum o coroană înconjoară capul unui om, când este împodobit ca învingător, întocmai noi stăm în jurul lui Hristos ca într-o horă, în cerc. Suntem cunună care înconjurăm pe Hristos, pentru că toți sfinții se adună împrejurul Lui. Un chip al acestei realități îl avem în Sfânta Liturghie, când preoții stau în sobor, în frunte cu arhiereul, în jurul prestolului, unde se află Hristos în mod nevăzut. Tămâierea în cele patru laturi arată universalitatea și centralitatea Persoanei Sale. Iarăși vedem acest adevăr închipuit în visul patriarhului Iosif, care e o icoană a Domnului. Că și acolo snopii fraților au înconjurat sau, ca să ne exprimăm conform celor scrise, „*s-au strâns roată*” (Fac. 37, 7) în jurul snopului lui Iosif, în semn de plecăciune sau închinăciune.

¹⁰ „Calamus”, care apare în reproducerea versetului din psalm, se deosebește întrucâtva de celălalt termen — „arundo”. Primul se folosește în special cu sensul instrumental (în cazul nostru, ca obiect de scris). Al doilea se referă în general la planta ca atare.

¹¹ Primirea trestiei în dreapta Sa în derâdere Îl arată ca Împărat, dar nu unul lumesc ce se sprijină pe o trestie firavă ca pe un sceptru, ci unul ceresc (v. *Dogmatica* glasului al VIII-lea). Însă, precum au procedat ostașii când L-au salutat cu plecăciuni și ploconeli, luându-L în răs, la fel au închipuit adevărul lucrurilor și aici. Deși o făceau în bătaie de joc, ei recunoșteau, chiar fără să-și dea seama, calitatea Lui de Împărat și ca om, nu doar ca Dumnezeu. Dar ei I-au dat un sceptru de trestie poate pentru a ne arăta nouă ce credeau ei despre împărăția Lui. Precum trestia se frânge repede, la fel socoteau că se va surpa domnia Sa. Poate așa vor fi cugetat ei, potrivit spusei proorocești: „*Ah, știu! Ți-ai pus nădejdea în Egipt; ai luat ca ocrotitor această trestie frântă, care sparge și intră în mâna oricui se sprijină de ea*”. (Is. 36,6). Trestia e aici un chip al fragilității. Pe de altă parte însă, faptul de a fi primit o trestie semnifică rațiunea unui adevăr ascuns. Hristos a scris iertarea și a șters zăpăsul care ne acuza. A inscripționat cu trestia crucii Legea Lui pe tablele de carne ale inimii noastre. A primit trestie tocmai ca să semneze, am putea spune, decretul de iertare sau grație al tuturor. Acum s-a plinit ceea ce grăise proorocul: „*Toată fărădelegea își va astupa gura ei*”. (Ps. 106,42). O frumoasă alcătuire liturgică exprimă poetic această înțelegere: „Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce ai primit răstignire de bunăvoie, spre învierea cea de obște a neamului omenesc și prin trestia crucii sângerându-Ți degetele cu vopsele roșii, Te-ai milostivit a iscăli pentru noi, ca un împărat, cele ce sunt de iertare, nu ne trece cu vederea pe noi cei ce suntem amenințați iarăși cu depărtarea de la Tine. Ci Te milostivește, Unul îndelung răbdătorule, spre poporul Tău cel ce este în nevoi, și Te scoală și biruiește pe cei ce se luptă împotriva noastră ca un atotputernic”. (Stihira de la Slavă...., vecernia duminicii a III-a din Marele Post). Cel ce este numit

fie ca să dăruiască, printr-o scriere cerească, iertarea fărădelegilor noastre, fie ca să înscrie legea Sa, prin litere dumnezeiești, în inimile noastre, precum Însuși grăiește prin profet: „*Voi scrie legile Mele în inimile lor și în cugetele lor le voi scrie pe ele*”. (Ier. 31,33). Dar putem înțelege trestia și în alt mod, deoarece sensul duhovnicesc este multiplu. În chipul trestiei, care este goală și fără măduvă, era indicat în mod vădit poporul păgânilor, care fusese odinioară fără măduva legii dumnezeiești¹², gol de credință, lipsit de har. Deci o trestie de acest fel, adică poporul păgânilor, este pusă în dreapta Domnului, deoarece în stânga era ținut deja poporul iudeilor, care-L persecuta pe Hristos.¹³ Că în chipul trestiei este desemnat poporul păgânilor, o arată Isaia, când afirmă astfel despre Hristos, zicând: „*Trestia frântă nu o va zdrobi*” (42,3), adică poporul neamurilor, care, deși părea zdrobit de către diavol, totuși nu a fost strivit de către Hristos, ci întărit. Iar în îngenuncherea celor ce se închinau era arătată credința și mântuirea celor credincioși ai poporului, care-L adoră zi de zi, cu genunchi plecați, pe veșnicul Rege Hristos.¹⁴

5. Apoi se relatează în prezenta lectură cum că, pe când era dus Domnul spre patimă, „*au găsit, zice, pe un om oarecare, Simon Cirineul. Pe acesta l-au obligat să poarte crucea Lui*”. (Mt. 27,32). În cruce este triumful puterii și trofeul victoriei. De unde reiese că fericit e acest Simon, care s-a învrednicit atât de mult încât să poarte cel dintâi stindardul unui atât de mare

de prooroci Dreapta Părintelui (Ps. 117, 15-16; Ieș. 15,6) a binevoit să accepte o trestie în dreapta Sa. De batjocură era, dar mântuire lucra. Stăpân era, dar ca o slugă se arăta. Pe toate le răbda cu bărbăție pentru a ne dăruii puterea răbdării în dureri și necazuri. Prin cele contrare a vindecat pe cele asemenea.

¹² Remarcăm interpretarea subtilă a episcopului Chromatius. Trestia mai este și un simbol al sterilității sau infertilității, căci este goală la mijloc, fără substanță. Ea preferă locurile umede, mocirloase. În chip alegoric, și păcatul e gol, produce o teribilă deșertare spirituală. Iar păcătosul, asemănându-se trestiei, iubește locurile noroioase, pline de nămol. Tot acolo pândesc, după profet, și fiarele cele îngrozitoare care se năpustesc asupra dreptului când trece pe cale (Ps. 67,31).

¹³ Dacă trestia pe care o primise Mântuitorul în mâna dreaptă îi închipuia pe păgâni, stânga era partea poporului evreu, ca unul care s-a făcut contrar lui Hristos. Deși ei trebuiau să primească mai întâi propovăduirea, au închis ușile harului prin învârtoșarea de bunăvoie a inimilor lor. Sfânta Scriptură obișnuiește să înfățișeze partea stângă ca semn sau indiciu al ostilității, ca în scena înfricoșătoarei judecăți (Mt. 25,33).

¹⁴ Soldații lui Pilat care s-au prosternat în fața lui Hristos, zeflemisindu-L, îi arată pe toți cei ce în decursul vremii își vor pleca genunchii, umiliți și rugători, în duh și adevăr, Împăratului care ne-a mântuit.

triumf!¹⁵ Într-adevăr, această cruce Domnul a purtat-o mai întâi și astfel Simon a fost silit să o poarte, pentru ca în crucea Sa Domnul să arate harul împodobit al dumnezeieștii taine, deoarece Dumnezeu era și om, Cuvântul era și trup, Fiul lui Dumnezeu era și Fiul Omului. Deci a fost răstignit ca om, dar a biruit ca Dumnezeu în chiar taina crucii. Pățimirea este a trupului, dar triumful biruinței este al dumnezeirii. Căci prin crucea Sa Hristos a biruit asupra morții și a diavolului. Prin cruce Hristos se înalță ca într-un car triumfal de luptă. Și de aceea a ales patru evangheliști ca pe o cvadrigă cerească aleasă ca să vestească întregii lumi pe învingătorul unei asemenea biruințe.¹⁶ Acest Simon din Cirene pe umerii săi a purtat[crucea]; tovarăș s-a făcut patimii, ca să fie părtaș al învierii, precum zice apostolul: „*Dacă vom muri împreună cu El, vom și trăi împreună cu El. Dacă vom rămâne alături de El, vom și împărăși împreună cu El*”. (II Tim. 2, 11-12). De aceea și Domnul zice în evanghelie: „*Cine nu-și ia crucea sa și nu-Mi urmează, nu poate fi ucenicul Meu*”. (Lc. 14,27).¹⁷

6. Crucea lui Hristos este victoria noastră, deoarece crucea lui Hristos ne-a câștigat nouă triumful victoriei. Cine dintre noi ar fi atât de fericit, care să se învrednicească a purta în sine crucea lui Hristos? Poartă în el crucea lui Hristos cel care moare acestui veac și care este răstignit împreună cu Hristos. Ascultă-l pe însuși apostolul care arată acest lucru: „*M-am răstignit, zice, împreună cu Hristos, dar nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*”. (Gal. 2,20). Așadar, cine este (în)străin(at) de viciile trupului, precum grăiește apostolul, (în)străin(at) de pofta veacului, s-a răstignit împreună cu Hristos. Dar cine trăiește în viciile trupului, în pofta veacului, nu poate zice: „*M-am răstignit cu Hristos*”, fiindcă nu viețuiește după Hristos, ci potrivit vieții veacului acestuia, potrivit voinței diavolului.

Crucea lui Hristos este, prin urmare, salvarea lumii și trofeul cereștii victorii. Căci și măreții regi odinioară, după ce repurtau o falnică victorie cu neamurile supuse, făceau trofeul biruinței în chipul crucii, ca să atârne spre semn

¹⁵ O exclamație de-a dreptul emoționantă. „*Unde beatus iste Simon qui tantum meruit ut primus tanti triumphii signa portare*”! Nu s-a luptat el, dar a purtat flamura biruinței. A cules roadele unei mântuirii pe care nu a lucrat-o. S-a învrednicit de o cinste atât de măreață!

¹⁶ Evangheliștii sunt cei patru cai care trag carul virtuților. Ei sunt înhămați la cvadriga Domnului, Îl poartă pe El, Îl vestesc pe El lumii. Ei sunt văzuți în chip simbolic de către profetul Iezechiel sub înfățișarea celor patru fiare și a celor patru roți (cap. 1) și de către apostolul iubirii, ca patru ființe ce stau împrejurul tronului Mielului (Apoc. 4, 6-8).

¹⁷ Tot paragraful este un elogiu adresat cinstitei cruci, care ne-a pricinuit atingerea de pomul vieții.

de veșnică aduce-aminte prăzile capturate ale dușmanilor.¹⁸ Dar cu totul alta este victoria crucii lui Hristos. Victoria acelor regi consta în uciderea popoarelor, în ruina orașelor, în prădarea provinciilor. Dar această biruință a crucii constă în răscumpărarea neamurilor, în salvarea orașelor, în libertatea provinciilor, în siguranța întregii lumi. Poate că ea este uciderea numai a diavolului și înrobirea demonilor, întrucât crucea lui Hristos răscumpără lumea, îi face prizonieri pe demoni. Până la urmă, în biruința crucii lui Hristos stau atârinate prăzile capturate ale demonilor¹⁹; când și astăzi prin semnul crucii lui Hristos diavoli sunt

¹⁸ Regii păgâni instaurau o pace relativă (pax romana) de multe ori prin măcel. Biruința lor însemna vărsare de sânge, ucidere de oameni. Ca trofeu al victoriei pe care o repurtau asupra celor cucerți obișnuiau să aducă în cetate capetele dușmanilor răpuși, fiind aclamați de popor. Însă Hristos nu a slobozit pe oameni prin uciderea altora, ci prin vărsarea propriului sânge. Iar trofeul pe care l-a arătat tuturor este tocmai cinstita cruce, simbol al mortificării și jertfei de sine.

¹⁹ Care sunt prăzile vrăjmașului de care a fost spoliat, decât numai sufletele condamnate la întunericul iadului? Pe acestea le-a răscumpărat Hristos prin crucea Sa, intrând triumfal în cetatea Ierusalimului de sus și înfățișându-ne pe noi, în Sine, Tatălui (Ef. 2,6). Deci de crucea Domnului stau atârinate, ca niște trofee scumpe, sufletele celor izbăviți. Desigur, aici imaginea este metaforică, dar adevărată. Ea trimite la interpretarea pe care o face marele Isaia, folosind tot un limbaj „milităresc”, luptei pe care a purtat-o Hristos pentru noi: „Și El le-a fost izbăvitor în toate strâmtorările lor. Și n-a fost un trimis, nici un înger, ci fața Lui i-a mântuit. Întru iubirea Lui și întru îndurarea Lui El i-a răscumpărat, i-a ridicat și i-a purtat în toată vremea de demult”. (63,9). Sfinții Părinți înțeleg, întemeiați pe Sfânta Scriptură (în speță cuvântul Mântuitorului, care se exprimă ca într-o parabolă atunci când spune că nu poate nimeni jefui casa cuiva, dacă nu va fi fost legat mai întâi stăpânul acelei case —Mt. 12,29), pogorârea la iad a Domnului ca pe o dezlegare a durerilor celor ferecați, ca pe o încătușare a diavolului —stăpânul infernului— și o surpare a întunericului de acolo. Ca mărturie, dintre atâtea altele, aducem pe cea a Sf. Epifanie al Ciprului, care notează într-o splendidă omilie la Marea Sâmbătă următoarele: „Ieri L-au lovit, astăzi lovește El locuința iadului cu fulgerul dumnezeirii. Ieri L-au legat, astăzi El strânge în obezi pe tiranul diavol cu legături nedezlegate. Ieri L-au osândit, astăzi dăruiește libertate celor osândiți. Ieri slujitorii lui Pilat L-au batjocorit, astăzi portarii iadului L-au văzut și s-au cutremurat”. (Cuvânt la îngroparea trupului dumnezeiesc al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, trad. rom. de pr. Victor Manolache, ed. Egumenița, Galați, 2010, p. 23). Dar și evanghelistul Vechiului Testament o înfățișează aceasta într-un chip mai obscur, atunci când zice: „Oare poate să i se ia celui viteaz prada și celui puternic să i se smulgă din mână cei robiți? Da!, zice Domnul: Chiar robii unui viteaz i se vor lua, prada unui războinic îi va scăpa; Eu mă voi război cu potrivnicii tăi și pe fiii tăi Eu îi voi scăpa”. (Is. 49, 24-25). Recomandăm lucrarea eruditului episcop rus Ilarion Alfeyev „Hristos, Biruitorul iadului”, trad. de Cristian Vâjea, ed. Sophia, București, 2008. Cartea respectivă reprezintă o tratare pertinentă, poate chiar exhaustivă, a înțelesului soteriologic pe care-l implică pogorârea la iad.

spânzurați, chinuți, arși, deoarece sunt ținuți prizonieri prin credința crucii și prin semnul patimii.²⁰

7. Așadar, după ce au ajuns la Gogota, „*I-au dat, zice, oțet amestecat cu fiere. Și după ce a gustat, nu a voit să bea*”. (Mt. 27,34). El însuși spusese prin David acest lucru care trebuia să se întâmple, atunci când grăiește: „*Mi-au dat în mâncarea Mea fiere și în setea Mea M-au adăpat cu oțet*”. (Ps. 68,25). Vezi taina!? Oarecând Adam a gustat din dulcele pom și a aflat amara moarte pentru tot neamul omenesc. Dimpotrivă, Domnul a primit amărăciunea fierii, ca să ne recheme pe noi din amara moarte la dulcea viață. Așadar, a primit amărăciunea fierii, ca să stingă în noi amăreala păcatului; a luat asupra Sa acreala oțetului, dar a vărsat pentru noi prețiosul vin al sângelui Său.²¹ Ca atare, le-a suferit pe cele rele, dar le-a împărțit pe cele bune; a primit moarte, dar a dăruit viață. Nu fără motiv a fost răstignit în acest loc, unde trupul lui Adam era îngropat.²² Așadar, acolo se răstignește Hristos unde este înmormântat Adam, ca viața să lucreze acolo unde moartea lucruse ea cea dintâi²³, ca să se ridice viața din moarte.

²⁰ Diavolii se înfricoșează de acest semn sfânt. Ei sunt arși, chinuți numai la vederea lui, deoarece el reprezintă expresia ultimei smerenii (chenoze) a Fiului lui Dumnezeu, opusul trufiei drăcești. „*Doamne, armă asupra diavolului crucea Ta ai dat-o nouă...*”. Ea este semnul patimii, pentru că nu se poate despărți între ea și Hristos. El rămâne pe veci cu semnele cuielor și ale sulitei pe trupul Său, ca dovadă a supremei jertfe aduse în favoarea oamenilor. De aceea și-a arătat mâinile și coasta ucenicilor, iar Toma ne-a încredințat de realitatea duhovnicească a trupului Său prin pipăire. El rămâne pentru totdeauna stigmatizat, ca indiciu al răutății oamenilor care i-au cauzat acestea. Stigmatul din trupul lui Hristos, chiar înviat, ne arată până unde a putut merge dușmănia și ura oamenilor față de El, dar și valoarea eternă a jertfei Sale pentru noi, din care se hrănește, ca dintr-un potir nesecat, întreaga Biserică. Dar crucea mai e și semnul (re)venirii Sale la sfârșitul lumii (Mt. 24,30). Ea Îl va arăta întru slavă pe Cel ce a pățimit cu trupul. Deci crucea este arătătoarea învierii și a slavei, iar învierea este slava crucii.

²¹ În toate aceste pasaje sunt puse în opoziție cele prin care ni s-a strecurat moartea în viața noastră și cele prin care ni s-a dăruit viață prin moartea Mântuitorului (acreală, amărăciune, fiere, oțet, vin, sânge).

²² În sec. al IV-lea era foarte răspândită această credință. Origen o atestase deja în comentariul său la Matei, preluându-o pe filieră evreiască. Și Sf. Ambrozie o menționează, atunci când scrie: „*Ipse autem crucis locus vel in medio ut conspicuus omnibus, vel supra Adae, ut Hebraei disputant, sepulturam. Congruebat quippe ut ibi vitae nostrae primitiae locarentur, ubi fuerant mortis exordia*”. (In Luc. X, 114). Cercetările arheologice și istorice au dezavuat însă această opinie larg răspândită. Ea este mai degrabă o piesă teologică decât un adevăr obiectiv, istoric. Ea a servit la construirea unei simbolistici teologice de înaltă clasă, tocmai pentru a putea asocia pe cei doi Adam (cel vechi și cel nou) și a pune în evidență contrastele.

²³ Hristos merge până la rădăcina lucrurilor, până la fibra cea mai intimă a lor. În iconografia ortodoxă apare frecvent dedesubtul crucii înfipite pe dealul Căpățâni un craniu de om. Este al protopărintelui, conform tâlcuirii patristice. Bunăoară, Adam doarme sub pământ, iar Hristos se

Moarte prin Adam, viață prin Hristos, care din această pricină s-a socotit vrednic să se răstignească și să moară pentru noi, ca să șteargă prin lemnul crucii păcatul lemnului și să dezlege osânda morții prin taina morții.²⁴

pogoară, prin somnul morții, până în cele mai de jos (măruntaie) ale pământului ca să-l trezească și împreună cu el pe toți cei din veac adormiți. Crucea este astfel axis mundi, ca una care unește cerul cu pământul, noul și vechiul pom al vieții, în mijlocul raiului. Crucea a fost înălțată pe dealul calvarului tocmai pentru că era un simbol al împărăției neclintite a lui Hristos. Dar răstignitorii au stat la poalele ei, la picioarele Lui, pentru a închipui supunerea lor față de El, cum sugerează atât de frumos și de poetic marele mistic al teologiei siriene, sf. Efrem din Nisibe.

²⁴ Încă o dată tema recurenței este prezentă în aceste profunde cugetări patristice. Aceasta poate constitui în mod optim o alternativă pentru stereotipia unui limbaj teologic osificat, searbăd. Meditația asupra cuvintelor Scripturii este o hrană spirituală mereu nouă, fără putința de a se învechi vreodată. Contraria contrariis curantur!

**CHROMATIUS DE AQUILEEA
SERMO XXVI**

In dedicatione Ecclesiae Concordiensis

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA
ROMÂNIA

1. Lui Dumnezeu, care a socotit să împodobească Biserica Sa prin toate, trebuie să-I aducem mulțumiri de nespus. Desăvârșitu-s-a biserica în cinstea sfinților și repede s-a desăvârșit. Ați fost provocați de pilda altor biserici, firește, spre o evlavie de acest fel, dar felicităm osârdia voastră, deoarece ați luat-o înaintea exemplului lor; căci ați început mai târziu, dar ați isprăvit mai întâi voi, întrucât v-ați învrednicit să aveți voi mai întâi relicvele sfinților. Noi am primit de la voi moaștele sfinților, voi ați primit de la noi râvna fidelității și zelul credinței. Bună este această rivalitate și luptă religioasă, în care nu ne străduim din răspuțeri față de avariția acestui veac, ci față de darul harului. Noi am primit ceea ce fuseseră adus de către voi din darul sfinților cu o mare dorință sfântă, dar din chiar acest lucru v-am stârnit râvna voastră, ca să ne cereți cel puțin o părticică. Nu am putut să vă refuzăm, deoarece era convenit ceea ce voi ceruserăți. Vi s-a dat o parte, ca și voi să aveți întregul în parte, și noi nu am pierdut nimic din ceea ce fusese oferit, precum este scris: „*Cine are mai mult, nu prisosește, iar cine are mai puțin, nu duce lipsă*”. (II Cor. 8,15). Așadar, împodobită este Biserica din Concordia și de darul sfinților, și de zidirea locașului de cult, și de slujirea marelui preot. Căci s-a învrednicit sfântul bărbat, frate și coepiscop al meu, a fi cinstit cu cea mai mare slujire, care, prin daruri de acest fel ale sfinților, a cinstit Biserica lui Hristos, veșnicul Arhieru.¹

¹ Întregul pasaj este un elogiu pe care episcopul Chromatius îl aduce comunității creștine din Concordia, care până atunci se afla sub jurisdicția Aquileei. Circumstanța rostirii acestei cuvântări o constituie râvna creștinilor din Concordia concretizată în edificarea unui locaș de cult și aducerea moaștelor sfinților apostoli. Însă nu știm cu exactitate de unde au fost aduse. Poate de la biserica din Mediolanum sau probabil din Orient. Oricum, această solemnitate a depunerii moaștelor s-a amplificat odată cu consacrarea unui episcop pentru respectiva comunitate. Sfințirea lui a fost săvârșită de episcopul Chromatius. Deci această cuvântare coincide cu hirotonia unui cleric pentru creștinii din Concordia. De aceea se și numește „*In dedicatione Ecclesiae*”.

Într-adevăr, multe sunt meritele sfinților ale căror relicve sunt ținute aici. Dar să zicem, dacă vrei, din multe puține. Căci este convenit ca noi să propovăduim măcar ceva din meritele lor, a căror credință și slavă strălucește în întreaga lume, a căror putere și har pretutindeni lucrează. „Căci în tot pământul, precum grăiește profetul despre ei în psalm, *a ieșit vestirea lor și la marginile lumii cuvintele lor*”. (Ps. 18,4). Desigur, a ieșit vestea apostolilor în toată lumea, nu doar atunci când, așezați în trup, Îl propovăduiau pe Hristos în lume, dar încă până și astăzi iese, când puterea credinței și harul duhovnicesc lucrează față de feluritele boli ale păcatelor. Dar nu așteptăm de aici un har mai mic al apostolilor din faptul că suntem văzuți a nu avea relicvele tuturor. Unde sunt doi sau trei, sunt toți, deoarece comună e credința și asemănător harul. Ascultă-L pe însuși Domnul că o spune aceasta atunci când zice: „*Unde vor fi doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor*”. (Mt. 18,20). Așadar, dacă Hristos este laolaltă cu doi sau trei, toți apostolii sunt împreună cu Hristos. Este necesar ca acolo unde se află Hristos să fie de față întregul cor al apostolilor. De unde rezultă că trebuie să credem și să ținem astfel, ca și cum toți[ar fi] în cei puțini. Dar întrucât nu suntem în stare să tâlcuim meritele fiecăruia, trebuie să vorbim pe scurt despre ele, pentru a înfățișa ceva din aceste merite ale sfinților, ale căror rămășițe le avem.

3. Evangheliile arată cât de mare a fost sfântul Ioan Botezătorul înaintea Domnului, cât de mare chiar și sfântul Ioan evanghelistul, ale căror moaște sunt păstrate aici. Acela a fost Ioan Botezătorul, acesta Ioan evanghelistul. Acela, încă fiind așezat în pântecele maicii sale, L-a recunoscut pe Domnul său; acesta, aflat pe țărmul mării, L-a descoperit pe Hristos. (Lc. 1,44; Mt. 4, 21-22). Acela L-a botezat pe Domnul, acesta s-a culcat pe pieptul Domnului. (Mt. 3, 13-17; In. 13,23). Acela este numit primul între cei născuți din femei, acesta este iubit cu o afecțiune aparte (Mt. 11,11; Lc. 7,28; In. 13,23). Acela este denumit înger, acesta fiul tunetului este chemat. (Mt. 11,10; Mc. 1,2; Lc. 7,27; Mc. 3,17). Acela L-a arătat lumii pe Hristos care era de față, zicând: „*Iată Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii*” (In. 1,29); acesta L-a propovăduit în întreaga lume prin predicarea evangheliei, zicând: „*Întru început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut*”. (In. 1, 1-3). Amândoi sunt admirabili, amândoi sunt foarte mari. Acela a văzut pe Duhul Sfânt

Concordiensis”. („La consacrarea Bisericii din Concordia”). Împrejurarea este festivă, stilul discursiv este unul elevat, fără prea multe expresii familiare. Textul este mai îngrijit, pregătit cu sobrietate.

coborând deasupra Domnului sub chip de porumbel; acesta, răpit în duh, a cunoscut tainele cerului (In. 1,32; Apoc. 4, 1-11). În fine, acela, datorită înfrânării, a fost trimis de către Irod în temniță; acesta, pentru numele lui Hristos, a fost relegat în insulă de către Cezarul Domițian. (Mt. 14,3; Apoc. 1,9).

4. Ce să zicem despre apostolii Andrei și Toma, despre Luca evanghelistul? Căci și moaștele acestora sunt păstrate aici. Andrei este fratele sfântului Petru, care a primit și el crucea pentru Hristos, precum și Petru, fratele lui. Egali în patimi, întrucât sunt egali în credință. Căci amândoi sunt egali pentru Hristos; ei înșiși au luat crucea Lui. Și, într-adevăr, drept a fost ca cei ce erau frați de sânge să fie frați și în slava patimii.

Dar și Toma este unul dintre apostoli. Acesta este acel Toma care, după învierea Domnului, s-a îndoit, încât credința lui o întărește Domnul în mod deplin și-i zice lui: „*Pune mâna ta în coasta Mea și nu fi necredincios, ci credincios*”. (In. 20,27). Acest Toma, după ce a pus și a pipăit², a grăit Lui: „*Domnul meu și*

² Observăm cum Chromatius este consecvent poziției patristice în majoritate despre secvența întâlnirii dintre Hristos și Toma după înviere. L-a atins Toma pe Domnul ori s-a mulțumit să contemple diafanitatea Sa? Chiar dacă Scriptura nu menționează lămurit, ea invită la privirea tainei. Dorului apostolului, suflet înfocat, i s-a răspuns cu prezența concretă a trupului Domnului, deci a persoanei Sale. I s-a oferit mâinilor sale pentru cercare. Pe aceeași linie de cugetare se situează Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Roman Melodul, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Teofilact al Bulgariei, care învață că, într-adevăr, Toma a pipăit trupul Mântuitorului. Și cântările liturgice mărturisesc aceasta. Exemplificăm câteva: „*O, cu adevărat vrednică este de laudă fapta cea înfricoșătoare a lui Toma. Că a pipăit cu îndrăzneală coasta care strălucea de dumnezeiescul foc*”. (cântarea a V-a). Sau: „*Toma Geamănul, care singur a îndrăznit, făcându-ne bine cu credința lui cea îndoielnică, risipește în toată lumea necunoștința cea întunecată cu îndoiala cea credincioasă, iar lui își împletește cu adevărat cunună, zicând: Tu ești Domnul, Preainălțate Dumnezeule al părinților și al nostru, bine ești cuvântat!*” (cântarea a VII-a). Sau: „*O, nevinovata îndoială a lui Toma*” (stihira vecerniei). Sau: „*Iar el simțind cu mâna firea cea îndoită, cu frică și credincioșie a strigat pătruns de credință: Domnul meu și Dumnezeul meu, slavă Ție*”. (stihira litiei). Sau: „*O, uimitoare minune! Ioan și-a plecat capul pe pieptul Cuvântului, iar Toma s-a învrednicit să pipăie coasta Lui; acela a scos de acolo, cu înfricoșare, adânc de teologie —taina întrupării lui Hristos—, iar acesta s-a învrednicit a ne învăța pe noi cele de taină; că ai pus lămurit înaintea noastră dovezile învierii Lui, strigând: Domnul meu și Dumnezeul meu, slavă Ție*”. (Stihira stihoavnei). Remarcăm recurența ideii de îndrăzneală (παρρησια) sau cutezanță. Hristos vrea ca noi să avem acel curaj neînfricat, acea cutezanță bărbătească de a crede și de a cerceta. Deci nu e valabil dictonul: crede și nu cerceta! Nimic mai fals. Dimpotrivă. Prevalența interpretării „spiritualiste” în Apus e străină de viziunea patristică răsăriteană. Chiar și un Augustin dă impresia că Toma a pus mâna sa în coasta lui Hristos. Oare nu acesta e înțelesul afirmației ioaneice: „*Mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții*” (I In. 1,1)? Apostolul lasă să se înțeleagă că unul dintre ei ne-a încredințat, pe ei și pe noi totodată, de certitudinea nezdrobotă a învierii. Toma a adus un mare serviciu tuturor. Prin necredința lui —soră cu bucuria

Dumnezeul meu!" (In. 20,28). Da, s-a îndoit sfântul Toma după învierea Domnului, dar îndoiala lui a întărit credința Bisericii.³ Și astfel a atins Toma mâna Domnului, ca să cunoască străpungerea cuielor; atins-a și coasta Domnului, ca să pipăie în rana de față semnele trupului Său; ca să nu se pretindă de dușmanii credinței⁴ cum că Hristos nu a înviat din morți în același trup.⁵ Bunăoară, cu toate că sfântul Toma a probat, prin vederea ochilor și prin atingerea mâinii sale, că Hristos a înviat în trup, totuși nici așa Marcion sau manihei nu au voit să creadă că Hristos a înviat în trup. Dar ce a grăit Toma după ce a atins mâinile Domnului? „*Domnul meu, zice, și Dumnezeul meu!*” Deci pe Hristos L-a recunoscut ca Domn al său numai din puterea învierii, deoarece a birui moartea și a învia trupul din moarte prin propria putere aparține doar tăriei dumnezeiești și majestății veșnice.⁶ Și de aceea zice către Dânsul: „*Domnul meu și Dumnezeul meu!*”.

frenetică a dorului de a-L vedea pe Cel înviat— a întărit și asigurat credința noastră. În el am atins și noi trupul de foc, precum a făcut-o el. Minunat se exprimă Sf. Roman Melodul: „*Cine a pipăit nearsă palma ucenicului, de coasta cea arzătoare a Domnului apropiindu-se? Cine i-a dat ei această tărie, de osul cel de foc putându-se atinge? Cu adevărat, coasta cea pipăită. Căci dacă nu ea l-ar fi întărit, cum ar fi pipăit dreapta cea de lut cutremurătoarele patimi cele de sub cer și cele de sub pământ?... Și cred celor scrise de Moise pentru mâna lui Toma. Căci stricăcioasă fiind și plină de spini, nu s-a ars când s-a atins de coastă ca de o flacără-aprinsă și, precum oarecând focul s-a pogorât în rugul de spini, acum a alergat către foc mâna în chip de rug*”. (Imnele pocăinței, trad. rom. de Parascheva Grigoriu, ed. Trisagion, Iași, 2006, p. 184). Acest condac, care se află în Penticostar, relevă condescendența Mântuitorului față de ucenici. „*Osul cel de văpaie*” indică în chip tainic unirea inefabilă a celor două firi. „*Dreapta cea de lut*” este o perifrază pentru mâna lui Toma. „*Semnele patimilor cutremurătoare*” ne arată realitatea jertfei Sale care rămâne pe veci înscrisă în firea Sa umană. Ele sunt mărturia insondabilei iubiri jertfelnice pe care a dăruit-o Dumnezeu oamenilor. Cine nu va contempla adâncul de taină al acestui pogorământ paroxistic? Cine nu se va înspăimânta de chenoza Ta, Hristoase? Neamul Tău cine-l va spune?

³ Cu adevărat îndoiala lui s-a făcut maică a credinței noastre! De aceea îl ferește Hristos că s-a învrednicit de un asemenea dar, de a atinge coasta de văpaie dumnezeiască, dar îi ferește și pe cei ce vor crede și mărturisi, fără a-L vedea cu ochii trupului și a-L atinge în mod fizic, Domn și Dumnezeu. Da, fericiți cei ce n-au văzut, precum Toma Geamănul, dar vor crede, întemeiați pe credința lui, în adevărul învierii!

⁴ Cine sunt dușmanii credinței dacă nu ereticii? Aici Chromatius îi vizează în speță pe docheți, care susțineau că Hristos a avut doar un trup aparent, spiritual, nu unul real, asemănător întrutotul cu al nostru.

⁵ „*In eadem carne*”. Chromatius insistă cu precădere asupra acestei expresii tocmai pentru a demonstra că există o unitate de substanță între trupul de dinainte de înviere și cel de după înviere. Termenul „caro, carnis” e suficient de puternic pentru a exprima conotații materiale, trupești, concrete.

⁶ Numai învierea a deschis orizonturile veșniciei. Ea e premisa, baza, temelia credinței în eternitatea persoanei și a creației. Prin înviere am cunoscut că există o altă realitate cu totul diferită de aceasta. Apostolii au înțeles, în Duhul lui Hristos pe care L-a suflat asupra lor după ce s-a sculat

Acesta, după ce a pornit cu toată horărârea spre India, potrivit cuvântului Domnului, ca să-L propovăduiască pe Domnul Hristos și în India, după multe semne și minuni, care au întărit credința celor ce credeau, a primit pe bună dreptate și o moarte slăvită. Așadar, când trupul lui se afla îngropat în India, un oarecare negustor, bărbat creștin și prea evlavios, a pornit spre India datorită afacerilor sale, ca să aducă de acolo romanilor, cu o poftă a câștigului pământesc, pietre prețioase sau mărfuri indiene. Dar s-a aflat, în loc de negustor al celor de aici, neguțător al lui Dumnezeu. Căci după ce a ajuns în India, i s-a arătat prin descoperire unde se găsește trupul sfântului Toma⁷ și i s-a poruncit să-l poarte cu sine la Edessa. Și astfel acela, ca un neguțător al lui Dumnezeu, după ce a disprețuit averile pământești, a început să cugete numai la câștigurile cerești. Căci a găsit, mai mult decât pietrele Indiei, o răsplată pe care nu o căutase...⁸.

din morți, sensul existenței adevărate. Învierea a schimbat percepția și modul de a privi ontologic întreaga existență. „Acum toate de lumină s-au umplut; cerul și pământul și cele de dedesubt”.

⁷ Moaștele sfinților sunt deci adevăratele pietre prețioase. Cu câtă grijă nu au adunat creștinii din Smirna oasele Sfântului Policarp, care a suferit mucenicia pentru Hristos pe la anul 156. Ei le-au socotit mai de preț decât toate bijuteriile și averile pământești. Căci vedeau lucrând în ele o putere mai presus de fire.

⁸ Textul se întrerupe brusc. Bine a grăit profetul: „Căutat am fost de cei ce nu întrebau de Mine, găsit am fost de cei ce nu mă căutau”. (Is. 65,1). Traectoria vieții multor oameni se poate schimba radical când găsesc, precum este scris, mărghitarul din țarină și vând toate pentru a-l cumpăra pe el. (Mt. 13, 45-46).

CHROMATIUS DE AQUILEEA SERMO XXX

De Ecclesiae nascentis exordiis

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA
ROMÂNIA

1. După ce Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, fiind biruită moartea, a înviat și s-a înălțat la cer, Biserica Lui s-a adunat în număr de o sută de oameni (F.Ap. 1, 12-15), precum a auzit dragostea voastră în prezenta lectură. Dar s-a adunat Biserica în încăperea de sus împreună cu Maria, care a fost Maica lui Iisus și a fraților Lui. Așadar, nu se poate numi Biserică, dacă nu va fi fost acolo Maria, Maica Domnului, împreună cu frații Lui.¹ Căci acolo este Biserica lui Hristos, unde se propovăduiește întruparea lui Hristos din Fecioară. Și unde propovăduiesc apostolii, frații Domnului, evanghelia este auzită. Unde e sinagoga iudeilor nu se poate numi Biserică, fiindcă nu a vrut să creadă nici în întruparea lui Hristos din Fecioară, nici să audă pe cei care o propovăduiesc în chip duhovnicesc.

2. Și mai întâi, după înălțarea Domnului la ceruri, Biserica s-a constituit dintr-un număr de o sută douăzeci de oameni; pe urmă s-a extins atât de mult, încât a umplut întreaga lume de neamuri nenumărate. Însuși Domnul arată în evanghelie că acest lucru se va petrece, zicând către apostoli: „*Dacă grăuntele de grâu nu va fi fost aruncat în brazdă, rămâne singur. Dar când va fi murit, aduce multă roadă*”. (In. 12,24). Într-adevăr, multă roadă a adus învierea în urma patimii domnești pentru mântuirea neamului omenesc. Căci prin grăuntele de grâu Domnul și Mântuitorul nostru închipuie trupul Său. Când acesta a fost îngropat în pământ, multă și nenumărată roadă a adus, deoarece prin învierea Domnului în întreaga lume au răsărit roadele virtuților și recoltele popoarelor celor

¹ Maica Domnului e imaginea Bisericii. Sfinții sunt împreună cu ea adunați. De aceea zicem: „*Pe Preasfânta, Preacurata, Preabinecuvântata, Mărita Stăpâna noastră Născătoarea de Dumnezeu și Pururea Fecioara Maria cu toți sfinții să o pomenim*”. În Faptele Apostolilor ni se istorisește că în Biserica primară creștinii se adunau zi de zi la frângerea pâinii. După înălțarea Domnului, apostolii au revenit la Ierusalim și s-au reunit în camera de sus—un foisor în casa lui Ioan Marcu—, având în mijlocul lor pe „*Maria, mama lui Iisus și cu frații Lui*” (1,14), petrecând în rugăciune și învățătură.

credincioși.² Căci moartea unuia s-a făcut viața tuturor. Pe drept cuvânt, când compară împărăția cerurilor în altă parte în evanghelie, zice așa: „*Asemenea este împărăția cerurilor unui grăunte de muștar semănat într-o grădină, care este cel mai mic dintre toate semințele. Dar când a crescut, se va face mai mare decât toate legumele, astfel încât păsările cerului vor locui în ramurile lui*”. (Mt. 13, 31-32). Domnul s-a asemuit pe Sine însuși cu grăuntele de muștar și, în timp ce era Dumnezeu slavei și al majestății veșnice, s-a făcut foarte mic³, fiindcă a socotit lucru convenit să se nască din Fecioară într-un trup firav. Așadar, acesta a fost semănat în pământ atunci când trupul Său a fost încredințat mormântului. Dar apoi s-a ridicat din moarte prin slava învierii, a crescut pe pământ, încât s-a făcut un copac, având ramuri întru care locuiesc păsările cerului. Biserica închipuie acest arbore, care s-a înălțat, prin moartea lui Hristos, întru slavă. Ramurile acestuia nu le înțelegem altceva decât că reprezintă pe apostoli, deoarece, precum crengile împodobesc în mod firesc un copac, așadar împodobesc apostolii, cu frumusețea harului lor, Biserica lui Hristos. În acestea sunt cunoscute că locuiesc păsările cerului. Noi suntem desemnați ca păsări ale cerului în chip alegoric, care venim la Biserica lui Hristos și ne odihnim, ca în niște ramuri, în învățătura apostolilor.

3. Dar să revenim la subiect. Așadar, mai întâi Biserica s-a constituit într-un număr mic, după înălțarea Domnului. Dar pe urmă atât de mult a crescut, încât a luat în stăpânire întreaga lume, nu doar orașele, ci și felurile neamuri. Este crezută de către perși, este crezută de către indieni, este crezută de către întreaga lume. Nu îngrozirea sabiei sau frica împăratului le-a tras pe aceste popoare spre ascultarea lui Hristos, ci numai credința lui Hristos le-a redat cele ale păcii. În cele din urmă, când neamurile însele se luptă între ele din cauza unei domnii pământești, își revendică teritoriile sau regiunile lor; dar când vin la credință mărturisind numele lui Hristos, nimeni nu se mai luptă, deoarece toți Îl recunosc pe Iisus Hristos ca pe unicul Rege al tuturor. Nu mai este nicio rivalitate între neamuri cu privire la acest Rege; pe Acesta toți Îl cinstesc, Îl adoră, Îl venerază cu un consens egal. De dragul Lui ele renunță la viața sălbatică și Îl slăvesc cu cinste și cu credință. Și măcar că, potrivit puterii lumești, felurimea domniei le face să se certe, totuși, potrivit puterii lui Dumnezeu și unității păcii, printr-o credință egală, se supun unui singur Împărat; potrivit credinței, toți slujesc lui Hristos. De la Acesta primesc zilnic soldele mântuirii; de la Acesta sunt

² E o imagine preluată din In. 4, 35-38. Efectele învierii Domnului sunt asemănată cu belșugul holdelor.

³ Adică smerit, umilit.

obținute gratificările⁴ duhovniceștilor daruri. Și dacă necesitatea o cere, pentru Regele lor sunt gata să-și pună bucuros sufletele lor, decât să-și piardă credința; și pe drept cuvânt de bună seamă, deoarece acest Rege căruia Îi slujim oferă soldaților Săi răsplată chiar și după moarte. Regele lumesc nu-i poate face nimic ostașului ucis pentru el după moarte, deoarece și el însuși este supus morții; dar Regele Hristos dăruiește soldaților uciși pentru El răsplata nemuririi veșnice. Ostașul pământesc, dacă va fi fost ucis pentru rege, este biruit; dar ostașul lui Hristos atunci învinge mai abtitor, dacă se învrednicește a fi ucis pentru Hristos.

⁴ În text apare termenul „donativa”. Acesta se folosește cu precădere în sfera militară și reprezintă gratificarea sau generozitatea pe care o manifesta uneori împăratul față de soldați. Ea consta în oferirea unor daruri în bani de cele mai multe ori cu ocazia unor evenimente festive(urcarea pe tron, serbarea zilei de naștere, grațierea unui osândit etc.).

**CHROMATIUS DE AQUILEEA
SERMO XXXIII**

Homilia sancti Augustini de *Alleluia*

După o traducere din latină de
Masterand Marius BUDEA
ROMÂNIA

1. Spre lauda lui Dumnezeu și spre mărturisirea adevăratei credințe ne invită acest cuvânt ebraic, care răsună neîntrerupt în Biserică, adică „Alilulia”. Căci din ebraică în latină așa este înțeles: „Cântați Celui ce este” sau „Binecuvântează-ne pe noi, Dumnezeule, împreună în unul” sau, desigur, „Lăudați pe Domnul”; pentru că totul este necesar mântuirii și credinței noastre.¹

2. Căci trebuie să cântăm Celui ce este, fiindcă fie noi, fie înaintașii noștri cântau odinioară celor care nu erau, adică zeilor neamurilor și chipurilor idolilor.² Dar cântau atunci în zadar, deoarece deșarte erau cele pe care le

¹ Pentru o mai bună înțelegere a semnificațiilor acestui cuvânt de origine ebraică, redăm echivalentele multiple în latinește. Se propun trei posibile variante de interpretare: „*Cantate ei qui est*” sau „*Benedic nos, Deus, simul in unum*” sau „*Laudate Dominum*”. Cea din urmă e mai uzitată în limbajul teologic. Cuvântul „Alilulia” exprimă de fapt o bucurie a prezenței, este o exclamație a epifaniei dumnezeiești, care inundă sufletul omului de pace. În trecut intonarea acestui imn era asociată unei stări de extaz mistic, unei răpiri în duh. Pr. prof. Alexander Schmemmann apreciază că această intonație ocupa în Biserica primelor veacuri un rol important în întregul cult. Ea ar aparține aceluși tip de cântare melismatică, în care melodia primează asupra textului. De aceea până azi avem reminiscențe (de pildă, cântarea „Alilulia” din timpul deniilor Săptămânii Patimilor, interpretată pe glasul al VIII-lea, dulce și duois, pe larg). Și chinonicele duminicale sau praznicale sunt intercalate cu acest refren. „*Cuvântul acesta nu este deci un cuvânt simplu, ci reprezintă o exclamație melodică. Conținutul lui logic poate fi tradus prin cuvintele „laudă lui Dumnezeu”, dar și cu acest conținut el nu se epuizează și nu poate fi redat, căci el însuși este elan de bucurie și laudă înaintea arătării Domnului, este reacție la venirea Lui*”. (*Euharistia—Taina Împărăției*, trad. rom. de pr. Boris Răduleanu, ed. Bonifaciu, p. 97). Deci nu fără rost se cântă la finalul pericopei apostolice. El pregătește pe credincioși pentru primirea Celui care vine prin cuvântul evangheliei Sale, care Se predică pe Sine însuși prin gura sacerdotului. „Alilulia” este o laudă a prezenței personale.

² Aici se înfierează credința zadarnică în idoli și zei păgâni, care nu sunt nimic în lume, după cuvântul marelui apostol (I Cor. 8,4). Ei erau cinstiți de către cei care identificau pe adevăratul Dumnezeu cu diferite forțe ale naturii. Sub chipul lor însă lucrau diavolii, care înșelau mințile

cinsteau. Dar după ce am venit la credință și la cunoașterea dumnezeiască, am început să cântăm Celui ce este, adică Dumnezeuului atotputernic, Creatorului cerului și al pământului și Făcătorului nostru însuși, care astfel grăiește către Moise: „*Așa vei zice fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi*”. (Ex. 3,14). Căci Acela este care totdeauna a fost și Dumnezeu fără de început și care rămâne pe veci fără de sfârșit. Acestuia Îi cântăm pe drept cuvânt și în chip vrednic, întrucât ceea ce suntem, ceea ce trăim nu aparține tăriei noastre, nici puterii noastre, ci este a dreptății și bunătății Lui. Așadar, unui asemenea și atât de mare Dumnezeu, care totdeauna a fost și este, trebuie să-I cântăm cele ce sunt vrednice, cele care se potrivesc spre lauda majestății Sale: că este veșnic, că este atotputernic, că este nesfârșit, că este Creator al veacului și Mântuitor al lumii, că a avut atâta dragoste față de oameni, încât chiar pe Fiul Său L-a predat pentru mântuirea lumii, precum însuși grăiește în evanghelie: „*Așa, zice, a iubit Dumnezeu această lume, încât pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat, ca toți cei ce cred în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*”. (In. 3,16).³

3. Așadar, „Alilulia” se tâlmăcește „Cântați Celui ce este”; se mai tâlcuiește „Lăudați pe Domnul” sau „Binecuvântează-ne pe noi, Dumnezeule, împreună în unul”. Dacă ne gândim, remarcăm cât de mult se potrivește aceasta credinței și mântuirii noastre. Ca atare, când rostim „Alilulia” ne rugăm așa: „*Binecuvântează-ne pe noi, Dumnezeule, împreună în unul*”. Deci dacă suntem împreună în unul prin credință, prin pace, prin bunăvoință, prin armonie desăvârșită, putem să-L laudăm pe Domnul în chip convenit și suntem vrednici să merităm a fi binecuvântați de către Domnul împreună în unul. Căci aceasta este

oamenilor, socotind că lumea aceasta e ultima realitate. Era deci un panteism ridicol, care n-a dispărut nici astăzi în unele concepții. Profetul își bate joc de unii ca aceștia, zicând: „*Idolii neamurilor argint și aur, lucruri de mâini omenești: gură au și nu vor grăi; ochi au și nu vor vedea; urechi au și nu vor auzi; nări au și nu vor miroși; mâini au și nu vor pipăi; picioare au și nu vor umbla; nu vor glăsuși cu gâtlejul lor. Asemenea lor să fie cei ce-i fac pe ei și toți cei ce se încred în ei*”. (Ps. 113, 12-16). Aici autorul pare a face referire la aceste versete.

³ Într-o înregistrare, pr. Constantin Galeriu făcea câteva reflexiuni asupra acestui verset, contemplând taina negrăitei chenoze a Fiului lui Dumnezeu. Repetând versetul în cauză, el spunea, printre altele, cu adâncă trăire: Cum așa?, arătând în același timp spre icoana întrupării. Da, așa a iubit Dumnezeu lumea, că S-a făcut ca un copil neajutorat Cel ce plămădește pe prunci în pantecele maicilor lor. Așa S-a smerit Dumnezeu, că s-a pironit pe cruce între doi tâlhari Cel ce suspendă pământul peste ape. Deci așa a făcut Dumnezeu: totul concret. El a lucrat ce a învățat și a împlinit ce a grăit. De aceea poate vorbi Sf. Nicolae Cabasila de acea dragoste nebună a lui Dumnezeu pentru noi. L-a jertfit pe propriul Fiul după fire pentru a ne înfia pe noi întru El prin Duhul. N-a precupețit nimic Părintele pentru copiii Săi. Că i-a iubit cu o dragoste nebună, că îi așteaptă mereu, că le este scut și apărare împotriva primejdiilor ce grabnic îi împresoară. Ca urmare, aceasta e iubirea părintească: așa a iubit pe oameni Dumnezeu!

scris: „*Iată cât de bine și cât de plăcut a locui frații împreună*”. (Ps. 132,1). Și iarăși: „*Dumnezeu așază în casă pe cei singuratici*”. (Ps. 67,6).⁴ Și astfel suntem binecuvântați de Domnul, dacă suntem găsiți împreună în unul, adică dacă rămânem în unitatea credinței, în armonia păcii, în înflăcărarea dragostei, după ceea ce îndeamnă și sfătuiește apostolul, spunând: „*Dar vă implor ca toți să vă înțelegeți și să nu fie între voi dezbinări. Ci să fiți desăvârșiți în același cuget și în aceeași cunoștință*”. (I Cor. 1,10). De unde reiese că dacă există între noi discordie, dezbinare, divergență, nu suntem demni de binecuvântarea lui Dumnezeu, nici nu putem să-L laudăm pe Dumnezeu, câtă vreme suntem în această răutate.⁵ Căci cum putem răspunde „Aliluia” cu rostire părintească, fără șovăială, când nu ne regăsim în unul? Așadar, mereu să fim în unul, ca să merităm a fi binecuvântați în unul și să ne învrednicim a lauda pe Dumnezeu în mod cuvenit.

Nu se potrivește acest răspuns „Aliluia” ereticilor, schismaticilor, tuturor dușmanilor unității Bisericii.⁶ Nu sunt împreună în unul cu Biserica cei care nu adună împreună cu noi în unul. Căci acest lucru și Domnul însuși îl arată în evanghelie, zicând: „*Cine nu este cu Mine, este împotriva Mea. Și cine nu adună cu Mine, risipește*”. (Mt. 12,30). Căci aparține lui Hristos a ne aduna într-unul, dar este al diavolului a împrăstia în toate părțile. Așadar, cine iubește unitatea Bisericii, Îl urmează pe Hristos⁷; dar cine se îndulcește de vrajbă, îl urmează pe diavol, fiindcă autorul dezbinării este diavolul. Și de aceea citim spusa lui Solomon: „*Vreme este de a împrăstia pietre și vreme de a le culege*”. (Eccl. 3,5). Fost-a odinioară vremea în care diavolul ne-a risipit în toate părțile, dar a venit

⁴ Versetul acesta a fost tradus așa în ediția Bibliei din 1988. În textul original latin însă se deosebește întrucâtva: „*Deus qui habitare facit unius moris in domo*”. S-ar putea traduce: „*Dumnezeu este Cel care face să locuiască în casă pe cei de un singur nărav*”. Și în traducerea mitropolitului Veniamin Costachi se întâlnește această opțiune. Fidel textului grec, el traduce prin „monotropi” (μονοτροπος). Literalmente, înseamnă „cei de același mod, de un singur fel”. E vorba despre cei ce au un singur suflet, o unică intenție și dispoziție, sunt asemănători cu năravul sau cu obiceiul. În acest înțeles se înscrie și versetul în cauză.

⁵ Cei ce nu s-au unit sau unificat în ei înșiși, între ei și între ei și Dumnezeu nu pot aduce laudă cuvenită lui Dumnezeu. Unitatea păcii revine deseori în scrierile patristice. Dar însuși apostolul Pavel spune tot în aceeași scrisoare că „*Dumnezeu nu este al neorânduiei, ci al păcii*”. (14,33). Cerem necontenit de la Dumnezeu „unitatea credinței și împărtășirea Sfântului Duh”, cunoscând că doar El poate unifica Biserica și pe oameni.

⁶ Remarcăm dârza opoziție a episcopului față de cei care tulbuă unitatea Bisericii (asemănătoare cu cea a Sf. Ciprian de Cartagina). „Aliluia” este semnul coeziunii, este cântat de tot poporul ca imn de laudă.

⁷ Aluzie la cuvintele pauline: „*Un Domn, o credință, un botez*”. (Ef, 4,5).

iarăși vremea în care Hristos ne-a adunat într-unul. De lucrul aceluia, al cărui autor cunoaștem că e diavolul, trebuie să fugim și să ne păzim; să urmăm pacea și unitatea Bisericii, ca să putem răspunde în mod cuvenit și pe bună dreptate „Aliluia”, adică „Lăudați pe Domnul” sau „Binecuvântează-ne pe noi, Dumnezeule, împreună în unul”.

4. Vezi cât har este în această interpretare! Fiecare dintre noi răspunde „Aliluia” și cerem binecuvântarea comună, ca fiecare în parte să fie binecuvântat într-unul. Căci suntem un unic trup al Bisericii (I Cor. 10,17), și de aceea toți trebuie să-L lăudăm pe Dumnezeu cu un singur glas, cu o singură inimă, adică o singură înțelegere, cu o singură credință, cu o singură nădejde, cu o singură dragoste. Așadar, vrednic este Dumnezeu a fi lăudat de către cei dreپți, dar nu se învrednicește de cei păcătoși. Vrednic este a fi lăudat de către cei dreptcredincioși, dar nu se învrednicește de cei eretici. De cei credincioși, nu de cei necredincioși. Și din acest motiv astfel trebuie să ne putăm și să ne ducem viața, ca să fim socotiți vrednici de a lăuda pe Dumnezeu, și să ni se potrivească acel cuvânt profetic: „*Lăudați, copii, pe Domnul, lăudați numele Domnului*”. (Ps. 112,1). Aceasta o facem în mod cuvenit și pe bună dreptate, dacă ne supunem întru toate voinței și poruncilor Sale în chip credincios.⁸

⁸ E ceea ce spune Mântuitorul ucenicilor: „*Dacă Mă iubiți, păziți poruncile Mele*”. (In. 14,15).

**LISTA AUTORILOR /
AUTORES**
(alphabetic)

- 1. BORCA, VASILE**, *lector universitar* în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în teologie din 2004; titular pe disciplinele Studiului Vechiului și Noului Testament; domiciliat în Baia Mare, B-dul Unirii, 12A/12, România; **Recent publication:** *Câteva considerații asupra cronologiei vechi-trastamentare*, Anul II, Nr. 1/2010, pp. 49-56; E-mail: vborca@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).
- 2. BUDEA, MARIUS**, *student masterand* în cadrul cursurilor aprofundate de Masterat, intitulat: *Teologie creștină și spiritualitate europeană*, din cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere, Universitatea de Nord din Baia Mare, anul II (2009-2010). **Recent publication:** *Chromatius de Aquileea, Predici*, Nr. 1/2010, pp. 265-289. Studiul de față reprezintă traducerea literară din colecția „*Patrologiae Latinae*” (P.L.) a scrierilor aceluiași Chromatius de Aquileea (serie de patru predici).
- 3. DAMIAN, THEODOR**, (n.1952) este absolvent al Institutului Teologic București (1975) și doctor în Teologie (la Fordham University, New York, 1993; și la Universitatea București, 1999). Se stabilește în 1988 în Statele Unite, unde a fondat Institutul Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă și de asemenea o revistă bilingvă, română/engleză: *Lumină lină*: revistă de spiritualitate și cultură românească – Gracious Light: Review of Romanian Spirituality and Culture. Este autorul a numeroase lucrări teologice. Poet, teolog, eseist de factură creștin-ortodoxă; important promotor cultural. Dintre volumele publicate amintim *Liturghia cuvântului*, (ed. biligvă) Oregon, S.U.A., 1989; *Lumina cuvântului*, Ed. Libra, 1995; *Roua cărților - O hermeneutică teologică în context literar*, Ed. Danubius, 1998.

4. **GOMBOȘ, STELIAN**, *doctorand* al Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Țaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, consilier în cadrul Secretariatului de Stat pentru Culte și Patrimoniu Național; domiciliat în Oradea, str. Târnavelor, nr. 6, Bl. 2/4, Ap. 1, Jud. Bihor, România. **Recent publication:** *Despre relația dintre rațiune și credință în teologia Sfântului Vasile cel Mare*, nr. 2/2009, pp. 97-108; E-mail: steliangombos@hotmail.com

5. **HODEA, JUSTIN Sigheteanul P.S.**, *arhiereu vicar* al Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului din 1994, doctorand pe Studii biblice și exegetice ale Noului Testament din cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj Napoca, sub coordonarea Pr. Prof. univ. dr. Stelian TOFANĂ; domiciliat în Baia Mare, Str. Avram Iancu, Nr. 5, jud. Maramureș, România; **Recent publication:** *Dimensiunea profetică a activității lui Ioan Botezătorul în descrierea Evangheliilor sinoptice*, Anul II, Nr. 1/2010, pp. 15-48. (Vezi detalii pe: www.episcopiammsm.ro).

6. **MARIAN, VALERIAN**, *asistent universitar* în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere a Universității de Nord din Baia Mare, doctor în Teologie din 2009; domiciliat în Seini, Str. Băii, Nr. 200, Jud. Maramureș, România; **Recent publication:** *Accente ale activității omiletice a clerului din Moldova și Muntenia în sprijinul realizării Unirii Principatelor Române*, Nr. 1/2010, pp. 97-117; E-mail: marianvalerian@yahoo.com (Vezi detalii pe [http:// tas.ubm.ro](http://tas.ubm.ro)).

7. **McGUCKIN, JOHN ANTHONY**, Father John Anthony McGuckin is a Stavrofor Priest of the Romanian Orthodox Church. He is the Nielsen Professor of Early Christian and Byzantine Church History at Union Theological Seminary, and Professor of Byzantine Christianity at New York's Columbia University. Professor McGuckin has published more than twenty books on religious and historical themes and is considered one of the most articulate spokespersons of the early Christian and Eastern Orthodox tradition writing in English today.

8. **NECHITA, MARIUS**, *lector universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere, din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în Asistență Socială din 2006; domiciliat în Baia Mare, Str.

Bogdan Vodă, nr. 2, jud. Maramureș, Romania; **Recent publication:** *Variabilitatea persoanelor de vârstă a treia*, Nr. 2/2009, pp. 187-200; E-mail: pr_nechita@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

9. PAUL, GH. ADRIAN, *conferențiar universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în teologie din 2004; domiciliat în Baia Mare, Str. Bucovinei, nr 10/13, România; **Recent publication:** *Elemente doctrinare de natură soteriologică în Teologia Sfântului Irineu de Lyon*, Nr. 1/2010, pp. 121-167; E-mail: pr.adrianpaul@gmail.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

10. TOHĂȚAN, ȘT. IOAN, *lector universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord din Baia Mare, doctor în filologie din 2010; domiciliat în Baia Mare, Str. Horia, nr. 38, jud. Maramureș, România; **Recent publication:** *Modalități de prevenire și combatere a violenței în familie*, Nr. 2/2009, pp. 205-219, E-mail: ioantohatan@yahoo.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sunt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele (dactilografiate sau pe suport electronic) pe care le trimit Redacției revistei “*Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa*”.

Abonamentele se fac la sediul Redacției din incinta specializării de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din Baia Mare, Str. Crișan, nr. 5-7, jud. Maramureș, la sediul Departamentului de Științe Socio-umane – Teologie – Arte din Baia Mare, Str. Victoriei, nr. 78, jud. Maramureș sau la sediul Asociației **SSTOR** din Baia Mare, Str. Valea Roșie, nr. 2, contraevaluarea lor depunându-se în Contul Asociației, Cod IBAN: **RO56CECEMM0130RON0437766**, Deschis la **CEC BANK**, cu mențiunea: pentru “*Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa*”, revista specializării de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Universității Tehnice Cluj-Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare.

Redacția: Editura Centrului Universitar Nord, Baia Mare, Str: Dr. Victor Babeș, nr. 62A, cod: 430083; Tel: +40-262-218922; Fax: +40-262-276.153;
E- mail: rectorat@ubm.ro sau pe pagina web www.ubm.ro

Administrația: Tipografia S.C. Maestro Tip SRL; 4800, Baia Mare, România;
Tel: 0742.050877; Adresă web: www.maestrotip.ro

Sediul Specializării de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială din cadrul Departamentului de Științe Socio-umane – Teologie – Arte, Baia Mare, Str. CRIȘAN, nr. 5-7, Jud. Maramureș; pagina web a Specializării de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială este: <http://tas.ubm.ro>

OFICIAL SPONSOR:

ASOCIAȚIA

„*SOCIETATEA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE DIN ROMÂNIA*” (SSTOR)

Sediul: BAI A MARE, Str. Valea Roșie, Nr. 2
Cod IBAN: **RO56CECEMM0130RON0437766**
Deschis la **CEC BANK**, Sucursala Baia Mare
CIF: 25662372