



REVISTA SPECIALIZĂRII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ - BAIJA MARE

STUDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS -
THEOLOGIA ORTHODOXA

Anul IV, Nr: 1, ianuarie-iunie / 2012

**STUDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
- THEOLOGIA ORTHODOXA -**

*PUBLICAȚIE OFICIALĂ A DEPARTAMENTULUI
DE ȘTIINȚE SOCIO-UMANE – TEOLOGIE –
ARTE*

SUB REDACȚIA CENTRULUI DE CERCETARE
TEOLOGICĂ
AL SPECIALIZĂRII DE

TEOLOGIE ORTODOXĂ ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ

1

Anul IV, Nr. 1, ianuarie-iunie / 2012

BAIA MARE
ISSN 2066-303X

UNIVERSITATEA TEHNICĂ CLUJ-NAPOCA
CENTRUL UNIVERSITAR NORD din BAIA MARE
FACULTATEA DE LITERE
DEPARTAMENTUL DE
ȘTIINȚE SOCIO-UMANE – TEOLOGIE – ARTE
SPECIALIZAREA: TEOLOGIE ORTODOXĂ
ȘI ASISTENȚĂ SOCIALĂ

Asociația
SOCIETATEA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE
DIN ROMÂNIA (SSTOR)

STUDIA UNIVERSITATIS
SEPTENTRIONIS
- THEOLOGIA ORTHODOXA -

Anul IV • Nr. 1
BAIA MARE 2012

Tiparul executat la
S.C. Maestro Tip SRL
Tel: 0742.050877; Adresă web: www.maestrotip.ro

COLEGIUL EDITORIAL / ADVISORY BOARD

PREȘEDINTE / CHAIR

Dr.h.c. Î.P.S. **JUSTINIAN CHIRA**,
Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmărilor

VICEPREȘEDINTE / VICE-CHAIRS

P.S. **JUSTIN HODEA SIGHETEANUL**,
Arhiepiscopul vicar al Episcopiei Ortodoxe a Maramureșului și Sătmărilor

MEMBRI / MEMBERS

Acad. Prof. Dr. **Alexandru SURDU**, Academician, președinte al secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române (București, ROMÂNIA),
Pr. Prof. Dr. **John Antony Mc GUCKIN**, Universitatea Columbia (New York, SUA), Pr.
Prof. Dr. **Theodor DAMIAN**, Președintele Institutului Român de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă (New York, SUA), Pr. Prof. Dr. **Ioan CHIRILĂ** (Cluj Napoca, ROMÂNIA), Pr.
Prof. Dr. **Adelbert DENAUX** (Tilburg, OLANDA), Prof. Dr. **Petre DUNCA** (Baia Mare, ROMÂNIA), Prof. Dr. **Jean-Claude LARCHET** (Strasbourg, FRANȚA), Pr. Prof. Dr. **John BRECK** (Saint Serge, Paris, FRANȚA), Pr. Prof. Dr. **Valer BEL** (Cluj Napoca, ROMÂNIA),
Prof. Dr. **Demetrios J. CONSTANTELOS** (Thesalonica GRECIA), Prof. Dr. **Georgeta CORNIȚĂ** (Baia Mare, ROMÂNIA), Prof. Dr. **Adolf-Martin RITTER** (Heidelberg, GERMANIA), Prof. Dr. Ing. **Dan Călin PETER** (Baia Mare, ROMÂNIA), Prof. Dr. **George ALEXE** (Detroit, SUA).

COMITETUL DE REDACȚIE / EDITORIAL BOARD:

Redactor-șef / Editor in Chief

Pr. Conf. Dr. **ADRIAN GHEORGHE PAUL**

Redactori / Editors

Pr. Conf. Dr. **Ștefan POMIAN**, (*sistematice*), Pr. Conf. Dr. Mircea MANU, Asist. Drd. **Eusebiu BORCA** (*biblice*), Pr. Lect. Dr. **Dorinel DANI**, Pr. Dr. **Cristian ȘTEFAN** (*istorice*), Pr. Lect. Dr. **Teofil STAN**, Asist. Dr. **Valerian MARIAN**, (*practice*), Pr. Lect. Dr. **Marius NECHITA**, Lect. Dr. **Ioan TOHĂȚAN** (*asistență socială*), Conf. Dr. **Ștefan VIȘOVAN**, Lect. Dr. **Mircea FARCAȘ** (*limbă și literatură română*), Prof. Dr. **Nicolae SUCIU** (*arte plastice*), Conf. Dr. **Florian ROATIȘ**, Conf. Dr. **Daniela DUNCA** (*filosofie*).

Secretar de redacție / Assistant Editor

Pr. Lect. Dr. **VASILE BORCA**

Trad. rezumatelor în limba engleză: **Minodora BARBUL**, **Ligia TOMOIAGĂ**, **Adrian OȚOIU**.

2012 UNIVERSITATEA TEHNICĂ CLUJ-NAPOCA CENTRUL UNIVERSITAR NORD din BAI A MARE

Toate drepturile rezervate editurii și comitetului de redacție al Departamentului de Științe Socio-umane – Teologie – Arte și al specializării de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială

Editura Centrului Universitar Nord din Baia Mare 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 Editors, Executive Editor and Redactions comitets.

Coperta: Claudiu POP, Adrian Gh. PAUL

Corectura: Ștefan VIȘOVAN, Mircea FARCAȘ

Tehnoredactare: Adrian Gh. PAUL

Culegere text: Adrian Gh. PAUL, Valerian MARIAN

Director editură: Mircea FARCAȘ

Consilier editorial: Constantin CORNIȚĂ

REDACTIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Specializarea de Teologie Ortodoxă și Asistență Socială

a Departamentului de Științe Socio-umane – Teologie – Arte
din cadrul Universității Tehnice Cluj-Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare.

și

Asociația „Societatea de Studii Teologice Ortodoxe din România” (SSTOR)

BAIA MARE, Str. Valea Roșie, Nr. 2

Cod IBAN: RO56CECEMM0130RON0437766, CEC BANK Baia Mare

Adresa / Editorial Office:

Str. CRIȘAN, Nr. 5-7, 4800 Baia Mare, Jud. Maramureș.

Pagina web a Specializării: <http://tas.ubm.ro>

Tel: **004.(0)262.276305; 0742.516530;**

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

**STUDIA
UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
– THEOLOGIA ORTHODOXA –
Anul IV, Nr. 1, ianuarie-iunie 2012**

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

C U P R I N S

I. EDITORIAL

- Dragostea de Sfânta Euharistie înseamnă dragostea de Dumnezeu și de a Sa Împărăție*, interviu cu Părintele Profesor Ilie Moldovan (In memoriam) p. 7

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

1. **Pr. drd. Ion Alexandru MIZGAN**, *Relațiile dintre bizantini și apuseni în zorii cruciadei a patra*..... p. 15
2. **Prof. dr. Nuțu ROȘCA**, *Exarhul patriarhal Pahomie de la mănăstirea Peri* p. 31

III. TEOLOGIE BIBLICĂ

1. **Pr. Lect. univ. dr. Vasile BORCA**, *Sfântul Ilie sau dimensiunea maximă a profetismului* p. 45
2. **Diac. Dr. Ginel Aurelian IVAN**, *Moise –profetul care a grăit cu Dumnezeu față către față* p. 79
3. **Asist. univ. drd. Eusebiu BORCA**, *Incursiune în anghelologia biblică și patristică* p. 103

IV. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

1. **Pr. Prof. univ. dr. John Anthony McGUCKIN**, *The candid Tale of a Pilgrim to his spiritual Father* p. 135
2. **Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL**, *Sfântul Ioan Gură de Aur –predicator prin excelență al iubirii creștine* p. 169
3. **Mastr. Marius BUDEA**, *Contribuția teologică a lui Leonțiu de Bizanț privind conceptul enipostasei în terminologia soteriologică postcalcedoniană*..... p. 197

V. ASISTENȚĂ SOCIALĂ

1. **Lect. univ. dr. Ioan Șt. TOHĂȚAN**, *Normativitatea și
răspunderea penală a minorilor din perspectivă sociologică* p. 225
2. **Pr. Lect. univ. dr. Marius NECHITA**, *Recrutarea personalului
în asistența socială* p. 245

LISTA AUTORILOR p. 275

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

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

CONTENTS

I. EDITORIAL

- Love of Saint Eucharistic signifies the Love of God
and of its Kingdom*, interview with Father Professor Ilie Moldovan
(In memoriam) p. 7

II. HISTORICAL THEOLOGY

1. **Pr. drd. Ion Alexandru MIZGAN**, *Relations between Byzantines
And Westerns in the dawn of the 4th crusade* p. 15
2. **Prof. dr. Nuțu ROȘCA**, *The Patriarchal Exarch Pahomie
of Peri Monastery* p. 31

III. BIBLICAL THEOLOGY

1. **Pr. Lect. univ. dr. Vasile BORCA**, *Saint Elia's and
maximus dimension of the Prophetismos*..... p. 45
2. **Diac. dr. Ginel Aurelian IVAN**, *Moses – the prophet that
Spoke with God face to face* p. 79
3. **Asist. univ. drd. Eusebiu BORCA**, *Incursion in the biblical
and patristic Archeology*..... p. 103

IV. SYSTEMATIC THEOLOGY

1. **Pr. Prof. univ. dr. John Anthony McGUCKIN**, *The candid Tale
of a Pilgrim to his spiritual Father* p. 135
2. **Pr. Conf. univ. dr. Adrian Gh. PAUL**, *Saint John Golden Mouth
–preacher by excellence of Christian Love* p. 169
3. **Mastr. Marius BUDEA**, *Theological Contribution of Leontiu of
Byzantium concerning the concept of postcalcedonian
soteriologic terminology* p. 197

V. SOCIAL WELFARE

1. **Lect. univ. dr. Ioan Șt. TOHĂȚAN**, *Normativity and Minors
Criminal Liability from sociological perspective* p. 225
2. **Pr. Lect. univ. dr. Marius NECHITA**, *Staff recruitment in social
welfare* p. 245

LIST OF AUTHORS p. 275

I. *EDITORIAL*

Dragostea de Sfânta Euharistie înseamnă dragostea de Dumnezeu și de a Sa Împărăție!

**Interviu cu Părintele Profesor *Ilie Moldovan*
de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu**

In memoriam

Cuprins fiind întodeauna de respect și recunoștință m-am tot gândit, preț de mai multe clipe, cum să-mi pot exprima, cât mai bine, în câteva rânduri, aceste stări și sentimente față de *Părintele nostru Profesor de Morală - Ilie Moldovan de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu* acum, în aceste momente, la adormirea sa în Domnul, la venerabila vârstă de optzeci și trei de ani, petrecuți în spiritul și duhul bunei noastre înțelepciuni și cuminenii tradiționale și autentice a poporului nostru românesc!

În mintea și în inima mea personalitatea preacucerniciei sale se conturează și se identifică prin câteva trăsături și calități distincte, și anume: în primul rând prin maturitatea și bogata experiență sau înțelepciune pastorală și duhovnicească, prin atașamentul său față de valorile spirituale, perene ale poporului nostru, prin felul său de a fi foarte firesc și mai puțin sofisticat sau complicat; după aceea prin tenacitatea și perseverența lui, prin dispoziția pe care o are spre intensificarea eforturilor în vederea rezolvării unei probleme, atunci când situația o cere; prin cultura teologică, și nu numai, cu care este înzestrat datorită muncii și tenacității sfinției sale – deoarece este un autodidact înăscut și foarte consecvent cu el de-a lungul întregii vieți; prin luciditatea și spiritul critic însoțit de foarte multă înțelegere și condescendență; pe urmă, prin spiritul său de disciplină, în primul rând cu propria lui persoană, revelat cu fiecare slujire ori cu fiecare predică sau cuvântare, susținute într-un mod foarte concis, coerent dar și consistent în diferite împrejurări sau cu diferite ocazii!... De asemenea, a mai avut și calitatea de a fi un om de o sinceritate, discreție și modestie ieșite din comun care îți inspiră foarte multă încredere, confort sufletesc și dragoste față de valorile eterne ale spiritualității noastre românești și ortodoxe!

În ultima vreme a ajuns la o vârstă, respectabilă și venerabilă, la care probabil, s-a gândit tot mai mult la ce a fost în urmă, făcându-și tot felul de bilanțuri, cu gândul și intenția de a-și încheia activitatea, didactică, pastoral și apologetic-misionară, însă, atât eu personal i-am sugerat și l-am încurajat

permanent, cât și mulți alți cunoscuți, ucenici și admiratori, să nu renunțe definitiv, la toate aspectele activității sale care a fost, întotdeauna, foarte folositoare multor oameni – studenți, tineri, slujitori ai altarelor sau credincioși ai Bisericii noastre dreptmăritoare, însă constatăm acum cu toții că momentele și perioadele de suferință din ultimii ani au învins, în cele din urmă!

Cugetând la activitatea și la personalitatea preacucerniciei sale, care este foarte bine conturată și cât se poate de autentică și de firească, mă gândesc la darul omului providențial cu care l-a înzestrat Creatorul și Stăpânul nostru al tuturor – Domnul Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos – pe care sfinția sa L-a cinstit și L-a slujit cu toată sinceritatea, dragostea și abnegația.

M-aș bucura să știu că atât contemporanii cât și posteritatea îi vor acorda, totdeauna, cinstea, recunoștința și prețuirea cuvenită pentru tot ce a făcut, pentru ceea ce este și înseamnă (sau ar trebui să însemne) în conștiința și în memoria noastră colectivă, care, mă rog lui Dumnezeu să nu fie alterată și o spun aceasta cu mare înfrigurare fiindcă, din păcate, noi cam avem „darul” acesta de a ne uita, foarte repede binefăcătorii și înaintașii noștri dar încerc, totuși, să-mi fac un act de încurajare și de optimism și să cred că ori de câte ori va fi pomenit numele său va fi pronunțat cu venerație și respect, pentru tot binele pe care l-a făcut atâtor oameni și care fapte sunt consemnate de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos – Arhiereul Cel Veșnic în Împărăția Sa cea cerească și veșnică de care, ne rugăm Lui, să aibă parte; rugăciuni cărora mă alătur și eu, dorind din toată inima ca Dumnezeu să îl ierte și să-l odihnească, să-l numere cu dreptii, în Împărăția Sa cea Cerească, Sfântă și Veșnică!...

Și acum, după această scurtă introducere, în ultimii ani având eu mai multe drumuri la Sibiu, inclusiv la vestita școală teologică – Facultatea de Teologie Ortodoxă “Andrei Șaguna”, m-am hotărât, luându-mi (și) inima în dinți, să vorbesc cu *Părintele Profesor Ilie Moldovan*, o gazdă primitoare și plină de îngăduință, în cadrul unui succint interviu, despre *Euharistie și Mântuire*, despre necesitatea existenței acesteia într-un mod cât se poate de indispensabil, pe drumul nostru către îndumnezeire și, iată ce ne-a răspuns, în cele ce urmează, din prea multa-i sa dragoste și experiență, pe care vreau să-l supun atenției, în cele ce urmează, cu adâncă prețuire și recunoștință, întru amintirea și pomenirea Părintelui Profesor Ilie Moldovan:

- Este perceput Iisus Hristos ca fiind „ieri, azi și în veci Același” în lumea de astăzi, în condițiile secularizării la care, din păcate, suntem cu toții părtași, într-o mai mică sau mai mare măsură?!...

- Hristos este Același, noi însă nu. Trebuie să ne apropiem mai mult de El, în sensul real, *euharistic*, prin învățătura Bisericii, prin Sfintele Taine și prin trăirea creștinească în sânul familiei și peste tot acolo unde locuim și ne desfășurăm activitatea, să simțim că trăiește în noi Dumnezeu. La toate acestea se poate ajunge cu ajutorul catehizării de care suntem încă foarte mulți, lipsiți.

- Ce credeți că înțeleg oamenii de astăzi prin noțiunea de *Euharistie* și cum vedeți raportarea lor la acest termen teologic care reflectă o realitate duhovnicească foarte mare, de fapt, cea mai mare?!...

- Mai întâi trebuie explicat termenul *Euharistie*, pentru a înțelege și conștientiza credincioșii importanța termenului și a faptului pe care el îl conține, care este ceva obligatoriu și indispensabil mântuirii.

- Mai vedeți, astăzi, o raportare personală și autentică a credincioșilor la Sfânta Euharistie, cu alte cuvinte la Sfânta Liturghie ca fiind „Taina tainelor”?!...

- În anul 1986, cu prilejul vizitei sale în România, Patriarhul Ierusalimului – Diodor, după participarea sa la mai multe Sfinte Liturghii a concluzionat că este impresionat de numărul mare de credincioși participanți, dar că este foarte trist pentru faptul că a văzut foarte puțini s-au nu a văzut nici un credincios care să se împărtășească!... *Nu este voie să existe Liturghie fără Împărtășanie!*... Mie nu mi-a lipsit liturghia și împărtășania nici chiar în pușcărie, unde am cusut pe partea din spate a maieului Sfântul Antimis, vinul îl aducea un medic într-o sticlută de vin tonic, pâinea și apa o rețineam din hrana și din alimentele primite și așa mai departe. Găsirea unei explicații la toată această situație ne duce cu gândul la existența tainei lui Dumnezeu!... Astăzi încă nu prea știm (cum) să ne raportăm la Sfânta Împărtășanie dar suntem în drum spre, căci Împărtășania înseamnă câștigarea Împărăției lui Dumnezeu de aici, cu alte cuvinte este vorba de îndumnezeirea prin har, care se face încă din această viață.

- În altă ordine de idei, care vedeți a fi termenul corect de abordare a acestei probleme: - acela de deasă împărtășanie, rară împărtășanie, cu vrednicie, fără, cu pregătire sau fără, ori continuă împărtășanie?!... Care este, cu alte cuvinte, poziția Sfinților Părinți cu privire la această problemă?!...

- Răspunsul meu este: *Continuă Împărtășanie*, iar cât privește vrednicia, noi preoții sfărâmăm Sfintele Sfintele, după cum citim în rugăciunea de după Epicleza Euharistică ce zice: „*Se sfărâmă și se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce se sfărâmă și nu se desparte, Cel ce se mănâncă și niciodată nu se sfârșește, ci pe cei ce se împărtășesc îi sfințește*” – argument pentru *continua împărtășanie*. În ce privește vrednicia, aceasta este un dar de la Dumnezeu și nicidecum meritul nostru!... Motivele invocării nevredniciei, cu canoanele, să știți că sunt din lipsa de dragoste și să se mai știe că Liturghierul care cuprinde rugăciunile de taină

speciale pe care le citesc preoții, trebuie să fie concrete, vii, personale iar nu doar teoretice și abstracte în idei!...

- Care este diferența de curente, de opinii sau de abordare referitor la practica împărtășirii credincioșilor la slavi, români și greci și de ce asistăm la evidențierea acestor deosebiri de abordare a aceluiași fenomen, dacă pot să mă exprim cu aceste cuvinte?!...

- Este o greșală de prețuire a lui Iisus Hristos, că dacă ÎL iubești cu adevărat nu te crampezi în aceste deosebiri, din moment ce este vorba de unul și același lucru, *în fond de același text liturgic – cu același conținut!*... Este dureros că există aceste deosebiri și, drept urmare, să ne străduim ca acolo unde ne aflăm noi, să fie desființate, deoarece nu este mai importantă tâlcuirea lingvistică și cea tipiconală decât receptarea Harului Divin!...

- Este lumea bisericească contemporană suficient de conștientă de valoarea și supremația acestei Sfinte Taine, care nu abordează o simplă practică liturgică ci pe ea se sprijină, de fapt, toată viața noastră eclesiologică, soteriologică și, îndeosebi, cea eshatologică?!...

- Este deplin corigentă din păcate, de la A la Z, de la Ortodoxie la Catholicism și de la A la Ω!...

- Avem noi, astăzi, bine structurată și articulată o teologie a Sfintelor Taine și, în special, a Sfintei Liturghii?!...

- Din nefericire lipsește evlavia cu privire la trăirea în Iisus Hristos, permanentă, și numai Bunul Dumnezeu poate remedia lucrul acesta!...

- Din punct de vedere moral-duhovnicesc cum ne raportăm noi la Sfânta și Dumnezeiasca Împărtășanie, în condițiile în care, la momentul potrivit din cadrul Sfintei Liturghii se împărtășesc foarte puțini oameni, gândindu-mă, aici, la situația de la noi din țară?!...

- Ar trebui să ne raportăm printr-o durere adâncă și prin începutul unei râvne a mântuirii ce are în centrul ei tocmai pe Cel care ne mântuie. Dacă El este Centrul, atunci haideți să mergem cu toții la El!... La Dumnezeu nici un lucru nu este cu neputință. Ferice de cel care, indiferent de vârstă și în ce rost al vieții se află, se întoarce la trăirea cu Hristos, fiindcă prin aceasta el se face apostol și pentru alții!... Ca o concluzie aș susține că, pentru a scoate asemenea apostoli trebuie să ajungem la sacrificiul apostolic și misionar de reunire a Bisericilor și de revenire la trăirea primilor apostoli, astfel încât, Sfânta Euharistie trebuie să fie și temeiul unității creștine a reunirii Bisericilor, a mișcării ecumenice autentice, încununată fiind de strădania îndumnezeirii de pe pământ către cer!...

- Cine ar trebui să-și asume vina sau responsabilitatea pentru abordarea, de multe ori, destul de superficială a acestei probleme fundamentale a spiritualității noastre?!...

- Să nu căutăm vinovați ci să mergem încrezători cu convingerea că Dumnezeu ne poate ierta de păcatul delăsării duhovnicești, și rugându-ne ca El să ne ia de mână, ca prin potir să ajungem acolo unde am fost, în paradis!... Așadar, Iisus Hristos prin Euharistie ne reîntoarce la El, unde datorită comuniunii euharistice vom ajunge la comuniunea (cea veșnică) cu El.

- Mai este, astăzi, relația părinte duhovnicesc – fiu duhovnicesc una sinceră, profundă, într-un cuvânt, autentică?!...

- Mai rar, dar este. Să ne rugăm să se îndesească, să se întărească!...

- Care ar fi soluția sau modalitatea îndreptării acestei stări de fapt, a acestei situații de compromis?!...

- Implorând Providența Divină să privească spre noi cu ochi milostivi și povățuitori, convinși fiind că se aplică și aici cuvântul Scripturii care zice că „*Fără de Mine nu puteți face nimic*”.

- Credeți că lucrările de învățătură ortodoxă, „catehismele” noastre prezintă corect lucrurile cu privire la această problemă sau sunt destul de scolastice?!...

- Suntem chemați să scoatem scolasticul de aici!... Toată învățătura catehetică are o comoară de izvoare, mult folositoare, cu toate că unele au fost schimbate în conținutul lor și care, astfel, nu au făcut altceva decât să servească modernismului ispitit. În general, Catehismele sunt foarte bune dar și în ele se strecoară, uneori, păreri subiective.

- Este nevoie, cumva, de o (re)catehizare a credincioșilor noștri cu privire la această problemă a Bisericii și nu numai, adică asistăm, cumva, la o „evoluție” istorică a acestei probleme?!...

- Repet, numai Providența Divină va face lumină în privința cursului creștinismului nostru, care nu se poate concepe decât urcând din nou, spre culmile desăvârșirii!...

- Vedeți cumva, o stare de revigorare a acestei situații, sunteți optimist, în acest sens?!...

- Da, bineînțeles! Nu cred, ci sunt convins că Dumnezeu Care a creat Biserica și pe om, cu promisiunea că pe Aceasta „*Nici porțile iadului nu o vor birui*” nu va întârzia această revigorare până la sfârșit, ci cu mijlocirea Maicii Domnului, „Biserica cea Vie”, se va reface Ierusalimul pământesc și abia apoi se va contopi cu cel ceresc, când va fi „*un cer nou și un pământ nou*”.

- Acum în încheierea acestui interviu V-aș ruga, Preacucernice Părinte Profesor, să deslușiți câteva concluzii urmate de câteva sfaturi!...

- Dacă dorim ca Dumnezeu să îndrepte mila Sa spre noi și Biserica Lui, să fim creștini ai milei și ai iertării și să trăim mai mult în Iisus Hristos Euharistic și în evlavie la Maica Domnului și așa, pururea cu Domnul vom fi până la sfârșitul veacurilor!...

Acestea fiind zise, acum la trecerea sa în veșnicele lăcașuri, ne rugăm cu toții, într-un cuget și o simțire profundă, ca Dumnezeu să-l ierte și să-l odihnească!

Veșnică să-i fie amintirea și pomenirea! Amin!

***Cu multă prețuire și deosebită recunoștință,
Drd. Stelian Gomboș –***

**Consilier la Secretariatul de Stat pentru Culte
din cadrul Guvernului României.**

II. *TEOLOGIE ISTORICĂ*

RELATIILE DINTRE BIZANTINI ȘI APUSENI ÎN ZORII CRUCIADEI A PATRA

Pr. drd. Ion Alexandru MIZGAN¹

Facultatea de Istorie, Oradea
ROMÂNIA

Abstract

On the eve of the Fourth Crusade, *the relations* between Byzantines and Latins were not very cordial, both parties being overwhelmed by resentments. This is also proved by *the tensed relations* in the period 1054-1204, the year of Constantinople's destruction by the Western knights of *the Fourth Crusade*.

This study exposes the deepening of the crisis between the *two Christian worlds*, as well as the preparation of the Fourth crusade, after the arrival of Pope Innocent III on the papal throne. Moreover, the stages of preparation of the Crusader army are presented until the moment of assembling an army capable of leaving on a new *military expedition*.

Keywords: *The Fourth Crusade, the relations, two Christian worlds, the tensed relations, military expedition.*

Evenimentele din 1054 n-au pus capăt contactelor bisericești dintre Răsărit și Apus, celelalte Patriarhii răsăritene rămânând în comuniune cu Roma. Există o înțelegere diferită a schismei. Din perspectiva Răsăritului ea a fost o rupere de raporturi oficiale obișnuite între cele două Biserici autocefale. În Apus schisma era socotită ca un act de rebeliune greacă împotriva autorității papale. Cele două păreri provin din concepții diferite despre constituția sau natura Bisericii².

¹ Studiul de față reprezintă cercetarea autorului în cadrul specializării de doctorat în domeniul istorie, susținut ca și referat în cadrul examenelor doctorale ale Facultății de Istorie din Oradea, sub îndrumarea coordonatorului Prof. univ. dr. Sever Dumitrașcu, care și-a dat acceptul spre a fi publicat.

² Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, ediție nouă, revăzută și îndreptată de Jean Meyendorff și Nicolas Lossky, traducere de Cătălin Lazurca, Editura Anastasia, București, 1996, p. 39-55.

Schisma de la 1054 a trecut, pentru contemporani, fără interesul și răsunetul care s-ar crede astăzi că l-ar fi avut, asemenea incidente care au tulburat raporturile dintre Constantinopol și Roma existând și înainte de 1054³.

După incidentele din 1054 au urmat numeroase încercări de refacere a unității bisericești, unele dintre acestea manifestându-se prin discuții teologice și de o parte și de alta⁴.

1. Tensiuni între Răsărit și Apus

Starea politică a Imperiului bizantin după schisma din 1054 s-a agravat prin apariția pericolului venit din partea turcilor selgiucizi. Aceștia vor cucerii, rând pe rând, teritorii care aparțineau Imperiului bizantin, culminând cu marea înfrângere a bizantinilor de la Manzikert în 1071, sub împăratul Roman IV Diogenes⁵. În același timp Imperiul era atacat de normanzi, care au cucerit și ultima posesiune bizantină în Italia (Bari) la 1074, debarcând apoi în Epir, în 1081, amenințând Constantinopolul. Această situație nefastă pentru Imperiul bizantin va determina pe mulți împărați bizantini să încerce o apropiere de Roma și chiar o unire bisericească cu aceasta, în schimbul unui ajutor militar substanțial. Papalitatea, la rândul ei, a încercat să folosească situația grea în care se aflau bizantinii, pentru a-și atinge scopurile ei⁶. Astfel împăratul Mihail VII Ducas (1071-1078), cel care a urmat la tron după bătălia de la Manzikert s-a oferit să mijlocească o unire bisericească în schimbul unui ajutor din partea apusenilor, dar papa Grigorie VII (1073-1085) nu a putut concretiza ajutorul pe care intenționa

³ E suficient să amintim de relațiile tensionate dintre Constantinopol și Roma în timpul patriarhului Fotie. A se vedea în acest sens: Francis Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge, 1948; Steven Runciman, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries*, Clarendon Press, Oxford, 1955, p. 22-27; Milan Šesan, *Patriarhul Fotie și Roma*, în revista "Mitropolia Ardealului" (Sibiu), anul V, 1960, nr. 7-8, p. 535-559; G. Săndulescu, *Sinodul al VIII-lea Ecumenic sub Patriarhul Fotie (869-870)*, în revista "Ortodoxia" (București), anul XXXVI, 1984, nr.4, p. 506-516; Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit, 500-1453*, traducere de Claudia Dumitriu, Postfață de Nicolae-Șerban Tanașoca, Editura Corint, București, 2002, p. 84-110.

⁴ Aurel Jivi, *Studii de istorie bisericească*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2001, p. 100.

⁵ Emanoil Băbuș, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Editura Sophia, București, 2003, p. 245-246.

⁶ Lucian Gafton, *Agravarea schismei prin încercările de unire din secolele XI -XV*, în revista „Ortodoxia”, (București), anul VIII, 1956, nr. 3, p. 398.

să-l trimită bizantinilor datorită conflictului său cu normanzii și cu împăratul Henric al IV-lea al Germaniei⁷.

Papa Grigore al VII-lea adoptă o atitudine duplicitară față de bizantini. Pe de o parte, papalitatea va specula situația grea în care se aflau bizantinii, în vederea obținerii unirii bisericești, iar pe de altă parte, papalitatea va aproba și va favoriza planuri de cucerire a Imperiului bizantin și de supunere a Bisericii grecești. Aceștia vor fi cei doi poli ai politicii papale față de greci, până când Constantinopolul va cădea în mâinile turcilor în 1453⁸.

Dezbateri notabile între Răsărit și Apus au avut loc în Bizanț pe întreg parcursul secolului al XII-lea, cum au fost cele din 1112, când arhiepiscopul de Milano, Petru Hrisologul (Grossolanul), a trecut prin Constantinopol⁹ și mai ales cele purtate de Anselm de Havelberg cu Niceta mitropolitul Nicomidiei în 1135 și cea cu Vasile arhiepiscopul de Ohrida în 1154¹⁰.

Diferențele care existau de secole între cele două tradiții creștine, erau acum mai bine cunoscute, în urma frecventelor contacte comerciale și ale expedițiilor cruciate, care au făcut ca Răsăritul și Apusul să se cunoască mai bine. Istoricul David Talbot Rice remarca faptul că civilizația bizantină, la sfârșitul secolului al XII-lea, era un amestec ciudat de splendoare și nesiguranță, în care bizantinii erau forțați de împrejurări să devină conștienți de lumea din afară, respectiv de occidentalii care le traversau teritoriul în drumul lor către Locurile Sfinte. Felul în care bizantinii priveau ciocnirea cu lumea occidentală în zorii Cruciadei a patra, era influențat nu numai de evenimentele curente ale acelei vremi, ci și de impresiile și atitudinile pe care le moșteniseră despre lumea occidentală din secolul precedent¹¹.

Unii împărați bizantini, ca Manuel I Comnenul (1143-1180), erau fascinați de moda și petrecerile occidentalilor. În schimb, cetățenii de rând ai Imperiului, care sufereau de pe urma devastărilor armatelor cruciate și erau păgubiți de exploatarea negustorilor aroganți și avari din orașele maritime italiene, căroră

⁷ *Ibidem*, p. 397.

⁸ *Ibidem*, p. 399.

⁹ J.M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 179.

¹⁰ Norman Russell, *Anselm of Haverlberg and the Union of the Churches*, în revista „Sobornost”, 1979, vol I, nr. 2, p. 19-41.

¹¹ Arhiepiscop Chrysostomos, *Relațiile dintre ortodocși și romano-catolici de la cruciada a IV-a la controversa isihastă*, traducere de Raluca Popescu și Mihaela Precup, Editura Vremea, București, 2001, p. 38.

împărații le făceau concesii comerciale avantajoase, deveneau din ce în ce mai ostili Occidentului și din ce în ce mai neîncrezători în fața ambițiilor acestora¹².

Între Răsărit și Apus, existau mai multe diferențe în problemele bisericești, dar cea mai importantă era legată de pretenția papalității la jurisdicție universală, fapt care a contribuit la adâncirea schismei dintre cele două Biserici¹³. Ar fi imposibil să înțelegem evenimentele din această perioadă a organizării celei de a patra cruciade, fără să ținem cont de ostilitatea crescândă cu care Răsăritul bizantin privea Occidentul, de fenomenul cruciadelor în general și de momentele de frustrare care au degenerat în violențe în raporturile dintre cetățenii Bizanțului și occidentalii care făceau negoț sau conduceau diferite afaceri între granițele imperiului¹⁴.

Moartea împăratului Manuel I Comnenul, în 1180, a accelerat deteriorarea relațiilor dintre Răsărit și Apus, fapt concretizat și prin masacrarea populației latine din Consantinopol în 1182¹⁵. Așadar, în preajma Crucii a patra, relațiile dintre bizantini și latini nu erau din cele mai fericite, ambele părți fiind adânc pătrunse de antagonism și resentimente¹⁶.

În această perioadă, lumea islamică era condusă de un strălucit lider, Saladin al Egiptului, care a devenit sultan. Anihilând forțele latine la Hattin, lângă Marea Tiberiadei, în 4 iulie 1187, armata lui s-a întors spre Palestina și a cucerit Ierusalimul¹⁷, la 2 octombrie același an, numai orașul Tir rămânând în mâinile creștinilor. Căderea Ierusalimului a șocat lumea creștină apuseană și aceasta a dus la organizarea celei de a treia cruciade, în fruntea căreia se aflau

¹² Steven Runciman, *Byzantine Style and Civilization*, second edition, Viking Penguin, New York, 1987, p. 156-157.

¹³ John Godfrey, *1204 The Unholy Crusade*, Oxford University Press, Oxford New York Toronto Melbourne, 1980, p. 29.

¹⁴ Arhiepiscop Chrysostomos, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ Joseph Gill, *Byzantium and the Papacy: 1198-1400*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1979, p. 8.

¹⁶ Istoricul apusean Ludwig Hertling, face și el o prezentare succintă a divergențelor dintre bizantini și apuseni, în lucrarea sa, *Istoria Bisericii*, apărută și în limba română, la Editura Ars Longa, Iași, 1998, p. 249 –250. El arată că încă din secolul al XI-lea, Veneția, Bizanțul și normanzii erau în conflict din cauza supremației în Marea Adriatică, conflictul adâncindu-se atunci când venețienii și normanzii s-au aliat împotriva Imperiului bizantin, după ce bizantinii ocupaseră insula Corfu în 1149.

¹⁷ Francis E. Barker, *Through the ages. The Story of the Christian Church*, 2nd edition, Guildford and London, 1966, p. 134.

Frederic Barbarossa împăratul Germaniei, Filip Augustus regele Franței și Richard Inimă de Leu regele Angliei¹⁸.

Colapsul celei de a treia cruciade va coincide cu o importantă schimbare pe tronul papal în 1198, când Inocențiu al III-lea va fi ales papă și va iniția cea de a patra cruciadă¹⁹.

2. Papa Inocențiu al III-lea - inițiatorul Cruciadei a patra

Giovanni Lotario, viitorul papă Inocențiu al III-lea, s-a născut la Anagni²⁰ în 1160 sau 1161, într-o vreme în care Biserica Apuseană era angajată în luptă pe trei fronturi: recâștigarea Țării Sfinte, lupta împotriva ereziilor²¹ și propria ei purificare²². El se trăgea dintr-o familie nobilă italiană, Conti, tatăl său fiind Trasimondo de Conti, conte de Segni, iar mama lui se numea Clarina²³ și se trăgea și ea dintr-o veche familie romană, Scotti²⁴. Nu se știe prea multe despre copilăria lui.

Tânărul Giovanni Lotario a studiat teologia la Paris, în timpul lui Petru de Corbeil și ca student a vizitat Anglia, făcând un pelerinaj la mormântul lui Thomas Becket de Canterbury²⁵. Mai târziu, a studiat și dreptul la Bologna²⁶ unul dintre profesorii lui fiind vestitul Uguccio de Ferrara. Întors la Roma, el a devenit canonic, iar la vârsta de 30 de ani a fost promovat cardinal de unchiul său, papa Clement al III-lea, fiind titular la biserica Sfinții Serghie și Vah, pe care a început să o restaureze și să o înfrumusețeze. Era un canonist de marcă, dar în timpul cât a

¹⁸ Vladimir Roșulescu, *Cruciadele*, Editura Scorilo, Craiova, 1999, p. 236-252.

¹⁹ Hans Eberhard Mayer, *The Crusades*, translated by John Gillingham, Oxford University Press, Oxford, 1972, p. 183.

²⁰ John Godfrey, *op. cit.*, p. 32.

²¹ E vorba de cruciadele îndreptate împotriva *albigenezilor* și *catarilor* care au tulburat profund viața Bisericii Apusene. A se vedea lucrarea lui J. Derek Holmes și Bernard W Bickers: „*A Short History of the Catholic Church*”, Burns & Oates, Wellwood, Tunbridge Wells, 1984, p. 84-86.

²² Joseph Gill, *op. cit.*, p. 9.

²³ John Godfrey, *op. cit.*, p. 32.

²⁴ Antony Bridge, *The Crusades*, London, 1980, p. 229.

²⁵ Eamon Duffy, *Saints & Sienners. A History of the Popes*, Yale University Press, 1997, p. 110.

²⁶ Gheorghe G. Stănescu, *Politica imperialistă a papii Inocențiu III și luptele de succesiune dintre Staufi și Welfi*, în volumul *Studii de Istorie Bisericească Universală și Patristică*, îngrijirea ediției, studiu introductiv, bibliografie suplimentară și indice de nume și locuri de Ioan Vasile Leb, Editura Arhidiecezana, Cluj-Napoca 1998, p. 156.

fost cardinal nu a participat prea mult la viața publică, ci era înclinat spre studiu și meditație, scriind, pe lângă alte tratate, și pe cel intitulat *Contemplarea lumii*²⁷.

Cu puțin timp înainte de moartea sa, bătrânul papă Celestin al III-lea a propus lui Ioan Colonna²⁸, să fie succesorul lui. Se spune că papa Celestin chiar a sugerat abdicarea în favoarea lui Colonna, dar colegiul cardinalilor nu a vrut să audă de aceasta²⁹. Cardinalii voiau mai mult un om de stat decât un geniu religios. La moartea lui Celestin al III-lea, survenită la 8 ianuarie 1198³⁰, cardinalii au ales pe tânărul Lotario Giovanni, în vârstă de 37 de ani, ca succesor al acestuia. În ochii cardinalilor Lotario părea omul capabil să restaureze puterea politică a papalității atât în Italia cât și peste Alpi, să apere drepturile religioase împotriva puterii seculare și să combată ereziile periculoase pentru viața Bisericii.

Cardinalii au știut că el era un om plin de energie și ambiție. Astfel la 22 februarie 1198 el a fost consacrat și încoronat ca papă³¹. Personalitatea lui Inocențiu era dinamică, mulți istorici considerând că el a fost un om mai mult admirat decât iubit³². Era un orator desăvârșit și a avut un bun simț diplomatic și politic și munca lui în cancelarie i-a sporit experiența. Era și un om care a practicat o viață ascetică fiind pregătit să înfrunte lucruri mai puțin plăcute. Era un adevărat apărător al drepturilor Bisericii apusene pe linia papei Grigorie al VII-lea. Inocențiu a pretins o completă autoritate în problemele bisericești (*plenitudo potestatis*), considerându-se „vicarul lui Hristos” pe pământ și succesorul Sfântului Apostol Petru³³. În concepția sa, doar papa singur avea „plenitudo potestatis” peste toți episcopii și patriarhii și peste toate bisericile. Marea lui ambiție era să facă lumea să recunoască supremația scaunului Romei nu numai în materie religioasă, dar și în afacerile seculare³⁴. Credea, de asemenea, că papalitatea putea fi deasupra puterilor lumești și că papa putea fi preot și rege³⁵. Din primele zile ale pontificatului său Inocențiu al III-lea a avut ideea unei

²⁷ John Godfrey, *op. cit.*, p. 33.

²⁸ Acesta e cunoscut mai bine ca și cardinal sub numele de *Giovanni de St. Paul*.

²⁹ *** *The Cambridge Medieval History*, Planned by J. B. Bury, edited by J.R. Tanner, C.W. Previté-Orton, Z.N. Brooke, volume VI, *Victory of the Papacy*, Cambridge, at the University Press, 1936, p. 1.

³⁰ August Franzen, Remigius Bäumer, *Istoria papilor*, traducere de Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1996, p. 207.

³¹ *Ibidem*.

³² *** *The Cambridge Medieval History* (*op.cit.*), p. 2.

³³ Jeannine Quillet, *Cheile puterii în Evul Mediu*, traducere de Maria Pavel, prefață de Șerban Papacostea, Editura Corint, București, 2003, p. 51-52.

³⁴ Antony Bridge, *op.cit.*, p.229.

³⁵ Hans Eberhard Mayer, *op. cit.*, p. 183.

Cruciade în mintea lui. Sfârșitul cruciadei a treia l-a nemulțumit profund. El considera că trebuiau căutate noi resurse pentru o expediție „sfântă” mai eficace. Pentru aceasta, considera el, se impunea luarea unor măsuri în stare să redeștepte sentimentul religios, căzut în amorțeală și să mobilizeze unitatea de acțiune a creștinilor³⁶. Astfel Inocențiu face apel către principii creștini să ia Crucea. Enciclicele și proclamațiile lui pentru indulgențe s-au făcut în 1198 cu cooperarea cistercienilor și benedictinilor, în vederea restaurării regatului creștin latin în Palestina. Inocențiu a cerut patriarhului Ierusalimului, episcopului de Lidia și marelui conducător al ordinelor militare, să-l informeze despre situația din Țara Sfântă și a intrat într-o relație prietenească cu regele Armeniei, care l-a recunoscut drept episcop universal³⁷.

În predicarea cruciadei Inocențiu a adoptat pasajul biblic din Psalmul 136,5: *“De te voi uita Ierusalime”*. Papa nu a ezitat să folosească armele cruciaților pentru recucerirea Țării Sfinte, în Sicilia, împotriva albigenzilor și a catarilor, precum și a saracinilor în Spania. Inocențiu a scris și liderilor cruciați din Germania să-i convingă și pe alții să susțină expediția cruciată³⁸. În timpul războiului civil din Germania între Filip de Suabia³⁹ din casa de Hohenstanfen și Otto al IV-lea de Brunswick (Braunschweig) din casa de Welf, papa Inocențiu l-a susținut pe Otto, pentru că linia lui politică în Italia era diferită de cea a casei de Hohenstanfen⁴⁰. Împăratul bizantin Alexius al III-lea Anghelos, de asemenea nu îl susținea pe Filip, pentru că soția acestuia, Irina, era fiica lui Isaac al II-lea, pe care el l-a înlăturat de la tron. Papa Inocențiu al III-lea și împăratul Alexius al III-lea aveau deci o aversiune comună față de Filip de Suabia. Papa, așa cum am precizat, ținea foarte mult să recucerească pentru creștinătate Locurile Sfinte ale Palestinei și a pus toată inima pentru organizarea unei noi cruciade, pe care a proclamat-o în august 1198. Inocențiu a privit spre Bizanț în speranța unui ajutor esențial pentru acest proiect. El era de asemenea, determinat să realizeze o reconciliere pozitivă între Biserica Ortodoxă din Bizanț și Biserica Romei sub supremația papală. Pentru îndeplinirea acestor deziderate Inocențiu a făcut numeroase chemări către Alexius al III-lea, dar nu a primit răspunsuri

³⁶ Florentina Căzan, *Cruciadele. Momente de confluență între două civilizații și culturi*, Editura Academiei Române, București, 1990, p. 94.

³⁷ *** *The Cambridge Medieval History (op.cit.)*, p. 16.

³⁸ Jean Richard, *The Crusades*, translated by Jean Birrell, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 243.

³⁹ Filip de Suabia era fratele lui Henric al VI-lea.

⁴⁰ Harald Zimmermann, *Papalitatea în Evul Mediu. O istorie a pontifilor romani din perspectiva istoriografiei*, traducere de Adinel-Ciprian Dincă, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 155.

concludente. Astfel, în primul său an ca papă, Inocențiu I-a chemat pe Alexius să aducă Biserica din Constantinopol în supunere și comuniune cu Biserica Romei⁴¹ și să facă eforturi pentru a plasa Imperiul său în spatele cauzei pentru războiul sfânt. În același timp a scris și patriarhului Ioan Camaterus din Constantinopol, cerându-i să se supună Romei⁴². Patriarhului din capitala Imperiului i-a scris că “Domnul i-a transmis lui Petru, nu numai conducerea Bisericii, ci și a întregii lumi”⁴³. În răspunsul dat lui Inocențiu de către împărat și patriarh se spunea că eliberarea Locurilor Sfinte și reunirea Bisericilor va veni când Domnul va vrea această lucră. În aceeași scrisoare s-a afirmat că dacă ar fi vreo Biserică îndreptățită să se numească „mama Bisericilor”, aceasta ar fi Biserica Ierusalimului. S-a condamnat de asemenea inovația apuseană legată de purcederea Sfântului Duh (Filioque), afirmându-se că nici Sfânta Scriptură și nici Părinții Bisericii nu vorbesc despre purcederea Sfântului Duh și de la Fiul. La fel nici Evangheliile și nici Sinoadele Ecumenice nu vorbesc de primatul roman. În problema unirii Bisericilor pe care a cerut-o Inocențiu, i s-a răspuns că aceasta ar fi posibilă numai în urma unui Sinod Ecumenic⁴⁴. Inocențiu a scris din nou Patriarhului la sfârșitul anului 1199, afirmând că „Roma este capul și mama tuturor Bisericilor”. Patriarhul a întrebat: unde se spune în Evanghelie că Biserica Romei este capul și mama Bisericilor? El a menționat cele cinci mari patriarhate, între care Roma are primatul de onoare, nu pentru prezența lui Petru acolo, ci pentru că Roma a fost prima capitală a Imperiului⁴⁵. În cursul anului 1200 au fost mai multe schimburi de replici între Inocențiu și Alexius al III-lea. Împăratul răspundea pretențiilor papale de supremație, că în gândirea și tradiția bizantină, Biserica era dependentă de puterea seculară. În Răsărit, împăratului îi revenea datoria de a apăra Biserica, de a fi protectorul ei, împăratul neavând nici o putere să facă schimbări doctrinare, el având doar dreptul de a prezida sinodul. Față de aceste puncte de vedere bizantine, Inocențiu a declarat că datoria papei includea muștrarea și dojenirea conducătorilor seculari și aceștia nu aveau nici o autoritate asupra Bisericii și a slujitorilor ei. Această corespondență dintre împărat și papă pune în

⁴¹ Papa Inocențiu al III-lea îi cerea împăratului Alexius al III-lea al Bizanțului, să facă eforturi deosebite pentru a întoarce Biserica din Constantinopol la unitatea Scaunului Apostolic al Romei, tot așa precum fiica se întoarce la mama ei.

⁴² John Godfrey, *op. cit.*, p. 34.

⁴³ Antony Bridge, *op. cit.*, p. 229.

⁴⁴ Joseph Gill, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵ John Godfrey, *op.cit.*, p. 34.

lumină diferențele fundamentale între eclesiologia Bisericii Ortodoxe și a celei Apusene⁴⁶.

La începutul pontificatului său, Inocențiu al III-lea nu a fost numai în legătură cu Constantinopolul lui Alexius al III-lea, ci și-a îndreptat atenția și spre Europa Occidentală, pentru a realiza războiul sfânt de eliberare a Locurilor Sfinte. Pentru Inocențiu nu era nici o problemă în ce privește justetea unui asemenea război. Războiul era justificat de legea lui Dumnezeu și susținut cu argumente din Sfânta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți. Papa Inocențiu al III-lea a făcut cunoscut planul său pentru un război Sfânt împotriva saracinilor, pentru recucerirea Locurilor Sfinte, în „Scrisoarea generală” adresată arhiepiscopilor apuseni, la începutul lui august 1198, poruncindu-le acestora să-i informeze pe episcopii diocazelor în această privință⁴⁷.

3. Predicarea cruciadei

În scrisoarea de anunțare către patriarhul latin al Ierusalimului, despre moartea predecesorului său și despre alegerea lui în scaunul papal în 8 ianuarie 1198⁴⁸, papa Inocențiu al III-lea a anunțat intenția lui de a lucra pentru cauza Țării Sfinte și eliberarea Ierusalimului. Tânărul papă asumându-și responsabilitatea de „*cap al creștinătății*”, a intenționat să reia conducerea războiului sub auspiciile papalității. La 15 august 1198 a proclamat noua cruciadă, convocând *militia Christi* pentru luna martie a anului 1199. Pentru susținerea noii cruciade, pe o perioadă de doi ani, s-a făcut apel atât la nobili cât și la orășeni. În apel nu se făcea referire la capii încoronați ai Europei apusene, deoarece papa intenționa să păstreze noua expediție cruciată sub controlul său, iar regii, pe de altă parte, erau angajați în rezolvarea propriilor lor probleme. Ioan al Angliei era în război cu Filip Augustus al Franței, în timp ce în Germania, Filip de Suabia era în război cu Otto, pentru dobândirea tronului. Oamenii Bisericii puteau de

⁴⁶ Ideea sau noțiunea de „*cezaro papism*”, implica subordarea Bisericii față de puterea seculară, idee care putea fi acceptată de mulți bizantini, dar care nu putea fi acceptată în lumea apuseană, mai ales după conflictul legat de *cearta pentru investitură* din secolele XI-XII.

⁴⁷ Jean Richard, *op.cit.*, p. 243.

⁴⁸ ****The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Edited by Ken Parry, David J. Melling, Dimitri Brady, Sidney H. Griffith & John F. Healey, Editorial consultant John R. Hinnells, Foreword by Rt Revd Kallistos Ware, Oxford, 1999, p. 145.

asemenea contribui fiecare cu oameni sau bani. Celor care participau în cruciadă li se ofereau indulgențe pentru iertarea păcatelor⁴⁹.

Inocențiu a încredințat predicarea cruciadei cardinalilor Soffredo și Petru Capuano, care au fost numiți „legați papali” pentru cruciadă⁵⁰. Ei aveau să lucreze pentru pacificarea Apusului, prin reconcilierea lui Filip Augustus și Richard I. Cardinalul Soffredo a fost trimis la Veneția să afle ce ajutor se putea primi de la venețieni în vederea acestei expediții, iar Petru Capuano a plecat în Franța la sfârșitul anului 1198 și a proclamat cruciada papală la întâlnirea episcopilor francezi de la Dijon. Petru Capuano a obținut de la episcopii francezi adunați la Dijon, promisiunea de a susține cu economiile lor noua cruciadă. Episcopii au promis o contribuție de 30% din veniturile lor⁵¹. Marile ordine religioase au fost de acord să facă același lucru, un mare număr de cistercieni participând la expediție. Dar o amară decepție și dezamăgire a papei Inocențiu III a fost trecerea timpului fără a primi vreun răspuns la apelurile pe care le-a făcut pentru sprijinirea cruciadei cu trupe și cu bani. Condițiile politice din Europa apuseană nu erau însă favorabile organizării unei noi cruciade. Filip Augustus, regele Franței, nu era interesat de proiectul papei Inocențiu III. El fusese cruciat cu puțin timp înainte, în timpul celei de a treia cruciade, și nu mai dorea să întreprindă o nouă expediție, cu atât mai mult cu cât era în divergență cu Inocențiu în problema divorțului său de soția lui de origine daneză Ingeborg. Filip de Suabia al Germaniei era angajat în război cu rivalul său la tron, Otto de Brunswick. Ioan al Angliei succesorul lui Richard Inimă de Leu, era angajat în luptă cu Filip Augustus al Franței, pentru posesiunile sale continentale⁵².

În toamna anului 1199 încă nu era alcătuită nici o armată și Inocențiu a reînnoit eforturile sale, încercând să retrezească zelul vechilor cruciați. În cursul lunilor decembrie 1199 și ianuarie 1200 au fost trimise scrisori în toate părțile lumii catolice. Creștinilor care luau crucea li se ofereau obișnuitele indulgențe de iertare a păcatelor, proprietățile lor fiind puse sub protecția Sfântului Petru pe durata absenței lor. Creștinii care nu luau crucea - spunea Inocențiu - trebuiau să contribuie cu fonduri pentru susținerea cruciadei⁵³.

⁴⁹ Donald E. Queller and Thomas F. Madden, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*. Second Edition, with an essay on primary sources by Alfred J. Andrea, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997, p. 1.

⁵⁰ Jean Richard, *op. cit.*, p. 243.

⁵¹ John Godfrey, *op. cit.*, p. 36.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 37.

La începutul anului 1199 Inocențiu a luat hotărârea de a impune o sumă, o cotizație, un fel de impozit papal, peste întreg clerul catolic în vederea susținerii cruciadei⁵⁴. Papa și cardinalii au plătit ei înșiși a zecea parte din veniturile lor pentru anul următor. Au fost luate și alte măsuri pentru a câștiga suportul financiar pentru Țara Sfântă. Astfel, în fiecare biserică, a fost pusă o cutie pentru ofrande săptămânale, donatorii putând primi iertare de păcate ori săvârșirea unei Liturghii pentru ei. Episcopii au convertit penitența în bani pentru Țara Sfântă. Rezultatele au fost dezamăgitoare până ce fervoarea religioasă a fost pusă în mișcare de predica harismaticului Fulk de Neuilly⁵⁵. Înainte de a dobândi faima lui, Fulk fusese preot la o biserică de țară, la Neuilly, lângă Paris. Cuvântările lui erau îndreptate împotriva faptelor imorale ale contemporanilor săi. El a ținut predici moralizatoare în fața unor uriașe mulțimi în aer liber, concentrându-și atenția în denunțarea cametei și a desfrâului. De asemenea, concubinajul clericilor a fost o altă țintă favorită a lui. Fulk a avut un considerabil succes în răscumpărarea prostituatelor, pe care le-a instalat sub jurământul celibatului, în mănăstirea de maici Sfântul Antonie de lângă Paris, ori găsimdu-le soți pentru o viață de familie. Când Fulk a denunțat păcatele și viciile vremii, el a umplut străzile cu nenumărați penitenți. Mulți din cei ce îl urmau pe Fulk credeau că el era făcător de minuni, dând vedere orbilor, auzul surzilor, mobilitate șchiopilor etc. Mulți bolnavi de la mari distanțe erau aduși și puși pe marginea drumului pentru ca el să poată să-i atingă cu hainele sale. Contextul în care Fulk a devenit un predicator al cruciadei rămâne neclar. Unii au afirmat că Maica Domnului i s-a arătat și i-a încredințat această misiune⁵⁶. Se știe că în septembrie 1198 Fulk a solicitat sprijinul călugărilor în predicarea Crucii, dar a fost refuzat. La 5 noiembrie 1198, Inocențiu al III-lea l-a autorizat să înscrie pe o listă, să-i înregistreze, în campania lui de predicare, și pe călugări⁵⁷. De aceea Fulk a călătorit mult și a predicat cu mult entuziasm noua cruciadă. Predicarea cruciadei de către acesta amintește de fervoarea lui Petru Eremitul din timpul primei cruciade. El a atins inimile poporului obișnuit, reușind să înregistreze mii de săraci în luarea Crucii. În același timp legatul papal Petru Capuano a reușit să realizeze negocierea unui armistițiu între Filip Augustus și Richard Inimă de Leu,

⁵⁴ Cecile Morrisson, *Cruciadele*, Editura Meridiane, București, 1998, p. 66.

⁵⁵ Edward Gibbon, *The History of the decline and fall of the Roman Empire*. A new edition, with notes, by Dean Milman, M. Guizot, and Sir William Smith, vol. VII, London, 1903, p. 288.

⁵⁶ Donald E. Queller and Thomas F. Madden, *op.cit.*, p.2.

⁵⁷ John Godfrey, *op. cit.*, p. 40.

deși curând Filip va intra în dezacord cu Capuano din cauza divorțului său de regina Ingeborg a Danemarcei, în favoarea lui Agnes de Meran⁵⁸.

4. Organizarea armatei cruciate

Închegarea unei armate cruciate s-a petrecut la o întrecere cavaleriească organizată de contele Thibaut de Champagne, la castelul lui de la Écry-sur-Aisnes⁵⁹, în Ardennes, regiune în nordul Franței, la 28 noiembrie 1199. Acestea se întâmplau la cincisprezece luni după ce papa Inocențiu proclamase cruciada și la un an după ce îl autorizase pe Fulk să predice această cruciadă. Acolo erau adunați la un turnir, numeroși cavaleri străluciți, care își încercau bărbăția militară, sau se bucurau de banchet, cântece și celelalte plăceri care le erau oferite de starea lor socială. Dintr-o dată, cavalerii conduși de contele Thibaunt însuși și de vărul său, contele Louis de Blois, au fost cucerți de entuziasmul comun și au militat ei înșiși pentru o cruciadă. Acești doi tineri conți, în vârstă de aproximativ 20 de ani, erau printre cei mai distinși nobili francezi. Exemplul celor doi tineri a încurajat pe mulți să le urmeze în luarea Crucii. Împreună cu acești doi conți și-au mai pus semnul Crucii încă doi mari oameni de vază ai Franței: Simon de Montfort și Renaud de Montmirail, ultimul dintre ei fiind văr cu conții de Champagne și Blois. Gestul acestor conți a avut mare răsunet în toate ținuturile. Pe moșia contelui Thibaunt de Champagne au mai luat semnul Crucii: Garnier, episcop de Troyes, contele Gautier de Brienne, Gautier de Vignory, Guy de Plessier, Vilain de Nully, Geoffroy de Villehardouin, mareșal al ținutului Champagne, Guillaume de Nully, Jean Foison și mulți alții⁶⁰. Așadar întrecerea cavaleriească de la Ecry a produs cel dintâi nucleu al armatei cruciate. Curând după Ecry, ceilalți nobili din nordul Franței, au fost de asemenea dispuși să se alăture războiului sfânt.

La 23 februarie 1200 în orașul Bruges, contele Balduin de Flandra, a luat și el Crucea. Balduin era cunoscut ca un om pios și drept, milostiv cu cei săraci și generos cu clerul. Soția lui, Maria, sora lui Thibaunt de Champagne, era și ea mișcată de spiritul Postului Paștilor, al sacrificiului, a jertfei Mântuitorului Iisus Hristos, și și-a asumat și ea povara cruciadei, alături de soțul ei. După aceea, cei doi frați ai lui Balduin, Henry și Eustace și alți nobili flamanzi, au depus

⁵⁸ Donald E. Queller and Thomas F. Madden, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁹ Steven Runciman, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth Centuries*, Clarendon Press, Oxford, 1955, p. 145.

⁶⁰ Geoffroy de Villehardouin, *Cucerirea Constantinopolului*, traducere și note de Tatiana Ana Fluieraru, ediție îngrijită și prefață de Ovidiu Pecican, Editura Limes, Cluj, 2002, p. 26.

jurământul lor. Conte Balduin de Flandra, probabil cel mai puternic dintre toți vasalii regelui francez, era, la cei 28 de ani ai săi, un conducător care își câștigase o reputație în toată Europa pentru perspicacitatea lui politică. Balduin își dovedise abilitatea militară prin victoria repurtată asupra lui Filip Augustus și se arătase un mare diplomat, intrând în alianță cu Anglia, forțând pe Filip să accepte prevederile tratatului de la Peronne⁶¹.

În Picardia, provincie situată în nord vestul Franței, puternicul conte Hugh de Saint Pol, un veteran cruciat, s-a angajat și el în noua întreprindere cruciată, și mulți nobili mai mici l-au urmat. În Flandra luaseră Crucea Ioan de Nesle, castelanul de la Bruges, Conon de Béthume și Balduin de Beauvoir.

Două întruniri ale nobililor cruciați au fost ținute în Franța în vara anului 1200, prima la Soissons, iar cealaltă după două luni la Compiègne. Prima întâlnire a fost găzduită de episcopul orașului Nivelon unul dintre oamenii Bisericii care s-au înscris cel mai de timpuriu pe listele de înrolare în cruciadă. Întâlnirea avea drept scop stabilirea datei plecării și a rutei pe care o vor parcurge. Pentru că încă nu s-a adunat un număr suficient de cruciați și pentru că părerile erau împărțite, s-au despărțit fără a lua o hotărâre. La scurt timp s-au întâlnit, cum am mai spus, la Compiègne, ca să trateze organizarea și strategia expediției care urma. Deși au fost în dezacord în multe puncte, totuși, câteva decizii au fost luate. Nobilii ținând cont de eșecul lui Frederick Barbarossa, de nenumăratele dificultăți ale călătoriei terestre, precum încetineala, oboseala fizică, etc., au decis să meargă pe mare. Dar cum nici unul dintre ei, cu excepția contelui de Flandra, nu deținea o flotă, au hotărât să apeleze la unul din marile orașe maritime ale Mării Mediterane. Întâlnirea s-a încheiat cu un acord de a nominaliza pe cei mai buni reprezentanți diplomatici pe care îi puteau găsi, cărora să le dea toate puterile de a acționa în numele lor în vederea asigurării transportului armatei cruciate⁶².

Conții de Flandra, Champagne și Blois, au numit șase reprezentanți în acest scop: Geoffroy de Villehardouin⁶³, Milon de Bréabant, Conon de Bethume⁶⁴, Alard de Maquerean, Jean de Fraise și Gautier de Gaudonville⁶⁵. Marea încredere a nobililor era pusă în acești șase reprezentanți. Deoarece nici un port francez nu

⁶¹ Donald E. Queller and Thomas F. Madden, *op. cit.*, p.5.

⁶² John Godfrey, *op. cit.*, p. 47.

⁶³ Geoffroy de Villehardouin era în vârstă de aproximativ 50 de ani la acea vreme și era foarte apreciat pentru înțelepciunea lui, pentru experiența sa de viață, de la el rămânând posterității o *Cronică* a celei de a patra cruciade. Conte de Champagne avea în el cea mai mare încredere.

⁶⁴ Conon era membru al ilustrei familii Artois, un renumit și faimos trubadur și un veteran al celei de a treia cruciade.

⁶⁵ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 31.

era capabil să asigure un număr suficient de corăbii pentru armata cruciată, cei șase reprezentanți au fost nevoiți să facă o alegere dintre cele trei mari orașe italiene maritime: Genova, Pisa și Veneția⁶⁶. Cruciații francezi au ales Veneția. În ceea ce privește alegerea Veneției de către cruciați, există istorici care consideră că papa nu numai că a favorizat alegerea Veneției, dar chiar a poruncit aceasta, încrezându-se în venețieni mai mult decât în genovezi și pisani. Inocențiu chiar îi îndemnase pe venețieni, printr-un legat al său, să ia Crucea, iar spre sfârșitul lui decembrie 1198, a făcut același lucru printr-o scrisoare adresată acestora. Scrisoarea respectivă este importantă pentru că demonstrează dispoziția lui Inocențiu de a face un compromis cu venețienii, pentru a asigura viitorul succes al cruciadei, în ciuda faptului că Veneția era angajată în schimburi comerciale cu Egiptul. Alți istorici consideră că nu există nici o evidență că Inocențiu al III-lea a favorizat Veneția în detrimentul celorlalte porturi maritime italiene. Istoricii Donald E. Queller și Thomas F. Madden consideră că această pretinsă poruncă a papei pentru alegerea Veneției este doar un mit care nu se susține⁶⁷. Un mare grup de istorici s-au plasat chiar la polul opus, arătând că se poate alcătui o istorie a plângerilor papei împotriva venețienilor pentru refuzul lor de a abandona tratativele lor cu dușmanii creștinătății. Istoricii pomeniți mai sus consideră că papa Inocențiu al III-lea nici nu a încurajat și nici nu a descurajat alegerea Veneției. Preferințele papei în tot parcursul cruciadei nu au prea avut vreo semnificație pentru venețieni. Conducătorii cruciadei au pus la punct problema practică a transportului și și-au urmat propriul drum, fără a căuta sfat nici la papă, nici la legatul său. Veneția dădea impresia mai mult să fie capabilă să furnizeze ceea ce ei aveau nevoie și astfel reprezentanții cruciaților au decis să meargă acolo⁶⁸.

Bibliografie

1. **BARKER, Francis E.**, *Through the ages. The Story of the Christian Church*, 2nd edition, Guildford and London, 1966.
2. **BĂBUȘ, Emanoil**, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Editura Sophia, București, 2003.
3. **CĂZAN, Florentina**, *Cruciadele. Momente de confluență între două civilizații și culturi*, Editura Academiei Române, București, 1990.

⁶⁶Donald E. Queller and Thomas F. Madden, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁷*Ibidem*, p. 8.

⁶⁸*Ibidem*.

4. **CHRYSTOMOS, Arhiepiscop**, *Relațiile dintre ortodocși și romano-catolici de la cruciada a IV-a la controversa isihastă*, traducere de Raluca Popescu și Mihaela Precup, Editura Vremea, București, 2001.
5. **DUFFY, Eamon**, *Saints & Sienners. A History of the Popes*, Yale University Press, 1997.
6. **FRANZEN, August, BAUMER, Remigius**, *Istoria papilor*, traducere de Romulus Pop, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1996.
7. **GAFTON, Lucian**, *Agravarea schismei prin încercările de unire din secolele XI -XV*, în revista „Ortodoxia”, (București), anul VIII, 1956, nr. 3.
8. **GEOFFROY de Villehardouin**, *Cucerirea Constantinopolului*, traducere și note de Tatiana Ana Fluieraru, ediție îngrijită și prefată de Ovidiu Pecican, Editura Limes, Cluj, 2002.
9. **GIBBON, Edward**, *The History of the decline and fall of the Roman Empire*. A new edition, with notes, by Dean Milman, M. Guizot, and Sir William Smith, vol. VII, London, 1903.
10. **GILL, Joseph**, *Byzantium and the Papacy: 1198-1400*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1979.
11. **GODFREY, John**, *1204 The Unholy Crusade*, Oxford University Press, Oxford New York Toronto Melbourne, 1980.
12. **HUSSEY, J.M.**, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
13. **JIVI, Aurel**, *Studii de istorie bisericească*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2001.
14. **QUELLER Donald E. and MADDEN, Thomas F.**, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*. Second Edition, with an essay on primary sources by Alfred J. Andrea, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997.
15. **QUILLET, Jeannine**, *Cheile puterii în Evul Mediu*, traducere de Maria Pavel, prefată de Șerban Papacostea, Editura Corint, București, 2003.
16. **MAYER, Hans Eberhard**, *The Crusades*, translated by John Gillingham, Oxford University Press, Oxford, 1972.
17. **MEYENDORFF, Jean**, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, ediție nouă, revăzută și îndreptată de Jean Meyendorff și Nicolas Lossky, traducere de Cătălin Lazurca, Editura Anastasia, București, 1996.
18. **MORRISON, Cecile**, *Cruciadele*, Editura Meridiane, București, 1998.
19. **RICHARD, Jean**, *The Crusades*, translated by Jean Birrell, Cambridge

University Press, Cambridge, 1999.

20. ROȘULESCU, **Vladimir**, *Cruciadele*, Editura Scorilo, Craiova, 1999.

21. RUNCIMAN, **Steven**, *Byzantine Style and Civilization*, second edition, Viking Penguin, New York, 1987.

22. RUSSEL, **Norman**, *Anselm of Haverlberg and the Union of the Churches*, în revista „Sobornost”, 1979, vol I , nr. 2, p. 19-41.

23. STĂNESCU, **Gheorghe G.**, *Politica imperialistă a papii Inocențiu III și luptele de succesiune dintre Staufi și Welfi*, în volumul *Studii de Istorie Bisericească Universală și Patristică*, îngrijirea ediției, studiu introductiv, bibliografie suplimentară și indice de nume și locuri de Ioan Vasile Leb, Editura Arhidiecezana, Cluj-Napoca 1998.

24. ZIMMERMANN, **Harald**, *Papalitatea în Evul Mediu. O istorie a pontifilor romani din perspectiva istoriografiei*, traducere de Adinel-Ciprian Dincă, Editura Polirom, Iași, 2004.

EXARHUL PATRIARHAL PAHOMIE DE LA MĂNĂSTIREA PERI

Prof. dr. Nuțu ROȘCA
Sighețu Marmăției, ROMÂNIA

Abstract

The *monk priest Pahomonie* was a venerable abbot of *Peri Monastery* with the patron saint "Saint Archangel Michael" from *the north of Maramures*, having its origins in Oas Country, relative of Dragos Voda the first founder of Moldavia, patriarchal messenger of Byzantine Constantinople in quality of *exarch* of Maramures area. By granting, for the stavropegial monastery of Peri, the right of jurisdiction over churches from eight counties in the north of Romanian territory and by granting so many bishop attributions to the monk priest Pahomonie, the basis of Maramures Romanian Orthodox Episcopacy were laid. Thus, the document of founding the stavropegial monastery represents at the same time the act of setting the *Episcopate of Peri*. The Episcopate of Peri represented a model of superior organization of Transylvania Church. After its example were later on organized the Episcopate of Vad, Geoagiu and Silvas with residences in monasteries. And the patriarchal exarch Pahomonie from the Stavropegial Monastery of Peri was and remains a *great servant* of Christ's Church and of Romanian nation.

Keywords: *The monk priest Pahomonie, Peri Monastery, the north of Maramures, exarch, great servant, Episcopate of Peri.*

1. Dinastia Drăgoșeștilor

Familia Drăgoșeștilor își avea reședința în localitatea Bedeu, care se află în Maramureșul din dreapta Tisei, la confluența acestui râu cu Valea Talaborului. Dragoș, viitorul voievod, s-a născut în această localitate, probabil, în 1280¹. Dragoș Vodă este menționat, împreună cu fratele său Drag, într-o diplomă din anul 1336, în legătură cu restaurarea hotarelor pentru moșia lor în suprafață de 25

¹Radu Popa, *Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1970, p. 242.

de kilometri pătrați de la Bedeu². Acești doi boieri din Bedeu au fost trecuți în rândul nobililor în 1317³.

Drăgoșeștii din Bedeu constituiau o familie care se bucura, la timpul ei, de mare prestigiu și în care au fost mai mulți oameni de seamă: Drag, fratele lui Dragoș Descălecătorul, este atestat de o diplomă emisă de regele Ludovic cel Mare la 29 noiembrie 1355 cu demnitatea de comite⁴. Comitele Drag a avut un fiu cu numele Vasile, care este atestat la 1385 cu demnitatea de pretor. El este străbunul mai multor familii nobile din localitatea Bedeu și din unele sate vecine. Ioan, fiul lui Sas Vodă, frate cu Balcu Vodă, a fost mare comis la Curtea Regală din Buda. De o importanță deosebită însă sunt cei șapte voievozi din dinastia Drăgoșeștilor: Dragoș-voievod al Maramureșului și apoi al Moldovei, Sas, fiul lui Dragoș – voievod al Moldovei, Balcu, fiul lui Sas – voievod al Moldovei și apoi al Maramureșului, Drag, fiul lui Sas – voievod al Maramureșului, Ștefan, fiul lui Sas – voievod al Țării Săpânțului, Dumitru, fiul lui Balcu – voievod al Maramureșului, Bartolomeu Dragffy, nepotul voievodului Drag – voievod al Transilvaniei, cuscru lui Ștefan cel Mare.

Toți acești eroi din dinastia Drăgoșeștilor sunt ctitori de biserici și mănăstiri ortodoxe. Din această familie face parte și Pahomie, care n-a fost voievod, ci un cleric de seamă.

În familiile boierilor români, ale cnejilor, voievozilor, domnitorilor era o tradiție creștinească privitoare la rugăciune. Cei mai mulți membrii ai familiei erau ocupați cu multiplele probleme ale vieții pământene și nu aveau timp suficient să se roage lui Dumnezeu. De aceea dădeau pe unul dintre ei Bisericii, care să se roage mereu pentru familie, pentru cnezat, pentru voievodat, pentru țară. Avem numeroase exemple de acest fel: Din familia Mușatinilor pe mitropolitul Iosif Mușat, fratele domnitorului Petru Mușat; din neamul stoiceniilor de Crișănești pe Iosif Stoica, episcop de Maramureș, care a fost canonizat cu numele de Sfântul Ierarh Iosif Mărturisitorul din Maramureș; din familia domnitoare a Movileștilor din Moldova pe mitropolitul Petru Movilă; din ramura familiei Drăgoșeștilor de Giulești, pe preotul Miroslav, atestat de o diplomă din 1386; din neamul Ștefanca de Bârsana, pe episcopul Gavril Ștefanca al Maramureșului; din familia voievodală a Drăgoșeștilor de Bedeu al Maramureșului,

²Ioan Mihalyi, *Diplome maramureșene din secolele XIV și XV*, Ediția a IV-a, Editura Societății Culturale Pro Maramureș, "Dragoș Vodă", Cluj-Napoca, 2009, p. 16-19.

³Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului*, Editura Ziarului "Universul", București, p. 940, p. 42.

⁴Ioan Mihalyi, *Op. Cit.*, p. 43.

pe ieromonahul Pahomie, egumenul Mănăstirii Peri și Exarhul Patriarhal al Eparhiei Perilor.

Prin secolele al XIII-lea și al XIV-lea, în jurul localității Peri au existau câteva schituri modeste, între care mai important era cel din Peri, susținut de Drăgoșești. Cu timpul, la acesta s-au grupat și celelalte schituri și, astfel, s-a format Mănăstirea Peri, care a devenit apoi renumită.

2. Ieromonahul Pahomie

Pahomie a avut înclinație spre rugăciune și spre viață monahală, a intrat *“de tânăr în nevoiea călugărească la unul din schiturile existente în partea locului, s-a învrednicit în puțină vreme de darul preoției și era plin de râvnă pentru mărturisirea lui Hristos și pentru apărarea credinței ortodoxe”*⁵. Prin vrednicia sa are în vedere și alte așezăminte sfinte. El *“încurajează dezvoltarea vechilor sihăstriei Bârsana, Cuhea și Biserica Albă și ajută întemeierea altor sihăstrie noi, în satele mai importante din Maramureș”*⁶.

În 1352, Dragoș Vodă, cu fiul său, Sas, și cu fiii lui Sas: Balcu, Drag, Dragomir, Ștefan, Ioan, cu alte rude și cu o mulțime de viteji au plecat în expediția de alungare a tătarilor, care ne cotoceau țara, au trecut în Moldova, unde poporul i-a primit ca pe adevărații eliberatori, iar boierii moldoveni l-au proclamat pe Dragoș domn al Moldovei.

Ieromonahul Pahomie însă n-a plecat în Moldova cu descălecători, ci a rămas pe loc. În lipsa Drăgoșeștilor din Maramureș, Pahomie a ocrotit Mănăstirea Peri, a îndrumat Biserica din ținuturile Drăgoșeștilor și a supravegheat viața românească din aceste ținuturi.

Trebuie să facem aici precizarea că în multe documente și în și mai multe lucrări de istorie se vorbește despre șapte ținuturi, care sunt precizate cu numele și, uneori, chiar numerotate: 1. Sălajul, 2. Arva, 3. Beregul, 4. Ugocea, 5. Ciceul, 6. Ungurașul, 7. Bistra Bihorului. Din această enumerare lipsește tocmai Maramureșul, care este cel mai important și care trebuie să fie pe primul loc.

⁵ Ioanichie Bălan, *Patericul românesc* ce cuprinde viața și cuvintele unor sfinți și cuvioși părinți ce s-au nevoit în mănăstirile românești (secolele III-XX), Tipărit cu binecuvântarea Preasfințitului Dr. Casian Crăciun, Episcopul Dunării de Jos, Ediția a III-a, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1998, p. 92-93.

⁶ Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească Secolele IV-XX*, Tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 333.

Astfel, corect, trebuie să se vorbească despre opt ținuturi, și nu despre șapte. Dintre lucrările amintite, menționăm doar studiul de referință al lui Rafiroiu⁷.

Ioanichie Bălan spune că „*acest venerabil egumen al Mănăstirii Peri, din nordul Maramureșului era originar din Țara Oașului, rudă a lui Dragoș Vodă, primul descălecător al Moldovei*”⁸. Așa cum unul din neamul Drăgoșeștilor, Giula, chiar frate cu Dragoș Vodă, a trăit în localitatea Giulești de pe Valea Marei, tot așa, un alt membru al acestui neam a trăit în Oașul vecin.

Când Drăgoșeștii se aflau în Moldova, Pahomie era reprezentantul de frunte al dinastiei rămas în Maramureș, „...*ajungând cunoscut în toate satele din Maramureș, cuviosul Pahomie devenise sfetnic și părinte duhovnicesc al românilor maramureșeni, pe care îi cerceta și îi povățuia pe calea mântuirii*”⁹. La întoarcerea voievozilor Balcu și Drag din Moldova, aceștia l-au aflat pe ieromonahul Pahomie la sfânta sa misiunea, stareț al Mănăstirii Peri. Ieromonahul Pahomie ținea foarte mult la Mănăstirea Peri și la prestigiul ei, la care el însuși a contribuit din plin cu gândul, cuvântul și cu fapta. El s-a bucurat de revenirea în Maramureș a nepoților săi, Balcu și Drag, pentru care avea gânduri mari, privitoare la viitorul Bisericii și al țării. În primul rând i-a îndrumat pe voievozii Balcu și Drag să zidească la Mănăstirea Peri o biserică de piatră, pentru că până atunci mănăstirea avea numai o biserică de lemn. Acest fapt este atestat de un document rămas de la fiii lui Balcu Vodă, Ștefan și Dumitru. Pahomie era mereu alături de voievozi și totodată sfătuitorul lor.

Dragoș Vodă este întemeietor al dinastiei Drăgoșeștilor și al domniilor moldovene, apărător al neamului românesc și al legii strămoșești, ctitor de așezăminte sfinte în Maramureș, Galiția și Moldova; un erou național prea puțin studiat în istoriografia românească. Aici ne vom restrânge la înfăptuirile sale din domeniul bisericesc. Înainte de aceasta amintim că el a avut un plan grandios de a constitui un comitat, o țară românească, în partea de nord, care să cuprindă cele opt ținuturi amintite, cu Pocuția și cele cinci-șase sute de localități românești de pe teritoriile de astăzi ale Ucrainei vestice și Poloniei sudice din vecinătatea nordică a Maramureșului și a Bucovinei, ceea ce istoricul Gheorghe Brătianu spune că ar fi fost „*o altă Moldovă*”. Drăgoșeștii erau ctitori ai Mitropoliei Ortodoxe din Halici și ai Episcopiei Ortodoxe din Przemyśl¹⁰. Românii aceia din nord aveau episcopul lor la Przemyśl, pe Chiril Românul. N-a fost să fie! Dragoș,

⁷ G. G. Rafiroiu, *Mănăstirea din Peri*, Chiriașii Tipografiei Românești, Oradea, 1934, p. 22.

⁸ Ioanichie Bălan, *Op. cit.* p. 92.

⁹ *Ibidem*, p. 93.

¹⁰ Gheorghe Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Valeriu Râpeanu, Editura Eminescu, București, 1980, p. 144.

cu armata lui recrutată din aceste teritorii, a trecut munții spre răsărit de Carpați și a pus bazele celeilalte Moldove, iar românii nordici, nefiind cuprinși cu hotare într-o unitate românească, pe parcursul secolelor, au fost ucrainizați, slavizați. Astfel, dacă la răsărit s-a realizat o țară românească, la nord s-a înregistrat o enormă pierdere de teritorii românești și de populație românească.

Dragoș Vodă a fost primit în Moldova cu entuziasm, ca un adevărat eliberator. Cronicarul Grigore Ureche scrie cu admirație despre Dragoș Descălecătorul: „*Fost-a și Dragoș Vodă, care a venit din Maramureș, care se vede și mai de cînte și mai de folos decât toți, pe care cu toții l-au pus mai mare și purtătorul lor*”¹¹. Dragoș Vodă a instituit dreptul la domnie ereditară, devenind întemeietor de dinastie și de datină, fapt pe care îl subliniază Dimitrie Cantemir, arătând „*că de la Dragoș, întemeietorul Moldovei, până la Ștefan cel Mare, cât timp Moldova a fost liberă, dreptul de succesiune a fost tot timpul respectat*”¹².

Paralel cu lupta de apărare a neamului și a moșiei străbune, Dragoș Vodă a militat și pentru apărarea legii strămoșești, a credinței ortodoxe.

3. Pahomie, Exarh Patriarhal

Planul lui Dragoș Vodă n-a fost uitat de Pahomie, nici de Balcu și Drag, ci dimpotrivă a fost purtat cu sfințenie în sufletele lor. Cei trei l-au dezbatut și au căutat metode de a-i da viață. Unii istorici au arătat aceasta, iar istoricii Constantin și Dinu Giurescu fac precizarea că „*dacă n-ar fi fost cucerirea maghiară, s-ar fi întemeiat cu siguranță un stat românesc în Transilvania. El n-a putut însă lua naștere din cauza amintitei cuceriri. Așa s-au format numai două state românești, în loc de trei, cum ar fi fost normal*”¹³.

Pahomie trebuie că a fost cu ideea că pentru a întemeia o țară independentă, mai întâi trebuie asigurată independența celei mai importante instituții a țării, care este Biserica. Astfel s-au sfătuit cum voievozii Balcu și Drag să întreprindă o călătorie la Constantinopol și să ceară patriarhului ecumenic, cum spune Nicolae Iorga „*ca el să-și înfigă crucea aici*” în Maramureș¹⁴. Expresia lui

¹¹ Grigore Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, Ediție îngrijită, studiu introductiv, indice și glosar de P. P. Panaitescu, Ediția a II-a revăzută, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958, p. 72.

¹² Dimitrie Cantemir, *Op. cit.*, p. 145.

¹³ Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până la întemeierea statelor românești*, vol. I, Editura Științifică, București, 1974, p. 283.

¹⁴ Nicolae Iorga, *Maramureșul nostru*. Conferință la radio, 21 decembrie 1938, „Datina Românească”, Vălenii de Munte, 1939, p. 7.

Iorga nu este o metaforă, ci exprimă o realitate, adică, procedeul de ridicare a unei mănăstiri la rangul de stavropighie. „În dreptul canonic ortodox, prin stavropighie se înțelege o mănăstire care, potrivit dorinței ctitorului, este scoasă de sub ascultarea sau obediența ierarhului locului și subordonată direct unei patriarhii, lucrul vădit prin trimiterea crucii patriarhale, care se va așeza (se va înfige n. n.) la temelia bisericii”¹⁵.

După îndrumarea ieromonahului Pahomie, care era înțeleptul Țării Maramureșului, s-a procedat în acest sens, precum este menționat în gramata patriarhală. Mult și-au dorit voievozii Balcu și Drag Episcopie Ortodoxă în Maramureș și episcop român, dar nu se putea obține Episcopie Ortodoxă de la un rege catolic și, de aceea, s-au căutat alte modalități de apărare a Bisericii românești. „Dobândirea de la Patriarhia Ecumenică a dreptului de patronat bisericesc asupra unor mase de români, al căror teritoriu se cuprindea în hotarele proprietăților celor doi voievozi maramureșeni; dobândirea acestui patronat cu ocolirea curții regale de la Buda și întemeierea acestui patronat nu pe calitatea lor de mari dregători ai Ungariei, ci pe aceea de voievozi români și ortodocși, precum și aspirațiunile politice ale lui Baliță și Drag dovedesc năzuințele identice pentru care a luptat și a biruit voievodul Bogdan din Cuhea Maramureșului”¹⁶.

Trebuie precizat faptul că în istoriografia românească există două variante ale documentului patriarhal. Prima este gramata patriarhală elaborată de patriarhul Antonie al IV-lea de la Constantinopol la 13 august 1391. A doua este o traducere din limba greacă în limba latină făcută de egumenul Ilarie de la Peri, în 1494. Mai târziu s-au tradus și în limba română ambele variante. În istoriografie cel mai mult s-a folosit varianta latină. Dar în aceasta sunt unele deosebiri față de diploma originală greacă din 1391. Citatele pe care le dăm în prezenta lucrare sunt din traducerea în limba română a diplomei originale, din 1391.

La sfatul ieromonahului Pahomie, voievodul Drag a făcut călătoria la Constantinopol, ducând cu el cererea semnată și de Balcu Vodă pentru ridicarea Mănăstirii Peri la rangul de Stavropighie Patriarhală. În document este menționată prezența voievodului Drag la Constantinopol.

¹⁵Mircea Păcurariu, *Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Editura Academiei Române, București, 2005, p. 196.

¹⁶ *Istoria Bisericii române*. Manual pentru Institutele Teologice, vol. I, Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului + Justinian, Patriarhul României, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1957, p. 198.

”Deoarece frații în Duhul Sfânt născuți din bun neam cinstului comandant al puterilor de sus Mihail, pentru care au cerut ajutorul de la umilitatea noastră venind aici.

Și deplasându-se din bun neam născutul Dragoș, la regina orașelor spre a se închina celor sfinte de aici și aflând la umilitatea noastră iubire și stimă și prietenie cuvenită ca unul din bun neam și mare om și bun creștin și ortodox”¹⁷.

Documentul arată în continuare scopul călătoriei, precizând că voievodul Drag „s-a rugat ca numita mănăstire, de aici înainte și în viitor să se bucure de vizita și apărarea patriarhală, fiind chiar patriarhală și numindu-se astfel; umilitatea noastră primind rugămintea lui ca justă și lăudabilă”¹⁸.

Prin cererea voievozilor Balcu și Drag s-a obținut, la 13 august 1391, gramata patriarhului Antonie al IV-lea de la Constantinopol, gramata patriarhală prin care Mănăstirea Peri a Drăgoșestilor a fost ridicată la rangul de Stavropighie Patriarhală. Astfel Biserica românească din cele opt ținuturi a fost pusă la adăpost de vreo jurisdicție străină, pentru că era pusă sub ocrotirea directă a celei mai înalte autorități bisericești ortodoxe din lume. „De aceea se și ordonă, ca sfânta și cinstita mănăstire din jurul Maramureșului, cea botezată după numele lui Mihail, comandantul puterilor de sus, să se bucure de acum înainte și în viitor de patriarhala supraveghere și protecție (apărare) și de stima și autoritatea provenite din acestea, fiind ea patriarhală și numindu-se astfel”¹⁹.

Dar totodată patriarhul a aprobat ca mănăstirea Peri „să fie nu numai stavropighie patriarhală”, ci i-a acordat și atribute episcopale. I-a acordat egumenului Pahomie înalta misiune să „sfințească în numele patriarhului bisericile”, și prin el „și cele sancționate de arhieriei locului să se bucure de apărarea și supravegherea patriarhală”²⁰.

În fruntea acestei instituții bisericești era nevoie de o personalitate de prestigiu. Patriarhul ecumenic Antonie al IV-lea l-a investit pe ieromonahul Pahomie cu toate atributele episcopale în afară de hirotonirea preoților, misiune care era rezervată episcopilor locali.

În documentul patriarhal i se dă autoritate plenară de conducător și se cere să fie respectat de către toți preoții și de către toți oamenii care se află în ținuturile menționate. „Umilitatea noastră pune pe preastimatul egumen al acestei cinstite mănăstiri, pe ieromonahul Pahomie **Exarh** în fruntea localităților subordonate

¹⁷ G. G. Rafiroiu, *Mănăstirea din Peri*, Chiriașii Tipografiei Românești, Oradea, 1934, p. 45-46.

¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

mănăstirii și anume în fruntea localităților Sălajul, Arva, Ugocea, Beregul, Ciceul, Ungurașul și Bistra”²¹, (bineînțeleș și Maramureșul, n. n.).

Patriarhul îi acordă exarhului Pahomie o mulțime de prerogative vlădicești, ca oricărui slujitor din treapta cea mai înaltă a ierarhiei bisericești. „Trebuie desigur ca numitul, preastimatul egumen și exarh al umilității noastre să supravegheze pe preoții aflători în numitele localități și pe popor și să-l sfătuiască și să-i învețe pe ei la cele folositoare sufletului și la lucruri sfinte..

Să judece și să cerceteze chestiunile de drept eclesiastic ce s-ar ivi la preoți și lucrurile care reclamă îndreptare să le îndrepteze după lege și după canoane...

Să aibă autorizația de a sfinți bisericile divine și sfinte ridicate în aceste regiuni sub jurisdicțiunea patriarhală fiind obligat să amintească pe patriarhul și numele lui la toate finele de servicii divine atât în amintita mănăstire cinstită cât și în toate divinele și sfintele biserici ce vor fi ridicate”²².

Ioanichie Bălan ne arată că exarhul Pahomie s-a dovedit demn de înalta încredințare acordată de Patriarhia Ecumenică. „Cuviosul Pahomie umbla din sat în sat, sfințea biserici noi, rânduia preoți, judeca neînțelegerile bisericești, îmbărbăta pe țărani, învăța și apăra dreapta credință. De asemenea conducea duhovnicește și Mănăstirile Ieud, Bârsana și Peri din Maramureș, în care se nevoiau zeci de călugări, buni slujitori ai Bisericii lui Hristos, duhovnici pentru credincioși, mărturisitori și apărători ai credinței ortodoxe. Cuviosul părinte de la Peri face, astfel, din călugări părinți și apologeți ai Ortodoxiei noastre străbune, iar din mănăstirile Maramureșului face adevărate cetăți ortodoxe de rezistență și apărare în nordul Transilvaniei, mereu lovit de prozelitismul catolic”²³.

4. Școala de la Mănăstirea Peri

La mănăstirea Peri a existat și o școală, în care s-a învățat scrisul și cititul. Tot aici se pregăteau tinerii care voiau să devină preoți sau cântăreți de strană²⁴. Exarhul Pahomie „este considerat primul ctitor al școlii de calligrafi de la Mănăstirea Peri”²⁵. S-au învățat și limbi străine. Astfel că acolo au fost călugări

²¹ Ibidem, p. 46-47.

²² Ibidem, p. 47.

²³ Ioanichie Bălan, *Op. cit.*, p. 93.

²⁴ Nicolae Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Tipografia „Lumina”, Blaj, 1944, p. 16.

²⁵ Ioanichie Bălan, *Op. cit.*, p. 333.

învățați, care au tradus în limba română cărți din Biblie. Traducerile s-au copiat și unele copii s-au păstrat, iar când au fost descoperite de oameni de știință, au fost publicate sub diferite titluri formulate după locul unde au fost descoperite sau după păstrătorii la care au ajuns și după conținutul lor: Psaltirea Scheiană, Codicele Voronețean, Psaltirea Voronețeană, Psaltirea Hurmuzaki. În aceste manuscrise avem trei traduceri ale Psaltirii, iar Codicele Voronețean cuprinde traducerea în limba română a altor texte biblice: o mare parte din Faptele Apostolilor, Epistola sobornicească a Sfântului Apostol Iacob și cele două Epistole sobornicești ale Sfântului Apostol Petru.

Minunată și sfântă rămâne această lucrare de traducere a cărților din Biblie, pentru că de atunci Dumnezeu a început să vorbească și în scris în limba română cu neamul nostru.

La această școală exarhul patriarhal, Pahomie, și-a format ucenici, care i-au continuat idealurile. Așa sunt Simion Sălăjanul, care și-a păstrat drepturile de exarh patriarhal și la 1456-1458 a susținut drepturile Stavropighiei. La fel exarhul Ilarie, care la 1494 a apărat drepturile și prestigiul Stavropighiei Patriarhale de la Peri chiar în fața regelui²⁶.

Cu domnia lui Bogdan I, Moldova a devenit țară independentă, iar moldovenii se străduiau să întemeieze Mitropolia țării lor. „Ținând seama de noile realități politice din cadrul statului, trebuia făcut și pasul următor, adică înființarea unei Mitropolii cu identitate proprie, recunoscută de Patriarhia ecumenică și de împăratul bizantin”²⁷.

Mitropolia Moldovei s-a înființat în timpul domniei lui Petru Mușat, cu mitropolitul Iosif Mușat, hirotonit întru această demnitate la Mitropolia Haliciului de către mitropolitul Antonie. Patriarhia nu l-a recunoscut pentru prima dată pe Iosif Mușat de mitropolit al Moldovei, pentru că ar fi vrut să trimită în Moldova un mitropolit grec. În acest scop a și fost trimis în Moldova grecul Teodosie. Moldovenii, care voiau să aibă un mitropolit român, nu l-au primit. Astfel, Moldova a intrat în conflict cu Patriarhia ecumenică. Patriarhia a trimis un nou mitropolit, pe Ieremia, dar moldovenii l-au susținut în continuare pe Iosif Mușat. Este posibil ca bunele relații ale Patriarhiei cu exarhul Pahomie, cu voievozii Balcu și Drag să fi avut un rol în diminuarea conflictului dintre Patriarhie și Moldova, pentru că, așa cum voievodul Balcu a trimis delegat în 1391 la Patriarhie și a obținut stavropighia, tot așa domnitorul Alexandru cel Bun, în 1402

²⁶ Ioan Mihalyi, *Diplome maramureșene din secolele XIV și XV, Ediția a IV-a*, p. 865.

²⁷ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 276.

a trimis o delegație la Constantinopol și în urma tratativelor, Patriarhia l-a recunoscut pe Iosif Mușat drept mitropolit al Moldovei.

După multă trudă și dăruire închinată Bisericii lui Hristos și vieții neamului românesc, „în cursul primelor decenii ale secolului al XV-lea, *cuviosul Pahomie de la Peri, părintele românilor ortodocși din Maramureș, s-a săvârșit cu pace, lăsând în urmă numeroși călugări și preoți slujitori prin sate*”²⁸.

Exarhul patriarhal Pahomie a pus o bază solidă Mănăstirii Sfântul Arhanghel Mihail de la Peri. Această mănăstire a constituit un model pentru celelalte mănăstiri din Maramureș, cât și din celelalte șapte ținuturi care erau sub oblăduirea Stavropighiei de la Peri. Menționăm aici numai câteva dintre cele din Maramureș. Aceste s-au întemeiat în hotarele localităților: Bârsana, Biserica Albă, Budești, Călinești, Cuhea, Dragomirești, Giulești, Ieud, Moisei, Petrova, Rona de Jos, Rozavlea, Săcel, Vișeu de Sus.

Prin acordarea, pentru Stavropighia Patriarhală de la Peri, a drepturilor de jurisdicție asupra bisericilor din opt ținuturi din părțile de nord ale teritoriului românesc și prin acordarea a atâtor atribuții episcopale ieromonahului Pahomie, au fost puse bazele Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului. Astfel, actul de întemeiere a stavropighiei patriarhale constituie în același timp și actul de întemeiere a Episcopiei de la Peri. Episcopia de la Peri a constituit un model de organizare superioară a Bisericii din Transilvania. După exemplul acesteia s-au organizat apoi Episcopiile Vadului, Geoagiului și Silvașului cu reședințele la mănăstiri.

Exarhul patriarhal Pahomie de la Stavropighia Patriarhală de la Peri rămâne un mare slujitor al Bisericii lui Hristos și al neamului românesc.

Bibliografie

1. **ALBU, Nicolae**, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Tipografia “Lumina”, Blaj, 1944.
2. **BĂLAN, Ioanichie**, *Patericul românesc* ce cuprinde viața și cuvintele unor sfinți și cuvioși părinți ce s-au nevoit în mănăstirile românești (secolele III-XX), Tipărit cu binecuvântarea Preasfințitului Dr. Casian Crăciun, Episcopul Dunării de Jos, Ediția a III-a, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1998.
3. **IDEM**, *Vetre de sihăstrie românească Secolele IV-XX*, Tipărită cu

²⁸ Ioanichie Bălan, *Op. cit.*, p. 93.

binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

4. **BRĂTIANU, Gheorghe**, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Valeriu Râpeanu, Editura Eminescu, București, 1980.
5. **FILIPAȘCU, Alexandru**, *Istoria Maramureșului*, Editura Ziarului "Universul", București;
6. **GIURESCU, Constantin C., GIURESCU, Dinu C.**, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până la întemeierea statelor românești*, vol. I, Editura Științifică, București, 1974.
7. **IORGA, Nicolae**, *Maramureșul nostru*. Conferință la radio, 21 decembrie 1938, "Datina Românească", Vălenii de Munte, 1939.
8. **MIHALYI, Ioan**, *Diplome maramureșene din secolele XIV și XV*, Ediția a IV-a, Editura Societății Culturale Pro Maramureș, "Dragoș Vodă", Cluj-Napoca, 2009.
9. **PĂCURARIU, Mircea**, *Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Editura Academiei Române, București, 2005.
10. **IDEM**, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
11. **POPA, Radu**, *Țara Maramureșului în veacul al XIV-lea*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1970.
12. **RAFIROIU, G. G.**, *Mănăstirea din Peri*, Chiriașii Tipografiei Românești, Oradea, 1934.
13. **URECHE, Grigore**, *Letopisețul Țării Moldovei*, Ediție îngrijită, studiu introductiv, indice și glosar de P. P. Panaitescu, Ediția a II-a revăzută, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958.

III. *TEOLOGIE BIBLICĂ*

SFÂNTUL ILIE SAU DIMENSIUNEA MAXIMĂ A PROFETISMULUI

Pr. Lect. univ. dr. Vasile BORCA
Universitatea Tehnică Cluj-Napoca
Centrul Universitar Nord din Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The prophets are the *typical representatives* of the Old Testament. The prophetic mission implies great responsibility, because it is given from the supreme authority. Prophet Elias's intervention and mission takes place in a period of a pronounced social and religious decadence – King Ahab's reign, 9 century before Christ. The prophet intervenes directly to restore the injured divine's dignity.

The sacrifice from Carmel is a spectacular confrontation between monotheism and polytheism, a splendid revelation of God, grandiose, and of an overtaking greatness, which makes out of Elias the God's *prophet by excellence*. Also, the prophet shows very solitary with society's lower classes that got exploited and under footed by the abused of those with power. An eloquent classic example is the prophet's warning addressed to Ahab, after the hideous and abominable crime of Nabot.

The archeological findings sustain the authenticity and historicity of the events who took place in that epoch. The *messianic dimension* of Saint Elias it's understood, mostly, through his presence at God's Transfiguration in the Tabor Mountain. Also, by eschatological point of view, Saint Elias is going to take the precursor's role at the Second coming of Christ (Parousia). In people's conscience and piety, *Saint Elias* is held responsible for *rain*, which is the reason why he is invoked in drought times. He is the defender of those oppressed and the punisher of those who defy the justice and the truth, and defame the name of God.

Keywords: *The prophets, typical representatives, prophet by excellence, messianic dimension, Saint Elias, rain.*

1. Profetismul – fenomen specific poporului ales

Profetismul se prezintă ca un fenomen unic și inegalabil în istoria spiritualității universale, apariția și menirea lui fiind strâns legate de destinul poporului Israel, ca popor ales de Dumnezeu pentru a primi o asistență religioasă

specială¹. Profeții sunt reprezentanții tipici ai religiei Vechiului Testament ce au împărtășit umanității valorile cele mai înalte, cele mai nobile în relație cu Divinitatea.

Dacă India i-a avut pe asceții retrași în codri pentru a-și birui trupul și a-și înălța sufletul spre nemărginire; dacă în China antică îi întâlnim pe înțelepții sfătoși, deopotrivă claselor de jos și până la cele din vârful societății; dacă Grecia a excelat prin filosofii sistemelor dialectice și armonioase din umbra colonadelor; dacă Roma i-a avut pe marii legiuitori ai dreptății ... în schimb poporul evreu i-a avut pe prooroci².

Profeții sunt, mai presus de toate, crainicii, solii sau trimișii direcți ai lui Dumnezeu către popor și îndeosebi către mai marii acestuia. Autoritatea lor s-a impus în epocă și a rămas în istorie, tocmai pentru că ei n-au depins de vreo autoritate pământească, n-au dat socoteală nimănui, nici regilor, nici preoților, nici opiniei publice, dacă aceasta era răătăcită. Cuvântul lor cădea ca un trăsnet asupra celor ce încălcau Legea și dreptatea divină. Ei criticau fără menajamente pe regi, pe preoți, pe demnitarii și mai marii zilei, pe bogați și pe săraci, dacă era cazul. Ei veneau în numele autorității divine, pe care o vesteau și o promovau, fără ezitare, la toate nivelele societății³.

Profeții au fost acei bărbați vrednici, desemnați de Dumnezeu prin iluminare cerească și trimitere specială să descopere oamenilor voia Sa și să vestească cele cu privire la viitorul și destinul poporului ales și al întregii omeniri⁴.

Misiunea profetică e de înaltă responsabilitate, ea devine în majoritatea cazurilor o povară cu riscuri imprevizibile; ea are conotația unui act de eroism, de jertfă pentru Dumnezeu. De aceea, misiunea profetică atrage disprețul și prigoana din partea contemporanilor. Profetul trăiește într-un zbucium permanent, într-o stare de tensiune, pentru că întâmpină adversități, obstacole, batjocură și ură. În loc de răsplată se alege cu suferințe, adesea fiindu-i periclitată chiar viața. Cu toate acestea, el nu abandonează, se pune întru totul în slujba lui Dumnezeu. De exemplu, Ilie trebuie să fugă de furia Izabelei, Amos e alungat de preotul Amasia

¹ Pr. prof. Dumitru Abrudan, *Profeții și rolul lor în istoria mântuirii*, în rev. M.A., nr. 3-4/1983, p. 142; Josy Eisenberg, *Iudaismul*, Ed. Humanitas, 1995, p. 21; Alexandre Westphal, *Les prophetes, leur ecrits, leur doctrin, leur action dans les pages de la Bible Hebraique*, vol. II, Lausanne, 1924, p. 1053.

² Giovanni Papini, *Viața lui Iisus*, trad. de Alexandru Marcu, ed. a II-a, București, 1943, p. 68.

³ Ion Banu, *Profeții biblici vorbind filosofiei*, Ed. Științifică, București, 1994, p. 11; Pr. Vl. Prelipceanu, *Aspecte sociale în scrierile Vechiului Testament*, Iași, 1946, p. 6; J. Chaine, *Introduction a la lecture de prophetes*, Paris, 1932, p. 8, 9, 15.

⁴ Pr. prof. D. Abrudan, *op. cit.*, p. 139; J. Chaine, *op. cit.*, p. 15.

din Betel, Isaia e ucis din porunca lui Manase, Iona aruncat în mare ș.a.m.d. Profeții sunt pe deplin conștienți și au convingerea fermă că sunt trimișii lui Dumnezeu și că îndeplinesc lucrarea Lui, altfel nu ar fi acceptat o misiune atât de dificilă⁵.

A privi și a trata profetismul ca un fenomen natural și comun tuturor popoarelor semite sau antice și a-i asimila pe profeți cu ghicitorii, magii și vracii păgâni este o crasă exagerare a raționalismului nihilist, ce-și vădește pe deplin aberația și interpretarea forțată. Între oracolul păgân și profetul biblic este o „antinomie ireconciliabilă. Oracolul este un profesionist, un profitor, un interesat, un impostor, un înșelător. Augurul sau oracolul, pentru a-și atinge scopul material, recurge la mijloace și practici imorale. Profetul este însă o personalitate morală de excepție, neinteresat de profit material. Dimpotrivă, el declanșează lupta împotriva mediului corupt și idealul suprem este de a-L sluji pe Dumnezeu, chiar cu prețul vieții”. Prin viața și activitatea lor, profeții Vechiului Testament au marcat cel mai înalt stadiu al revelației dumnezeiești din acea perioadă. De aceea, personalitatea și activitatea lor rămân remarcabile și admirabile peste veacuri, umplându-ne de admirație prin râvna și abnegația de care au dat dovadă cu înalta responsabilitate și conștinciozitate a chemării și datoriei pentru cauza lui Dumnezeu și a poporului său ales⁶.

2. Sfântu Ilie în contextul epocii vechi-testamentare

Pentru a înțelege și a încadra, în același timp, viața și activitatea celui ce a fost „corifeul proorocilor”, cum îl numește Teodoret din Cir sau „proorocul și părintele proorocilor”, cum îl desemnează Procopie din Gaza⁷ ori „temelia proorocilor”, cum ni-l prezintă troparul sărbătorii⁸, va trebui să facem o scurtă descindere și o mică prezentare a cadrului istoric în care s-au derulat evenimentele biblice sau ale istoriei poporului ales.

⁵ Pr. prof. D. Abrudan, *op. cit.*, p. 144; G. Papini, *op. cit.*, p. 71.

⁶ *Dictionaire de la Bible*, vol. V, col. 724; Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Profeți și profeții false după Vechiului Testament*, în rev. S.T., nr. 5-6/1949; Pr. prof. Ion Bunea, *Cuvânt de învățătură la duminici și sărbători*, Ed. Arhiep. Ort. Rom. a Vadului Feleacului și Clujului, Cluj, 1983, p. 319; *Biblia de Studiu pentru o Viață Deplină*, Life Publishers International, București, 2000, p. 923; Abatele de Broglie, *Profețiile mesianice*, Ed. Antet, p. 53-56.

⁷ apud Éliane Poirot, *Sfântul Ilie Proorocul, arhetipul monahului*, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 127.

⁸ *Mineiul pe Iulie*, Ed. IBM al BOR, București, 1984, p. 217.

Sub timpul domniei regelui David (1010-970 î.Hr.), al doilea monarh al regatului Israel, constituit prin unirea tuturor celor douăsprezece triburi sub sceptrul lui Saul, prin demersurile făcute de judecătorul și profetul Samuel, se creează un stat unitar, independent și puternic, având capitala la Ierusalim, un important centru politic, administrativ și religios. Domnia lui Solomon (970-930 î.Hr.), urmașul lui David, se conturează ca un al doilea mare rege al poporului evreu. Dăruit cu înțelepciune și alese abilități de conducător, el se impune și rămâne în conștiința conaționalilor săi prin opera capitală, templul din Ierusalim. Copleșit de glorie, de fast și măreție trecătoare, Solomon, spre sfârșitul domniei sale, și-a trădat slăbiciunea pentru femei și „femeile străine i-au abătut inima spre dumnezeii lor... și inima nu i-a fost ațintită spre Domnului Dumnezeu, așa cum a fost a părintelui său, David” (III Rg. 11, 4). Faptul acesta îl determină să adopte o atitudine laxă față de propria religie, monoteismul, bazat pe Legea mozaică și să faciliteze pătrunderea cultelor și practicilor idolatre străine. Toate acestea vor avea repercusiuni pe plan moral și social, atrăgând pedeapsa lui Dumnezeu. Consecințele se văd după moartea lui Solomon, când fiul său, Roboam, desemnat a-i lua tronul, se consultă cu tinerii, promițând măsuri și mai aspre de fiscalitate și, ca urmare, stârnește revolta celor zece seminții, care în semn de protest își aleg ca rege pe Ieroboam, un fost general dizident de pe timpul tatălui său. Astfel are loc marea schismă națională a Regatului Israel, prin care zece seminții se vor constitui în regatul de nord, numit Israel, sub conducerea lui Ieroboam, iar 2 seminții (Iuda și Veniamin), în regatul de sud, numit Iuda, sub conducerea lui Roboam. Regatul de nord sau Efraim, cu capitala, mai întâi, la Tirța, apoi la Samaria, va dăinui încă 208 ani, aici succedându-se nouă dinastii, care au ocupat tronul după capricii și prin șiretlicuri, prin complot, fie prin măcelărirea dinastiei anterioare. Astfel, în acest regat s-au succedat 19 regi: Ieroboam, Nadab, Baeșă, Ela, Zimri, Omri, **Ahab** (874-852 î.Hr.), Ohozia, Ioram, Iehu, Ioahaz, Ioăș, Ieroboam II, Zaharia, Șalum, Menahem, Pecahia, Pecah și Osea. Ultimul rege, Osea, refuzând să plătească tribut împăratului Salmanasar al Asiriei, acesta atacă țara, o ocupă și o devastează. După un asediu de trei ani, capitala Samaria cade în anul 722, fiind ocupată de Sargon, urmașul lui Salmanasar. Populația este deportată și împrăștiată pe imensele teritorii ale imperiului Asiriei, de unde nu se va mai întoarce niciodată, ci va fi contopită cu populații străine⁹.

⁹ Vezi *Studiul Vechiului Testament*, manual pentru Institutele Teologice, ediția a III-a, îngrijită de pr. prof. dr. Ioan Chirilă, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 168-169; Introducere la Cărțile Regilor, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, diortosită de B.V. Anania, Ed. IBM al BOR, București, 2001, p. 308-309; *Biblia de Studiu...*, p. 470-475, 540-543.

Regatul lui Iuda, cu capitala la Ierusalim, va supraviețui până în anul 586 î.Hr., aici succedându-se, începând cu Roboam și până la Sedechia, 20 de regi. Datorită unei politici și alianțe imprudente, regatul lui Iuda e ocupat de Nabucodonosor, împăratul Neobabiloniei, care devastează capitala, jefuiește odoarele templului, după care-i dă foc, apoi duce populația în robie, în frunte cu regele. Robia babiloneană va dura până în anul 538, când iudeii obțin Edictul de eliberare prin împăratul Cyrus al Persiei¹⁰.

Istoria celor două regate și, în primul rând, a regatului de nord, este o mărturie a decadentei religioase și morale; tronul ocupându-l monarhi corupți și afemeiați, seduși de influențele păgâne. Toate aceste atitudini au favorizat invazia idolatră, debusolarea, dezmembrarea morală și socială a poporului. Capul de afiș al regilor idolatri în regatul de nord îl deschide Ieroboam, care a instituit închinarea la idoli pentru a-i împiedeca pe supușii săi la participarea cultului de la templul din Ierusalim și, astfel, a-i rupe de unitatea religioasă și națională cu cei din sud. Așa că, Ieroboam a devenit în istoria acestei epoci reperul corupției, idolatriei și al îndepărtării de Dumnezeu (III Rg. 13, 33-34)¹¹.

După Ieroboam, cel care și-a atras caracteristica de cel mai rău famat, din lista regilor din nord, a fost Ahab (874-852). „Nu i-a fost de-ajuns să umble în păcatele lui Ieroboam, fiul lui Nabat, dar și-a luat de femeie pe Izabela, fiica lui Etbaal, regele Sidonului și a început să-i slujească lui Baal și să i se închine. Și i-a ridicat lui Baal un jertfelnic în casa urâciunilor, pe care o făcuse în Samaria; și a făcut un tufiș, dar Ahab a făcut mult mai multe nelegiuiri, ca să-L mânie pe Domnul Dumnezeu lui Israel și să-și dărâme propriul său suflet, fiind cel mai nelegiuit decât toți regii lui Israel de dinaintea lui” (III Rg. 16, 31-33). Este textul cel mai concludent care demască această perioadă ca una de apostazie și mare amploare a cultului față de Baal, împrumutat de la fenicieni, ca zeu al ploii și fertilității¹². Pătrunderea cultului lui Baal și al Așerei, și facilitățile acordate de Izabela profeților lor, a declanșat o prigoană și ucidere a profeților lui Iahve¹³.

În acest context istoric, atât de frământat, cu nefaste consecințe pe plan religios, moral și social, apariția profetului Ilie este proniatoare, salvatoare și marcantă, în epocă, pentru a sublinia intervenția și lucrarea lui Dumnezeu în calitatea Sa de protector al poporului ales.

¹⁰ James K. Hoffmeier, *Arheologia Bibliei*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2009, p. 107-114.

¹¹ Vezi Introducere la Cartea Regilor, în B.V.A., p. 309.

¹² Biblia de Studiu..., p. 481.

¹³ Pr. Ioan Miha, *Adevărurile credinței ortodoxe*, Omilii biblice din Vechiul Testament, Casa de editură Amadeus, Sibiu, 1992, p. 174.

Intervenția proorocului Ilie în acest cadru corupt e imprevizibilă, presantă și amenințătoare. El este iute în mișcări, tăios în rostiri, amenințările lui se revarsă ca o pară de foc, ca un trăsnet venit din senin, tocmai să anunțe mânia și urgia lui Dumnezeu pentru înstrăinarea de El. El nu suferă trădarea și abandonarea adevăratului Dumnezeu, de aceea se angajează cu toată puterea în slujba reabilitării Lui¹⁴. Însuși numele ILIE, care în traducere înseamnă „Domnul este Dumnezeul meu”, semnifică rolul și destinul major, care-l va avea de apărător fidel al monoteismului biblic. Sfântul Ilie s-a născut în localitatea Tesvi din Galaad, ținut care se află de cealaltă parte a Iordanului, în vecinătatea Arabiei¹⁵. Activitatea lui profetică și misionară se desfășoară cu preponderență în regatul de nord, bântuit de apostazie și de acceptarea cultului idolatru al lui Baal și Așerei.

Ca toți marii profeți și aleși ai lui Dumnezeu, misiunea lui specială a fost marcată chiar de la naștere, când tatăl său, Sovac, a avut o vedenie în cadrul căreia a sesizat că niște bărbați în haine albe, coborîți din cer, au luat pruncul în brațe și l-au învelit cu foc, ba chiar i-au dat foc să mănânce. Această vedenie l-a pus pe gânduri pe Sovac și, neliniștit, a apelat la preoții din Ierusalim pentru a le destăinui aceasta. Aceștia l-au liniștit, spunându-i că fiul lui va fi locaș al luminii darului lui Dumnezeu și că atât de puternic va fi cuvântul său, ca focul. Prin urmare, va fi un mesager al lui Dumnezeu, trimis să vestească voia Sa, și să facă multe minuni. Faptul că i-au dat să mănânce pară de foc este un simbol al râvnei de care va da dovadă pentru cinstirea lui Dumnezeu¹⁶.

3. Râvna pentru apărarea monoteismului

Iahve este unicul și singurul Dumnezeu adevărat (Ex. 3, 14-15; 20, 2-3; Dt. 6,4). Deosebirea lui Israel de celelalte popoare păgâne constă nu din pricina mândriei sau trufiei, ci din cauza pericolului care-l prezintă aceste popoare prin ispita idolatriei (Ex. 20, 3-6; Lv. 11, 44-45; 20, 26; Dt. 4, 7-9). Prin urmare, Israel este proprietatea lui Dumnezeu, El este regele lui prin excelență (Lv. 20, 26; Dt. 4, 6-9). Dumnezeu este sfânt, prin urmare și poporul trebuie să fie sfânt, de aceea a încheiat cu el acest legământ (Ex. 20, 26; 21,8). Pe acest fond teocratic,

¹⁴ Ilarion Felea, *Duhul Adevărului*, Arad, 1943, p. 292; Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Ed. Ep. Ort. Rom. a Maramureșului și Sătmărilor, Baia Mare, 1992, p. 229-231.

¹⁵ Camelia Muha, *Sfântul Prooroc Ilie*, Editura Mina, Iași, 2007, p. 3; William Mac Donald, *Comentariul biblic al credinciosului*, trad. de Doru Motz, Imprimeria de Vest, Oradea, p. 339.

¹⁶ *Acastitul Sfântului Ilie*, Icosul 1, vezi Acatistier, Ed. IBM al BOR, București, 1987, p. 584; Camelia Muha, *op. cit.*, p. 3-4; Costion Nicolescu, *Sfântul cu suflet de foc: Proorocul Ilie*, în rev. Formula AS, anul XXI, nr. 979 (29), 21-28 iulie, 2011, p. 26.

monoteist, prin excelență, sunt întemeiate toate instituțiile religioase și cultice: cortul sfânt, persoanele sfințite (leviții, preoții și arhiereul), timpurile sfinte (șabatul și sărbătorile anuale) și actele sfinte, adică jertfele¹⁷.

În fața pericolului de eludare, diluare, dezmembrare și abandonare a monoteismului și, odată cu el, a unității naționale și a demnității morale, profetul intervine pentru a restaura demnitatea divină ultragiată. Primul obiectiv în vizor este casa regală, în frunte cu Ahab și consoarta acestuia, Izabela. Ei sunt pricina degradării dreptății și religiozității autentice. Ilie se transformă în trâmbița de trezire a poporului din apostazie, devine străjerul casei Domnului, muștrătorul regelui și al celor corupți împreună cu el, este, în același timp, cumpăna adevărului și dreptății între cer și pământ, între Legea lui Dumnezeu și fărâdelegile oamenilor¹⁸.

Intervenția profetului Ilie în fața acestui caz atât de degradant și amenințător pentru religia monoteistă, care fuseseră înlocuită în totalitate prin cultul zeului Baal și a zeiței Așera, a fost promptă, întrucât nelegiuirea și idolatria familiei regale atinseseră cote alarmante (III Rg. 16, 32-33). Intervenția profetului e însoțită de o sancțiune drastică pentru rege, dar și pentru întregul regat: „... în acești ani nu va fi nici rouă, nici ploaie, decât numai când voi zice eu!” (III Rg. 17, 1).

În fața secetei declanșate de Ilie, Dumnezeu îi oferă acestuia un scut salvator pentru viața lui și, anume, pâraul Cherit, unde are asigurată apa de băut și hrana pe care i-o vor procura corbii. El se conformează poruncii divine, dar după o vreme seceta își face simțită prezența și aici, întrucât pâraul seacă.

Hrănirea lui de către corbi, la pâraul Cherit, semnifică o muștrarea a celor avari sau lacomi ca să nu-și lege viața de bunurile pământești, pentru că pe Ilie, alesul lui Dumnezeu, l-au hrănit corbii, cele mai nesățioase dintre păsări. Ba mai mult, spun Sfinții Părinți și scriitori bisericești că aceste păsări răpitoare, fiind considerate ca necurate de Lega mozaică, și unele care își urăsc puii, dar care se atașează de cele ocrotite de Dumnezeu. Faptul acesta, sublinează Sf. Grigorie cel Mare, dovedește sau arată că în preajma Sfântului Ilie se regăsește sau este

¹⁷ Pr. prof. Athanasie Negoiță, *Istoria religiei Vechiului Testament*, Ed. Sofia, București, 2006, p. 70-74.

¹⁸ P.S. Daniel Stoenescu, *Proorocul Biblic, străjer al casei Domnului*, în ziarul „Lumina de Duminică”, nr. 29 (297), anul VII, din 24 iulie, 2011, p. 2; pr. prof. Grigore Popescu, *Viețile Sfinților*, vol. III, București, 1960, p. 36.

refăcută starea paradisiacă, în care oamenii și animalele trăiesc în armonie. Acest fapt este experimentat și de o mulțime de sfinți și trăitori cuvioși ai deșertului¹⁹.

Sarepta Sidonului, localitate situată pe coasta Mării Mediterane, între Tir și Sidon, este al doilea episod special din viața profetului Ilie. Prezența proorocului pe teritoriile de baștină ale reginei idolatre Izabela, din îndemnul Domnului, este o sfidare la adresa zeilor păgâni, la ei acasă, un contrast izbitor între regina idolatră și văduva credincioasă și primitoare a Sfântului Ilie. Dacă Izabela e protectoare și hrănitorea profeților falși, văduva, în schimb, devine ocrotitoare și hrănitorea proorocului adevărat al lui Iahve²⁰. Vindecarea și învierea fiului văduvei păgâne preînchipuie puterea și lucrarea lui Iisus Hristos, care a ridicat din moarte sufletele păgânilor²¹. Ceea ce amplifică semnificația episodului din Sarepta este faptul că Însuși Mântuitorul Iisus Hristos evocă această prezență a Sfântului Ilie acolo, în contextul în care, în sinagoga din Nazaret, El își remarcă mesianitatea, de care se îndoiau concetățenii Săi (Lc. 4, 25-26)²². Moartea fiului acestei văduve, ce-l găzduia pe Ilie, a pus la îndoială, la început, autoritatea lui de profet al lui Iahve, dar prin învierea tânărului confirmarea a fost deplină. Această înviere a fiului văduvei din Sarepta Sidonului este prima mențiune din Biblie despre o înviere din morți²³.

Sfântul Efrem Sirul, comentând minunea învierii tânărului din Sarepta de către Ilie, prin apelul îndrăzneț adresat lui Dumnezeu, spune că Însuși Dumnezeu condiționează învierea fiului văduvei de dezlegarea ploii. La rugămintea lui Ilie ca Dumnezeu să dezlege pe fiul văduvei din legăturile morții, Acesta îi răspunde ca mai întâi să dezlege el cerul pe care l-a legat cu propria-i limbă. La această condiție, profetul ar fi răspuns: „Dă viață copilului și dezleagă cerul, numai izbăvește-mă de lacrimile văduvei ca să nu mă mai întristeze plângând”²⁴.

Un alt episod tensionant din activitatea profetului este întrevederea cu regele Ahab, intermediată de Obadia, mai marele curții regale, pentru a pune capăt secetei îndelungatei. De fapt, însuși Ahab îl căutase pe Ilie ca să-l omoare.

¹⁹ Pr. Victor Aga, *Simbolica biblică și creștină. Dicționar enciclopedic*, Timișoara, 1935, p. 140; Apud Éliane Poirot, *Sfântul Ilie Proorocul, arhetipul monahului*, p. 162,165.

²⁰ Constantin Oancea, *Profetul Ilie și narațiunea despre secetă*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, p. 65-70.

²¹ Pr. Victor Aga, *op. cit.*, p. 140.

²² Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, trad. din lb. franceză de Michaela Slavesco, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 285.

²³ Biblia de Studiu..., p. 482.

²⁴ *Cuvânt de laudă la Sfântul Prooroc Ilie al Preacuviosului și de Dumnezeu purtătorului nostru Efrem Sirul*, în Proloage, p. 920.

Cu toate că această întrevvedere era riscantă și chiar periculoasă, la îndemnul Domnului, Ilie îi dă curs. Întâlnirea dintre rege și profet este furtunoasă. „Când a văzut Ahab pe Ilie, i-a zis: «Tu ești, oare, cel ce aduci nenorociri peste Israel?»”. La această acuză gravă răspunsul proorocului se declanșează cu aceeași promptitudine, duritate și curaj: «Nu eu sunt cel ce aduce nenorocire peste Israel; ci tu și casa tatălui tău, pentru că ați părăsit poruncile Domnului și mergeți după baali» (III Rg. 18, 17-18). Confruntarea dintre cele două autorități, regească și dumnezeiască atinge cote maxime. Profetul nu se lasă intimidat, acuza idolatră cade ca un trăsnet asupra lui Ahab. Cauza supremă pe care o apără proorocul este monoteismul. Această confruntare are ceva comun cu cea dintre Moise și Faraon, dintre profetul Natan și regele David, și se va repeta între Ioan Botezătorul și Irod Antipa²⁵.

Proorocul Ilie, în această confruntarea verbală, nu lasă situația în derivă, doar la nivelul unor acuze verbale. El propune o soluție concretă. Îi cere regelui o confruntare directă între el, ca reprezentantul lui Dumnezeu, și tabăra idolatră. „Trimite, dar, acum și adună la mine, în Muntele Carmel²⁶ tot Israelul, dinpreună cu cei patrusutecincizeci de prooroci ai lui Baal și cu cei patrusute de prooroci ai Așerei, care mănâncă la masa Izabelei” (III Rg. 18, 19). Muntele Carmel reprezintă simbolul măreției naturale a Țării Sfinte, iar, pe de altă parte, fiind situat în apropierea Feniciei, a fost un loc de cult al mai multor religii practicate în acele ținuturi, dar mai ales al cultului lui Baal. Mai mult, se pare că denumire de Carmel era și numele unei divinități a ploii și furtunii, asemănătoare lui Baal²⁷. Așadar, locația aleasă e cea mai reprezentativă și pentru o parte și pentru alta. Regele consimte la această provocare și chiar dă dispoziții în acest sens; se pare că el însuși a asistat la acest scenariu propus de Ilie.

În fața acestei adunări imense de oameni de pe Carmel, proorocul demască duplicitatea religioasă a israeliților: „Până când veți șchiopăta de amândouă picioarele? Dacă Domnul este Dumnezeu, urmați Lui! Și dacă este Baal, urmați aceluia” (III Rg. 18, 21)²⁸. Poporul derutat și speriat de mulțimea protagoniștilor

²⁵ A.W. Pink, *The Life of Elijah*, Chapel Library, Pensacola, Florida, USA, 1997, p. 31.

²⁶ Muntele Carmen (grădină, în lb. ebraică) se află situat în masivul Munților Efraim, spre nord-vest, lângă cetatea Acco (Acra, Ptolemaida), formând un fel de promontoriu în Marea Mediterană, fiind acoperit de păduri, pășuni și văi răcoroase, adăpate de pâraie limpezi (vezi pr. prof. dr. Dumitru Abrudan și diac. prof. dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, Ed. IBM al BOR, București, 1994, p.73-74).

²⁷ Vezi *Septuaginta 2*, Ed. Polirom, 2004, p. 512.

²⁸ *Biblia* lui Bartolomeu Valeriu Anania (BBVA), p. 406.

lui Baal și de însăși prezența regelui nu răspunde nimic. E prematur să se pronunțe. Așteaptă derularea evenimentului și deznodământul final.

Propunerea pe care o face profetul în fața rivalilor săi este impresionantă, de-a dreptul captivantă, dar, în același timp, realistă. Ea nu se abate de la obiectivul întâlnirii și respectă caracterul ei fundamental: elucidarea problemei religioase între Iahve și Baal. „Și a zis Ilie către popor: «Prooroc al Domnului am rămas numai eu singur, iar prooroci ai lui Baal sunt patrusutecincizeci de oameni și prooroci ai Așerei, patrusute. Dați-ne doi viței; ei să-și aleagă unul, să-l taie bucăți și să-l pună pe lemne, dar foc să nu facă, iar eu voi tăia bucăți pe celălalt vițel și-l voi pune pe lemne și foc nu voi face. Apoi să chemați numele dumnezeului vostru, iar eu voi chema numele Domnului Dumnezeului meu. Și Dumnezeul Care va răspunde cu foc, Acela este Dumnezeu». Și a răspuns tot poporul: «Bine ai grăit!»» (III Rg. 18, 22-24). Propunerea făcută de Ilie e corectă, nu avantajează, nici dezavantajează vreuna din tabere. Ea primește confirmarea sau validarea poporului prezent la care își dau acceptul și cei din tabăra adversă.

Este de remarcat politețea pe care, inițial, le-o acordă rivalilor, întâietatea de a-și alege vițelul de jertfă și apoi executarea jertfei, de altfel tocmai aceasta amplifică dramatismul episodului.

Cu toată prezența masivă a proorocilor lui Baal, cu toată instrumentarea și gestionarea acțiunilor acestora spre atingerea obiectivului central – confirmarea lui Baal ca Dumnezeu – tot demersul lor invocațional și provocator devine penibil. „... și au chemat numele lui Baal de dimineață până la amiază zicând: «Baale, auzi-ne!». Dar n-a fost nici glas, nici răspuns. Și săreau împrejurul jertfelnicului pe care-l făcuseră” (III Rg. 18, 26). Acum intervine proorocul lui Iahve pentru a acutiza și mai mult zădărnicia, incompetența și falsitatea întregului harnașament de practici idolatre. El presară cu dibăcie, ironie și sarcasm peste neputințele lor. „Iar, pe la amiază, Ilie a început să râdă de ei și zicea: «Strigați mai tare, căci doar e dumnezeu! Poate stă de vorbă cu cineva sau se îndeletnicește cu ceva²⁹ sau este în călătorie sau poate doarme; strigați tare să se trezească!» Dar n-a fost nici glas, nici răspuns, nici auzire” (III Rg. 18, 27-29).

În fața eșecului proorocilor și taberei lui Baal, intră pe rol proorocul lui Iahve. În primul rând, el invită poporul să se apropie de el atât fizicește, cât și spiritualicește, pentru a se atașa valorilor autentice ale monoteismului. Urmează confecționarea altarului pentru jertfă din douăsprezece pietre pentru a sublinia

²⁹ În unele ediții sau variante: „își face treburile sau necesitățile”, referințe subtile la neputințele și incompatibilitatea de a fi Dumnezeu (vezi Biblia de Studiu... p. 487; BBVA, p. 406; Septuaginta 2, p. 513).

importanța unității naționale, destrămată prin schisma de după moarte lui Solomon și ruperea regatului în două. După rânduială, au fost așezate lemnele, apoi vițelul tăiat în bucăți, iar pentru a elimina orice suspiciune și orice vicleșug închipuit, Sfântu Ilie a poruncit să se facă în jurul jertfelnicului un șanț, iar peste lemne și jertfă să se toarne în trei rânduri patru cofe cu apă (III Rg. 18, 30-35). Sf. Grigorie de Nyssa spune că această turnare a apei are menirea de a amplifica și exalta caracterul minunii ce se va produce³⁰.

La vremea jertfei de seară, Sf. Ilie invocă intervenția Dumnezeuului celui unic și adevărat: «Doamne, Dumnezeu lui Avraam, al lui Isaac și al lui Israel! Auzi-mă, Doamne, auzi-mă acum cu foc, ca să cunoască astăzi poporul acesta că Tu singur ești Dumnezeu în Israel și că eu sunt slujitorul Tău. Auzi-mă, Doamne, auzi-mă, ca să cunoască poporul acesta că Tu, Doamne, ești Dumnezeu și că Tu le întorci inima la Tine! » Și s-a pogorât foc de la Domnul și a mistuit arderea de tot și lemnele și pietrele și țărâna și a mistuit și toată apa care era în șanț. Și tot poporul, când a văzut aceasta, a căzut cu fața la pământ și a zis: «Domnul este Dumnezeu, Domnul este Dumnezeu!» (III Rg. 18, 36-39). Astfel intervenția, lucrarea și confirmarea prezenței lui Dumnezeu este evidentă. Dovada dreptei credințe, a monoteismului biblic, este adevărată în mod plenar și indubitabil. Sfântul Ioan Damaschinul arată că aici harul lui Dumnezeu unit cu apa au făcut atât de eficient focul jertfei³¹, iar Sfântul Ioan Gură de Aur face o comparație între uimitoarea jertfă a proorocului Ilie și Jertfa Euharistică de pe Sfânta Masă al cărui săvârșitor este preotul³².

Jertfa de pe Carmel, cu uimitoarea intervenție a lui Iahve, rămâne un eveniment unic și inegalabil, o confruntare spectaculoasă dintre reprezentanții celor două religii, defapt dintre monoteism și politeism. Aici se desfășoară un concurs și o confruntare în toată regula. Spectacolul e impresionant sub toate aspectele. Savoarea e la maximum în prima parte, prin ridicolul, ironia și sarcasmul usturător la adresa falșilor profeți, iar în a doua parte prin grandoarea, puterea și intervenția miraculoasă a Divinului. Dumnezeu cel adevărat, unic, inegalabil și inconfudabil, descoperit poporului ales, se manifestă în toată splendoarea și atotputernicia, anihilând orice pretenție idolatră. Evenimentul de pe Carmel e o Teofanie splendidă, grandioasă și de o măreție uluitoare. În istoria biblică, l-am putea compara, eventual, cu solicitarea jertfirii lui Isaac de către

³⁰ Apud *Septuaginta* 2, p. 514.

³¹ Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, cartea a IV-a, cap. IX, Ed. Scripta, București, 1993, p. 156.

³² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Tratatul despre preoție*, cartea a 3-a, cap. 4.

Avraam pe Muntele Moria, prin care i s-a verificat credința marelui patriarh (Gn. cap. 22) sau cu fascinantul episod al întâlnirii lui Moise cu Dumnezeu pe Muntele Horeb (Ex. cap. 3). Carmelul, însă, prin concursul provocat de proorocul Ilie, prin spectacolul public, prin lovitura aplicată idolatriei, la ea acasă, prin confirmarea veridicității monoteismului autentic, se impune ca unul dintre cele mai impresionante intervenții ale lui Dumnezeu în istoria biblică. Totodată, evenimentul de pe Carmel face din Ilie profetul prin excelență al lui Dumnezeu și-l pune alături de Moise sau chiar mai presus. După cum Moise s-a luptat cu Faraon, înfruntându-l cu cele zece plăgi, la fel și Ilie se confruntă cu profeții lui Baal și-i dă în vileag ca impostori. După cum Dumnezeu prin Moise mijlocește legământul dintre El și Israel, de pe Muntele Sinai, la fel prin Ilie reface legământul pe Muntele Carmel, recuperând poporul dezmembrat prin idolatrie în Israelul care-și regăsește credința autentică: „Domnul este Dumnezeu, Domnul este Dumnezeu!” (III Rg. 18, 39)³³. Confruntarea de pe Carmel, care atinge apogeul activității și manifestării profetului conturează o personalitate puternică a Sfântului Ilie din care-i putem reliefa trei ipostaze specifice:

a) Sfântul și reprezentantul lui Dumnezeu căruia natura și oamenii i se supun;

b) Este într-o permanentă și intimă legătură cu Dumnezeu, cu care comunică și care-i poartă de grijă și căruia îi îndeplinește deciziile;

c) Ca urmare, este imaginea profetului prin excelență, care luptă, prin toate mijloacele, pentru apărarea și restaurarea monoteismului în cadrul poporului ales³⁴. De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „râvna îl caracterizează pe Ilie, precum blândețea pe Moise și credința pe Avraam. Moise a oprit grindina, iar râvnitorul Ilie a retras ploaia”³⁵.

Prinderea și execuția profeților lui Baal la pârau Chișon ni se pare astăzi aberantă, dar în mentalitatea și practicile vremii era legitimă și în conformitate cu Legea Talionului și Legea mozaică, întrucât idolatria era considerată cea mai gravă abatere de la Legea mozaică monoteistă (Dt. 13, 6-11; 17, 2-5)³⁶.

Confirmarea Dumnezeului celui adevărat, în urma confruntării de pe Carmel, a pus capăt secetei devastatoare, făcându-și îndată apariția ploaia binefăcătoare. Regele Ahab, în urma înfrângerii închinătorilor lui Baal, se coboară descumpănit de pe Carmel și se îndreaptă spre reședința sa din Izreel. Proorocul

³³ Constantin Oancea, *op. cit.*, p. 134.

³⁴ *Ibidem*, p. 149; Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 26.

³⁵ Apud Éliane Poirot, *op. cit.*, p. 191.

³⁶ BBVA, p. 407; *Biblia de Studiu...*, p. 487-488.

Ilie, pentru a arăta că rolul principal în oprirea secetei nu-l are Ahab, ci el, în mod miraculos, apare și se postează în fața cortegiului regal pentru a reliefa că meritul principal este al lui Dumnezeu și al proorocului, ca slujitor și invocator al ploii mult așteptate (III Rg. 18, 46).

Ajuns la palat, Ahab îi relatează Izabelei toate cele întâmplate în confruntarea de pe Carmel și cum au fost uciși toți profeții lui Baal. În loc să fie impresionată de minunea descoperirii adevăratului Dumnezeu, regina se-nfurie că zeul și religia ei au suferit o înfrângere atât de umilitoare și ia hotărârea și-i comunică un mesaj profetului Ilie că și pe el îl așteaptă aceeași soartă ca și pe aceea a profeților ei (III Rg. 19, 1-2). La auzul acestui mesaj, profetul se îngrijorează, știind-o pe Izabela capabilă de un astfel de gest. De aceea, pentru a-și salva viața, proorocul Ilie s-a retras, în secret, părăsind teritoriul regatului de nord și ajungând în regatul de sud, la Beer-Șeba. După un popas, de aici pleacă mai departe în pustiu, unde, după o zi de călătorie și osteneală, se așează la umbra unui arbust, abătut și dezamăgit, își ruga moartea zicând: «Îmi ajunge acum, Doamne! Ia-mi sufletul că nu sunt eu mai bun decât părinții mei!» (III Rg. 19, 3-4). În urma unor atât de mărețe înfăptuiri, după care se aștepta la convertirea întregului popor și chiar a Izabelei, iată că a fost nevoit să fugă ca să-și scape viața. De aceea, este trist, mâhnit, descurajat și chiar epuizat trupește și sufletește, prin urmare se roagă ca Dumnezeu să-l absolve de misiunea profetică, grea și riscantă și să-i permită trecerea la odihna veșnică³⁷.

În fața acestor momente descumpănitoare prin care trece profetul, Dumnezeu nu-l lasă de izbeliște, îl cercetează printr-un înger, care-i oferă hrană spre întărire și sfaturi spre încurajare, pentru a-și duce la îndeplinire planul și anume de a ajunge la Muntele Horeb (III Rg. 19, 5-8). Profetul deprimat este tratat de Dumnezeu cu odihnă, alimente și apă de băut. Astfel, Ilie e capabil să străbată acea distanță de aproximativ de 360 km în 40 de zile și de nopți până la Muntele Horeb (Sinai), unde Dumnezeu i-a revelat lui Moise Legea³⁸. Aici, în muntele Domnului, profetul se adăpostește într-o peșteră. Din nou, Dumnezeu îl interoghează: «Ce faci aici, Ilie?», iar el își destăinuie amărăciunea: «cu râvna am râvnit pentru Domnul Dumnezeu Savaot, căci fiii lui Israel au părăsit legământul Tău, au dărâmat jertfelnicile Tale și pe proorocii Tău i-au ucis cu sabia, rămânând numai eu singur, dar caută să ia și sufletul meu!» (III Rg. 19, 9-10). Cuvântul Domnului îi abate însă gândul de la această stare depresivă, și-l invită de a fi martorul unei revelații speciale și cu o semnificație aparte. „A zis Domnul: «Ieși

³⁷ *Biblia de Studiu...*, p. 489.

³⁸ William Mac Donald, *Comentariul biblic al credinciosului*, Oradea, 2002, p. 341.

și stai pe munte înaintea feței Domnului! Că iată Domnul va trece, și înaintea Lui va fi vijelie năpraznică ce va despica munții și va sfărâma stâncile, dar Domnul nu va fi în vijelie. După vijelie va fi cutremur, dar Domnul nu va fi în cutremur. După cutremur va fi foc, dar nici în foc nu va fi Domnul. Iar după foc va fi *adiere de vânt lin și acolo va fi Domnul*» (III Rg. 19, 11-12).

Muntele este un loc deasupra lumii corupte, un spațiu propice revelației, înlesnind ascensiunea și apropierea spre Dumnezeu. De aceea, Sfântul Ilie preferă să fie mai mult un om al muntelui. Carmenul, Horebul și, mai târziu, Taborul confirmă acest lucru. Teofania de la Horeb, în cazul profetului Ilie, este o experiență asemănătoare celei lui Moise³⁹. Aici, pe același munte, prezența lui Dumnezeu în fața lui Moise se manifesta prin nor, fulgere, tunete, foc și alte fenomene impresionante; acum Ilie e atenționat că prezența divină se va manifesta printr-o *adiere de vânt lin*, asemenea unei brize marine. Sfântul Irineu al Lyonului consideră această epifanie o adevărată pedagogie divină. Prin aceasta, proorocul cel aprins de mânie împotriva neascultării și idolatriei poporului, care a mers cu rigoare la aplicarea Legii până la uciderea profeților lui Baal este învățat moderația. Prezența, manifestarea și lucrarea lui Dumnezeu nu este una înspăimântătoare, înfricoșătoare, tiranică, ci una plină de blândețe, de bunătate și iubire, așa cum va fi și revelația adusă prin Iisus Hristos, Fiul Său, și cum se va manifesta într-o slavă și beatitudine inefabilă pe Muntele Tabor⁴⁰. Sfântul Ambrozie spune că această arătare într-un chip atât de liniștitor și amiabil ne atenționează „ca să cunoaștem că cele trupești sunt tari și îngroșate, iar cele duhovnicești sunt moi și subțiri, încât nu pot fi văzute cu ochii”⁴¹. Sfântul Maxim Mărturisitorul, comentând manifestările teofaniei din Horeb, spune că vijelia, cutremurul și focul sunt râvna, discernământul și credința hotărâtă „care-i împing pentru slava lui Dumnezeu pe cei nepătimitori la dărâmarea întăriturilor, prin puterea doveditoare a minunilor...” „După toate acestea, simțind murmurul adierii line în care era Dumnezeu, a cunoscut tainic, atât în cuvântul rostit, cât și în modurile și moravurile vieții, starea dumnezeiască, netulburată, pașnică și cu totul nematerială, simplă și liberă de orice formă și chip, care nu poate fi numită sau arătată”⁴².

Marea personalitate a Sfântului Ilie se descoperă, așadar, prin angajarea lui totală, pe viață și pe moarte, pentru apărarea monoteismului evreu, ca dreapta

³⁹ Éliane Poirot, *op. cit.*, p. 89, 73; Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁰ BBVA, p. 408; *Septuaginta* 2, p. 518-519; *Biblia de Studiu*, p. 489.

⁴¹ Sfântul Ambrozie, *Scrisori*, LXIV, 7, în col. PSB 53, Ed. IBM al BOR, București, 1994, p. 272.

⁴² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 21, trad. din grecește, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în col. PSB 80, Ed. IBM al BOR, București, 1983, p. 120-121.

credință revelată prin patriarhi și, în mod special, prin Legea mozaică, și în același timp prin păzirea neamului său de a aluneca în idolatrie, conștient fiind că acest lucru va duce ireversibil la destrămarea și pierderea calității de popor ales⁴³.

4. Profetul dreptății și adevărului

Din prezentarea episoadelor precedente a reieșit cu certitudine marea personalitate a Sfântului Prooroc Ilie. Vrednicia lui se remarcă, îndeosebi, prin curajul cu care l-a înfruntat pe regele apostat Ahab și pe regina Izabela, muștrând fărădelegile acestora, prin violența cu care a luptat împotriva cultului idolatru, și mai ales prin reabilitarea și restaurarea, prin jertfa de pe Carmel a cultului Dumnezeului adevărat⁴⁴.

Bogata și tumultoasa activitate a Sfântului Ilie ne pune în față și o latură foarte sensibilă a societății ebraice, ajunsă în stadiul de imoralitate și corupție prin ultragierea din partea monarhiei și a claselor dominante a dreptății omului de rând, a omului sărac și neajutorat. Tocmai în sprijinul acestei clase sociale, de pe ultima treaptă a societății, de la periferia ei, se îndreaptă atenția majorității profeților și în mod cu totul special Sfântul Ilie. L-am văzut solidar cu văduva din Sarepta Sidonului, dar atitudinea cea mai dâră o manifestă în demascarea abuzului casei regale împotriva neajutoratului Nabot pentru a-l deposeda de via sa și a o trece în proprietatea regală (III Rg. cap. 21). De punerea la cale a acestei strategii nelegiuite și demonice e responsabilă în primul rând Izabela, dar nu e străin nici Ahab, dându-și tacit consimțământul. După comiterea acestei oribile și aberante crime, sub masca aplicării și sancțiunii legii, când regele descinde să preia proprietatea asupra viei lui Nabot, Dumnezeu îl trimite pe Ilie să-l tragă la răspundere de această fărădelege atât de draconic preparată. „Atunci a fost cuvântul Domnului către Ilie Tesviteanul: «Scoală și ieși în întimpinarea lui Ahab, regele lui Israel, care este în Samaria, că iată acum e la via lui Nabot, unde s-a dus ca s-o ia în stăpânire, și spune-i: Așa grăiește Domnul: Ai ucis și vrei încă să intri în moștenire? Și să-i mai spui: Așa zice Domnul: în locul în care au lins câinii sângele lui Nabot, acolo vor linge câinii și sângele tău!»” (III Rg. 21, 17-19). Așadar, avertismentul față de Ahab, în urma odioasei crime săvârșite de acesta este direct, dur, fără menajamente: «Ai ucis și vrei să intri în moștenire...», aidoma lui Natan față de David, numai că, acesta nu este adresat prin intermediul

⁴³ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 27

⁴⁴ Ilarion Felea, *Duhul Adevărului* (lucrare premiată de Academia Română), Arad, 1943, p. 292.

unei parabole, ci prin vorbirea directă⁴⁵. Atitudinea față de săraci e tratată cu mult umanitarism și bunăvoință de Legea mozaică (Lv. 25, 35; Dt. 15, 7-8), de aceea încălcarea brutală, chiar de către rege nu poate fi trecută cu vederea, ci este sancționată tranșant.

Izabela, regina de origine feniciană, nu putea înțelege că în Israel drepturile regalității nu sunt absolute ca la ei, ci sunt limitate de autoritatea lui Dumnezeu, că aici e vorba de teocrație și, prin urmare, opoziția față de pretenția regală a lui Nabot este justificată și legitimă (Lv. 25, 13; Nm. 36, 7). Punerea lui Nabot sunt acuzație falsă și vicleană, chiar prin instituirea postului fățarnic e cu atât mai condamnabilă, spune Sfântul Efrem Sirul, căci „cel rău s-a bucurat de postul lor... încât în loc de pâine au mâncat carne de om și în postul lor au lins sânge”⁴⁶. Sfântul Ambrozie al Milanului face analogie între această condamnare nelegitimă a lui Nabot cu condamnarea Suzanei de către cei doi bătrâni ahtiați de pofta desfrânării (a se vedea istoria Suzanei)⁴⁷. Tot Sfântul Ambrozie, făcând o comparație între Ahab și Nabot, spune că cel din urmă era mai bogat și cu adevărat rege, iar Ahab, dimpotrivă, era sărac, căci aurul ce-l deținea i se părea puțin și a râvnit la câțiva butuci de vie ai vecinului său⁴⁸. Sfântul Ioan Gură de Aur, referindu-se și el la această înțelegere mârșavă dintre Ahab și Izabela împotriva lui Nabot, o caracterizează ca „mai cumplită decât orice război”⁴⁹, într-adevăr un război nedrept și inechitabil purtat între două forțe excesiv disproportionale.

Ceea ce confirmă autoritatea profetului Ilie, ca trimis al lui Dumnezeu, și strânsa relație între el și autoritatea divină este împlinirea întocmai a celor prevestite de prooroc, atât în cazul secetei, cât și în sancționarea casei regale a lui Ahab. După trei ani de relativă pace între Israel și Siria, reizbucnește războiul. Împotriva armatelor siriene, Ahab se aliază cu Iosafat, regele Iudeii. În timpul luptelor, regele își schimbă vestimentația pentru a nu fi recunoscut și a nu fi luat prizonier, dar cu toate acestea a fost lovit de o săgeată și, grav rănit, s-a retras în Samaria unde a și murit. Regele Iudeii a scăpat teafăr, reușind să se întoarcă cu oștirea la Ierusalim. Prin aceasta s-a împlinit profeția lui Ilie despre Ahab, pentru că din carul însângerat care aducea trupul muribund a lui Ahab, câinii lingeau

⁴⁵ Pr. Ioan Mihu, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁶ Apud *Septuaginta* 2, p. 520-521.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 521.

⁴⁸ Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrisori*, XXXVIII, 8, în vol. *Scriseri*, partea a doua, col. PSB 53, Ed. IBM al BOR, București, 1994, p. 183.

⁴⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XXXV, 1, în col. PSB 23, Ed. IBM al BOR, București, 1994, p. 430.

sângele, precum odinioară din trupul lui Nabot omorât cu pietre. Ahab a fost îngropat în Samaria și în locul lui s-a făcut rege Ohozia, fiul său, care a domnit doar doi ani, deoarece, căzând la palat, a suferit fracturi mari, din cauza cărora a murit. Lui i-a urmat Ioram, fratele lui Ohozia, ultimul rege din dinastia lui Ahab (III Rg. cap. 22; IV Rg. cap. 1). După câțva timp și după multe frământări politice, Iehu din Ramotul Galaadului este uns rege de către unul din ucenicii proorocului Elisei, care vine și-l ucide pe Ioram, intră în palatul regal din Samaria și o aruncă pe fereastră pe bătrâna regină Izabela. În cădere, țeasta capului i-a plesnit, sângele a stropit zidurile palatului, iar trupul ei muribund a fost strivit sub copitele cailor, iar câinii lingeau rămășițele cadavrului, încât pentru a o îngropa n-au mai găsi din ea decât țeasta, picioarele și palmele mâinilor, împlinindu-se astfel a doua parte a profeției lui Ilie cu privire la soarta casei regale a lui Ahab (IV Rg. 9, 1-36). Astfel s-a încheiat și acest episod dezgustător al monarhiei lui Ahab din regatul de nord al lui Israel, prin care dreptatea și răzbunarea divină, prin mijlocirea proorocului Ilie, a sancționat drastic nelegiuirile și nedreptățile flagrante comise în mod abuziv de cuplul monarhic⁵⁰. În toate aceste împrejurări, Sfântul Ilie se comportă ca un vajnic apărător și restaurator al dreptății claselor de jos, grosolan încălcată de mai marii zilei, un exponent evident și netrunchiat al adevărului omenesc asigurat și supervizat de autoritatea divină.

5. Mărturii arheologice și istoriografice asupra perioadei respective

Am încadrat acest capitol aici, în contextul în care am prezentat destul de detaliat evenimentele și împrejurările istorice în care s-a desfășurat și a fost implicată viața și activitatea marelui prooroc Ilie, întrucât socotesc că aici e locul cel mai potrivit.

În fața criticii negativiste a Sfintei Scripturi, care încearcă, cu orice preț, să-i destabilizeze unitatea, continuitatea și adevărul istoric, nemaivorbind de inspirația și autoritatea divină, nu putem sta nepăsători, ci suntem datori a apăra și reinstaura istoricitatea și autenticitatea textului biblic⁵¹. Criticismul negativist aplică din start asupra Bibliei metode și concepte de tip ateist și evoluționist, care exclud în principiu elementul supranatural sau divin, încât avem de-a face cu idei și atitudini preconcepute.

⁵⁰ Pr. Ioan Miha, *op. cit.*, p. 179-180.

⁵¹ Vezi Constantin Oancea, *op. cit.*, p. 260.

Ceea ce ne bucură însă, este faptul că, în ciuda războiului declanșat de Școala negativistă, de desacralizare și anihilare a elementului divin, prin care Biblia a fost dezavuată, blamată și repudiată la coșul de gunoi al ateismului și umanistului evoluționist; ea totuși rămâne „Cartea Cărților” și adevărurile cuprinse în ea nu pot fi dezmembrate și risipite, pentru că au o coloană vertebrală puternică, a căror autenticitate o confirmă din ce în ce mai mult arheologia și istoriografia contemporană.

În acest sens, invocăm și noi câteva date și referiri istoriografice și arheologice cu privire la perioada de care ne ocupăm și anume secolul IX î.Hr., adică timpul domniei dinastiei lui Ahab în regatul lui Israel, peste care se suprapune viața și activitatea marelui prooroc Ilie, pe care-l avem în atenție în studiul de față.

Lecturând cu atenție textul biblic din Cărțile Regilor observăm și, de-a dreptul, ne impresionează justetea relatărilor, cursivitatea și motivația lor logică, religioasă și istorică, care se încadrează într-un context istoric, social și geografic complex, dar bine definit și structurat, încât ne putem da seama cu ușurință că avem de-a face cu o istorisire sinceră, autentică și bine documentată. Nimic nu cadrează aici cu imaginarul, legendarul, fabulația mitică, divagația ori imaginația personală, ci totul este o prezentare firească, argumentată și încadrată perfect în contextul socio-politic, istoric și religios. Faptul acesta, din fericire, ni-l confirmă și unele surse documentare din afara mediului biblic, dar care fac referiri la el.

Fenomenul secetei ce s-a declanșat la cererea profetului Ilie și care a avut repercusiuni neplăcute în Țara Sfântă, precum și în împrejurimi, iată că este amintit și de istoricul fenician Menandru din Efes. El face referire la seceta și la socrul lui Ahab, adică Etbaal din Sidon (III Rg. 16, 31). Acest istoric relatează despre seceta catastrofală care a bântuit Siria și țările din jur pe vremea regelui Ittobaal al Tirului. Iată așadar o dovadă extrabiblică și extraisraeliteană care confirmă adevărul istoric despre seceta din timpul lui Ahab⁵².

Mărturii arheologice ce confirmă perioada respectivă ne furnizează și arhivele lui Șalmanasar, împărat asirian din secolul IX î.Hr. În campania militară de înaintare spre Mediterana i s-a opus o coaliție regională formată din zece mii de pedestrași și două mii de care de luptă din care făcea parte și Ahab, regele Israelului. Este vorba de bătălia de Qarqar, care nu e menționată în Biblie, dar

⁵² Werner Keller, *Și totuși Biblia are dreptate*, Ed. Litera International, București, 2009, p. 211.

totuși mărturia lui Salmanasar suplimentează datele și narațiunile istorice din Biblie, confirmându-le în același timp⁵³.

O altă mărturie importantă despre regii israeliți și luptele din epocă ne furnizează Stela lui Meșa, regele Moabului. Regele Ahab al Israelului și-a extins stăpânirea și peste o parte din teritoriile Moabului. La moartea lui Ahab, Meșa a profitat de situație și s-a răsculat împotriva hegemoniei israelite. Stela lui Meșa, în realitate, a fost creată tocmai pentru a celebra victoria și eliberarea de sub dominația Israelului. Sfânta Scriptură ne relatează despre revolta lui Meșa și despre campania militară ulterioară în IV Rg. cap. 3, 4-27. Regele Meșa, în prima fază, disperat de invazia coaliției Israel-Iuda-Edom, și-a sacrificat pe fiul său pe zidurile cetății, după care israeliții, din motive neclare, se retrag, oferindu-i astfel lui Meșa o victorie scump plătită (IV Rg. 3, 27)⁵⁴.

Iată, așadar, câteva referiri extrabiblice oferite de descoperirile istoriografice și arheologice din afara mediului biblic, care confirmă autenticitatea și istoricitatea evenimentelor relatate în cărțile Sfintei Scripturi cu privire la epoca în care a trăit și activat marele prooroc Ilie.

6. Dimensiunea mesianică a profetului Ilie

Confruntarea curajoasă pe care a purtat-o Sfântul Ilie cu casa regală a lui Ahab, căzută în idolatrie și, în general, cu nelegiuirile la care s-a dedat societatea israelită, au făcut din el un prooroc model al poporului ales și, totodată, prototipul lui Mesia, așa cum patriarhii Avraam, Isaac, Iacob, Iosif și, apoi, Moise, primitorul Legii de pe Sinai, au fost și ei modele prefigurative ale lui Hristos⁵⁵.

Majoritatea Părinților Bisericii subliniază legătura strânsă dintre proorocul Ilie și Sfântul Ioan Botezătorul, reliefând rolul lui de înaintemergător, așa cum este prevestit și de profetul Maleahi că „va întoarce inima părinților către fiii lor și ale fiilor către părinții lor...” (Mal. 3, 23-24). În anghelofania de care are parte preotul Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul, Arhanghelul Gavril punctează calitățile comune și aleasa râvnă ce-i caracterizează pe cei doi prooroci. „Și va merge înaintea Lui cu duhul și cu puterea lui Ilie ca să întoarcă inimile părinților spre copii și pe cei neascultători la înțelepciunea dreptilor ca să gătească Domnului un popor pregătit” (Lc. 1, 17). Așa cum în proorocul Ilie s-a atins maximul râvnei

⁵³ James K. Hoffmeier, *Arheologia Bibliei*, Casa Cărții, Oradea, 2009, p. 102-103; vezi și W. Keller, *op. cit.*, p. 216.

⁵⁴ James K. Hoffmeier, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁵ *Biblia de Studiu*, p. 483; Augustin Păunoiu, *Proorocul de pe Carmel, apărătorul credinței monoteiste*, în „Ziarul Lumina”, nr. 167 (1970), anul II, din 20 iulie, 2011, p. 5.

pentru Dumnezeu și pentru sfințenie, tot așa aceste virtuți se vor manifesta în toată splendoarea lor și în personalitatea Sfântului Ioan Botezătorul și Înainte-Mergătorul lui Hristos⁵⁶. Analogia dintre Ilie și Ioan este subliniată de Fericitul Augustin prin faptul că amândoi au dus o viață ascetică, aspră, s-au hrănit cu lăcuste și și-au mortificat trupul la maximum, ambii fiind modele de castitate și neprihănire cum se exprimă și Sfântul Casian⁵⁷. Însuși Mântuitorul face o asemănare între Ilie și Ioan Botezătorul în ceea ce privește râvna și activitatea lor (Mt. 17, 10-13; Mc. 9, 11-13; In. 1, 21).

Multe din elementele episoadelor din viața, activitatea și, îndeosebi, minunile Sfântului Prooroc Ilie sunt considerate și văzute de Sfinții Părinți ca tipuri pentru activitatea Mântuitorului sau chiar a unor practici legate de Sfintele Taine ale Bisericii.

De exemplu, Sfântul Efrem Sirul vede în pâinea pregătită de văduva din Sarepta tipul euharistiei. Învierea copilului văduvei preînchipuie, după Sfântul Ioan Gură de Aur, învierea lui Lazăr, iar suflarea asupra copilului de trei ori se regăsește în exorcismul prebaptismal. Părinții capadocieni, în general, interpretează jertfa de pe Carmel ca fiind o prefigurare a botezului creștin, o curățare a omului de demoni, mai ales prin întreita cufundare. Sfântul Maxim Mărturisitorul vede în foamea profetului foamea spirituală a lumii după mântuire, rezolvată de Hristos. Și alte multe elemente sunt luate și explicate în sens alegoric și prefigurativ⁵⁸.

Dimensiunea prin excelență mesianică a Sfântului Prooroc Ilie constă, îndeosebi, prin faptul că e prezent într-unul din momentele cele mai importante și semnificative din viața și activitatea Mântuitorului Iisus Hristos, Schimbarea la Față de pe Muntele Taborului.

După Origen, prezența lui Ilie la Schimbarea la Față îi reprezintă prin sinecdocă pe toți profeții Vechiului Testament. Sfântul Efrem Sirul motivează această prezență pentru a înlătura orice dubiu cu privire la identitatea lui Iisus Hristos, că nu este vreunul din proorocii de demult reveniți, așa cum îl considerau unii. Prezența celor două personalități ale Vechiului Testament, Moise și Ilie, desigur reprezintă Legea și Proorocii, cele două entități teocratice prin care Dumnezeu a condus poporul ales și prin care a semnalat venirea lui Mesia⁵⁹.

⁵⁶ Apud Éliane Poirot, *op. cit.*, p. 206; Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁷ Fericitul Augustin, *Mărturisiri*, X, 31, 46, în col. PSB 64, Ed. IBM al BOR, București, 1985, p. 228; Sfântul Ioan Casian, *Despre așezămintele mănăstirești*, Cartea a VI-a, 4, în col. PSB 57, Ed. IBM al BOR, București, 1990, p. 189.

⁵⁸ Vezi *Septuaginta 2*, comentariile subliniare, p. 508-514; A. Păunoiu, *op. cit.*

⁵⁹ Éliane Poirot, *op. cit.*, p. 139-140.

Sfântul Ioan Gură de Aur explică prezența lui Moise și Ilie pe Tabor prin cinci motive⁶⁰:

- 1 – pentru a nu fi confundat cu proorocii vechi;
- 2 – pentru a respinge acuzațiile că este profanator al Legii mozaice;
- 3 – ca să primească confirmarea celor două personalități ca trimis al Tatălui;
- 4 – că este stăpân asupra morții și vieții (Moise murise, Ilie n-a gustat moartea);
- 5 – pentru a-i întări pe ucenici în fața patimilor.

Sfântul Ioan Damaschinul mai adaugă încă trei motive la cele indicate de Sfântul Ioan Gură de Aur, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul expune zece explicații ale prezenței celor doi reprezentanți de vârf ai Vechiului Testament pe Tabor:⁶¹

1. Moise – Legea; Ilie – proorocii;
2. Moise – înțelepciunea; Ilie – bunătatea;
3. Moise – cunoștința; Ilie – mustrarea pedagogică;
4. Moise – făpturirea; Ilie – contemplația;
5. Moise – căsătoria; Ilie – fecioria;
6. Moise – moartea; Ilie – viața;
7. Nimeni nu e mort lângă Dumnezeu înafară de acela care s-a omorât pe sine prin păcat;
8. Cuvântul, începutul și sfârșitul lucrării Legii și proorocilor;
9. Moise – timpul; Ilie – firea;
10. Moise – creația sensibilă; Ilie – creația inteligibilă.

Teofania de pe Tabor este unică și inegalabilă în relația dintre cer și pământ dintre Dumnezeu și omenire. Aici s-a atins punctul maxim, culmea cea mai înaltă de apropiere și întrepătrundere între pământesc și eternitate între uman și divin. Pe Tabor, Dumnezeu Tatăl confirmă din nou divinitatea Fiului Său în fața celor trei apostoli, o dovedește de față fiind și mărturiile cele mai concludente, reprezentanții de elită, al Legii și al Profeților. Taborul transfigurat este o decupare și o prezentare, pe cât a fost cu puțință înțelegerii și sensibilității umane a unei realități transcendente, o pregustare cu percepțiile noastre limitate a unei realități din împărăția cerurilor, așa cum mai târziu va experimenta pentru câteva momente și Sfântul Apostol Pavel (II Co. 12, 2-4).

Prezența pe Tabor a lui Moise, reprezentantul Legii și a lui Ilie, reprezentantul Profeților, alături de Hristos, semnifică împlinirea plenară a Scripturii celor două testamente, asamblarea și cuplarea lor perfectă în persoana

⁶⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LVI, 1-2, în PSB 23, p. 646-649.

⁶¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 46, p. 159-162.

lui Mesia, prezisă, împlinită și, acum, confirmată de însuși glasul Tatălui. De aceea, Taborul rămâne piscul cel mai înalt al Revelației, al coborârii lui Dumnezeu la om și al urcării omului la Dumnezeu.

7. Dimensiunea eshatologică a Sfântului Ilie

Dimensiunea eshatologică a proorocului Ilie este strâns legată de însăși felul în care și-a încheiat activitatea pământească, adică nu în mod firesc, ca orice om, prin moartea biologică, ci în chip supranatural, prin ridicarea lui miraculoasă de pe pământ la cer. „Pe când mergeau ei așa pe drum și grăiau, deodată s-a ivit un car și cai de foc și, despărțindu-i pe unul de altul (Ilie de Elisei) a ridicat pe Ilie în vârtej de vânt la cer. Iar Elisei se uita și striga: «Părinte, părinte, carul lui Israel și caii lui!» Și apoi nu l-a mai văzut” (IV Rg. 2, 11-12). Despre un singur caz asemănător mai face referire Sfânta Scriptură, despre patriarhul prediluvian, Enoh, dar despre care nu se dau multe amănunte, ci doar că a fost plăcut lui Dumnezeu, de aceea l-a mutat la cer (Gn. 5, 23-24).

Cosma Indicopleustul remarcă această ridicare la cer ca un fapt inedit prin care pământul este unit cu cerul: „Iată-l pe Ilie, primul dintre oameni care le-a arătat oamenilor să străbată cerurile, primul dintre oameni care a demonstrat că drumul îngerilor și al oamenilor este același; el, care a primit pământul ca locuință, a străbătut cerul în întregime; muritor, rivalizează cu nemuritorii. Iată-l pe marele Ilie ridicat până la cer. El a arătat îngerilor și oamenilor cât de slăvită este firea omenească; prin el Dumnezeu readuce oamenilor binefăcătoarea speranță că le stă în putere să străbată cerurile cu voia lui Dumnezeu. Și mare minune este să vezi asemenea lucru: un om într-un car de foc, cu hățurile în mână ce străbate cerul”⁶².

Ridicarea profetului la cer este și o imagine a ridicării spirituale a credincioșilor în carul virtuților, aidoma scării lui Iacob. Pentru mulți din Sfinții Părinți, această ridicare miraculoasă este o prefigurare a învierii lui Hristos și a Înălțării Sale⁶³.

Tradiția evreiască, care-l consideră ca aparținând neamului lui Levi, îl așteaptă ca precursor al lui Mesia, în timp ce textele patristice văd în Sfântul Ilie pe acela ce va converti poporul evreu la Hristos⁶⁴.

⁶² Apud E. Poirrot, *op. cit.*, p. 158.

⁶³ *Ibidem*, p. 158-160.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 145, 205.

Textul clasic, care face referire directă la proorocul Ilie ca precursor al venirii lui Mesia, dar și al revenirii Lui este cel de la Maleahi: „Iată că Eu vă trimit pe Ilie proorocul înainte de a veni Ziua Domnului cea mare și înfricoșătoare; el va întoarce inima părinților către fii și inima fiilor către părinții lor, ca să nu vin și să lovesc țara cu blestem!” (Mal. 3, 23-24). Această profeție are o semnificație și înțeles dublu; pe de o parte, se referă prefigurativ la Sfântul Ioan Botezătorul și Înainte-Mergătorul lui Hristos (Mt. 11, 14), iar, în al doilea rând, se referă la vremurile eshatologice dinaintea celei de-a doua veniri întru slavă a Mântuitorului (Mt. 17, 10-11). Cercetătoarea carmelită Éliane Poirot a remarcat mai mult de două sute de referințe patristice despre întoarcerea proorocului Ilie⁶⁵.

Sfântul Ioan Gură de Aur clarifică această dublă misiune a profetului Ilie. „Scripturile vorbesc de două venituri ale lui Hristos; Aceasta care a avut loc și cea viitoare. Înainte-Mergător al celei de-a doua venituri va fi Ilie; al celei dintâi a fost Ioan Botezătorul pe care Hristos îl numea și Ilie, nu pentru că era Ilie, ci pentru că împlinea slujirea aceluia, după cum Ilie va fi înaintemergătorul celei de-a doua venituri a lui Hristos, tot așa și Ioan a fost Înainte-Mergătorul celei dintâi. Cărturarii, însă, amestecau cele două venituri și rățăceau poporul; vorbeau de venirea cea de-a doua a lui Hristos și spuneau: «Dacă acesta ar fi Hristos, atunci ar trebui ca Ilie să vină mai întâi». Pentru aceasta, ucenicii au întrebat: «Pentru ce spun cărturarii că trebuie să vină Ilie mai întâi?». Nu pomenesc deloc de Venirea Lui cea dintâi. Să nu te tulburi și nici să socotești că e o încurcătură de cuvinte când Hristos spune o dată că Ilie are să vină, iar altă dată că a și venit. Toate spusele sunt adevărate. Când spune că «Ilie va veni» și că «va așeza la loc toate» vorbește de Ilie Tesviteanul și de întoarcerea la credință a iudeilor, care se va petrece atunci, iar când spune că «acesta este cel care are să vină», numește pe Ioan Botezătorul, Ilie după felul slujirii sale. Deci, după cum Ilie va fi înaintemergătorul celei de-a doua venituri a Domnului, tot așa Ioan a fost înaintemergătorul celei dintâi venituri»⁶⁶.

Puse în relație textele din Maleahi 3, 23 cu cele din Matei 17, 11 și locurile paralele, precum și cum referirea apocaliptică din 11, 3, învățătura și convingerea generală a Bisericii, bazată pe Tradiția Sfinților Părinți este că Sfântul Ilie va fi trimis în vremea de pe urmă să vestească lumii apropierea judecății universale, pregătind calea venirii lui Hristos ca Judecător. Atunci cei doi martori (Enoh și Ilie) vor propovădui și vor face minuni, după care vor fi biruiți de Antihrist și vor

⁶⁵ *Ibidem*, p. 152.

⁶⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LVII, 1, în col. PSB 23, p. 659-661.

fi omorâți, însă, la scurt timp, vor învia și vor triumfa împreună cu Hristos (Apoc. 11, 3-12)⁶⁷. Așadar, în urma luptelor aprige duse cu Antihristul, Sfântul Ilie va trebui să guste și el moarte biologică, ca apoi să aibă parte de învierea finală⁶⁸.

Misiunea și dimensiunea eshatologică a Sfântului Ilie este cel mai bine reliefată în cultul Bisericii noastre prin ultimul stih care se repetă la toate cele 12 icoane ale Acatistului Sfântului: „Bucură-te, Ilie, mărite prooroc și înainte-mergător al celei de-a doua veniri a lui Hristos!”⁶⁹

8. Sfântu Ilie în conștiința Bisericii și în pietatea credincioșilor

Trebuie remarcat faptul că Sfântu Ilie este unica personalitate biblică din Vechiul Testament căreia Biserica Creștină, încă din cele mai vechi timpuri, i-a dedicat o sărbătoare cu tinere în calendarul sfințeniei. Aceasta se justifică pentru că el este implicat în viața și activitatea Mântuitorului, mai ales la Schimbarea la Față, precum și legat de problema parusiei. El este pomenit de mai multe ori în scrierile nou-testamentare (a se vedea anexa). Apoi, așa cum s-a arătat în capitolele precedente, literatura patristică îi acordă un spațiu destul de bogat, numele lui fiind menționat de aproximativ trei mii de ori⁷⁰. De aceea, cinstirea marelui profet s-a bucurat de prestigiu și s-a extins cu repejiciune în toată lumea creștină, fiind ridicate multe biserici și puse sub ocrotirea lui și mulți creștini purtându-i numele cu respect și evlavie. Cea dintâi biserică ridicată de rușii încreștinați de cneazul Igor (912-945), la Kiev, a purtat hramul Sfântului Ilie⁷¹.

În credința și evlavia poporului român, Sfântul Ilie se bucură de un respect și de o sfințenie deosebită. Multe dintre mănăstirile, schiturile și bisericile de pe întreg cuprinsul țării sunt dedicate acestui sfânt. Chiar în București avem câteva biserici ridicate în cinstea acestui prooroc: biserica Sf. Ilie Hanu Colții, Sf. Ilie Rahova, Sf. Ilie Gorgani, Sf. Ilie Grant⁷². Până la mijlocul secolului trecut, numele de Ilie și Ilinca, sau derivate ale lor, erau frecvente în onomastica românească. Prenumele Ilie se situează pe locul al cincilea în onomastica noastră după Ion, Vasile, Dumitru, Gheorghe⁷³.

⁶⁷ Arhim. Cleopa Ilie, *Predici la praznice împărătești și la sfinții de peste an*, Ed. Episcopiei Romanului, 1996, p. 434.

⁶⁸ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁹ *Acatistier*, p. 584-595.

⁷⁰ Apud Constantin Oancea, *op. cit.*, p. 150.

⁷¹ Grigore N. Popescu, *Viețile sfinților*, vol. 3, p. 42.

⁷² *Ibidem*; Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 27.

⁷³ Cristian Ionescu, *Dicționar de onomastică*, Ed. Elion, 2008, p. 221.

Sărbătoarea Sf. Ilie sau Sânt' Iliu, cu dată fixă, pe 20 iulie, în miez de vară este una dintre marile sărbători ale anului, ținută cu multă sfințenie în evlavia populară, fiind „zi cu prilej”, în care-i interzisă orice activitate, mai ales agricolă, la câmp, lucratul cu fânul, deoarece Sfântul se răzbună cu foc, trăsnete și fulgere periculoase. De aceea, în unele locuri, de exemplu în Bucovina, sărbătoarea dura trei zile sau chiar o săptămână, fiind unită cu Pălia și Foca. În conștiința și evlavia poporului, el este orânduitorul ploilor, de aceea este invocat la vreme de secetă. El este ocrotitorul și izbăvitorul de fenomene meteo violente: furtuni năpraznice, cu fulgere și trăsnete, vijelii, ploi devastatoare cu ruperi de nori, grindină, puhoai, inundații, alunecări de teren, cutremure etc⁷⁴.

Ilie este sfântul despre care copiii află și rețin din exprimarea populară că atunci când plouă cu tunete și fulgere trece Sfântu Ilie cu carul prin cer. În credința populară, Sfântu Ilie este dotat cu șapte tunuri: de ploaie, de secetă, de foamete, de holeră, de boli, de moarte și de bătlie. Mai presus de toate, Ilie este „Sfântul care trebuie invocat în legătura cu ploaia și cu seceta”⁷⁵.

Sfântul Ilie este, totodată, un reper în calendarul agricol. El cade în miez de vară. De aceea, până la Sânt' Ilie este interzis a se mânca mere. De abia, de aici încolo se dă dezlegare la ele, după ce primele culese sunt duse la biserică spre binecuvântare. Tot așa trebuie să se procedeze și cu știuleții de porumb. O altă practică importantă legată de sărbătoarea Sf. Ilie, mai bine zis, din ajunul ei, este în unele părți „retezatul știubeiilor” sau „tunsul stupilor”, defapt, prima recoltă din mierea nouă. Și din această miere se duce la biserică, se dă de pomană. Este o adevărată sărbătoare apicolă⁷⁶.

În multe locuri, de Sfântul Ilie se făceau nedei sau sărbători câmpenește, însoțite de târguri, fiind prilej de întâlnire între oamenii din diferite zone. De această sărbătoare e legat și vestitul Târg de fete de pe Muntele Găina din Apuseni⁷⁷. Lângă Câmpulung-Muscel, județul Argeș, se află „muntele bâlciului”, unde din timpuri străvechi se ținea târgul anual de Sf. Ilie; acest sfânt, fiind, de altfel, ocrotitorul județului Argeș⁷⁸.

Sfântu Ilie este ocrotitorul sau patronul multor bresle de meșteșugari. Breasla cojocarilor îl are patron, deoarece atunci când a fost ridicat la cer, Sf. Ilie

⁷⁴ *Ibidem*, p. 220; C. Nicolescu, *op. cit.*, p. 27; Grigore N. Popescu, *op. cit.*, p. 72; *Acatistier*, p. 596.

⁷⁵ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Pr. prof. dr. Ene Braniște și prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, p. 212.

și-a aruncat cojocul ucenicul său Elisei. Tot pe el îl au de ocrotitor breasla căruțașilor, pentru că proorocul a fost luat și purtat într-o căruță trasă de cai de foc, atunci când s-a înălțat la cer. De asemenea, breasla cherestegiștilor (cei care se ocupă cu cheresteaua), pentru că scândurile sunt foarte importante și necesare la căruțe, precum și breasla rotarilor, deoarece nu ne putem închipui căruțele fără roți, spițe și obezi⁷⁹. Și pentru că Sf. Ilie a fost răpit de viu la cer, călătorind prin văzduh în căruța de foc, a fost ales pe bună dreptate și bine întemeiat patronul aviației⁸⁰. Prin urmare, Sfântul Mare Prooroc Ilie Tesviteanul este ocrotitorul spiritual al Aviației Române și al Forțelor Aeriene.

O altă tradiție populară spune că pasărea predilectă a Sf. Ilie este cocoșul, de aici obiceiul de a tăia cocoși în această zi, ca un fel de jertfă adusă Sfântului, întrucât se zice că Ilie toacă în cer, la miez de noapte, dar nu-l aude nimeni afară de cocoși, care îndată după aceasta încep să cânte⁸¹.

O altă latură pe care evlavia și tradiția poporului dreptcredincios a remarcat-o și o păstrează neștersă este însăși una din caracteristicile sfântului manifestată și în timpul vieții și activității sale, și anume intransigența în fața răului, a păcatului, a coruptibilității, a necinstirii lui Dumnezeu și a principiilor sacre. În conștiința și memoria multor comunități rurale s-au păstrat amintirile unor cazuri în care Sfântul s-a manifestat prompt prin sancțiuni sau pedepse violente. Bătrânii satului meu natal⁸² povestesc cu emoție un caz întâmplat de sărbătoarea Sfântului Ilie când s-a organizat joc (horă) într-o șură la un gospodar, iar un fecior mai hâtru, mai slobod de gură tot comenta verzi și uscate, printre care și de Sfântu Ilie, pentru că se pregătea de ploaie și începuseră înainte să tune și să fulgere. Un altul i-a atras atenția să tacă pentru că îl va trăsni Ilie. La aceasta, el a replicat: „Să văd dacă are curajul! Ia să încerce!” Și în următorul moment, pe loc, a fost lovit de un fulger, a fost trasnit, el singurul dintre toți și a rămas mort. Cazul acesta a șocat întregul sat și a rămas de pomină că nu-i bine de glumit pe seama sfinților și a lui Dumnezeu. Aduug aici și o întâmplare consemnată de pr. prof. Constantin Oancea, din zona Târnavelor: „Locuitorii unui sat de pe Târnave povestesc despre un grof că i-a obligat pe țăranii români să meargă la munca câmpului chiar în 20 iulie. În timpul furtunii izbucnite în acea zi un fulger a lovit și a ars hambarele

⁷⁹ Grigore N. Popescu, *op. cit.*, p. 42.

⁸⁰ Pr. Victor Aga, *Simbolica biblică...*, p. 141; Daniel Ciobotea, Patriarhul BOR, *Biserica se roagă tot timpul pentru „cei ce călătoresc prin aer”*, în „Ziarul Lumina”, nr. 167 (1971), din 21 iulie, 2011, p. 3.

⁸¹ Pr. Victor Aga, *op. cit.*, p. 141.

⁸² Mara, până în 1967 purta numele Crăcești, jud. Maramureș.

grofului. De atunci groful i-a întrebat în fiecare an pe țărani: «Când e Ilie ăla al vostru?», respectându-le sărbătoarea»⁸³.

Prin urmare, Sfântul Ilie, ca pe vremea lui Ahab, ca și în cazul lui Nabot, și acum este răzbunător al celor asupriți pe nedrept, apărător al celor năpăstuiți și aspru pedepsitor al celor ce calcă sfintele sărbători și defăimează numele lui Dumnezeu⁸⁴.

9. Concluzii

Profetismul este un fenomen unic în istoria spiritualității umane, acesta fiind strâns legat de istoria poporului ales. Profeții sunt reprezentanții tipici ai religiei Vechiului Testament. Ei sunt crainicii lui Dumnezeu către popor, mai ales către mai marii acestuia, criticând fără menajamente clasele corupte ale societății. Misiunea profetică a fost asumată cu cea mai înaltă responsabilitate, tocmai pentru că venea din partea autorității supreme. Intervenția și misiunea profetului Ilie are loc într-o perioadă foarte decadentă din punct de vedere religios-moral, legată de domnia regelui Ahab, în regatul de nord sau Israel, din sec. IX î.Hr. El intervine pentru restaurarea majestății divine ultragiate de idolatrie printr-o sancțiune drastică: seceta și foametea de trei ani.

Evenimentul de pe Carmel e o teofanie splendidă, grandioasă și uluitoare, e una din cele mai impresionante intervenții ale lui Dumnezeu din istoria biblică. Confruntarea de pe Carmel dintre cele două tabere rivale, monoteismul și idolatria, atinge apogeul activității și autorității proorocului Ilie.

Proorocul Ilie se manifestă ca un drastic sancționar al flagrantelor nelegiuiri, nedreptăți și crime comise în mod abuziv de cuplul monarhic Ahab și Izabela, mai ales în cazul evident al lui Nabot.

Evenimentele legate de viața și activitatea proorocului Ilie sunt confirmate și de unele mărturii arheologice și istoriografice extrabiblice ca scriitorul Menandru din Efes, care se referă la seceta de pe vremea lui Ittobaal, socrul lui Ahab; arhivele lui Salmanasar, împăratul asirian, care vorbesc despre conflictele cu regii israeliți și Stela lui Meșa, regele Moabului, care și-a recuperat teritoriul cucerit de Ahab.

Dimensiunea prin excelență mesianică a Sfântului Ilie constă în prezența de pe Muntele Taborului, la Schimbarea la Față a Mântuitorului alături de Moise,

⁸³ Constantin Oancea, *op. cit.*, p. 17-18.

⁸⁴ Vezi Icosul al 7-lea din Acatistul Sfântului Ilie, Acatistier, p. 590.

când, în fața Apostolilor prezenți, are loc mărturia și confirmarea directă a Tatălui ceresc despre divinitatea și opera de răscumpărare a Fiului Său.

Tradiția patristică a Bisericii, în general, bazată pe textul Maleahi 3, 23, pus în legătură cu Matei 17, 11 și cu cel din Apocalipsă 11, 3, văd în Sfântul Prooroc Ilie pe înaintea-mergătorul celei de-a doua veniri a lui Hristos.

În credința și evlavie credincioșilor de pretutindeni și, mai ales, a poporului român dreptcredincios, Sfântul Ilie se bucură de un respect și o sfințenie deosebită prin onomastică, hramuri de biserici și mănăstiri, prin desemnarea ca patron spiritual din partea unor bresle de meșteșugari, iar în ultimul timp ca ocrotitor al Aviației Române și al Forțelor Aeriene. În conștiința poporului, Sfântul Ilie este orânduitorul ploilor, de aceea este invocat în vreme de secetă. Sfântul Ilie este, în același timp, un reper în calendarul agricol, deoarece cade în miez de vară. El rămâne și astăzi, în conștiința credincioșilor, ca pe vremea lui Ahab, un răzbunător al celor asupriți pe nedrept, un apărător al celor nedreptățiți, manifestându-se prompt prin sancțiuni și pedepse violente față de cei ce încalcă sfintele sărbători și defăimează numele lui Dumnezeu.

10. Anexe

1) Texte biblice referitoare la Sfântu Ilie⁸⁵

a) Vechiul Testament:

- Ilie la pâraul Cherit: III Rg. 17, 1-6.
- Ilie la Sarepta Sidonului: III Rg. 17, 7-24.
- Ilie, Obadia și Ahab: III Rg. 18, 1-19.
- Jertfa de pe Muntele Carmel: III Rg. 18, 20-40.
- Sfârșitul secetei: III Rg. 18, 41-46.
- În drum spre Horeb: III Rg. 19, 1-8.
- Întâlnirea cu Dumnezeu: III Rg. 19, 9-18.
- Chemarea lui Elisei: III Rg. 19, 19-21.
- Via lui Nabot: III Rg. 21, 1-29.
- Regele Ohozia și Ilie: IV Rg. 1, 1-18.
- Ridicarea la cer a lui Ilie: IV Rg. 2, 1-18.
- Apa pe mâinile lui Ilie: IV Rg. 3, 11.
- Proorocia împlinită a lui Ilie: IV Rg. 10, 10.
- Scrisoarea lui Ilie care împarte dreptatea: II Paral. 21, 12-15.

⁸⁵ Preluate din E. Poirot, *Sfântul Ilie Proorocul, arhetipul monahului*, p. 11-12; Vezi și *Concordanță biblică*, Ed. Lumina lumii, 1971, p. 119-120.

- Râvna lui Ilie: I Mac. 2, 58.
- Întoarcerea lui Ilie: Mal. 3, 23-24.
- Preamărirea lui Ilie: Sir. 48, 1-12.

b) Noul Testament:

- Ilie și Iisus: Mt. 16, 14; Mc. 8, 28; Lc. 9, 19; Mc. 6, 15; Lc. 9, 8.
- Ilie și Ioan Botezătorul: Mt. 11, 14; Lc. 1, 17; In. 1, 21, 25; Mt. 17, 10-13; Mc. 9, 11-13.
- Ilie la Schimbarea la Față: Mt. 17, 3-4; Mc. 9, 4-5; Lc. 9, 30-33.
- Ilie la Sarepta: Lc. 4, 24-26.
- Focul mistuitor din cer: Lc. 9, 54.
- Ilie pomenit la moartea lui Iisus: Mt. 27, 47, 49; Mc. 15, 35-36.
- Plângerea lui Ilie: Rm. 11, 2-4.
- Învierea fiului văduvei: Evr. 11, 35.
- Îmbrăcăminte de lână: Evr. 11, 37-38.
- Rugăciunea lui Ilie: Iac. 5, 17-18.
- Cei doi martori: Apoc. 11, 3-13.

2) Ucenicii Sfântului Ilie⁸⁶

1. **Elisei** – desemnat de Ilie ca urmaș al său: III Rg. 19, 19-21; IV Rg. 2, 12.

2. **Iona** – unul dintre cei doisprezece profeți mici (scriitori) – ar fi primul ucenic, potrivit tradiției ebraice – adică fiul văduvei din Sarepta Sidonului readus la viață de către Sfântul Ilie⁸⁷.

3. **Avdie (Obadia)** – unul dintre cei doisprezece profeți mici. Este cel mai vechi din grupul proorocilor mici. Lucrarea lui profetică s-a desfășurat în secolul IX, pe timpul regelui Ahab și al proorocului Ilie⁸⁸.

4. **Obadia** – mai marele curții lui Ahab, care protejează 100 de prooroci în două peșteri. Potrivit tradiției rabinice, acesta ar fi fost soțul văduvei pentru care Elisei a săvârșit minunea înmulțirii uleiului.

5. **Ioan Botezătorul**. Ilie n-a lăsat moștenire duhul său doar lui Elisei, ci și lui Ioan Botezătorul, întrucât acesta vine „cu duhul și cu puterea lui Ilie” (Lc. 1, 17). Ca și Ilie, și Ioan a trăit în singurătate. S-a hrănit cu lăcuste. Umbla legat cu brâu peste mijloc și cingătoare de piele. A fost prigonit de Irodiada ca Ilie de

⁸⁶ Apud E. Poiriot, *op. cit.*, p. 211-221.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 219.

⁸⁸ Pr. Ciprian Apetrei, *Sfântul Prooroc Avdie*, în „Ziarul Lumina”, nr. 270 (2074), anul II, din 19.11.2011, p. 6.

Izabela. Ilie l-a muștrat pe Ahab, Ioan pe Irod. Ilie a deschis cerul cu ploaia, Ioan a văzut cerurile deschise la Botezul Domnului și Duhul pogorându-se peste Iisus Hristos (Mt. 3, 16).

Bibliografie

I. Ediții biblice

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, tipărită sub îndrumarea și purtarea de grijă a P.F. Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBM al BOR, București, 1988.

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, diortosită de B.A. Valeriu, Ed. IBM al BOR, București, 2001.

BIBLIA DE STUDIU pentru o Viață Deplină, Life Publishers International, București, 2000.

BIBLIA CU EXPLICAȚII, traducerea Cornilescu, Christian Aid Ministries, USA, 1998.

SEPTUAGINTA 2 (Iisus Nave, Judecătoria, Ruth, 1-4 Regi), vol. coordonat de Cristian Bădiniță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, Ed. Polirom, Iași, 2004.

II. Izvoare patristice

*** ACATISTIER, Ed. IBM al BOR, București, 1987.

AMBROZIE, Sfântul, *Scrisori*, trad. și note de prof. David Popescu, în col. PSB 53, Ed. IBM al BOR, București, 1994.

AUGUSTIN, Fericitul, *Mărturisiri*, în col. PSB 64, Ed. IBM al BOR, București, 1985.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, în col. PSB 4, Ed. IBM al BOR, București, 1982.

CLEMENT ROMANUL, Sfântul, *Epistola către Corinteni*, în col. PSB 1, Ed. IBM al BOR, București, 1979.

IOAN CASIAN, Sfântul, *Despre așezămintele mănăstirești*, în col. PSB 57, Ed. IBM al BOR, București, 1990.

IDEM, *Convorbiri duhovnicești*, în col. PSB 57.

IOAN DAMASCHINUL, Sfântul, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993.

IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, *Omilii la Matei*, în col. PSB 23, Ed. IBM al BOR, București, 1994.

IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, GRIGORE DE NAZIANZ, Sfântul și EFREM SIRUL, Sfântul, *Despre preoție*, trad. și note de D. Fecioru, Ed. Sofia, București 2004.

JUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, Sfântul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, în col. PSB 2, Ed. IBM al BOR, București, 1980.

MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Ambigua*, trad. din grecește, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în col. PSB 80, Ed. IBM al BOR, București, 1983.

*** MINEIUL PE IULIE, Ed. IBM al BOR, București, 1984.

ORIGEN, *Filocalia*, în col. PSB 7, Ed. IBM al BOR, București, 1982.

*** PROLOAGELE, tipărită prin străduința și osteneala, cu un studiu introductiv și binecuvântarea Î.P. dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, diortosite și îmbogățite de arhim. dr. Benedict Ghiuș, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.

VASILE CEL MARE, Sfântul, *Constituțiile ascetice*, în col. PSB 18, Ed. IBM al BOR, București, 1989.

III. Dicționare, lucrări, studii și articole

ABRUDAN Dumitru, *Profeții și rolul lor în istoria mântuirii*, în rev. MA, nr. 3-4/1983.

ABRUDAN Dumitru, pr. prof. dr., și CORNIȚESCU Emilian, diac. prof. dr., *Arheologie biblică*, Ed. IBM al BOR, București, 1994.

AGA Victor, pr., *Simbolica biblică și creștină. Dicționar enciclopedic*, Timișoara, 1935.

APETREI Ciprian, pr., *Sfântul Prooroc Avdie*, în „Ziarul Lumina”, nr. 270 (2074), anul II, din 19.11.2011.

*** ATLAS BIBLIC, Ed. Aquila, 2005.

BANU Ion, *Profeții biblici vorbind filosofiei*, Ed. Științifică, București, 1994.

BĂLAN MIHAILOVICI Aurelia, *Dicționar onomastic creștin*, Ed. Minerva, București, 2003.

BINDIU Olivian, protos., *De la cuvânt la faptă*, București, 1991.

BORCA Vasile, *Profeții și rolul lor în promovarea principiilor moral-sociale*, în rev. Ortodoxia Maramureșeană, nr. 4, anul IV, 1999.

IDEM, *Omul, încununarea operei de creație...*, Ed. Universității de Nord, Baia Mare, 2007.

BRANIȘTE Ene, pr. prof. dr. și BRANIȘTE Ecaterina, prof., *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001.

BUNEA Ion, pr. prof., *Cuvânt de învățătură la Duminici și Sărbători*, Ed. Arhiep. Ort. Rom. a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj, 1983.

CHAIINE J., *Introduction a la lecture de prophetes*, Paris, 1932.

CIOBOTEA Daniel, Patriarhul BOR, *Biserica se roagă tot timpul pentru „cei ce călătoresc prin aer”*, în „Ziarul Lumina”, nr. 167 (1971) din 21 iulie, 2011.

COCAGNAC Maurice, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, trad. din lb. de Michaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București, 1997.

COMAN Vasile, ep. dr., *Slujind lui Dumnezeu, slujim oamenilor*, Oradea, 1980.

COMTE Fernand, *Marile figuri ale Bibliei*, trad. de Mihaela Voicu, Ed. Humanitas, București, 1995.

*** CONCORDANȚĂ BIBLICĂ, Ed. Lumina lumii, 1971.

COURT M. John și COURT M. Kathleen, *Un dicționar al Bibliei*, trad. prof. dr. Anca Irina Ionescu, Ed. Lider, București, 2010.

DE BROGLIE, Abatele, *Profețiile mesianice*, trad. din lb. franceză de Adina Baranovschi, Ed. Antet.

*** DICȚIONAR BIBLIC, Ed. Cartea creștină, Oradea, 1995.

*** DICȚIONAR CULTURAL AL BIBLIEI, trad. din lb. franceză de Ana Vancu, Ed. Nemira, București, 1998.

*** DICTIONNAIRE DE LA BIBLE, Tome premiere, Paris, 1926.

DEFFINBAUGH, Bob, *The Life and Times of Elisha the Prophet – Showdown at the Mount Carmel Corral*, [http:// bible.org](http://bible.org), accesat online la data de 10.04.2012.

EISENBERG Josy, *Iudaismul*, Ed. Humanitas, 1995.

FELEA Ilarion, *Duhul Adevărului*, Arad, 1943.

HOFFMEIER K. James, *Arheologia Bibliei*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2009.

ILIE Cleopa, arhim., *Predici la praznice împărătești și la sfinții de peste an*, Ed. Episcopiei Romanului, 1996.

IONESCU Cristian, *Dicționar de onomastică*, Ed. Elion, 2008.

KELLER Werner, *Și totuși Biblia are dreptate*, Ed. Litera International, București, 2009.

MAC DONALD William, *Comentariul Biblic al credinciosului*, trad. Doru Motz, Oradea, 2002.

MAN Serafim, arhim., *Livada duhovnicească*, Ed. Arhiep. Ort. Rom. a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1990.

- MIHU Ioan, pr., *Adevărurile credinței ortodoxe, Omilii biblice din Vechiul Testament*, Casa de editură Amadeus, Sibiu, 1992.
- MUHA Camelia, *Sfântul Prooroc Ilie*, Ed. Mina, Iași, 2007.
- NEDELCU Marius, „Hrana adusă de corbi lui Ilie prefigurează pâinea euharistică”, în „Ziarul Lumina”, nr. 167 (1971) din 21 iulie 2011.
- NEGOIȚĂ Athanasie, *Istoria religiei Vechiului Testament*, Ed. Sofia, București, 2006.
- NICOLAE Robert, *Proorocul de foc*, în „Ziarul Lumina”, nr. 166 (1970), anul II, din 20 iulie 2011.
- NICOLESCU Costion, *Sfântul cu suflet de foc: Proorocul Ilie*, rev. Formula AS, anul XXI, nr. 979 (29), din 21 iulie 2011.
- OANCEA Constantin, *Profetul Ilie și narațiunea despre secetă*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005.
- PAPINI Giovanni, *Viața lui Isus*, trad. de Alexandru Marcu, ed. a II-a, București, 1943.
- PĂUNOIU Augustin, *Proorocul de pe Carmel, apărătorul credinței monoteiste*, în „Ziarul Lumina”, nr. 167 (1970), anul II, din 20 iulie 2011.
- PETRACHE Tatiana, *Dicționar enciclopedic al numelor de botez*, Ed. Anastasia, București, 1998.
- PINK W. Arthur, *The Life of Eliaj*, Chapel Library, Pensacola, Florida, USA, 1997.
- POIROT Éliane, *Sfântul Ilie Proorocul, arhetipul monahului*, Editura Anastasia, București, 1999.
- POPESCU Grigore, pr. prof., *Viețile Sfinților*, Vol. III, București, 1960.
- PRELIPCEANU Vl., *Aspecte sociale în scrierile Vechiului Testament*, Iași, 1946.
- IDEM, *Profeți și profeții false după Vechiul Testament*, în rev. ST, nr. 5-6/1949.
- STEINHARDT Nicolae, *Dăruind vei dobândi*, Ed. Ep. Ort. Rom. a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 1992.
- STOENESCU Daniel, ep., *Proorocul biblic, străjerul casei Domnului*, în ziarul „Lumina de Duminică”, nr. 29 (297), anul VII, din 24 iulie 2011.
- STOIAN M. Ion, *Dicționar religios*, Ed. Garamond, București, 1994.
- *** STUDIUL VECHIULUI TESTAMENT, manual pentru Institutele Teologice, ed. a III-a, îngrijită de pr. prof. Ioan Chirilă, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.
- TIMAR Magdalena și OLARIU Constantin, *Mic dicționar biblic*, Ed. Uranus, București, 1992.

USCA Ioan Sorin, pr., *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți*, Vol. IX – 3-4 Regi, Ed. Christiana, București, 2006.

VODĂ Sabin, pr., „*Sfântul Ilie a stat împotriva idolilor*” – interviu cu părintele duhovnic Dionisie Ignat – în „Ziarul Lumina”, nr. 166 (1970), anul II, din 20 iulie 2011.

WESTPHAL Alexandre, *Les prophetes, leur ecrits, leur doctrin, leur action dans les pages de la Bible Hebraique*, Vol. II, Lausanne, 1924.

MOISE – PROFETUL CARE A GRĂIT CU DUMNEZEU FAȚĂ CĂTRE FAȚĂ

Diac. Dr. IVAN Ginel Aurelian
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
ROMÂNIA

Abstract

Dans l'œuvre de rédemption, conçue par Dieu pour le peuple qui était sous la domination du péché et aussi sous la domination physique – celle des Égyptiens qui les pressés par les travaux difficiles auxquels les Juifs étaient soumis chaque jour, on découvert l'histoire d'un certain homme important, par l'entremise duquel Dieu a travaillé d'une manière à part, même s'il a eu des moments qui lui ont marquée la vie d'une manière impressionnante: **Moïse**.

Si l'on suivit l'action déroulée dans le livre de ***l'Exode***, l'attention est retenue par l'aspect conformément auquel cet homme, Moïse, à la suite d'un début extraordinaire de ***sa vie*** et sous l'impulsion de quelques ***actions personnelles*** (l'assassinat de l'Égyptien, le départ d'Égypte et la retraite dans le pays de Madian) il arrive à ***experimenter*** quelques moments extraordinaires qui produisent un changement total dans son âme: la ***vue de Dieu, face à face***, a un rôle très important pour le début de l'histoire du ***peuple Juif***.

Keywords: *Moïse, sa vie, l'Exode, actions personnelles, experimenter, vue de Dieu - face à face, peuple Juif.*

Perioada istorică cuprinsă între nașterea lui Moise și până la sfârșitul șederii evreilor lângă Sinai are o importanță specială pentru istoria evreilor. Ea începe cu suferințele crude, pe care evreii le-au îndurat din partea egiptenilor și apoi, dintr-o dată, Iahve începe a-i proteja, în mod vizibil, sfărâmând orgoliul și puterea persecutorilor iar Israel se îndepărtează victorios de Egipt, ca o nație tânără și viguroasă, pentru a înainta cu entuziasm spre Sinai și pentru a încheia un legământ solemn cu Dumnezeu.

Moise, apărătorul monoteismului, una dintre cele mai minunate figuri politico-spirituale din istoria universală, și cu precădere, din istoria poporului

evreu, „omul din toate punctele de vedere măreț și desăvârșit”¹, este și rămâne o personalitate de vocație universală, ce se bucură de admirație de ori de câte ori este menționat numele său.²

Și vei fi convins de acest lucru dacă observi legătura dintre evenimentul „ieșirii” evreilor din Egipt și figura lui Moise, „omul lui Dumnezeu”, „profetul care a grăit cu Dumnezeu față către față” (Deut. 34, 10, Num. 12,8), în care posteritatea (cel puțin ortodoxă) vede pe autorul „Pentateuhului”, fondatorul religiei lui Israel și organizatorul cultului divin. Moise nu a învățat monoteismul de la Akhenaton, așa cum pledează Sigmund Freud³, ci el îl avea în sânge de la mama sa, evreică de neam, din seminția lui Levi (Ieș.2,1). Sfânta Scriptură înlătură ambiguitatea când vine vorba despre originea sa. După neam, Moise provenea din seminția lui Levi, din familia lui Cahat (Ieș. 6, 18-20). Făcea parte din cea de-a șaptea generație, începând de la cel dintâi care a venit în Egipt pentru a întemeia întreaga seminție a evreilor.⁴

Dumnezeu pregătește venirea acestui eliberator într-un mod cu totul deosebit, alegerea Sa manifestându-se într-un mod deosebit, așa cum descoperim și în alte cazuri (spre exemplu, Ioan Botezătorul sau Fecioara Maria). Relația extraordinară dintre Moise, creatul și Iahve, Creatorul, devine vizibilă în momentul revelării numelui divin (Ieș. 3,14). Moise transformă acea gloată dezorganizată și dezorientată de evrei dintr-o populație de sclavi într-o națiune civilizată.

Pornind în deslușirea mării personalități a lui Moise, descoperim faptul că etimologia numelui său a produs multe controverse. Acesta ar proveni, se pare, din verbul ebraic *maș(a)(h)* ce se traduce „a scoate din...”, „a extrage”, „a salva”.⁵ Verbul respectiv, la qal activ participiu, s-ar traduce „unul care atrage mai departe”.⁶ Textul din Ieș. 2, 10, în care se afirmă că „...i-a pus numele Moise, pentru că își zicea: din apă l-am scos”, i-a îndemnat pe mulți dintre teologi să

¹ Philon din Alexandria, *Viața lui Moise*, traducere de Ioan Acsan, Editura Hasefer, București, 2003, p. 23.

² Pr. Prof. Dr. Petre Semen, *Personalitatea lui Moise și valoarea poruncilor date prin el*, în *Teologie și Viață*, Revistă de gândire și spiritualitate, editată de Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, VI (1996), nr. 1-6, p. 21.

³ Sigmund Freud, *Opere vol. I, Totem și tabu, Moise și monoteismul, Anghoasă în civilizație, Viitorul unei iluzii*, Editura științifică, traducere de Leonard Gavrilu, București, 1991, p.45.

⁴ Philon din Alexandria, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁵ Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (hereinafter referred to as KB) Leiden: E. J. Brill, 1958, p. 572.

⁶ K. A. Kitchen, *Moses*, în *The New Bible Dictionary*, ed. by J. D. Douglas, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing House, 1962, p. 843.

considerare că fiica faraonului⁷ a fost cea care i-a dat numele „Moise”, presupunându-se, astfel, că acest nume este de origine egipteană. Într-adevăr, cea care l-a numit astfel a fost fiica faraonului, însă putem presupune că acest lucru s-a întâmplat la sugestia mamei pruncului, Iochebed (*Ieș. 2, 5-10*). Și totuși, K. A. Kitchen socotește că mama pruncului a pus numele, deoarece acest joc de cuvinte ar fi în spiritul mentalității ebraice, mai degrabă, decât în mentalitatea egipteană.⁸

Rămânem conservatori în această privință, deși s-a afirmat că numele său este unul propriu egiptean, într-o formă prescurtată, cea integrală întâlnindu-se în compunerea altor nume, de exemplu, în Tuthmoses: „*Thot este cel ce l-a născut*”.⁹ S-ar fi eliminat „Toth” și ar fi rămas „Moses”. În limba ebraică מֹשֶׁה – *Moshe(h)*, citit „*Moșé*”, cu accentul pe „e”, ar conține consoanele „mśh”, care s-ar traduce „născut fiu”¹⁰ și s-ar putea compara cu alte nume egiptene, de pildă, Ah-moses sau Ra-mses (Ramesses, „fiul lui Ra”).¹¹ De altfel, numele unuia dintre fiii lui Levi, Merari, ar deriva din egipteanul „Mrry”, tradus „cel iubit”; Pinhas, nepotul lui Aaron este „P’-nhsy”, tradus „cel negru”.¹²

Este deosebit de interesantă legătura lui Moise cu apa, care a fost una providențială. Astrologii Egiptului ar fi prevăzut faptul că Moise urma să se nască în postura de viitor salvator al evreilor și că elementul care ar fi trebuit să îi știrbească autoritatea ar fi apa. Acesta ar fi motivul pentru care Faraonul a poruncit ca toți pruncii de parte bărbătească evrei să fie aruncați în apă (*Ieș. 1, 16*). Moise a fost salvat din ape, iar câteva pericope mai încolo își va exprima recunoștința față de râu prin neparticipare, în mod direct, la prima plagă asupra Egiptului: transformarea apei Nilului în sânge (*Ieș. 7, 17-20*). Mai târziu, un alt eveniment legat de apă (episodul în care Moise lovește stânca din care urma să curgă apă potabilă) îl va doborî, nepermițându-i intrarea în Israel. O altă explicație interesantă este și aceea că numele său, Moise, îl plasează pe acesta (cel puțin în concepția fiicei faraonului) pe poziția unui fiu de zeu idolatru. Faraonul se credea

⁷ Numele fiicei faraonului ar fi fost „Batya”, după unii teologi cf. Elie Wiesel, *Celebrare biblică*, traducere de Janina Ianoși, Editura Hasefer, București, 1998, p. 191, dar Iosif Flavius o numește „Thermutis” (Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, vol. II, cap. IX, traducere de Ioan Acsan, Editura Hasefer, București, 2000, p. 102).

⁸ K. A. Kitchen, *op. cit.*, p. 843.

⁹ Flavius Josephus, *op. cit.*, cartea a II-a, cap. IX, p. 103.

¹⁰ Alan Gardiner, *Egyptian Grammar: Being an introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3rd rev. ed., Oxford University Press, London, 1969, p. 570.

¹¹ A. S. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egypt*, Vol. I, Oxford University Press, Humphrey Milford, London, 1933, p. 258.

¹² Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Universitas, București, 1992, p. 187.

el însuși un zeu, considerându-se deasupra Nilului („al haieor”), după cum prezintă chiar el în visul pe care i-l împărtășește lui Iosif (*Fac. 41*). Fiica Faraonului, pe care Midrașul o numește „Batia” („fiica lui Dumnezeu”) se considera, de asemenea, zeiță.¹³

În concluzie, numele lui Moise a fost pus de către fiica faraonului, pentru că ea era responsabilă de viața pruncului, de îndată l-a descoperit, conform cuvintelor „*Din apă l-am scos!*” (*Ieș. 3,10*). Ca și în alte cazuri din Sfânta Scriptură (*Fac. 4,1; 5,29; 21,3*), când numele copilului este pus în strânsă legătură cu acțiunea ce precede punerea numelui (sau este în legătură cu evenimentul nașterii), putem presupune că numele lui Moise descrie exact acțiunea ce a premers punerii numelui său: scoaterea din apă.

Prin amploarea experiențelor sale și prin dimensiunile misiunii sale, Moise merită o smerită plecăciune. El este cel care a schimbat cursul istoriei de unul singur (sub pronia divină) și apariția sa a marcat o cotitură decisivă, cel puțin în cursul istoriei poporului ales; după el, nimic n-a mai fost precum fusese mai înainte. Lupta pentru eliberare națională, pasiunea pentru dreptatea socială, creațiile poetice, geniul său organizatoric și înzestrarea strategică, relațiile lui complicate, atât cu Dumnezeu, cât și cu poporul condus de el, eșecurile, binecuvântările, condamnările, promisiunile făcute, străduința sa de a împăca Legea cu omul păcătos, tăcerea, autoritatea și integritatea sa îl poziționează pe Moise într-un loc aparte, căci nicio persoană, nicăieri și nicicând n-a îndeplinit atâtea pentru atâtea în atâtea domenii.

Ca personalitate religioasă, Moise a fost slujitorul lui Dumnezeu (*Ieș. 14, 31; Num. 12,7; Evr. 3,5*), așa după cum Avraam fusese „prietenul lui Dumnezeu”. O altă particularitate a caracterului său a fost uimitoarea sa răbdare în cârmuirea poporului, popor care de multe ori era îndărătnic și nerecunoscător. Chiar dacă e nehotărât de câteva ori, totuși Moise rămâne unul dintre credincioșii prooroci ai Vechiului Testament.¹⁴ De aceea, Sfântul Apostol Pavel îl dă ca exemplu demn de urmat: „*Prin credință, când s-a născut Moise, a fost ascuns de părinții lui trei luni, căci l-au văzut prunc frumos și nu s-au temut de porunca regelui... Prin credință a părăsit Egiptul, fără să se teamă de urgia regelui, căci a rămas neclintit, ca unul care a văzut pe nevăzutul Împărat. Prin credință, au trecut israeliții Marea Roșie, ca pe uscat, pe când egiptenii, încercând a trece și ei, s-au*

¹³ <http://www.dvartora.ro/pericope/shemot-exodul/15-pericopa-shemot-exodul-11-61/2337-pericopa-13-5763.html>

¹⁴ *Teologie și Viață*, Revistă de gândire și spiritualitate, editată de Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, nr. 1 – 6, ian. – iun., 1996, p. 14.

înecat”(Evr. 11, 3-29). El este proorocul văzător de Dumnezeu care, prin înțelepciune, i-a ridicat pe evrei la treapta de viață socială bine organizată politic și religios, încât poporul ales, sub aspect duhovnicesc, a devenit lumină pentru popoarele antice. Măreția morală a lui reiese și din modestia sa; de aceea, urmașii l-au numit „omul lui Dumnezeu” (Deut. 33,1).

Diverși cercetători, mai puțin avizați, au căutat un paralelism între monoteismul organizat de Moise și credința în zeul egiptean al Soarelui-Aton, o credință prin excelență „monoteistă”, care ar fi însemnat punctul de pornire al credinței poporului ales; cu alte cuvinte, monoteismul nu ar fi de sorginte mozaică (a nu se uita pronia divină!), ci de origine egipteană!

Faraonul Akhnaton ar fi fost o figură extraordinară pe scena istoriei egiptene. Imediat după moartea sa, numele său a fost șters din listele ce conțineau numele Faraonilor, monumentele sale au fost dărmate iar inscripțiile și reprezentările sale au fost distruse. Trecut-au secole și nu s-a știut nimic despre opera sa revoluționară, care se presupune că a fost una similară cu cea a lui Moise: el a abolit cultul idolilor din Egipt, deci politeismul, și a stabilit un monoteism pur, a unui zeu al luminii, pe care l-a numit „Aton”. Se afirmă faptul că, chiar din antichitate, s-a vorbit despre o identificare dintre Moise cu faraonul Akhnaton. În disertația sa, „De Hymnis in Solem sub Rege Amenophide IV. Redactis”(1894), tânărul cercetător american, James Henry Breasted, demonstrează importanța monoteismului lui Akhaton în concordanță cu monoteismul biblic. Arthur Weigall, un alt egiptolog, stabilește un paralelism între monoteismul din Egipt și cel biblic sau paralelismul existent între faraonul Akhnaton și Moise. Ba, mai mult, încearcă o identificare a numelui divinității egiptene „Aton” cu numele Dumnezeului lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacob, „Adonai”.¹⁵ S-a vorbit îndelung despre o adevărată „reformă” a lui Akhenaton, Faraonul, care înlocuise cultul lui Amon prin „monoteismul” solar al lui Aton, care ar fi influențat monoteismul lui Moise. Astfel, s-a remarcat asemănarea religiei egiptene cu cea a poporului lui Dumnezeu: Aton este considerat „singurul Dumnezeu”, asemenea Dumnezeului lui Moise; asemenea lui Dumnezeu este și Aton, creator a toate; nu în ultimul rând, rolul Torei în formarea și organizarea poporului evreu echivalează cu importantul rol jucat de „învățăturile” lui Akhenaton.¹⁶ Este de înțeles această asemănare, din moment ce, cele două

¹⁵ Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, 1998, pp.23-24.

¹⁶ William Foxwell Albright, *From The Stone Age To Christianity - Monotheism And The Historical Process*, Ditzion Press, 2008, p. 206.

popoare se influențaseră reciproc, de-a lungul timpului, de la venirea lui Iacov pe meleagurile Goșenului, și astfel, se realizase un sincretism religios iar Moise avusese contact, în formarea sa, la curtea Faraonului, cu acea „reformă” a lui Akhenaton. Și, totuși Moise a rămas fidel „religiei Patriarhilor”. Iosif Flaviu istorisește că Moise era de o frumusețe rară și cu o minte ageră, încât fata lui faraon se și gândea că va fi urmaș la tron.¹⁷

În acele vremuri, faraonul Egiptului (se pare, Amenhotep III, care a domnit între anii 1405-1367 î.d.Hr. sau 1390-1353 î.d.Hr.), a dat poruncă ca toți copiii evrei, de parte bărbătească, să fie uciși. De ce ? Pentru că faraonul se temea de pericolul înmulțirii poporului evreu, care, cu timpul, înmulțindu-se, putea schimba raportul puterilor pe teritoriul Egiptului și, astfel, egiptenii, din stăpâni, puteau deveni ei înșiși sclavi. De aceea, porunca nu se referă la pruncii evrei de parte femeiască (*Ieș. 1, 22*). Această situație face ca mama lui Moise, Iochebed, să recurgă la acest gest disperat, dar salvator, de a-și pune pruncul într-un coș de trestie, uns cu smoală, pe care l-a așezat pe apa Nilului, punându-o pe Mariam, sora mai mare a lui Moise, să supravegheze îndeaproape coșul, știind că la acea vreme avea să se coboare fata faraonului să se scalde. În acest mod, Moise este salvat de la o moarte sigură.

Dar, despre viața lui Moise, după evenimentul nașterii, Sfânta Scriptură nu ne mai furnizează alte date. Perioada lipsă a vieții lui Moise este cea a copilăriei și până la maturitatea sa, iar Scriptura nu ne mai oferă nicio informație. Întorcându-ne la familia sa, tatăl său se numea Amram, iar mama Iochebed (*Ieș. 6, 20* și *Num. 26, 59*). Avea o soră mai mare, care se numea Mariam (*Ieș. 15, 20*) și un frate cu trei ani mai în vârstă, cu numele de Aaron (*Ieș. 7,7*). Deducem că s-a bucurat de o atenție deosebită la curtea faraonului, având parte de o educație demnă de prinții de la curte. De asemenea, ca evreu născut în Egipt, Moise s-a adaptat la condițiile culturale și socio-politice de aici, devenind un om învățat și foarte instruit la vremea aceea.

Odată ajuns la maturitate, bucurându-se de privilegiile de la curte, Moise este privit cu suspiciune, îndoială și invidie. De aceea, se gândește la două alternative: fie să intre în viața administrativă a Egiptului (aceasta însemnând acceptarea *idolatriei*, ca religie de stat, ceea ce nu putea satisface tendințelor lui), fie să îmbrățișeze cariera militară. Tradiția mărturisește că Moise ar fi ales cariera militară. Iosif Flaviu istorisește faptul că într-o bătălie dintre Egipt și Etiopia, Moise a comandat armata egipteană cu mare succes.¹⁸ Peste sute de ani, Sfântul

¹⁷ Flavius Josephu, *op. cit.*, cartea a II-a, cap. 10, pp. 103-104.

¹⁸ Ibidem.

Arhidiacon Ștefan îl va caracteriza ca pe bărbatul puternic în cuvânt și în faptă (*Fapt.* 7,22). De fapt, așa se explică și forța și arta militară cu care Moise organizează foarte rapid scoaterea evreilor din Egipt. Lipsa unor informații certe a dat naștere multor legende și speculații legate de persoana și activitatea lui Moise.

Ajunge în ținutul Madian, care se găsește la est de granița Egiptului, acolo unde va ajuta pe fiicele unui preot madianit, Ietro.¹⁹ Într-un context nefericit pentru fetele neajutorate, dar fericit pentru Moise, care-și dovedește bărbăția, acestea sunt protejate de Moise în încercarea lor de a-și adăpa turmele (principala îndeletnicire a madianiților și în special a familiei preotului Ietro era creșterea animalelor) (*Ieș.* 2, 16-20). Ulterior, Moise se va căsători cu una dintre fetele preotului Ietro, Sefora, care i-a născut doi fii, Gherson și Eliezer.²⁰

Starea socială împovărătoare din Egipt, în care se găseau evreii stârnește compasiunea lui Moise pentru frații săi, deși pe tot parcursul vieții sale, Moise a împletit armonios mila cu dreptatea. Că Moise a avut un deosebit simț al dreptății ne dăm seama din următoarele patru întâmplări: când a ieșit pentru prima dată în public, la fiii lui Israel, a văzut muncile lor grele; tot acum a văzut pe un egiptean bătând pe un evreu și l-a ucis pe egiptean, ascunzându-l în nisip (*Ieș.* 2, 11–12); a doua zi a văzut doi evrei certându-se și a încercat o reconciliere între ei, dar fără succes (*Ieș.* 2,13); al treilea act de dreptate săvârșit de Moise a fost împlinit în Madian, când a luat apărarea celor șapte fiice ale preotului Ietro. Acestea vroiau să adape oile tatălui lor, dar erau împiedicate de alți păstori. Cel mai important act de dreptate rămâne cel dovedit de Moise prin tot ceea ce a făcut pentru poporul său, pentru care a intervenit de nenumărate ori la Faraon, ca să-l elibereze și pe care l-a condus cu riscul propriei vieți, timp de patruzeci de ani, spre pământul Canaanului.

¹⁹ Cf. *LXX*, numele socrului lui Moise este „Iothor”. Cf. Î.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, *Pentateuhul sau Cele cinci cărți ale lui Moise*, tipărit cu binecuvântarea P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1997, p.120, numele preotului din Madian este „Ietro” (*Ieș.*2, 16), iar mai târziu, aflăm un posibil al II-lea nume al său, (pronunția greacă) „Raguel” (*Num.* 10, 29) sau (pronunția ebraică) „Reuel” (*Ieș.* 2,18) cf. *The New Bible Commentary*. Exegeții târzii ai Coranului îl identifică pe Ietro cu Șuaib, menționat de mai multe ori în Coran cf. Bocian, Martin, Ursula Braut, Iris Lenz, *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, traducere de Gabriela Danțiș, Herta Spuhn, Editura Enciclopedică, București, 1996, p. 148. Optăm pentru numirea clasică, „Ietro”.

²⁰ „Aceasta (Sefora), luând în pânțe, a născut un fiu și i-a pus Moise numele Gherson, zicând: "Am ajuns pribeag în țară străină". Și luând iarași în pânțe, femeia a născut alt fiu și i-a pus numele Eliezer, pentru că și-a zis: "Dumnezeul tatălui meu mi-a fost ajutor și m-a scăpat din mâna lui Faraon" (*Ieș.* 2,22) și Elie Wiesel, *op. cit.*, p. 195.

Printr-o chemare deosebită, din Muntele Sinai, Moise este trimis de Dumnezeu să izbăvească poporul evreu din robia egipteană. La început Moise șovăie, dar Dumnezeu îl încredințează că va fi cu el. Nedumerit, Moise, întreabă cine este cel ce îl trimite, iar Dumnezeu îi dezvăluie numele Său, IHWH, spunându-i: „*Eu sunt Cel ce sunt*” (Ieș. 3,14). Moise vrea să se sustragă de la această misiune, dar Dumnezeu, arătând tocmai prezența Sa în mijlocul poporului ales, îi dă puterea de a săvârși minuni: preschimbă toiagul în șarpe, își acoperă mâna de lepră, preface apa în sânge etc. Moise tot încearcă să dea înapoi, spunând că este gângav și neîndemânatic la vorbă.

Gândind la acest răspuns al lui Moise, găsim că este oarecum explicabil, deorarece el, cât a stat la socrul său, Ietro, a deprins limba evreilor de atunci, iar pe cea egipteană de acum nu o mai stăpânea atât de bine. Exprimarea sa în această limbă deci, având mai multe defecte, risca să „altereze” mesajul său, să nu fie transmis în totalitate, iar evreii să îl desconsidere ca profet al lui Dumnezeu. „*Nu-l ai oare pe Aaron, fratele tău? Știu că el vorbește cu ușurință... el va vorbi poporului în locul tău, ca și cum ar fi gura ta, iar tu vei grăi din partea Domnului*” (Ieș. 4,14). Filon explică refuzul lui Moise de a merge în Egipt în sens filosofic, socotind că Moise a refuzat, de fapt, utilizarea limbajului produs de organele vorbirii în locul limbajului ce derivă de la înțelegerea principiilor adevăratei înțelepciuni.²¹ După această ezitare, Moise, investit cu puterea de a face minuni, acceptă misiunea încredințată. Împreună cu Aaron, fratele său, el s-a înfățișat înaintea Faraonului, probabil la Tanis (câmpia Taneos cf. Ps. 77,15, 48) și cere slobozirea poporului, sub pretextul aducerii de jertfă, în pustiu, cale de trei zile (Ieș. 5,3).

Prin intermediul Rugului aprins, Moise devine „omul lui Dumnezeu” și, împreună cu Aaron, fratele său, va purcede la eliberarea evreilor de sub jugul egiptean. Pentru început, Moise merge înaintea Faraonului, cerându-i permisiunea de a elibera poporul evreu, greu încercat. Invocă, la început, celebrarea în pustie, a unei sărbători închinată lui Dumnezeu. Faraonul, plin de dispreț, respinge cererea lui Moise, considerând că evreii găsesc prea multe prilejuri de trândăvie (de aceea, Faraonul îngreunează și mai mult munca evreilor, eliminând paie din procesul făuririi cărămizilor, ceea ce presupunea un procedeu mai laborios decât acum înainte). (Ieș. 5, 6-9).

Într-adevăr, există papirusuri care dovedesc faptul că sclavii evrei, care au muncit la un mormânt faraonic, au lucrat o dată treizeci de zile din patruzeci și

²¹ Benjamin Gross, *Aventura limbajului-Legământul rostirii în gândirea iudaică*, Editura Hasefer, București, 2007, p. 59.

opt. În documentele vremii, care înregistrau prezența sau absența lucrătorilor, este consemnată lipsa lucrătorilor, pe motiv că aceștia mergeau să aducă jertfe zeului lor.²² Înțelegem cum a fost îngreunată viața evreilor captivi.

Refuzul Faraonului, încăpățânarea de a-i elibera pe evrei, este pe deplin justificată pentru acele vremuri. Statul egiptean era bazat pe sclavagism, evreii susțineau toate activitățile economice ale timpului, iar numărul sclavilor depășea pe cel al egiptenilor propriu-ziși. De aceea, de teamă că ei s-ar putea răscula, Faraon le da munci din ce în ce mai grele evreilor, ca în final să recurgă la exterminarea unei întregi generații. Aceste acțiuni au rolul de a sublinia și de a imprima în conștiința evreilor faptul că ei sunt sclavii lor, că dreptul la viață nu le aparține, că sunt o proprietate materială pentru egipteni, de care aceștia pot dispune după bunul plac, iar orice răzvrătire este pedepsită cu moartea. Cele zece plăgi abătute asupra Egiptului i-au demonstrat Faraonului puterea pe care o are Dumnezeu lui Israel atunci când judecă. În ajunul ultimei urgii, omorârea întâilor născuți, familiile lui Israel trebuia să junghie un miel fără meteahnă și să ungă cu sângele lui ușorii ușii și pragul de sus, astfel încât Dumnezeu să nu-i nimicească pe întâii – născuți din casele evreiești: sărbătoarea Paștelui (Ieș. 12, 27).²³

Poporul evreu a plecat la drum, adunându-se, după un plan dinainte pregătit, sub steagurile bătrânilor lor și concentrându-se împrejurul steagului central, unde se afla sufletul întregii mișcări naționale: conducătorul și eliberatorul poporului – Moise. De cealaltă parte, Faraonul s-a răzgândit foarte repede; armata egipteană i-a urmărit pe evrei până la Marea Roșie. Aceștia au trecut de cealaltă parte a Mării, în timp ce armata egipteană a fost înecată. La Marea Roșie, Dumnezeu va săvârși un miracol, despărțind apele, iar evreii vor porni prin mijlocul apei despărțite urmăriți îndeaproape de egipteni. Când Israelul este în siguranță, Dumnezeu face ca apele să se întoarcă, înecând armata Faraonului. Victoria nu aparține Israelului, ci lui Dumnezeu. Această victorie arată că El este superior tuturor zeilor, stăpânind peste cer, peste pământ și peste adâncuri. Poporul lui Israel va apărea ca o armată învingătoare, dar victoria lui Israel se datorează faptului că Însuși Iahve îl conduce. Egiptenii ajung să

²² Pr. Ic. Stav. Dumitru Bondalici, *Enciclopedia marilor personalități din Vechiul și Noul Testament*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2005, p. 220.

²³ Ultima pedeapsă a fost atât de cumplită, încât Faraon a chemat pe Moise și pe Aaron și le-a zis: „Sculăți-vă și ieșiți din mijlocul poporului meu; și voi și fiii lui Israel și duceți-vă de-I faceți slujbă Domnului Dumnezeului vostru precum ați zis. Luați-vă și turmele și cirezile și duceți-vă! Binecuvântați-mă și pe mine!” (Ieș. 12, 31-32). Cu această ocazie are loc instituirea sărbătorii mielului pascal, a Azimelor sau a Paștelui.

cunoască puterea lui Dumnezeu iar evreii se tem de Dumnezeu și cred în El și în Moise, slujitorul Său. Evreii nu au fost salvați din sclavia Egiptului pentru că au crezut în Dumnezeu, dar au crezut în Dumnezeu pentru că au fost salvați.

Cartea „Ieșirii” ajunge la un punct culminant în capitolul 15, atunci când Israelul exaltă de bucurie pe malul Mării Roșii după minunata eliberare: „*Să cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preaslăvit! Pe cal și pe călăreț în mare i-a aruncat!*” (Ieș. 15,21). Această cântare a devenit celebră, intrând de timpuriu în imnografia creștină, îmbinând forma poetică cu prezentarea istorică și cu semnificația profetică. Dar cântarea Mariei, sora lui Moise, amintește că ținta spre care se îndreaptă Israelul nu este pustiul. Trecerea Mării Roșii pune capăt sclaviei fizice a Israelului, dar în același timp, inaugurează o nouă etapă a istoriei lor, o perioadă de încercări, care va atinge apogeul la Muntele Sinai, unde poporul este constituit social și politic, ca o națiune puternică. Israelul își va atinge țelul spre care se îndreaptă abia în timpul lui Iosua, când, organizat ca o armată disciplinată, va trece Iordanul pentru a intra în țara promisă. După cântarea Mariei, trei luni mai târziu, poporul a ajuns la Muntele Sinai. După multele încercări de convingere a Faraonului să lase poporul liber și după izbăvirea din robie, într-un târziu, de la Marea Roșie, Israel se îndreaptă spre Sinai, dar de-abia a intrat în deșert, unde nimic nu putea provoca un gând răuvoitor, pentru că scăpase, de curând, de sclavie, și iată că un dușman s-a aruncat asupra lui ca un lup asupra turmei de oi. Intră în scenă și Amalec. Metoda folosită pentru a învinge acest dușman a fost ridicarea brațelor spre cer de către Moise aflat pe vârful muntelui (Ieș. 17). Acest gest a fost semnalul pentru armata sa, condusă de ucenicul său, Iosua, în urma căruia toți și-au îndreptat privirile spre Cel Care decide victoria. Dacă și astăzi privirile noastre s-ar îndrepta către cer, dacă măcar am ține fruntea ridicată, atunci orice dușman ar fi învins, atunci orice rău poate fi îndepărtat. Iată ceea ce istoria ne învață!

Legea a fost promulgată înainte de episodul cu muntele Sinai, la Mara, acolo unde apa cea amară a fost, în chip minunat, preschimbată în apă dulce, prin intermediul unui lemn indicat de către Dumnezeu. Dumnezeu Însuși a sfințit ziua a VII-a și ne-a prezentat-o drept încununarea operei creației. Această zi își are importanța ei și în timpurile moderne: a te detașa periodic, din săptămână în săptămână, de tot ceea ce este obișnuit, a depăși tot ceea ce este efemer pentru a te ridica spre Dumnezeu, pentru a ajunge la darurile Sale; iată ceea ce înnobilează ființa umană și o apropie tot mai mult de marele ideal, de Dumnezeu.²⁴ Legea de

²⁴ Decretul - Lege nr. 95 din 14 martie 1990, privind trecerea la săptămâna de lucru de cinci zile în unitățile de stat, dat de CPUN- Consiliul Provizoriu de Uniune Națională, a făcut fericiți milioane

la Sinai nu este Legea unei anumite perioade, care într-o zi ar putea fi depășită, ci este Legea tuturor timpurilor și a tuturor popoarelor. Ea afirmă, pe de o parte, credința vie într-un Dumnezeu Unic, dar atotputernic în manifestările proniei Sale. Pe de altă parte, ea stabilește unitatea oamenilor și urmărește idealul de fraternitate, scop suprem spre care aspiră evoluția socială, în care este impregnată ideea monoteismului. Trebuie să evidențiem efortul pe care îl face Sfânta Scriptură de a rezolva problema socială, care, astăzi ocupă primul loc în preocupările societății moderne.

Israel, depășind deșertul arid și având lipsuri, se adâncește în această situație, neputând să-și procure mijloacele de subzistență. Dumnezeu este Cel care se îngrijește de nevoile poporului, El îndulcește apa amară de la Mara și face să cadă din cer mană²⁵, pe care o strângeau în fiecare zi. În a șasea zi era oferită o

de români. Toată lumea a fost entuziasmată că de vineri după-amiaza și până luni dimineța se va afla în weekend prelungit. Iar prevederea a rămas și astăzi în vigoare- cf. *Monitorul Oficial*, nr. 36/19 mar. 1990. Odată cu demararea crizei economice mondiale din 2008, fără a avea conotații religioase și pentru evitarea multor concedieri, unele corporații au mizat pe reducerea săptămânii de lucru la 4 zile. Aceasta înseamnă, oare, că s-au înmulțit zilele de comuniune cu Dumnezeu ?!

²⁵ În timpul peregrinărilor evreilor (din Ailim) prin deșert (spre pustiul Sin, care este între Ailim și Sinai), Dumnezeu a furnizat în mod minunat poporului ieșit din robie un aliment descris ca „o substanță fină și pufoasă” sau „asemenea sămânței de coriandru, albă, cu un gust de turtă cu miere” (*Ieș. 16, 31*). După Iosua (5, 12), triburile israelite s-au hrănit cu mană până la primul lor Paști în Canaan. Moise nu a mai surprins primirea „darului ceresc” decât până în perioada sosirii la hotarele „Țării Făgăduinței”. Marele legiuitor a poruncit, la prima cădere a manei, să se culeagă câte un omer (măsura de capacitate corespunzătoare a circa unei zecimi din doi litri) de fiecare membru de familie, cantitate ce nu trebuia lăsată pentru ziua următoare. Cine încălca regula constata că mana se umplea de viermi și răspânda un miros neplăcut. Vinerea, fiecare recolta doi omeri, cu scopul de a-i ajunge pentru Sabat, când mâncarea divină nu cădea (*Ieș. 16, 22-25*). Dând lui Israel acest mijloc de subzistență, Proniatorul a vrut să arate prezența Sa în încercările prin care poporul trecea. Un semn atât de concret a-l purtării de grijă a lui Dumnezeu trebuia păstrat în Chivotul Legii, alături de Tablele lui Moise și toiagul lui Aaron (*Evr. 9, 4*), ca o depozitie pe veci. Deși cartea „Ieșirea” accentuează caracterul miraculos al alimentului, darul a provocat numeroase comentarii printre cercetători. Astfel, a apărut o întrebare provocatoare în rândul teologilor, mai ales în rândul celor raționaliști : aici este vorba despre o mană cerească (aliment căzut din cer, de origine divină) sau poate fi vorba despre o „ploaie de licheni”? Potrivit sugestiilor lui Iosif Flavius (Josephus Flavius, *Antichități ...op. cit.*, 3, 26, p.112), s-a căutat adesea să se stabilească o corelație între providențiala mană și un fenomen natural care s-ar fi petrecut în mod obișnuit în Sinai. Încă din vremea Cuviosului Antonie cel Mare (250-355 d. Hr.), călugării mănăstirii sinaite „Sfânta Ecaterina” considerau că mana descrisă în Sfânta Scriptură ar fi provenit din secrețiile unor insecte, depuse pe ramurile de cătină (tamaris), care cresc și în prezent pe colinele din sudul deșertului Neghev. Atrăși de vechimea relatării, cercetătorii epocii moderne (printre care și Bodenheimer) au încercat să identifice originea manei, analizând secrețiile unor paraziți ai cătinei ca „*Tamarix mannifera*”, „*Najacoccus serpentinus minor*” și „*Tradutina*

cantitate dublă de mană²⁶, pentru a nu mai lucra în ziua sabatului.²⁷ Cei care erau lipsiți de credință și ieșeau totuși, ieșeau degeaba. În sfârșit, iată-ne ajunși în fața muntelui sfânt. În acest loc trebuia pecetluit Legământul divin încheiat cu Patriarhii, pentru a fi dat poporului evreu. Israel trebuia să fie proclamat „ales” al umanității, prezentat drept „popor sfânt”, primind de la Dumnezeu Legea, sursa mântuirii. Această Alianță (Ieș. 19, 5) este încheiată între Dumnezeu și Israel, între Dumnezeu, care l-a ales pe Israel („Și vă voi primi ca popor al Meu și voi fi Dumnezeul vostru și veți cunoaște că Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru, Cel care vă scoate din robia egiptenilor” cf. Ieș. 6,7; Fac. 12,2; Lev. 26,12; Deut. 4, 37; 7, 6-8; 10,15; 14,2; Is. 41, 8-9; 44, 1-2; Ier. 30, 22; 31,2; 31,32; Ezd. 36,28; 37,27 etc.), și Israel, ales de Dumnezeu, dar și între Israel, care l-a ales pe Dumnezeu („Astăzi L-ai ales pe Dumnezeu să fie Dumnezeul tău și să-L urmezi în căile Sale, să-I păzești hotărârile și rânduielile și să-I asculți glasul” cf. Deut. 26, 17) și Dumnezeu.

mannipara”. S-a constatat că aceste insecte produc un lichid gros, dulce la gust, datorită conținutului bogat în hidrați de carbon. Botaniștii au arătat că proprietățile substanței obținute corespund exact cu descrierea biblică: fluid în timpul zilei, din pricina căldurii solare, căzând în picături pe nisip, unde se solidifică în timpul nopții. Gustul este comparabil cu cel al zahărului extras din mierea de albine veche, după mărturia botaniștilor moderni, dar și a Scripturii. Și în zilele noastre, beduinii recoltează „mann-es-sama” (mana cerului): în anii ploioși, ei culeg secrețiile de care se servesc ca substitut de miere (Informații preluate de pe site-ul <http://horoscop-astrologie.ro/mana-din-pustie.html>). Această substanță conține glucoză și fructoză dar nicio proteină și nu poate fi adunată în cantitate mare (cf. Raymond E. Brown, S. J. Joseoh A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, O. Carm, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. I, trad.de P. Dumitru Groșan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, p. 230)

²⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, EIBMBOR, București, 1994, pp. 304-306.

²⁷ Termenul ebraic !AtôB'v; „šabbāthōn”, derivat abstract de la verbul tB'v; „šabbāth” (cf. *Dicționar ebraic-român*, Sinai, Publishing House, Tel-Aviv, 1972, p. 161 și *Dicționar Român-Ebraic*, Sinai, Publishing House 72, Allenby Rd., Tel-Aviv, Israel, 1974, p. 177) înseamnă „a întrerupe activitatea”, „a se opri”, „a se odihni”, „a încheia”, „a isprăvi”. În LXX, în Ieș. 16, 23, când întâlnim pentru prima dată termenul grecesc „σάββατα”, odată cu amintirea evenimentului străngerii manei căzute din cer, se pare că asistăm la menționarea unui nume propriu aramaic (cf. Bădiliță, Cristian, Băltăceanu, Francisca, Broșteanu, Monica, Dan, Slușanschi, *Septuaginta*, vol. I, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, 2004, pp. 189-190.). Cuvântul ebraic !AtôB'v; „šabbāthōn” este tradus, în Ieș. 31,15 și Ieș. 35, 2, prin grecescul „avna,pausij”, tradus, la rândul lui, „repaos”, „odihnă”. Aici întâlnim cea mai veche menționare a zilei a șaptea de odihnă; caracteristic lor este necunoașterea (neutilizarea) substantivului „sabbat”, ci doar a rădăcinii verbale.

Cele zece porunci promulgate în sunetul tunetului și în lumina fulgerelor sunt perlele cele mai prețioase și cele mai fine ale întregii morale. „*Cele zece cuvinte- stâlpii civilizației*”.²⁸

Israel, care s-a orientat permanent după Legea Sinaiului, îi datorează viața, conservarea, victoriile în luptele pe care le-a dus de-a lungul secolelor. Și cel ce a primit-o este Moise. Întreaga umanitate trebuie să atribuie cuceririle de pe plan moral Legii Revelației, care a transmis tuturor popoarelor această voce divină, aceeași voce care a inaugurat opera creației și care produse minuni: „*Să fie lumină! ...și a fost lumină*” (Fac. 1,3)

Moise primește de la Dumnezeu legi referitoare, printre altele, la familie, insistând pe sacralitatea acesteia. Această idee reiese din cuvintele adresate de către Moise poporului său, în momentul în care el rezumă Legea, pentru a transmite oamenilor ultima dorință a lui Dumnezeu: „*Domnul Dumnezeuul tău umblă prin tabăra ta, ca să te izbăvească și să-ți dea pe vrăjmașii tăi în mâinile tale; de aceea tabăra ta să fie sfântă, ca să nu vadă El la tine ceva de rușine și să Se depărteze de la tine*” (Deut. 23,14). Sentimentul de familie reiese, mai ales, din aceste cuvinte „*Și să te veselești în sărbătoarea ta: tu, fiul tău și fiica ta, robul tău și roaba ta, levitul și străinul, orfanul și văduva, care sunt în cetățile tale*” (Deut. 16,14). Și câte alte pasaje din Sfânta Scriptură n-ar putea să fie citate pentru a scoate în relief intimitatea și frumusețea vieții de familie în Israel? De asemenea, nimic nu ar putea egala frumusețea și demnitatea casei lui Iacov. Atunci când Valaam, profetul, chemat de regele Moabului, a venit să blesteme Israelul și a văzut familia evreiască în întreaga sa frumusețe și simplitate, a simțit cum orice urmă de ură se risipește și, cuprins de o admirație sinceră, a pronunțat elogiul: „*Cât sunt de frumoase sălașurile tale, Iacove, corturile tale, Israele!*” (Num. 24,5).

Timp de patruzeci de ani, poporul ales trece prin multe întâmplări prin pustiul Sinai, fiecare întâmplare avându-și semnificația ei. În tot acest răstimp, Moise a fost preocupat de ducerea la îndeplinire a planului divin. Iosif Flavius ne vorbește despre importanța numelui lui Moise în viața evreilor eliberați: „*luarea deciziilor judecătorești se face în mod echitabil și riguros (ei nu rostesc o sentință decât dacă s-au strâns cel puțin o sută laolaltă); ceea ce se hotărăște este*

²⁸ Nathan Netter, *A travers l'Antiquité juive*, Les Presses Universitaires de France 49, Boulevard St-Michel, 49, Paris, 1924, p. 28.

irevocabil. Îl Venerează pe Dumnezeu și respectă în cea mai mare măsură numele Legislatorului (Moise); dacă cineva le defăimează, este condamnat la moarte”.²⁹

Rolul celor patruzeci de ani de rătăcire a fost unul didactic, arătându-le evreilor că nu generația rebelă va ajunge în Țara Făgăduinței, ci va fi necesară nașterea unei noi generații, mai ascultătoare, supusă divinității. Chiar și pentru Moise (și pentru fratele său, Aaron) a avut acest rol didactic. De multe ori, Moise s-a întristat, dar tot de atâtea ori s-a rugat lui Dumnezeu pentru iertarea poporului; tot de atâtea ori, Moise se arată a fi recunoscător, îndemnându-i pe evrei: „*Să-I cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preamărit*” (Ieș. 15,1). Nu încapă îndoială că Moise a fost o personalitate providențială. După ce și-a fixat tabăra la poalele Muntelui Sinai, Moise a urcat pe munte pentru a se întâlni cu Dumnezeu și pentru a primi condițiile legământului –*Decalogul*.

Pe tot parcursul peregrinării prin pustiu, Moise va fi mijlocitorul dintre Dumnezeu și poporul lui Israel. El va conduce poporul până la frontierele țării promise, dar nu va intra în țara promisă. Scriptura este destul de reticentă asupra acestui aspect, deși oferă o explicație vagă în *Num. 20*. Înainte de a muri, Moise urcă pe muntele Nebo, de unde contemplă țara promisă. Acolo va muri. Moartea sa este înconjurată de o aură de mister, Dumnezeu Însuși îngropându-l, după afirmația Sfintei Scripturi (*Deut. 34, 6*). Mormântul lui Moise va rămâne necunoscut până în zilele noastre, deși există tot felul de speculații și în această privință.

După „Cabala”, viața lui Moise are o însemnătate profundă. Moise ar simboliza puterea duhovnicească care există în fiecare din noi, în timp ce, antitetic, Faraonul, ar simboliza puterea egoismului, care îl stăpânește pe om și îi descurajează voința pentru divinitate. Tot ceea ce este evreiesc este de la Moise. Nimic din ce este evreiesc nu este străin de Moise. Pe tot ceea ce este evreiesc scrie „Moise”. Pe bucătăria evreiască scrie „Moise”, căci el le-a spus ce să mănânce și ce nu. Pe croitoria evreiască scrie „Moise”, căci el i-a învățat ce să îmbrace și ce nu. Pe biblioteca evreiască scrie „Moise”, căci el le-a dat cărțile de citit. Pe justiția evreiască scrie „Moise”, căci el le-a dat-o iar pe administrație și igienă scrie tot „Moise”. Ieșirea din Egipt simbolizează eliberarea de sub asuprirea egoismului. Pe Moise nu-l interesa ocuparea unui teritoriu decât după consumarea unui eveniment mult mai important, anume nașterea unui popor cu o singură religie, o singură lege morală, având o formă clară de organizare socială. Moise a murit la vârsta de 120 de ani, în pământul Moabului și a fost înmormântat

²⁹ Flavius Josephus, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, II, 145-149, traducere de Gheneli Wolf și Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2002, p. 158.

„în fața Bet-Peorului” (Deut. 34, 6-7), iar Dumnezeu l-a îmbărbătat pe Iosua pentru misiunea care-l aștepta, cu cuvintele: „*nimeni nu se va putea împotrivi ție, în toate zilele vieții tale. Precum am fost cu Moise, așa voi fi și cu tine: nu Mă voi depărta de la tine și nu te voi părăsi. Fii tare și curajos, că tu vei împărți poporului acestuia, prin sorți, țara pe care M-am jurat părinților lor să le-o dau*” (Ios. 1, 5-6).

Textul care constituie și concluzia întregului „Pentateuh” reprezintă și cel mai cuprinzător portret biblic al lui Moise, găsindu-se la sfârșitul cărții „Deuteronomului”: „*Și nu s-a mai ridicat în Israel profet ca Moise, pe care Domnul să-l fi cunoscut față către față, în toate semnele și minunile pe care Domnul l-a trimis să le facă în țara Egiptului împotriva lui faraon, a supușilor lui și a întregii lui țări, precum și prin toate semnele înfricoșătoare pe care le-a făcut Moise cu braț puternic în fața întregului Israel*” (Deut. 34,10). Înțelegem, astfel, faptul că Moise este cel mai mare dintre toți profeții iar motivul acestei superiorități vine din faptul că el îl cunoștea pe Dumnezeu față către față, comunicarea fiind directă, fără intermediari.

Unii arheologi, îndeosebi în secolul al XIX-lea, n-au conștientizat să caute urme de tot soiul, care să dovedească adevărul istoric al evenimentului Exodului. Săpăturile arheologice făcute în Egipt, în Sinai și în Palestina nu le-au adus acestora răspunsuri mulțumitoare despre această narațiune biblică și despre cucerirea Canaanului de către evrei. De asemenea, astfel de arheologi au afirmat că nu există dovezi concrete că acest popor a cunoscut captivitatea în Egipt. Ar fi, deci, mai mult decât probabil, că personajul lui Moise a fost inventat, după părerea lor.

În lucrarea „Moise, Faraonul Egiptului”³⁰, scriitorul egiptean Osman Ahmed, invocând dovezi arheologice și istorice recente, merge destul de departe cu afirmațiile, până la denigrare în ceea ce privește persoana marelui Moise. El meditează asupra componentelor egiptene din ramura mozaică a monoteismului și asupra folosirii de către Moise a ritualurilor regale egiptene. Autorul susține că faraonul Akhnaton (cca. 1367-1350 î.Hr.) este una și aceeași persoană cu Moise, care a fost crescut de rudele sale israelite în această țară. Moise ar fi condus Egiptul timp de șaptesprezece ani, timp în care, se pare, ar fi devenit persoană „non-grata”, reușind să-i înfurie pe mulți dintre supușii săi, în încercarea de a-i sili să adopte o nouă religie. Astfel, ar fi fost obligat să abdice, ulterior s-a retras în muntele Sinai împreună cu rudele sale israelite și câțiva susținători egipteni. Ar

³⁰ Osman Ahmed, *Moise, Faraonul Egiptului*, trad. Diana Mureșan, Editura Aquila 93, București, 2006.

fi fost înlocuit ca Faraon de membri familiei sale (locul ar fi fost ocupat chiar de către fiul său, Tutankhamon, cca. 1347-1339 îHr.), până când neamul lui s-a stins. Nu ar fi reușit să recâștige tronul ocupat de Ramses I (1308-1306 îHr.); în cele din urmă, a murit în Sinai. Meditând asupra unei cronologii a domniilor din Egipt, dar ținând seama și de perioada șederii evreilor în Egipt, scriitorul egiptean consideră că Akhnaton, alias Moise, s-ar fi născut în anul al unsprezecelea/doisprezecelea al domniei tatălui său, Amenhotep III (1405-1367 îHr.). În anul 1361 î.d.Hr. îl găsim în muntele Sinai, acolo unde s-ar fi refugiat când a fost înlăturat de pe tron, având vârsta de 34-35 de ani. Dacă îl identificăm pe faraonul Akhnaton cu Moise, eliberatorul poporului evreu de sub robia egipteană, atunci Moise, în momentul exodului, ar fi avut aproximativ 60 de ani și ar fi provocat această mișcare revoluționară în timpul domniei faraonului Ramses I. Nu în ultimul rând, Moise ar fi fost căsătorit cu frumoasa Nefertiti, în timpul când a fost faraon al Egiptului.

Acestor speculații nefondate răspundem, pe baza informațiilor provenite din paginile Sfintei Scripturi și făcând apel și la logica umană. Astfel, Sfânta Scriptură nu menționează nimic despre o astfel de viață tumultuoasă a lui Moise; nu menționează despre faptul că Moise ar fi fost Faraon (ori, o astfel de titulatură nu ar fi fost dată uitării, avându-se în vedere rolul foarte important al lui Moise, nu numai în paginile istoriei evreilor, cât și în istoria egiptenilor). Dacă Moise ar fi fost Faraon al Egiptului, fie evreii nu ajungeau în postura de sclavi pe aceste meleaguri, fie aceștia, în momentele de cumpănă întâmplare în pustiul Sinai, i-ar fi reproșat acestuia eșecul ca Faraon (și aceste reproșuri, chiar și într-o formă evazivă, și-ar fi lăsat amprenta în paginile Scripturii). De asemenea, dacă ar fi fost Faraon, poziția socială-politică l-ar fi împiedicat să aibă o fugă așa rușinoasă, mai ales pentru faptul că ucisese un simplu supraveghetor egiptean. „În vremea aceea, s-a născut Moise și era plăcut lui Dumnezeu. Și trei luni a fost hrănit în casa tatălui său. Și fiind lepădat, l-a luat fiica lui Faraon și l-a crescut ca pe un fiu al ei. Și a fost învățat Moise în toată înțelepciunea egiptenilor și era puternic în cuvintele și în faptele lui. Iar când a împlinit patruzeci de ani, și-a pus în gând să cerceteze pe frații săi, fiii lui Israel” (*Fapt. 7,20-23*).

Speculațiile n-au încetat să apară; astfel că, cartea „Moise, Faraonul rebel” a scriitorului Bernard Simonay³¹, se sprijină pe ipoteza istoricului german Rolf Krauss, completată de lucrările istoricului italian, Emmanuel Anati, referitoare la „adevăratul” itinerar urmat de Moise. Această ipoteză proiectează o lumină diferită asupra evenimentului mozaic, conferindu-i o dimensiune nerealistă, în

³¹ Bernay Simonay, *Moise, Faraonul rebel*, traducere de Nicolae Constantinescu, Editura Lucman, București, 2003.

care încearcă să explice modul rațional al evenimentelor descrise în „Pentateuh”. Ea evidențiază conflictele neîncetate care au apărut între Moise și ceilalți evrei, conflicte care se justifică, după părerea sa, prin faptul că profetul nu aparținea poporului ales. În sfârșit, acest roman ar sugera o viziune nouă asupra celor zece porunci, bazate pe umanism, opuse integrismului și intoleranței.

Filosoful american Richard J. Bernstein, profesor de filosofie la Universitatea din New York, vorbește despre ultima carte a lui Sigmund Freud, tatăl psihoanalizei, „Moise și monoteismul”, ce a fost publicată în 1939 și care ce a constituit una dintre cele mai jignitoare lucrări la adresa istoriei evreilor. Această lucrare scandalosă a lui Freud a atras atenția multora, deoarece acesta afirma cu fermitate că Moise nu a fost evreu ci egiptean; ba, mai mult, Freud șochează cu afirmația: Moise a fost omorât chiar de conaționalii săi în pustiul Sinai.³²

Akhenaton este unul dintre cei mai misterioși și interesanți Faraoni egipteni. El a fost socotit drept un adevărat revoluționar în religie, filosofie și artă, fiind cel ce a introdus prima religie monoteistă cunoscută în istorie. Freud a afirmat că Moise era un oficial de la curtea lui Akhenaton și un susținător al religiei lui „Aton”. După moartea lui Akhenaton, Moise a ales pe evrei, care trăiau la est de delta Nilului, ca să devină popor ales al lui Dumnezeu, i-a scos din Egipt în chip minunat și le-a insuflat principiile religiei lui Akhenaton. Când arheologii moderni au întâlnit portretul ciudat al lui Akhenaton în ruinele de la Tell el-Amarna, la mijlocul secolului al XIX-lea, au fost nedumeriți. Unii au crezut că era o femeie deghizată în rege. La începutul secolului XX, când orașul Amarna fusese excavat și se știa mai multe despre Faraon și familia lui, Akhenaton a devenit un punct de atracție pentru egiptologi, care l-au văzut ca pe un umanist vizionar, dar și ca pe primul monoteist.

Astfel, Ahmed Osman a ajuns la concluzia că Moise era însuși Akhenaton și această părere, împreună cu celelalte cercetări ale sale, fac obiectul unui studiu „Moise și Akhenaton”. Fiul lui Amenhotep III și al reginei Tiye (fiica lui Yuya, pe care l-a identificat ca fiind patriarhul Iosif), Akhenaton avea un tată egiptean și o mamă evreică. Yuya fusese numit de Thutmosis IV ca „*Stăpân al Cailor Regelui și Deputat al Cavaleriei Regale*”. Când a urcat pe tron, conform tradiției, Amenhotep III s-a însurat cu sora sa, Sitamun, care era doar un copil de trei ani atunci. Însă, în anul al doilea al domniei sale, Amenhotep a decis să se însoare și cu fata lui Yuya, Tiye, fata pe care o iubea, și a făcut-o Marea sa Soție Regală (conform obiceiurilor egiptene regele putea să se însoare cu câte femei dorea, dar

³² Richard J. Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge Univ. Press, 1998, p. 3.

regina, ai cărui copii îi vor urma la tron, trebuia să fie sora lui). Ca și cadou de nuntă, Amenhotep i-a dat lui Tiye fortăreața Zarw, azi, Kantara din Sinaiul de nord, capitala pământului Goșen, menționat în Sfânta Scriptură ca aria în care evreii trăiau în Egipt. Aici, el a construit un palat de vară pentru ea. Amenhotep, identificat mai târziu cu Akhenaton dar și cu Moise deopotrivă, s-ar fi născut în anul al XII-lea de domnie al tatălui său, Amenhotep III, adică 1394 î.d.Hr., în palatul regal de vară din Zarw, de asemenea, identificat cu locația în care s-a născut și Moise. Dar, contrar relatărilor din Sfânta Scriptură, Moise s-ar fi născut înăuntrul palatului regal. Mama sa, regina Tiye, mai avea un fiu, Tuthmosis, care a murit cu puțin timp înainte de nașterea lui Amenhotep. Tuthmosis fusese educat și antrenat la reședința regală din Memphis, înainte să dispară în mod misterios – se crede că ar fi fost răpit și asasinat de preoții lui Amon. Temându-se pentru siguranța lui, Tiye și-a trimis fiul, pe Amenhotep, pe râu către casa tatălui său evreu, din afara cetății Zarw (analogie cu nașterea lui Moise).

Motivul pentru ostilitatea preoților față de tânărul prinț era faptul că Tiye, mama lui, o evreică, nu era moștenitoarea legitimă la tron. Deci, nu ar fi putut fi acceptată ca și consoarta zeului Amon. Dacă fiul lui Tiye ar fi luat tronul, aceasta ar fi fost văzută ca o nouă dinastie de regi, care nu aparțineau lui Amon. În primii săi ani, mama sa l-ar fi ținut pe Amenhotep departe de reședințele regale de la Memphis și Teba. El și-ar fi petrecut copilăria la marginea orașului Zarw, îngrijit doar de soția fratelui mai mic al reginei, generalul Aye. Mai târziu, Amenhotep s-a mutat la Heliopolis, la nord de Cairo, pentru a primi educație sub supervizarea lui Anen, preotul lui Ra, care era fratele mai mare al lui Tiye. Tânărul Amenhotep a apărut prima dată în capitala Teba când avea 16 ani. Acolo a întâlnit-o pe Nefertiti, sora sa vitregă, fiica lui Sitamun, și s-a îndrăgostit de ea. Tiye, mama sa, a încurajat această relație, realizând că o căsătorie cu Nefertiti, moștenitoarea de drept, ar fi fost singurul mod ca el să își câștige dreptul la tron.³³

După căsătoria cu Nefertiti, Amenhotep III a decis să îl facă pe Amenhotep co-regentul său. Aceasta i-a supărat pe preoții lui Amon. Conflictul dintre Amenhotep III și preoți începuse cu 16 ani mai devreme. În timpul domniei sale, Nefertiti și-a susținut soțul, pe Amenhotep, și a devenit foarte populară. Însă poporul n-a uitat originea lui Amenhotep. Acompaniindu-l pe tatăl său la tron, Amenhotep a devenit Amenhotep IV. Amenhotep IV a sfidat preoții lui Amon și mai târziu el a mai sfidat o dată tradiția schimbându-și numele în Akhenaton, în onoarea noii sale zeități. Aton era văzut ca cel care îl provoacă pe Amon și vrea să îl înlocuiască, iar statul nu voia să intre sub domnia lui. În acest climat tensionat,

³³ Osman Ahmed, *op. cit.*, p. 211.

Akhenaton părăsește Teba și construiește o nouă capitală la Amarna, în Egiptul Mijlociu, pe partea de est a Nilului. Situația s-a calmat abia după plecarea lui Akhenaton, cât timp Amenhotep III a condus țara din Teba. Akhenaton și-a construit noua capitală, Akhetaten, adică „Orizontul lui Aton”, unde el și cei loiali lui erau liberi să își cinstească zeul. Cu timpul, regele a interzis venerarea tuturor zeilor în Egipt – în afară de Aton, evident, reușind impunerea unui monoteism asemănător celui de care vorbește Scriptura. Akhenaton a dat ordine trupelor sale, instruindu-i să închidă toate templele, să le confiște averile și să alunge preoții, lăsând doar templele lui Aton. Însă, persecutarea vechilor zei s-a dovedit a fi prea mult pentru majoritatea egiptenilor, incluzând membri ai armatei. În final, duritatea persecuției a avut o reacție între soldați, care fuseseră crescuți în spiritul vechilor credințe. Un conflict a început între rege și armata sa. Ulterior, regele ajunge în exil. Numele „Moise” ar proveni din cuvântul egiptean „Mos”, care înseamnă „copil”. Dar, acest cuvânt ar avea un înțeles legal mult mai larg – „fiul legal și moștenitorul de drept”. Era pedepsit cu moartea să pronunți numele lui Akhenaton după izgonirea sa, așa că s-a stabilit un „cod” prin care adepții săi să se refere la persoana Faraonului exilat. Astfel, l-au numit „Mos”, „fiul”, pentru a indica faptul că era fiul legitim al lui Amenhotep III și moștenitorul de drept la tronul tatălui său. Vechea limbă egipteană nu avea vocale scrise, deși acestea erau pronunțate. Cuvântul scris însemnând „copil” sau „fiu”, avea, deci, doar două consoane, „m” și „s” și este ușor de observat cum cuvântul evreiesc „Moise” a fost derivat din egipteanul „Mos”. „S”-ul final, din pronunția evreiască, Moses, deriva din traducerea grecească a numelui biblic. După abdicarea sa, Akhenaton, respectiv Moise, a trăit cu adepții săi în exil, în sudul Sinaiului, timp de 25 de ani, pe durata domniilor lui Tutankhamon, fiul său, Aye și Horemheb. După o vreme, auzind de moartea lui Horemheb, Akhenaton/Moise a decis să se întoarcă din exilul său, din Sinai, înapoi în Egipt, pentru a-și cere tronul. Când au văzut sceptrul autorității regale și ritualurile lui Akhenaton/Moise, înțelepții au îngenuncheat, declarându-l rege de drept al Egiptului. Însă, Pa-Ramses, care era conducătorul armatei, și-a folosit puterea pentru a schimba verdictul preoților și al înțelepților și și-a instituit dreptul de a conduce prin forță - printr-o lovitură de stat. Generalul Pa-Ramses a devenit, astfel, Ramses I, primul faraon al dinastiei a XIX-a.³⁴ Akhenaton/Moise nu a mai avut altă alegere decât să fugă din Egipt împreună cu adepții săi - evreii și egiptenii care îmbrățișaseră religia lui Aton -, începând, astfel, Exodul până în Sinai, prin aria mlăștinoasă de la sudul Zarw-ului și nordul lacului Tamsah, pentru că acest drum dificil împiedica potențialele care

³⁴ http://dwij.org/forum/amarna/1_exodus.html

egiptene să îi urmărească. După un timp, Akhenaton/Moise a mers către nord, către Gaza, pentru a cotorpi orașul cu aliații săi, Shasu. Seti I, fiul lui Ramses, a condus o armată împotriva lui Akhenaton/Moise, a evreilor și a Shasu, având o victorie sângeroasă. Este foarte probabil ca Akhenaton/Moise să fi fost omorât de Seti I în timpul acestor mișcări militare.³⁵

Astfel, multe din povestirile lui Akhenaton reclamă analogii cu evreul Moise, dar aceste asemănări nu au suport documentar-istoric și nici Scriptura nu face nici cea mai mică aluzie la vreun episod menționat aici. Moise a fost o persoană istorică, care a „îmbrăcat”, pe alocuri „haine de legendă” (doar a fost „văzător de Dumnezeu”!)

J. R. Porter, profesor emerit de teologie la Universitatea Exeter, fost membru al Sinodului Bisericii Angliei, fost membru al „Oriental College” (Universitatea Oxford) afirmă, referitor la acest aspect: „Astăzi este în general acceptat că miturile și conceptele mitologice joacă un rol preponderent în Biblie. Biblia ebraică (Vechiul Testament) în particular, se înscrie, fără dificultate în vastul peisaj al religiilor anticului Orient-Apropiat, unde gândirea mitică deține un rol atât de important.[...] Dacă ele (miturile) nu ocupă decât un spațiu relativ restrâns în Biblie - le găsim aproape pe toate în primele 11 capitole ale „Facerii” - ele nu sunt prin asta mai puțin semnificative, întrucât ele exprimă maniera prin care vechii evrei vedeau natura și universul”.³⁶ Elie Wiesel recunoaște meritul lui Moise și actualitatea Legii dată din timpul lui: „...Moise rămâne viu. Chemările lui, adresate cândva unui popor pe cale de a se elibera, răsună până în zilele noastre. Legea lui ne obligă. De nu i-ar fi memoria, pe care o dorește colectivă, evreul n-ar mai fi evreu sau, pur și simplu, n-ar mai fi”.³⁷

Proorocul Moise a fost o personalitate complexă: scriitor de excepție, narator istoric, legiuitor, poet, lider politic și religios. Faima lui s-a extins până în vremea Noului Testament. Mântuitorul amintește de scrierile lui Moise: „*Despre morți, că vor învia, n-ai citit oare în cartea lui Moise?*” (Marc. 12,26); și „*când s-au împlinit zilele curățirii lor după legea lui Moise...*” (Luc. 2,22); sau „*de aceea va dat Moise tăierea împrejur...*” (Ioan 7,22). În Noul Testament, cei care au stat cu Hristos pe Muntele Taborului, au fost Moise și Ilie, reprezentanții Legii și ai proorocilor din Vechiul Testament.

Cu toate că, critica modernă a încercat să-i restrângă ori să-i tăgăduiască rolul său, ea recunoaște că, suprimând personalitatea Moise, în orice chip, devine

³⁵ http://dwij.org/forum/amarna/10_moses_akhenaten.htm

³⁶ J. R. Porter, *Biblia*, ed. Evergreen (Taschen GmbH), col. *Istorie Universală*, 2007, p. 20.

³⁷ Elie Wiesel, *op. cit.*, p. 34.

greu de înțeles și de pătruns religia și existența însăși a lui Israel; se afirmă că dacă tradiția nu ne-ar spune nimic despre Moise, ar trebui să-l inventăm. Sub povățuirea sa, cele douăsprezece seminții evreiești, separate și învrăjbite între ele, s-au unit într-o singură organizație, care a rezistat victorioasă în Egipt, în pustie și în Canaan.

Bibliografie

1. **Abrudan**, Pr. Prof. Dr. Dumitru, Cornițescu, Diac. Prof. Dr. Emilian, *Arheologie biblică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
2. **Ahmed**, Osman, *Moise, Faraonul Egiptului*, traducere de Diana Mureșan, Editura Aquila 93, București, 2006.
3. **Albright**, William Foxwell, *From The Stone Age To Christianity - Monotheism And The Historical Process*, Ditzion Press, 2008.
4. **Anania**, Î.P.S. Bartolomeu Valeriu, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, *Pentateuhul sau Cele cinci cărți ale lui Moise*, tipărit cu binecuvântarea P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
5. **Assmann**, Jan, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, 1998.
6. **Bădiliță**, Cristian, Băltăceanu, Francisca, Broșteanu, Monica, Dan, Slușanschi, *Septuaginta*, vol. I, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, 2004.
7. **Bernstein**, Richard J., *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge Univ. Press, 1998.
8. **Bocian**, Martin, Ursula Braut, Iris Lenz, *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, traducere de Gabriela Danțiș, Herta Spuhn, Editura Enciclopedică, București, 1996.
9. **Bondalici**, Pr. Ic. Stav. Dumitru, *Enciclopedia marilor personalități din Vechiul și Noul Testament*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2005.
10. **Brown**, Raymond E., **Fitzmyer**, Joseph A., Murphy, **Roland E.**, **Carm**, O., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. I, traducere de P. Dumitru Groșan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005.

11. **Eliade**, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Universitas, București, 1992.
12. **Freud**, Sigmund, *Opere vol. I, Totem și tabu, Moise și monoteismul, Anghoasă în civilizație, Viitorul unei iluzii*, Editura științifică, traducere de Leonard Gavrilu, București, 1991.
13. **Gardiner**, Alan, *Egyptian Grammar: Being an introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3rd rev. ed., Oxford University Press, London, 1969.
14. **Gross**, Benjamin, *Aventura limbajului-Legământul rostirii în gândirea iudaică*, Editura Hasefer, București, 2007.
15. <http://www.dvartora.ro/pericope/shemot-exodul/15-pericopa-shemot-exodul-11-61/2337-pericopa-13-5763.html>
16. http://dwij.org/forum/amarna/1_exodus.html
17. http://dwij.org/forum/amarna/10_moses_akhenaten.htm
18. **Josephus**, Flavius, *Antichități iudaice*, vol. II, traducere de Ioan Acsan, Editura Hasefer, București, 2000.
19. Idem, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, traducere de Gheneli Wolf și Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2002.
20. **Kitchen**, K. A., *Moses*, în *The New Bible Dictionary*, ed. by J. D. Douglas, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing House, 1962.
21. **Koehler**, Ludwig and **Baumgartner**, Walter, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (hereinafter referred to as KB) Leiden: E. J. Brill, 1958.
22. **Netter**, Nathan, *A travers l'Antiquité juive*, Les Presses Universitaires de France 49, Boulevard St-Michel, 49, Paris, 1924.
23. **Philon** din Alexandria, *Viața lui Moise*, traducere de Ioan Acsan, Editura Hasefer, București, 2003.
24. **Porter**, J. R., *Biblia*, ed. Evergreen (Taschen GmbH), col. *Istorie Universală*, 2007.
25. **Semen**, Pr. Prof. Dr. Petre, *Personalitatea lui Moise și valoarea poruncilor date prin el*, în *Teologie și Viață*, Revistă de gândire și spiritualitate, editată de Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, VI (1996), nr. 1-6.
26. **Simonay**, Bernay, *Moise, Faraonul rebel*, traducere de Nicolae Constantinescu, Editura Lucman, București, 2003.

27. **Yahuda**, A. S., *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egypt*, Vol. I, Oxford University Press, Humphrey Milford, London, 1933.
28. **Wiesel**, Elie, *Celebrare biblică*, traducere de Janina Ianoși, Editura Hasefer, București, 1998.

INCURSIUNE ÎN ANGHELOLOGIA BIBLICĂ ȘI PATRISTICĂ

Asist. univ. drd. Eusebiu BORCA
Universitatea Tehnică Cluj-Napoca
Centrul Universitar Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

By the word “*angels*” (which signify, in Hebrew and Greek: “*messengers*” of God) we ordinarily understand *spiritual beings* of a nature exalted far above that of man, although infinitely removed from that of God, whose office is “to do him service in heaven, and by his appointment to succor and defend men on earth. Angel is an agent God sends forth to execute his purposes. There are many references to the work of angels in the Old Testament, and also in the New Testament. There are also many passages in which the expression “angel of God” is certainly used for a manifestation of God himself (Abraham at Mamre, to Jacob at Penuel, to Joshua at Gilgal). The existence and orders of angelic beings can only be discovered from *the Scriptures*. We find angels mentioned by name in the Bible. These *superior beings* are very numerous. They are *immortal beings* who serve God in heaven, who do God’s will and minister to man on the earth. They are of different ranks in dignity and power. As to their nature, they are *spirits*, like the soul of man, but not incorporeal. Whenever angels appeared to man it was always in a human form. Angels never die. They are possessed of superhuman intelligence and power. They are called “holy”, “elect”. They rebuke idolatry. The Incarnation introduces a new era in the ministrations of angels. They come with their Lord to earth to do him service. They predict his advent, minister to him after his temptation and agony, and declare his resurrection and ascension. They rejoice over a penitent sinner. Their number must be very large, their strength is great, their activity marvelous their appearance varied according to circumstances.

Keywords: *Angels, messengers, spiritual beings, the Scriptures, spirits, immortal beings, superior beings.*

I. TERMINOLOGIE

Substantivul „înger” denumește o funcție, o slujbă, traducând termenul ebraic מַלְאָךְ = sol, mesager (spirit hărăzit să poarte solia lui Dumnezeu¹), trimis, vestitor.

Acest termen este întâlnit și în limbile greacă „αγγελος” și latină „angelus”, desemnând o ființă spirituală și necorporală creată de Dumnezeu. De la rădăcina ebraică, termenul este dezvoltat și în limba arabă, unde, la a patra formă de conjugare, are sensul de a trimite, „a delega”². Termenul nu ne arată ce sunt îngerii, ci numai ce funcție îndeplinesc ei în legătură cu oamenii, aceea de a le face cunoscută voia divină. Creați de Dumnezeu, toți deodată, îngerii alcătuiesc lumea spirituală, nevăzută, apărută înaintea lumii văzute și materiale (In. I,3, Ef. III,9, Col. I,16, Evr. I,2).

II NUMIRILE ÎNGERILOR

În cărțile Sfintei Scripturi îngerii sunt numiți: „fiii lui Dumnezeu” (Iov I,6, II,1), „sfinți” (Dan. VIII,13), „locuitori ai cerului” (2 Ezr. IX,6), „spirite/duhuri” (Evr. I,14), „puternici în tărie” (Ps. CII,20).

Cărțile biblice revelează trei nume de îngeri.

Numele Gabriel (גַּבְרִיֵּאל = „Dumnezeu este putere”, „puternicul lui Dumnezeu”, „omul lui Dumnezeu”, Γαβριηλ) apare în cartea profetului Daniel (VIII,16, IX,21) și evanghelistul Luca (I,19,26). Este arhanghelul bunelor vestiri, de aceea, el nu poartă sabie de foc, ci crin de bucurie. Fiind plin de blândețe, a fost trimis de Dumnezeu la Fecioara Maria să-i vestească taina cea mare a Întropării Domnului. Tot el aduce vestea zămislirii Maicii Domnului părinților săi, Ioachim și Ana, el vestește lui Zaharia nașterea lui Ioan Botezătorul. El a rostit cel dintâi numele Mântuitorului Iisus, el pune nume Sfântului Ioan Botezătorul, vestește păstorilor din Betleem nașterea lui Mesia. Este ocrotitorul fecioarelor, al mamelor, păzește pe prunci, duce rugăciunile fierbinți la Dumnezeu și aduce înapoi împlinirea cererilor.

¹ Danielle Fouilloux, Anne Langlois, Alice Le Moigne, Francoise Spiess, Madeleine Thibault, Renee Trebuchon, „Dicționar cultural al Bibliei”, tradusă din limba franceză de Ana Vancu, Ed. Nemira, Buc., 1998, p.115

² Athanase Negoită, „Teologia Biblică a Vechiului Testament”, Ed. „Credința Noastră”, Buc., 1992, p.74

Mihail (מיכאל = „cine este ca Dumnezeu?”, Μιχαήλ) este prezent în cărțile Daniel (X,10-21, XII,1), Iuda (IX) și Apocalipsă (XII,7). Acest înger apare ca susținător și îngerul păzitor al poporului israelit, drept pentru care este numit „prințul îngerilor” (Dan. XII,1), tot el, la judecata viitoare, va executa poruncile lui Dumnezeu. În Noul Testament el prezintă rugile sfinților înaintea lui Dumnezeu (Ap. I,1, IV,5, VIII,2). Poartă sabie de foc și are slujba de a păzi legea lui Dumnezeu și de a birui puterea vrăjmașilor, a condus lupta cu Lucifer și îngerii căzuți, a însoțit poporul ales din Egipt în pământul făgăduinței, el a adus cele zece pedepse peste poporul cel împietrit al lui Faraon, aduce foc peste cetățile Sodoma și Gomora. Apostolul Pavel spune că la sfârșitul veacului, tot el, împreună cu ceata arhenghelilor, va suna din trâmbiță, va scula pe cei morți și va aduna toți oamenii la judecată. Cei șapte îngeri căpetenii sunt: Uriel (care comandă strigătele și groază), Rafael (comandă asupra duhurilor omenești), Raguel (pedepsește lumea și astrele), Mihail (veghează la virtuțile oamenilor și conduce neamurile), Sarakiel (veghează asupra copiilor și oamenilor care au greșit), Gabriel (comandă peste Ikisat, Rai și heruvimi) și Remiel (care apare doar în versiunea etiopiană)³. Mihael este socotit mediatorul prin care a fost dată Legea atât de literatura apocrifă (Apocrifa lui Moise I), cât și de tradiția ebraică, invocată de arhidiaconul Ștefan (F.A. VII,53) și apoi de Apostolul Pavel (Gal. III,19, Evr. II,2). Această reminiscență poate fi întâlnită chiar în cărțile ortodoxe de cult.

În cartea Tobit (V,4) îl întâlnim pe Rafael (רפאל, Παράγγελ, „Dumnezeu vindecă”), unul din cei șapte îngeri mari care stă în fața lui Dumnezeu (Tob. XII,15), este un înger tămăduitor de boli și suferințe. Sub formă umană, acesta este numit Azaria, ghid și sfătuitoare pentru tânărul Tobie în călătoria sa.

Numele „Minunat” este al unui înger care apare în V.T. (Gn. XXXII,29 – lupta lui Iacov, Jud. XIII,11-20 - Manoe și îngerul holocaustului lui Dumnezeu).

Uriel („lumina/focul lui Dumnezeu”), Ieremiel („îndurarea/înălțarea /milostivirea lui Dumnezeu”) apar în scrierile apocrife. Rabinii amintesc și alte nume: Selafiil, Iehudiil, Varahiil, Raguil, Anail, Iofiil, Zedechiel, etc. Nici un nume de înger n-a fost revelat iudeilor decât după captivitatea babilonică, ca o măsură de apărare a monoteismului⁴ (Jud. XIII,18).

³ Remus Onișor, „Cartea lui Enoch și apocaliptica intertestamentară”, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, cap. 19,2-7

⁴ „Dictionnaire de la Bible”, tome premier, première partie, A-ARMONI, publié par F. Vigouroux, Letouzey et Ane, Editeurs, Paris, 1912, p. 577

III CREAREA ÎNGERILOR

Creația divină cuprinde două părți bine disticte: lumea spirituală nevăzută (îngerii) și lumea văzută, sau care cade sub simțuri. În relatarea biblică a creației (Gn. I,1-II,2) deși nu se spune când au fost creați îngerii, ea este cuprinsă în cuvintele: „*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*” (Gn. I,1). Astfel aflăm că Dumnezeu a creat tot ce există, în afară de El, deci și pe îngeri. Aceasta este învățătura Bisericii creștine din totdeauna, după cum mărturisește Simbolul Credenței: „...*Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor*” (Art. 1). Dacă Vechiul Testament nu ne spune în ce zi a creației au fost făcuți îngerii, păreriile scriitorilor bisericești sunt împărțite. Unii spun că lumea îngerilor ar fi fost chemată la viață când a zis Dumnezeu: „*să fie lumină*”. Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Ioan Hrisostom, Ambrozie, Ilarie și Ieronim cred că îngerii au fost făcuți înaintea creaturilor materiale. Alții, cred că spiritele curate au luat naștere odată cu substanțele lumii corporale⁵ (Ex. XX,11, Sir. XVIII,1).

Pentateuhul nu precizează apariția îngerilor, pentru că, crearea și existența lor nu erau necesare și suficiente, Moise voind să descopere pe Creatorul lumii din cele sensibile⁶. Deși crearea îngerilor este localizată în prima carte a Scripturii, abia după citirea cărții Iov, putem interpreta Geneza, după cum căderea lor este explicată abia de profeții Iezechia și Isaia, precum și în Evangheliile, iar firea lor este într-o mai mare măsură discutată de Pavel și Sfinții Părinți.

Dacă s-ar fi dezvoltat această temă, a îngerilor, care sunt duhuri, „minte tocită” a iudeilor ar fi considerat pe îngeri una cu Dumnezeu. Astfel, referindu-se la problema îngerilor, „tăcerea Genezei” este îndreptățită⁷.

Simbolismul întrebuițat în istorisirea creației lumii este vălul necesar ochilor neduhovnicești.

Unii Sfinți Părinți resping interpretarea simbolică⁸, dar acceptă o creație spirituală anterioară celei materiale.

⁵ Athanase Negoiță, op. cit., p.73

⁶ Sfântul Vasile cel Mare, „*Omilia I la Hexaemeron*”, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în col. P.S.B., nr. 17, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1986, p.73

⁷ Theophanes Cerameus, Archiepiscopus Tauromenitanus, „*Homilia XL*”, în col. „*Patrologiae Graecae*”, Tomus CXXXII, apud J.-P. Migne, Editorem, Paris, 1864, pp. 777-778

⁸ Sfântul Vasile cel Mare se declară contra interpretărilor alegorice, poate și pentru că aceasta era folosită abuziv și ducea la erezii: „*Trecând sub tăcere pentru moment orice interpretare alegorică sau întemeiată pe presupuneri, să acceptăm, urmând voia Scripturii...*” „*Omilia a II-a la Hexaemeron*”, ..., p.91. El nu se declară împotriva oricărui alegorism, ci, pentru interpretarea

Îngerii au fost creați înaintea oamenilor, care au fost ultima făptură creată. Este greu să se fixeze momentul creației. Unii teologi cred că momentul a avut loc după crearea primului cer. Părerea dominantă este că îngerii au fost primul act al creației. Dumnezeu a creat prima dată făpturile spirituale, apoi lumea materială și la final pe om, „din cele două”, echilibrând astfel creația⁹.

Îngerii au ieșit din Dumnezeu ca razele din soare, mai înainte de toată făptura. „Și s-au rânduit ei lumina a doua, slujitori lui Dumnezeu, lumina cea dintâi”¹⁰. „Au ieșit îngerii din Dumnezeu precum scânteile din cremene și zidindu-l după chipul Său...”¹¹.

Dumnezeu a lăsat îngerii nedeșăvârșiți pentru a putea urca în perfecționare în toată veșnicia, la fel cum și omului i-a fost lăsat acest privilegiu, de a deveni mereu mai bun și de a cunoaște treptat și infinit bunătatea Creatorului. La început, Dumnezeu gândește puterile cerești și gândul Lui s-a făcut faptă¹².

Prin eliminarea ultimelor zile ale creației, timpul când au fost creați îngerii a fost stabilit înainte de ziua a patra¹³, când au fost creați aștrii, iar Iov XXXVIII,7 ne spune că duhurile cerești existau înaintea astrelor. Faptul că îngerii au fost creați în prima zi a creației, se poate deduce și din denumirile lor: „ceruri”, „lumina”, „strălucirea care a apărut înaintea soarelui”, „cetatea îngerească”, „cetatea veșnică”, etc.

Lumea spirituală, fiind creată la început, este mai înaintea timpului¹⁴. Anterior zilei a patra nu este timp, făcându-se o corelație între timp și mișcare, deoarece în ziua întâi nu era creat spațiul pe care să-l parcurgă îngerii. Calitatea

literală a textelor din Geneză. El nu infirmă echivalența de sensuri a termenului „cer” (Gn. I,1), ci conchide că acest termen poate chiar primi interpretarea figurată a „cerului” prin „îngeri”, făcând o paralelă cu Ps. CXLVIII,7, „Omilia a III-a la Hexaemeron”, ..., p. 109. Interpretarea figurată este acceptată și de Sf. Grigorie Teologul, Ioan Damaschin, Fericitul Augustin, Teofan Cherameul, etc

⁹ Sf. Ioan Damaschin, „*Dogmatica*”, traducere de Pr. D. Fecioru, Apologeticum, 2004, p. 39

¹⁰ Gregory Nazianzen, „In sanctum pascha”, „Oration XLV”, „The Second Oration on Easter”, în Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 7, editor Schaff Philip, Christian Classics Ethereal Library, p. 835

¹¹ S. Gregorii Theologi, „*Oratio XXXVIII*”, IX, în col. „*Patrologiae cursus completus (Series Graeca)*”, tomus XXXVI, excudebatur et venit apud J.-P. Migne Editorem, Parisiis, 1859, p. 319

¹² Gregory Nazianzen, „In sanctum pascha”, ..., p. 835

¹³ St. Augustine of Hippo, „The City Of God”, Book X, chapter 32, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/03540430_Augustinus_De_Civitate_Dei_Contra_Paganos_EN.pdf, accesat online 11.04.2012

¹⁴ Fericitul Augustin, „*Confessiones – Mărturisiri* - ”, XII,8, în col. P.S.B., vol. 64, traducere și indici de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu, introducere și note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1985, p. 266

lor de vestitori și păzitori ai oamenilor încă nu apăruse, viața lor era cântare de laudă Domnului și contemplarea plinătății Lui. Insinuarea răului (alegerea celui „altceva” decât Dumnezeu) se presupune a fi un proces tot în afară de timp. Termenul „mișcare spre rău” al îngerilor, pervertire trebuie înțeles în sens de intensitate, de reflexiune a persoanei asupra ei însăși, de proces spiritual, care se poate produce independent de legile cunoscute pentru timpul material. Imaterialitatea totală a „luminilor de a doua” presupune desfășurarea acestui proces de perfecționare a unora, de întunecare a altora, de ciocnire și de despărțire pentru veșnicie înainte de începerea timpului¹⁵.

Teologii protestanți vor să rezolve problema anghelologică și vorbesc despre o „lume de idei” (Martensen)¹⁶. Aceștia se înșală, lumea îngerilor este o lume reală a cărei existență este atestată de Sfânta Scriptură și se Sfinții Părinți.

IV EXISTENȚA ÎNGERILOR

Existența puterilor cerești este obiect al puterilor religioase. Prezența lor ca ființe active în lumea creată, ca slujitori ai providenței divine, este un adevăr care face parte integrantă din religia creștină¹⁷. Ocupă primul loc între creaturile aduse la existență de către Dumnezeu, din nimic, ființe spirituale, nevăzute, raționale și libere, inferioare lui Dumnezeu, superioare omului, dar mărginite și nemuritoare¹⁸. Existența lor este atestată de Revelația dumnezeiască, cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, păstrată deci și în Biserică. Cu toate acestea, existența lor a fost negată de saducheii (F.A. XXIII,8). Au fost creați pentru preamărirea lui Dumnezeu, pentru a se bucura de fericire deplină, pentru a fi vestitori ai voii divine în lume și a ajuta pe cei credincioși la mântuire. Creați în număr mare (Gn. XXXII,1-2, Dan. VII,10, Mt. XXVI,53, Lc. II,13, Ef. I,20-21, Col. I,16, Evr. XII,22, Ap. V,11). Ei sunt ființe reale și personale. Prin îngeri,

¹⁵ În discutarea problemei timpului, în anghelologie, trebuie să ținem seama că unul este timpul în care se petrece viața exclusiv personală a îngerilor (timp care nu corespunde celui orânduit de soare pentru planeta noastră) și altul timpul nostru, căruia trebuie să se supună și el, în momentul când vin în contact cu oamenii, timpul material. Anca Manolache, „Un capitol de Anghelologie – Creația, natura și căderea îngerilor”, în S.T., nr. 1-2/55, p. 125,128

¹⁶ Apud Karl Barth, „*Church Dogmatics*”, III,3, „The Doctrine of Creation”, T&T Clark International, London, 2004, p.407

¹⁷ Anca Manolache, op. cit., p.122

¹⁸ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran și Pr. Prof. I. Petruță, „*Teologia dogmatică și simbolică*”, vol. I, Buc., 1958, p.487

Dumnezeu a descoperit Legea lui Moise¹⁹. Starea de sfințenie și curăție a îngerilor nu se datorează naturii lor, ci harului divin, care lucrează prin ei. Anghelofaniile sunt fapte reale și istorice.

V. RAPORTUL ȘI RELAȚIA ÎNGERILOR CU DUMNEZEU ȘI OAMENII

Îngerii nu se confundă nici cu Dumnezeu, nici cu oamenii²⁰.

Fără îngeri am fi mai săraci, ei fac cunoscută voia Domnului către noi și duc rugăciunile noastre la El. Îngerii sunt slujitorii lui Dumnezeu, cei ce duc la îndeplinire voia Lui și-L slăvesc neîncetat (Ps. CXLVIII,1-3).

Cărțile V.T., descriu apariția unei persoane care este numită atât înger cât și Dumnezeu. Această manieră ridică problema dacă acel personaj a fost un înger sau chiar Dumnezeu. Evreii priveau pe îngeri ca pe niște ființe superioare omului, dar inferioare lui Dumnezeu. Deși nu se precizează diferențele care disting natura angelică de cea divină, îngerii sunt definiți drept miniștrii ai lui Dumnezeu, care acționează în numele Său, execută ordinele Sale, niciodată ca ființe independente. Dumnezeu este înfățișat în partea de sus a scării, deasupra îngerilor (Gn. XXVIII,12-13), aceștia sunt în jurul Lui (Iov I,6). Dumnezeu este unic, îngerii sunt mulți, Lui i se aduce un cult de adorare propriu-zis. Nu ni se spune nimic despre cunoașterea naturală a îngerilor, limba lor²¹.

În raport cu noi, ei sunt slujitori pentru om, duhuri slujitoare (Evr. I,14), cu puțin superiori omului (Ps. VIII,5, Evr. II,7), spirite create de Dumnezeu pe care însă nu le-a destinat asemenea nouă cu un corp²². Îngerii nu se însoară nici nu se mărită (Mt. XXII,30).

Mesager al lui Dumnezeu, îl cunoaște pe Dumnezeu față către față, deci o ființă dintr-o categorie mai înaltă decât omul. Este o creatură, în esența sa originală, spirit/duh sfânt și necorupt, înzestrat însă cu voință liberă, nefiind imun la păcat²³.

Există expresia: „a fi bun ca un înger”, de aceea, omul care s-a arătat bun din punct de vedere moral, este comparat cu un înger (2 Rg. XIV,17, XIX,28). În sens figurat termenul este folosit pentru a desemna o persoană care are grijă de

¹⁹ Pr. Drd. Marin Stamate, „Rolul îngerilor în iconomia mântuirii după Noul Testament”, în S.T., nr. 5-8/1977, p.497

²⁰ ibidem, p.498

²¹ „Dictionnaire de la Bible”, ediție cit., p. 579

²² Ibidem, 576

²³ „Dicționar Biblic”, Ed. „Cartea Creștină”, Oradea, 1995, p.692

sănătatea cuiva, care veghează asupra cuiva, persoană care prin frumusețea sa fizică sau sufletească, prin bunătatea și virtuțile sale, se apropie de perfecțiune. „Tare de înger” este cineva care nu se lasă înduioșat ușor, curajos, rezistent, iar „slab de înger”, cel care se descurajează ușor, lipsit de voință, fricos, timid, „ca îngerii” înseamnă: cuminte, supus, ascultător²⁴.

Îngerii au misiunea de a spiritualiza creația văzută. Omul este mai mult după chipul lui Dumnezeu decât îngerii²⁵. Oamenii au darul creator pe care îngerii nu-l au, sunt stăpâni ai lumii și pot deveni dumnezei după har. În schimb, îngerii văd permanent Tronul dumnezeiesc, pe care nu-l poate privi nici un om. De aceea, cine defaimă aproapele defaimă pe îngerul acestuia, și astfel întunecă Tronul dumnezeiesc. În timp ce preotului i se dă harul de a oficia Sfânta Liturghie, îngerii doar participă la aceasta. Cu îngerii avem în comun gândirea rațională, oamenii putând lucra cu îngerii într-o comunitate atât de profundă și intimă, încât îngerii pot vedea prin ochii oamenilor ca și când ar fi ai lor și pot simți bucuriile și tristețile acestora. La rândul lor, oamenii deprind de la îngeri o vedere mai inteligibilă în imaginile și simbolurile lor. Biserica este singurul loc în care oamenii și îngerii se întâlnesc într-o comuniune deplină, pentru a participa la Liturghie, slăvind-L pe Dumnezeu laolaltă. Este de neînchipuit frumusețea corului omenesc-îngeresc.

Prin coborârea lui Dumnezeu la oameni, îngerii află lucruri noi despre iubirea lui Dumnezeu. Fără om, îngerii n-ar cunoaște de câtă iubire este capabil Dumnezeu. Abia după înviere au cunoscut îngerii cât de mare este valoarea omului²⁶.

Existența îngerilor este înainte de toate un articol de credință, numai credinciosul „știe”, fără umbră de îndoială aceasta. Îngerii sunt „dublul” ceresc al omului: „Suntem mereu însoțiți de modelul nostru, de portretul nostru îmbunătățit”. Lângă fiecare „este” îngerul așază un „cum ar trebui să fie”. Îngerul conjugă neobosit, la optativ, curgerea vieții noastre. Ierarhic, îngerii sunt deasupra oamenilor, dar într-un anumit sens, omul e mai „întreg” decât îngerul. Omul are acces, prin duhul său, la necorporalitatea îngerească, pe când îngerului experiența corpului îi rămâne străină, chiar dacă la nevoie, poate îmbrăca, temporar, un corp. Îngerii rămân pentru noi un model greu de atins și un sprijin virtual. Ajutându-ne de rugăciune, putem explica rolul îngerilor: „fac lumea să meargă, dar, mai ales, o

²⁴ Preot Ion M. Stoian, „Dicționar religios. Termeni religioși, credințe populare și nume proprii”, Ed. Garamond, Buc., 1994, p.144

²⁵ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Teologia Dogmatică Ortodoxă”, vol. 1, ediția a doua, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1996, p. 291

²⁶ Ibidem, p. 303

fac să meargă spre orizontul salvării”. Îngerii intermediază între Creator și creația Lui, între existențele particulare și unitatea universului, între văzut și nevăzut, garantând că nimic nu poate rămâne în afara economiei dumnezeiești, că ordinea creată nu poate fi concepută în afara ordinii finale, a mântuirii. Îngerul e cerul nostru interior²⁷, el lucrează asupra rațiunii noastre (ca agent ordonator, fortificând gustul pentru adevăr, pentru principiile universale, pentru unanimitatea aplecării spre bine), asupra imaginației noastre, asupra memoriei, ca și asupra viselor²⁸.

Îngerii nu sunt personificări ale însușirilor divine sau ale acțiunilor pronietoare ale lui Dumnezeu²⁹, ci ființe reale și personale care lucrează în lume după porunca lui Dumnezeu.

VI. ANGHELOFANIILE VECHIULUI TESTAMENT

Sfânta Scriptură arată că istoria omenirii este plină de prezența îngerilor, și nu oricum, ci în cadrul unor evenimente minunate, adevărate minuni.

Cunoașterea despre îngeri, în cărțile Sfintei Scripturi, s-a dezvoltat de la Moise la Hristos prin revelații succesive (dar nu poate fi vorba despre o evoluție de la politeism la monoteism). Încă din Pentateuh, apoi în cărțile Iosua și Judecători îngerii sunt portretizați drept ființe personale și reale³⁰.

Din cele mai vechi istorisiri, în momentele cheie apare câte un „sol al lui Dumnezeu”. În Geneză, acesta transmite, în mai multe rânduri, poruncile divine. Asemenea lui Dumnezeu Însuși, vorbind și făptuind în locul său, îngerul este trimis să-l ocrotească pe Israel la trecerea Mării Roșii (Ex. XIV,19), veghează asupra servitorului lui Avraam (Gn. XXIV,7) și asupra lui Iacov (Gn. XLVIII,16). Dar și ca înger „al pierzaniei,” (exterminator), jucând un rol decisiv în diverse episoade (Ex. XII,29, 4 Rg. XIX,35, Gn. XIX - Sodoma).

Îngerii formează în jurul lui Dumnezeu cel Unic „oștirea cerească” (3 Rg. XXII,19), fiind numiți „fiii lui Dumnezeu” și „sfînții îngeri”.

Datorită dragostei lor pentru Dumnezeu și naturii lor, îngerii sunt numiți, în poezia biblică: fii ai lui Dumnezeu (Iov I,6, XXXVIII,7), sunt numiți „sfînți”,

²⁷ Sfântul Efrem Sirul spune: „*De ești curat, cerul este în tine; și întru tine vei vedea îngeri, și cu ei și în ei, pe Domnul îngerilor*”, apud George Macris, „A Comparison: Francis of Assisi and St. Seraphim of Sarov”, http://orthodoxinfo.com/praxis/francis_sarov.aspx, accesat online 11.04.2012

²⁸ Andrei Pleșu, „*Despre îngeri*”, Ed. Humanitas, Buc.2003, pp. 27,40

²⁹ Prof. N. Chițescu..., op. cit., p.482

³⁰ „*Dictionnaire de la Bible*”, op. cit., p. 578

din pricina caracterului lor (Iov V,1), au fost asociați cu stelele, martori la creație (Iov XXXVIII,7, Jud. V,20, Ap. IX,1).

Asina lui Balaam a fost mai conștientă de prezența unui înger al Domnului decât a fost stăpânul ei, orbit de lăcomie (Nm. XXII,21-35).

„Îngerul Domnului” este o expresie des întâlnită în VT (și la Mt.), și este folosită pentru a indica în general o intervenție a lui Dumnezeu, iudeii evitau în acest fel rostirea numelui divin, pentru a nu-L profana. Orice înger pe care-l trimite Dumnezeu pentru a îndeplini poruncile Sale poate fi numit așa (2 Rg. XXIV,16). Ființă misterioasă, numită tot așa, este total diferită de îngeri, fiind distinctă de Domnul și totodată una cu El, asemănătoare Lui. Vorbește ca fiind, când Dumnezeu Însuși, când o persoană asemănătoare: Domnul (Gn. XVI,7,10, XVIII,10,13-14,33, XXII,11-12,15-16, XXXI,11,13, Ex. III,2,4, Ios. V,13-15, VI,2, Jud. VI,12-22, XIII,13-22, Zah. I,10-13, III,1-2). Îngerul Domnului descoperă Fața lui Dumnezeu (Gn. XXXII,30). Numele Domnului este în El (Ex. XXIII,21) și prezența Lui echivalează cu însăși prezența divină (Ex. XXXII,34, XXXIII,14, Is. LXIII,9). Numele lui este „minunat” (Jud. XIII,18, Is. IX,5). „Îngerul Domnului” este manifestarea lui Iahve.

În ultimele cărți ale VT, îngerii sunt înzestrați cu nume potrivite misiunii lor: Rafail, „Dumnezeu vindecă”, pentru că îl îngrijește pe Tobit (III,17, XII,15); Gavriil, „Dumnezeu e tare”, pentru că împărtășește tainele Domnului (Dn. VIII,16, IX,21, Lc. I,19,26), Mihail, „Cine este ca Dumnezeu”, prințul tuturor, îl ocrotește pe Israel (Dan. X,13-21, XII,1, Iuda 9, Apoc. XII,7).

În islam, cel care transmite lui Mahomed mesajul divin, Mihail are în sarcină bunurile lumii, Azrael este îngerul morții mii de îngeri îi apar profetului pe când are loc ascensiunea lui nocturnă³¹.

VII. ANGHELOFANIILE NOULUI TESTAMENT

În timp ce în V.T., îngerii aveau drept rol să preamărească și să slujească lui Dumnezeu și oamenilor (Dan. VII,10, Is. VI,2), în N.T. ei mărturisesc pe Iisus Hristos ca Dumnezeu întrupat (M. Seeman) și Îi slujesc în opera Sa de mântuire (G. Kittel). În general N.T. nu pune accent pe faptul descrierii exterioare a îngerilor (H. Schilier), ci mai degrabă scoate în relief misiunea pe care o au în a anunța oamenilor poruncile divine și în a sluji Evanghelia lui Hristos³².

³¹ Danielle Fouilloux..., op. cit., p.115

³² Apud Pr. Drd. Marin Stamate, op. cit., p.499

Îngerii au fost mai întâi inițiați în taina divină a întrupării lui Iisus Hristos, ca apoi, această cunoștință să ajungă la noi prin ei³³.

Dumnezeu îngăduie Fiului Său să fie însoțit de îngeri, cu scopul ca aceștia să-I slujească în desăvârșirea operei Sale. Îngerii îi sunt supuși lui Hristos, din pricină că ei au fost creați de El și pentru El (Col. I,16, Mt. XXVI,53, 2 Tes. I,7-8). Ei Îl adorau în ceruri încă înainte de întruparea Sa, dar I s-au supus și mai mult cu prilejul proslăvirii Lui³⁴ (Evr. I,4,6, 1 Pt. III,22, Ef. I,21).

Îngerii sunt intimi legați de viața pământească a lui Hristos: întruparea (Lc. I,26), nașterea (Lc. II,9-13), ispitirea în deșert (Mc. I,13), agonia (Lc. XXII,43), înălțarea (Flp. I,10). Ei îi ocrotesc pe oameni (Mt. XVIII,10, Flp. XII,15), îi înfățișează lui Dumnezeu rugăciunile lor și însoțesc sufletele dreptilor în Rai (Lc. XVI,22).

Motivul întrupării Domnului nostru Iisus Hristos a fost mântuirea noastră și împăcarea întregii creații cu Dumnezeu. În acest context afirmăm că lumea nevăzută (a îngerilor) a fost angrenată și cuprinsă în această operă de mântuire³⁵.

Lumea îngerească ocupă un loc important în predica Mântuitorului Iisus Hristos. Aceștia sunt descriși ca ființe reale și active, care pururea văd fața Tatălui în ceruri, veghind asupra oamenilor (Mt. XVIII,10). Mântuitorul ne încredințează că îngerii petrec neconținut în comunitate cu Dumnezeu, împărtășindu-se de o strânsă legătură cu harul divin și că viața lor nu este supusă slăbiciunilor trupului ca cea a făpturilor văzute³⁶ (Mt. XXIII,30).

Evocând destinul ultim al oamenilor înviați, Hristos spune că aleșii vor fi ca îngerii lui Dumnezeu, care nu se căsătoresc și nu cunosc moartea³⁷ (Lc. XX,36).

„Îngerul Domnului” e amintit la Mt. I,20,24, II,13,19, XXVIII,2, Lc. I,26,38, II,9, F.A. V,19, VIII,26, XII,7,23. Apariția Îngerului Domnului este o veritabilă teofanie. Domnul este invizibil și nimeni nu a putut vreodată să-L vadă (Ex. XXXIII,20, In. I,18, 1 Tim. VI,16). Singurul Lui Fiu este Acela care L-a făcut cunoscut, nu numai prin întruparea Sa în N.T., dar deja în V.T. prin aparițiile Îngerului Domnului. Astfel se armonizează textele biblice care, pe de o

³³ Dionisie Pseudo Areopagitul, „*Ierarhia Cerească. Ierarhia Bisericească*”, traducere de Iordăchescu Cicerone, Buc., 1994, p. 21

³⁴ „*Dicționar Biblic*”, traducere din limba franceză: Constantin Moisa, vol. 2, I-O, Ed. Stephanus, Buc., 1996, p.194

³⁵ Drd. Dumitru Viezuianu, „*Mântuitorul Iisus Hristos și Sfinții Îngeri după Epistola către Cloteni a Sfântului Apostol Pavel*”, în S.T., nr. 1-2/1977, p. 75

³⁶ Pr. Drd. Marin Stamate, op. cit., p.500

³⁷ Danielle Fouilloux..., op. cit., p.115

parte, afirmă că nimeni nu poate vedea și nici nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu și, pe de altă parte, spun că anumiți credincioși din Vechiul Legământ au avut o întâlnire reală cu Divinitatea (Gn. XXXII,30, Ex. XXIV,10, F.A. VII,38 - Îngerul Domnului îi vorbea lui Moise). În Zah. III,1-5 Îngerul Domnului intervine tot așa cum o face Hristos, Avocatul nostru, pentru a-i lua apărarea lui Iosua, acuzat de Satan înaintea lui Dumnezeu (Ap. XII,10, 1 In. II,1-2).

În multe pasaje este practic identificat cu Dumnezeu și vorbește nu numai în numele lui Dumnezeu, ci vorbește ca Dumnezeu, la persoana întâi singular (cu Agar, Gn. XVI,7, XXI,17, la jertfirea lui Isaac, Gn. XXII,11, cu Iacov, Gn. XXXI,13, cu Moise la rugul aprins, Ex. III,2, cu Ghedeon, Jud. VI,1). Uneori se face distincție între îngerul Domnului și Dumnezeu (2 Rg. XXIV,16, Zah. I,12).

Îngerii sunt în slujba lui Dumnezeu și a lui Hristos (Mt. IV,11, XIII,39,41-49, XVI,27, XIV,31, XXV,31,41, 1 Tim. III,16), ei execută voința lui Dumnezeu, vestesc nașterea și învierea Lui, îl însoțesc în timpul vieții Sale, îi sprijină faptele și îl însoțesc la judecata de apoi.

Soli tainici ai lui Dumnezeu și ocrotitori ai oamenilor³⁸, oștiri cerești³⁹, mediatori între credincioși și Dumnezeu, ajută pe cei ce vor să se mântuiască (Evr. I,14). Îngerii sunt „păzitorii” oamenilor (îngerii păzitori Mt. XVIII,10) și se bucură în cer de orice păcătos care se pocăiește (Lc. XV,10). Scriu faptele celor păziți, fie în „cartea vieții”, pe cele bune, fie în celelalte cărți, pe cele rele (Ap. XX,12).

În momentul răstignirii lui Iisus ca și după moartea Sa, Dumnezeu nu mai trimite pe îngeri să slujească pe Dumnezeu-Omul, deoarece Acesta singur Și-a luat asupra Sa misiunea să șteargă pentru totdeauna păcatul, să biruie moartea și să supună pe Satan. Din clipa învierii Mântuitorului din morți însă, îngerii își reiau același rol de mesageri, fiind primii care anunță biruința lui Hristos asupra morții. Dacă la nașterea Domnului și la învierea Sa din morți, îngerii au avut rolul de a vesti, sluji și mărturisi, la cel de-al treilea eveniment și ultimul din viața pământească a Mântuitorului, acela al înălțării la cer, ei au avut rolul de vestitori ai slăvitei Sale Parusii. Îngerii slujesc lui Hristos și după înălțarea Sa întru cele cerești⁴⁰ (Ef. I,20-21, 1 Pt. III,22).

Ei poartă sufletele celor drepti, la moarte, ducându-le în rai, în sânul lui Avraam (Lc. XVI,22). La judecata finală, la care vor asista, vor alege pe cei buni

³⁸ Magdalena Timar, Constantin Olariu, „*Mic Dicționar Biblic*”, Ed. Uranus, Buc., 1992, p.136

³⁹ „*Enciclopedia Universală Britannica*”, vol. 8, iacobiți-Konev, Ed. Litera, Buc., 2010, p.190

⁴⁰ Pr. Drd. Marin Stamate, op. cit., p.501

de cei răi (precum neghina de grâu), aruncând pe cei răi în „cuptorul de foc, unde va fi plângerea și scrâșnirea dinților (Mt. XIII,49-50).

Ioan Botezătorul este numit „Îngerul Domnului”, trimis să vestească și să pregătească venirea Domnului (Mt. XI,10, Mc. I,2, Lc. VII,27, Maleahi III,1).

Numelor până acum cunoscute Pavel agaugă pe cel de arhanghel (1 Tes. IV,16).

Se vorbește despre îngeri în sens figurat (Ap. I,20, II,1,8,12,18, III,1,7,14), „îngerii Bisericii” semnifică episcopii acelor Biserici, din Asia Mică.

În cartea Apocalipsei, îngerii au un rol deosebit. În Împărăția lui Dumnezeu, sfinții sunt ca îngeri, slujind împreună neconținut lui Dumnezeu, slăvind-L (XXI,23, XXII,5). Ei sunt însărcinați cu diferite pedepse și nenorociri (XIV,6,8,9,15,17-19), șapte îngeri cu șapte cupe ale mâniei lui Dumnezeu (XV,1, XVI,1-4,8-10,12,17, XVII,1), vor aduce ultimele urgii asupra pământului. Se vorbește despre „îngerii ai vânturilor” (VII,1), de „îngerul apelor” (XVI,5), de „îngerul focului” (XIV,18), despre un înger cu putere mare (XVIII,1), altul are „cheia adâncului” și un lanț cu care l-a legat pe balaur, șarpele cel vechi, diavolul, satana „pe mii de ani” (XX,1-2), altul „stă în soare” (XIX,10-19).

Îngerii păzitori au drept misiune să însoțească și sufletele celor adormiți în Domnul la judecata particulară (Lc. XVI,22). Misiunea îngerilor în istoria mântuirii, începută în V.T. și continuată în N.T., va lua sfârșit odată cu venirea întru slavă a Domnului Iisus Hristos. La venirea Sa întru slavă, Iisus Hristos va fi însoțit de îngeri (Mt. XVI,27, XXV,31, Mc. VIII,38, Lc. IX,26, 1 Tes. IV,16, 2 Tes. I,7, 1 Tim. V,21). Rolul îngerilor de vestitori și slujitori se face vădit pentru ultima dată în ziua Parusiei. În ziua judecății sau a secerișului de la sfârșitul veacurilor, îngerii sunt secerătorii (Mt. XIII,39, Ap. XIV,15). Înainte de aceasta, rolul eshatologic al lor este (prin voia lui Dumnezeu) să anunțe pedepsele ce vor veni asupra celor păcătoși ca ei să se îndrepte (Ap. VIII-IX). Executori ai voii lui Dumnezeu, îngerii vestesc cu sunet de trâmbiță suferințele și pedepsele ce vor veni asupra oamenilor păcătoși (Ap. VIII,9, X,7, XI,13, XV,7-8, XVI)⁴¹.

După judecata universală, unde îngerii își desfășoară, pentru ultima oară rolul de apărători ai sufletelor celor credincioși de pe pământ, Ierusalimul cel ceresc adună pentru totdeauna, atât pe aceștia, cât și pe cei vrednici de mântuire (Evr. XII,22-24). În această cetate cerească mărirea lui Dumnezeu va umple viața îngerilor și a dreptilor desăvârșiți și ea va fi veșnică, căci mărirea lui Dumnezeu constituie scopul întregii istorii a mântuirii.

⁴¹ ibidem, p.505

VIII. NATURA/FIREA/FIINȚA ÎNGERILOR

Îngerii sunt ființe spirituale, raționale și libere, care vestesc voia lui Dumnezeu și-L laudă neîncetat. Cu privire la natură și ființă, îngerii apar ca ființe spirituale, înarmate cu cunoaștere și voință, ca și spiritul omului, asemenea sufletului omului, dar posedând aceste puteri într-un grad mai înalt (2 Rg. XIV,17,20, XIX,27). Profeții erau instruiți de înger. Îngerii sunt dotați cu putere mare, căci împlinesc liber și conștient însărcinările divine (Ps. CII,20). În cărțile Vechiului Testament, îngerii sunt descriși ca ființe personale, nu numai ca personificări ale puterilor naturii, cum s-ar putea înțelege în Ps. CIII,4. Sub raport moral, îngerii se arată lumii ca sfinți. Această sfințenie nu este absolută ca cea divină, ci relativă, neputând fi comparată cu cea divină⁴² (Iov IV,18, XV,15).

Sfânta Scriptură descrie pe îngeri ca pe niște persoane veritabile, dar natura acestor personaje nu este complet explicată. Îngerilor nu le este atribuită natură omenească, ci una aparte (modul în care apar și dispar dovedește că îngerii nu au nimic uman). Îngerii au doar formă (deși adesea sunt numiți „oameni”, „bărbați”). Deși Scriptura afirmă superioritatea îngerilor față de oameni (Ps. VIII,5, Evr. II,7, 2 Pt. II,11), Sfinții Părinți vorbesc despre superioritatea omului. Natura angelică este pur spirituală. Deși Scripturile descriu îngerii ca având corp, atunci când aceștia apar în fața oamenilor, nu înseamnă că în starea lor naturală ar avea corp (format din țărână). Când Scriptura vorbește despre om, deși este o ființă dihotomică, amintește despre sufletul omului. Scriptura nu vorbește despre sufletul îngerilor, fiind numiți simplu spirite/duhuri⁴³. Îngerii sunt invizibili (Col. I,16), n-au trebuințe carnale (Mt. XXII,30).

Origen (influențat de teoriile platonice), în lucrarea „Despre Principii”, și Filon în „Despre Giganți”, susțin că natura îngerilor nu diferă de cea a sufletelor noastre, iar ca pedeapsă pentru abateri au fost uniți cu un corp mai mult sau mai puțin subtil (în sensul acesta au înțeles textul din Gn. VI,2). Rabinii consideră că între îngeri există diferențe de sex și că au posibilitatea de a se înmulți. Această concepție este desființată de Mântuitorul (Mt. XXII,30). Exegeții raționaliști nu recunosc existența îngerilor, explicând anghelologia evreilor ca fiind de influență babiloniană. Alții privesc pe îngeri ca fiind dintr-o natură inferioară celei lui Iahve⁴⁴. Aceste concepții nu sunt conforme cu învățătura creștină.

⁴² Athanase Negoită, op. cit., p.74

⁴³ „Dictionnaire de la Bible”, op. cit., p. 578-579

⁴⁴ Ibidem, p. 577-578

Cu privire la natura îngerilor s-a ridicat întrebarea dacă aceasta este pură sau nu. Îngerii au fost creați într-o stare naturală pură, cu daruri, doar pentru ceea ce natura lor le-a dat dreptul, sau au fost aduși de la primul moment al creației la o stare supranaturală, adică participarea la viața divină, la care ei n-aveau nici un drept? Unii teologi catolici au crezut că această ridicare la o stare supranaturală s-a produs după o perioadă anume, fiind lăsați în propriile resurse naturale. Toma d'Aquino susține contrariul, că aceasta a avut loc la momentul creării lor, această opinie a fost adoptată de marea majoritate a teologilor. Janseniții pretind că nici îngerii, nici oamenii n-ar putea trăi într-o stare/natură pură. Teologii au respins această idee, pentru că starea naturală este o stare în care o creatură posedă tot ceea ce are de drept, prin urmare o stare posibilă. Cert este că, oricare a fost starea în care au fost creați, este sigur că după căderea unora, ceilalți s-au ridicat la o stare supranaturală. Îngerii participă la vederea lui Dumnezeu, la viața Sa, la sfințenia supranaturală, bucurându-se acum, în cer, de viziunea intuitivă a lui Dumnezeu (Mt. XVIII,10), având în consecință o fericire supranaturală, care este o recompensă pentru ei, după cum iadul este o pedeapsă pentru demoni. O recompensă supranaturală implică acte de virtute supranaturală și prin urmare o elevație supranaturală a celor care au efectuat acele fapte. Printre teologii scoțieni (Jean Duns Scot) întâlnim ideea conform căreia harul/grăția le-a fost dată îngerilor în vederea meritelor viitoare ale lui Iisus Hristos (tomiștii combat această idee)⁴⁵.

Unii teologi protestanți (Martensen, Strauss) neagă realitatea lumii îngerilor. Imposibilitatea plasării îngerilor în univesul astrelor, în concepția despre univers a lui Copernic. Este un defect de raționament, pentru că, mergând pe linia de gândire, se caută locul spațial în care Dumnezeu și-a plasat tronul său pentru conducerea lumii. Premisa falsă („error fundamentalis”), neteologică, este: duhurile cerești au un loc spațial în lumea creată⁴⁶.

Toate aceste supoziții duc spre afirmația că, pe cale ierarhică, deasupra îngerilor se află Dumnezeu. Astfel Dumnezeu este plasat undeva în spațiu, foarte sus, dar fixat. Fixarea în spațiu a lumii îngerești duce la eroare⁴⁷.

Elucidarea chestiunii firii îngerești, deși comportă dificultăți considerabile, își găsește soluții pozitive în scrierile Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești.

⁴⁵ Ibidem, p. 583

⁴⁶ „Locuind în aer, vecini cu stelele și în atingere cu norii”, Tertulian, „Apologeticum”, XXII,10, în col. P.S.B., nr. 3, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981, p.74

⁴⁷ Anca Manolache, op. cit., p.125-126

Ca o concluzie a acestora, Sinodul VII Ecumenic hotărăște că îngerii sunt făpturi „netrupești”⁴⁸.

Datorită purității făpturii îngerilor, aceștia sunt comparați cu focul (curățător). Nu este o metaforă literară, ci o prezentare reală a acestor ființe în fața celor vrednici. Duhul Sfânt s-a pogorât la Cinzecime sub înfățișarea focului (limbi ca de foc), fiind modalitatea de exprimare sensibilă a Duhului. Pentru profetul Daniel, îngerii se prezintă ca foc, fulger, lumină față de care omul simte spaima neputinței⁴⁹.

Această spiritualitate, deși intangibilă de către om, este oricum substanțială, dacă o raportăm la desăvârșita spiritualitate dumnezeiască. Îngerul este „duh aerian sau foc imaterial”⁵⁰, amestecând astfel subtilitatea materială a aerului cu imaterialitatea focului.

Îngerii sunt „pară de foc”, pentru că, „focul pătrunde prin toate, fără să se amestece cu ele, el este mai presus de toate”, „fiind în totul lumină în același timp ascuns, el este în sine necunoscut”⁵¹. Îngerii trebuie să fie considerați ca „duhuri inteligente sau foc”, sau „o substanță incorporeală și nematerială” ($\alpha\text{-}\nu\lambda\omicron\nu$), sunt „o lume de minți” ($\nu\omicron\eta\tau\omicron\varsigma$)⁵². Îngerii sunt o lume reală, dar supra reală, o lume de lumini, ei sunt „flacăra cuvântătoare a lui Dumnezeu”, „munții cei luminoși prin care ne luminează Dumnezeu”, „prima lume supra lumească dinaintea de lume”⁵³.

Unii scriitori bisericești (Tertulian, Fericitul Augustin, Fericitul Ieronim⁵⁴) se îndoiesc asupra perfecte imaterialității a îngerilor din pricina formei omenești sub care se arată adeseori în istoria poporului ales.

⁴⁸ Hristu Andrusos, „Sistem de Morală”, Ed. Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1947, p.134

⁴⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Cuvântul III”, în „Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei”, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 2007, pp. 27-28

⁵⁰ Sfântul Vasile cel Mare, „Despre Sfântul Duh”, în col. P.S.B., nr. 12, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1988, p.53

⁵¹ Dionisie Pseudo Areopagitul, op. cit., p.36

⁵² Gregory Nazianzen, „In sanctum pascha”, ..., p. 835

⁵³ S. Theodorus Studita, „Orationes”, VI, „In coelestionem ordinum coetum”, în col. „Patrologiae cursus completus (Series Graeca)”, tomus XCIX, apud Garnier Fratres Editores, et Jacques-Paul Migne, Parisiis, 1903, p. 730

⁵⁴ „Trebuie să aibă o corporalitate oarecare, altfel, cum ar fi putut mânca sau bea?” se spune în „Scrisoarea 45 către Paulin”. Acestuia îi răspunde Sf. Iustin Martirul și Filosoful („Dialog cu iudeul Trifon”) arătând că avem de-a face cu un limbaj figurat: îngerii au mâncat „după cum grăim noi, când spunem despre foc că a înghițit totul”. Oamenii sub chipul cărora cei trei îngeri (Gn. XVIII,2, XIX,1) au mâncat, nu au consumat mâncarea în mod digestiv, ci au mistuit-o ca focul (Tobit XII,19). Dificultatea poate fi depășită prin acceptarea că natura lor incandescentă, la figurat, a putut mistui hrana materială, făcând-o să dispară. Acest aspect apare numai în anumite momente,

Îngerii au fost zidiți chiar după propriul chip al lui Dumnezeu⁵⁵. „Imaginea focului reprezintă cea mai mare asemănare a duhurilor cerești cu Dumnezeu”⁵⁶. „Îngerii sunt netrupești întocmai ca Dumnezeu”⁵⁷.

Puterile îngerești sunt sfinte, fiind „unite cu Dumnezeu”. Ele nu sunt sfinte prin fire, ci au măsura sfințeniei de la Duhul, având posibilitatea desăvârșirii, pe care o obțin prin Duhul Sfânt, în care trăiesc. Sfințenia este deci, din afară de ființa lor, ea fiindu-le împărtășită de Persoanele Sfintei Treimi, în special de Duhul⁵⁸. Chiar în cântările bisericești, sfințenia îngerilor este lăudată cu cuvintele: „... cu Darul tău Hristoase, așezând cântăreți slavei tale, pre îngerii tăi după chip i-ai făcut”⁵⁹.

Îngerii au o oarecare corporalitate, pentru că ei nu au ubicuitate (Lc. II,15, Mt. XXVIII,2). Îngerii, deși naturi acorporeale și aspațiale, întrebuințează totuși timp ca să ajungă dintr-un loc în altul, chiar dacă se deplasează foarte repede, ei se găsesc doar acolo unde lucrează⁶⁰. Deși nemateriali, îngerii sunt mărginiți, circumscriși, ei nu pot fi peste tot în același timp, căci numai Dumnezeu poate aceasta, Hristos fiind la zămislirea Sa, și în Fecioara și pretutindeni⁶¹.

Natura și definiția ființei îngerilor numai Ziditorul o știe. Se spune că este necorporal și imaterial în raport cu noi, deoarece tot ceea ce se pune în comparație cu Dumnezeu, singurul incomparabil, este grosolan și material. Numai Dumnezeirea este realitate imaterială și necorporală⁶².

Teologia Sfinților Părinți este atentă în a păstra echilibrul în termenii cu care este desemnată natura îngerilor. Unii au afirmat o oarecare materialitate a lor, alții au slăvit spiritualitatea lor desăvârșită. Unii i-au considerat tot așa de imateriali ca Divinitatea însăși, ceilalți le-au atribuit o oarecare substanțialitate

când necesitatea mântuirii noastre cere intervenția lor în viața noastră, căci ei nu au nevoie de de a mânca, dar pot mânca pentru ochii noștri. Anca Manolache, op. cit., p.127

⁵⁵ Sf. Ioan Damaschin, op. cit., p. 80

⁵⁶ Dionisie Pseudo Areopagitul, op. cit., p. 35

⁵⁷ Saint Jean Chrysostome, „*Homelies sur Ozias ou touchant Seraphins*”, „Premiere Homelie, 3”, http://jesusmarie.free.fr/jean_chrysostome_commentaire_sur_ozias.html, accesat online 11.04.2012

⁵⁸ Sfântul Vasile cel Mare, „*Despre Sfântul Duh*”, în col. ..., pp.52-53

⁵⁹ „*Mineiul lunei Noemvrie*”, ediția III-a, Tipografia Cărților Bisericești, Buc., 1927, p. 120 (cântare la Utrenie, 8 noiembrie)

⁶⁰ Silvestru Ep. de Canev, „*Teologia dogmatică ortodoxa (cu expunerea istorică a dogmelor)*”, vol. 3, traducere de Silvestru Episcop Hușilor, Tipografia Cărților Bisericești, Buc., 1900, p.183

⁶¹ S. Theodori Studitae, „*Antirrhethici tres adversus Iconomachos*”, XLVII, „*Solutio ejusdem*”, în col. ... , p.411

⁶² Sf. Ioan Damaschin, op. cit., p. 80

pentru a covârși evlaviază, care nu poate considera o natură creată, ca fiind aceeași fire cu a lui Dumnezeu. O precizare categorică într-o direcție sau alta, duce la eroare⁶³.

Teologia modernă tinde a contopi sfințenia îngerilor cu cea a Domnului, încât se afirmă că îngerii nu au o natură proprie, alta decât cea dumnezeiască: ei „n-au natură proprie, sunt dumnezei creați”, „ei n-au natură deosebită de cea divină. Deși ea le este dată ca la niște creaturi, totuși ea fiind dată, constituie deja însăși ființa lor”. Dintr-un exces de dragoste pentru locuitorii cerului, el coboară, fără să vrea, divinitatea la nivelul creaturii (Serghei Bulgakov, „Scara lui Iacov”)⁶⁴.

Această afirmație pare o exagerare. Teologia catolică afirmă că îngerii nu se deosebesc de Dumnezeu prin aceea că sunt materiali, ei n-au nici un fel de materie, ci „pură inteligență, formă simplă și liberă de orice materie”. Îngerii n-au totuși decât o cantitate limitată de ființă. Îngerii se deosebesc de Dumnezeu ca finitul față de infinit⁶⁵.

Astfel de poziții provoacă nelămuriri asupra căderii acestor duhuri care sunt „o cantitate limitată” de Dumnezeu. Încercarea de a identifica esența angelică cu cea divină și a nu face decât o diferențiere de cantitate, este o impietate. În Ortodoxie se caută păstrarea echilibrului prin uşoare antiteze de expresii, pentru ca puterea de înțelegere a fiecăruia din noi să-și contureze sinteza sa proprie, pentru obiectul credinței sale. Din contradicția pasajelor din sistemul tomist, în schimb, nu poate ieși o sinteză, ci mai degrabă un echivoc⁶⁶. Această identitate de natură este negată: „El le-a dat ființa (viața), dar nu ființa supremă care este a Sa”, de aceea, îngerii sunt schimbători, pentru că sunt luați „nu din substanța Sa, ci din nimic”⁶⁷.

Marii gânditori ai Bisericii răsăritene au precizat mai întâi limitele superioară și inferioară în care se poate dezbate problema naturii îngerilor, apoi au apropiat aceste limite, restrângând posibilitatea dubiului până la conturarea unei eventuale exprimări a dogmei creștine în acest sens⁶⁸.

⁶³ Anca Manolache, op. cit., p.128

⁶⁴ Apud, Anca Manolache, op. cit., p.128

⁶⁵ Etienne Gilson, „Le thomisme. Introduction Au Systeme De Saint Thomas D'Aquin”, Nouvelle Edition Revue Et Augmentee, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1922, p. 137

⁶⁶ Anca Manolache, op. cit., p.129

⁶⁷ Sfântul Augustin, „Confesiuni”, Cartea XI, ediție bilingvă, traducere din limba latină introducere și note de Eugen Munteanu, Ed. Nemira, Buc., 2000, p.652

⁶⁸ Anca Manolache, op. cit., p.129

Referitor la totala incorporalitate a îngerilor, imaterialitatea lor nu presupune cufundarea lor în însăși esența lui Dumnezeu, în lumina divină, care este inacceptabilă (neapropiată), incomprehensibilă. Esența lui Dumnezeu este nu numai greu de cuprins, de înțeles, dar ea este de neatins în vreun mod specific naturii create, nici chiar îngerilor. „Nimeni nu a văzut pe Dumnezeu vreodată”, ceea ce înseamnă că și îngerii văd pe Dumnezeu numai prin sincatabază, prin pogorământul lui Dumnezeu din dragoste și milă pentru lucrul mâinilor Sale⁶⁹.

În actul creației, îngerii („cerul”) se nasc la un singur cuvânt, sau numai la gândul lui Dumnezeu, dar toți deodată. Această apariție (deodată și definitivă pentru întreaga lume angelică de la începutul timpului până la veșnicie) implică inutilitatea înmulțirii lor, după cum natura lor spirituală implică imposibilitatea procreației, deci a înmulțirii lor între ei și prin ei. Prin urmare ei n-au posibilitatea de a comunica ființial între ei, fiind un „modus oarecare al naturii lor”. Îngerii nu sunt un neam, cum suntem noi oamenii, ci trăiesc uniți prin dragostea lor și viața lor participantă la Duh, unirea lor însă nu este o unire naturală (cum ar fi cea omenească) ci una „ipostatică” (Serghei Bulgakov)⁷⁰.

Felul naturii îngerilor atrage o schimbare de perspectivă în problema eshatologică și soteriologică a ființei lor. Lipsa de „confluență” a naturii angelice, apără cinul îngeresc de transmiterea păcatului celorlalți. Dacă în neamul omenesc păcatul a intrat printr-un singur om, în soborul îngeresc, păcatul unuia nu poate angrena celelalte ființe din punct de vedere ontologic, decât doar din punct de vedere moral. În același timp, mântuirea, pentru înger, capătă un caracter acut subiectiv, deontologic. Un corolar al sobornicității lor, este deci aspectul subiectiv al mântuirii lor (îngerii nu sunt beneficiari ai Jertfei mântuitoare). Din lipsa de comunicabilitate a naturii îngerilor, firea lor a putut primi între monadele sale dezbinată și sfârșirea definitivă. Această viciere, dată fiind firea îngerească, este mult mai gravă pentru cei atinși de corupție, decât a fost păcatul strămoșesc pentru neamul omenesc. Prin întruparea Mântuitorului, natura omenească a putut fi centrată din nou pe coordonatele sale firești: regenerarea ei este asigurată din punct de vedere obiectiv. Dacă moartea a intrat în neamul omenesc prin păcat, în schimb învierea e dăruită prin sfințirea firii, în schimb, moartea duhurilor netrupești, este ireversibilă. Pentru diavol, reîntoarcerea nu mai este posibilă, învierea nu există. Dacă oamenii au căzut de la „posse non mori”, la „non posse non mori”, având în schimb „învierea”, lumea duhurilor, a ajuns la „non posse resurgere” (Iez. XXVIII,19). Niciodată Satana nu va mai putea reveni la viață, el

⁶⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, „Cuvântul IV”, în ..., p. 34

⁷⁰ Apud Anca Manolache, op. cit., p.129

își va trăi continuu propria moarte, pe care a ales-o din proprie inițiativă, cu proprii puteri și în virtutea liberei sale alegeri. Căderea lui Satan și a îngerilor lui, ne obligă a contesta afirmația naturii comune a îngerilor cu Dumnezeu. Firea îngerilor este o esență proprie, pur spirituală, având sfințenia nu în sine, ci prin participare, prin împărtășirea de la Duhul Sfânt. Îngerii au primit o fire creată cu virtualități schimbătoare, actualmente definitiv întărită în bine sau în rău⁷¹.

IX. FORMA ÎNGERILOR

Când apar în fața oamenilor, îngerii au formă omenească (Gn. XVIII-XIX, Dan. IX,21, X,5), drept pentru care li se atribuie părți ale corpului omenească (brațe, mâini, ochi, gură, picior, etc.), acțiuni omenești (vedere, vorbire, mâncare – chiar dacă e vorba de una aparentă cf. Tob. XII,19 - , dormit, etc.). Sunt înfățișați ca niște tineri frumoși (Tob. V,5, XI,14). Îngerii sunt servitorii luminii, adică ai lui Dumnezeu, de aceea li se atribuie însușiri simbolice. De exemplu, îngerii au haine albe, membre ce strălucesc ca briliantele și o voce așa de tare, încât cel ce ascultă se pleacă la pământ, ei apar în formă de foc, război și zburând⁷² (2 Mac. III,25, XI,8, Dan. IX,22).

X. NUMĂRUL ÎNGERILOR

Numărul îngerilor este nesfârșit de mare, mii de mii, miriade (Dan. VII,10), sfinții Lui (Dt. XXXIII,2), „*glas de îngeri mulți*” (Ap. V,11), din această cauză sunt numiți, „*puterile Lui*” (2 Rg. VI,17, Ps. CIII,21, CXLVIII,2), „*tabără a lui Dumnezeu*”, „*douăsprezece legiuni de îngeri*” (Mt. XXVI,53), etc. Această reprezentare a îngerilor ca o oaste cerească se află în cărțile Vechiului Testament din timpurile patriarhale, până la ivirea Evangheliei. Aceasta o face și Evanghelia ca să ne dea despre Dumnezeu imaginea gloriei și atotputerniciei Sale, sub figura unui conducător puternic, înconjurat de o numeroasă oaste războinică. Din această reprezentare a îngerilor ca războinici, înțelegem de ce în bisericile creștine sunt pictați cu arme strălucitoare în mâini. După cum oștile pământești ale oamenilor au un șef, tot așa și oștile cerești ale îngerilor au o căpetenie⁷³ (Ios. V,14).

Aceste cifre exprimă cantități incalculabile a acestor duhuri binecuvântate. Sfânta Scriptură susține această afirmație generală, dar Sfinții Părinți și scriitorii

⁷¹ Ibidem, p.130-131

⁷² Athanase Negoită, op. cit., p.75

⁷³ Ibidem.

bisericești au încercat să determine această cifră bazându-se pe diverse conjuncturi. Ei aplică îngerilor și oamenilor parabola bunului păstor care-și abandonează 99 de oi pentru a o căuta sutimea pierdută în deșert (Mt. XVIII,12, Lc. XV,4). Ei concluzionează că numărul îngerilor este de 99 de ori mai mare decât cel al oamenilor⁷⁴.

XI. IERARHIA ÎNGERILOR

În cărțile Vechiului Testament n-avem o ierarhie a îngerilor, așa cum de pildă o întâlnim în cartea apocrifă Eloh sau în Noul Testament. Cu toate acestea în cărțile scrise în perioada exilică și postexilică întâlnim totuși o ierarhie. Cea mai des amintită este cea a conducătorilor sau arhanghelilor, care înconjură tronul lui Dumnezeu (Tob. XII,15) reprezentând toate împărățiile și neamurile de pe pământ (Dan. X,13-20). Ei sunt trimiși să ajute pe cei de pe pământ (Tob. III,17) și aduc rugăciunile oamenilor în fața lui Dumnezeu (Tob. XII,12). Numărul căpeteniilor îngerești este șapte (Tob. XII,15), trei dintre aceștia sunt amintiți cu numele (Mihael, Gabriel și Rafael)⁷⁵.

Deși Biblia ne vorbește despre îngeri (despre diferite tipuri de îngeri, îi împarte între ei, ne dă chiar nume) nu ne explică natura fiecăruia, rangul lor în ierarhia cerească. Sfinții Părinți însă au mers mai departe. Dionisie Areopagitul⁷⁶ îi împarte în trei cete sau grupe de câte trei, fiindcă Sfânta Scriptură vorbește de 9 feluri de numiri de îngeri și de „trei ceruri,, (2 Cor. XII,3), după descoperirea avută de Sfântul Apostol Pavel.

N.T. amintește diferite numiri, ale puterilor cerești, ale diverselor coruri/cete îngerești, după felul slujirii și al treptelor lor ierarhice. Îngerii se deosebesc unii de alții prin rang și demnitate (arhangheli – îngeri principali – și îngeri mai puțin importanți (1 Tes. IV,16, Iuda 9, F.A. XII,7). Începând de la cei mai de sus, de la cei mai apropiați de Dumnezeu, care primesc de la El poruncile și le transmit celorlalți, din treaptă în treaptă, îngerii sunt cunoscuți în următoarea ierarhizare:

Prima grupă, conține trei trepte. Prima treaptă, „serafimii”, שרפים Σεραφίμοι („iubitor de Dumnezeu”, „... cei cu câte șase aripi”), cei mai apropiați de Dumnezeu, ei strigă neîncetat: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot...” (Is.

⁷⁴ „Dictionnaire de la Bible”, op. cit., p. 580

⁷⁵ Athanase Negoită, op. cit., p.76

⁷⁶ Dionisie Pseudo Areopagitul, op. cit., p. 48

VI,2-3,6 Ap. IV,8). Ei sunt în chipul focului, stând înaintea lui Dumnezeu fac să se spună: „Domnul nostru este foc mistuitor” (Evr. XII,29, 2 Tes. I,8).

În creștinism, mozaism și islamism, serafimul este o creatură cerească cu două sau trei perechi de aripi, care păzește tronul lui Dumnezeu.

A doua treaptă, „heruvimii”, כרובים, Χερουβὶν, („înțelegere, revărsare de înțelepciune”), ei luminează ochii sufletești pentru a putea cunoaște pe Dumnezeu. Sunt numiți: „*cei cu mulți ochi*” sau „*plini de ochi de jur împrejur și pe dinăuntru*”, vrând să spună că ei veghează pururea fie pentru a contempla perfecțiunile lui Dumnezeu, fie pentru a-L slăvi. Sunt numiți și „*Heruvimii slavei*” (Evr. IX,5).

În Gn. III,24, sunt întâlniți pentru prima oară, și apar ca păzitori ai paradisiului, unde, cu sabie de foc păzeau calea spre pomul vieții. Din acest episod putem presupune că forma lor era concepută după analogia formei omului. Ceva mai clar ne este înfățișează figura exterioară a heruvimilor, în chipurile ce împodobeau arca alianței și templul lui Solomon (Ex. XXV,22, XXVI,1, XXXVI,8, 3 Rg. VI,23, 32-35, VII,29-36).

Mult mai detaliată este descrisă forma heruvimilor de către profetul Iezechia (I-X). Cu toate că această stranie alcătuire, cu împrumut de la animale și păsări (idei căutate în lumea orientală veche), forma lor este și rămâne omenească (Iez. I,15). Până azi nu se cunoaște originea cuvântului כרוב. Unii susțin că taurii înaripați ai asirienilor s-au numit kuirubi și deci termenul este un împrumut din Asiria. Alții au găsit asemănări cu termenul karibati (tauri înaripați) din inscripțiile asiriene de la Susa. Termenul asirian karubu înseamnă „a favoriza, a arăta interes pentru cineva”, deci, poate indică spiritele care favorizau pe oameni sau onorau pe Dumnezeu. Asirologul Fr. Delitzsch preferă altă etimologie: adjectivul asirian kurubu înseamnă „mare, puternic”, deci, prin termenul kirubu, zeii asirienilor și babilonienilor cu formă de taur, se numesc „cei mari și cei tari”. Unii asirologii contemporani fac legătura între termenul kerubim și kuribi aflate pe o inscripție a fostei cetăți Așur, și cred că kerubim erau niște spirite sau genii, cu care de obicei se împodobeau intrarea templelor și palatelor regale. Alții sunt de părere că termenul kerub înseamnă „*apariție strălucită*”⁷⁷.

În literatura ebraică, islamică (Karubim, ei repetă mereu „slavă lui Allah” și sălășluiesc pe o treaptă a Raiului ce nu poate fi atacată de demoni) și creștină, ființă înaripată cu trăsături umane sau zoomorfe. În V.T. sunt descriși ca purtători ai tronului lui Dumnezeu, (Ps. LXXIX,1, LCVIII,1), trăgându-I carul (Ex.

⁷⁷ Athanase Negoită, op. cit., p.77

XXV,20) sau purtându-l în spate (Ps. XVIII,10), apar pe capacul Chivotului⁷⁸ (Ex. XXV,20).

A treia treaptă o constituie „tronurile” sau „scaunele” (θρονοι, „purtătoare de Dumnezeu”). Se amintește de „tronuri” (Col. I,16, Evr. I,8), de „tronul harului” (Evr. IV,16), „tronul lui Dumnezeu” (Evr. XII,2), de-a dreapta Căruia e așezat Iisus Hristos proslăvit (1 Pt. III,22, Ap. I,4, III,21, XII,5, XX,11).

A doua grupă începe cu „domniile”, κυριότητες, cei ce revarsă puterea cârmuitorilor de a conduce cu dreptate și înțelepciune (Col. I,16).

A doua treaptă o constituie „puterile”, δυνάμεις (Ef. I,21, 1 Pt. III,22), care dau tărie credincioșilor pentru a rezista în încercări și prigoane.

A doua grupă se încheie cu „stăpânirile”, εξουσιαι (Ef. I,21, III,10, Col. I,16), aceștia au stăpânire peste demoni și feresc pe creștini din cursele lor.

Domniile, începătoriile și stăpânirile sunt cei cărora li s-au încredințat purtarea de grijă a neamurilor.

Ultima grupă (a treia), este alcătuită din „începătorii”, αρχαι, sau începătorii (Ef. I,21, III,10, Col. I,16, II,15).

A doua treaptă, „arhanghelii”, αρχαγγελοι (Lc. I,19,26-27,35), sunt mai mari peste îngerii, dintre aceștia amintim: Gabriel/Gavriil (a vestit nașterea lui Ioan Botezătorul și a adus Fecioarei Maria vestea că va naște pe Fiul lui Dumnezeu) și Mihail⁷⁹ (cel ce a dat lupta decisivă contra lui Lucifer și cel ce va suna din trâmbiță la ziua de apoi, când vor învia morții, la judecată (1 Tes. IV,15-16, Iuda IX, Ap. XII,7), în textele apocrife apar Rafael și Uriel. În ultimele două trepte avem denumirile specifice: vestitori și supravestitori. Arhanghelii (supravestitorii) sunt mai mari peste îngerii (Lc. I,19,26,35).

Treapta cea mai de jos a grupei a treia o constituie „îngerii”.

Deci, propriu-zis, se numesc îngerii puterile cerești doar din această treaptă, ei venind direct în contact cu oamenii, dar este și o numire generală pentru toate cetele îngerești⁸⁰. Fiecare înger primește porunci de la cei din ceata superioară și dă dispoziții celor din cetele inferioare⁸¹.

Toma d'Aquino și tomiștii susțin că în aceste cete fiecare înger este o specie separată și are o natură distinctă, dar, din păcate, explicațiile lor sunt împrumutate din filozofie nu din revelație⁸².

⁷⁸ Danielle Fouilloux..., op. cit., p.89

⁷⁹ Pr. Dr. Ioan Mircea, „Dicționar al Noului Testament”, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1995, p.260

⁸⁰ Ibidem, p.259

⁸¹ Preot Vasile Sorescu, „Figuri, Evenimente și Locuri Biblice Dicționar”, Ed. Saeculum I.O., Ed. Vestala, Buc., 1995, p.123

⁸² Etienne Gilson, op. cit., p. 130

Această ierarhizare a îngerilor poate fi sintetizată astfel: toate sunt în mișcare, trecând prin: purificare, iluminare, desăvârșire. Când cea de jos din fiecare grup e în faza purificării, cea de mijloc e în faza iluminării, iar cea de sus, în faza desăvârșirii. După aceea, cetele de sus trec iarăși la o purificare mai înaltă. Dar cetele de mai jos sunt ajutate în acest urcuș de cele mai de sus. Cele trei triade care urcă în desăvârșirea lor infinită sunt expresia simbolică a unei plinătăți a numărului lor de trei, reprezentând perfecțiunea Treimii, și a unei înălțări solidare după ordinea complexă a vieții spirituale. Creștinismul patristic se servește de simboluri pentru exprimarea înaintării în infinități a ordinii spirituale⁸³.

După modelul mitologiilor orientale (în zoroastrism, amesha spenta sunt ordonați în șapte ierarhii, ierarhia angelică specifică islamului îi plasează în vârful ierarhiei pe cei patru purtători ai tronului lui Alah, urmați în ordine descendentă de heruvimi, care îl laudă pe Alah, apoi de cei patru arhangheli, în categoria inferioară aflându-se hafazeh, îngerii păzitori), îngerii pot avea diferite funcții, bune sau rele: pot sluji pe Dumnezeu și Israelul (Ex. XXIII,20), pot aduce necazuri și distrugeri (Ex. XII,23). Sub influența persană, îngerii se împart în buni și răi (demoni, draci), între care există o luptă permanentă⁸⁴ (Zah. III,1).

XII. DESTINAȚIA/ROLUL ÎNGERILOR

Definiția îngerilor se conturează din raportul lor cu Dumnezeu și oamenii. În legătură cu Dumnezeu, ei apar ca niște servi sau trimiși, ca vestitori și împlinitori ai voii sale. Definiția îngerilor ca vestitori și împlinitori ai voinței lui Dumnezeu este des întâlnită în Vechiul Testament. Îngerii stau ca niște sateliți, în jurul tronului lui Dumnezeu, apar în fața scaunului Său pentru a primi porunci sau să dea socoteală de faptele lor (3 Rg. XXII,19, Iov I,6, II,1, Ps. LXXXVIII,6-8, CIII,4). Îngerii laudă și preamăresc pe Dumnezeu fără încetare (Ps. XXVIII,1-2, LXXXVIII,6, CII,20, CXLVIII,2). În legătură cu omul, Dumnezeu utilizează pe îngeri, în special, pentru a sprijini pe cei pioși (Ps. XC,11, Gn. XXXII,1, Iov V,1, Tobit XII,12, 3 Rg. XIII,18, Zah. I,9, Dan. VIII,16, IX,22, 2 Mac. XI,6). Îngerii aduc peste oamenii păcătoși pedepsele ordonate de Dumnezeu⁸⁵, din această cauză ei se numesc: „îngerii ai calamității”, „îngerii ai necazului” (Ps. LXXVII,49), „îngerii răzbunării” (Iez. IX,1-8).

⁸³ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p.306-308

⁸⁴ Magdalena Timar..., op. cit., p.136

⁸⁵ Athanase Necoia, op. cit., p. 74-75

Îngerii vestesc oamenilor tainele și voile lui Dumnezeu⁸⁶, sunt chipul blândeței, al ascultării, al păcii și al frumuseții. Ca slujitori ai lui Dumnezeu ni-i înfățișează iconografia în chipul unor tineri înveșmântați cu stihare luminoase și lungi, ca ascultători grabnici și vrednici ai poruncilor de sus îi dedem cu aripi și zburând, ca vestitori ai păcii și ai dreptății au în mână o ramură de finic ori câte o sabie⁸⁷.

Îngerii nu beneficiază de lucrarea de răscumpărare săvârșită de Domnul Iisus Hristos pe Golgota (Evr. II,16), cel puțin din două motive: cei ce au păcătuit, au făcut-o în prezența luminii depline a lui Dumnezeu și sunt în întregime răspunzători de fapta lor, pentru că ei n-au fost antrenați în rău ca și oamenii. Îngerii buni sunt uimiți de frumusețea Evangheliei și tot mai dornici s-o aprofundeze (1 Pt. I,12, 1 Tim. III,16, Ef. III,10). Viața noastră pământească este o privesc pentru îngeri (1 Cor. IV,9, XI,10, 1 Tim. V,21) și se bucură ori de câte ori un păcătos se întoarce la Dumnezeu (Lc. XV,10). Poziția și rolul lor, care le sunt rezervate îngerilor nu trebuie cu nici un chip să ne antreneze a le celebra un cult, a le aduce închinare (Ap. XIX,10, XXII,8-9, Col. II,18-19), știind că într-o zi, părtași lui Hristos în judecată și domnie, vom judeca pe îngeri⁸⁸ (1 Cor. VI,3).

Îngerii își desfășoară rolul lor de mesageri și slujitori față de: Biserică. Slujirea lor se subordonează operei de mântuire pe care Biserica o actualizează prin lucrarea ei de propovăduire și sfințenie (N. Seeman); ei slujesc la fel și pe Hristos cel ce este de-a dreapta Tatălui în ceruri, prin Trupul Său tainic, care este Biserica (Col. I,18); îngerii și sfinții alcătuiesc „Biserica cerească” (Evr. XII,22-23, Apoc. V,14). Față de comunitatea tuturor oamenilor, ei au misiunea de a fi protectori ai credincioșilor (Mt. XVIII,18, F.A. XII,5), de aceea se bucură de întoarcerea păcătoșilor (Lc. XV,10). Față de fiecare credincios în parte, fiecare creștin viețuiește sub ocrotirea unui înger păzitor (Mt. XVIII,10, F.A. XII,5), aceștia mijlocesc înaintea lui Dumnezeu pentru cei care le-au fost încredințați spre îndrumare și protejare (Mt. XVIII,10, Ap. VIII,3), prezența lor conferă protecție imediată, întăresc credința și pietatea celui credincios, îl îndrumă pe calea cea bună (Mt. I,20,24, XXVIII,2,5, Lc. I,11,13,18-19,30, II,9-10,13, XX,43, XXIV,23, F.A. VII,30, VIII,26, X,3-4,22, XXVII,23), îl ocrotesc de răul care s-ar putea abate asupra lui (Mt. II,13,19), și-i descoperă lucruri ce se vor întâmpla în viitor (Ap. I,1, XXII,6), ca protectori și îndrumători. Deci îngerii, nu numai că

⁸⁶ Pr. Dr. Ioan Mircea, op. cit., p.259

⁸⁷ Preot Victor Aga, „Simbolica Biblică și Creștină. Dicționar Enciclopedic (cu istorie, tradiții, legende, folclor)”, Institut de Arte Grafice „Atheneu”, Timișoara, 1935, p.149

⁸⁸ „Dicționar Biblic”, ..., Buc., ..., p. 194

slujesc tainei întrupării și protejează Biserica lui Hristos, ci au și misiunea de a proteja și îndruma chiar pe fiecare credincios în parte (N. Seeman)⁸⁹.

XIII. ÎNGERUL PĂZITOR

Înzestrat cu rațiune, îngerul păzitor e alături de cel credincios și-l asistă nu numai ca martor (1 Cor. IV,9), ci îl orientează spre observarea ordinii stabilite de Dumnezeu-Creatorul și-l scapă de frământările sufletești care-i pot tulbura efortul depus pentru câștigarea mântuirii. Dumnezeu păzește pe creștini în toată ființa lor, direct și permanent, prin atotputernicia, harul și purtarea Sa de grijă (1 Pt. V,7,10) și indirect prin „îngerii păzitori”⁹⁰.

Funcția esențială a îngerului păzitor e legată de administrarea pelerinajului nostru înapoi spre obârșie. Oficiul său include inevitabil protecția noastră fizică și sufletească, intervenția salutară în situații de criză, grădinarirea rugăciunilor noastre⁹¹.

În Ortodoxie există două opinii: Sfântul Vasile cel Mare susține că îngerii păzitori sunt primiți la botez, iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune că primim înger păzitor la zămislire. „Îngerii sunt după numărul credincioșilor și fiecare credincios are îngerul său păzitor”. Iconografia ni-i prezintă ca pe îngerul lui Tobie, ori de mână cu un copil, pe care-l apără de prăpastie⁹².

Îngerul păzitor este îngerul cel bun, este tovarășul nevăzut și nedespărțit al creștinului, îndemnându-l numai spre bine, păzindu-l până ce acesta se arată vrednic de tovarășia lui sfântă. Acțiunea salvatoare a îngerilor păzitori se poate observa în faptul că mulți oameni au fost salvați în mod miraculos pri intervenție îngerească⁹³. Când omul calcă pragul păcatului, îngerul se depărtează, la moarte îngerul păzitor primește sufletul și-l petrece în calea spre cer.

⁸⁹ Apud Pr. Drd. Marin Stamate, op. cit., p.501-503

⁹⁰ Ibidem, p.503-504

⁹¹ Andrei Pleșu, op. cit., p. 100

⁹² Preot Victor Aga, op. cit., p.149

⁹³ Omul modern se îndoiește de realitatea existenței lui Dumnezeu, este sceptic atunci când e vorba de realitatea lucrării divine în lume, contestă realitatea minunilor, neagă faptul că Dumnezeu ar putea fi implicat în mecanismul imanent al lumii acesteia (adesea prin lucrarea îngerilor). Realitatea lucrării angelice în lume poate fi observată și în lucrarea comisarului Traian Tandin, „Pranormalul în criminalistică”, vol. I, Ed. Juridică, Buc., 2006

XIV. CONCLUZII

Dumnezeu a creat îngerii, dar, nu ca și pe oameni: „după chipul și asemănarea Sa”. Îngerii sunt ființe diferite de oameni, ființe spirituale (deși pot lua o formă fizică). Cel mai important lucru pe care-l putem învăța de la îngeri este supunerea lor totală, fără nici o urmă de opoziție, față de Dumnezeu și poruncile Sale.

Existența unor ființe „extraterestre” (din afara lumii pământești), care trăiesc într-o lume spirituală, dar care de multe ori interacționează cu lumea senzorială este o realitate pe care o acceptă chiar și omul modern desacralizat. Dumnezeu este Cel Care a creat atât lumea văzută cât și cea nevăzută, prin exteriorizarea Iubirii Sale intratreimice. Deci este necesar să facem o demarcație clară între Creator și creatură.

Prin Scriptură, Dumnezeu a revelat (atât cât putem pricepe și ne este necesar pentru mântuire) realitatea ființelor angelice, și chiar îi folosește pe aceștia în procesul de revelare. În acest sens, trebuie să fim atenți pentru a determina care este relația noastră cu îngerii.

Anghelologia, nu poate fi (nici nu trebuie) abordată dacă nu o fundamentăm biblic. Biblia este principalul izvor revelațional. Fără Revelație nu am fi fost capabili, prin propriile puteri, să recunoaștem aceste ființe.

Acest demers nu trebuie să se oprească la Biblie, ci, pentru o mai bună înțelegere, trebuie fructificate și roadele patristice, învățăturile Sfinților Părinți, ale scriitorilor bisericești, care sunt cele mai reușite, complete și totodată actuale. Odate fixate limitele (punctele terminus între care putem să construim raționamentele referitoare la îngeri, pentru a nu ne poziționa în afara învățăturii Bisericii) mai trebuie să avem în vedere un alt aspect la fel de important: hristologia. Îngerii nu pot fi cunoscuți sau înțeleși decât dacă acțiunile lor sunt explicate din perspectiva pregătirii oamenilor pentru venirea și apoi împreună slujirea lui Mesia. Anghelologia trebuie să aibă o perspectivă hristologică, dacă pierdem din vedere această aspect, îngerii sfârșesc prin a fi considerați mituri, fenomene naturale, idei, existențe impersonale, etc.

Lucrarea îngerilor nu este numai asupra materiei ci în special asupra oamenilor, pe care-i susține în încercările lor de mântuire. Păzindu-i și povățuindu-i pe acest anevoios drum, îngerii transmit oamenilor sfințenia divină, de care ei se împărtășesc într-o mai mare măsură. Așadar, și din punctul de vedere al antropologiei creștine, anghelologia nu trebuie neglijată.

Vocația îngerilor poate fi legată de taina eshatologică a existenței, când împreună cu oamenii vor viețui în preajma Divinității. În acest sens distingem

solidaritatea ontologică: lume sensibilă-inteligibilă, îngeri-oameni, care împreună alcătuiesc un măreț cor umano-angelic. Iată, anghelologia trebuie înțeleasă și din perspectivă soteriologică.

Bibliografie

1. „BIBLIA sau SFÂNTA SCRIPTURĂ”, versiunea diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 2001
2. „BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA”, quae antea cooperantibus A.Alt, O.Eiðfeldt, P.Kahle, editat R. Kittel, Gedruckt mit Unterstutzung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1967/77, Deutsche Bibelstiftung Stuttgart
3. „NOVUM TESTAMENTUM GRAECE”, cum apparatus critico curavit D. Eberhard Nestle, edition vicesima, Stuttgart, Privilegierte Wurttembergische Bibelanstalt, 1950
4. AGA Victor, Preot, „Simbolica Biblică și Creștină. Dicționar Enciclopedic (cu istorie, tradiții, legende, folclor)”, Institut de Arte Grafice „Atheneu”, Timișoara, 1935
5. ALEXANDRA, Maica, „Sfinții îngeri”, Ed. Anastasia, Buc., 1992
6. AUGUSTIN, Sfântul, „Confesiuni”, Cartea XI, ediție bilingvă, traducere din limba latină introducere și note de Eugen Munteanu, Ed. Nemira, Buc., 2000
7. IDEM, „Confessiones – Mărturisiri - ”, XII,8, în col. P.S.B., vol. 64, traducere și indici de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu, introducere și note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1985
8. AUGUSTINE of HIPPO, St., „The City Of God”, Book X, chapter 32, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430_Augustinus_De_Civitate_Dei_Contra_Paganos_EN.pdf
9. BARTH Karl, „Church Dogmatics”, III.3, „The Doctrine of Creation”, T&T Clark International, London, 2004
10. BORCA Vasile, Pr. Lect. Drd., „Un capitol de teologie biblică: Lumea spirituală a îngerilor”, în rev. „Ortodoxia Maramureșeană”, nr. 4/1999
11. CHIȚESCU N., Prof., Todoran Isidor, Pr. Prof. și Petruță I., Pr. Prof., „Teologia dogmatică și simbolică”, vol. I, Buc., 1958
12. DIONISIE Pseudo Areopagitul, „Ierarhia Cerească. Ierarhia Bisericească”,

- traducere de Iordăchescu Cicerone, Buc., 1994
13. FERICITUL AUGUSTIN, „Confessiones – Mărturisiri - ”, XII,8, în col. P.S.B., vol. 64, traducere și indici de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu, introducere și note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1985
 14. FOUILLOUX Danielle, LANGLOIS Anne, Le MOIGNE Alice, SPIESS Francoise, THIBAUT Madeleine, TREBUCHON Renee, „Dicționar cultural al Bibliei”, tradusă din limba franceză de Ana Vancu, Ed. Nemira, Buc., 1998
 15. GILSON Etienne, „Le thomisme. Introduction Au Systeme De Saint Thomas D'Aquin”, Nouvelle Edition Revue Et Augmentee, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1922
 16. GREGORY NAZIANZEN, „In sanctum pascha”, „Oration XLV”, „The Second Oration on Easter”, în Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Volume 7, editor Schaff Philip, Christian Classics Ethereal Library
 17. GREGORII THEOLOGI, S., „”, „Oratio XXXVIII”, IX, în col. „Patrologiae cursus completus (Series Graeca)”, tomus XXXVI, excudebatur et venit apud J.-P. Migne Editorem, Parisiis, 1859
 18. IOAN DAMASCHIN, Sf., „Dogmatica”, traducere de Pr. D. Fecioru, Apologeticum, 2004
 19. IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, „Cuvântul III”, în „Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei”, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 2007
 20. JEAN CHRYSOSTOME, Saint, „Homelies sur Ozias ou touchant Seraphins”, „Premiere Homelie, 3”, http://jesusmarie.free.fr/jean_chrysostome_commentaire_sur_ozias.html
 21. MACRIS George, „A Comparison: Francis of Assisi and St. Seraphim of Sarov”, http://orthodoxinfo.com/praxis/francis_sarov.aspx
 22. MANOLACHE Anca, „Un capitol de Anghelologie – Creația, natura și căderea îngerilor”, în S.T., nr. 1-2/55
 23. MIRCEA Ioan, Pr. Dr., „Dicționar al Noului Testament”, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1995
 24. NEGOIȚĂ Athanase, „Teologia Biblică a Vechiului Testament”, Ed, „Credința Noastră”, Buc., 1992
 25. PLEȘU Andrei, „Despre îngerii”, Ed. Humanitas, Buc.2003
 26. SILVESTRU, Ep. de Canev, „Teologia dogmatică ortodoxa (cu expunerea

- istorică a dogmelor)", vol. 3, traducere de Silvestru Episcop Huşilor, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Buc., 1900
27. SORESCU Vasile, Preot, „Figuri, Evenimente şi Locuri Biblice Dicţionar”, Ed. Saeculum I.O., Ed. Vestala, Buc., 1995
 28. STAMATE Marin, Pr. Drd., „Rolul îngerilor în iconomia mântuirii după Noul Testament”, în S.T., nr. 5-8/1977
 29. STĂNILOAE Dumitru, Preot Prof. Dr., „Teologia Dogmatică Ortodoxă”, vol. 1, ediţia a doua, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1996
 30. STOIAN M. Ion, Preot, „Dicţionar religios. Termeni religioşi, credinţe populare şi nume proprii”, Ed. Garamond, Buc., 1994
 31. TERTULIAN, „Apologeticum”, XXII,10, în col. P.S.B., nr. 3, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1981
 32. THEODORUS STUDITA, S. „Orationes”, VI, „In coelestionem ordinum coetum”, în col. „Patrologiae cursus completus (Series Graeca)”, tomus XCIX, apud Garnier Fratres Editores, et Jacques-Paul Migne, Parisiis, 1903
 33. THEOPHANES Cerameus, Archiepiscopus Tauromenitanus, „Homilia XL”, în col. „Patrologiae Graecae”, Tomus CXXXII, apud J.-P. Migne, Editorem, Parisiis, 1864
 34. TIMAR Magdalena, OLARIU Constantin, „Mic Dicţionar Biblic”, Ed. Uranus, Buc., 1992
 35. VASILE cel MARE, Sfântul, „Omilii la Hexaemeron”, traducere, introducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, în col. P.S.B., nr. 17, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1986
 36. IDEM, „Despre Sfântul Duh”, în col. P.S.B., nr. 12, E.I.B.M.B.O.R., Buc., 1988
 37. VIEZUIANU Dumitru, Drd., „Mântuitorul Iisus Hristos şi Sfinţii Îngeri după Epistola către Cloteni a Sfântului Apostol Pavel”, în S.T., nr. 1-2/1977
 38. ____ „Enciclopedia Universală Britannica”, vol. 8, iacobiţi-Konev, Ed. Litera, Buc., 2010
 39. ____ „Dicţionar Biblic”, Ed. „Cartea Creştină”, Oradea, 1995
 40. ____ „Dicţionar Biblic”, traducere din limba franceză: Constantin Moisa, vol. 2, I-O, Ed. Stephanus, Buc., 1996
 41. ____ „Dictionnaire de la Bible”, tome premier, premiere partie, A-ARMONI, publie par F. Vigouroux, Letouzey et Ane, Editeurs, Paris, 1912
 42. ____ „Mineiul lunii Noemvrie”, ediţia III-a, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Buc., 1927, p. 120

IV. *TEOLOGIE SISTEMATICĂ*

THE CANDID TALE OF A PILGRIM TO HIS SPIRITUAL FATHER

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

Abstract

More commonly appearing in English as *The Way of a Pilgrim*, the *Otkrovennyi rasskaz strannika dukhovnomu svoemu ottsu* (The Candid Tale of a Pilgrim to His Spiritual Father; abbr. *Rasskaz strannika*) is a late nineteenth-century travelogue that includes information on **Eastern Orthodox** hesychast prayer, specifically **the Jesus Prayer**. Originally written in Russian, the text has a complex authorial and compositional history. Recent scholarship identifies the primary textual layer as composed by Archimandrite Mikhail Kozlov (1826-1884), a Russian Orthodox monk. The text is thus associated with the hesychast strain of Eastern Orthodox Christianity, and specifically with nineteenth-century **Russian Orthodox monasticism**. The received text consists of “four meetings” during which the unnamed Pilgrim seeks instruction on the admonition to “pray without ceasing.” He eventually finds guidance from an unnamed *starets*, or spiritual elder, who describes **the practice** of the Jesus Prayer, which is also known as the “**prayer of the heart**.” The text appears to be a monastic composition intended for laypeople, especially the endless number of **pilgrims staying** in monastic guesthouses.

Keywords: *Pilgrim, pilgrims staying, Eastern Orthodox, the practice, the Jesus Prayer, prayer of the heart, Russian Orthodox monasticism.*

1. IN SEARCH OF THE PILGRIM

The well-known text concerning a poor pilgrim who makes his way through nineteenth century Russia with only a knapsack filled with crusts of bread, a Bible and (later) a copy of a book of spiritual writings from the early Greek Fathers known as the *Philokalia*¹ was received very enthusiastically

¹ The title may be translated as “Lover of Beauty” or “Love of the Beautiful,” and it more or less connotes a *Florilegium*, or portable library of “the best texts” of a certain type. We shall come back to the history and background of the *Philokalia* shortly. For more information see McGuckin (2012).

throughout the twentieth century, both in Russia and in the English speaking world. This was partly because it was believed that it was a record, almost mystically produced,² of an unlearned peasant, whose innocent devotion to interior prayer had refined his intellect and polished his communicatory capacity to such a pitch that he could be EveryMan, and speak directly to the heart of all his readers. In addition, the book seemed to stand as a plaintive testimony to so much that had been lost after the Russian Revolution of 1917, when the Bolsheviks so heavily damaged the Orthodox Church in both its fabric and its clerical personnel; especially venting their fury on the extensive monasteries that spread over all the land. The book seemed to be a perfectly captured sepia photogravure of Holy Mother Russia, or *Orthodoxia Slava*;³ this is Russia as the heartland of an Eastern Orthodox spirituality so tied to the earth that it rose out of the very stones. Was the Pilgrim not a pure representative of this? Was he not the quintessence of what Nikolai Gogol (1809-1852) tried to evoke literarily, was he not a fuller and more spiritually acute version of the Holy Fool Grisha who appears to such effect in Lev Tolstoy's (1828-1910) reminiscences of *Childhood*,⁴ or even the image of the wise elder who occupies such a significant place in Fyodor Dostoevsky's (1821-1881) *Crime and Punishment* (a figure of his own monastic Starets from the Optino hermitage)? For such reasons, ordinary questions of literary criticism seemed to have been left aside throughout the twentieth-century reading of the collection of Tales that make up the story of the Pilgrim.

Interpretation was felt to be sacrilegiously intrusive, as it were, not a fitting response to the pure religious fervour that the Pilgrim both represented and attempted to spread. The book was about a devotion of the heart, not of the head, and so it seemed that many of its readers avoided exegetical questions. However, although the Pilgrim is indeed a quintessential character, still, a character he is. He is not a real authorial figure (except as a pseudepigraphical symbol). The Tales

² There is an old Christian theme that the Lord himself will teach the innocent wisdom beyond their natural capacity. See Mk. 6:2-3; Lk. 12:11-12; Jn. 14:26.

³ The quintessence of "Slavic Orthodoxy"—a vision of how Christian Orthodoxy (from 10-th Century Byzantium) gave birth to the Russian nation, and endures as its soul and heart. It was an idea that filled the Russian Middle Ages, was renewed by the Slavophile movement of the nineteenth and twentieth centuries (the likes of Solovyev, Dostoevsky, Frank, and Berdyaev), and was at the heart of a monastic understanding of Russian history, from its first chroniclers (monastics) to the last great revival in eighteenth to nineteenth century. hesychast monasteries of the Philokalic tradition (the very centers that sponsored our primary text).

⁴ See chs. 5 & 12; Tolstoy n.d., 28-32, 50-52.

are not his simple journal of real events. The stories are not even a written down version of his (supposedly illiterate) recounting of his journeys and adventures to some learned cleric who transcribed them to edify others. The work is a fiction, a pastiche. Nevertheless, it is, for all that, as genuine as gold. The experiences that it recounts and the characters and attitudes that it represents are as real as we could wish: they ring with the actuality of a real spirituality as practiced for many generations and coming to a fruition in that long autumn of nineteenth century Russia before its baptism in blood under the Bolsheviks⁵. The book, even when understood as a fictionalized account of very real monastic notes, certainly does represent *Orthodoxia Slava* in shining clarity.

The book is a complicated product of learned monks; it a tale of handwritten manuscripts in monastery libraries, copied by hand well into the nineteenth century, circulated in ways that another copyist would add to them as well as reproduce them, before they became more “fixed” by the printed editions that started to become more common at the very end of the nineteenth century. Several monastic figures, living in different Russian monastic centres, were involved, though Irkutsk, Kazan, the Optino hermitage (near Moscow), the Vyshenskaia hermitage (Tambov province), and the St. Panteleimon (Russian) monastery on Mount Athos in Greece, all form the center of the nexus that produced the final texts. All of the compilers and editors belonged to the same “school” of monastic spirituality, the Hesychastic tradition that went back to early medieval Byzantium (coming to Russia in the ninth century). This was true of the two individuals who most stand out as manuscript “authors” in the modern sense of that term: Archimandrite⁶ Mikhail Kozlov (1826-1884) and Hieromonk⁷ Arsenii Troepol’skii (1804-1870). It is equally true of the most important editors of the final printed texts: Hegumen⁸ Paisii Fedorov (fl. 1880’s), St. Theophan (Govorov) the Recluse (1815-1894), and Bishop Nikon Rozhdestvenskii (1851-1918) of Irkutsk.⁹

As discussed in detail below, a life in hesychastic prayer and informed by Eastern Orthodox spirituality is “presumed” by all of the Russian monastics

⁵ Further: See J A McGuckin. (2008), pp. 47-54; DM Wallace. *Russia on the Eve of War and Revolution* Princeton. New Jersey. 1984.

⁶ A title of honor for a senior, and spiritually advanced, monastic priest. Originally a designation of the senior monk of a whole province, it became an honorific title of a senior monk, though usually also of one who leads a monastic house.

⁷ A monk who is also a priest.

⁸ An Abbot or Superior of a monastery.

⁹ Nikon Rozhdestvenskii was especially instrumental in collecting the Appendix tales (5-7).

involved with the final preparation of the text that has been preserved and transmitted as the *Rasskaz strannika*. All of these individuals were hesychasts, all of them steeped in the Bible and the traditions of the Jesus Prayer, and all of them eager to propagate it in terms accessible to the large “lay” readership of eighteenth and nineteenth century Russia. This laid two main avenues of audience open to them: the first was the large ring of houses of the minor nobility, or landed gentry, that existed in Russia at this time¹⁰. We notice how often this class of people appear in the book. This literature would have been read on Sundays, and the wider circle of listeners would have been the household servants (the very class to which the Pilgrim who is the main character belongs). It is a Tale meant to bring together into a commonality of Christian feeling the landowner and the *muzhak* (peasant). The other audience was also envisaged by the monastic compilers and that was the hordes of actual Russian pilgrims who before the catastrophic events of 1917, thronged the many monasteries across Russia that acted as way-stations for medical and social help, as well as being centers of prayer and pilgrimage in their own right.

At the core and center of the nexus of eighteenth and nineteenth century Russian monasteries that produced the *Rasskaz strannika* was (paradoxically) the monastery of St. Panteleimon on Mount Athos in Greece. Athos was the recognized center and focus of Orthodox monastic life, the heart of the Hesychastic movement and the Jesus Prayer; and in the nineteenth century was a monastery devoted exclusively to Russian pilgrims and monks. In the pilgrimage to Jerusalem that so many hundreds of thousands of Russians made annually, before the Revolution, there were two other essential stopping points: Constantinople (Istanbul, Turkey) and the Panteleimon monastery. On Athos, and throughout most of the Russian and Romanian monasteries, the memory of an eighteenth century leading hesychast, St. Paisy Velichovsky (1722-1794), was still vivid.

St. Paisy had been the original translator into Slavonic of the Greek *Philokalia* (see below), a compendium of hesychastic theology from the medieval writers (it is the book that the Pilgrim treasures above all after his Bible).¹¹ He was a Ukrainian monk, who worked out of the Moldavian (Romanian) monastery of Neamt, to disseminate three critical traditions of the hesychasts: the incessant

¹⁰ Further, see DM Wallace. *Russia on the Eve of War and Revolution*. Princeton. New Jersey. 1984

¹¹ See McGuckin 2009. Paisy’s volume, called the *Dobrotolyubie*, reproduced 24 of the original 36 ancient authors that comprised the Greek *Philokalia* assembled on Athos by Sts. Makarios and Nikodemos (see Palmer et al. 1983-1999). It is the *Dobrotolyubie* that our Pilgrim treasures.

use of the Jesus Prayer as the soul of monastic observance, the need for obedience to the directions of a wise spiritual elder, and the use of the *Philokalia* as the fundamental library on prayer that every monastic ought to know by heart. These three motives are at the very core of all that the text of the *Rasskaz strannika* sets out to advocate. It is this above all that locates the text, and the monastics which shape it, in the Paisian tradition of Russian Hesychasm¹². In the late nineteenth century this tradition was especially strong in the Optino hermitage near Moscow (a noted center from which several famous spiritual Elders wrote), the Panteleimon monastery on Athos, and the Vyshenskaia hermitage which was the base for Theophan the Recluse (one of the most prolific spiritual writers of the nineteenth-century Russia). All three centers of hesychast spirituality “had a hand” in the final shaping and popular dissemination of the *Rasskaz strannika*. In the course of the last few decades the fascinating history of the various redactions of the text has been laid bare by the careful detective work of Alexsei Pentkovsky.¹³

The final version of the Tales came to be put together in this way. The first basic text, no longer traceable in its manuscript form, was a work written by Archimandrite Mikhail Kozlov (1826-1884) and titled *Iskatelia neprestannoi molitivy* (*A Seeker of Unceasing Prayer*). Fr. Kozlov was a convert to Orthodoxy from the Old Believers’ (Old Ritualists) sect (see below). The (now misplaced) manuscript was described by Archbishop Veniamin Blagonravov (1825-1892) of Irkutsk who knew the author. His few remarks tell us that this work contained a strong advocacy of the Jesus Prayer and set in the form of a poor pilgrim who starts off making many prostrations and saying the prayer vocally hundreds of times before he meets up with a wise elder who shows him how to bring prayer down into his heart and so make it “unceasing.” The story makes reference to several sermons on prayer that have no great impact on the seeker. The Archbishop records that the story of prayer is portrayed in the book: “through characters, in simple and lively conversations.”¹⁴ Seeing this note in the published letters of Archbishop Veniamin, at a later date, when he himself possessed the 1881 published book form of the *Rasskaz strannika*, Fr. Pavel Florensky (1882-1937) made his own note that the author of the *Rasskaz strannika* was none other

¹² Further see J A McGuckin. 'St. Paisius Velichovsky: 1722-1794. An Early Modern Master of the Orthodox Spiritual Life'. *Spiritus*. 9. 2. 2009. pp. 157-173.

¹³ For an English synopsis on his earlier research in Russian see Pentkovsky 1999.

¹⁴ See Pentkovsky 1999, 12, 38, n. 38, 40, n. 48.

than Archimandrite Mikhail: a simplification of the true sequence of events that has been taken up by several later scholars.

Now this work, *Iskatelia neprestannoi molitvy* (*A Seeker of Unceasing Prayer*), is unquestionably the core of the First Tale of the greater text, the *Rasskaz strannika*, and thus Kozlov is the original author of the primary layer of the text; he is its originating mind, as it were. There is no doubt that the Pilgrim's First Tale is the heart and soul of the whole book, even though Kozlov's work is no longer wholly synonymous with it. For later monastic advisors, Kozlov left out several things that needed to be and were "corrected" and amplified by additions; this process, in turn, gave rise to the finished (anonymous) book that we now have. Kozlov's Ur-text, as it were, is also found in parts of the remaining Tales Two through Five.¹⁵

The larger text of the *Rasskaz strannika*, however, is made up of four such tales. There is also an Appendix, published at a later time, consisting of Tales Five, Six and Seven. Tale Five in this Appendix seems to belong to the same editorial hand that assembled the first four tales. But tales Six and Seven are clearly from a different creative hand, being more dry and controversialist in character; the Pilgrim's character also fades away here, and they have never generally been loved as much as the core of the first four tales; even though the similarities of Tale Five permitted them to be regarded (at first) as collectively a simple continuation of the *Rasskaz strannika*. One of the earlier English versions of the two redactions tried to smooth over the evident differences by giving the first series of four its own invented title of *The Way of a Pilgrim*, and the three Appendix texts the title of *The Pilgrim Continues His Way* (see French 1991 [1931]). Both these titles, which have no basis at all in the Russian text, have become widely known in the English-speaking world, and tended to propagate the view of the first translators that this was an actual account of a peasant pilgrim, one that needed no exegesis to make it clear. In other words they fell for the narrative devices in a rather unscholarly way, and used a rather defective Russian text as the basis of their translations.

Returning to the author of the primary textual layer of the *Rasskaz strannika*, Fr. Kozlov became a monastic postulant in 1854 and transferred to the Panteleimon monastery on Mount Athos in 1857, becoming tonsured as a monk there in 1858. He spent some time after that travelling through Russia collecting funds for his Athonite monastery (we see the figure of just such a monk who

¹⁵ The interest in the conversion of the Old Ritualists was a marked aspect of Fr. Mikhail's priestly mission and appears in Tale 5. See Smith 1999, 160.

teaches the Pilgrim about the *Philokalia* in Tale Five).¹⁶ In 1864 he returned to Mount Athos and entered a higher grade of monastic life there (the Mikro-Schema¹⁷). In 1868 he met up on Athos with Paisii Fedorov¹⁸ who would bring out the first printed text of *Rasskaz strannika* in 1881. In 1874 Kozlov returned once more to Russia and was ordained priest at the monastery of the Theotokos in the town of Sviazhsk. From here he travelled throughout his local Kazan region making a special focus of his work to try to bring about the return of the Old Ritualists to the communion of the Orthodox. At this time he possibly met again with Hegumen Paisii Feodorov, who was also working as a missionary in the Kazan province. In 1879 Fr. Mikhail was promoted to the highest monastic rank of Archimandrite and given charge of the Holy Trinity monastery in Selenginsk. He died on January 30th, 1884.

From his own life experience, therefore, Fr. Mikhail was well rooted in the notions of the travelling pilgrims that moved through the Russian villages, begging for food and alms, and he used his experiences on the road to advocate for his readership (for he authored several other treatises and would have well known the problem of securing good material for the Refectory readings in his monastery¹⁹) an easy form of lay spirituality of the Jesus Prayer. He seems to have placed particular stress on the way that the ordinary sermons in the churches rarely gave spiritual direction, and often issued ideas on prayer that were completely wrong.²⁰ He advocated the vocal recitation of the Jesus Prayer along

¹⁶ Smith 1999, 161. I suspect that this is a later inclusion (Hegumen Paisii or Hieromonk Arsenii's choice?) of the authorial figure of Fr. Mikhail by allusion; it may be a painterly way of putting in an anonymous reference by a thumbnail portrait. It comes in a section focused on the importance of the *Philokalia* as a *vade mecum*, which is a theme found in the later Tales, but not stressed in the First, and which seems not to have been a predominant concern of Fr. Mikhail's original text of *A Seeker*. (*Iskatelia neprestannoï molitvy*).

¹⁷ The Mikro-Schema is a monk of higher grade than postulant, but lower than the highest (most ascetical grade) of monastic, the Great-Schema. The Mikro-Schema is usually a mark of a monk of some maturity and experience, who is still under the guidance of an older spiritual master.

¹⁸ His involvement in the story of the text's dissemination is briefly depicted by A Pentkovsky in his Introduction to 'The Pilgrim's Tale. Paulist Press. New York. 1999. pp. 1-36. The monastery of St. Michael, of which Fr. Paisii was head, was a dependency of Panteleimon's.

¹⁹ All meals in the monasteries would be conducted in silence while a monk designated for the task would read out a spiritual work of popular and accessible format.

²⁰ From Kozlov's perspective, "wrong-headedness" meant especially the view that one should try to live a good life first, and then start improving a life of prayer. In contrast, for Kozlov, all repentance and all holiness lay in the life of prayer that God inspired as the first of all good actions. See Smith 1999, 49-55. Fr. Kozlov's willingness to admit (especially relevant since he was head of the mission to the Old Ritualists who criticized the Orthodox parish churches for just

with many prostrations, so as to form a rhythm, a habit, of regularity in daily prayer in the secular life.

This is, no doubt, the tradition of the Jesus Prayer, and as such stands in the tradition of monastic hesychasm. However, it caused raised eyebrows in other sections of monastic life, especially among the more serious hesychastic monks of the tradition of Paisy Velichovsky. Such were the monks attached to the Optino Lavra near Moscow, who received an early copy of the work in manuscript form in 1879. Starets Amvrosii Grenkov (1812-1892) of Optino, a center dedicated to the memory and tradition of Paisy Velichovsky, was asked by one of his spiritual disciples, the nun Leonida of Moscow, to comment on a “tale of a pilgrim” who wanders the land and freely practices the Jesus Prayer. He reported back to her, in words that almost damn with faint praise, “There is nothing offensive in it.”²¹ He nonetheless made a copy of the manuscript for the Optino library, which eventually ended up having two manuscript copies, as well as knowledge of the 1881 first printed edition of the *Rasskaz strannika* issued by Paisii Fedorov.

What strict hesychasts, such as Amvrosii, would have found “wanting” in this first draft of the advocacy of the vocalized Jesus Prayer were the other (shall we say six) quintessential hallmarks of the Velichovskian hesychast tradition²² of the Prayer of the Heart: (1) the manner in which the Jesus Prayer must move from the lips (vocalization) to the interior heart (an internal rhythm of the heart-beat); (2) the ways in which the prayer can cause sensation (warmth, light, joy); (3) the dangers of other sensations that it might evoke in an inexperienced practitioner (flashes of lights, pains, phantasmal and delusional visions, and feelings of superiority and pride); (4) the overarching need for anyone practicing this way of prayer to have an older experienced guide, an Elder who has lived through the life of prayer and speaks from direct experience; (5) the mystical way this Elder can and will serve as a spiritual Father or Mother (*Starets*) to the younger disciple; and lastly, (6) the way in which the collection of texts known as the *Philokalia*

this very thing) that life in the local churches was deficient in many respects was something that eventually became “softened” in the final version of the *Rasskaz strannika*.

²¹ Cited in Pentkovsky 1999, 8, 39-40, n. 34-35. The reasons for his lack of enthusiasm relate to his earlier (1860) issuing of a “Warning” against the kind of spiritual experiences as found in the writings of the Siberian Elder Vasilisk, published by his disciple Zosima in 1859, and recommended by Hieromonk Arsenii Troepol’skii, whose writing, *Candid Missive*, represented in the *Candid Tale of a Pilgrim*, was the very text Amvrosii was attacking (without naming it) in 1860. See Pentkovsky 1999, 16-17.

²² Further see. J A McGuckin. ‘St. Paisius Velichovsky: 1722-1794. An Early Modern Master of the Orthodox Spiritual Life.’ *Spiritus*. 9. 2. 2009. pp. 157-173.

can serve as a stand-in for a real spiritual Elder if one is not readily available (a real issue for those who did not live in or near monastic communities).

It was this sense of “something lacking” in Archimandrite Mikhail’s first draft manuscript that led to the production of the amplified text that has now come down to us (in some varied formats and different redactions which need not delay us here)²³ as the *Rasskaz strannika*. The published text of this, even from its first appearance in print in 1881, supplied all the omissions of the larger hesychast themes noted above. In the published form, the Pilgrim now stands looking back on his earlier naiveté in making the Jesus Prayer a constantly vocalized devotion, and sees his main enlightenment (through the prayers and teachings of a spiritual Elder who mystically helps him, even after death) as being the way the prayer has to descend into the heart. The Pilgrim also becomes obsessed with his copy of the *Philokalia*, which serves him as a guide after the death of his Elder, and there are many references to the type of good sensation effects of the prayer, and warnings against the bad sensations. The *Rasskaz strannika*, in short, now has it all: and what is more it speaks of the interior life, and the intimate sensations of the heart and the spiritual consciousness of one at prayer, in just as much graphic immediacy and authority as the Pilgrim was able to use to summon up the immediacy and authenticity of the “life on the road.” Where did this all come from?

The answer to this question is our second major “source” in the making of the *Rasskaz strannika*. This was a monk who, like Fr. Mikhail, was a prolific and lively author, one who heavily used his own and others’ spiritual writings to make up series of new texts on the theme of prayer. If today we now blanch at this cavalier way of cutting and pasting the work of (even living) authors to make up new “anonymous” books, we need to remember that Orthodox monastic authors were often glad to preserve their anonymity, and usually regarded themselves as mere conveyers of the “school of wisdom” (hesychasm) to which they had been initiated, and did not see themselves as originaive composers in a modern sense. This free-handedness in the approach to textuality and reusing texts, was a typical enduring medievalism of late eighteenth and nineteenth century Russian monastic circles. This author in question was Hieromonk Arsenii (Valentin) Troepol’skii (1804-1870).

Fr. Arsenii was born into a family of minor Russian nobility in 1804, and studied in the Philological Faculty of Moscow University. In 1826 he entered the monastery of St. Simon in Moscow as a monk, was ordained deacon in 1831, and

²³ They are set out in a detailed, if somewhat circuitous, way in Pentkovsky 1999.

priest in 1832. Throughout his life he moved extensively to different posts in many provinces: the Kozel'sk Optino hermitage in 1833; the Kiev Caves Lavra in 1835; the St. Petersburg Trinity-Sergiev Lavra in 1837;²⁴ the Zaikonospasskii monastery in Moscow later that same year; back to the St. Simon monastery in Moscow in 1842 to be the assistant superior; to St. Sava monastery in Novgorod in 1847; to St. George monastery in Balaklava in the Crimea in 1852; to St. Nicholas monastery in Kaluga province in 1854; and in 1857 to the Pafnutii Borovski monastery in Naro-Fominsk village near Moscow. He died there on July 7th, 1870. He was a highly learned²⁵ and practical man, occupying several positions of authority in the church administration. Moreover, in spite of all his travels across Russia, he also managed a productive literary life, issuing numerous works, mostly concerned with the advocacy of the life of interior prayer, the importance of the spiritual Elder (he makes detailed records of how important his own spiritual guides were), the nature of mystical experiences in prayer, and the significance of the *Philokalia* as a source of spiritual teaching. Here in a nutshell were all the very elements some felt were missing from Fr. Mikhail Kozlov's *Iskatelia neprestannoi molitivy* (*A Seeker After Unceasing Prayer*).

One of the most significant works of Fr. Arsenii, which found its way into the mix that was to become the *Rasskaz strannika*, was his treatise entitled *Pamiat' o molitvennoi zhizni startsa Vasiliska, monakha i pustynnika Sibirskikh lesov* (*The Recollection of a Life of Prayer of Elder Vasilisk, a Monk and Hermit in the Siberian Forests*). This text, issued some time in the later 1850s, propagated the teaching of the Siberian hesychast hermit Vasilisk, and lifted up for notice the numerous visions the elder recounted, laying great stress on the phenomenal sensory aspects associated with continuous use of the Jesus prayer: such as the warming of the heart, feelings of great sweetness and peacefulness, as well as remarkable and self-evident manifestations of spiritual power arising quickly with the very use of the holy name of Jesus. When this work gathered attention, Staretz Makarii of Optino wrote a small treatise titled *Predosterezhenie chitaiushchim dukhnyie otecheskie knigi i zhelaiushchim prokhorit' umnuiu Iisusovu molitvu*. (*A Warning to the Readers of Spiritual Books of the Fathers and Those Wishing to Study the Mental Jesus Prayer*). Makarii was alarmed by the stress on the sensations associated with the prayer, and wanted his readers to be

²⁴ His superior there was St. Ignatii Brianchaninov (1807-1867), who wrote a significant book on the tradition of the Jesus Prayer. See Brianchaninov 2006.

²⁵ Several of his writings on prayer show a strong interest in Western thought, especially in the Ignatian method deriving from St. Ignatius of Loyola (1491-1556), founder of the Society of Jesus ("Jesuits") and author of the highly influential *Exercitia Spiritualia* (Spiritual Exercises).

careful not to mistake physical for spiritual signs. He wanted anyone, particularly laity, thinking of embarking on a serious life of performance of the Jesus Prayer to be strictly under the guidance of a living experienced Elder. Ignatii Brianchaninov's book on the Jesus Prayer makes exactly the same point: a possible reason why Fr. Arsenii departed so quickly from the monastery they were both inhabiting in 1837.

Another important text of Fr. Arsenii was a short manuscript on the Jesus Prayer; this was the *Otkrovennyi ilisa* (*The Candid Missive of an Eremitic Anchorite to his Elder and Mentor in Interior Prayer*), which was his last work (dat. 1870) and which again stresses the profundity of the relation between disciple and spiritual Elder. Here we also discern the seed that would grow on the back of Kozlov's *Skatelia neprestannoi molitvy* (*A Seeker After Unceasing Prayer*) to expand into the more diverse and rounded narrative of the *Rasskaz strannika*. *The Candid Missive* gives many details of Fr. Arsenii's life, especially reflecting on the time he spent in the Optino hermitage, and digests teachings on prayer from four other treatises on prayer which he tells the reader he has composed. It also adds in generous quotations from the writings of the Philokalic Fathers on prayer: this is something we notice in the text of the *Rasskaz strannika*, but which was not in the work of Fr. Kozlov, according to its description by Archbishop Veniamin.

Pentkovsky (1999, 23) shows that there is also a precise and direct link between the two figures, Kozlov and Troepol'skii, in that the latter was aware of the manuscript *Iskatelia neprestannoi molitvy* (*A Seeker after Unceasing Prayer*), and borrowed material from it in his *Otkrovennyi ilisa* (*Candid Missive*). It was clearly Troepol'skii's way always to leave his name off his works, regularly to recycle writings using materials from previous redactions of his own, and of others, and to be possessed of a lively and expert narrative style. All of this may point towards him being the hand that was the shaper of the almost finished form of the *Rasskaz strannika* some time in the 1860s.²⁶ The collection of Fr. Arsenii's complete writings existed in the Optino hermitage library, in the form of a collation of his *Letters* on the Jesus Prayer, the *Candid Missive*, the *Recollection* and several other treatises on prayer that he composed, all bundled together under the title of *An Ascetic Miscellany* (see Pentkovsky 1999, 18). This would have allowed redactors later than him to access all his works with facility in one

²⁶ Unless we are to presume, as Pentkovsky (1999, 27-28) tentatively suggests, that Hegumen Paisii Feodorov made the conflation of Kozlov and Troepol'skii before printing the text of the *Rasskaz strannika* in 1881.

source: but the first editor and collator, the combiner and organizer of the materials for the *Rasskaz strannika* was Fr. Arsenii himself. It is to his hand that the liveliness belongs and the details of the interior powers of the Jesus Prayer. It is, thus, ironic that in this pseudepigraphical way he circumvented the heavily dampening disapprobation of Starets Amvrosii (in his lifetime recognized as one of the leading spiritual elders in Russia), and himself became, albeit under the cloak of anonymity, one of the most renowned (and beloved) of all modern Russian religious teachers of the Jesus Prayer.

2. EASTERN ORTHODOX CHRISTIANITY, HESYCHASM, AND THE PHILOKALIC TRADITION OF THE RASSKAZ STRANNIKA

The Eastern Orthodox church always saw itself as the ancient and enduring form of Christianity that was indigenous to the eastern, that is the Greek-speaking, provinces of the Roman Empire. It was really a complex network of churches, sharing common doctrinal and liturgical traditions from the earliest days of Christianity. The Greek language was its solid cultural basis: so strong a foundation, in fact, that the very name and words of Jesus himself were transmitted, not in Aramaic, his native tongue, but almost entirely in Greek. From the second century onwards, when the ink of the Greek Gospels hardly had time to dry, the foundational credal texts and liturgical prayers of the Christian faith were also fashioned and transmitted in Greek. The eastern, Greek-speaking churches held fiercely to their sense of ancient traditions. Eventually, by the 5th and 6th centuries of the Christian era, this sense of a federation of local churches, using the same language and rooted in evangelical and patristic²⁷ precedent, caused increasing friction between the eastern and western provinces of the Christian world, most notably between the Latin and Greek churches, and the various parts of Christendom started off down that long path that would finally lead to the full-scale separation of the Orthodox and the Catholics in the high middle ages; a separation that has lasted until the present day. In its glory-days, before the expanse of Islam had eroded many of its ancient territories, eastern Orthodoxy was centred in Byzantium, the capital of the later Roman empire as based in Constantinople, modern Istanbul. In the 9th century a major

²⁷ A term, fundamental to Orthodox theology and self-identity, which means holding as 'authoritative' and 'seminal' the writings of the earliest bishop theologians and saints of the first centuries of Church life. The word literally means 'writings of the fathers'.

evangelization movement was initiated by the empire that brought the Slavic world into communion (both religious and economic) with Byzantium; and it is from that date that Russia entered the Orthodox family of Churches; soon to become one of the largest and most vital of all the world families of Orthodoxy. Russia took to monasticism most fervently; adopting the strict practices of Byzantine solitude (hermitism, or eremitism) with a considerable stress on the need for private and reclusive contemplation in the life of the serious spiritual seeker.

The Russian Orthodox Church, began with its center in Kiev (old Rus') but eventually moved to the capital of the leading princes at Moscow. Church institutions grew in stature and importance with the ascent of the Russian state itself, especially after the defeat of the Tatars, Mongol tribes who had for many centuries kept Russian Christians divided and in a permanent state of war. In the conjoined ascent of the Russian state and Church, monasticism played a great part; and there were many important monasteries all over the country – even into the early decades of the 20th century. In the 17th century, reforming Patriarchs, such as Nikon, tried to change the long established patterns of prayer and ritual that the Byzantine missionaries had first brought to Russia, in favor of correcting their church books from current Greek practices. In the generations between the first evangelization of the Rus' and the 17th century many small divergences had crept in between Greek and Russian Orthodox practices in liturgy and prayers. Many of the Russian churches accepted the reforms willingly²⁸ but in numerous other parts of Russia a severe and violent resistance set in that regarded the 'Reform' as corruption of the faith; and the aftermath (after a church council in 1666 was a long lasting division of Russian Christianity. The sect of the Old Believers was born; also known as the Old Ritualists. They had much support among the poorer peasantry. State and church initiated persecutions were initiated against them by 1682 and one part of the movement turned more radical, rejecting the concepts of priesthood and sacraments²⁹; while another increasingly found sympathetic bishops and priests elsewhere, eventually becoming re-organized in 1847 by a dissident Greek archbishop, Amvrosy of Sarajevo, who provided them with two consecrated bishops and thus restored their clerical and sacramental infrastructure. In the time of the publication of our main text, the *Rasskaz strannika*, therefore, the Old Believers were undergoing a notable renovation; and part of the sub-text

²⁸ Which ironically were often less Greek, being less Byzantine, than the 18th century Greek practices which were being appealed to as 'authentic' liturgical standards.

²⁹ The so-called *bespopovtsy* or 'priestless' sect.

of the book (part of its 'theological mission', as it were) is surely to reach out from the heart of mainstream monastic-based Russian Orthodoxy to the *popovtsy*³⁰ Old Believers, who were felt to be potentially reconcilable.³¹ Instead of the face of the State-Church as a persecuting bureaucracy, the *Rasskaz strannika* offers an icon of mainstream Russian Christianity as having preserved the 'pearl of great price' (Mt. 13.46) a living spirituality and an internal knowledge of the Spirit of God, which could serve as the true basis for a spiritual reunion among the separated communities of faith, and one that was rooted in the 'authentic' past of the Russian men and women of the soil.

The tradition of Russian monasticism and spirituality that was common to both mainstream and Old Believers was known as Hesychasm. It was a long established Byzantine spiritual school, that had been brought to Russia in its Christian foundations. the word means 'quietness' and it was a spiritual teaching that stressed the need to acquire peace of heart before the presence of the Holy Spirit within the soul, could be sensed and understood. Hesychastic teaching was taken to great heights by the later Byzantine writers. Its chief notions were that the soul (*Psyche*) was divided into various levels. The lower soul related closely to the body and was influenced strongly by bodily states. The lower soul dealt with matters we today would describe as empathy, or feelings. The middle soul was concerned with rational ideas and understanding. It had an elevated spiritual function, but was also much beset by the problem of the multitude of thoughts (*logismoi*) that clamored for attention in a human being, and which could often suppress spiritual sensibility in the name of rationalism. The highest level of the soul (the *nous*) which could be best translated as the 'spiritual intellect' was a capacity given only to human beings and angels: an instinct for the divine presence, and a capacity for knowledge of God. This knowledge was not simply another form of 'reason' (*logos*) in a human person's cognitive capacity: it was precisely a divinely gifted *proprium* of divine awareness; and as such it was intrinsically and fundamentally related to the prayer life of the individual. In short, for the Byzantine Hesychasts, the doctrine of prayer was an unavoidable part of the definition of the very purpose of cognition. One began with awareness of the self in the world, and progressed to the awareness of the self before God, in a triplex ascent which marked the emergence of the individual from animal consciousness to the awareness of being divine icon enfleshed. Hesychasm also

³⁰ The Old Believers who had priests.

³¹ The reconciliation did not really occur until the 21st century; it only started to mature after the fall of communism; but it is currently in process in Russia.

laid stress on the practical methods of quietening down the teeming thoughts of the second level of awareness (the rational thoughts or *logismoi*) so that the senses of the graced *nous* could emerge more completely. This is fundamentally what is the goal of the ‘prayer of the heart’, of which the Jesus prayer is the most commonly known example. Hesychasm also strongly advocated the need for an experienced guide, as one walked this subtle and difficult road.

The teachings on prayer, of hesychastic saints such as Symeon the New Theologian (949-1022), Gregory Palamas (c.1296-1359), Gregory of Sinai (c. 1260-1346), and others, accumulated into a vast depository of advanced teachings on detailed practices of the inner life. They were read avidly by monastics. In the late 18th and early 19th centuries these collections passed out from handwritten manuscript form, for the first time into print, in *florilegia* of spiritual writings known as the *Philokalia* or *Dobrotolyubié*. From that time onward we see the teachings of Hesychasm having a wider expanse among the laity; and rousing great interest. Hesychasm is a constant backdrop and presupposition of the *Rasskaz strannika*.

In its final versions, the *Rasskaz strannika* thus became a book linking three key ideas together: the seeking of the prayer of the heart through the Jesus Prayer; the reliance on a Spiritual Elder (Starets); and immersion in the *Philokalia*. We may, in turn, consider the *Rasskaz strannika* as a later Russian expression of the earlier Hesychast tradition documented in the *Philokalia*. This latter collection of books was put together by Athonite monks in order to meet the problems of having access to Spiritual Elders who were truly experienced in the higher reaches of prayer. The idea was begun on Mount Athos at the end of the eighteenth century and reaches right through to the Russia of the time of the Pilgrim (and to today in the English edition of the volumes which have had a wide readership in modern times)³² for one of the editors of the 1883 edition of the *Rasskaz strannika* (Theophan the Recluse) was actually himself a translator of a Slavonic version of the *Philokalia*.³³

From the fourth century onwards the monastic movement grew in popularity in Christianity. Key centres of monastic life and organization were

³² The text has been translated into English in four volumes (see Palmer et al. 1979-1995). The Greek text now exists in a five-volume edition (Athens: Astir-Papadimitriou, 1957-63). For some selections of important writings on inward prayer from the *Philokalia* see Kadloubovsky and Palmer 1992; Chariton 1997.

³³ Theophan made a seven-volume version of the *Philokalia*, amplifying the Greek collation of 36 Fathers made by Nikodemos and Makarios, and notably expanding on the previous Slavonic version made by St. Paisy Velichovsky.

Egypt, Gaza, Palestine, Syria, and Asia Minor. By the end of the first millennium the great Christian monastic centres had shifted to Constantinople (Istanbul, Turkey) and to certain monastic colonies, such as Olympus and Athos. It was Athos that was destined to have the longest continuous survival, and as a result its libraries represented centuries of monastic writings on the nature of prayer. Monasticism was, above all else, about a life given over wholeheartedly to the service and worship of God (see below). Prayer was the *raison d'être* of this celibate and ascetic lifestyle, and there was a deep and lively interest in the forms and methods of prayer. On Athos a monk, certainly during a notable feast of the Christian calendar, might spend up to fourteen hours a day in the church. The level of prayer that we are speaking about here is far more intense than the occasional ten minutes spent randomly "saying prayers."

Not to be able to find a truly advanced spiritual teacher nearby would be a problem of significant proportions: just as much as if an advanced musician needed lessons to develop technique but could find no one at all in that particular town who even played the same instrument. So it was that the monks developed from early centuries the regular custom of *lectio divina* ("sacred reading"), the close study of those who were acknowledged as past masters on the life of prayer. However, to have access to all of these works was also a problem: one needed a library of some considerable size. So it was that in the eighteenth century, two monastic figures came up with a proposal to gather together all the best of the practical writings on interior prayer from the Greek Fathers, and gather them into a smaller collection, a Compendium, that could be bought by almost every monastery that wanted it. Bishop Makarios (Notaras) of Corinth (1731-1835) had the idea, and he commissioned a very energetic writer and editor, Hieromonk Nikodemos (1749-1809), who lived on Mount Athos, to gather the best texts and edit them. The final collection, entitled the *Philokalia* (Lover of Beauty), was published at Venice in 1782.

The book very quickly came to the attention of the renowned Ukrainian Starets, Paisy Velichovsky (1722-1794), who a few years earlier had moved from Athos to gather disciples around him in Moldavia. He had noted in his journals that when he was struggling on Athos to develop the inner life of prayer, he had been able to find no experienced guides at all on the mountain; and so he had himself come up with the idea of transcribing every manuscript of the Fathers about prayer that he could lay his hands on. He had already started to translate the Greek texts into Slavonic for the benefit of his own Moldavian and Russian disciples, but when he heard of the Greek *Philokalia* he redoubled his efforts and using parts of it brought out, in 1793, a slightly smaller collection (24 authors

instead of the Greek 35) translating the Greek title as *Dobrotolyubie*. Makarios and Nikodemos, like him, were hesychast monks: they laid immense stress in the inner spiritual life. However, it is Paisy, more than they, who actually made a life's mission out of spreading the Jesus Prayer as the chief means to achieve this inner and unceasing prayer of the heart, and it was his mission that had long-lasting results in the Slavonic lands³⁴. By the nineteenth century, the Russian St. Panteleimon monastery on Athos became the new center of hesychastic spirituality; and it is no surprise that the earliest manuscript of the *Rasskaz strannika* is lodged there, or that the first printed edition comes out under its auspices in the care of the Kazan dependency of St. Panteleimon (St. Michael's) led by Hegumen Paisii Feodorov.

3. HESYCHASTIC PRAYER AND EASTERN ORTHODOX SPIRITUALITY

The tradition of spiritual life expressed in the *Rasskaz strannika* gave high precedence to the Jesus Prayer, or the Prayer of the Heart, a form of interior prayer of the divine presence focused on the repetition of the Name of Jesus, along with a prayer for the Lord to have mercy (see below). The phrase "Lord Jesus Christ, Son of God have mercy on me"³⁵ is repeated many times in a quest for the rhythm of the prayer to move from the lips to the inner heart (a Biblical cipher for spiritual consciousness) and then to be absorbed into our human awareness almost in the rhythm of the inbreathing (attached symbolically to the first half of the phrase invoking the holy name) and the out-breathing (attached to the petition for mercy) (see Ware 1992, 161-63). When the prayer has "entered the heart," it is seen as the achievement of the Apostolic command to "pray unceasingly" (1 Thessalonians 5:17). More than a concept of prayerful petition, this stage of the prayer is seen as a unification with the presence of God, truly present in the created world in terms of his divine energies; and so this "entering into God" is conceived in Orthodox spiritual thought as salvation and deification by grace. The latter term, a striking one based upon the New Testament text of 2

³⁴ His early disciples developed the monastery of Neamt after his death as a major publishing house of hesychastic literature; and several of them returning to Russia became founding elders of the Optina monastery, a major force in the hesychastic revival among the Russians of the 18th and 19th centuries.

³⁵ Greek: *Kyrie Isou Christe Yie tou Theou eleison me*. Russian: *Gospodi Isusi Christe, sine Bozhe, pomilui me*. The primary Biblical present for the prayer is Lk. 18:13. See also Psalms 9:13.

Peter 1:4, is developed extensively in the early Greek Fathers of the Church. It is a distinctive Orthodox approach to salvation (a soteriology) that places its emphasis not so much on the redemptive suffering and cleansing blood of Christ on the Cross (a much favoured Western Christian theme, developing the sacrificial theology found in St. Paul), but rather on the idea (prevalent in the Gospel of John) that the Divine Word of God, Second Person of the Trinity, descended to earth to become incarnate as a Man, so that all Humanity might be lifted up once more to the presence of God from which they had fallen when they lost the innocence of Adam. As in the First Adam all Humanity sinned and fell,³⁶ so in the Second Adam (Christ) Humanity would be given back its union with God and in that gift of Union (called deification by grace) would follow all the benefits of heavenly life. This Orthodox theme of Deification³⁷ is similar, with several uniquely different aspects, to the Western Church's notion of sanctifying grace. Jaroslav Pelikan notes its underlying presence in the Pilgrim's story in this way: *To a degree that many western Christians, both Roman Catholic and Protestant, may find surprising, prayer which "constitutes universally the essence or soul of every religion"*³⁸ *performs a function here that is so comprehensive as to include not only the sacrificial and fervent communication of human petition, praise, and thanksgiving to God, but a divine and indeed sacramental communication of grace to the human condition.* (Pentkovsky and Smith 1999, xi)³⁹

Running completely throughout this series of Tales, therefore, is the common understanding that the "Prayer of the Heart"⁴⁰ is not simply a pious

³⁶ See 1 Cor. 5:14-16; 1 Cor. 15:22; 1 Cor. 15:45-50.

³⁷ Developed by St. Irenaeus (2nd century CE) in his *Adversus Haereses* 5. Preface; in St. Athanasius' (4th century) *De Incarnatione* 54.3; *Contra Arianos* 1.39; *De Decretis* 14; and in St. Gregory of Nyssa's (late 4th century) *Catechetical Oration* 25.

³⁸ Pelikan is here quoting the *Rasskaz strannika*.

³⁹ In the present chapter, all references to the original text are taken from T. Allan Smith's translation in the Paulist edition. It is unfortunate in some respects that the Paulist edition, which is the best English edition ever produced, has chosen to give *yet another translation of title* (the existing English translations seem to make up a new one each time) in order, perhaps, to resonate with John Bunyan's (1628-1688) famous *Pilgrim's Progress* or to challenge the anti-monastic *The Pilgrim's Tale*, an anonymous 16th-century English poem. I will refer to the book in the abbreviated form of its first printed Russian title (1881), namely, *Rasskaz strannika*. It would be more accurate to refer to the text in English as *The Candid Tale of a Pilgrim*.

⁴⁰ Of which there are several variants mentioned in the book (such as reciting a single phrase of scripture many times, or reciting simply the Holy Name of Jesus, or the petition "Lord have mercy"), but the Jesus Prayer ("Lord Jesus Christ Son of God have mercy on me") is seen as the highest and most perfect medium of the Prayer of the Heart.

exercise peripheral to religious belief, but rather the core of the Christian experience of salvation: the descending presence of God within the heart by the gift of the Holy Spirit: a presence of Christ in the soul which purifies and unites the individual human consciousness with God, and brings the heavenly condition to earth; making the sinner into the redeemed creature wholly by the divine grace. The “effects of the prayer” are thus commonly listed in terms of light and warmth and joy. The light is the radiant glory of the divine Transfiguration.⁴¹ The joy and warmth are understood as the signs of the indwelling presence of the Holy Spirit.⁴²

The *Rasskaz strannika* assumes participation in the religious life of the Russian Orthodox Church. Practitioners of the Jesus Prayer are expected to be regularly confessing to their spiritual counselor, who will normally be a priest, and to regularly receive the sacrament of the eucharist at the divine liturgy. Serious dedication to the life of prayer is understood to be rooted in an ascetically serious attempt to live out the ethics of the Gospel. The Pilgrim in the *Rasskaz Strannika* is consistently offered as an ideal model of ‘churchgoer’ as well as mystic.

In terms of its theory of prayer, the *Philokalia* is a deeply scriptural assembly of the broad stream of the Greek Fathers of the Church, and one that turns all the time around the idea that the very purpose of Christianity is to enter into the deepest relationship with the Word of God, the Second Person of the Trinity (Christ as Son) who, through the movements of the Holy Spirit in the core of the person, brings this re-union with God as the salvation that he offers to humanity. As we have already noted, this overarching idea of salvation through union with God (*henosis*), is one that is called by the Fathers “Deification by Grace” (*theiosis kata charin*). One of the writers represented in the *Philokalia* is

⁴¹ See Mk. 9:1 ff; which was taken by the medieval Hesychast theologians as a symbol of the spiritual illumination that Jesus offered to the disciples who understood his offer of grace and were thus “enlightened” by him. Thus not only was Jesus seen to be transfigured in light (the incarnation of the divine in the human), but this radiance was also seen as a gift communicated to the whole human nature that the Divine Word had assumed (deification by grace). The Incarnation was thus seen by the Hesychasts as the doctrine of salvation encapsulated. St. Athanasius of Alexandria put it in an apophthegmatic form in his Book *On the Incarnation* 54: “He [the Divine Word] became Man, so that Man might become god.” Always it is presumed that this “becoming god” is in terms of the divine grace of restored union offered gratuitously by God to humankind. In the original Greek the word play on the transference between God and Man evokes both the universal (divine status, human nature) and the particular (the Divine Word being Jesus; the “Man” being Adam, of whom Jesus is the recapitulation and atonement).

⁴² Jn. 15:11; Jn. 16:22-24; Jn. 17:13; Acts 24:32.

St. Symeon the New Theologian (949-1022), and in his Treatise *Kephalaia Praktika Kai Theologika* (153 Practical and Theological Texts) he expresses the idea as follows: *What is the purpose of the Incarnation of the Divine Logos which is proclaimed throughout the Scriptures, which we read about but often without comprehending? Surely, it is that He has shared in what is ours so as to make us participants of what is His. For the Son of God became the Son of Man in order to make us human beings into Sons of God, lifting us up by grace to what He is by nature; giving us a new birth in the Holy Spirit and leading us directly into the kingdom of heaven. To put this another way: He gives us the grace to possess the Kingdom within ourselves (Luke 17: 21), so that we do not simply hope to enter it, but rather, now fully possessing it, we can make the statement: 'Our life is hidden with Christ in God' (Col. 3: 3).* (Palmer et al. 1979-1995, 4: 48)

This is the core religious philosophy of prayer that the *Rasskaz strannika* also represents. It is the deifying presence of the Word of God in the soul of a human being which is the reality of salvation. The Jesus Prayer is simply the call to the God of mercy to fulfill his offer of salvation in us; asking God to do something in us that he is more eager to accomplish than we are to receive (Lk. 11. 12-13). Moreover, the words of the prayer are significant too, in several ways, according to the teaching of the Fathers. The first thing that is noted is that the very words are an “epitome” or synopsis of the entire Gospel: they sum up humanity’s entire cry for salvation in Jesus. The hesychasts also note that this redeeming presence of God within a human being is what scripture means by the Kingdom of God⁴³ being “within.” We can see this juxtaposition in the citation from St. Symeon above. Moreover, throughout the scriptures there is a profound sense that the Name of God carries its own creative energy.

In the Old Testament the four unpronounceable letters of the divine Name⁴⁴ (the *Tetragrammaton*, IHWH) were seen as carrying the awesome “charge” of the divine person’s power.⁴⁵ “Calling on the Name” was the Old Testament phrase for prayer.⁴⁶ God will not give his Name, except enigmatically, to humans.⁴⁷ The Name is a cipher for God himself.⁴⁸ The Name carries in it

⁴³ The New Testament notion of the Kingdom (*Basileia tou theou*) is not a static abstract noun, as the English translation would have it, but the active present sense of God’s energized dominion in a person’s life.

⁴⁴ Observant Jews were forbidden to pronounce the Name of God. Only the High Priest could speak it, and only behind the veil of the Holy of Holies in the Temple, on the Day of Atonement.

⁴⁵ Ps. 111.9; Jer. 10.6.

⁴⁶ Gen 21.33; Gen 26.25; Ps. 116.4.

⁴⁷ Gen 32.29; Exod.3.13-14.

protective power⁴⁹ and bears the “glory” (Hebrew: *kabod*) of the divine presence (Hebrew: *shekinah*) itself.⁵⁰ It is above all else in the Psalms, that fundamental prayer book of the Christian monks also, that the concept of praying “In the Name” first emerges and takes shape.⁵¹ It is summed up in the Psalms’ approach to prayer as the “blessedness of entering into the Name” of God.⁵² This is the heart of what the Orthodox hesychasts envisaged as prayer conceived of as the mystical entering into the Uncreated Energy (*energeia*) of the Divine Presence. It does not contradict the common conception of prayer as a petition to God for assistance, or even a set of prayers offering praise or sentiments of repentance; rather, and above all else, the hesychasts understood “true” or pure prayer to be the ascent to the glorification of God experienced as mystical⁵³ union with him, given in the Name, and that is recognized as the indwelling presence of the Divine Logos, or the Word of God incarnated. It is Jesus Christ risen from the dead and made gloriously immediate in the world through the energy and action of the Holy Spirit.

For the Greek Fathers, then, all prayer was made to the Father, through Christ as the High Priest of the Race, in the action and energy of the Holy Spirit. It is for this reason that we so often find the evocation of the Holy Trinity throughout the *Rasskaz strannika*. For Orthodox Christians, this was far more than a desiccated dogma; it was rather an understanding of the whole inner dynamic of how prayer worked towards the mystically indwelling presence of God. It was a permanent modality of the power of salvation that reconciled, in union, God and Humanity: to the Father, through the Son, in the Holy Spirit.

The Jesus Prayer, with its twin phrases of “Lord Jesus Christ Son of God” and “Have mercy on me (a sinner)”, was also seen to be a precise epitome of two

⁴⁸ 2 Sam 7.13; Ezra 6.12.

⁴⁹ Ps. 20.1; Ps. 54.1; 91.14; 118.10; 124.8; Zeph. 3.13; Sirach 51.3.

⁵⁰ Ps. 29.2; 79.9; 96.8; Micah 5.4.

⁵¹ C.f. Pss. 7.17; 8.1; 9.2; 18.49; 30.34; 44.8; 45.17; 52.9; 54.6; 61.8; 63.4; 86. 9, 12;

⁵² Ps. 118.26.

⁵³ The Greek Fathers use the word “mystical” (*mustikos*) to describe the movings of the Spirit in the secret interiority of a person. The word itself means “private” or “silent.” In later medieval Western Christian literature, it began to have a new set of meanings, namely, a separate metaphysical state of awareness contrasted with “natural” states as an entirely “supernatural” thing. However, this contrast is not found in the Greek Fathers. The presence of God in the deepest soul of a person is seen by them as the true natural condition of a human being as child of God. Returning to such an ontological condition is return to the divine glory of grace and union which was lost in the Fall, a Fall whereby Adam was alienated not only from God, but even from himself.

of the key teachings of Jesus on prayer. It may be understood as a conflation of the parable of the Tax Collector and the Pharisee,⁵⁴ where the sinner becomes a model of true prayer because his prayer is a cry for mercy made out of humility (the second phrase of the Jesus Prayer), and the story of the Blind Man at Jericho,⁵⁵ who is a symbol of the true disciple who becomes such (when the chosen Apostles themselves are faltering) by his courage and persistence in calling out the name of Jesus as Lord (the first phrase of the prayer).

In both evangelical accounts of the Blind Man, we note that the beggar begins by calling out “Jesus” and ends with naming him as Lord and Master. As the Apostle Paul put it succinctly, this exclamation of the Name of Jesus, as Lord, is itself the sign of the activity of the Holy Spirit of God: “For no one can say ‘Jesus is Lord’ except by the Holy Spirit.”⁵⁶ And in his *Epistle to the Romans*, St. Paul also depicted how the energy of the Holy Spirit itself is at work in the inmost center of the believer, making prayer ascend in the sanctuary of the heart in a secret manner, which is beyond the capacity of words to describe: *Likewise the Spirit helps us in our weakness; for we do not know how to pray as we ought, but the Spirit himself intercedes for us with sighs too deep for words. And he who searches the hearts of men knows what is the mind of the Spirit, because the Spirit intercedes for the saints according to the will of God. (Rom. 8.26-27)*

The Jesus Prayer was advocated throughout the hesychastic literature, therefore, as being a concise way to sum up the Christian sense of salvation through the presence of Jesus. Calling on the Name of Jesus, for an Orthodox Christian, was the same as calling on the Name of the Living God, for the Word and the Father were substantially one (*homoousion*) in the mystery of the Holy Trinity. The Jesus Prayer was thus the fulfillment of Jesus Christ’s own teaching about what life in the fullness of the Spirit would be like:⁵⁷ to be able to pray “In the Name” and “In the Spirit”, and to have the power of God himself manifested in that prayer.

One last element that is of great concern to the teaching of the *Rasskaz strannika*, and which is a strong element of Hesychastic theology, ought to be mentioned here: this is the notion of how the Prayer of Jesus progresses to

⁵⁴ Lk. 18.10-14: “The tax collector, standing far off, would not even lift up his eyes to heaven, but beat his breast, saying, God, be merciful to me a sinner! I tell you, it was this man who went down to his house justified rather than the other.”

⁵⁵ Mk. 10. 46-52; Lk. 18.35-43.

⁵⁶ 1 Cor. 12.3.

⁵⁷ See Jn.1.12; Jn. 14. 13-14; Jn. 14.26; Jn. 15.16; Jn. 16. 23-26; Jn. 17. 6, 11-12, 26.

become the true “Prayer of the Heart.” Throughout the Bible the term “heart”⁵⁸ is the preferred word for the interior consciousness of a human being, especially as that arena (it is often called the altar of the heart, or the interior temple) is the secret domain where the remembrance of God arises, and where the indwelling presence of God is felt within the human worshipper (see McGuckin 1999). In later times, the idea of “soul”⁵⁹ predominated (to connote similar things), but the Hesychastic Fathers, especially the Syriac writers among them, always preferred to keep this default reference to “the heart” to convey the sense of the depths of a human being face to face with God. As Jesus himself taught, it was the heart (certainly not the eyes) that was the only organ that could “see” God.⁶⁰

This is why the *Rasskaz strannika* spends much time trying to explain the way that progress in prayer means the “descent of the mind into the heart.” It is a difficult idea to convey in words; and even as lively a text as the *Rasskaz strannika* has some difficulty getting round the notion, but it comes head on at it in the episode of the discussion with the blind man on the road to Tobolsk (see Smith 1999, 126-27). It returns to it many times in different fashions, and often calls up the support of the *Philokalia* itself, by introducing quotations from that source. One of the main texts in the *Philokalia* describing the method of the “descent” is the *Treis Odai Proseuches* (*Three Methods of Prayer*) attributed to St. Symeon the New Theologian (see Palmer et al. *Philokalia*. vol.4. 1995. p.64), and the *Rasskaz strannika* explicitly makes use of this. The descent basically refers to an recognized spiritual movement that occurs when the prayer ceases to be experienced as something done mechanically, or “remotely” by the lips or by the mind of the person who prays, and instead seems to enter the very fabric of the person’s being in such a way that it becomes like the breathing, or the heartbeat, something innate, permanent, fused with the person’s consciousness in a very deep way. At this stage or level, it even becomes a symbol of the sense that the individual and the Divine Lord present in the heart (like the Godhead in the Temple) have become one: all duality moves aside because of the divine condescension of grace. This is the goal of Union towards which all the mystics aspired: not a state that could be achieved by any technique, however holy in itself, but only a gift of grace from God’s part alone. In Eastern Orthodox Christian theology, human beings cannot “rise to God,” but God can condescend to be directly present to them.

⁵⁸ Greek: *Kardia*.

⁵⁹ Greek. *Pneuma* /or *Nous* when it referred to the higher mystical senses of the soul.

⁶⁰ Mt. 5.8.

The *Three Methods of Prayer* recommends certain physical techniques in the praying of the Jesus Prayer, and when it comes to the issue of the descent of the mind into the heart it teaches that at the beginning of the prayer, which ought to be continued fervently many times,⁶¹ and without allowing images⁶² to arise in the mind, the one who prays ought to feel in their senses the place where the heart is beating, and draw a focus of attention there. When the heartbeat thus becomes paramount, the person is told to try to draw down the mind (the mental faculties of conscious and imaginative thought) into the heart itself, as if it were a chamber or chapel, and to imprison it there. This involves keeping the mind still and silent, while the other senses of the soul are thus allowed to become operative.

The Greek Fathers of the *Philokalia* taught that there were actually three distinct forms of human consciousness operative: the first was the physical awareness of the body; the second was comprised of the mental faculties of thought and imagination (more refined than the body's senses but closely related to them); and lastly the spiritual consciousness or the instincts of the higher soul (*nous*). Each of the three stages of human awareness stepped up in refinement and quality from the level beneath it. Mental awareness was more acute than physical awareness (understanding something as distinct from simply touching it, for example), but so too was spiritual awareness much more acute than mental awareness. In modern English we do not really have words to distinguish between mental and spiritual awareness; but the Greeks had entirely different terms: *logos* and *nous*, which give rise to two different types of consciousness, namely, logical and noetical. What the hesychast theologians are trying to say (and why it is so difficult for moderns who do not even have the semantic of the language surviving) is that one has to use the Jesus Prayer to move up and across three levels of awareness in the course of pure prayer.

One begins prayer with fervent exclamations on the lips, calling out the words of the Gospel "Lord Jesus Christ Son of God have mercy on me!" This is a high prayer in and of itself. But it is only a beginning. It puts the human awareness into first gear as it were. As soon as the physical attention is engaged

⁶¹ Here we may note that the Pilgrim is advised to say the prayer many thousands of times, ending up reciting the prayer 12000 times a day: an extraordinary amount that demands a radical detachment from the ordinary tasks of earning a living (not a major concern to a hermit monk, or impoverished Pilgrim walker).

⁶² This stands in contrast to the Catholic Ignatian method of mental prayer, for example, which begins with the "imagining" of a scene (e.g., from the life of Christ).

(one is standing attentively in prayer⁶³ and reciting the simple words with the lips), the person ought to move on to stage two. This is the capturing of the hundreds of imaginations (*logoi*) that arise in the mind (distractions or reminiscences or even any idea at all), on the grounds that any of our ideas about God are not God. The important thing about stage two (mental) awareness is to quiet it down, to silence the endless chatter of the imagination. The Jesus Prayer attempts to accomplish this by the technique of making the imagination feel itself enclosed in the heartbeat and the in-and-out flow of the breath while the vocal prayer is being made. The mind is thus lulled to quietness like a baby fascinated by a rattle. Of course the mind will not want to stay “captive” this way for long, and will often reassert itself. One might emerge from a time of prayer suddenly realizing that while the mouth has been reciting the prayer, the mind has been reeling off a to-do list. But when this happens, the process “of descent” is begun over again.

What the hesychasts think is really important is arriving at the third stage of awareness: *noetic* sensibility. The *nous* is the very heart and soul of the human being, as originally made in God’s image and likeness. The human being is a living sacrament of God. It is “natural” (in other words this is why humanity was made) for a human to stand in the presence of God in the *nous*. But the Fall from grace has habituated human beings to want to live anywhere else in their complex synthesis of being, other than in the *nous*, for the awareness of God is like that which drove Adam and Eve in fear away from the divine presence. The divine mercy of Christ, however, is now experienced, because of his sacrificial love, as no longer the terrifying presence of God, but as the wonderful source of love and mercy. The redeemed *nous* is thus able to enter boldly into the presence of the Divine Christ, and be made radiant in his deifying grace. Even so, the senses of the *nous* are so undeveloped in us, that it takes much effort to still down the very loud voices of the Body and the Mind, so that we can learn the new language of the spiritual consciousness of our deepest selves. This is what the Jesus Prayer tries to facilitate: to offer the body and mind a simple form of prayer that quiets down their engagement, and allows the *nous* to wake up and descend into the inner heart, as if into a holy shrine, and there encounter the God who has been waiting patiently all along. What transpires then, in the secret of the heart, at the

⁶³ Eastern Orthodox customarily stand for prayers. However, the Jesus Prayer is also often said crouched down in a half kneeling posture and/or using a small wooden stool. On the latter, see “On Stillness” by St. Gregory of Sinai and “Directions to Hesychasts” by Kallistos and Ignatios. A woollen rosary (prayer beads) is also used to count off the exclamations, with a whole prayer rope often being made up of 100 knots.

level of noetic engagement with the Divine Word, is truly beyond words, and is often called, in the ancient Christian writings, the “Bridal Chamber of the Word,” suggesting a level of intimacy and mystical secrecy that ought not even be attempted to be described. The genius of the *Rasskaz strannika* is that it manages to get this across in the most simple and charming of narrative devices: an entertaining travelogue. It accomplishes this without making the associated instructions and insights sound like a theology class or a lesson in Byzantine metaphysics.

4. PILGRIMAGE TO THE INTERIOR AND TO GOD

Now arriving at our primary text, the *Rasskaz strannika*, or the *Candid Tale of a Pilgrim*, is so readable that it needs little exegesis, at least in terms of its structure. It is based around the recurring motif and symbol of the pilgrimage. The main character journeys throughout Russia, stopping constantly at holy places, and looking out for guides who may help him in his ascent to spiritual wisdom. The motif of the pilgrimage is a symbol of the larger metaphysical ‘calling’ of each human soul to return to the heavenly homeland, since it is in exile upon this earth (see. Hebrews 13.14). There are four tales, or “meetings,” that make up the core of the text. Three extra tales were later published (from a manuscript on Mount Athos that contained them) as an Appendix. In the first English translations, the first core of the book was labeled *The Way of the Pilgrim*, while the Appendix received the designation of *The Pilgrim Continues his Way*. Neither title derives from the Russian manuscripts or the printed Russian publications. Tale five in the Appendix is closely akin to the four first tales, and is from the same hand. The sixth and seventh tales are more scholastic, and more apologetic in style, and the character of the Pilgrim dwindles away as merely a single member of a scholarly discussion group. As discussed above, the *Rasskaz strannika* has been preserved and transmitted as an anonymous work, and it is best understood as a collaborative composition involving numerous Russian Orthodox monks and resulting in various redactions. It is a creation of nineteenth-century Russian monasticism aimed at the laity, especially the countless numbers of pilgrims staying in monastic guesthouses.

The book fits with an old genre;⁶⁴ but it is also unusual, and possibly was designed for a very specific end. Each evening, both at Panteleimon and any other Russian monastic house, in the pilgrims' refectory where they ate, a junior monk would read spiritual works throughout the course of the meal, and no one was allowed to talk. During the monks' own meals a similar practice was followed, and then the writings of the fathers and theologians were read. One imagines that by the nineteenth century, the heavier works of the theologians had been replaced in the refectories where there was a preponderance of lay visitors, for works of a simpler and more plot-centred type. It is to this world that the *Rasskaz strannika* belongs. It is a re-packaging of the basics of hesychast teaching, but now set in a novelette "adventure" form by monastics all singing from the same hymn sheet, as it were. This is why several hands could be at work in the production of what emerges as the final printed format of the tales, while more or less a generic harmony of style and intent could be preserved.

The First Tale (18 pp. in English translation), which is subtitled "How He Acquired the Gift of Interior Unceasing Prayer of the Heart, introduces us to the Pilgrim, his wandering lifestyle, and his extremely meagre possessions (a satchel containing bread crusts and a Bible). We learn how a phrase from scripture, "Pray Unceasingly,"⁶⁵ strikes him with great force; however, he is unable to find anyone, from the Church Reader to the local Bishop, who can explain it satisfactorily to him. All of the teachings on prayer that he hears in the local parishes seem to him to be wrong-headed when he checks them against his Bible. He finds a nobleman who practices interior prayer but who does not think it suitable to reveal its secrets to someone as lowly as him. A kindly monk shows him some things from a book by St. Dimitry of Rostov (1651-1709).⁶⁶ Finally, the

⁶⁴ One of the most famous monastic tales from medieval Rus' was the 12th century *Journey to the Holy Land* by Hegumen Daniil, which is the first Russian text to characterize the monk as pilgrim in the world. This idea of the wanderer, however, is an ancient monastic theme. See McGuckin 2000. Only a few decades before the making of the *Rasskaz strannika* in Kiev in 1853, the monk Alimp'ii copied down and published the mystical visions that were told to him by the Siberian peasant pilgrim Iakov Lanshakov. See Pentkovsky 1999, 33; 39, n. 19; 45, n. 111. Similarly, the monk Parfenii published an account of his own wanderings as a pilgrim around Russia, Moldavia and the Holy Land; the work is titled *Skazanie o stranstvii po Rossii, Moldavii, Turtsii i Sviatoi Zemle* (Moscow; 1855). The *Rasskaz strannika* dates its own travels to only a few years of this date (1859+), although the text actually issued, in all likelihood, more than a decade later.

⁶⁵ 1 Thess. 5:17. The device echoes the beginning of the famous narrative by St. Athanasius of the conversion of St. Antony, the first monk, who hears in church the text "Sell all that you have" (Mt. 19.21) and, taking it literally, begins his life of wandering in search of God.

⁶⁶ This corresponding text is *The Spiritual Training of the Inner Person*.

Pilgrim stumbles on an experienced old monk, a *starets*, on the road to whom he opens his heart, and from whom he learns the basic distinctions and forms of prayer. The Elder shows him how the Jesus Prayer fulfils the command to “pray unceasingly” and reveals to him the riches of the *Philokalia*. The Pilgrim starts off well and then loses heart. His Elder recommends that he says the prayer 3,000 times a day, which rises to 6,000 times a day, and eventually culminates in 12,000 a day. The Pilgrim follows the spiritual direction and accomplishes the prescribed practice in seclusion in his watchman’s hut, where he has taken a summer job. The Elder then dies and the Pilgrim determines to use his summer wages to buy the *Philokalia* for himself. Setting off on the road once more, and feeling the great sweetness and warmth from the Jesus Prayer, he is elated that he has the Bible and the *Philokalia*, and he trusts in the continuing spiritual help from his late Elder.

The Second Tale (33 pp. in English translation) is slightly longer and introduces us to a larger range of characters and adventures than the Pilgrim encounters on his way through Russia. He is beaten by robbers⁶⁷ and loses his satchel and books, which he finds again as soon as he reconciles himself to God’s will. We hear various stories of conversion, but then he runs into hardships and his food stores diminish. He turns off the road and meets a Forester who invites him to use a deserted hut in the woods for the winter. They share stories and the Pilgrim helps him with tales from the *Philokalia*. However, our Pilgrim wants to understand more about how the mind can descend into the heart, but cannot make sense of his texts. His deceased Elder appears to him in a dream and instructs him about this essential, and advanced, aspect of the Jesus Prayer.⁶⁸ He wakes and describes the new sensations that this form of prayer evokes. More adventures are recounted. He tries to explain to people the benefits of the prayer and the *Philokalia*. He stays for a while as sacristan, a church-watchman, but when he moves on. Meanwhile, a girl flees from the village to avoid an unwelcome marriage, seeking his protection, and the outraged family accuses him of impropriety. They bring him before the magistrate who beats him. There is a

⁶⁷ Recalling a similar episode in the life of St. Seraphim of Sarov (1759-1833), one of the great hesychastic saints of Russia.

⁶⁸ He is given the special “order” in which to read the *Philokalia*: (a) Nikiphoros the monk, (b) The Second Book of Gregory of Sinai, minus the short chapters, (c) the *Three Modes of Prayer* and *Discourse on Faith* by St. Symeon, and then (d) the works of Sts. Kallistos and Ignatios. A summary of it all is available, he is told in the *Abbreviated Description of the Mode of Prayer* by St. Kallistos. See annotations to translation below. The didactic dream, peaceful and reverent in character, while unusual, is a recurrent motif in Orthodox spiritual discernment, and found in many spiritual texts from the New Testament onwards.

regular sub-theme in the book of the necessity for a disciple to retrace the suffering path of the Master: patiently accepted suffering is presented as having redemptive value as a purification of soul. His Elder once more appears and consoles him with passages from the *Philokalia* which he marks for him. The Pilgrim pays for the cure of his hurt legs by teaching a young boy to read, and is able to offer healing to the local Steward's wife by advice he receives from another visitation by his Elder. Becoming notorious after this, he sets off on the road once more, and the book ends with him in Irkutsk, Siberia, receiving the offer of a passage to Jerusalem via Odessa.

The Third Tale (4 pp. in English translation) is the shortest of all. It serves to give some biographical data about the Pilgrim, how he came to be disabled and eventually lost his farm, and his wife, and then took to the road as a pilgrim. It is ostensibly a dialogue with a monastic guide who asks for more information about him. The Pilgrim tells the interlocutor that he is off to Jerusalem, God willing, and we learn that he is thirty-three years of age. The tale ends with the following note: "Well dear brother you have attained the measure of the stature of Christ."⁶⁹

The Fourth and last Tale of the core redaction is considerably longer (34 pp. in English translation), being about the size of the Second Tale. The Pilgrim starts to make his way towards Tobolsk, Siberia, accompanying a blind man and considering travel on to Jerusalem. They are given hospitality by a charitable noble family. He and the husband talk about the Philokalic texts. He is told about a former nobleman who had passed through earlier as a wandering penitent pilgrim. The blind man tells the Pilgrim that he too is a practitioner of the Jesus Prayer, and the Pilgrim starts to read the *Philokalia* to him on the road. The blind man learns the descent of the heart very quickly and even becomes clairvoyant, 'seeing into' the hearts of others. The Pilgrim also enjoys many spiritual sensations from the prayer. He almost has an amorous adventure at a Post-house, but escapes by a providential accident that converts the woman. He then meets a kindly priest and an old woman who tells him how the Jesus Prayer saved her from harm. A nobleman in a carriage in Kazan province tells him how the Prayer worked wonders in his family, and the Pilgrim informs him that the *Philokalia* has the fuller version of texts on prayer that he already knows. The book ends with the Pilgrim bidding farewell to the monk whom we met in the Third Tale, saying that he has already chatted too long, and now has to find his fellow travellers to Jerusalem. A final few lines give a thumbnail portrait of his appearance: "This

⁶⁹ Ephesians 4:13. Thirty-three is traditionally regarded by the Orthodox as the age at which Christ died.

pilgrim was of medium build, with a body made lean by self-control and austere life. He had a handsome face, expressive eyes, and a broad and thick beard. He showed abundant love toward all and was affable with humility” (Smith 1999, 140).

5. THE PILGRIM CONTINUES HIS JOURNEY

From its Russian publication and public dissemination in late nineteenth-century Russia to its first English language translation (1931) by Reginald Michael (R.M.) French (1884-1984), the *Rasskaz strannika* has been highly popular and influential. There is no question that the work has an immense charm in its literary construct. The Pilgrim is so obviously presented as a model of “perfect piety” that he might have struck the modern reader as very stuffy if the whole book was not suffused with liveliness and an underlying wit and elegance. Part of the charm undoubtedly lies in the way that it catches the spirit of a lost world of Russia under the nobility. There are instances enough, however, to remind the reader (19th century or contemporary) that all is not well on the social scene: the old and sick seem always to hover uncertainly on the brink of destitution and death. Life fortunes can change catastrophically in the blink of an eye. The roads are full of thieves, drunkards and random violence. This book is as much Gorky as it is Tolstoy. One feels how fragile a life it is to be dependent on the thin charity of the villagers, or on the random kindnesses of the rich. The Pilgrim is not a simplistic escapist in all this: he is deliberately delineated in this way to show us an image (an icon) of what “dispossession” means; and the *Rasskaz strannika* is consistently trying to underline the deeper truth throughout that a human being, whether rich or destitute, is dependent on God for all things. Society will shape all men and women, whatever their circumstances or rank, but only the grace of the Gospel can redeem them and free them. The Pilgrim learns that conformity with God’s Providence is the surest way to live in harmony: riches will not protect one in life. Prayer is the way to be conformed to God’s will, and to learn to live trustingly in his presence.

This, of course at the heart of monastic philosophy, is presented to us as being more than that; indeed as being the sure guide to a peaceful and sanctified life. In this work a subtle hesychast doctrine is painted in a charmingly approachable way. Above all, the plot does not distract; the characters are vivid but not extensively developed: the numerous citations of textual authorities and specific instructions are all introduced as if incidentally, never to the extent of becoming tedious. All is subordinated to the overarching suggestion: Why not get

hold of the Philokalic texts yourself, and use them to navigate towards a life marked by saying the Jesus Prayer?

It was this message that Franny, in J.D. Salinger's (1919-2010) novel *Franny and Zoey* (1961), clung to in her great existential distress. The book, and its teaching, were a comfort to her as she faced the mental turmoil of coming to terms with her brother's suicide. It is this message which still serves to make the book a luminous read for moderns, and allows it to retain a freshness most surprising for a nineteenth century text: when so many of its peers are so dusty they could hardly be picked up today. This, I suppose, is a sign of its perennial charism as a "spiritual classic". It is a work that offers a rare vision of Christianity from the inside, showing it from real and vivid experience as a religion of mystical prayer. It is a Christianity where miracles still occur daily, at least to those who have the eyes to see and the heart to hear. The book contains a promise, passed on by wise monks through the mouth of the Pilgrim, but ultimately from Christ himself to the one who reads the book: Call on the name of Jesus, and the Spirit of God will straightway take up residence in your innermost soul. And nothing will ever be the same again.

BIBLIOGRAPHY

1. **Adnès, Pierre.** 1974. "Prière à Jésus." In *Dictionnaire de Spiritualité*, edited by Marcel Viller et al., vol. 8: cols. 1126-1150. Paris: G. Beauchesne et ses fils.
2. **Bacovcin, Helen.** 1978. *The Way of a Pilgrim and The Pilgrim Continues His Way*. Image Doubleday. Garden City. New York.
3. **Brianchaninov, Ignatius.** 2006. *On the Prayer of Jesus*. Translated by Archimandrite Lazarus Moore. Boston: New Seeds.
4. **Chariton, Igumen.** 1997. *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*. London and New York: Faber & Faber.
5. **Fedorov, Hegumen Paisii,** ed. 1881. *Otkrovennyi rasskaz strannika dukhovnomu svoemu ottsu*. Kazan, Russia: St. Michael's Monastery.
6. **French, Reginald M.** 1991 (1931). *The Way of a Pilgrim and The Pilgrim Continues His Way*. New York: Harper.
7. **Gillet, Lev.** 1987. *The Jesus Prayer*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
8. **Grayston, Donald.** 2003. "Antisemitism in a Russian Spiritual Classic:

- The Pilgrim's Tale." *Spiritus* 3.1: 110-26.
9. **Kadloubovsky, E., and G.E.H. Palmer.** 1992. *Writings from the Philokalia: On the Prayer of the Heart*. London and New York: Faber & Faber.
 10. **McGuckin, John Anthony.** 1999. "The Prayer of the Heart in Patristic and Early Byzantine Tradition." In *Prayer and Spirituality in the Early Church*, edited by Pauline Allen et al., 2: 69-108. 5 vols. to date. Queensland: Centre for Early Christian Studies, Australian Catholic University.
 11. _____. 2000. "Aliens and Citizens of Elsewhere: Xeniteia in East Christian Monastic Literature." In *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider*, edited by Dion Smythe, 23-38. London: Ashgate-Variorum Press.
 12. _____. 2008. *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Oxford and New York: Wiley Blackwell.
 13. _____. 2009. "The Life and Mission of St. Paisius Velichovsky (1722-1794). An Early Modern Master of The Orthodox Spiritual Life." *Spiritus*. 9.2: 157-173.
 14. _____. 2012. "The History of the Philokalia: Texts, Translations, Dissemination." In *The Philokalia: Exploring the Classic Text of Orthodox Spirituality*, edited by Brock Bingaman and Bradley Nassif, Oxford and New York: Oxford University Press.
 15. **Palmer, G.E.H., Philip Sherrard, and Kallistos Ware.** 1979-1995. *The Philokalia: The Complete Text*. 4 vols. London and New York: Faber & Faber.
 16. **Pennington, M. Basil.** 1978. *O Holy Mountain! Journal of a Retreat on Mount Athos*. Garden City, NY: Doubleday.
 17. _____. 2003. *The Monks of Mount Athos: A Western Monk's Extraordinary Spiritual Journey on Eastern Holy Ground*. 25th anniversary ed. Woodstock, VT: Skylight Paths Publishing.
 18. **Pentkovsky, Aleksei.** 1999. "Introduction: From 'A Seeker of Unceasing Prayer' to 'The Candid Tales of a Pilgrim'." In *The Pilgrim's Tale*, by Aleksei Pentkovsky (ed) and T. Allan Smith, (tr.). Mahwah, NJ: Paulist Press.
 19. **Pentkovsky, Aleksei and T. Allan Smith.** 1999. *The Pilgrim's Tale. Classics of Western Spirituality*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
 20. **Savin, Olga.** 1991. *The Way of a Pilgrim and A Pilgrim Continues His*

- Way. Boston: Shambhala.
21. **Smith, T. Allan.** 1999. "The Tale of a Pilgrim, A Seeker of Prayer." In *The Pilgrim's Tale*, by Aleksei Pentkovsky (ed) and T. Allan Smith, (tr). pp. 49-67. Mahwah, NJ: Paulist Press.
22. **Spidlik, Tomas.** 1986. *The Spirituality of the Christian East*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.
23. **Monks of St. Panteleimon.** 1882. *Zamechatel'nyi rasskaz o blagodatnykh deistviakh molitvy Iisusovoi*. Moscow, Russia: Monastery of St. Panteleimon.
24. **Tolstoy, Lev (Leo).** n.d. *Childhood*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
25. **Valachos, Hierotheos.** 2003. *A Night in the Desert of the Holy Mountain: Discussion with a Hermit on the Jesus Prayer*. Translated by Effie Mavromichali. 2nd ed. Levadia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery.
26. **Ware, Kallistos.** 1992. "The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality." In *The Place of the Heart*, edited by Elisabeth Behr-Sigel, 133-73. Torrance, CA: Oakwood Publications.
27. _____. 1995. *The Orthodox Way*. Rev. ed. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
28. **Ware, Timothy (Kallistos).** 1993. *The Orthodox Church: New Edition*. New York: Penguin.

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR –PREDICATOR PRIN EXCELENȚĂ AL IUBIRII CREȘTINE

Pr. Conf. univ. dr.

Adrian Gh. PAUL

Universitatea Tehnică Cluj-Napoca
Centrul Universitar Nord din Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The impressive figure of *Saint John the Hrisostomos*, who had deeply marked “the golden century” of the Christian Church, occupies in *the patristic literature* a very special place, he himself proving to be one of the most significant fathers and *teachers of whom* the Christianity is proud, belonging to a pleiad of true superior men whose works, virtues and geniuses exercised so much influence over the destiny of Christianity. Saint John the Golden Mouth, the Archbishop of Constantinople, has remained over the centuries one of the highest and most complex pastoral *personalities* of Eastern Christian Church, who dominated without any doubt its time and era, making proof of outstanding intellectual and moral qualities which impressed and continues to impress generations of Christians through its entire pastoral activity, catechetical and liturgical put in the service of Christ’s Church. The present study emphasizes both the outstanding personality of Saint John, who incomparably dominated its era, and the *virtue of Christian* love admirably preached, lived and practiced by the *Archbishop of Constantinople*.

Keywords: *Saint John the Hrisostomos, Archbishop of Constantinople, the patristic literature, teachers of whom, personalities, virtue of Christian love.*

1. Linii pentru o biografie generală a Sfântului Ioan

Figura impresionantă a Sfântului Ioan Gură de Aur, care a marcat profund „secolul de aur” al Bisericii creștine, ocupă în literatura patristică un loc cu totul aparte, el însuși dovedindu-se a fi unul dintre cei mai însemnați părinți și dascăli ai lumii cu care creștinătatea se mândrește, aparținând unei adevărate pleiade de oameni superiori, ale căror lucrări, virtuți și genii au exersat atâta influență asupra

destinului Creștinismului, încât a umplut cu strălucire incomparabilă acest secol¹. Sfântul Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului, a rămas peste veacuri una dintre cele mai înalte și complexe personalități duhovnicești a Bisericii creștine din Răsărit, care a dominat în mod inegalabil epoca și vremea sa, dând dovadă de alese calități intelectuale și morale, care a impresionat și continuă să impresioneze generații de creștini prin întreaga sa activitate pastorală, catehetică și liturgică pusă în slujba Bisericii lui Hristos.

Sfântul Ioan s-a impus ca o personalitate proeminentă care a dominat în mod incomparabil epoca sa. Istoricul român Teodor M. Popescu arăta, într-un studiu dedicat Sfântului Ioan Hrisostomul, că în Răsărit nici un alt om al timpului său nu s-a distins și nu a avut însemnătatea pe care a avut-o el și nici nu a atras interesul contemporanilor și stima posterității ca și el și nimeni nu a lăsat amintirea și nici n-a ajuns la celebritatea lui². Știința lui teologică și talentul său neîntrecut, virtuțile lui evanghelice și calitățile lui sufletești mari, atitudinea lui eroică în încercări dureroase și mai ales destinul lui măreț și în același timp tragic, au umplut, încă de atunci, lumea creștină de faima și numele lui, respectat de la Răsărit la Apus, la greci, romani și barbari. Nimeni nu a mai fost atât de iubit, atât în timpul vieții, cât și după moarte, ca Sfântul Ioan Hrisostomul.

Și pentru că aminteam faptul că Sfântul Ioan a făcut parte din rândul unei remarcabile pleiade de oameni care au strălucit ca și adevărați luceferi în sânul Bisericii creștine din secolul al IV-lea, vom spune că și alți părinți, contemporani Sfântului Ioan, dispuneau de aceeași înclinare și erau cuprinși de un remarcabil entuziasm pentru acțiune, pentru propovăduirea cuvântului Evangheliei Mântuitorului nostru Iisus Hristos, dar nici unul nu s-a ridicat la nivelul său. De pildă, străluciții săi contemporani apuseni, Ieronim și Augustin, dețineau o înaltă putere de pătrundere în ceea ce se numește speculațiile teologice, Sfântul Ioan i-a întrecut prin avântul său misionar și prin energia practică pe care o pune în lucrarea sa de a schimba pe oameni în slujitori ai binelui. Alături de ei și alți părinți, precum Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigore de Nyssa, Athanasie al Alexandriei, Ambrosie al Mediolanului, și alții mulți, sunt negreșit luceferi strălucitori pe orizontul intelectual al Bisericii creștine, care vor străluci în veci în decursul secolelor spre slava Mântuitorului nostru Iisus Hristos și a Bisericii întemeiate de El, însă în fruntea tuturor acestora locul de onoare se cuvine Sfântului Ioan, Arhiepiscopul Constantinopolului, pe care creștinătatea

¹ Diac. Gheorghe Băbuț, *Istoria Sfântului Ioan Gură de Aur*, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 2003, p. 3.

² Cf. Teodor M. Popescu, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, nr. 4 / 1957, p. 531.

întreagă, imediat după încetarea lui din viață, l-a proclamat „*cel mai mare luminător al lumii, dascăl ecumenic, stâlpul bisericii, lumina adevărului, trâmbița lui Hristos, prooroc și vorbitor al tainelor lui Dumnezeu, theoforul Ioan sau Hrisostomul Ioan*”³.

Viața sa atât de exemplară, ca una dintre cele mai bogate în atitudini, fapte și virtuți, dar mai ales opera sa, au immortalizat personalitatea acestui mare Sfânt Părinte al Bisericii creștine. Și cu toate că viața și faptele minunate ale Sfântului Ioan au fost puțin cunoscute timpului imediat următor trecerii sale la viața veșnică, opera sa atât de vastă și profundă a aureolat de timpuriu memoria sa, veritabila sa colecție literară constituind o comoară inepuizabilă de mărgăritare ale Bisericii creștine. Sfântul Ioan este unul dintre cei mai mari oratori ai Bisericii dintotdeauna, un mare teolog, mare ierarh și sfânt și, în aceeași măsură, un foarte mare păstor de suflete. Multe din culmile sfințeniei, ale desăvârșirii duhovnicești, ale artei oratorice bisericești, ale științei de Dumnezeu, ale tratamentului și conducerii pastorale atinse de această uriașă personalitate creștină au rămas până în zilele noastre neegalate de nici o altă persoană. De aceea Sfântul Părinte a rămas peste veacuri în sânul Bisericii lui Hristos un izvor nesecat de apă vie, un far dătător de lumină cerească, un model de luptător neînfricat împotriva răului și al imoralității, un păstor ideal de suflete⁴.

Cel ce avea să devină arhipăstorul Bisericii din Constantinopol, spre sfârșitul secolului al IV-lea, Ioan, s-a născut în Antiohia, la Antakya (în sudul Turciei de azi), în timpul domniei împăratului Constans (337-361), între anii 344 și 347⁵. După informațiile furnizate de unii scriitori bisericești, cum este și Paladie, Sfântul Ioan provenea dintr-o familie nobilă, tatăl său ocupând o funcție importantă în armată, iar mama sa, Antuza, era de neam grec, o femeie foarte cultivată, cu un caracter puternic și provenea dintr-o familie creștină destul de bogată⁶. Tatăl său, Secundus, a murit foarte curând după nașterea sa, probabil când pruncul Ioan avea un an sau doi, iar mama sa Antuza, rămasă văduvă la doar 20 de ani, nu s-a mai recăsătorit după moartea soțului, ci s-a dedicat creșterii și

³ Vezi P.S. Theodosie Athanasie, *Viața și activitatea Sfântului Chrisostom*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1923, p. 19.

⁴ Pr. prof. Spiridon Căndea *Sfântul Ioan Gură de Aur ca păstor de suflete*, în BOR, nr. 10 / 1957, p. 922.

⁵ Cf. C. Baur, *John Chrysostom and his Time*, Maryland, 1959, p. 3.

⁶ A se vedea toate acestea la Sfântul Ioan Gură de Aur, *Tratat despre preoție*, în trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, Edit. IBM al BOR, București, 1998, p. 31 ș.u.

educației fiului ei⁷. De aceea, primele elemente de educație creștină Sfântul Ioan le-a primit de la mama sa⁸, iar educația clasică a primit-o de la retorul timpului Libanius și de la filosoful Andragatius⁹.

Copilăria și-a petrecut-o sub domnia scurtă a lui Iulian Filozoful (361-363), adolescența și tinerețea sub domnia lui Valens (363-378), devenind bărbat adult în timpul domniei împăratului Theodosiu I (379-395) și ajungând la maturitate deplină în timp ce Arcadius (395-408) domnea în Constantinopol, el trecând la cele veșnice în anul 407¹⁰.

După ce și-a încheiat studiile, la vârsta de 18 ani, s-a dedicat citirii și aprofundării Sfintelor Scripturi, dar și rugăciunii contemplative. A fost botezat de curând, în orașul Amida, de episcopul Baetanus, după care la scurt timp a fost făcut citeț, la Antiohia, de episcopul orașului, Pimen.

Ajuns la vârsta maturității, însetat de cunoșterea cea vie, s-a revoltat împotriva sofistilor, pe care-i socotea „niște comercianți de cuvinte”¹¹, urmând sfaturile marelui Diodor, unul din numeroșii monahi care locuiau în peșterile din munții cei înalți nu departe de oraș, curând acesta devenindu-i tânărului Ioan povățuitor duhovnicesc și învățător teologic¹². Este știut faptul că Diodor a fost un mare erudit, care interpreta Scripturile potrivit tradiției școlii din Antiohia, adică într-un sens predominant istoric și literar, această metodă teologică fiind foarte utilă pentru Sfântul Părinte care a învățat astfel să citească cu răbdare fiecare cuvânt, fiecare literă, fără să omită nimic, această obișnuință de a citi făcându-l unul din cei mai buni cunoscători ai Bibliei¹³. Cât timp a fost elevul lui Diodor, tânărul Ioan și-a ales calea, dorind să devină „*un sfânt ca Pavel*” pentru care

⁷ Cf. David C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în trad. rom. de Luminița I. Niculescu, Edit. Sophia, București, p. 16.

⁸ El însuși recunoaște că influența hotărâtoare asupra dezvoltării sale spirituale a avut-o mai ales mama sa, Antuza, o ființă model, împodobită de virtuți, numele ei fiind sinonim cu virtutea, care i-a oferit un model de viață aleasă determinându-l să lucreze pentru umanitate întocmai ca aceia care se văd chemați să răstoarne legi. Părintele Constantin Cornițescu spune că mama sa „*a făcut o operă nemuritoare; a format un om mare, un sfânt a cărui voce și exemplu vor fi amintite creștinătății întregi în orice timp, și a modelat sufletul unei perle a vieții creștine, dăluindu-l cu măiestria artistului*”. (Pr. prof. C-tin Cornițescu, *Chipul mamei Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10 / 1977, p. 615).

⁹ Cf. Ioan G. Coman, *Patrologia*, Edit. mănăstirii Dervand, 1999, p. 133.

¹⁰ A. J. Festugière, *Antioche*, Paris 1950, p. 412

¹¹ David C. Ford, *op. cit.*, p. 18

¹² *Ibidem*, p. 19.

¹³ Virgil Gheorghiu, *Gură de Aur, atletul lui Hristos*, Edit. Deisis, Sibiu, p. 34.

admirația sa era fără limită și pe care s-a străduit toată viața să-l egaleze prin toate eforturile sale.

Foarte curând devine, după Meletie, cel mai celebru, și prin virtute și ca orator, printre slujitorii Bisericii, un adevărat idol al auditoriului, cu toate că Sfântul Ioan socotea această glorie ca pe un obstacol în calea lui spre sfințenie. Cunosând extraordinarele eforturi ale Părinților deșertului se hotărăște să-și părăsească orașul natal și să îmbrățișeze viața de pustnic, care era, după părerea sa, treapta cea mai înaltă pe care putea urca un om¹⁴. La insistențele mamei sale renunță deocamdată la această hotărâre, rămânând acasă și ducând o viață semimonastică¹⁵.

La scurt timp după moartea mamei sale s-a retras în munții Antiohiei, unde sub îndrumarea unui eremit, un stareț sirian cu numele de Isihie, a trăit singur într-o peșteră, în post, asceză, rugăciune și citirea cărților Noului Testament. Din cauza frigului și a posturilor foarte severe sănătatea i s-a șubrezit mult contractând o boală digestivă și renală care îl va chinui tot restul vieții¹⁶. Deși iubea mult acest mod de viață ascetică, agravându-i-se boala, a fost nevoit să se întoarcă în Antiohia în jurul anului 377.

Revenit la Antiohia¹⁷ a fost hirotonit diacon, în anul 381, de către episcopul Meletie. Urmașul lui Meletie în scaunul episcopal din Antiohia a fost Flavian, care în ciuda împotrivirii sale, l-a hirotonit preot pe Sfântul Ioan pe la anul 386. În calitate de preot a predicat în toate bisericile din Antiohia, în fiecare Duminică și sărbătoare, iar în Postul Mare în fiecare zi, mângâind poporul credincios ce participa la sfintele slujbe, ajutând pe cei nevoiași și bolnavi, încurajând pe tineri și îmbărbătând pe cei căzuți, dovedindu-se a fi de tânăr un excelent îndrumător al vieții duhovnicești, întrunind în persoana sa o viață aleasă condusă cu înțelepciune și viețuind după poruncile divine, expunând practic, cu cea mai mare sinceritate, sensul duhovnicesc al Sfintei Scripturi.

Angajat pe această nouă cale a slujirii Bisericii Sfântul Ioan s-a consacrat, începând din anul 381, *Societății creștine*, un fel de asistență socială de cruce

¹⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Fecioru, *Studiu introductiv din PSB* vol. 21, p. 10.

¹⁵ David C. Ford, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶ Cf. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷ În timpul Sfântului Antiohia era un mare oraș al Asiei Mici, chiar unul din cele mai reprezentative, un oraș de aur cu o iluminare feerică și o populație de jumătate de milion de locuitori, în care găseai amfiteatre, băi, edificii grandioase, iar contemporanii numeau acest frumos oraș *Perla Orientului* sau *Voluptoasa Antiohie*. Petrecându-și aici mare parte din copilărie a avut o profundă influență asupra vieții și formării spirituale a Sfântului Ioan. (Vezi Virgil Gheorghiu, *Gură de Aur, atletul lui Hristos*, p. 13).

roșie, ce funcționa pe lângă biserica din Antiohia. El s-a dăruit acestei lucrări cu întreaga sa pasiune de atlet al lui Hristos pe o perioadă de cinci ani, timp în care n-a cruțat nici o osteneală, n-a ocolit nici o jertfă, n-a pregetat nici o clipă, ci ziua și noaptea se găsea mereu în slujba ajutorării aproapelui său, în slujba alinării durerilor și suferințelor fraților săi, în slujba povățuirii tuturor credincioșilor pe căile mântuirii creștine¹⁸. Apoi tot la Antiohia, încă din perioada diaconatului său, Sfântul Ioan a trasat în pagini de neuitat calitățile care trebuie să împodobească pe un adevărat păstor sufletesc, astfel încât a întocmit un profund tratat *Despre preoție*, în care a evidențiat pregnant vocația, sfințenia, evlavlia, cultura multilaterală, râvna pentru bine, dragostea de Hristos și de oameni, tactul în opera pastorală a preotului slujitor al lui Hristos, el însuși dovedindu-se plin de grijă și dragoste pentru credincioși și pentru Biserică, susținând prin faptele sale principiile și obligațiile adevăratei preoții¹⁹.

Întreaga activitate a Sfântului Ioan din Antiohia, care a fost de altfel perioada celei mai desăvârșite creații duhovnicești, cu predicile sale, cu grija față de săraci și bolnavi, stăruința lui în formarea morală a credincioșilor și apărarea dreptei credințe în fața ereticilor, i-au adus celebritatea despre care s-a vorbit și în capitala imperiului, la Constantinopol. Astfel în anul 397, la moartea arhipăstorului Nectarie al Constantinopolului, poporul drept-credincios a cerut stăruitor împăratului să fie adus în scaunul episcopal cel mai vrednic om în slujirea preoțească din acea vreme, care nu era altul decât Sfântul Ioan, preotul din Antiohia. Așa se face că după numeroase insistări, Sfântul Ioan a fost hirotonit episcop al Constantinopolului, în ciuda împotrivirii sale, pe când avea aproximativ 50 de ani. Ca arhipăstor, Sfântul Ioan a luat asupra sa o sarcină care părea multora utopică, dar el a predicat, cum n-a mai făcut-o nimeni până la el, îndemnând poporul la o viață morală ideală, gândind toate în duhul Evangheliei lui Hristos, cu o putere sufletească nemaiîntâlnită, cu o căldură și o consecvență uimitoare, arătându-se pe sine ca fiind un înflăcărat apostol, cu viață de ascet, care îl fac fără asemănare în istoria Creștinismului.

Înaltul ierarh al lui Hristos, care avea într-adevăr un suflet de apostol, o viață de adevărat anahoret și o energie de profet, își dorea o Biserică și o lume în care egalitatea, buna înțelegere, munca cinstită și pacea să fie realități în care să se regăsească toți și toate. A dus o lucrare de înnoire a vieții sociale implicându-se direct asupra marilor probleme sociale ale vieții cotidiene. Este bine știut faptul că

¹⁸ Pr. prof. Spiridon Căndea, *art. cit.*, p. 922.

¹⁹ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr.7-8 /1955, p. 406.

nimeni nu a atacat cu atâta vehemență pe cei bogați, analizând amănunțit aspectele revoltătoare ale vieții și a faptelor, puse în paralelă cu existența mizeră și indestructibilă a săracilor. Critica Sfântului Ioan este însoțită adesea de aprecieri și propuneri revoluționare chiar pentru mediul social al secolului al IV-lea. El atrage atenția asupra egalității dintre toți oamenii, asupra lăcomiei și războaielor, ca drept cauză principală a apariției inegalității, asupra valorii sufletului omenesc, asupra stabilirii unor raporturi corecte între bogați și săraci, fie prin întreținerea acestora din urmă, fie prin instaurarea organizată a unei vieți de obște²⁰.

Pe la începutul anului 398, fiind arhiepiscop al Constantinopolului, Sfântul Părinte este pătruns de datoriile acestei înalte demnități, punând un deosebit interes în creștinarea goșilor, în îngrijirea celor bolnavi și săraci, în moralizarea clerului și a poporului, șase ani neîntrerupți vocea lui a răsunat cu putere în biserica Constantinopolului, îndemnând, sfătuind, rugând și câteodată chiar poruncind ca fiecare creștin să devină adevărat atlet, urmaș și mărturisitor al Mântuitorului Hristos²¹. Măsurile administrative, reformele introduse în viața clerului și predicile sale care biciuiau pe față viciile, au creat dușmăanii și nemulțumiri. A nemulțumit în primul rând pe oamenii palatului arhiepiscopal care s-au văzut lipsiți dintr-o dată de luxul și banchetele cu care-i obișnuise fostul arhiepiscop Nectarie, Sfântul Ioan introducând în palat viața ascetică, el însuși mâncând o dată în zi, mâncări simple și fără vin²². Biciuind fără nici o cruțare răul, ori din ce parte ar fi venit, cei nemulțumiți în frunte cu Teofil al Alexandriei, cu împărăteasa Eudoxia și cu Eutropiu au început a urzi fel de fel de intrigi împotriva lui, aducându-i tot felul de acuze neîntemeiate, interpretând cu totul greșit predicile sale, precum și viața lui ascetică, la aceștia adăugându-se și câțiva episcopi nemulțumiți. Intriga și minciuna a triumfat spre necinstea celor ce au făcut uz de ele, ceea ce a dus astfel la căderea Sfântului Hrisostom din tronul Patriarhal și la exilarea lui²³.

La presiunea populației împăratul însă ordonă reîntoarcerea Sfântului Ioan în scaunul patriarhal, care este primit în triumf de păstoriții săi. Cu toate acestea pacea a fost de scurtă durată, existând multe împotriviri la adresa patriarhului declanșându-se din nou ostilități sub influența lui Teofil și a împărătesei Eudoxia, la presiunea cărora împăratul Arcadie a dispus caterisirea patriarhului și exilarea

²⁰ Cf. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 601.

²¹ P.S. Theodosie Athanasie, *op. cit.*, p. 17.

²² Pr. prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 407.

²³ P.S. Theodosie Athanasie, p. 18.

lui în Cucusus, un sat obscur din Armenia, unde a și trecut la cele veșnice în timpul unui marș forțat către o altă localitate de surghiunire în ziua de 13 septembrie a anului 407, fiind înmormântat în biserica Sfântului Basilisc în Comana²⁴.

După cum se vede, Sfântul Ioan Hrisostom a trăit într-o epocă de mari prefaceri și de zbucium general, de convulsii politice și religioase, de conflicte și răsturnări de oameni și de situații care au clătinat imperiul și implicit Biserica. Ierarhul cu suflet de apostol, cu viață de ascet, cu energie morală de profet, se găsea mereu și lucra neconținut într-o societate căreia îi aparținea și de care totuși se deosebea: îi aparținea prin părinți, prin dascăli, prin clerici, prin monahii și credincioșii timpului, prin prietenii și adversarii săi, însă se deosebea de ea prin idealul său moral-ascetic, pe care îl voia realizat integral de toți la locul și în chemarea lor²⁵.

Asemeni unui luceafăr, Sfântul Ioan Gură de Aur a depășit cu mult pe cei din jurul său și din vremea vieții sale, dovedindu-se a fi nu doar un om de frunte, un ales, un ierarh mare, o instituție, un principiu, ci și „o mare idee întrupată ca o chemare sfântă”²⁶. Ceea ce a impus și impune pe Sfântul Ioan Bisericii a fost și este ortodoxia, adâncimea și frumusețea învățăturii sale, viața sa exemplară și excepționalul său talent de predicator²⁷.

Numele lui, sinonim cu iubirea și cu elocvența, strălucește în istoria Creștinismului cu cea mai curată strălucire. „Cerului i-a plăcut să reunească peste această existență privilegiată toate aceste daruri ale harului și ale naturii pe care el le împarte tuturor; strălucirea talentului, măreția și împărăția cuvântului, entuziasmul credinței, râvna binelui, iubirea sublimă, știința și sentimentul cel mai profund al Evangheliei, iubirea roditoare și, se poate zice, aureola Sfinților rar a încununat capul unui om asemenea Sfântului Ioan”²⁸.

2. Activitatea literară și pastorală a Sfântului Ioan Hrisostomul

Este de netăgăduit faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur ocupă primul loc în literatura bisericească, mai ales ca hermeneut neîntrecut al Sfintei Scripturi, el

²⁴ Cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 31.

²⁵ Prof. Teodor M. Popescu, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1957, p. 532.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Pr. prof. Ioan G. Coman, *art. cit.*, p. 403.

²⁸ Diac. Gheorghe Băbuș, *op. cit.*, p. 17.

fiind acela care a luat Sfânta Scriptură și din scoarță în scoarță a explicat-o înaintea credincioșilor adunați în biserică, făcând-o accesibilă la gradul de inteligență al fiecăruia. Există o definiție paradoxală conform căreia „*Ioan Gură de Aur nu a fost neapărat un teolog, însă a posedat o teologie*”.²⁹ Această concepție spirituală este, totuși, slăbită de evaluarea ei anacronică a omului, din moment ce prin standardele patristice clasice, Ioan Gură de Aur s-a dovedit a fi cel mai impresionant teolog datorită faptului că a fost și cel mai apreciat interpret al Sfintelor Scripturi³⁰. Într-adevăr, chiar și operele numeroase ale Sfântului Ioan Gură de Aur pot fi puse sub titlul „*acestei teologii a incompletitudinii*”³¹, din moment ce și el, ca și toți scriitorii biblici, a lăsat completările autorității divine a Persoanei Duhului Sfânt, mai ales în ceea ce privește constituirea Bisericii ca Trup al lui Hristos. Asta și pentru că formulările securității intelectului pretind completări³².

Pentru a-l situa pe Sfântul Ioan Gură de Aur între marii teologi ai timpului său, trebuie să cunoaștem și ce poziție a deținut el în lunga luptă purtată pentru supremația exegetică între Școlile rivale din Antiohia și Alexandria³³. Educat în maniera antiohiană a hermeneuticii antialegorice, Ioan Gură de Aur a trecut peste toate înclinațiile exclusive ale mai marilor lui dascăli și a îndrăznit să folosească cu succes alegoriile³⁴. Astfel, combinând cele două metode, care sunt mai degrabă complementare una alteia, el a fost mai mult decât capabil să caute unitatea inspirației în Scripturi. Mai mult, analogiile superficiale antiohiene, în comparație cu intuiția alexandrină a conexiunilor tipologice profunde, foarte des păreau superficiale. Dar folosirea patristică a alegoriei este justificată, din moment ce apare aproape exclusiv în teologia aplicată regăsită în predicile sale³⁵. Fără îndoială, Ioan Gură de Aur este recunoscut pentru metoda lui serioasă, istorică și psihologică în arta interpretării principalelor surse ale teologiei sale. A invocat autoritatea tradiției orale, însă un aspect mult mai evident al revelației a fost găsit,

²⁹ Cf. C. Baur, *John Chrysostom and his Time*, p. 356.

³⁰ Henri de Lubac, *Exegèse médiévale*, vol. I, Paris, 1958, p. 38.

³¹ *Ibidem*, p. 39

³² A se vedea dezvoltarea acestei chestiuni la Frank Lake, *Clinical Theology: A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral*, Londra, 1966, p. 591 ș.u.

³³ P.S. episcop Daniel, în articolul intitulat *On Divine Philantropy*, publicat în Rev. „Theologia”, nr. 1, Atena, 1983, p. 243.

³⁴ Vezi pe larg Henri de Lubac, *Typologie d'Allégorisme*, Paris, 1947, p. 196 ș.u.

³⁵ Cf. George Florovsky, *Revelation and Interpretation, Biblical Authority for Today*, Londra, 1951, p. 180.

pentru Ioan Gură de Aur, ca și pentru ceilalți Sfinți Părinți ai Bisericii, în special, în Sfintele Scripturi³⁶.

Prin alegerea atentă a cuvintelor, prin morfologie și sintaxă, limba Sfântului Ioan este de o desăvârșită corectitudine și puritate. La fel stilul său inconfundabil, care prin imaginile, figurile, comparațiile și patetismul său neafectat, se înscrie printre cele mai fermecătoare podoabe ale limbii grecești, deși oratorul scrie la aproape 800 de ani după perioada clasicismului elen propriu-zis. Ritmul scrierilor sale transformă adesea textul în pagini de poezie, ținuta generală a formei și a conținutului e aceea învățată în școala lui Libanius, deși puterea talentului său domină frecvent formulele tradiționale ale schematismului școlii libaniusiene³⁷.

Operele literare ale Sfântului Ioan se impun printr-un fond bogat, serios și realist, ce cuprind o varietate largă de material didactic pe baza textelor din Sfânta Scriptură și din toate domeniile vieții omenești³⁸, o comoară prețioasă pentru istoria culturii timpului, zidind integral ființa umană nu numai prin ideile lui superioare exprimate, ci și prin atitudinea neclintită în problemele pe care le studiază, dar în același timp și printr-o metodă psihologică de o rară abilitate și elasticitate. De aceea Sfântul Părinte este unul dintre cei mai mari și mai gustați scriitori ai Bisericii creștine, fondul și forma scrierilor sale prezentând și astăzi un viu interes nu numai istoric și cultural, ci și unul de continuă actualitate, morală, socială și literală.

Scrierile atât de numeroase ale Sfântului Ioan Gură de Aur, după structura lor, se pot împărți în: Tratatate pastorale, pedagogice, morale, apologetice și dogmatice; *Cateheze*; *Comentarii* diverse la Sfânta Scriptură; *Omilii* la cărți și texte din Vechiul și Noul Testament; *Cuvântări* la praznice împărătești, la sfinți și la diferite împrejurări; *Ecloge* pe diferite teme; *Scrisori* către persoane oficiale sau către alte persoane; *Cărți de cult*, în special alcătuirea slujbei Sfintei Liturghii, care-i poartă numele, sau a multor alte rugăciuni. Toate acestea îl așează pe Sfântul Ioan în rândul celor mai însemnați scriitori bisericești din prima perioadă a Creștinismului și indiferent de conținutul scrierilor sale, ele sunt în ansamblu gloria oratorică hrisostomiană, glorie neatinsă până astăzi în scurgerea vremii și care a adus autorului supranumele de „*Gură de Aur*”³⁹.

³⁶ H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, p. 56.

³⁷ Vezi Magistr. Simion S. Caplat, *Problema formei în predica Sfântului Ioan Gură de Aur*, în BOR, nr. 7-8 / 1965, p. 711 ș.u.

³⁸ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10/1957, p. 611.

³⁹ *Ibidem*.

Spre deosebire de ceilalți oratori și interpreți patristici, Sfântul Ioan se distinge prin geniul său oratoric și prin numărul impresionant de predici cu tematică moral-socială, fapt pentru care, datorită eforturilor sale de transformare a societății prin morală, a dobândit nemuritoarea denumire de „sociolog al epocii patristice”⁴⁰, el însuși dovedindu-se a fi un *adevărat nvățător al dragostei și un apostol al lui Dumnezeu*. Spunem „pedagog al dragostei” fiindcă întreaga sa viață și activitate pastorală au fost afierosite acestei dragoste, dragoste despre care el însuși afirmă, în Omilia a IV-a din Faptele Apostolilor, „că face sufletul mai încăpător ca cerul”⁴¹.

Tainica putere a predicii hrisostomice își are originea în faptul că Sfântul Ioan s-a identificat mereu cu Hristos și și-a angajat destinul vieții pe linia propovăduirii adevărului revelat de Acesta, predica lui degajând o potențialitate divină ce convertea la mari înălțimi duhovnicești⁴². Cuvântările sale și-au luat seva din cele două surse fundamentale specifice propovăduirii creștine: Revelația dumnezeiască și viața reală a credincioșilor, procedeu care l-a ajutat să transmită cu succes mesajul divin și să contribuie decisiv la ameliorarea vieții religioase, morale și sociale a epocii sale. Tema predilectă a predicilor și apoi a scrierilor sale este combaterea cu toată puterea a patimilor omenești și accentul pus pe dobândirea virtuții creștine. Dar a făcut și teologie explicând și demonstrând cu inepuizabile dovezi scripturistice taina de răscruce a creștinismului, Sfânta Treime și mântuirea noastră prin înomenirea Fiului lui Dumnezeu, ajungând să polemizeze cu eretici de toate nuanțele din vremea sa - manihei, marcioniți, valentinieni, arieni, anomei sau și evreii. Sfântul Ioan Gură de Aur a fost, fără îndoială, un propovăduitor prin harul lui Dumnezeu, încât s-a spus că „*Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie din Nazianz... au stat mult timp la baza retoricienilor și chiar au atentat la marile școli ale Atenei, dar Ioan Gură de Aur i-a întrecut de departe ca orator de carieră preoțească*”⁴³. Și faptul că însuși împăratul Arcadius a confirmat popularitatea Sfântului Ioan Gură de Aur prin venirea lui personală la Biserică, doar cu scopul de a-i asculte predicile, confirmă categoric acest lucru.

⁴⁰ Arhimandrit Veniamin Micle, *Trepte spre amvon, Studii Omiletice*, Imprimeria Coresi, București, 1993, p. 107

⁴¹ Sfântul Ioan Hrisostomul, *Omilii la Faptele Apostolilor*, IV, 2, apud P.S. Theodosie Athanasiu, op. cit., p. 39.

⁴² Diac. prof. Nicolae Bâlcă, *Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Gură de Aur ca Predicator*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8/1968, p. 507.

⁴³ C. Baur, *John Chrysostom and his Time*, vol. I, Maryland, 1959, p. 231, 207.

Și pentru că veni vorba de Sfinții Părinți ai secolului de aur din sânul Bisericii creștine, acei „*mari dascăli ai lumii creștine și ierarhi*”, Sfinții Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareii Capadociei, Grigorie Teologul, episcop în Nazians și Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului, vom spune că toți au strălucit ca trei luceferi luminoși ai unei constelații, pe cerul aceleași epoci, trăind în mult frământatul secol al IV-lea și activând în locuri diferite și cu metode diferite, dar lăsând Bisericii o zestre de o valoare inestimabilă reprezentând agonisita de mult preț a geniului și a minții lor luminate, a vieții lor pilduitoare prin sfințenie și a muncii lor neistovite și creatoare⁴⁴. Biserica s-a oprit cu admirație asupra activității lor de mari cugetători și interpreți ai Sfintei Scripturi, de permanenți apărători ai dreptei credințe, de inegalabili propovăduitori ai Evangheliei, de neîntrecuți trăitori ai dreptei credințe, de adevărați păstori sufletești care s-au îngrijit pentru desăvârșirea păstoriților lor, pentru bunăstarea și ajutorarea lor, pentru instaurarea păcii, a dreptății și a iubirii creștine în lume.

Apostolatul misionar, desfășurat cu zel inegalabil de Sfinții Trei Ierarhi, este dominat de grija față de om, ființă creată de Dumnezeu să trăiască pe pământ pentru a-și pregăti viața viitoare, această grijă fiind privită sub ambele aspecte: psiho-fizic și creștin-social. În lumina acestor principii, acești sfinți părinți au dorit să transforme omul într-o ființă nouă, superioară, demnă de chemarea și misiunea sa.

Și dacă Sfântul Vasile cel Mare, ca mare ascet și monah, a creat un nou stil de viață monastică și ca un înflăcărat predicator social a combătut în cuvântările sale manifestările decadente, păcatele și viciile care descompuneau viața omului și a societății, iar Sfântul Grigorie Teologul a pus bazele concepției trinitare despre Dumnezeu, dovedindu-se a fi predicatorul prin excelență preocupat de grija pentru păstrarea nealterată a ortodoxiei credinței creștine, atunci Sfântul Ioan Gură de Aur s-a distins între ceilalți predicatori creștini atât prin geniul său oratoric și prin numărul impresionant de predici cu tematică moral-socială, cât și prin activitatea pastorală de profunzimi și proporții covârșitoare în calitatea lui de ierarh exemplar. De altfel, pentru Sfântul Ioan preoția reprezenta „*slujirea unică care ține de ființa Bisericii*”, deoarece experiența vieții liturgice din Sfântul Altar este singura care poate oferi omului „*un eveniment unic, dumnezeiesc, plin de sfințenie și măreție*”⁴⁵.

⁴⁴ Pr. prof. Ene Braniște, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în BOR, nr. 1-2/1958, p. 171.

⁴⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, în trad. rom. de Pr. dr. Dumitru Fecioru, Edit. Sophia, București, 2004, p. 75.

Preoția reprezenta pentru Sfântul Ioan însăși dragostea dumnezeiască. Sensul preoției creștine este semnul iubirii lui Hristos, dragostea față de comunitatea pe care El a încredințat-o păstorului; preoția este semnul și lucrarea dragostei manifestată în lucrarea transformării oamenilor în roade și făclii ale dragostei între frați; este o slujire ce are în vedere sufletul și dorința de transfigurare a omului prin adevărata iubire agapică⁴⁶. El chiar prezintă condiția esențială a preoției spunând că „preoția se naște din iubire, se exercită prin iubire și devine prețul iubirii”⁴⁷.

Slujirea înaltă a preoției este atât pentru Dumnezeu, pe care ea Îl slăvește prin jertfă, cât și pentru oameni, pe care-i sfințește prin iertarea ei; ea se săvârșește pe pământ, dar are rânduiala cetelor cerești, fiind rânduită de Însuși Duhul Sfânt, și prin intermediul căreia preotul aduce lui Dumnezeu aceeași slujbă pe care o aduc îngerii în ceruri, de aceea el trebuie să fie „sfânt pentru suflute și pentru Dumnezeu”, fiind „mijlocitor al celor vinovați ce se înalță neîncetat la picioarele tronului ceresc pentru a cere har”⁴⁸.

Iată cât de înaltă și sublimă este preoția celor chemați a sluji cu vrednicie lui Dumnezeu și oamenilor. De aceea, Sfântul Părinte a evidențiat și datoria mirenilor de a-i respecta și iubi pe preoți, pentru că „preoții reprezintă o instituție demnă de prețuirea noastră, de vreme ce Dumnezeu Însuși a întemeiat-o”⁴⁹. Mai mult, Sfântul Ioan mai spune că „...preotul vorbește în numele lui Dumnezeu descoperindu-ne adevărurile și voințele Sale, ca atare a-l iubi pe preot este o datorie pentru că el este un trimis a lui Dumnezeu”⁵⁰. Prin preot dobândim Tainele cele înfricoșate, prin el ne naștem la viața cea veșnică, prin mâinile lui se fac toate, prin el dobândim Împărăția și ni se deschid porțile cerului, drept urmare „dacă iubim pe Hristos și Împărăția cerurilor trebuie să recunoaștem prin cine avem toate aceste daruri”. Și concluzionează Sfântul Părinte, spunând: „Cel care-l cinstește pe preot îl va cinsti și pe Dumnezeu; și cel care se deprinde să-l disprețuiască pe preot Îl va supăra pe Dumnezeu... Și chiar dacă preotul este rău,

⁴⁶ Drd. Simion S. Caplat, *Profilul predicatorului creștin după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „*Studii Teologice*”, nr. 7-8 / 1966, p. 490. În Tratatul său „*Despre Preoție*”, Sfântul Părinte vorbește admirabil despre sublimitatea preoției, despre măreția și puterea preotului în fața Sfântului Altar utilizând o frumoasă comparație cu Moise, dar un Moise al Legii celei noi urcat pe piscul cel mai înalt al slujirii preoțești, cum și de acel sentiment al nimicniciei preotului în fața Dumnezeirii de pe Sfântul Altar. (Vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, pp. 19-21).

⁴⁷ Cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Bogățiile oratorice*, în trad. rom. de Diac. Gheorghe Băbuț, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 2002, p. 203.

⁴⁸ Idem, *Despre Preoție*, p. 211.

⁴⁹ David C. Ford, *op. cit.*, p. 375.

⁵⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Bogățiile oratorice*, p. 223.

văzând Dumnezeu că din venerație pentru El cinstești pe acest preot, care este nevrednic de a fi cinstit, El Însuși te va răsplăti”⁵¹.

Prin toate acestea Sfântul Părinte Ioan Hrisostomul ni se prezintă în istorie ca fiind una dintre cele mai proeminente personalități ale Bisericii creștine din toate timpurile, viața, faptele și scrierile sale impunându-ni-l ca o adevărată columnă a duhului care a vrut să unească și să contopească cât mai deplin cerul cu pământul și, totodată, o apariție excepțională pentru vremea și mediul său, încercând să reînvie prin viața și opera sa ethosul perioadei apostolice. Predispozițiile și darurile sale naturale ca imaginația mereu aprinsă și creatoare, inteligența tăioasă, gândirea clară și perspicace, curajul sfânt susținut de o voință tenace, toate cultivate cu trudă și hărnicie și binecuvântate de harul divin, au făcut ca Sfântul Ioan să se poată adânci în tainele și dumnezeieștile învățături ale Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos și să-și pună întreaga sa personalitate, toată știința și cultura sa, experiența sa bogată și imaginația sa în slujirea legii, a iubirii de oameni și de Dumnezeu⁵².

Predica hrisostomiană este o dăruire neprecupețită a înălțării vieții creștine, fiecare pagină din opera omiletică a Sfântului Ioan cuprinzând o temeinică invitație la iubire, la acea iubire ce descoperă motive noi și noi de-a iubi pe oameni și pe Dumnezeu, cuvântările lui delectând sufletele și rămânând peste veacuri un tezaur de neprețuit în sanctuarul literaturii Bisericii creștine.

Viața și gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur rezumă și ilustrează în chip concludent societatea și epoca în care a trăit, persoana și viața lui făcând parte integrantă din istoria imperiului bizantin, a lumii și a Bisericii de atunci, destinul lui oglindind fidel și expresiv vremea în ceea ce a avut și nobil și meschin⁵³. Sfântul Părinte a adus timpului său o credință și o evlavie de mare putere și căldură, o puritate morală rar întâlnită, un temperament sensibil, o bună credință în toate, un idealism total, sinceritate pură, pasiunea binelui, un talent excepțional de predicator, de muncă, devotament, de sacrificiu al oricărui interes personal, o viață simplă în toate, un exemplu de creștin, de preot și de episcop armonizat în chip exemplar cu principiile Evangheliei Domnului Iisus Hristos. Pentru toate acestea Sfântul Ioan Gură de Aur peste veacuri, iată împlinindu-se anul acesta 1600 de ani de la mutarea sa la cele veșnice, este de o actualitate continuă în Bisericile creștine mai ales prin calitatea sa de predicator și slujitor al cuvântului,

⁵¹ David C. Ford, *op. cit.*, p. 374.

⁵² Vezi Diac. prof. Nicolae Bâlcă, *Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8 / 1968, p. 501.

⁵³ Prof. Teodor M. Popescu, *art. cit.*, p. 552.

fiind cel mai mare predicator al creștinismului patristic și unul din cei mai mari ai lumii creștine, un orator înnăscut cu o deosebită bogăție de idei și originalitate de imagini în conținutul predicilor sale, urmărind mereu un măreț scop moral⁵⁴. Înzestrat cu putere rapidă de pătrundere, cu memorie puternică, spirit de observație, mare capacitate de a lega ideile și noțiunile înrudite și o imaginație vie, la care se adaugă o întinsă știință teologică, un temperament de foc, o inimă extrem de sensibilă și un zel apostolic care nu l-a părăsit niciodată în lucrarea de desăvârșire și sfințire a semenilor săi, Sfântul Ioan a fost și a rămas modelul neîntrecut al tuturor creștinilor de pretutindeni și din toate timpurile însemnând pregnant istoria Bisericii creștine cu pecetea harului lui Dumnezeu care a rodit însutit în el, dovedindu-se a fi un adevărat „*etalon al ortodoxiei*” prin ceea ce s-a crezut „pretutindeni, întotdeauna și de către toți”.

3. Iubirea creștină - izvorul și coroana tuturor virtuților creștine

Sfântul Ioan Gură de Aur a evidențiat mereu în scrierile sale virtutea dragostei ca pe un principiu fundamental al existenței și ca pe cea mai înaltă poruncă a lui Dumnezeu așa cum este prezentată în religia creștină, în care „Dumnezeu este iubire” iar mântuirea, actul acesteia. Pentru Sfântul Părinte dragostea de Dumnezeu și de oameni este cea mai vie și minunată realitate, singura pentru care viața trebuie trăită. El este cu adevărat învățătorul dragostei creștine, putând afirma fără teama de a ne dezminși că după Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Ioan (evangelistul) porunca divină a dragostei n-a avut un interpret mai elocvent. Iubirea creștină s-a dovedit a fi tema preferată a Sfântului Ioan și dintre învățătorii Creștinismului nimeni n-a avut puterea ca și el de-a populariza dragostea, de a o face să intre în spirite și în moravuri, de a doborî înaintea ei împotririle dușmănoase ale mândriei și ale egoismului.

Iubirea, după Sfântul Părinte, este virtutea prin excelență care a mântuit lumea din robia păcatului și din osânda morții, a unit cerul cu pământul transfigurând pe oameni în îngeri⁵⁵ și a dat posibilitatea omului să trăiască pe pământ ca-n cer, fără ca sufletul să-i poată fi tulburat de invidie, de mânie, de răutate sau trufie. Iubirea este virtutea care poate să întoarcă pe oameni din rătăcire, să le schimbe felul de viață pentru că ea este izvorul sfințeniei, faptele ei ținând prezent pe Duhul Sfânt în noi și urmărind mereu să facă pe om asemenea

⁵⁴ Prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, p. 409.

⁵⁵ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Unitatea neamului omenesc*, în „Mitropoliei Olteniei”, nr. 7-8 / 1973, p. 567.

lui Dumnezeu. Datorită esenței ei dumnezeiești, cât și din pricina misiunii sale veșnice, dragostea nu are limite iar timpul și spațiul n-o pot îngrădi, nici un factor uman sau material neputând s-o condiționeze⁵⁶.

Prin iubire participăm la însăși viața lui Dumnezeu, „*căci Dumnezeu este iubire*” (I In. 4,8). Sfântul Ioan acordă o foarte mare importanță putinței iubirii de a-i face pe oameni hristofori, ea fiind semnul deslușit care arată pe imitatorul lui Hristos, creștinul, care se solidarizează cu Modelul său și cu ceilalți membrii ai umanității, prin ea făcându-se descoperită lucrarea „*mădularului Trupului lui Hristos*”. În afara acestui organism unificator iubirea nu poate fi concepută, calitatea ei fiind aceea de a promova și a menține unitatea acestuia⁵⁷.

În concepția Sfântului Ioan iubirea creștină este virtutea care curăță omul de întinăciunea patimilor ridicându-l din virtute în virtute, adică este asemenea unui mare învățător în stare să întoarcă pe oameni din rătăcire și să le schimbe modul de viață. Caracteristica principală a iubirii este dăruirea continuă pentru aproapele, o iubire dezinteresată care nu caută la *ale sale* ci la interesele celui iubit, consecințele acestei autodăruiri fiind *eliberarea ființei de natura omenească*. Iubirea aproapelui este de fapt aplicarea iubirii față de Dumnezeu, Sfântul Ioan stăruind mereu pe această linie a iubirii oamenilor între ei după modelul iubirii și al respectului arătat nouă de Însuși Mântuitorul Hristos. Și dacă iubirea a fost pusă de Mântuitorul ca țintă de cucerit și semn de recunoaștere pentru ucenicii Săi („Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste între voi” - In. 13,35), la ea avem obligația să alergăm cu toții și să ne-o însușim. Sfântul Ioan spune că „...unde este dragostea, încetează zburdările cele dobitocești ale minții...; acolo unde ea petrece, Cain, care omoară pe fratele său, nicidecum nu se vede”⁵⁸. Deci, acela iubește cu adevărat care poartă o dăruire dezinteresată față de cel de lângă el, care nu caută *ale sale*. Mai mult, iubirea este o datorie, o obligație continuă care nu vrea să fie restituită sau acoperită vreodată, calitatea ei fiind aceea de a rămâne veșnic datoare.

⁵⁶ Cf. Pr. magistr. Marin M. Braniște, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10 / 1957, p. 663.

⁵⁷ Magistr. Vasile I. Bria, *Imnul dragostei în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice” nr. 7-8 / 1961, p. 430.

⁵⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Puțul*, în trad. rom. de ÎPS. Kir Grigorie Dascălul, Edit. Anastasia, București, 2001, p. 70.

Iubirea este începutul și sfârșitul virtuții, baza și susținerea dreptății care unește⁵⁹; din flacăra ei continuă răsare putința de a nu urî și din proprietățile căreia descoperim iubirea aproapelui care ne oferă lanțul de aur al dragostei fraterne, un urcuș constant pe drumul desăvârșirii și al cunoașterii lui Dumnezeu. De aceea iubirea este însoțită mereu de bucurie, de grație, de distincție și cel care a dobândit-o va culege de pretutindeni binele depozitându-l în sufletul celui ce iubește, schimbând firea lucrurilor, făcând-o mai ușoară. Ea ne arată pe aproapele nostru ca pe noi înșine prefăcând un mare număr de persoane într-un singur trup⁶⁰, astfel încât cu toții avem datoria de ai cuprinde în iubirea noastră pe toți oamenii tocmai pentru a păstra integritatea acestui trup.

Iubirea este semnul deosebit al creștinului și cea mai însemnată particularitate a moralei creștine⁶¹; ea înseamnă împlinirea întregii legi, care face pe omul adevărat și arată pe ucenicul lui Hristos. Fără ea „*omul este lipsit de orice bine*”.⁶² Ea este rădăcina și coroana tuturor virtuților condiționându-le, dându-le consistență și valoare. Faptele iubirii sunt chiar rezultatele râvnii omenești, care ne vor deschide ușa Împărăției lui Dumnezeu. Ca atare iubirea este totul, ea e pecetea care autentifică toate valorile și virtuțile, săvârșind binele și cea care „*împlinește Legea*” (Rom. 13,10).

Iubirea L-a pogorât pe Fiul lui Dumnezeu cel iubit între noi, făcându-Se locuitor și petrecător cu oamenii ca stricând înșelăciunea zeilor celor mulți și vestind cunoștința de Dumnezeu cea adevărată, să învețe pe oameni a se iubi între ei. În iubirea lui Hristos, care se revărsă asupra tuturor oamenilor, găsim modelul iubirii semenilor, o iubire deplină și fără margini, fără nici o deosebire fie că ei sunt drepti sau păcătoși. Este adevărat că întotdeauna Domnul este Cel care ne iubește cel dintâi cu o nesfârșită bunătate și blândețe, dar și noi avem datoria ca în schimbul acestei iubiri supreme să iubim pe semenii noștri pentru dobândirea prieteniei Sale.

Trebuie spus că iubirea noastră față de Dumnezeu este o iubire filială, prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu făcut om din iubire nemărginită pentru om, în care noi toți devenim „fii ai lui Dumnezeu după har”, rezultând de aici o relație de iubire între Dumnezeu și noi, o iubire ce ne unește cu întreaga Sfânta Treime, căci

⁵⁹ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, în „Ortodoxia”, nr. 2 / 1966, p. 215.

⁶⁰ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Unitatea neamului omenesc*, p. 567.

⁶¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Epistola către Evrei, Omilia XXXI, 4*, apud P.S. Theodosie Athanasie, *Explicarea Epistolei către Evrei*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1923, p. 357.

⁶² Pr. magistr. Marin M. Braniște, *art.cit.*, p. 662.

iubire este Tatăl, iubire este Fiul, iubire este Duhul Sfânt, iar iubirea noastră este răspuns la această iubire divină trinitară, încât în iubire „*Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt se sălășluiesc în noi și noi ne unim cu Tatăl, cu Fiul și cu Duhul Sfânt*”⁶³. Această iubire trebuie manifestată prin grija de a nu întrista pe Dumnezeu prin păcatele noastre, ca nu cumva pierzându-I iubirea să-și întoarcă fața de la noi, împlinirea acesteia fiind efortul de-a progresa mereu în virtute și în iubire prin purificarea de patimi și tinderea spre trăirea tot mai deplină a lui Hristos în noi (In. 14,23).

Nimic nu apropie și nu contribuie așa de esențial la unitatea creștină ca dragostea duhovnicească din care Evanghelia lui Hristos a făcut și face mesajul său fundamental, ea fiind, după Sfântul Părinte, mama tuturor bunurilor și semnul distinctiv al ucenicilor lui Hristos, „*cea mai mare virtute, pecetea ce autentifică toate virtuțile, dându-le sens, rădăcina și coroana tuturor virtuților*”⁶⁴. Sfântul Părinte subliniază rolul pe care-l ocupă dragostea în viața creștinului autentic, ea fiind regula creștinismului adevărat pe care se sprijină toată fericirea, mai ales că oamenii de azi fiind dornici să se apropie, să comunice, să se cunoască și să se împărtășească reciproc din bogăția și experiența lor sufletească, pot foarte ușor să împlinească toate acestea când iubirea și înțelegerea vor cuprinde inimile în respect unul față de altul și în slujire reciprocă⁶⁵.

Pentru Sfântul Ioan iubirea este calea mântuirii, prin care, dacă umblăm, putem moșteni viața veșnică. Este imposibil a recunoaște cum se cuvine bunătatea lui Dumnezeu altfel decât prin iubirea față de frați, căci iubirea *care-L are ca pricină și temelie pe Hristos este statornică și nepieritoare, din care „ies toate darurile și se nasc toate virtuțile”*⁶⁶ *în relația cu semenii. Nu există mijloc mai bun pentru păstrarea iubirii decât cinstirea celuilalt, căci prin cinstire iubirea devine mai vie, iar respectul reciproc mai adânc. Nu ajunge să iubim numai cu inima, ci sunt necesare și cinstirea și interesul pentru celălalt care se nasc din iubire dar și nasc iubire. Primul motiv care ne obligă să-i iubim pe frații noștri este că Dumnezeu vrea aceasta: „Cum Dumnezeu ne-a iubit pe noi, așa trebuie să-i iubim și noi pe frații noștri, tratându-i cu bunăvoință și cu devotament”*⁶⁷.

⁶³ Î.P.S. Nicolae Mladin, *Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre desăvârșirea creștină*, în „Ortodoxia”, nr. 4 / 1957, p. 572.

⁶⁴ Magistr. Vasile I. Bria, *art. cit.*, p. 431.

⁶⁵ Drd. Constantin M. Iana, *Foloasele înțelegerii între oameni după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10 / 1968, p. 731

⁶⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Bogățiile oratorice*, p. 174.

⁶⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Mărgăritarele*, în trad. rom. de Diac. Gheorghe Băbuț, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 1994, p. 96.

Omul este, pentru Sfântul Părinte, o valoare unică în cer și pe pământ, față de care trebuie să manifestăm acea dragoste caldă și neîncetată, a *filantropiei*. Puțini sunt Părinții Bisericii care să fi consacrat problemei omului atâtea gânduri, frământări și soluții ca Sfântul Ioan Gură de Aur, el fiind unul din cei mai mari antropologi patristici, preocupându-l în mod special omul trăitor în carne și oase, membru al societății, element viu și activ în Biserică și societate, cu toate instinctele, frământările, năzuințele, înălțările și pogorămintele sale. Ființa omului alcătuită din trup și suflet, reprezintă un interes deosebit pentru Sfântul Părinte, însă grija specială pentru sufletul acestuia revine ca un leit-motiv în toate operele sale, urmărind omul cu atenție și căldură în toate situațiile, pe toate treptele și în toate momentele vieții⁶⁸.

Bazată pe Evanghelie, dragostea hrisostomiană nu ține seama de clasele sociale sau de poziția și influența lor în mediul social, ci umanismul hrisostomic este unul religios, neputând fi conceput decât ca unul care are ca stăpân pe Dumnezeu. În virtutea acestei mărturii fiecare om reprezintă o forță, o valoare care-și poate împlini menirea nestingherit. De aceea Sfântul Părinte și acordă o importanță excepțională educației omului, susținând redresarea omului din îndărătnicie și din rău prin acest proces al educației, care se poate face asupra omului la toate vârstele și în toate situațiile. Scopul educației înseamnă promovarea inteligenței, insuflarea fricii sfinte de Dumnezeu, a capacității de pătrundere a lucrurilor, disprețul banilor, a averilor, a slavei omenești, a puterii, a morții și a vieții prezente, una din coordonatele umanismului hrisostomic fiind prietenia și, sora ei, *dragostea*⁶⁹.

Față de fiecare om trebuie să ne manifestăm *dragostea noastră fierbinte*, care e asemănată de Sfântul Ioan cu dragostea Creatorului pentru creatura Sa, care, din iubire, l-a situat pe om într-o poziție privilegiată *de ființă rațională și stăpânitoare a întregii lumi*. Miezul concepției hrisostomice despre om este *dragostea pentru acesta, căci fără dragoste toate calitățile și creațiile omului nu au valoare deoarece nu promovează viața și fericirea*. Pentru Sfântul Ioan „...dragostea este viață, este mers înainte, este lumină, este zbor spre înălțimi, este biruință asupra întinericului și asupra morții”⁷⁰. De aceea este promovată tot mai intens ideea iubirii față de aproapele, motivată de faptul că omul, înaintea lui Dumnezeu, este cel mai prețios lucru din câte există în lume. Sfântul Ioan merge până acolo încât înalță omul până la starea deplină a lui Hristos, în care el

⁶⁸ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, p. 604.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cf. Pr. prof. Spiridon Căndea, *art. cit.*, p. 923.

trăiește real și lucrează după pilda Fiului lui Dumnezeu întrupat „pentru slava lui Dumnezeu și fericirea semenilor săi”⁷¹.

Dragostea este aceea care pe cei mulți îi face un trup, iar sufletele le prefăce în vase ale Duhului Sfânt. Și pentru că „*Duhul păcii odihnește nu în cei despărțiți unii de alții, ci în cei uniți cu sufletul*”⁷², dragostea ni-l descoperă pe aproapele ca pe noi înșine, ne învață să ne bucurăm de bunătățile lui ca de cele ale noastre și să suferim neajunsurile lui ca pe ale noastre. De aceea Mântuitorul, prin porunca „*Să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu*”, ne descoperă că iubirea față de Dumnezeu este amestecată și împreunată cu iubirea aproapei, aceste două iubiri fiind legate împreună și nedespărțite, fiind regăsite în: „*Faceți oamenilor precum voiți să vă facă ei vouă*” (Mt. 7,12). Constituind neamul omenesc într-o familie vastă Dumnezeu ne cheamă mereu la această datorie a iubirii unii față de alții, nelăsându-ne libertatea de a ne trata ca necunoscuți și ca străini, ci ca *frați ai aceleiași familii*, pentru care a construit aceeași casă, același cort al cerului, a întins aceeași masă și pământ hrănitor ce oferă tuturor aceleași bunătăți în calitatea noastră de „*frați și fii ai aceluiași Părinte ceresc*”⁷³.

Cel care are iubirea aceasta nu-i lipsește nimic, ci are virtutea întreagă, deplină și desăvârșită, pe când cel lipsit de ea, „*este gol de orice bine*”⁷⁴. Ca atare numai prin iubire ne asemănăm cu Dumnezeu, care-Și arată desăvârșirea în special prin iubirea nemărginită pe care o revarsă asupra tuturor, ajungem la desăvârșire, iubind cum iubește Dumnezeu și dobândim viața veșnică într-o comuniune deplină a tuturor întreolaltă și a noastră cu Dumnezeu. Aceasta este noblețea dăruită de Dumnezeu tuturor și prin care am fost învredniciți să-I zicem lui Dumnezeu „*Avva Părinte*”, primind acel dar de egalitate și de cinste între toți oamenii, precum și de mare dragoste *întreolaltă prin care urcăm nestingherit de la pământ la cer*, „sfințind numele Tatălui, pentru ca Tatăl să fie slăvit și prin viața noastră și pentru ca noi să cerem doar bunătățile vieții viitoare”⁷⁵.

Nici o altă însușire a lui Dumnezeu nu este subliniată atât de puternic în teologia Sfântului Ioan Gură de Aur cum este iubirea de oameni (*philanthropia*), care nu numai că are o valoare unică pentru orice om, ci și o chemare, o misiune și o responsabilitate unică în această viață. Căci zice Sfântul Părinte: „*Dumnezeu cere ca să-i iubim pe aceia pe care-i iubește El... Iubiți cu Mine și atunci vă voi*

⁷¹ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, p. 415.

⁷² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Puțul*, p. 415.

⁷³ Idem *Bogățiile oratorice*, p. 181.

⁷⁴ Î.P.S. Nicolae Mladin, *art. cit.*, p. 573.

⁷⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia după Matei, Omilia XIX*, 4, în trad. rom. de Pr. dr. Dumitru Fecioru, în PSB vol. 21, Edit. IBM al BOR, București, 1987, p. 251.

iubi mai mult”⁷⁶. Prin urmare, doar a iubi este comun cu Dumnezeu, ”*idealul spre care trebuie să tindă cel ce vrea să fie desăvârșit*”⁷⁷. Căci nu există pricină de mărire și de încredere care să egaleze faptul de a fi iubit de Dumnezeu și acela de a iubi pe Cel ce te iubește, fiindcă iubirea „*este mai mare decât împărăția cerurilor și nimic nu o poate birui*”⁷⁸.

Sfântul Ioan Gură de Aur definește această formă supremă de iubire față de om ca fiind „prietenie” și a considerat tot timpul că pământul întreg nu are bucurie comparabilă cu prietenia. Prietenia (*philia*) este după Sfântul Părinte unirea atât de strânsă între cel ce iubește și cel iubit, încât nu mai sunt două persoane deosebite, ci o singură persoană. Acest fel de iubire (*agapen*), este ținta supremă pe care o au de atins fiii acestui pământ, fiindcă nimic nu dorește mai cu înfocare Dumnezeu, decât să vadă pe oameni uniți prin legăturile cele mai strânse⁷⁹. Prin Iisus Hristos, prietenia capătă o menire nouă și un nou conținut - iubirea agape, o iubire duhovnicească, trainică și nebiruită care stăpânește ca o regină peste toate celelalte fiindcă coboară de sus din cer, temeiul ei puternic fiind dragostea de aproapele întemeiată pe dragostea de Hristos.

Nimeni n-a iubit pe prietenii săi cu mai multă gingășie, n-a fost mai iubit și nici n-a vorbit mai frumos despre prietenie ca Sfântul Părinte, prietenia sa fiind străbătută de focul dragostei divine. El chiar considera prietenul credincios ca fiind: „...farmecul vieții, cel mai bun sprijin împotriva relelor de aici de jos... La vederea prietenului inima se lărgeste, căci un prieten adevărat și sincer este mai de preț și mai iubit decât lumina”⁸⁰. Pentru Sfântul Ioan prietenia valora mai mult decât soarele zilei, iar prietenul devotat era acela care „sprijină tristețile, bucurându-se cu mai puțină plăcere de binele care i se face, decât de cel pe care-l face el însuși, mereu bucuros de a da, mai mult decât de a primi, de a face mereu servicii și binefaceri omului drag...”. *Prietenia aceasta este comparată cu „o plantă a cerului, ale cărei ramuri sunt încărcate cu fructe mai frumoase decât diamantele, fructe de neprețuit ale virtuții și ale vieții”*⁸¹.

Virtutea iubirii, misterul central al trăirii creștine, se regăsește pretutindeni în opera Sfântului Părinte, uneori în enunțuri simple, alteori în enunțuri

⁷⁶ Vezi Pr. prof. Ioan G. Coman, *Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, p. 215.

⁷⁷ Cf. Î.P.S. Nicolae Mladin, *art. cit.*, p. 570.

⁷⁸ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Raportul dintre justificare și dragoste...*, p. 213.

⁷⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia după Matei*, Omilia XVI,8, p. 211.

⁸⁰ Cf. Ștefan C. Alexe, *Din Scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie*, în „Mitropoliei Moldovei și Sucevei”, nr. 5-6 / 1960, p. 335.

⁸¹ *Ibidem*.

surprinzătoare care par a ne deschide ochii minții pentru prima oară, deși nimic nu este nou în scrierile hrisostomiene, ci totul e fundamentat pe porunca dumnezeiască a iubirii, prin care dobândim minunata harismă: de a-l iubi pe celălalt. Sfântul Ioan este de părere că „Dumnezeu zidind un om, a poruncit ca din el să se facă toți, ca toți să ne socotim una și așa să ne silim să petrecem în dragoste unii față de alții, iar prin darurile diferite pe care ni Le-a dăruit, a făcut ca să avem trebuință unii de alții și să ne iubim între noi, că din cei în care se înrădăcinează dragostea răsare rodul tuturor bunătăților”⁸².

În gândirea Sfântului Părinte neamul omenesc este o familie al cărei tată comun este Dumnezeu, iar pământul, moștenire comună, existând între oameni, ca între membrii unei familii, o reciprocitate de nevoi și de slujiri, în așa fel încât toți să simtă nevoia ajutorării și soarta unora să nu fie indiferentă celorlalți. Această moștenire a tuturor, a fost împărțită după voia Tatălui inegal între membrii ei tocmai pentru a-i determina pe cei favorizați să găsească prilej de a aduce binefaceri și a se uni cu cei care au nevoi, iar prin dragoste aceste inegalități să dispară și să ducă la unitate deplină, la „o unitate nu numai de origine, ci și de duh și inimă, o unitate din iubire, unitate în Hristos, care este iubire”⁸³.

Porunca iubirii cere să-l pui pe celălalt mai presus de tine, astfel și mântuirea aproapelui este mai presus de propria mântuire, căci adevărata dragoste se arată nu prin cuvinte, ci prin râvna cu care îl iubim pe cel de lângă noi, prin sprijinul celui ce stă să cadă, prin ridicarea celui ce zace la pământ, negândind la mântuirea noastră, „...căci cel care are dragoste nu caută ale sale” (Cf. I Cor. 13,5), ci căutând totdeauna să împlinească nevoile celui alt, pe care împlinindu-le va avea garanția propriei sale mântuiri. Dorința pentru mântuirea aproapelui se naște numai din iubire, din acea formă a iubirii care este compătimirea, dorind pentru aproapele nostru tot ce poate fi mai bun, mântuirea sa prin cunoașterea lui Dumnezeu și părtășia cu viața dumnezeiască. Mai mult, compătimirea celui care posedă în chip deplin virtutea iubirii se întinde asupra întregii lumi, asemănându-se iubirii lui Dumnezeu pentru întreaga Sa făptură și zidire, căci „cel desăvârșit în iubire, ajuns la culmea nepătimirii, nu cunoaște deosebirea între al său și al altuia, ci privește pe toți oamenii la fel și având față de toți aceeași dragoste”⁸⁴.

Nu putem simți bine bucuria până ce mai întâi nu socotim fericirea altora ca pe a noastră și binele aproapelui ca pe cel al nostru, dar aceasta se poate face

⁸² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Puțul*, p. 415.

⁸³ *Ibidem*, p. 519.

⁸⁴ Idem, *Problemele vieții*, în trad. rom. de Cristina Spătărelu & Daniela Filioreanu, Edit. Egumenița, Galați, 2006, p. 119.

numai după ce dragostea a domnit în inima noastră, acea dragoste în care își are izvorul și rădăcina tot binele și din care răsar mii de ramuri ale faptei bune, revărsându-se ca un izvor în nenumărate pâraie. Despre aceasta vorbea Sfântul Apostol Pavel atunci când zicea: „*Roadă Duhului este dragostea, ...*” (Gal. 5,22), căci dragostea, asemeni unui izvor izvorăște curgeri de ape și ca o maică strânge la pieptul ei pe cei ce aleargă la ea, ea este rădăcina, izvorul și maica tuturor bunătăților din bucuria căreia nu ne putem împărtăși, dacă nu vom cugeta astfel: *că a noastră este fericirea altora și ale noastre sunt bunătățile aproapelui*⁸⁵. De altfel, Sfântul Părinte a subliniat întotdeauna strădania fiecăruia de a fi mereu în folosul binelui obștesc, fiindcă „*nimeni nu-i atât de bun prieten al lui Dumnezeu ca acela care trăiește spre folosul celor din jurul său*”⁸⁶.

Iubirea lui Dumnezeu o putem dobândi cel mai ușor prin milostenie, căci prin ea Dumnezeu devine datornicul nostru, restituindu-ne El Însuși cele date săracilor. Milostenia este o îndatorire permanentă care ne face să aflăm „*fericirea care stă în a da, mai mult decât în a lua*” (Cf. Fapte 20,35). Pentru ziua Judecății, averile se adună în cer unde se vor înmulți, fiindu-ne înapoiate atunci când nu vor mai exista bogați și săraci, puternici și slabi, cămătari și datornici: „*Cine își astupă urechea la strigătul celui sărman și el, când va striga, nu i se va răspunde*” (Pilde 21,13). De pe urma săracilor vin câștigurile și nădejtile mântuirii, iar dărnicia și iubirea de oameni a făcut ca fecioarele cele înțelepte să fie încununate, pe când cele neînțelepte să plece rușinate cu candelile stinse și cu ochii la pământ, căci în absența lor a venit Mirele și ele au rămas pe dinafară. Milostenia, împărăteasa faptelor bune, va sta cu multă îndrăzneală în fața lui Dumnezeu, izbăvindu-ne de muncă și pedeapsă, căci nimeni nu va sta împotriva celui ce se suie cu ea la cer, căci „*este ușoară și ajunge chiar la scaunul împărătesc*”⁸⁷.

În ochii Sfântului Părinte milostenia nu este numai o poruncă a Evangheliei, ci și o lege socială, învățând că bogatul este mai curând împărțitorul decât stăpânul bogăției sale și că a o folosi numai în interesul său personal, *fără grijă față de semenii în sărăcie, este din partea sa o deturnare vinovată și un furt. Sfântul Ioan chiar zice: „Mântuirea bogatului constă în buna folosire a bogăției, pe care trebuie s-o sfințească prin milostenie”, care este o bogăție ce se constituie sub forma unui depozit încredințat lui, o încredințare primită ca sarcină de care trebuie să dea seama, folosindu-se de ea creștinește. Supunerea tuturor la binele*

⁸⁵ Idem, *Puțul*, p. 69.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 73.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 565.

fiecăruia prin actul milosteniei, o formă importantă a dragostei care duce la unitatea din iubire, iubire din care fiecare se adapă și în care toți trăiesc, exclude categoric de la marea comuniune egoismul individualist al celor zgârciți, care nu sunt altceva decât „dușmanii lui Dumnezeu, răzvrătiți care refuză tributul datorat Stăpânului”⁸⁸. Pentru Sfântul Ioan „Dumnezeu trimite săracii Săi spre noi, ca din avuția ce i-o datorăm Lui, să-i miluim pe aceștia, fiindcă Însuși Hristos a zis că la tot cel ce-ți cere dai și de la cel ce vrea să se împrumute de la tine să nu-ți întorci fața, fiindcă adevărat mare om și cinstit este milostivul când face milostenie cu toată inima și fără de voie rea... Căci pe dătătorul de bunăvoie și care socotește milostenia ca o dobândă și ca o facere de bine îl miluiește Dumnezeu, Hristos socotind plata către noi ca și când El singur ar fi luat acea milostenie”⁸⁹.

Iubirea este virtutea aleasă care n-are limite, atât din pricina esenței ei dumnezeiești, cât și din pricina misiunii sale veșnice, toate celelalte lucruri fiind supuse legilor timpului doar iubirea singură este la adăpost de acest neajuns, neveștejită prin numărul anilor și neîntreruptă nici prin moarte, ba chiar merge crescând până la sfârșitul veacului. Indiferent cum s-ar manifesta iubirea este și rămâne izvorul al cărui destin este acela de a curge neîntrerupt, fiind superior râului din rai, care se desfăcea în patru brațe, este izvorul nesecat care, înălțându-se spre cer, naște fluviul ce-și mână apele până-n veșnicie⁹⁰. De aceea pentru Sfântul Ioan iubirea este semnul deosebit al creștinului și cea mai importantă particularitate a moralei creștine, însemnând împlinirea întregii Legi și desăvârșirea mesajului Noului Testament, făcând pe omul adevărat și arătând pe ucenicul lui Hristos.

În loc de concluzie, vom spune că Sfântul Ioan Gură de Aur a fost o apariție excepțională pentru vremea și epoca sa și pentru că, prin viața, activitatea misionară și opera sa, a încercat să reînvie ethosul perioadei apostolice punând, în mod special, accentul pe manifestarea iubirii creștine. Și a reușit cum n-a făcut-o nimeni până la el. El a fost și a rămas modelul neîntrecut *al preotului și al ierarhului creștin, care ne-a arătat că toată credința și știința teologică nu valorează nimic fără o viață corespunzătoare, el continuând să rămână părintele care mângâie fiecare generație creștină cu inima, cu dragostea și cu limba sa de aur.*

⁸⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Mărgăritarele*, în trad. rom. de Diac. Gheorghe Băbuț, Edit. Pelerinul Român, Oradea, 1994, p. 73.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Pr. Magistr. Marin M. Braniște, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, p. 665.

Sfântul Ioan a preconizat schimbarea societății prin schimbarea inimii oamenilor. El însuși s-a arătat a fi adoptat multe calități religios-morale care l-au făcut celebru: munca sinceră împletită cu rugăciunea, însoțite de răbdare și smerenie, prospețimea sufletului, zborul inimii, bucuria misiunii, autocontrolul sever, conștiința datoriei, dreptatea ireproșabilă, caracterul linear al vieții creștinești, toate l-au condus peste veacuri, în eternitate, la câștigarea supranumelui de „hrisostomos” - „*cel cu gura de aur*”. Putem spune, fără să greșim, că Sfântul Ioan și-a câștigat gloria de care se bucură în istorie, așa încât va rămâne totdeauna unul din cele mai remarcabile exemple pe care omenirea le-a văzut vreodată, un adevărat „etalon al Bisericii” și pentru că se impune ca o personalitate proeminentă prin relieful său unic de om, de scriitor, de preot exemplar, de inițiator de reforme în duhul Evangheliei, de apostol înflăcărat ce „*a luptat lupta cea bună*” spre zidirea trupului tainic al Bisericii lui Hristos.

Viața, faptele și scrierile sale ni-l impun ca o adevărată columnă a duhului care a vrut să unească mereu omul cu Dumnezeu printr-o viață aleasă, în care credința este aprinsă de căldura focului dumnezeiesc, dragostea filantropică față de sufletele oamenilor, curajul neînfrânt și lupta nestăvilită împotriva răului și a păcatului, ce l-au și caracterizat în tot ceea ce a făcut. Iată de unde se trage și înveșnicirea numelui său.

Peste toate acestea, iubirea a reprezentat pentru el cea mai înaltă virtute, temelia vieții creștine, toate celelalte trăind cu adevărat și rodind binefăcător în viața creștinului numai când sunt luminate și încălzite prin dogoarea iubirii, care e mai presus de toată știința și cunoștința, fiind mult mai mare decât credința și nădejdea care slăbesc și se ofilesc fără puterea ei. Iubirea odrăslește mântuirea sufletului, care este cea dintâi datorie și cea mai mare a fiecărui credincios. De aceea, pentru el, numai prin Dumnezeu, care este Iubire și ca fii ai iubirii Lui, avem chemarea de a rămâne în această iubire, căci „*cine rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în El*” (I In. 4,16). Aceasta a fost credința și convingerea lui: „*a rămâne în iubire*” nu înseamnă numai a iubi pe Dumnezeu și a fi iubit de El, ci și aceea de a iubi semenii având modelul iubirii Sale, acel model de iubire jertfelnică, care slujește și se dăruiește, așteptând în schimb doar iubire. Și cum iubirea străbate întreaga învățătură evanghelică a Mântuitorului Iisus Hristos, ea este unica și cea mai mare poruncă „*depozitara a tot binele ce schimbă firea tuturor lucrurilor de care se atinge*”. Datorită manifestării concrete a iubirii, în cuvânt, scriere și faptă, Sfântul Ioan a fost numit pe bună dreptate „*ambasadorul săracilor*” fiindcă n-a pregetat nici un moment să evidențieze posibilitatea și îndatorirea pentru toți oamenii de a practica iubirea creștină, în

mod concret, sub forma filantropiei față de toți și de toate, după chipul „Filantropului” Dumnezeu.

Bibliografie

1. **ALEXE, Ștefan C.**, *Din Scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie*, în „Mitropoliei Moldovei și Sucevei”, nr. 5-6 / 1960.
2. **ATHANASIU, P.S. Theodosie**, *Viața și activitatea Sfântului Chrisostom*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1923.
3. **BÂLCĂ, Diac. prof. Nicolae**, *Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8 / 1968
4. **BRANIȘTE, Pr. magistr. Marin M.**, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, în „Studii Teologice”, nr. 9-10 / 1957.
5. *Ide m, Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în BOR, nr. 1-2/1958.
6. **BREBAN, Vasile**, *Dicționar Explicativ al Limbii Române*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.
7. **BRIA, Magistr. Vasile I.**, *Imnul dragostei în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice” nr. 7-8 / 1961.
8. **ALTANER, Berthold**, *Patrologie*, ed. Freiburg-Wien, 1966.
9. **BAUR, C.**, *John Chrysostom and his Time*, Maryland, 1959.
10. **CAPLAT, Drd. Simion S.**, *Profilul predicatorului creștin după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8 / 1966.
11. **COMAN, Ioan G.**, *Patrologia*, Editura mănăstirii Dervand, 1999.
12. *Idem, Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, în „Ortodoxia”, nr. 2 / 1966.
13. **DANIEL, P.S. episcop**, *On Divine Philantropy*, în Rev. „Theologia”, nr. 1, Atena, 1983, pp. 231-253.
14. **GRUNINGER, H.**, *Les Dernières années de Saint Jean Chrysostome: 404-407*, Paris, 1956.
15. **MEYER, Louis**, *Saint Jean Chrysostome*, Paris, 1933.
16. **MLADIN, Î. P. S. Nicolae**, *Sfântul Ioan Gură de Aur, Despre desăvârșirea creștină*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1957.
17. **POPESCU, Teodor M.**, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în Rev. „Ortodoxia”, nr. 4 / 1957.
18. **SCHMEMMANN, Alexander**, *The Liturgical Revival and the Orthodox*

Church, New York, 1960.

19. **WARE, Timothy**, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, în trad. rom. de Alexandra Petrea, Editura Aldo-Press, București, 1993.

CONTRIBUȚIA TEOLOGICĂ A LUI LEONȚIU DE BIZANȚ PRIVIND CONCEPTUL *ENIPOSTASEI* ÎN TERMINOLOGIA SOTERIOLOGICĂ POSTCALCEDONIANĂ

Masterand Marius BUDEA
Baia Mare, ROMÂNIA

Abstract

Leontiu of Byzantium is a fine theologian of soteriological teaching of *Post Caledonian Church* by going deeply into the teaching about falling into sin and human beings *redemption* into Jesus Christ, our Lord. It is acknowledged the fact that Leontiu developed ex-professo a theory of retrieve and redemption, supplying rare terms, which, gathered can make up a *doctrine corpus* that makes an entire original, both important and coherent. This step of his theological writings makes him in his fight carried out against heretics, fight in which Leontiu was made to formulate its *sotoreological conceptions* in the two discourses of his *tripartite work*.

Keywords: *Leontiu of Byzantium, Post Caledonian Church, redemption, doctrine corpus, sotoreological conceptions, tripartite work.*

Leonțiu de Bizanț este, pentru a zice astfel, un uitat în istoria soteriologiei.¹ Nu i se atribuie aproape niciun rol în clarificarea învățăturii despre

¹ Cu privire la problemele prosopografice despre Leonțiu de Bizanț există încă nedumeriri și controverse. Teologii și istoricii patrologi se dispută asupra identității sau distincției dintre Leonțiu de Bizanț și Leonțiu de Ierusalim. De pildă, în 1984, diac. dr. Ilie Frăcea a susținut o teză de doctorat la Facultatea de Teologie din Atena (*Leonțiu de Bizanț. Viața și opera. Privire critică*) în care se străduiește să promoveze ideea conform căreia Leonțiu de Bizanț nu este identic cu tizul său pe care-l găsim în preajma lui Ioan Maxențiu, călugărul scit care a emis cunoscuta formulă „Unus de Trinitate corpore passus est” întemeiat, desigur, pe teologia paulină și ioaneică despre pătimirea cu trupul a lui Hristos. Pe de altă parte, el identifică pe Leonțiu Bizantinul cu Leonțiu de Ierusalim, călugărul origenist delegat al monahilor din Palestina ca să-i reprezinte în dialogul dintre ortodocși și monoziți la un sinod ținut la Constantinopol în 532. Patrologul Ioan G. Coman afirmă identitatea celor doi, scriind că Leonțiu de Bizanț a fost originar din Scythia Minor și că era foarte subtil în filosofia aristotelică, de unde a preluat unele concepte operaționale și le-a aplicat teologiei hristologice („Și Cuvântul trup s-a făcut”, ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 214). Același punct de vedere îl promovează și reputatul dogmatist și istoric Dumitru Stăniloae în

mântuire sau foarte puțin. Totuși, el merită un demers serios în acest sens. Nu pentru că ar fi dezvoltat ex professo o teorie a răscumpărării și a mântuirii, ci pentru că el furnizează suficienți termeni răzleți, de unde se poate alcătui un corp de doctrină, care constituie totuși, chiar dacă nu este complet, un întreg original pe atât de coerent.

Acest demers îl face în lupta sa împotriva aftartodocheților, luptă în care Leonțiu a fost determinat să-și formuleze concepțiile soteriologice.² Mai mulți

extinsa prefață a volumului de „*Scrieri ale călugărilor sciți daco-romani din secolul al VI-lea*”, ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006, pp. 25-28, coroborând datele respective pe tezele unor cercetători mai vechi ca Friedrich Loofs și Vincent Ermoni. El emite părerea după care acest Leonțiu „scitul” ar fi avut relații de rudenie cu generalul Vitalian de Zaldapa, apropiatul împăratului bizantin Iustinian cel Mare. Dacă Ioan Maxențiu s-a remarcat considerabil în disputa monofizită, oare Leonțiu să nu fi avut niciun rol? Pr. John Meyendorff distinge și el între Leonțiu de Bizanț și Leonțiu de Ierusalim, ba chiar afirmă că și concepțiile lor hristologice sunt diferite. Mai mult, acesta susține că lui Leonțiu de Bizanț i-ar aparține doar trei lucrări: *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *30 de Capete împotriva lui Sever de Antiohia și Epilysis*. Cât despre opusculul *De sectis*, el ar fi produsul lui Teodor de Rait. Celelalte două lucrări: *Contra monofiziților*, respectiv *Contra nestorienilor*—puse pe seama lui Leonțiu de Bizanț—ar sugera mai degrabă paternitatea tizului său de Ierusalim. Oricum ar fi, este cert că doctrina hristologică a lui Leonțiu a lăsat amprenta sa asupra gândirii patristice ulterioare, în speță Sfinții Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschinul (A se vedea detalii în vol. *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. de pr. prof. Nicolai Buga, EIBMBOR, București, 1997, pp. 64-66). În consecință, e elocventă contribuția pe care a dat-o Leonțiu de Bizanț clarificării terminologiei teologice postcalcedoniene, ceea ce arată capacitatea sa de sinteză și mobilitatea cu care folosește conceptele aristotelice pe care le asimilează în vocabularul teologic în ceea ce privește raportul dintre fire, ipostas, accident, calitate, substanță, proprietate idiomatice etc.

² Leonțiu de Bizanț a explicat lămurit definiția sinodului de la Calcedon (451) referitoare la afirmația „*cele două firi concurg într-o persoană și într-un ipostas*” pentru a întări unitatea Persoanei lui Hristos. Mărturisim fără echivoc două naturi, dar credem că Unul și Același este Cel ce le ipostaziază într-un mod unic și unitar. Enipostazierea redă satisfăcător adevărul întrupării lui Dumnezeu-Cuvântul și stabilitatea firii umane în ipostasul preexistent al Logosului pentru eternitate. Firea omenească a lui Hristos nu se actualizează într-un subiect uman autonom, definit prin niscăi însușiri idiomatice care-l diferențiază de alte subiecte ale aceleiași naturi, precum e legea firii, ci este centrată în persoana Cuvântului, dar păstrând intact toate proprietățile ei constitutive. Ea își primește subzistența concretă în subiectul dumnezeiesc al Fiului, care există din veci prin naștere din Tatăl. Ca atare, firea omenească se încadrează în persoana Cuvântului prin unirea ei cu cea dumnezeiască în interiorul ipostasului Său. De aceea a putut vorbi Leonțiu și ceilalți Părinți de după el (bunăoară, Sfinții Sofronie al Ierusalimului, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin) de un unic ipostas compus al lui Hristos. Dar încă înainte de aceștia, formula călugărilor sciți—Unus de Trinitate corpore passus est—se grefa pe adevărul dogmatic al enipostasei, în sensul că pătimirea lui Hristos, deși aparține firii umane, privește integritatea persoanei Sale în baza unirii după ipostas. „*E de menționat că ipostasul nu trebuie înțeles ca o bază deosebită de firi, ci ca un mod de existență concretă care, unificându-le, le penetrează în*

calcedonieni fuseseră seduși de această noutate și nu vedeau niciun inconvenient să dizolve sau să topească în doctrina ortodoxă cele două firi. Leonțiu le adresează al doilea discurs din opera sa tripartită și din acesta noi vom extrage elementele esențiale ale soteriologiei sale.³

1. Condiția primului om. Căderea

Aftartodochetul pe care Leonțiu îl pune în scenă credea că imortalitatea și incoruptibilitatea erau în mod necesar și esențial atașate nevinovăției sau inocenței primare a lui Adam, astfel încât aceasta le cauza în mod inseparabil pe celelalte.⁴

toate ale lor prin caracterul ipostatic”. (Cf. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMO, București, 2010, p. 39). Dacă natura simplă ar fi constituit o persoană singulară, autonomă, ca în cazul tuturor celorlalte subiecte umane, ar fi fost vorba doar de un om unit cu Dumnezeu, precum unirea prin relație duhovnicească a sfinților și proorocilor. Iar aceasta nu ar fi scos-o de sub puterea necesității ei firești. Or, Leonțiu combate opinia nestorienilor despre existența a doi fii, unul din Tatăl veșnic și altul apărut ulterior prin naștere (creație) dintr-un om (Fecioara Maria), adoptat de Dumnezeu printr-o filiație spirituală excepțională. În baza acestei separații, Nestorie admitea numai o unire morală între omul Hristos și Logosul divin. El despărțea în mod radical și ireconciliabil firile și persoanele, încât compromitea ireversibil opera de mântuire a lumii prin misiunea Fiului lui Dumnezeu întrupat. Nestorie nu putea (nu voia) să admită că firea ar exista încadrată într-o persoană care ar deveni, prin aceasta, purtătoarea altei firi decât cea proprie. Or, acest lucru l-a explicat, suficient de persuasiv—credem noi, Leonțiu de Bizanț prin conceptul enipostasei, ca realitate de subzistență a unei firi în interiorul altei firi sau, mai bine spus, altui ipostas decât cel propriu fără vreo confuzie sau disoluție. Dar trebuie să spunem că firea asumată, chiar și când e enipostaziată, nu stă de sine (precum nici în ordinea creată), ci are ca unic și ultim centru ipostatic pe Subiectul asumator, adică pe Dumnezeu-Cuvântul. Firea poate fi cugetată în mod abstract, dar cel care o cugetă, chiar și așa, este ipostasul—acest adânc misterios și insondabil al existenței cu neputință de înțeles și definit în totalitatea sa.

³ Leonțiu a definitivat problematica terminologică teologică ce avea încă ambiguități în modul de înțelegere a celor două școli de tradiție exegetică: Alexandria și Antiohia. Prin acest demers Leonțiu a arătat ca ortodoxă teologia sf. Chiril al Alexandriei, susceptibil de monofizism prin întrebuintarea celebrei formule *μία φύσις του Θεου Λογον σαρκαωμενη*, care aparținea lui Apolinarie de Laodiceea, dar era atribuită Sf. Atanasie cel Mare. Și pentru marele ierarh alexandrin eterogenitatea firilor nu desființează integritatea unirii, ci mai degrabă o afirmă și o salvează. În scrierile dogmatice și exegetice, Sf. Chiril învață răspicat și constant că Hristos e Unul și Același Domn și după întrupare, deși constă în și din două firi distincte și ireductibile după rațiunea ființei lor. Căci nu e aceeași dumnezeirea și omenitatea. De fapt, sinodul de la Calcedon, preluând formula „din două firi”, favorită partidei alexandrinilor, adaugă și „în două firi” împotriva monofiziților, care socoteau că „din două” nu explică suficient realitatea unirii prin păzirea neștirbită a celor două naturi.

⁴ Orice existență care își primește un început prin creație suferă prin chiar actul aducerii sale la ființă o oarecare schimbare, pentru că însuși începutul ei implică o trecere de la a nu fi la a fi.

Conform acestei concepții, trupul lui Adam cel inocent era, fizic vorbind, nemuritor și nescicacios. Și era, firește, în aceeași condiție pe care trupul lui Hristos, noul Adam, a trebuit să-l aibă format, ca și când acest trup ar fi fost totdeauna fără păcat; de aceea el trebuia să rămână mereu incoruptibil.

Ortodoxul, care îl reprezintă pe Leonțiu însuși, replică faptul că Hristos nu a venit pentru Adam singur; nu atât pentru Adam cel drept, cât pentru Adam cel păcătos și pentru noi toți.⁵ Cât despre nemurirea de care trebuia să se bucure Adam dacă ar fi rămas fidel, ea nu provenea câtuși de puțin din faptul că el avea un trup incoruptibil.⁶ Acesta nu trebuia decât să se împărtășească de folosul pe

Poziția aftartodocheților era deci recuzabilă, când afirmau că trupul lui Hristos excludea cu desăvârșire orice putință de corupere, fiindcă era propriu Logosului nepătimitor. Am spus mai sus că Hristos s-a plasat tocmai în starea noastră muritoare pentru a ne ridica din ea. Dar pentru aceasta El a binevoit să participe integral, în chip organic, la condiția firii umane, deci și la trupescul nostru. Hristos a săvârșit fapte minunate de multe ori prin intermediul trupului. De pildă, pe soacra lui Petru a ridicat-o din boală prin atingerea de trupul ei. Prin trupul Domnului se comunica toată puterea dumnezeirii Sale, toată energia persoanei Lui, care avea puterea să biruie stricăciunea atât din trupul Lui, cât și din celelalte corpuri cu care se afla într-o comunitate de natură. Doar după înviere și-a manifestat trupul Lui ca nescicac, eliberat de afectele introduse în urma căderii originare. Deci puterea incoruptibilității adevărate și depline s-a vădit de abia după înfrângerea totală și definitivă a morții.

⁵ Neîndoielnic, nicio necesitate sau presiune nu L-au determinat pe Fiul lui Dumnezeu să asume firea creată. Tot ce a făcut El a fost din milă și condescendență sau, cum spun Părinți, din iconomie. Dionisie Areopagitul spune că Dumnezeu a fost mișcat spre fapte de erosul sau filantropia proprie bunătății Sale. Întreaga inițiativă pornește de la El, din nesfârșita Sa mărinimie și munificență. Leonțiu scrie următoarele: „*Mă tem atât de mult să spun că Dumnezeu-Cuvântul are în definiția firii Sale unirea cu a noastră, încât nu voi primi să spun nici că sufletul omenesc are în mod natural unirea cu trupul Lui, fără puterea dumnezeiască. Și ce spun despre sufletul omului, când nici amestecarea elementelor în acțiunea lor n-aș spune că se produce simplu numai prin fire, ci ele sunt aduse într-o ordine și armonie prin cuvântul lui Dumnezeu superior firii. Deci modul unirii, și nu rațiunea naturii procură marea taină a evlaviei*”. (*Adversus Nestorianos*, P.G. 86, I, col. 1138 apud pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 48). Nu L-a constrâns o trebuință sau o lege interioară spre unirea cu compoziția noastră, căci Dumnezeu este eminamente liber de orice determinare. Dacă ar fi fost așa, s-ar fi văzut că El este supus vreunei pătimiri lăuntrice. Dar ce Dumnezeu e acela care pătimește în firea sa o pasivitate ineluctabilă? În firea simplă și indivizibilă nu e loc de nicio patimă sau silă din afară.

⁶ Referatul biblic despre crearea primului om ne relatează că trupul s-a plămădit din pulberea pământului, deci din materie. Trupul lui Adam nu era incoruptibil prin natura sa, întrucât era compus prin creație și orice e compus are ca revers descompunerea. Dar era ținut în starea de posibilă incoruptibilitate prin unitatea sufletului care menținea o vie și neîntreruptă legătură cu Duhul lui Dumnezeu. Aceasta până la căderea în păcat, când trupul a început să sufere progresiv dizolvarea sa. Încă Sf. Atanasie cel Mare afirmase că originea omului înseamnă trecerea de la neființă la existență. „*Căci călcarea poruncii i-a întors pe ei la starea cea după fire, ca așa cum*

care i-l pricinuia pomul vieții. Când Adam a fost lipsit de aceasta, el a devenit imediat subiectul morții.⁷

Păcatul a survenit în lume și el este cel care l-a făcut pe om să decadă din acea stare. Ce este păcatul în fond? Păcatul este o acțiune *παρα την φύσιν*, care se abate de la fire și iese în afara ei, care amăgește scopul și legile sale. Natura sau firea —*η φύσις*— înseamnă aici ordinea esențială a lucrurilor stabilită de către Creatorul.⁸ Păcatul e o acțiune voluntară de care singure capabile sunt făpturile

neexistând au fost aduși la existență, așa să suporte, precum se cuvine, și stricăciunea spre neființă în cursul timpului. Căci dacă având odată drept fire neființa, prin prezența și iubirea de oameni a Cuvântului au fost chemați la existență, în chip firesc, golindu-se de gândul la Dumnezeu și întorcându-se spre cele ce nu sunt... s-au golit și de existență. De aceea, desfăcându-se, rămân în moarte și în stricăciune. Căci omul este după fire muritor, ca unul ce a fost făcut din cele ce nu sunt". (Tratat despre întruparea Cuvântului, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în col. PSB, vol. 15, EIBMBOR, București, 1987, pp. 93-94).

⁷ Întreruperea dialogului de viață cu Izvorul vieții înseamnă numaidecât apariția morții. Fiindcă, asemenea răului, unde se retrage viața apare totdeauna moartea, ca opusul ei. Pomul vieții îi putea asigura lui Adam garanția nemuririi, deoarece îl pune mereu față în față cu Dumnezeu. Textul sapiențial ne înfățișează că pomul vieții este tocmai înțelepciunea lui Dumnezeu (cf. Prov. 3,18). Întoarcerea, chiar și pentru o clipă, a ochiului sufletului de la lumina dumnezeiască prilejuiește alunecarea și căderea. O putem vedea aceasta în secvența scufundării lui Petru în apele mării, fiindcă nu-și mai ațintise privirea spre Cel ce se numea pe sine Lumina lumii. Petru a văzut vântul, zice Scriptura, pentru că își mutase gândul la ceea ce era împrejurul lui, nu la Cel ce se afla în fața sa. Și pentru aceasta s-a produs în el un moment de ezitare, de șovăială și de neîncredere.

⁸ Cum a asumat, așadar, firea umană Hristos prin întrupare în ipostasul Său etern? Toți Părinții, deci și Leonțiu, învață că El și-a împrumutat fondul natural al omenității în deplinătatea lui, dar fără păcat. Desigur, această poziție patristică era consecventă teologiei pauline despre plasarea lui Hristos în condiția noastră muritoare prin întrupare (cf. Evr. 2, 14-16). Orice lucru își are propria rațiune după care există în fundamentul ultim rațional și personal, adică în Dumnezeu-Cuvântul. Deci prin aceasta orice creatură, fie ea inteligibilă sau sensibilă, este rațională, are o explicație, un rost, un sens, o finalitate pregândită în mod unitar de Rațiunea ipostatică atotcuprinzătoare (Pantocratorul, Atotțiitorul care îmbrățișează întreaga creație prin pronia Sa). Numai singur păcatul nu are niciun sens. El nu aparține defel structural naturii, ci este ceva adăugat accidental ei prin libertatea ființelor create conștiente sau prin voința lor autonomă, gnomică, despărțită de Dumnezeu, Cauzatorul firii. Păcatul este, așadar, ceva *παρα την φύσιν*, adică împotriva firii, care corupe și pervertește funcția intrinsecă a voinței de a fi în mod deplin. E o slăbiciune a voinței care se repercutează asupra ființei ca lipsă, ca suferință, ca absență a binelui adevărat, conform tendinței înscrise în fire de la început. Căci numai binele adevărat promovează ființa sau existența spre tot mai mult bine, spre fericire. Dar binele adevărat și ultim este Dumnezeu, ca bine supraființial, după teologia sf. Dionisie Areopagitul, din care provin toate razele bunătății spre a atrage existențele în strălucirea ipostatică a Soarelui dreptății. Astfel, Hristos, ca Dumnezeu întrupat, ia firea omenească lipsită de păcat, adică așa cum este ea în adevăr, în conformitate cu definiția ei naturală, fără accidentul adăugat ei ulterior. În Hristos se arată ce este și ce trebuie să devină omenescul. De aceea, enipostasierea umanului în Dumnezeu reprezintă temeiul înnoirii și

inteligente.⁹ A vrea și a nu vrea nu este un fapt al cărnii (trupului), ci al sufletului cugetător. Așadar, sufletul e prima origine sau sursă a păcatului și ca atare el este cel dintâi condamnat.

Păcatul adamic se înfățișează ochilor lui Leonțiu sub diferite aspecte:

a) prin acest păcat a fost contractată o datorie (*χρεος*). Natura ei nu este precizată, dar nu ne putem îndoi că ea constă în datoria reparației pentru ofensa adusă lui Dumnezeu;

b) prin acest păcat asemănarea divină a fost distrusă în om;

c) prin acest păcat omul a fost biruit de diavol și planul divin al fericirii omului a fost inversat. Căderea omului este o victorie a diavolului.

Pedeapsa păcatului este moartea. Fără îndoială, e vorba de moartea trupească, pe care Leonțiu o enunță în mod explicit. Dar și moartea sufletului, adică pierderea fericirii care trebuia să încununeze nevinovăția sa primară. Sufletul a fost primul condamnat, pentru că el a căzut cel dintâi.

fermității naturii noastre în rațiunea ei autentică și luminoasă pentru eternitate. În persoana teandrică a lui Hristos omenescul nu mai poate cădea niciodată de la rațiunea sa, nu mai poate sucomba sub constrângerile extrinseci ale afectelor, care înlesnesc producerea acțiunilor pătimase. În Hristos se consolidează pe veci firea oamenilor, precum și rațiunea existenței lor, umbrită oarecum în urma căderii. Astfel, e omul adevărat întrucât e Dumnezeu adevărat. Sf. Ap. Pavel scrie atât de sublim și tainic că Hristos ne-a sculat pe noi împreună cu El întru Sine și împreună cu El ne-a așezat de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl în ceruri (cf. Efes. 2,6). Uimitoarea taină, vrednică de contemplat, rezidă, așadar, în cinstea negrăită, slava și frumusețea pe care firea oamenilor a reprimat-o în Hristos. Aceasta e splendoarea cea dintâi de la care căzuserăm. Sau, mai mult și mai profund, aceasta e covârșirea slavei pe care a arătat-o cu anticipație Hristos în muntele înalt al dumnezeieștii Transfigurări—în opoziție flagrantă cu trista desfigurare produsă de urâtenia păcatului—, învățându-ne să înțelegem spre ce vocație era invitat să tindă omul în temeiul libertății lui. Acum natura noastră șade pe tronul slavei, fiind unită intim cu o Persoană a Sfintei Treimi și deci cu Sfânta Treime. Ea este deasupra ordinului îngerilor datorită bunătății lui Dumnezeu, care a binevoit s-o ia în Sine tocmai ca să-și arate pe de o parte puterea, iar pe de alta dreptatea. Puterea, pentru a dovedi că Făcătorul firii poate să se coboare până acolo încât să-și împrăzieze ceea ce a creat, iar dreptatea, pentru a scoate firea de sub osânda și silnicia în care ajunsese prin complotul diavolului. Căci acesta a uzurpat stăpânirea asupra omului prin viclenie, a răpit puterea de a domina pe om tocmai prin libertatea acestuia de a i se preda lui. Una din cântările Bisericii spune că Hristos „a înnoit întru Sine firea noastră cea stricată” (sedealna utreniei învierii, glas 3), ceea ce arată valoarea inestimabilă a omului. Iar Sf. Ioan Hrisostom scrie undeva ca acum natura omenească strălucește mai mult ca soarele și ca aurul în împărăția cerurilor. Și aceasta datorită bunătății Mântuitorului de a o ridica din cumplita cădere ce înnegrea orizontul spiritual al oamenilor.

⁹ Fără îndoială, sursa păcatului se găsește în libertatea ființelor dotate cu spirit. Biserica a condamnat totdeauna maniheismul dualist, care refuza să vadă originea răului în voința creaturilor, nu în materie.

Aceste consecințe ale păcatului sunt pentru toți oamenii răsăriți din Adam, fiindcă toți au lipsă de mântuire. Leonțiu de Bizanț nu vorbește deloc în mod expres despre păcatul originar, cu toate că îi precizează specificul. La un moment dat el numește păcatul primului om „*rădăcina tuturor relelor*” (P.G. 86, col. 1369C). El menționează, de asemenea, textul Sf. Ap. Pavel (εφ’ ω παντες ημαρτον —cf. Rom. 5,12), pe care-l dezvoltă, afirmând că niciun suflet omenesc nu este curat de păcatul voluntar sau involuntar. Această ultimă expresie poate desemna greșelile din alunecare sau din neștiință, mai degrabă decât păcatul originar, căci autorul adaugă că numai singur Hristos este ferit de orice păcat, chiar și de greșelile cugetului (minții), ceea ce nu este propriu sfinților.¹⁰

Leonțiu nu examinează cazul Fecioarei Maria. Totuși, el furnizează incidental o urmă care ar putea să o sustragă, într-adevăr, de sub universalitatea păcatului. „*Așadar, zice el, cum Cel care voise să locuiască în pânțele Maicii Sale și să respecte vremea nașterii [durata dezvoltării fătului, n.n.], dacă Fecioara nu era cu nimic superioară nouă, cum ar fi putut face aceasta, dacă ea nu ar fi fost singura sfințită? Cum și-ar așeza natura propriului trup în pânțele ei, dacă i-ar părea rău de aceasta, în chip liber și conform întrutotul celei care L-a născut?*” Prin această expresie incidentală, πλην γε μονης της αγιοτητος, Maria

¹⁰ Cine nu greșește cu fapta, alunecă prin cuvânt. Cine nu păcătuiește prin cuvânt, o face prin gând. Cine nu cade prin gând, se poticnește prin închipuire sau părere de sine. Fiecare om face experiența vreuneia din aceste insuficiențe. Chiar și sfinții nu sunt scutiți de greșelile minții, de vinile neștiinței. Apostolul Iacov scrie că „*toți greșim mult în felurite chipuri*” (3,2), iar psalmistul se întreabă plin de uimire: „*Greșelile cine le va pricepe? De cele ascunse ale mele curățește-mă și de cele străine ferește pe robul Tău; de nu mă vor stăpâni, atunci fără prihană voi fi și mă voi curăți de păcat mare*” (Ps. 18, 13-14). „Cele străine” sunt momelile sau ispitele aruncate, lansate pe neașteptate de duhurile răutății, ca să clatine mintea din poziția ei de străjer. Acest înțeles îl are și spusa înțeleptului sub formă enigmatică: „*Dacă mânia stăpânitorului se ridică împotriva ta, nu te clinti din locul tău*” (Eccl. 10, 4). Textul sapiențial ne avertizează asupra inevitabilității atacului demonic (προσβολη). El vine oricum, dar esențial este să cunoaștem metodele de a nu permite zămisirea păcatului *in nuce*, ci de a respinge, cu discernământ, tentația. În caz contrar, zăbovirea și îndulcirea cu acest „apel satanic” poate conduce cu ușurință la săvârșirea actului păcătos. Căci orice păcat, fie el mental, verbal sau faptic este însoțit de o întunecare a minții și de o plăcere a simțirii noastre. Într-adevăr, e lesne a aluneca dintr-o pricină sau alta datorită inconsecvenței și instabilității voinței noastre. Multe din ele provin din voința gnomică, arbitrară, din subiectivism, din căutarea unei justificări proprii, care nu este infailibilă. Deliberarea noastră nu este, în consecință, ireproșabilă. Însă Hristos nici măcar nu poate alege ceva din altceva, căci El nu își desparte voia omenească de voința dumnezeiască. De aceea El este cu adevărat omul deschis totalmente lui Dumnezeu. Când afirmă întrebând „*Cine Mă vedește de păcat?*” (In. 8,46), e evident că nimeni nu poate sau va putea să-I găsească o acuză, o vină, un reproș oricât s-ar strădui. Singur Hristos e lipsit cu totul de orice umbră de păcat.

este plasată într-o ordine a sfințeniei care o distinge de ceilalți oameni și nu aparține decât ei. Noi ne mulțumim să subliniem această idee, păzindu-ne să tragem concluzii care probabil nu ar fi fost în perspectiva autorului.

2. Restaurarea și mântuirea omului

Dumnezeu a avut milă de om și a decis să i se descopere. Dar El este liber în realizarea scopului Său, precum liber este și în raport cu mijloacele de care se folosește pentru a-l realiza.

1. *Cuviința și scopul întrupării.* Dumnezeu îl putea salva pe om doar prin singură voința Sa, dar a preferat să o facă arătând omului bunătatea Sa și manifestând totodată dreptatea Lui. El a binevoit să se poarte mai degrabă ca un părinte decât ca un stăpân. A vrut ca mântuirea să fie o lucrare în care omul să nu fie deloc constrâns, ci față de care el să consimtă liber. În primul caz, lucrarea nu ar fi aparținut decât lui; în al doilea, ea este, de asemenea, pentru el. Și toate acestea constituie un lucru demn de Dumnezeu, căci nu a voi simplu ceea ce-i place lui Dumnezeu este minunat, ci a acționa în asemenea fel încât să-l atragă pe cel care vrea să se mântuiască prin încrederea și confuziunea pe care i le inspiră.

Aceste considerații remarcabile sunt puse de Leonțiu în gura aftartodochetului, dar ele primesc întreaga aprobare a interlocutorului ortodox. El adaugă că această nouă manieră de a ne lucra nouă bunăstarea, după atâtea mărturii vechi privind purtarea Sa de grijă pentru oameni, a fost introdusă de către Dumnezeu tocmai pentru a fi unicul mijloc de mântuire. Într-adevăr, noi nu am fi putut găsi un alt mijloc mai eficient pentru întoarcerea noastră la binele dintâi. Prin aceasta Doctorul sufletelor noastre, luând asupra Lui suferințele oamenilor, a vindecat boala tuturor. „*Așadar, reia aftartodochetul, marele și admirabilul mister al întrupării este suficient prin el însuși pentru mântuirea noastră*”. Leonțiu conchide: „*Nu contrazic deloc această aserțiune, dar merită să ne străduim să înțelegem modul lui*”.

Reținem din această parte a dialogului un dublu înțeles:

- a) Dumnezeu putea să-l salveze pe om doar prin voința Sa atotputernică;
- b) se cuvenea eminamente ca acest act să fie săvârșit prin întrupare, modul respectiv fiind cel mai potrivit omului.

Dumnezeu respectă libertatea noastră, atrăgându-ne inima spre Sine. Desigur, acest procedeu era cuvenit și lui Dumnezeu, întrucât făcea să strălucească bunătatea Lui.

Ca toți Părinții anteriori, Leonțiu nu înfățișează alt scop al întrupării decât acela de a remedia păcatul originar și a-l izbăvi pe om de sub puterea lui. „*Oare nu din pricina acestei rădăcini a tuturor relelor, zice el în al treilea dialog, și a întregii nedreptăți care a urmat ei a venit Hristos, bunul păstor, pentru a-l salva și readuce pe Adam, oaia cea rătăcită și ruptă de turma celor o sută de mioare?*” În mod aparent, dacă Adam nu ar fi păcătuit deloc, Hristos nu ar fi venit, Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat.

2. *Natura trupului asumat.* Trupul luat de Fiul lui Dumnezeu era pasibil sau impasibil, coruptibil ori incoruptibil? Această întrebare nu este câtuși de puțin accidentală și secundară în viziunea lui Leonțiu. Ea rânduiește întreaga iconomie a mântuirii; ea este esențială în soteriologia sa. Reluăm dialogul de unde-l lăsaserăm.

Ortodoxul declară: „*Deoarece se cuvenea ca Dumnezeu să facă ceva pentru a-l mântui pe om, se cădea, de asemenea, să nu facă nimic care ar depăși înțelepciunea Sa*”.¹¹

Aftartodochetul aprobă. Și ortodoxul argumentează: „*Dacă Logosul a asumat doar trupul nostru, oare mântuirea noastră nu era în pericol? Desigur. Cuvântul a trebuit să ia întregul om. Dar dacă a luat un suflet diferit de al nostru, mântuirea noastră oare nu ar fi fost iarăși în primejdie? Evident, El a trebuit să asume un suflet întrutotul asemănător celui pentru care venise să-l salveze*”. Prin urmare, conchide ortodoxul, a trebuit să asume chiar și un trup asemănător cu al nostru, adică pasibil.¹²

¹¹ Planul dumnezeiesc de răscumpărare a omului era în deplină concordanță cu atotînțelepciunea Sa ori, mai bine spus, însăși negrăita înțelepciune a prevăzut modul restabilirii creației prin întruparea și toată iconomia Fiului lui Dumnezeu. Acest mod de punere în aplicare a planului etern divin ținea cont de libertatea fapturilor raționale. Dumnezeu nu creează o nouă lume în urma căderii, ci o restaurează pe cea învechită. La fel se va petrece la sfârșitul veacurilor. Creația nu va fi distrusă, ci numai reînnoită. Structura ontologic-rațională a lumii, deci a creației, rămâne etern aceeași, căci niciodată Dumnezeu nu-și retrage darurile Sale. Așa ne învață Sfinții Ap-li. Pavel și Ioan când scriu: „*Căci chipul lumii acesteia trece, dar cel ce face voia Domnului rămâne în veac*” (I Cor. 7,31; I In. 2,17).

¹² Leonțiu recuză, în acest pasaj, tendința apolinaristă a interlocutorului său, afirmând că asumarea firii noastre de către Hristos postula similitudinea între părțile umanității Sale cu cele proprii nouă. Mai precis, dacă El nu a luat trup și suflet întrutotul asemănător oamenilor, nu se află în raport de intimitate cu noi. Eroarea lui Apolinarie reflecta o înțelegere unilaterală a conceptului de natură omenească unică. „Întregul om” despre care vorbește Leonțiu se referă la unitatea compusă a ființei umane, adică trup și suflet. Episcopul de Laodiceea, în opoziție față de arianism, căuta să accentueze în extremis realitatea dumnezeirii lui Hristos în detrimentul celei omenești. El susținea că Logosul divin a luat locul minții sau al intelectului lui Hristos în clipa întrupării, astfel încât dumnezeirea și umanitatea asumată formau o singură unitate desăvârșită. Însă concepția sa elimina

Ereticul distinge: „El era pasibil firește nu prin natură, ci din cauza unirii”. Ortodoxul replică: „Puțin contează cauza; e vorba aici de actul în sine, de faptul concret. Trupul lui Hristos avea aceleași proprietăți ca al nostru? Da sau nu?”

Aftartodochetul subtilizează: „El le avea în ceea ce privește constituția sa primară, deoarece el își trage originea din Născătoarea de Dumnezeu, sora noastră după fire. Dar îndată ce Cuvântul îi atinsese pântecul feciorelnic din prima clipă a conceperii, El a schimbat trupul pe care-l asumase în incoruptibil, fiind imposibil ca acela care era unit cu Logosul incoruptibil să nu părăsească firea stricăcioasă”.¹³

factorul funciar al deciziei libere a omului, acel ηγεμονικον sau parte conducătoare, principiu călăuzitor al sufletului, apanajul exclusiv al ființei spirituale. Propriu-zis, Apolinarie refuza să admită existența reală a sufletului în Hristos de teama de a nu despărți univoc între Dumnezeu-Cuvântul și omul Iisus Hristos, dintr-o reacție față de diofiziți. Poziția sa era, în acest sens, antiariană. Însă dacă firea omenească nu are rațiune sau minte (νοῦς), nu e completă, deci suferă de o mare lipsă. Dacă Logosul a luat locul inteligenței umane în Hristos, El s-a plasat acolo cumva extrinsec. Apolinarie percepea limitat ideea abstractă de umanitate. În cazul lui Hristos, el înțelegea că nu se poate admite unirea Cuvântului simplu după fire cu ceva compus, așa cum este omul. De aceea se vedea nevoit să amputeze firea umană tocmai de facultățile ei superioare, adică de capacitatea de autodeterminare (αυτεξουσία) și libertate (ελευθερία). Mai mult, în concepția sa trupul pare conatural dumnezeirii sau, în orice caz, având o afinitate pentru consubstanțialitate. Oricum, consecințele teologiei apolinariste sunt scandaloase și inacceptabile, deși influența învățăturii sale s-a repercutat asupra concepției hristologice ulterioare. (Cf. pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, pp. 32-42).

¹³ Replicile aftartodochetului, precum observăm, nu sunt lipsite de o oarecare subtilitate frazeologică și ideatică. El își desfide partenerul de dialog prin remarci pro domo sua. Faptul că trupul lui Hristos devenise incoruptibil, în concepția lui, era un titlu de glorie pe care și-l acorda în această polemică. Natura trupului asumat nu s-a schimbat, ci a primit, în temeiul unirii ipostatice, darul nestricăciunii. Prin creație, există în structura constitutivă a trupului puțința pătimirii sau tendința spre alterare, spre destrămare. Hristos, unindu-și după ipostas firea noastră în mod peremptoriu, a îngăduit trupului să-și manifeste neputințele sale, să-și pună în lucrare slăbiciunile și insuficiențele sale, chiar dacă nu era corpul unui om obișnuit, ci templul Logosului. Aceasta ne arată că nu era incoruptibil prin firea sa. Dar trupul Lui, din pricina unirii și în baza comunicării însușirilor, e de viață-făcător și mediu de lucrare a puterilor Sale dumnezeiești. Leonțiu urmează în acest punct pe Sf. Chiril al Alexandriei cu privire la unitatea ipostatică. Trupul nu are în sine energia dumnezeiască în chip despărțit sau autonom, ci în relație nemijlocită cu Subiectul Fiului. Dar fiecare rămâne distinct după proprietatea naturală care-l caracterizează, însă trupului i se comunică mișcarea și inițiativa sufletului. Totuși, trupul lui Hristos nu a fost incoruptibil. Aftartodochetismul era un curent eterodox profestat prin secolul al VI-lea de către episcopul Iulian de Halicarnas potrivit căruia Hristos a asumat un trup impasibil și nestricăcios din Fecioara Maria, deci nu intră în ordinea celorlalte firi compuse. Desigur, dată fiind unitatea personală a Cuvântului înomenit, trupul Lui nu era lăsat să ajungă la stricăciune, la disoluție și aceasta se vede cel mai

Dar cum se conciliază aceasta, observă ortodoxul, cu condiția Fecioarei, care L-a purtat în pântecele ei și al cărei trup nu era deloc incoruptibil?¹⁴ După timpul obișnuit al gestației, Dumnezeu, care a socotit vrednic să locuiască în ea, s-ar fi căit și ar fi lepădat realitatea trupului Său, un trup absolut asemănător celei care L-a născut? În plus, unde va fi timpul vieții Sale laolaltă cu noi, dacă într-o clipită de ochi asemănarea Sa cu noi a fost schimbată mai degrabă decât arătată? Fiindcă nu aveam nevoie doar noi de acest lucru, adică de concretețea viețuirii Sale cu noi, ci și Mântuitorul a trăit împreună cu oamenii și a parcurs toate etapele naturii umane de la început până la sfârșit.¹⁵

elocvent în învierea Sa. Dar a pățimit într-un trup capabil de aceasta, a simțit durerea proprie nouă prin sufletul Lui omenesc. Însă nu a permis trupului ca, după despărțirea celor două elemente corelative prin actul morții, să cadă sub imperiul forțelor de descompunere materială. Dumnezeu Sa ținea în unitate compoziția trupului, fiindcă nu era lucru convenit ca trupul Domnului să se risipească în urma morții. După natura lui, orice trup e apt de pătimire, deci pătimitor. El suferă pasivitatea inerentă substanței sale compuse, care este o lege a firii; patima este începutul schimbării, iar schimbarea este începutul descompunerii. Oamenii se nasc ca trupuri din trupurile părinților, care moștenesc slăbiciunea și stricăciunea de la Adam. Prin trupuri se transmit afectele ireproșabile tuturor urmașilor protopărinților, care sunt, din iconomie, conformate actualei condiții de existență pământească. Sf. ap. Pavel scrie despre Hristos că a fost trimis de Tatăl „*întru asemănarea trupului păcatului pentru ca, din pricina păcatului, să osândească păcatul în trup*” (Rom. 8,3). Prin aceste cuvinte se dezvăluie pe de o parte realitatea întrupării Verbului, iar pe de alta natura trupului asumat. Împărtășind *in re* condiția existenței noastre căzute, Domnul împrăziă o fire slăbită de pe urma păcatului, dar nu păcatul însuși. Acest înțeles îl are expresia „trupul păcatului” sau „asemănarea trupului păcatului” din textul paulin.

¹⁴ Remarcă pertinentă. Pântecele Fecioarei era de aceeași frământătură cu toate trupurile oamenilor, măcar că nu a simțit durere când L-a născut pe Fiul ei. Materia trupului ei era pasibilă în baza alcătuirii organice. Desigur, nașterea minunată a Celui ce s-a sădit în ea fără sămânță bărbătească, nefiind precedată de plăcerea conceperii și de înfierbântarea poștei, nu a fost urmată de durerea specifică femeilor obișnuite, transmisă de Eva celor odrăslite din ea. Dar aceasta nu înseamnă cătuși de puțin exceptarea ei de sub condiția universală a pătimirii. Pururea-fecioria sa este o calitate unică, dar care nu o exclude de la legea comună. De altminteri, faptul că a pățimit o arată atât proorocia dreptului Simeon (cf. Lc. 2), cât și cântările bisericești, care spun că mai ales în momentul Patimii Fiului său toate cele dinlăuntrul ei, din măruntaiele ei s-au tulburat și s-au pus într-o mișcare solidară de compătimitere.

¹⁵ Explicațiile lui Leonțiu sunt eminamente corecte și persuasive. Prin concretețea cărnii (*σάρκος*) Hristos dovedea în mod irefutabil realitatea întrupării Sale împotriva oricărei acuze de dochetism a detractorilor. Cu acest trup pasibil s-a arătat El pe pământ și cu oamenii a petrecut (cf. Bar. 3, 38), aflându-se la înfățișare ca un om, precum scrie sfântul apostol (cf. Evr. 2,10). El a parcurs toate etapele normale ale dezvoltării noastre. S-a născut aidoma tuturor oamenilor ca un prunc smerit, dar și mai presus de toți oamenii, și a pățimit așijderea nouă, în chip nepătimitor. În acest corp a simțit durerea, foamea, setea, slăbiciunea, limitele și constrângerile inerente lui. Leonțiu mai spune

Dar ce împiedicare era să se facă El cu un trup nepătimitor? Desigur, această nepătimitire. Cum a putut El atunci să participe la condiția umană și să îndure suferințe pentru noi, dacă, încă de la începutul unirii, a respins asemănarea cu noi și mortalitatea acesteia?¹⁶

Dar El a suferit, zice aftartodochetul, nu prin necesitatea firii, ci pentru că Logosul a îngăduit suferința, pentru „iconomie”.

Străin lucru! —replică ortodoxul. Cum poate suferi dacă are o fire deasupra suferinței? Dacă unirea Cuvântului cu trupul a dat acestuia din urmă nepătimitirea, aceasta nu este pentru a-l lipsi de ea. Mai mult, dacă unirea Logosului atrage după sine nepătimitirea trupului, ar trebui deci să înceteze unirea, pentru ca trupul să poată pătimi. În sfârșit, dacă se admite că Logosul poate suporta un trup care suferă, poate să suporte și să aibă un trup pasibil.¹⁷

Dar nu este deloc prin voința Creatorului și nici prin legile firii faptul că trupul a pătitit? Desigur, toate suferințele survin în trup prin voința Cuvântului, dar într-un trup care e capabil în mod firesc să pătimească. Dacă el era în mod natural impasibil, Cuvântul nu ar fi schimbat nimic în asta. Și invers, dacă uneori trupul domină pasiunile, aceasta nu este un efect al unirii, ci al voinței Cuvântului.¹⁸ Altfel ar trebui să zicem că trupul nu a suferit niciodată sau, dacă a suferit, că unirea a fost anihilată.

că nu doar noi aveam nevoie de o asigurare palpabilă a acestui adevăr (contrară oricărei teorii despre un corp eteric și diafan), ci însuși Domnul a binevoit să experimenteze trăirea noastră ca să se împărtășească de sânge și de trup, precum arată același apostol.

¹⁶ Capacitatea de a îndura suferințe ori pătimiri este dată într-o ființă creată prin faptul că are în alcătuirea ei o afinitate, o convergență spre acest lucru. Nepătimitirea este o proprietate exclusiv divină, care aparține doar lui Dumnezeu, ca Unul ce e necreat. Firea divină a Cuvântului excludea a priori orice pasibilitate. Ca să poate învinge moartea dinlăuntru, Logosul s-a așezat sub condiția pătimitoare a existenței create, al cărei autor era. Cea care L-a mișcat spre împrărierea firii umane a fost iubirea desăvârșită față de făpturile Sale. Mila este un atribut al unei persoane și datorită ei s-a plecat spre noi.

¹⁷ În tot acest paragraf Leonțiu se străduiește să demonstreze că trupul nu și-a schimbat structura și definiția sa, chiar și după unire. Dacă nepătimitirea este un adaos care vine în urma unirii ipostatice, ea ar trebui să înceteze tocmai pentru ca trupul să fie apt de suferință. Or, vedem că și ulterior unirii trupul s-a împărtășit de legea pătimirii. În toată vremea viețuirii Sale pe pământ Hristos a făcut experiența acestor prerogative firești. Evangheliștii relatează că El a flămânzit, a însetat, a obosit, a adormit, a plâns. Aceasta dovedește că unirea nu anulează defel rațiunea naturală a trupului. Unirea nu anihilează distincția. Chiar după înviere, pentru a arăta că are același trup uman, deși subțiat la maximum prin puterea Duhului Său, a mâncat în fața ucenicilor, mistuind hrana întru Sine în chip minunat.

¹⁸ Părinții vorbesc despre o iconomie, despre un pogorământ în cazul lui Hristos. El s-a aplecat spre neputințele noastre, le-a împrariat în chip nepătimitor. Voința Cuvântului a îngăduit ca

Dacă acest lucru este așa, declară aftartodochetul, dacă din cauza firii sale pătimitoare trupul a îndurat suferințele și moartea, noi nu am avea decât să preaslăvim suferințele Sale, precum o și facem, gândindu-ne că le-a pățit pentru noi.¹⁹

trupul să pătimească atunci când era vremea pentru aceasta. În timpul postului din pustie de 40 de zile voința Sa ținea în frâu pulsunile trupesti, fiindcă era încordat cu totul spre Dumnezeu, spre hrana spirituală care venea de sus. Pe urmă, evanghelistul notează despre El că a flămânzit. A slobozit firea spre cele proprii ei. La fel, pe cruce fiind, a cerut apă pentru potolirea setei fiziologice, ca urmare a deshidratării organice, permițând trupului să-și ceară tributul. Leonțiu combate iarăși pe aftartodocheti prin argumentul că Hristos nu a scutit trupul propriu de pătimire, măcar că aparținea Cuvântului impasibil. Așadar, dacă ar fi asumat ab initio impasibilitatea firii corporale, nu L-am fi văzut suferind asemenea nouă, dar într-un chip mai presus de noi, presimțit, nu vizibil. El mai adaugă că, deși câteodată, din condescendență, trupul stăvilește declanșarea afectelor, aceasta nu din pricina simplei uniri, ci din voia Logosului care-și supune voința Sa omenească Sieși într-o ascultare necondiționată. În cazul Domnului nu e vorba cătuși de puțin de automatismul firii, ci de libertatea voinței. Sf. Ioan Damaschin va afirma mai târziu că în Hristos nu e nimic silit, nimic impus, căci la El nu afectele firești precedau voința, ci voința preceda afectele ireproșabile. Nici nașterea, nici moartea, nici agonia, nici altceva nu exercitau o presiune ineluctabilă asupra lui Hristos, ci totul era urmarea unei depline libertăți. În aceasta se arată și asemănarea Lui cu noi, dar și superioritatea Sa față de noi.

¹⁹ Patimile Mântuitorului sunt leacul contra patimilor noastre. Contraria contrariis curantur! Cine contemplă aceste înfricoșătoare și de viață făcătoare pătimiri cu maximă trezvie și atenție a sufletului acela înțelege finalitatea existenței noastre pătimitoare de aici. Dar noi nu detașăm suferința de biruință, crucea de înviere. Nu facem din Patimă un punct terminus al adorării noastre. Niciodată viața nu este înghițită de moarte. Într-o cântare din slujba deniei patimilor se spune: „Închinămu-ne patimilor Tale, Hristoase. Arată-ne și slăvită învierea Ta”. Nu disperarea are ultimul cuvânt, ci bucuria, speranța și iubirea. Hristos rabdă pentru oameni totul, extrema cruzime și neomenie, răutatea și disprețul, tocmai ca să epuizeze veninul vărsat în fire al vrăjmașului. El stinge ura prin dragoste. Patimile Lui ne infuzează nouă o uimitoare putere și fermitate sufletească. Apostolul Pavel îl povățuiește pe ucenicul Timotei să imite viața Domnului și pe a sa, ca să fie aflat vrednic de răsplată (cf. I Tim. 1,8; 12; 2,12). Biserica exclamă într-o efuziune de bucurie: „Cu patima Ta, Hristoase, din patimi ne-am liberat și cu învierea Ta din stricăciune ne-am izbăvit. Doamne, slavă Ție”. (stihoavna învierii, glas 1). Cu alte cuvinte, slobozirea noastră din aceste afecte s-a săvârșit în potență prin suportarea lor totală și finală în persoana lui Hristos. În act, deci în mod efectiv, se va realiza la învierea universală. Mai mult, acestea nu aparțin ontologic rațiunii existenței noastre autentice și depline, măcar că acum sunt oarecum concrescute cu ea. Ele se grefează pe suportul firii. Ființa noastră pământească pe de o parte se susține prin aceste pătimiri, pe de alta se corupe, se destramă. Ele grăbesc descompunerea făpturii. Patima (παθος) este începutul stricăciunii (φθορά). Hristos a venit să le surpe pe amândouă, să preschimbe pătimirea în nepătimire (απαθεια) și stricăciunea în nemurire (αθανασία) și incoruptibilitate (αφθαρσία, αφορία). „În realitate, nimicirea stricăciunii, adică a descompunerii și a morții noastre, Crucea o înfăptuiește desființând eternitatea morții, făcând adică să culmineze moartea în înviere și în veșnică nestricăciune, în nemurire; e o adevărată deschidere de nou destin pentru

Că trupul Domnului a suferit pentru noi putem afirma într-un dublu sens:

a) și întrucât Cuvântul, care putea să împiedice suferința, nu a făcut-o;

b) și pentru că acest trup care nu merita deloc moartea, fiind lipsit de păcat, a pătimit-o totuși pentru a-i slobozi pe cei pe care păcatul îi condamnase să moară.

Cât despre a crede că un trup în mod natural impasibil și nemuritor poate să se poarte ca un lucru opus firii sale înseamnă în primul rând a uita că a vrea și a nu vrea nu aparțin trupului, ci sufletului rațional;²⁰ mai mult, aceasta ar însemna să săvârșească păcatul, căci acesta e păcatul—a vrea un lucru împotriva firii. Și referitor la chestiunea în cauză, Leonțiu distinge trei tipuri de fapte: unele *κατα φύσιν*, adică potrivite firii; altele *παρα φύσιν*, adică împotriva firii; iar altele *υπερ φύσιν*, adică mai presus de fire.²¹

tofi”. (Arhim. Benedict Ghiuș, *Taina Răscumpărării în iconografia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1998, p. 132). Mărinimia Mântuitorului generează propriu-zis odihna noastră, înțeleasă ca izbăvire de zbuciumul și tulburarea patimilor execrabile: „Crucea nimicește osânda patimilor exact în felul în care a distrus și osânda morții, desființând adică eternitatea suferințelor din lume și făcându-le să culmineze în nepătimirea învierii”. (Ibidem, p. 137). Hristos a scos firea oamenilor de sub robia în care, din proprie inițiativă, a așezat-o Adam. De aceea mântuirea efectivă înseamnă restaurarea și revindecarea naturii umane în integritatea ei, reamplasarea ei în raza de lumină a dumnezeirii. Toate pătimirile pe care le suferim sunt imitații și reflexe ale Patimii Domnului. Noi propriu-zis nu le suportăm în maxima intensitate, ci mai degrabă cădem sub ele. Numai Hristos le-a experiat cu întreaga disponibilitate sufletească, dar suportându-le le-a topit asprimea.

²⁰ Leonțiu respinge din nou poziția aftartodocheților cu argumentul că dacă trupul lui Hristos ar fi fost impasibil prin creație, deci de la începutul subzistenței lui, nu ar fi avut nicio trebuință sau dependență de ceva. În definitiv, nu s-ar fi ivit în el nicio necesitate lăuntrică, deci nu ar fi putut ieși nicidecum din definiția firii lui. Nu trupul voiește sau nu voiește, ci sufletul prin trup. Deci dacă sufletul vrea ceva sau are nevoie de ceva, se folosește de trup ca de un instrument să-și istovească dorința. Încă o dată se adevărește apoftegma patristică: „Trupul e bună slugă, dar rău stăpân”. În plus, sufletul lui Hristos nici nu putea voi să săvârșească vreun act contrar firii, adică să păcătuiască, deoarece era supus întrutotul voinței divine. Ca atare, nici trupul nu putea fi tras spre acest lucru. Sufletul nu voia, trupul nu făcea.

²¹ Actele conforme firii sunt cele care mențin existența noastră pământească (în speță afectele neprihănite, care nu stau în puterea noastră). Prin actele *κατα φύσιν* ne arătăm dependența ca făpturi create, deci relativitatea noastră. De exemplu, nimeni nu osândește pe om că mănâncă sau că are emoții, care aparțin laturii afective. Se satisface un afect imperios. Actele *παρα φύσιν* sunt cele care pervertesc rațiunea dreaptă a firii (păcatul și viciul). Acestea nu promovează firea creată spre bine, ci sădesc dezbinare, sfâșiere și opoziție în interiorul ei. Ele sunt deci blamabile. Prin actele *υπερ φύσιν* sunt desemnate minunile, care depășesc legile ordinare. De pildă, întruparea Cuvântului sau pășirea pe valurile mării cu picioarele goale. Ele indică o înnoire a modului, dar nu alterează rațiunea ființială, cum va preciza mai târziu Sf. Maxim Mărturisitorul. Actele *υπερ φύσιν* sunt o dovadă a realității unui alt mod de existență, superior celei create, care copleșește legile

Această discuție pe care am concentrat-o aici ne apare la cei doi interlocutori cu concepții fundamentale comune și cu câteva divergențe. Amândoi socotesc că Logosul a trebuit să asume omul întreg pentru a salva pe omul întreg, idee soteriologică moștenită de la Părinții anteriori. Dar Leonțiu adaugă această precizare cum că nu trebuia să asume doar integritatea părților care constituie omul, ci și similitudinea compoziției noastre, adică trupul lui Hristos trebuia să fie ca al nostru—pasibil.²² De asemenea, amândoi cred că suferințele, precum și întruparea lui Hristos, aparțin „iconomieii”, dar aftartodochetul, ne sugerează Leonțiu, pune accent pe întrupare ca suficientă prin ea însăși pentru a împlini perfect mântuirea, Patima nefiind decât o sporire sau o creștere paroxistică pentru omul asumat. Dar pentru ortodox întruparea nu este decât preludiul și începutul întregii taine a mântuirii, care se continuă prin viața Mântuitorului pe pământ și atinge punctul culminant în Patima și moartea Sa, fapte care necesită un trup în mod natural pătimitor.²³

3. *Aspectele restaurării omului: datoria achitată, vina reparată, asemănarea dumnezeiască redobândită.* Precum căderea omului implică trei aspecte—datoria extinsă asupra tuturor în baza unității de natură a primului om căzut, victoria diavolului asupra protopărinților, pierderea asemănării divine—, la

imanele printr-o putere transcendentă. Ele coboară din planul necreat al existenței ca să ridice creația spre împărtășirea de energii harice ale lui Dumnezeu într-o legătură dinamică. Actele *υπερ φυσικ* scot firea de sub rigiditatea legilor materiei și gravitației.

²² Leonțiu se distanțează de concepția unilaterală a aftartodochetului, susținând că asumarea integrală a omului implica similitudinea părților corelative, iar din acestea trupul trebuia să aibă aceeași compoziție și structură ca al tuturor indivizilor, deci inclusiv pasibilitatea. Părțile corelative sunt, ca la toți oamenii, sufletul și trupul. Acestea trebuiau să fie asemănătoare cu ale oricărui ins. Ca om, Hristos constă din suflet și trup. Dar El este și Dumnezeu adevărat în același timp. În altă secvență Leonțiu precizează: „Părți neconfundate ale lui Hristos sunt două: dumnezeirea și omenitatea. Iar sufletul și trupul nu sunt părți ale lui Hristos, ci părți ale părților. Ele pot fi indicate pentru arătarea sensului deplin al firii omenești, dar e de prisos subîmpărțirea părților în firi”. (*Contra Nesorianos et Eutychianos*, P.G. 86, I, col. 1295C apud pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 49).

²³ Am afirmat mai sus că tot ce a făcut Hristos e din iconomie. De la întrupare și până la înviere întreaga lucrare soteriologică este „adaptată” puterii noastre de primire și de înțelegere. În altă ordine de idei, contrar aftartodochetului, care limita mântuirea doar la actul întrupării, Leonțiu conchide că înomenirea (*ανθρωποποισις*) este doar o etapă preliminară, o fază inițială și implicită în desfășurarea activității mântuitoare. Întruparea (*σάρκωσις*) face parte din acea înlănțuire logică și teologică (*ακολουθία*) despre care vorbesc Părinții. Ea este numai o verigă din lanțul procesului de răscumpărare. În fond, ea este premisa care pregătește și presupune celelalte evenimente majore din viața Mântuitorului. În planul divin fiecare act își are rostul și contribuția sa.

fel se regăsesc trei aspecte corespondente în restaurarea sa și tustrele sunt intim legate de dogma trupului pătimitor al lui Hristos.

Zice Leonțiu: „*Dacă Hristos nu avea un trup asemănător cu al nostru, pătimitor în mod natural ca al nostru, cum putea să șteargă datoria, sau să repare vina, sau să devină modelul virtuții și să arate tuturor în El însuși viața desăvârșită ca o paradigmă a celei mai bune purtări*”? (P.G. 86, col. 1348D).²⁴

Primul aspect nu este decât indicat aici de Leonțiu. Dar într-un alt loc el declară că prin moartea Sa Hristos a plătit prețul răscumpărării noastre din moarte —*εκ θανάτου λυτρωσασθαι* (col. 1352B).²⁵ Această datorie rezida, așadar, în pedeapsa noastră, adică moartea. Cel nevinovat a luat-o asupra Sa și astfel a dezlegat pe cei vinovați.²⁶ El a suportat moartea în mod voluntar, nu pentru El,

²⁴ Enipostasierea umanului de către Fiul lui Dumnezeu dă temei și sens virtuții. Leonțiu vede în doctrina trupului pasibil piesa de rezistență a efortului ascetic al oamenilor de a imita îndeaproape viața Mântuitorului. Neascultarea lui Adam este vindecată prin deplina obediență a lui Hristos. Asumând un trup asemănător cu al nostru, Domnul a biruit tentațiile care obișnuiesc să vină prin el și s-a făcut început al viețuirii noastre creștine. A șters datoria prin ispășirea nepătimașă a urmărilor căderii primordiale și a reparat vina strămoșului prin împlinirea planului inițial—acela de a-l conduce la ținta ultimă, adică participarea la viața dumnezeiască (II Ptr. 1,4).

²⁵ La prima vedere pare că Leonțiu înțelege răscumpărarea noastră într-un sens juridic. E și acest aspect, dar nu numai el. Ca om ascultător până la moarte și împlinitor desăvârșit al voinței Tatălui, Hristos a adus propriul trup spre jertfă sfințită, fiind în același timp Mare Preot (Arhiereu, adică primul între preoți și obârșia sfințeniei sau a sfințirii) și Jertfă vie nejertfită. În baza unității de ființă a omenității Sale cu a tuturor persoanelor, El a oferit benevol lui Dumnezeu prețul răscumpărării noastre, pe care noi nicidecum nu-l puteam plăti. Propriu-zis, cum ar afirma Anselm de Canterbury, valoarea jertfei lui Hristos întrece totalitatea păcatelor lumii. „Si ergo dare vitam est mortem accipere: sicut datio huius vitae praevallet omnibus hominum peccatis, ita et acceptio mortis” („Așadar, dacă a-și da viața înseamnă a primi moartea, la fel predarea vieții Sale prevalează față de toate păcatele oamenilor; așa este și [cu] primirea morții [ea depășește orice moarte comună, n.n.]”. (Cur Deus homo, II, 14, S.C., vol. 91, ed. du Cerf, Paris, 1963, p. 404).

²⁶ Ca om fără păcat, Hristos asumă toată urmarea păcătoșeniei noastre. El ne reprezintă înaintea Tatălui ca pe niște frați mai mici. Jertfa lui Hristos are pe de o parte un caracter substitutiv, pe de alta unul ontologic-universal. Substitutiv, întrucât o trăiește El însuși pentru noi și în locul nostru, ceea ce nu ne dispensează deloc de strădaniile ascetice personale. Ontologic, fiindcă ea este restaurarea și reînnoirea întregii firi umane. Și pentru că suferă cu maxima intensitate moartea, El dobândește de la Tatăl iertarea și înfierea tot pe seama noastră. „Această moarte a Lui este cauza de temelie a iertării noastre. El ne are pe toți uniți cu umanitatea Sa în ipostasul Său și, de aceea, moare pentru toți, sau înnoiește în fundamentul ei firea noastră a tuturor, unită cu a Lui, în ipostasul Lui, având să ne însușim doar ceea ce avem toți virtual în firea lui Hristos, care a murit pentru toți, deci pentru păcatele tuturor și a înviat pentru a pune în firea Lui înviată învierea virtuală a tuturor”. (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987, p. 348). Pe lângă aspectele amintite mai sus ale morții Domnului, îl menționăm și pe cel expiator, adică de ispășire a păcatelor. O pildă tipologică a

căci nu avea nevoie câtuși de puțin, ci pentru noi. Dacă s-a temut de ea, aceasta nu se referă la El însuși, adică la persoana Sa simplă, nici nu s-a temut de ea încât să fugă, ci întrucât ne-a asumat pe noi întru Sine și pentru ca noi să nu ne mai înfricoșăm (col. 1373D).²⁷

acestui adevăr este zugrăvită în dispoziția Legii mozaice despre junghierea și arderea junincii roșii spre curățirea generală a israeliților (cf. Num. 19, 1-10). Sf. Chiril al Alexandriei raportează toată reglementarea acestui așezământ la taina lui Hristos, afirmând că El este juninca roșie, fără cusur și fără a fi tras vreodată la jug, care a fost străpunsă în afara cetății și din sângele căreia au fost stropiți cei care locuiesc în cortul adunării, adică în Biserică (a se vedea, pe larg, *Glafire*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în col. PSB, vol 39, EIBMBOR, București, 1992, pp. 428-436). De asemenea, Sf. Ap. Pavel reia această secvență veterotestamentară, aplicând-o în mod direct lui Hristos: „*El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfințelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare. Căci dacă sângele țărilor și al taurilor și cenușa junincii, stropind pe cei spurcați, îi sfințește spre curățirea trupului, cu cât mai mult sângele lui Hristos..... va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului celui viu*”. (Evr. 9, 12-14). Iar prin faptul că El însuși se aduce ca jertfă spre ispășirea fărădelegilor poporului, îl depășește cu mult pe Moise, întrucât se face Legiuitorul altui legământ: „*Și pentru aceasta El este Mijlocitorul unui nou testament, ca prin moartea suferită spre răscumpărarea greșelilor de sub întâiul testament, cei chemați să ia făgăduința moștenirii veșnice*”. (Evr. 9,15). Observăm din aceste două pericope redate recurența termenului „răscumpărare”. Apostolul îl folosește în epistolele sale tocmai pentru a sugera mărimea bunătății și milei lui Hristos față de noi. A răscumpăra pe cineva dintr-o stare sau situație irecuperabilă denotă expresia celei mai adânci prețuiri și preocupări pentru acela. „Plata” care a fost oferită pentru răscumpărare este chiar sângele Lui curat de orice umbră de pornire păcătoasă. Această datorie incumba deci omului în urma înstrăinării voluntare de Izvorul vieții lui. Valoarea jertfei expiatorii a lui Hristos este eternă. Părinții răsăriteni extind implicațiile sacrificiului soteriologic dincolo de concepția legalistă și juridică apuseană. Desigur, persistă și această convingere, însă nu în mod exclusiv. Nu doar onoarea jignită a lui Dumnezeu se cuvenea să fie satisfăcută, ci înseși resorturile morale și ontologice ale firii se cădeau să fie restaurate. Întreaga creație striga după transfigurarea ei, ca remodelare a rațiunii sale luminoase. Mai mult, diavolul însuși trebuia vădit ca un uzurpator al drepturilor divine. Răscumpărarea din robia lui implica, așadar, o atitudine plină de înțelepciune și de dreptate din partea lui Dumnezeu și în acest punct Părinții recurg la câteva imagini metaforic-simbolice, precum cea a „vicleșugului dumnezeiesc” sau a „prizonierului eliberat prin achitarea contravalorii respective”, ca reglare a raporturilor dintre noi și Dumnezeu. Precum remarcăm, Leonțiu este tributار perspectivei soteriologice anterioare. De aceea, rămânând tot în prezenta notă paulină, finalitatea morții Mântuitorului constă în eficiența expiatorie și răscumpărătoare a actelor de opoziție și insubordonare față de Dumnezeu săvârșite de creaturile Sale.

²⁷ Teama lui Iisus în fața morții dovedește profund realitatea întrupării Sale. Frica de moarte este (era) o trăsătură inerentă firii umane. Până la Hristos ea constituia într-adevăr o spaimă, o teroare, o angoasă care părea iremediabilă. Odată cu învierea Mântuitorului ea devine ușă de trecere și de intrare în alt plan de existență. Teama lui Hristos a fost reală, efectivă, iar nu părelnică. Prin accentuarea acestei idei Leonțiu îi vizează îndeobște pe ereticii docheți și apolinariști. Pentru o

Al doilea aspect —revanșa asupra diavolului— este astfel explicat. Legea luptei cerea ca demonul să fie învins prin aceeași fire pe care o subjugase și pentru aceasta trebuia ca Hristos să aibă un trup pasibil ca al nostru. A învinge altfel, cu un trup nepătimitor, ar însemna nu a birui corect, ci a trișa (col. 1349B).²⁸

Autorul nostru se întinde de obicei asupra ultimului aspect. La întrebarea aftartodochetului cum s-ar putea imita viața Domnului de către noi, Leonțiu răspunde: „Similitudinea perfectă a trupului Domnului cu al nostru face posibilă asemănarea noastră cu El”—*Η απαράλλακτος της σαρκος του Κυρίου προς την ημετέραν ομοιωσις δυνατήν πεποιήκε την προς αυτον αφομοιωσιν*. În baza acestui adevăr este îngăduit Sf. Ap Pavel și celor care sunt ca el să zică: „*Fiți mie următori, precum și eu sunt lui Hristos*” (I Cor. 11,1). Și Domnul însuși grăiește: „*Învățați de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima*”. (Mt. 11,29). Leonțiu adaugă că de vreme ce noi suntem dezrobiți din moarte, din pricina faptului că în Hristos moartea a fost surpată cu totul și în baza asemănării Sale cu noi, ea nu mai îndrăznește să se atingă de cei care s-au făcut asemănători Lui (col. 1348C;

clipă El și-a „dezvelit” omenitatea, a permis din iconomie ca ea să-și vădească realmente neputința și limitele naturale. Însă prin aceasta ne-a deschis calea nădejzii, ca să nu mai fim asemenea celor despre care apostolul spune că și-au pierdut orice speranță (cf. I Tes. 4, 13). Acum moartea nu ne mai înspăimântă, fiindcă a fost biruită. Acum strigăm împreună cu ucenicul: „*Dacă trăim, pentru Domnul trăim; și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci și dacă trăim, și dacă murim, ai Domnului suntem*”. (Rom. 14,8). Toate cele ale lui Hristos sunt antinomice, paradoxale. Prin frica Lui ne-a slobozit de frica noastră. Prin moartea Lui a zdrobit moartea noastră. Ni s-a făcut înainte-mergător în cele către Tatăl, mistagogul cunoașterii Părintelui, cu adevărat întâiul-născut între fiii restaurați ai lui Dumnezeu.

²⁸ Iarăși se evocă dreptatea pe care Dumnezeu o opune totdeauna nedreptății vrăjmașului. Confruntarea dintre Hristos și diavol postula pasibilitatea trupului asumat, ca nu cumva biruința finală să fie un apanaj exclusiv al majestății divine pure, iar nu al împotrivirii voluntare și libere. Cel mai bine se observă implicațiile spiritual-morale ale luptei în episodul ispitirii din pustie. Diavolul se apropie de Hristos ca de toți oamenii cu aceeași schemă tripartită fundamentală, care stă la temelia tuturor ispitelor: pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții (cf. I In. 2, 16). Sau, cu alte cuvinte, momeala cu care îi ademenește pe toți fiii lui Adam este structural identică: plăcerea, puterea și posesia. Dimpotrivă, Hristos nu numai că nu cade în dialectica satanică, dar îl rușinează pe acesta tocmai cu argumente scripturistice evidente. Sufletul și trupul Său nu cedează tentației, ci se arată mai presus de ea. Noul Adam nu se lasă sedus de frumusețea găunoasă și iluzorie a acestor „oferte” drăcești achiziționate prin uzurpare, deci pe nedrept, căci știe meșteșugurile lui Lucifer, despre care spune că l-a văzut cum a căzut ca un fulger din cer (cf. Lc. 10,18). Lupta de poartă fâțiș, iar Hristos procură firii sale omenești victoria deplină. „*Cât de mult va fi copleșit vrăjmașul, omul cel trufaș, și nu va rămâne cu viață el, care ține gura lui căscată ca locuința morților și nu se satură cu moartea; el, care adună toate neamurile și cuprinde în el toate popoarele*”. (Avac. 2,5).

1349A).²⁹ Dar am putea deveni asemănători Lui, a-L imita pe El cu trupul nostru pasibil și coruptibil, dacă El era incoruptibil? Ar fi scuzabil atunci de a nu mai atinge imitarea dumnezeiască pentru că modelul este prea departe.³⁰ Și cei care ar atinge-o ar deveni superiori Stăpânului pentru faptul de a fi trăit și a se fi luptat într-o fire mai slabă. Și peste tot nu există niciun motiv de virtute într-un trup incoruptibil, nicio înfrânare, pentru că nu există foame, nicio răbdare, fiindcă nu există suferință, nicio smerenie, întrucât nu există ocară etc. O fire în care lipsește puțința de a suferi (deci trăsătura pătimitoare) este la adăpost de orice luptă personală (i.e. asceză, împotrivire voluntară), dar fără luptă nu există nicio biruință și fără victorie, desigur, nicio cunună.³¹ Și iată unde se ajunge dacă se admite acest „cuvânt frumos” despre incoruptibilitate (col. 1349BC).

²⁹ În continuarea ideii anterioare vom spune că imitarea vieții și petrecerii lui Hristos stă în puterea voinței noastre. Pentru a putea reperta biruința asupra potrivnicului e necesar să ne acordăm voia noastră cu voința lui Dumnezeu, căci numai în unire cu El vom reuși să ieșim nevătămați din războiul nevăzut. Leonțiu aduce ca mărturie elocventă a puținței de ne face „imitatores Christi” pe apostolul Pavel, care se conformase până la martiriu învățaturii Mântuitorului și își răstignise viața moartă dobândită de la înaintași (cf. Rom. 8, 35-38; II Cor. 4, 10; Gal. 6, 17; Fil. 3, 8-11).

³⁰ Dacă trupul lui Hristos ar fi impasibil, atunci efortul nostru de a imita viața Lui ar deveni inutil. Nu ar exista corespondență între ceea ce a făcut El și ceea ce putem face noi. Ținta s-ar afla prea departe, într-o discontinuitate ontologică și morală față de noi. Ar fi două realități ireductibile. Or, tocmai a păși pe urmele Lui denotă intimitatea de credință și iubire care se naște între noi și El. Pentru a parcurge drumul până la destinația ultimă primim putere din relația spirituală cu Hristos, ca să nu fie ucenicul mai presus de învățătorul lui.

³¹ Progresul duhovnicesc în virtute presupune o continuă asceză voluntară, o renunțare constantă și liber asumată la plăcerile trupești prin convertirea părții raționale, pasionale și irascibile a sufletului. Răsplata se dă celui care a suportat zăduful zilei, care s-a înverșunat perseverent împotriva patimilor și poftelor. Apostolul Pavel aseamănă lupta creștinului cu o întrecere în stadion, unde atletul caută să nu se împovăreze cu nimic stânjenitor și să respecte regulile cursei. Să fie adică gol de orice haină ca să nu poată fi apucat și trântit la pământ. În literatura filocalică se folosește imaginea atletului uns cu untdelemn astfel încât să-i scape celui care ar încerca să-l doboare. Nu s-ar vădi virtutea într-un trup pasibil, fiindcă el nu ar pătimi nicio slăbiciune căreia să i se opună înfrânarea. Numai când virtuțile sunt puse față în față cu cele contrare lor se poate aprecia osteneala. Cât de admirabilă e răbdarea lui Iov în suferință! Dar n-am fi cunoscut-o dacă nu ni s-ar fi relatat despre mărimea necazurilor abătute asupra lui în raport cu care se verifică disponibilitatea sufletului pentru primirea și depășirea lor. De aceea Biserica a respins învățătura aftartodochetă, fiindcă ea nu e în concordanță cu realitatea și revelația biblică.

3. Rolul sufletului lui Hristos în economia mântuirii. Harul capital sau deplin transmis umanității

Fără discuție, sufletul lui Hristos joacă un rol covârșitor în economia mântuirii prin însuși faptul că El a suferit în chip voluntar patima și moartea și ne-a arătat canonul sau regula virtuții, toate acestea fiind lucruri care cer acțiunea sufletului, căci aparține sufletului a voi sau a nu voi, precum zice Leonțiu.³² Dar în legătură cu acest rol pe care îl recunosc sufletului atât Părinții, cât și Leonțiu însuși, există un altul pe care Leonțiu i-l atribuie, având în vedere starea supranaturală în care îl plasează unirea sa cu Logosul.

Aftartodochetul, care înțelegea bine că umanitatea lui Hristos, prin faptul unirii sale cu Logosul, se găsea într-o condiție aparte și superioară oricărei altei ființe omenesti, s-a înșelat când a plasat această preeminență între privilegiile ordinului corporal —impasibilitatea și incoruptibilitatea— care nu trebuiau să-i aparțină decât după înviere.³³ Leonțiu, pentru motivele pe care le-am prezentat

³² Voința e un atribut propriu sufletului, deci ființelor inteligente. Părinții văd în voință, alături de rațiune și sentiment, trăsătura chipului lui Dumnezeu în om. Prin esența lui sufletul e rațional și volițional. Niciun om nu se poate defini ca ființă liberă dacă este lipsit de voință. Însuși Hristos și-a manifestat voința Sa ca om și Dumnezeu deopotrivă. L-a tămăduit pe lepros prin simpla voință (Mt. 8, 2-3). A atras la Sine prin puterea dumnezeirii Sale pe câți a voit (Mc. 3,13). Nu a vrut să bea vin amestecat cu fiere în timp ce se afla pe cruce (Mt. 27,34). Nu a binevoit să participe inițial la sărbătoarea iudeilor, dar pe urmă s-a amestecat cu mulțimea (In. 7, 8-10). Voința Sa omenească se afla în desăvârșită armonie cu voia dumnezeiască. Nu patima stăpânea voia Lui, ci viceversa. „La noi patima e patimă în sensul etimologic deplin al cuvântului, întrucât nu putem să o stăpânim prin voință. La Iisus patima păcătoasă nu există, iar patima ireproșabilă e dominată de voința Lui, în primul rând tocmai pentru că nu e în El păcatul care să dea patimii putere și, în al doilea, pentru că voința Lui cea precizată ipostatic e voința Logosului divin”. (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 181).

³³ Aftartodochetul considera că unirea Logosului cu trupul omenesc ar fi anulat trăsătura pătimitoare a acestuia, plasându-l într-o stare excepțională față de toți oamenii. Într-adevăr, în temeiul unirii ipostatice, umanitatea lui Hristos era desăvârșită în ceea ce privește aplecarea spre păcat, dar purta în ea fondul păcătos al lui Adam. Această omenitate a fost împrăștiată de Fiul lui Dumnezeu cu toate prerogativele ei firești și funcționale. Hristos nu și-a adus prin întrupare un corp eteric, diafan sau eterogen, cum învățau docheții, ci substanța trupului pe care l-a îmbrăcat este asemănătoare cu a tuturor persoanelor umane. Sf. Ap. Ioan avertizase că se vor ivi în lume oameni care vor tăgădui realitatea întrupării Cuvântului, nefiind de la Dumnezeu. (I In. 4, 2-3). Iisus Hristos a împărtășit condiția comună tuturor muritorilor. Încă sf. Atanasie cel Mare se arătase ca un adversar neînduplecat al ereticilor maniheiști și gnostici în legătură cu materia trupului lui Hristos. „Își ia trup, un trup care nu e străin de al nostru. Căci nu a voit să fie simplu în trup, nici nu a voit să se arate numai. Căci ar fi putut, dacă ar fi voit, să-și facă arătarea Sa printr-un alt

mai sus, îndepărtează de la omenitatea lui Hristos, cât timp a petrecut pe pământ, acest fel de supranatural. Hristos a avut un trup pătimitor ca al nostru și chiar dacă uneori el a fost scutit de pătimirile obișnuite sau comune tuturor, aceasta a fost un supranatural pasager care nu suprima, ci presupunea similitudinea sa cu noi.³⁴ Supranaturalul care se potrivea în mod propriu omenității lui Hristos din faptul unirii sale cu Cuvântul rezida în bunurile ordinului duhovnicesc care consistă și, prin urmare, privește nu trupul, ci sufletul Mântuitorului. Efect al unirii, începe cu ea și rămâne permanent din pricina naturii sale. Iată pasajul unde Leonțiu expune considerațiunile sale asupra acestui supranatural și rolul ce-i incumbă în opera mântuirii noastre:

„Mi-a venit în minte că toți vor găsi ca bună și evlavioasă această gândire, că, precum Domnul, transferând tot ceea ce este El asupra trupului, nu l-a separat deloc de El însuși, ci a rămas consecvent în starea Sa, la fel omenitatea Lui, fără a părăsi starea ei naturală și păstrând puterile și lucrările firești ale trupului Său, precum și pătimirile ordinare și ireproșabile și posedând în mod substanțial definiția completă a naturii noastre, a intrat în comuniune cu toate bunătățile care provin de la Cuvântul, Binele cel mai înalt; posedând sursa însăși a tuturor bunătăților, care este Logosul, s-a găsit ea însăși (i.e. firea omenească asumată) în izvorul din care, grație Cuvântului, decurg toate bunătățile Logosului”. (col. 1336D-1337A).³⁵

trup mai mare. Ci îl ia pe al nostru, și pe acesta nu în chip simplu, ci din Fecioară neprihănită și neîntinată și neștiutoare de bărbat”. (Pr. prof. dr. D. Stăniloae, op. cit., p. 99).

³⁴ Faptul că umanitatea lui Hristos nu cădea sub necesitatea pătimirilor demonstrează puterea libertății persoanei dumnezeiești-omenești asupra contingenței naturii. Sufletul Lui omenesc era întărit de voia divină să nu cedeze în fața presiunilor interne și externe. Chiar când a primit în trupul și sufletul Lui vreo pătimire ireproșabilă, a făcut-o din libertate și bunăvoință. Când a adormit în corabie sau când a vărsat lacrimi pentru Lazăr a permis afectelor firești pe care le asumase fiindcă să-și pună funcția lor în lucrare, ca nu cumva să se creadă că nu ar fi om deplin și că ar fi lipsit de cele proprii nouă. Dar în toate acestea El nu suferea nimic din necesitate sau în chip pasiv, ci cu voia. Acest supranatural pasager, despre care vorbește Leonțiu, nu-L scotea din comunitatea de ființă a oamenilor, ci mai degrabă indica atotputernicia Sa în raport cu legile creației. Persoana e mai presus de rigiditatea naturii. Aici se vede măreția persoanei, în capacitatea intrinsecă de a ieși de sub dominările pasive ale naturii și de a le depăși prin libertate și spirit.

³⁵ Hristos nu era un teofor, precum profeții și sfinții, ci Dumnezeu întrupat. Umanitatea Lui, deși similară cu a tuturor ipostasurilor create, era și mai presus de a lor. Sufletul Lui se îmbogățise în extremis cu toate bunătățile firii necorporale accesibile naturii umane. Această excelență era însă consecința directă a unirii ipostatice. Dacă perfecțiunea morală a altor oameni (dreptii, sfinții) poate să nu rămână mereu la fel —datorită libertății de inițiativă—, desăvârșirea morală a lui Hristos nu cunoștea vreo împuținare sau vreo inconsecvență, ci mai degrabă sporea, așa cum consemnează evanghelistul Luca despre creșterea Sa în vârstă, înțelepciune și har în fața lui

Aceste rânduri sunt de un bogat conținut și de o mare importanță. Am văzut că:

a) natura umană a lui Hristos păstrează integritatea ei desăvârșită în unirea sa cu Logosul, precum El păstrează adevărul persoanei Sale;

b) această natură umană nu este doar integrată ipostasului Său, ci și posibilă ca a noastră, cu excepția patimilor zise „ireproșabile”;³⁶

c) ea participă la toate bunătățile care decurg din Cuvântul, participare pe care se cuvine să o înțelegem nu doar ca un schimb ipostatic, ci ca o înnobilare și îmbogățire intrinsecă și formală în baza unirii personale extrem de strânse;³⁷

Dumnezeu și a oamenilor (2,52). Sufletul Lui se deschidea continuu spre orizonturile infinității divine. Cu alte cuvinte, era introdus sau inițiat în cunoașterea adâncurilor de taină ale existenței. Sufletul lui Hristos se dăruia necondiționat lui Dumnezeu-Tatăl și semenilor. Bunătatea, iubirea, mila, îndelunga-răbdare, curăția, smerenia Lui erau mai vibrante decât ale oricărui om. Întreaga tensiune sau încordare spirituală era angajată spre Tatăl. Sufletului i se comunica, într-o tainică și neînțeleasă relație, nesfârșite înțelesuri superioare, puteri și energii metafizice. Spiritul Său uman gusta și se împărtășea efectiv din transcendența dumnezeirii. Propriu-zis Hristos a procurat omenității accesul la infinitul firii simple și omniprezente a lui Dumnezeu. „*Deosebirea lui Hristos ca om concret de ceilalți oameni concreți stă în faptul că are în concret calitățile bune ale tuturor oamenilor, sau că e om pentru toți, putând întări orice calitate bună a oricărui om, sau făcându-Se toate ca un om pentru toți oamenii, înțelegător al tuturor, apropiat de toți, cum nu e niciun om*”. (Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor.....*, p. 283).

³⁶ Hristos nu a împrumutat o natură umană ideală scoasă din unitatea ontologică universală, ci tocmai firea comună nouă, pe care a constituit-o în ipostasul Său preexistent. Ea este, într-adevăr, integrată Logosului, dar este și integrală, în sensul că are trup și suflet asemenea nouă. Atât „spiritualismul hristologic”, cât și dochetismul nesatisfăcător sunt respinse de învățătura Bisericii. Totdeauna va exista în natura creată o pasibilitate, adică o dispoziție sau afinitate de a pătimi. Desigur, aici pătimirea este circumscrisă condițiilor actuale ale existenței. Chiar și dincolo firea omenească va pătimi îndumnezeirea ad infinitum. Fiindcă se va deschide neîncetat șuvoiului de viață și lumină care țâșnește din Dumnezeu-Omul. „*Cel ce e făcut nu e nici liber de pătimire, pentru că atunci ar fi singur, și infinit și necircumscriș. Căci cel liber de patimă nu poate pătimi, pentru că nu e îndrăgostit de altceva și nu se mișcă spre altceva prin dorință*”. (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, București, 2006, p. 103). Despre această tensiune sau extaz a firii după Creatorul ei (deci acest aspect implică și o oarecare lucrare activă a ei) mai vorbesc și alți Părinți (Sfinții Dionisie Areopagitul, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, Simeon Teologul, Grigorie Palama etc.). Umanitatea lui Hristos s-a deschis, așadar, prima înaintării în infinitatea eternă a lui Dumnezeu. Sfinții Părinți vorbesc despre o configurație teomorfă a umanului în procesul dinamicii îndumnezeirii.

³⁷ Pentru a reliefa plastic compenetrarea firilor în unitatea ipostatică, Părinții preferă imaginea sau analogia fierului înroșit în foc. Precum fierul, deși e străbătut în întregime de incandescența focului, rămâne același după substanță, aidoma umanitatea își păstrează în mod natural proprietățile firești fără a se dizolva în dumnezeire, măcar că e pătrunsă de ea. Mai degrabă se „dilată”, se lărgește ca să primească tot mai mult din energia divinității. Nu se realizează doar un

d) aceste bunătăți sunt de ordin spiritual, deoarece impasibilitatea trupului este exclusă din acest punct.

În consecință, sufletul lui Hristos se găsește astfel înălțat și îmbogățit în extremis. Leonțiu nu precizează aici care sunt aceste bunătăți, dar nu putem nega că ele rezidă în principal în desăvârșita curăție morală și sfințenie. El numește, într-adevăr, altundeva, impecabilitatea și suprema sfințenie printre urmările unirii.³⁸

În definitiv și mai cu seamă, punctul de căpetenie al subiectului nostru este că sufletul lui Hristos e izvorul de unde provin oamenilor bunătățile Cuvântului, firește bunătățile comunicabile, precum curăția morală, sfințenia prin participare, filiația dumnezeiască în viața aceasta, asemănarea cu Dumnezeu, nevinovăția, cinstea și probitatea, căci nicio excepție nu este făcută din cele ce aparțin Logosului (*παντα τα του Λογου*)—desigur firea Lui este incomunicabilă pentru eternitate.

Această înțelegere remarcabilă a lui Leonțiu reunifică doctrina harului capital al lui Hristos. Astfel, nu doar că Hristos a expiat păcatele noastre și ne-a mântuit prin patima și moartea Sa, dar harul și sfințenia care ne-au fost redată nu ne vin direct din bunăvoința lui Dumnezeu, ci țâșnesc asupra noastră din sufletul preasfânt al Mântuitorului, în prealabil îmbogățit de către Cuvântul, izvorul nesfârșit al binelui, față de care a aderat acesta.³⁹

simplicu schimb ipostatic pe principiul vaselor comunicante, ci este o reală îmbogățire sau îmbelșugare a omenității cu harurile și harismele firii invizibile. Perihoreza salvează unitatea persoanei și asigură distincția firilor. Am putea asemui firea umană cu un burete sau cu o sugativă care absoarbe tot mai mult din apa vieții, apa Duhului Sfânt.

³⁸ Efectele unirii ipostatice sunt eminamente esențiale pentru omenitate. Ea este ridicată la nivelul maxim în Hristos. Curg peste din abundență torente de lumină, de sfințenie, de iubire. Este teomorfizată. Aici se vede finalitatea existenței create. Toată raționalitatea existenței postulează Rațiunea omniscientă și atotcuprinzătoare. Această Rațiune supremă este punctul de convergență al tuturor creaturilor conștiente. În Hristos firea primește un surplus, un adaos pe care poate nu-l avea Adam.

³⁹ Toate bunătățile care ne sunt oferite provin din umanitatea îndumnezeită a lui Hristos. Ea este mediul de transmitere a celor dumnezeiești către cele omenești. Le primim dacă ne atașăm prin credință și dragoste de El. În omenitatea Lui curată se proiectează limpede dumnezeirea luminoasă și covârșirea slavei. Ea este fereastra prin care străvedem oceanul infinității lui Dumnezeu. „*Firea omenească îndumnezeită, firea omenească intrată deci în comuniune cu firea dumnezeiască, nu este modificată în ceea ce privește caracteristicile sale naturale, ci restaurată în slava dumnezeiască ce i-a fost destinată încă de la creație. În contact cu Dumnezeu, omenitatea nu dispăre; dimpotrivă, ea devine deplin umană, căci Dumnezeu nu poate distruge ceea ce a făcut. Faptul că omenitatea lui Iisus este „enipostaziată” în Logos nu suprimă această fire omenească,*

Numai această învățătură a lui Leonțiu ar merita să aibă consacrat un loc aparte în istoria soteriologiei.

4. Procesul sau desfășurarea răscumpărării

Devenind om și încă om desăvârșit, Cuvântul a binevoit să-l salveze și să-l restaureze pe cel creat după chipul Lui. Dar nu a putut să-l mântuiască decât dacă i s-ar fi făcut asemănător, adică având un trup pasibil și muritor.⁴⁰

Aftartodochetul, pe care Leonțiu ni-l prezintă, găsește că aceasta ar însemna a pune o mare inconsecvență în taina întrupării dacă Logosul nu a dat încă de la început trupului nemurirea, ci i-a păstrat-o pentru mai târziu, ca și cum aceasta s-ar fi făcut pentru noi. Bunăoară, pentru el întruparea e suficientă prin ea însăși pentru mântuirea omului și, în consecință, trupul lui Hristos trebuie să realizeze din prima clipă în el însuși restaurarea completă a firii omenești. Pentru Leonțiu în schimb, întruparea lui Hristos este cauza mântuirii noastre, cu condiția de a o înțelege ca neîmplinindu-se decât în raport cu întreaga succesiune a celorlalte taine ale lui Hristos. În ochii aftartodochetului, mântuirea este deja împlinită prin întrupare; în ochii lui Leonțiu, ea doar începe. Pentru cel dintâi, din faptul că patima și moartea nu sunt decât o creștere paroxistică (o preaslăvire) nu rezultă deloc o unitate esențială în întreaga operă de mântuire a lumii. Pentru Leonțiu ea există; toate tainele lui Hristos nu formează decât un act unitar, începând de la întruparea Sa într-un corp pasibil și până la suprema preaslăvire a acestui trup asumat. Ca atare, aceste episoade se constituie ca niște verigi logice într-o înlanțuire dictată de economia restaurării lumii prin Fiul lui Dumnezeu întrupat. Ele sunt, așadar, subsecvente planului înțelept tocmnit din veci în vederea răscumpărării ființei omenești printr-o dreptate care să nu lezeze nici libertatea omului, nici pe cea a diavolului.

Dar nu prin simplul fapt al asemănării trupului Său cu al nostru ne-a vindecat și ne-a izbăvit din moarte Hristos, ci prin faptul că a aplicat stările și tainele Sale condiției noastre, redându-ne puterea de a ne face asemenea Lui.⁴¹

ci, dimpotrivă, îi garantează propria perfecțiune umană și, implicit, asemănarea cu întreaga speță umană". (John Meyendorff, op. cit., p. 94).

⁴⁰ A acceptat să devină ceea ce nu era, ceea ce crease la început, tocmai pentru a ridica făptura din starea cumplită în care căzuse.

⁴¹ Nu pentru a rămâne ca mai înainte precum eram s-a pogorât Hristos la noi, deci nu ca să stăruie în condiția noastră în chip definitiv, ci pentru a ne ridica pe noi la starea Lui. Așa cum un dascăl se adaptează capacităților de înțelegere ale unui elev, dar nu pentru a rămâne la acel nivel, ci pentru a

Căci El nu a luat similitudinea noastră decât pentru ca noi să o dobândim pe a Lui. A viețuit pe pământ pentru a fi modelul vieții noastre, a suferit împreună cu noi pentru a ne preaslăvi prin suferințe, a murit pentru a nimici moartea noastră și a învia pentru a fi pârga învierii noastre. Toate acestea reclamă neîndoielnic un trup pătimitor. Dacă ar fi fost incoruptibil încă de la început, pentru ce ar mai fi fost nevoie de celelalte?⁴²

Dar această dumnezeiască și tainică homeopatie nu ne dispensează de efortul personal. Hristos a devenit asemănător nouă, pătimitor și muritor, S-a dat pe Sine ca model al nostru și ne-a propus să-L imităm. Cei care se străduiesc să câștige în ei prin virtuți chipul Mântuitorului restabilesc asemănarea cu Dumnezeu ca lucrare efectiv transformatoare în ființa lor.⁴³

Astfel este ordinea și modul restaurării umane. Trebuie să adăugăm aici această trăsătură remarcabilă pe care am relevat-o deja, anume că sfințenia și dreptatea care sunt redată omului prin faptele meritorii ale lui Hristos sunt o participare și un rezultat al înseși sfințeniei sufletului lui Hristos, ceea ce desăvârșește în El toată opera de răscumpărare și mântuire a omului.⁴⁴

Precum afirmam în cele de dinainte, Leonțiu de Bizanț n-a dresat deloc într-un corp de doctrină concepțiile sale soteriologice. Nu e mai puțin adevărat că ele formează un tot destul de ordonat, unde se poate admira legătura logică și coeziunea armonioasă. Mântuirea omului este aici întemeiată în Iisus Hristos și nimic nu există în Iisus Hristos care să nu fie spre mântuirea omului. Trupul Său pasibil și această pasibilitate constituie o condiție esențială și mijlocul prin care Mântuitorul nimicește păcatul și moartea. Sufletul Său preasfânt este izvorul de unde izbucnește harul și sfințenia pentru oameni. Astfel, Iisus Hristos este deplin întreg în noi, tot ce este El, toate faptele Sale, toate tainele Sale. Astfel suntem mântuiți și redevenim asemănători cu Dumnezeu.

Așadar, enipostasierea umanului în Hristos pune în lumină valoarea autentică a acestuia *in conspectu Dei*. Pentru eternitate.

facilita progresul în cunoaștere, întocmai a procedat Învățătorul cu discipolii Săi. A luat trup ca să ne dăruiască Duh, să ieșim din circuitul plat al existenței noastre fără orizont.

⁴² Pe toate le-a săvârșit în vederea accederii noastre la vârful ultim și nesfârșit al existenței.

⁴³ Efortul personal e de mare folos. Dacă mântuirea obiectivă s-a realizat o dată pentru totdeauna, mântuirea subiectivă se dobândește zi de zi, cu silă și silință din partea noastră. Ne ajută Domnul mereu, dacă binevoim să ne deschidem Lui.

⁴⁴ Hristos e paradigma oricărei virtuți și oricărei străduințe omenești. De aceea spune El să învățăm a pași pe urmele Lui, altminteri vom rata ținta. Ne împărtășim de biruința Lui, luând putere să trecem dincolo de hotarul acestei vieți pentru a ajunge la limanul cel lin al mântuirii.

Bibliografie

1. **COMAN**, Ioan G., *Și Cuvântul trup s-a făcut*, ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993.
2. **FRĂCEA**, diac. dr. Ilie, *Leonțiu de Bizanț. Viața și opera. Privire critică*, Atena, 1984.
3. **GHIUȘ**, Arhim. Benedict, *Taina Răscumpărării în iconografia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1998.
4. **MEYENDORFF**, Pr. John, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. de pr. prof. Nicolai Buga, EIBMBOR, București, 1997.
5. **Sfântul Atanasie cel Mare**, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în col. PSB, vol. 15, EIBMBOR, București, 1987.
6. **STĂNILOAE**, Pr. prof. dr. Dumitru, *Scrieri ale călugărilor sciți daco-romani din secolul al VI-lea*, ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006.
7. **IDEM**, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMO, București, 2010.
8. **IDEM**, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987.
9. **IDEM**, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. Omniscop, Craiova, 1993.

V. ASISTENȚĂ SOCIALĂ

NORMATIVITATEA ȘI RĂSPUNDEREA PENALĂ A MINORILOR DIN PERSPECTIVĂ SOCIOLOGICĂ

Lect. univ. dr.

Ioan Ștefan TOHĂȚAN

Universitatea Tencău din Cluj Napoca,
Centrul Universitar Nord din Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The dynamism of the Romanian society after December 1989 is extremely obvious. From that moment on, the country faces a period of profound political, economical, social and cultural transformations, due to the appearance of a social environment favorable to the growing crime rate. Crime represents a very serious issue for all the states of the world, whether they are highly economically developed, or they are from Eastern Europe and have just been helped in order to accelerate the process of European integration. This transition period to a new system of social and political order is favorable to spreading the phenomenon of deviation and *social pathology* up to an unprecedented level.

Therefore, treating and preventing crime implies responsibilities for all the levels of the social hierarchy, even for the legislative and executive institutions. *The lack* of coordination and control, as well as the contradictions which appear in different sections of this prevention mechanism and social control, lead to a worsening crime phenomenon. Of course, poverty, economical and social crises do not create by themselves such phenomena, because crime (all the illegal activities committed at a certain time, in a certain place) has a far more complex etiology, but they do create the social circumstances that increase this phenomenon. At the same time, there is the process of reverse influence upon the economical and social processes of the transition period, altering or locking some of the specific manifestations of these processes.

The political and legal vacuum, the lack of an operational and efficient control in the compliance with the laws and values of the post-Revolution society by the competent authorities, the unchaining of the negative social restrictions available before 1989, the misunderstood freedom, the will to succeed by all means, even through *aggressive manifestations* etc. (all these factors favor crime), have as a result an unprecedented escalation of this phenomenon, confirmed by the annual growth of crimes and *criminals*.

Keywords: *The lack, social pathology, aggressive manifestations, crimes, criminals.*

Una dintre cele mai importante categorii juridice cu care operează dreptul penal este aceea de **responsabilitate**, care exprimă *un act de angajare a individului în procesul interacțiunii sociale, prin asumarea consecințelor față de rezultatele faptelor sale*. Spre deosebire de această noțiune, cea de **răspundere** ne indică o obligație impusă din exterior. Sensul juridic al termenului este privit numai din perspectiva încălcării, nu și a respectării normei, răspunderea intervenind post factum, ca un factor ce acționează pe terenul răului deja făcut, ca urmare a respectării prescripțiilor normativului penal. Ea presupune însă capacitatea individului de a înțelege caracterul faptelor sale și de a fi tras la răspundere (sanționat).¹

În teoria și practica penală, caracterul infracțional al unei fapte include, în mod cumulativ, trei elemente: pericolul social, vinovăția și încriminarea, lipsa oricăreia dintre acestea conducând, pe cale de consecință, la excluderea caracterului penal al faptei, a existenței infracțiunii și implicit, a răspunderii.

“Prin derogare de la acest principiu privind încriminarea faptei și a sancțiunii, există o serie de cazuri și împrejurări a căror apariție sau producere pot conduce la înlăturarea caracterului penal al faptei: legitima apărare, starea de necesitate, constrângerea fizică și constrângerea morală, cazul fortuit, beția completă involuntară, eroarea de fapt, iresponsabilitatea și minoritatea făptuitorului (prevăzute în articolele 44-45 din Codul Penal). Dintre acestea, ultimele două-iresponsabilitatea și minoritatea făptuitorului ridică o serie de aspecte și probleme controversate în literatura juridică, medicală și penală, întrucât se referă în mod direct la noțiunea de *discernământ*, prezența sau absența acestuia putând conduce la înlăturarea sau nu a vinovăției făptuitorului și, implicit, la exonerarea sau sancționarea penală.”²

“După opinia unor specialiști ai dreptului penal, referire la *discernământ* este însă incompletă, deoarece privește numai aspectul intelectual al răspunderii penale (ca minorul să fie în măsură să-și de-a seama de caracterul acțiunilor sau inacțiunilor sale). Ea trebuie să fie completată și de cerințele care privesc aspectul bolitiv al răspunderii penale (ca minorul să fie stăpân pe acțiunile sau inacțiunile sale), amândouă laturile fiind în egală măsură necesare pentru evaluarea răspunderii penale a minorului.”³

În practica judiciară, stabilirea existenței sau inexistenței discernământului

¹ Sorin M. Rădulescu, Dan Banciu' *Evoluții ale delincvenței juvenile în România* Lumina Lex, 2002, p. 45

² *Ibidem*, p. 46

³ George Antoniu, “*Vinovăția penală*”, Ed. Academiei Române, Buc., 1995, p. 238

la această categorie de minori se face de regulă de către instanța de judecată după examinarea probelor administrate și analizarea anumitor elemente extrinseci ale delictului comis, cum ar fi natura și gravitatea faptei, prejudiciile produse, modalitățile de comitere, mijloacele utilizate, mobilurile urmărite. De asemenea, în evaluarea gradului de discernământ al minorului delincvent, instanța ține seama de starea fizică a acestuia, dezvoltarea sa intelectuală și morală, condițiile sociale în care el a fost crescut și educat, comportamentul acestuia în societate, așa cum rezultă ele din anchetele sociale efectuate de instituțiile specializate.

Pe baza acestor probe, date factuale, informații și referințe sociale, instanța poate hotărî că un minor a comis fapta cu discernământ dacă în momentul săvârșirii el a fost conștient (datorită maturității lui fizice și intelectuale, gradului de instrucție și cultură și modalităților de comitere a faptei) să înțeleagă atât semnificația faptei, cât și consecințele ei, fiind capabil să-și controleze sau să-și stapânească acțiunile sau inacțiunile sale. Dacă nu se poate face dovada că minorul a acționat cu discernământ sau că nu a fost conștient din punct de vedere intelectual sau volitiv, înseamnă că el nu răspunde penal, fiind supus unor măsuri de protecție și ocrotire socială, identice cu cele aplicate față de minorii lipsiți de răspundere penală.”⁴

“În teoria și practica penală, discernământul este considerat drept *capacitatea subiectului de înțelegere și de manifestare conștientă a voinței în raport cu o anumită faptă concretă*; în timp ce pentru psihiatrii el reprezintă o aptitudine de a deosebi binele de rău, licitul de ilicit, legalul de ilegal, a distinge, prevedea și anticipa faptele proprii și a alege soluții morale.”⁵

Este dificil de stabilit răspunderea penală a unui minor în funcție de existența sau nu a discernământului, mai ales dacă avem în vedere că gradul de discernământ al acestuia poate varia sensibil în funcție de maturitatea sa psihică și morală, de existența unor tulburări de personalitate sau de influența anturajului din care face parte.

“Este la fel de greu de stabilit cu exactitate, în absența unei expertize medico-psihiatrice de specialitate și doar pe baza unor date rezultate din anchetele sociale, dacă un minor a avut capacitatea intelectuală și volitivă de comitere a unui delict sau, dimpotrivă, acțiunea lui antisocială a fost consecința firească a *crizei lui de identitate* sau manifestarea unui teribilism specific vârstei adolescenței. Aici intervine, rolul activ al judecătorului în cauze cu minori care, pe baza profesionalismului său și a experienței în domeniul psihologiei și sociologiei

⁴ Prof. univ. dr. Dan Banciu, *Sociologie juridică*, Editura Lumina Lex, București, 2007, p. 227

⁵ Ibidem, p. 228.

adolescenței și familiei, poate stabili, fără echivoc, capacitatea sau dimpotrivă incapacitatea penală a minorului în cauză.”⁶

1. Sancțiuni de drept penal aplicate minorilor infractori

1.1. Măsuri educative aplicate minorilor delincvenți

În prezent, potrivit Codului Penal Român în vigoare (art.101-110), față de minorii cu răspundere penală (cei între 14-16 ani care au comis fapte cu discernământ și cei care au împlinit vârsta de 16 ani) pot fi aplicate de către instanțele de judecată măsuri educative și pedepse.”⁷

Măsurile educative care pot fi adoptate față de minorii delincvenți sunt următoarele:

a) *muștrarea* (art.102 Cod penal), care constă în *dojenirea* minorului și arătarea pericolului social al faptei săvârșite, însoțite de recomandarea adresată minorului de a se purta în așa fel încât să de-a dovadă de îndreptare și de avertizarea acestuia că, dacă va săvârși din nou o infracțiune, se va lua față de el o măsură mai severă sau i se va aplica o pedeapsă.

Doctrina penală consideră că *muștrarea* este o măsură repetabilă atunci când noua infracțiune săvârșită constituie o *simplă întâmplare nefericită*, deși din redactarea articolului 102 Cod Penal nu rezultă această posibilitate. În această interpretare se elimină o idee fundamentală pentru orice măsură educativă cu caracter punitiv, și anume agravarea progresivă a sancțiunii atunci când se repetă o încălcare a unei norme morale, legale sau profesionale de conduită, cu excepția în care culpa făptuitorului este înlăturată de cauze independente de voința sa.”⁸

b) *libertatea supravegheată* (art.103 Cod penal) constă în lăsarea minorului în libertate timp de un an, sub *supraveghere deosebită*, după caz, a părinților, a persoanei care l-a înfiat sau a tutorelui, ori, în cazul când aceștia nu pot îndeplini în condiții satisfăcătoare această sarcină, a unei persoane de încredere, de preferință unei rude, la cererea acesteia, ori a unei instituții legal însărcinate cu supravegherea minorilor.

Celui căruia i-a fost încredințat minorul spre supraveghere deosebită i se pune în vedere de către instanța de judecată să urmărească prin controlul exercitat îndreptarea acestuia, precum și îndatorirea pe care o are de a înștiința instanța de

⁶ Sorin M. Rădulescu, Dan Banciu, *op. cit.* p. 47

⁷ Prof. univ. dr. Dan Banciu, *op. cit.*, p. 228-229

⁸ Ibidem

judecată în cazul în care minorul se sustrage de la supraveghere sau are un comportament necorespunzător ori săvârșește din nou o faptă prevăzută de legea penală. Totodată, i se pune în vedere minorului că asemenea comportări în decursul unui an de la pronunțarea măsurii atrag revocarea libertății supravegheate și aplicarea unei sancțiuni privative de libertate (internarea într-o instituție de reeducare) sau, dacă fapta comisă constituie o infracțiune, fie internarea într-o instituție de reeducare, fie pedeapsa cu închisoarea. La această activitate trebuie să participe, ca urmare a încunoștiințării primite din partea instanței de judecată, școala unde minorul învață sau unitatea la care este angajat.”⁹

c) internarea minorului într-un centru de reeducare (art. 104 și 106 Cod penal) se ia pe timp nedeterminat însă nu poate dura decât până la împlinirea vârstei de 18 ani deși instanța poate dispune prelungirea internării minorului . Aceasta constituie o măsură educativă privativă de libertate, care constă în continuarea școlarizării și în dobândirea unei pregătiri profesionale potrivite cu aptitudinile minorului. Această măsură este adoptată față de minorii care au comis delikte mai grave sau care manifestă comportamente delincvente stucturate ori au comis delikte în grup organizat, precum și față de minorii în privința cărora aplicarea primelor două măsuri educative (muștrarea, libertatea supravegheată) nu au fost eficiente.”¹⁰

“Instanța poate dispune atunci când minorul devine major prelungirea internării pe o durată de cel mult doi ani, dacă această prelungire este necesară pentru realizarea reeducării. Minorul care dă *dovezi temeinice de îndreptare, de sânguință la învățătură și la însușirea pregătirii profesionale* pote fi liberat înainte de a deveni major, cu condiția să fi trecut cel puțin un an de la data internării în centrul de reeducare (art. 107 Cod Penal).

Dacă în perioada liberării minorul are o purtare necorespunzătoare, instanța poate dispune revocarea stării de libertate (art. 108 Cod Penal). Cu alte cuvinte, această punere în libertate a minorului înainte de a deveni major are caracterul unei liberări condiționate, care durează până acesta împlinește 18 ani, chiar dacă în acest interval de timp minorul are un comportament corespunzător.”³⁰

“Pentru eficiența măsurii educative a internării este nevoie în general de cel puțin un an pentru a verifica în ce măsură acțiunea de reeducare și-a atins sau

⁹ Ion Pitulescu, “*Criminalitatea juvenila*”, Ed. Național, Buc., 2000, p. 93

¹⁰ Ibidem

este pe cale să-și atingă scopul.”¹¹

“**d) internarea într-un institut medico-educativ**, constituie o măsură adoptată față de minorii delincvenți care, datorită stării lor fizice sau psihice, au nevoie de un tratament medical și de un regim special de educație.”¹²

“Potrivit art. 48 Cod penal, minorul în vârstă de 14-18 ani care este iresponsabil din cauza stării sale psiho-fizice nu răspunde penal și, ca atare față de el nu se poate lua nici o măsură educativă. Față de acesta se iau însă măsuri administrative.

Minorul față de care se ia măsura internării într-un institut medical-educativ, din moment ce răspunde penal, înseamnă că este susceptibil de a fi educat, dar starea lui fizică sau psihică reclamă, pe de o parte și în primul rând, o anumită îngrijire medicală, iar pe de altă parte, un regim educativ special, care să poată fi efectuat concomitent cu tratament medical.

Determinarea cu exactitate a cazurilor de iresponsabilitate psihico-fizică sau a cazurilor de anomalii psiho-fizice care implică un tratament medical special necesită cunoștințe de specialitate. De aceea instanța supremă a decis că, atunci când există îndoieli cu privire la starea psihică a minorului, trebuie să se dispună, în baza art. 117 Cod Penal, efectuarea unei expertize medico-legale psihiatrice.

Măsura internării într-un institut medical-educativ poate dura până la împlinirea vârstei de 18 ani. Ridicarea măsurii se dispune de către judecătoria sau tribunalul care a judecat în primă instanță pe minor (art. 491 alin. 2 C. proc. pen.).

Durata măsurii poate fi prelungită de instanță cu cel mult doi ani de la data când minorul devine major, dacă această prelungire este necesară pentru realizarea scopului internării (art. 106 alin. 2. Cod Penal).”¹³

1.2. Pedepse aplicate minorilor

“Pedepsele prevăzute de Codul Penal pentru minorii care răspund penal sunt: **închisoarea și amenda**.

a) **Pedeapsa privativă de libertate a închisorii** poate fi aplicată tuturor minorilor care răspund penal, atât a celor în vârstă de 16-18 ani, cât și celor în vârstă de 14-18 ani în privința cărora s-a făcut dovada că au săvârșit fapta cu discernământ (art. 109. Cod penal).

Limitele pedepsei închisorii aplicată minorilor se determină prin derivație,

¹¹ Prof. univ. dr. Dan Banciu, *op. cit.*, p. 230

¹² Ion Pitulescu, *op. cit.*, p. 95

¹³ Ibidem, p. 96

în sensul că limitele prevăzute în partea specială a Codului penal se reduc la jumătate, astfel încât, în urma reducerii, în nici un caz minimul pedepsei nu va depăși 5 ani.

Reducerea limitelor la jumătate se face atât în cazul infracțiunilor simple, cât și în cazul infracțiunilor calificate pentru care legea prevede o pedeapsă distinctă.”¹⁴

“Dacă minorul a săvârșit două fapte și prin hotărâri deosebite a fost condamnat pentru una din fapte la pedeapsa închisorii, iar pentru cealaltă s-a luat o măsură educativă, această măsură va fi revocată, cele două sancțiuni neputându-se aplica în același timp.

Pedeapsa închisorii aplicată minorilor care răspund penal se diferențiază de pedeapsa aplicată infractorilor majori nu numai prin quantum, ci și prin felul în care este reglementată executarea privării de libertate.

Astfel, condamnații minori execută pedeapsa separat de condamnații majori sau în locuri de deținere speciale, asigurându-li-se posibilitatea de a continua învățământul general obligatoriu și de a dobândi o pregătire profesională potrivit cu aptitudinile lor (art.57 alin.3 Cod Penal).

Tot din punct de vedere al executării pedepsei închisorii, minorul beneficiază de obținerea liberării condiționate. Stabilirea unor situații speciale de liberare condiționată a minorilor se explică prin aceea că, s-a dorit ca atunci când condamnatul minor a devenit major, să fie adus în fața instanței cazul acestuia, atunci când sunt întrunite condiții speciale pentru liberarea condiționată, spre a se vedea dacă pentru realizarea scopului pedepsei este necesar ca fostul minor să fie eliberat sau trebuie să fie lăsat să continue executarea, în care caz va fi transferat în secția condamnaților adulți; ori pentru a se evita neajunsurile acestei transferări devine oportună liberarea condiționată.”¹⁵

“În situația în care minorul execută pedeapsa închisorii la locul de muncă, limitele reținerii din veniturile cuvenite pentru munca prestată stabilită potrivit art.86 Cod Penal și a Legii nr.23/1969 privind executarea pedepselor se reduc la jumătate, dispoziție introdusă prin Legea nr.104/1992.

b) *A doua pedeapsă principală care poate fi aplicată minorilor, când aceștia răspund penal, este **pedeapsa amenzii**.*

Instanțele pot avea frecvent ocazia de a aplica pedeapsa amenzii, în special față de minorii care au săvârșit fapta prevăzută de legea penală atunci când erau în preajma ajungerii la majorat. Pedeapsa închisorii poate fi uneori privită ca nefiind

¹⁴ Prof. univ. dr. Dan Banciu, *op. cit.*, p.230

¹⁵ Dr.Pavel Abraham, *Legislația în asistența socială (note de curs)*, Ed.Național, Buc. 2000, p.217

potrivită și necesară, așa încât, mai ales în caz de circumstanțe atenuante, pedeapsa amenzii devine singura sancțiune indicată.

În general minorii până la vârsta de 18 ani nu au încă o sursă proprie de venituri. Există însă și minori care au bunuri proprii, cum de altfel există minori angajați în muncă înainte de 18 ani.

Ca și în cazul pedepsei închisorii, limitele amenzii pentru minori sunt limite derivate din cele prevăzute de lege în partea specială pentru fapta penală săvârșită, reduse însă la jumătate.”¹⁶

“Potrivit dispoziției art.63 alin.2. Cod Penal, ori de câte ori legea prevede că o infracțiune se pedepsește cu amenda fără a-i arăta limitele, minimul special al amenzii este 150 lei, iar maximul special de 10.000 lei. Pornind de la aceste limite, înseamnă că pedeapsa amenzii în cazul infractorilor minori va avea ca minim special 75 lei, iar ca maxim special 5.000 lei.”¹⁷

2. Explicații ale conduitelor delincvente

“Majoritatea teoriilor cu privire la cauzele delincvenței juvenile pot fi clasificate în două mari categorii:

a) teorii care susțin că delincvența este o conduită moștenită prin intermediul unor factori cu caracter genetico-ereditar;

b) teorii care susțin că delincvența este o conduită dobândită, prin intermediul unor factori familiali, sociali și culturali.”¹⁸

Din prima categorie fac parte teoriile biologice, iar din cea de-a doua categorie fac parte teoriile cu caracter psihologic și sociologic.

1)Teorii biologice

Teoriile cu caracter biologic reprezintă cele mai vechi explicații în acest domeniu. Conform unor explicații elaborate încă în secolul al XIX-lea, copilul delincvent la fel ca și infractorul adult, este definit de anumite tare genetice, moștenite de la ascendenți. Noțiunea de degenerescență, extrem de răspândită în acea perioadă încerca să explice faptul că descendenții unor persoane vicioase (alcoolice sau imorale) ori criminale vor ajunge, ei înșiși vicioși și / sau infractori.

Școala pozitivă de criminologie (Cesare Lombroso) aprcia că

¹⁶ Ibidem, p. 218

¹⁷ Ibidem, p. 219

¹⁸ Ibidem, p. 124

degenerescența poate fi identificată prin *stigmatete* tipice ale individului, sintetizate de o construcție corporală specifică. În acest sens, credeau reprezentanții acestor școli, că delincventul nu este un produs al mediului, ci un efect al involuției pe scară genetică, născându-se cu tendințe și deprinderi criminale.

Pentru William Sheldon, care a dus mai departe concepția constituției corporale, delincvenții sunt caracterizați de un tip somatic (somato-tip) particular-tipul mezomorf (definit de musculatură și corp athletic), care este cel mai înclinat datorită structurii sale corporale, către agresiune, violență și delincvență.”¹⁹

“O dată cu progresele geneticii, capătă o mare răspândire concepția în concordanță cu care conduita violentă sau criminală este determinată de anumite anomalii cromozomiale astfel că cei mai mulți criminali bărbați posedă un cromozom Y în plus având structura cromozomială (XYY), în loc de cea obișnuită (XY). Nici una din aceste teorii nu a fost, însă, confirmată de o evidență empirică clară și suficientă.”²⁰

2)Teorii psihologice

“Teoriile psihologice, deși nu ignoră influența mediului social (mai ales, a celui familial) în determinarea tendințelor delincvente, se concentrează, cu periodicitate, asupra rolului trăsăturilor de personalitate. La baza lor stă presupunerea că, întrucât delincvența este o formă de conduită, ea depinde, esențial, de personalitatea delincventului.”²¹

“O orientare specifică a teoriilor cu caracter psihologic este direcția psihanalitică. În conformitate cu Freud delincventul are un tip de personalitate caracterizat de:

- un supraeu slab, care-l împiedică să țină sub control tendințele antisociale;

- absența sublimării datorită controlului prea sever exercitat de părinți asupra vieții sale în cursul primei copilării;

- eșecul rezolvării conflictului oedipian, datorat fie unei carențe afective materne, fie unui exces de afectivitate maternă, fie absenței identificării cu imaginea tatălui.

Absența mecanismelor de sublimare generează un tip de personalitate ce nu resimte nici o constrângere morală în acțiunile lui, acționând după dorințe și

¹⁹ Ibidem, p. 125

²⁰ Sorin M. Rădulescu, *op. cit.*, p. 219

²¹ Ibidem, p. 220

plăceri și nu în funcție de reguli. Eșecul rezolvării conflictului în cadrul copilăriei determină un traumatism profund ce generează acte impulsive, agresive și antisociale.”²²

“O mare parte din teoriile psihologice utilizate, au un caracter unilateral axându-se cu prioritate, asupra unor factori și trăsături care sunt detașate de influențe sociale și culturale, de influența subculturilor delincvente și a valorilor criminale.”²³

3) Teorii sociologice

“Spre deosebire de teoriile biologice și psihologice, teoriile sociologice își propun să evidențieze influența structurilor și condițiilor sociale asupra delincvenței juvenile. Nici în domeniul cunoașterii sociologice nu există o concepție etiologică unitară, existând o mare diversitate de teorii și modele teoretice (teoria anomiei, teoria subculturilor delincvente, a bandelor de la marginea străzii etc.). O mare parte din aceste teorii au un caracter mixt, atât sociologic cât și psihologic.

Cele mai multe explicații pare să le reunească familia ca un context social particular, care poate potența, în anumite condiții, conduita delincventă.

În acest sens, delincvența este rezultatul erorilor, carențelor, distorsiunilor și orientărilor socializărilor în mediul familial. Delincventul este, astfel, victima propriului educator, a acelor părinți care ignoră drepturile minorilor și tinerilor, aplică un sistem deficitar de sancțiuni, accentuând fie latura supra conformistă a educației, fie stilul *laissez-faire*, prin libertatea deplină acordată tânărului.”²⁴

“Dezorganizarea familiei (prin deces, abandon sau divorț) constituie, de asemenea, una din cele mai frecvente explicații ale apariției comportamentului delincvent, în familiile dezorganizate, există o serie de condiții negative, printre care lipsa supravegherii timpului liber și a anturajului minorilor, absența identificării fie cu modele paterne, fie cu cele materno, frustrare resimțită ca urmare a lipsei din cămin a unuia dintre părinți. Totuși există și familii dezorganizate în care climatul educațional este adecvat, iar părintele (de obicei, mama) poate asigura minorului o bună educație morală.

Mai importantă decât dezorganizarea familiei este lipsa de funcționalitate a familiei. Pot exista, familii organizate, unde lipsesc funcțiile principale de subzistență, protecție, ocrotire și socializare morală adecvată a copilului. În aceste

²² Ibidem, p. 221

²³ Ibidem, p. 222

²⁴ Ibidem, p. 223

familiei există conflicte acute între părinți, violență, alcoolism, modele parentale negative pentru copii. Cel mai adesea, în aceste familii, copii sunt traumatizați, maltratați sau martori ai violenței exercitate asupra unuia dintre părinți. În concluzie, dezorganizarea familiei nu este o cauză, ci o condiție favorizantă pentru delincvența minorilor.

Alături de factorii strict de natură familială, un rol important revine în explicațiile sociologice ale delinvenței juvenile, structurilor, proceselor și problemelor sociale. În acest sens, familia este, ea însăși, plasată într-un mediu social, căreia nu poate să nu-i recepteze influențele.

O mare parte din tinerii delincvenți provin din familii caracterizate de un pronunțat handicap economic (și cultural) nevoite să se confrunte cu o serie de dificultăți materiale, cu sărăcia, șomajul, lipsa resurselor și caracterul deplorabil al condițiilor de locuit. În aceste medii defavorizate, copilului nu se poate asigura nici măcar nevoile elementare de hrană, educație sau protecție socială.

Plasat în acest mediu defavorizat, definit de lipsa resurselor și aspirațiilor tânărul aspiră, de cele mai multe ori, la scopuri și stiluri de viață superioare categoriei sociale din care face parte.

La școală, el învață că toți oamenii sunt egali și morali și au dreptul legitim de a aspira la bunăstare economică și prestigiu social. În exteriorul școlii, el învață, dimpotrivă, că oamenii nu sunt egali între ei, că nu cei morali, ci tocmai cei imorali au cel mai mult de câștigat, motiv pentru care mijloacele cele imorale sunt mai eficiente. Se naște, astfel, un conflict profund între aspirațiile tânărului către realizarea bunăstării și a standardelor ridicate de viață, larg popularizate în unele filme, și mijloacele legitime de a le realiza. Un asemenea conflict, denumit de către Robert Merton *anomie* dă naștere tendințelor antisociale și asocialeale tânărului, care adoptă fie conduita *inovatoare* (infracționale), de acceptare a scopurilor sociale legitime, dar prin mijloace ilegiteime, fie conduite de *evaziune* (vagabondaj, alcoolism, consum de droguri).

În marea majoritate a cazurilor, delincvența juvenilă este o formă de *protest* contra inegalităților sociale, o formă ilicită de acțiune care-și propune *ruperea* barierelor sociale în calea realizării scopurilor dorite.

Protestul tânărului poate fi exprimat cel mai bine în afara școlii și a familiei, și anume în grupurile și subculturile delincvente. În aceste grupuri marginale, de *la marginea străzii*, din care fac parte cei egali cu el la vârstă și ca stare socială, tânărul dobândește sentimentul solidarității și identității sociale, împărtășind cu ceilalți membrii aceleași norme, valori și stiluri de viață, revoltându-se, împreună cu ei, contra rânduielilor sociale inechitabile.

Deși aceste subculturi au un caracter antisocial, deoarece sunt îndreptate

contra valorilor și normelor societății legitime, ele sunt, totuși, instanțe socializatoare pentru tânăr, un gen de *societăți alternative* definite de standarde normative proprii, în care tânărul învață tehnicile infracțiunii și diferite forme de utilizare a mijloacelor ilicite în realizarea acestor scopuri.

În ansamblul lor, subculturile delincvente potențază evaziunea tinerilor din societatea legitimă, determinând fuga, vagabondajul, întâlnirea cu ocaziile infracționale.”²⁵

3. Cauze ale delincvenței juvenile

Disfuncționalități familiale

“Familia este prima instituție socială care se ocupă de educarea copiilor și tinerilor, iar de calitatea acestei educații depinde adeseori întreaga evoluție ulterioară a tânărului.”²⁶

“Sprijinindu-se pe strânsele relații interpersonale și pe dependența afectivă și materială care-i leagă pe toți membrii săi, familia are după P. Osterrich o triplă funcție reglatoare, socializatoare și individualizatoare.”²⁷

Prin interiorizarea atitudinilor și interdicțiilor formulate de adulți, în mod treptat se formează la copil conștiința morală.

“Familia este prima și cea mai importantă “școală” a relațiilor interpersonale, fiind în același timp și un loc de individualizare a personalității în formare a copilului. Copilul descoperă în grupul familial componente sociale de bază, ca, de exemplu, apărarea propriilor drepturi și respectul față de drepturile altuia.

Copilul se află zilnic în mijlocul a nenumărate exemple bune și rele, oferite în primul rând de frați și părinți, iar apoi de alți oameni. Dacă copilului i se oferă numai sau preponderent exemple rele, dacă acestea sunt singurele care i se propun și nu i se dau decât arareori sau poate niciodată modele de conduită pozitive, primele dobândesc cu timpul o putere de influențare care nu trebuie să ne surprindă și cu atât mai mult să ne scandalizeze.”²⁸

“Aceasta duce la interiorizarea de către minor a unor false valori, atitudini și moduri de a privi lumea și societatea caracterizate în principal prin devierea de la ceea ce este socotit obișnuit ca normal, dezirabil.

²⁵ Ibidem, p. 224

²⁶ Ibidem

²⁷ Ibidem, p. 228

²⁸ Vasile Preda, “*Profilaxia delincvenței și reintegrarea socială*”, Ed. Științifică și Enciclopedică”, Buc., 1981, p. 39

Rolul tatălui, ca de altfel și al mamei, constă mai ales în a reprezenta pentru copii și adolescenți un model prin metodele educaționale pe care le promovează într-un climat socio-afectiv tonifiant și coerent, astfel încât să se constituie chiar dacă adolescentul nu-și dă seama de acestea un suport necesar pentru integrarea socială.”²⁹

“Tatăl este întrucâtva un mediator între copil și societate *un exponent al legii și al ordinii*, și tocmai de aceea este important ca el să ofere imaginea unei bune adaptări sociale.

Rolul mamei este acela de agent securizant, de inițiator, de ghid, de model-rol care este o doosebită strălucire în primii ani de viață a copilului.

Sentimentul de siguranță pe care îl oferă mama reprezintă condiția fundamentală a echilibrului și dezvoltării copilului, întrucât în acest sentiment se reflectă modul de satisfacere a tuturor trebuințelor fundamentale implicate în structura armonioasă a personalității copiilor și tinerilor: trebuința de afectivitate, trebuința de identificare cu un adult *model și trebuința de activitate*.”³⁰

“Familia are câteva funcții prin care asigură formarea unei personalități robuste ce permite copilului să se încadreze optim în societate. În cazul în care nu sunt îndeplinite una sau mai multe din aceste funcții pot să se formeze personalități cu înclinații spre săvârșirea de acte antisociale. Astfel, principalele funcții ale familiei sunt:

1) *Funcțiile biologice și sanitare*, înglobează cerințele de procreare a copiilor, cât și asigurarea cerințelor de igienă și sănătate pentru toți membrii familiei.”³¹

2) “*Funcțiile economice*, reprezintă indicatorul principal de echilibru dintr-o familie. Aceste funcții se referă la spațiul material locuit de membrii familiei precum și la bugetele de familie care trebuie să realizeze un echilibru între venituri și cheltuieli.

3) *Funcțiile educative* se referă la modul în care reușesc părinții să-și educe copiii, să-i integreze în viața de familie și în viața de societate.

4) *Funcția de acordare nemijlocită sau mijlocită a statusului social*. În funcție de statusul familiei, aproape automat copilul dobândește și el un anumit status, sau familia asigură prin eforturile lor dobândirea unui status.”³²

“În unele familii, în special în cadrul celor de nivel mediu sau slab

²⁹ P. Osterrieth, “*Copilul și familia*”, Ed. Didactică și Pedagogică, Buc., 1973, p. 43

³⁰ M. Boroș, “*Părinți și copii*”, Ed. Gutinu, Baia-Mare, 1992, p. 33

³¹ Vasile Preda, op. cit., p. 42

³² Ibidem, p. 44

dezvoltate cultural, maltratarea copilului este nu numai permisă, dar chiar indicată pentru obținerea unor rezultate educaționale bune. Aceasta, conduce la săvârșirea unor delikte de către copil. La toate acestea mai contribuie pe lângă abuzul fizic și cel sexual, moral sau cel prin supunere la munci deosebit de grele. De obicei frustrarea părinților se răsfrânge asupra copiilor.”³³

“Au putut fi identificate familii care practică un stil educativ deficitar, lipsit de valențe morale, care adoptă o atitudine tolerantă și permisivă față de conduitele deviante ale tinerilor. Există, de asemenea, familii care nu-și îndeplinesc sarcinile educative, realizând, de fapt, o *subsocietate* morală, lipsind astfel pe tânăr de un model valoric și cultural adecvat.

Alte familii realizează, o *suprasocietate* a adolescentului, ferindu-l de orice contact cu dificultățile vieții sociale, crescându-l într-un climat asigurător și protector. Sunt familii care practică un stil educativ autoritar (despot), privându-l pe tânăr de afectivitatea și securitatea emoțională paternă ceea ce conduce la tendințe de evaziune din familie, acte de violență și agresivitate.”³⁴

“Se constată astfel că factorii familiali implicați în socializarea minorilor și tinerilor constituie o cauză de prim rang în determinarea delincvenței prin carențele educaționale din familie, care favorizează inadaparea sau dezadaptarea tinerilor.

Dezorganizarea familiei nu trebuie considerată apriori dezorganizarea familiei ca un factor cauzal al delincvenței juvenile, ci numai în măsura în care apar disfuncționalități la nivelul organizării și educării copiilor, în acest caz copilul putând să alunece în inadapări sociale până la delincvență.”³⁵

În cadrul climatului familial conflictual există familii deși sunt *organizate* (nedezmembrate), își structurează climatul în jurul unor stări conflictuale, care pot fi de intensitate diferită (cearta, contrazicerile ascutite, ajungând la forme mai complexe cum ar fi: agresivitatea fizică, alungarea de la domiciliu, existența unor relații adulterine) și generate de cauze diferite. Astfel, climatul conflictual poate fi generat și întreținut în cele mai dese cazuri de alcoolism, de promiscuitate morală (prostituție, antecedente penale etc.). În condițiile în care conflictele intraconjugale, sub raportul conținutului intensității, frecvenței, formei de manifestare, cresc, ele capătă forță dezorganizatoare pentru familie.”³⁶

“Consecințele principale a relațiilor intramaritale conflictuale sunt

³³ F. Mănoiu, V. Epureanu, “Asistența socială în România”, Ed. All, Buc., 2000, p. 37

³⁴ Ibidem, p. 38

³⁵ M. Petcu, “Delicvența, repere psihosociale”, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 125-126

³⁶ Sorin M. Rădulescu, Dan Banciu, *op. cit.* p. 21

devalorizarea modelului parental, învățarea prin imitare a unor conduite nocive pentru evoluția copilului (fumatul, consumul de alcool, de drog, furtul, cerșitul ș.a.), starea psihică conflictuală a acestuia, frustrarea care poate îmbrăca forme dintre cele mai grave.

Un alt fenomen care favorizează delincvența juvenilă este abandonul copiilor de către familia naturală. O clasificare a abandonului se poate face astfel:

- Abandonul total;
- Semiabandonul (divorț);
- Abandonul criptic (prezent în cadrul familiei organizate când mama prezintă o lipsă de interes manifest, prin neimplicarea în îngrijirea cotidiană a copilului).³⁷

“Un alt tip de abandon este abandonul de către copil a familiei cauzat de un climat familial necorespunzător, dar și de anturajul copilului (grupul de prieteni), aceștia ajungând copii ai străzii și, probabil, viitori delincvenți.

În multe cazuri de divorț copiii devin adevărate victime deoarece divorțul emoțional începe cu mult înainte de desfășurarea divorțului juridic, și astfel copilul este supus tensiunilor afective, conflictelor, agresiunilor fizice dintre părinți, abandonului episodic.”³⁸ În general, divorțul crează prin consecințele lui, tulburări de comportament asupra copilului : mânie, furie, brutalitate, tendința către legături morale dubioase și periculoase, relații sexuale precoci, violuri, hiperautonomie, delincvență, rezolvarea conflictelor prin agresivitate, vagabondaj, fuga de acasă, prostituție, consum de droguri.

“Rolul central în prevenirea delincvenței juvenile îl deține educația. Ca ființă umană unică și irepetabilă, în cadrul familiei copilului trebuie să i se accepte caracteristicile individuale și să se modeleze în sens pozitiv. În socializarea copilului un rol important îl constituie autoritatea părinților, care trebuie să constituie o modalitate de ghidare a conduitei copilului.”³⁹

Educația în familie urmărește formarea unor personalități robuste, armonioase, cu autentice atitudini cetățenești, care să se poată integra în societate cât mai plenar.

Inadaptarea școlară

“Definit ca un proces prin intermediul căruia tânărul achiziționează cunoștințele și deprinderile necesare pentru a putea face față unor situații noi și neașteptate și cu ajutorul cărora poate dezvolta inițiative personale, integrarea

³⁷ M. Petcu, *op. cit.*, p. 150-151

³⁸ Ibidem, p. 151

³⁹ Constantin Păunescu, “*Agresivitatea și condiția umană*”, Ed. Tehnică, Buc. 1994, p. 95

socială reprezintă un tip distinct de socializare instituțională prin care subiecții educației se transformă din produse pasive ale acțiunii educaționale, în producători activi ai relațiilor sociale. În acest sens, școala reprezintă prima formă de organizare socială care familiarizează pe tineri cu exigențele integrării sociale.”⁴⁰

“Cercetările efectuate în domeniul delincvenței juvenile relevă faptul că nivelul pregătirii școlare a copiilor și tinerilor care ajung să săvârșească diferite infracțiuni este, în majoritatea cazurilor, foarte scăzut, sunt inadaptați sau dezadaptați școlar, cu o aptitudine școlară insuficient dezvoltată, mai ales datorită unei motivații neadecvate și datorită formării unei atitudini negative față de activitățile școlare în general și față de muncă.”⁴¹

“Disfuncțiile psiho-sociale din familiile copiilor și tinerilor care alunecă pe panta delincvenței, prin carențele educative, socio-afective și morale, favorizează inadaptarea sau dezadaptarea școlară a acestora. La rândul lor, cadrele didactice din unele școli nu găsesc întotdeauna metodele și procedeele cele mai eficiente, adecvate fiecărui caz.”⁴²

“Tratamentul discriminatoriu în așa-numitele cazuri de *copii-problemă*, și în special a celor proveniți din familii dezorganizate, caracterizați prin tendințele deviante necesită intervenții educative susținute și competente. Această abordare trebuie să antreneze și cadre specializate de asistență socială și în nici un caz o rezolvare comodă tradițională de *pasare* a lor de la o școală la alta.”⁴³

“Se pot pune în practică câteva modalități psiho-pedagogice care pot să contribuie la prevenirea eșecului școlar, a inadaptării sau dezadaptării școlare:

- a) creșterea gradului de individualizare a activităților instructiv-educative pe baza cunoașterii profunde a particularităților de individualizare și de vârstă a elevilor;
- b) utilizarea în mai mare măsură în activitatea didactică a *metodelor active*, cu multiple valențe formative;
- c) intensificarea preocupărilor tuturor cadrelor didactice pentru a forma la elevi noțiuni, judecăți, sentimente și obișnuințe morale autentice, care să se concretizeze într-o conduită exemplară;
- d) crearea unor relații profesori-elevi și elevi-elevi optime;
- e) îmbunătățirea modalităților de legătură dintre școală și familie;

⁴⁰ Ibidem, p. 96

⁴¹ Vasile Preda, op. cit., p. 43

⁴² Sorin M. Rădulescu, Dan Banciu, op. cit. p. 27-28

⁴³ Vasile Preda, op. cit., p. 73

f) organizarea în mai bune condiții a activităților în afara clasei și a modalităților de petrecere a timpului liber a elevilor, ținându-se seama de interesele și aptitudinile lor.”⁴⁴

Grupurile delictogene

“De obicei în adolescență se stabilesc și se fundamentează relații de prietenie, de socializare și comunicare între tineri, care se adună, discută și stabilesc planuri de acțiune. Acestea îi determină să se formeze în bande, în care se simt solidari unii cu alții.

În unele cazuri scopurile bandei devin antisociale. Este vorba de tineri a căror agresivitate este, pe de o parte, semnul unui violent protest împotriva societății, iar pe de altă parte, o afirmare inadaptată a personalității virile.

Caracterizate printr-o serie de trăsături specifice (nonutilitarismul, versatilitatea, negativismul), subculturile delincvente impun membrilor desfășurarea unor activități ilicite și delincvente.”⁴⁵

“La nivelul bandei există o formă de organizare intimă cu coduri, drepturi și obligații mutuale, cu valori și norme proprii, opuse celor din societate. Reunind tineri care se confruntă cu aceleași probleme (sărăcie, mizerie, șomaj), bandele organizează acțiuni ilicite, transformându-se uneori în adevărate *subculturi criminale*.”⁴⁶

“Banda reprezintă, într-un anume fel, o *formă de organizare socială* negativă a tinerilor, datorită eșecului acțiunii unor instituții sociale, corupției și indiferenței față de situația tineretului, șomajului, sărăciei, și ocaziilor prea puțin numeroase de distracție și recreare.”⁴⁷

“Prin adoptarea unor conduite ilegitime grupul de tineri alunecă spre devianță și delincvență, prin *învățarea* de către membrii grupului a unor tehnici infracționale. Marele pericol al grupurilor stradale îl constituie alcătuirea lor din tineri cu deficite serioase (abandon școlar, vagabondaj sau cu condamnări penale) și din liderii care se impun prin forță sau prin *îndrăzneală oarbă*, irațională, și prin exploatarea unor slăbiciuni ale grupului.

În marea lor majoritate, tinerii din aceste bande provin din familii dezorganizate, fiind nesupravegheați și neîndrumați suficient de către părinți, având carențe socio-afective și morale.

⁴⁴ Ibidem, p. 72

⁴⁵ M. Petcu, *op. cit.*, p. 154

⁴⁶ Vasile Preda, *op. cit.*, p. 76-77

⁴⁷ Sorin M. Rădulescu, Dan Banciu, *op. cit.* p. 70

În cadrul bandelor, delincvenții caută o recunoaștere a persoanei lor de către ceilalți, o suplimentare a puterii din dorința de a-și satisface egoismul, intensificându-și egocentrismul etc.

Tânărul simte nevoia să fie recunoscut, acceptat și stimulat de către cei de o vârstă cu el, aderarea la un grup creîndu-i spațiul și anturajul în care-și poate manifesta și realiza dorințele și aspirațiile. Intrând într-o bandă, ei își satisfac trebuința de securitate și căldură afectivă; găsesc aici, de asemenea, puterea care le permite să înfrunte societatea și sunt descărcați de orice sentimente de vinovăție, deoarece colectivitatea din care fac parte, banda lor, îi aprobă. De pe aceste poziții el își însușește limbajul, conduitele grupului, interiorizând valori și norme specifice grupului.”⁴⁸

“În marea lor majoritate acești infractori minori reproduc nivelul redus de pregătire școlară al propriilor părinți. Ei provin adesea din familii în care pregătirea școlară nu este considerată ca o condiție de reușită socială.”⁴⁹

“O *bandă* se caracterizează printr-o similitudine pedagogică. Ele au la origine căutarea la alți indivizi a aceluiași mod de a gândi, simți și a se comporta. Existența în bandă suprimă sau suspendă exigența de a se adapta la caracteristicile societății globale sau ale unui anumit grup social cu comportamente sociale normale.

Există bande care se formează în funcție de un scop infracțional predefinit. Indivizii se reunesc în funcție de abilitatea și de responsabilitățile lor de a contribui la realizarea altor scopuri.”⁵⁰

“Deseori în aceste bande, adolescenții și tinerii adulți încearcă să *evadeze* din realitatea cotidiană a lumii în care trăiesc prin consumul de droguri, asociat adesea cu alte mijloace ilegale pentru obținerea banilor necesari procurării unor asemenea substanțe.”⁵¹

Pentru prevenirea acestui fenomen familia (care este cel mai important factor în asigurarea bunăstării copiilor) și școala prin educație, trebuie să formeze copilului conștiința morală de a nu încălca legile impuse de societate, pentru a putea evita influența negativă a grupului de prieteni.

⁴⁸ M. Petcu, *op. cit.*, p. 155

⁴⁹ Sorin M. Rădulescu, Dan Banciu, *op. cit.* p. 70

⁵⁰ Ibidem, p. 73

⁵¹ Ion Pitulescu, *op. cit.*, p. 156

Bibliografie

1. **Abraham, Pavel, Dersidan E.**, *Dicționar de termeni juridici uzuali*, Ed. Național, 1999.
2. **Albu, Ion**, *Dreptul familiei*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1995;
3. **Anghel, I.M, Deak, Fr., Popa, M.F.**, *Răspunderea civilă*, Ed. Științifică, București 1970.
4. **Antoniou, George** “*Vinovăția penală*”, Ed. Academiei Române, Buc., 1995
5. **Barasch, Eugen, Nestor I., Zilberstein S.**, *Ocotirea părintească*, Ed. Științifică, București, 1960.
6. **Beleiu, Gheorghe**, *Drept Civil*, 1982.
7. **Boroș, Maximilian** “*Părinți și copii*”, Ed. Gutinu, Baia-Mare, 1992
8. **Breban, Vasile**, *Dicționar al Limbii Române Contemporane*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
9. **Crișu, Constantin**, *Codul civil*, Ed. Juris Argessis, Arges, 2001.
10. **Diaconescu, Horia** , *Drept penal. Partea specială*, vol. II, Ed. Themis 2000.
11. **Dongoroz V., Kahane S., Oancea I, Fodor I, Iliescu N, Bulai C., Stănoiu R., Roșca V**, *Explicații teoretice ale codului penal al RSR*, vol. IV, Ed. Academiei RSR, București, 1972.
12. **Filipescu, Ion P.**, *Dreptul familiei*, Ed. All, București, 1997.
13. **Mănoiu, F, V. Epureanu V**, “*Asistența socială în România*”, Ed. All, Buc., 2000,
14. **Osterrieth, P** “*Copilul și familia*”, Ed. Didactică și Pedagogică, Buc., 1973
15. **Păunescu, Constantin** “*Agresivitatea și condiția umană*”, Ed. Tehnică, Buc. 1994
15. **Petcu, M.** “*Delicvența, repere psihosociale*”, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999
17. **Pitulescu, Ion** “*Criminalitatea juvenila*”, Ed. Național, Buc., 2000.
18. **Preda, Vasile** “*Profilaxia delincvenței și reintegrarea socială*”, Ed. Științifică și Enciclopedică”, Buc., 1981,
19. **Popa, Nicolae**, *Teoria generală a dreptului*, Ed. Actami, București, 1996.
20. **Popescu, Tudor**, *Dreptul familiei, tratat*, vol. II, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1956, p. 197.
21. **Rădulescu, Sorin M ,Banciu, Dan**” *Evoluții ale delincvenței juvenile în România*” Lumina Lex, 2002

22. Răuschi, Ștefan, *Drept civil*, Ed. Fundației Chemarea, Iași, 1992;.
23. Vasiliu T., Pavel D., Antoniu G., Daneș Ș., Dăringă G., Lucinescu D., Papadopol V., Popescu D.C., Rămureanu V., *Codul penal al R.S.R. comentat și adnotat. Partea specială*, vol. II, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1977.
24. Zlătescu, A. Victor și Zlătescu, Irina Morăianu, *Drepturile omului în acțiune*, Ed. IRDO, București, 1994.

Acte normative și dicționare

Cartea Socială Europeană, revizuită în anul 1997.
Codul Civil.
Codul de procedură civilă
Codul Familiei.
Codul Penal.
Constituția României.
Dicționar Enciclopedic Român, vol. 1, 2, 3 și 4, Ed. Politică, București, 1962.
Dicționarul de Filozofie, Ed. Politică, București, 1978.
Legea nr. 272 din 2004.
Ordonanța de Urgență nr. 25 și nr. 26 din 1997.

RECRUTAREA PERSONALULUI ÎN ASISTENȚA SOCIALĂ

Pr. Lect. univ. dr.

Marius NECHITA

Universitatea Tehnică Cluj-Napoca
Centrul Universitar Nord, Baia Mare
ROMÂNIA

Abstract

The **recruitment** is a complicated and expensive process that has a strong impact on the organization. The efforts for the recruitment's success have to be developed starting with the **staff's** resources prevision and scheduling and the analysis of posts to be occupied, too. If the staff's demand prevision calls for human resources need, then the organization will have to systematically recruit new employees. On the other hand, the recruitment has to focus on searching and attraction of trained staff. Thus, the recruitment's success depends on how well is the vacant post defined. Incurious if the post is new or lay-off, its' **requirements** have to be specified very precisely so that the recruitment to be efficient.

Keywords: *recruitment, staff, social assistance, requirements.*

Majoritatea studiilor dedicate analizei funcției de recrutare a resurselor umane, fie că sunt concepute din perspectivă teoretică, fie că se bazează pe acumulări empirice, înțeleg prin recrutare procesul de identificare și atragere într-o organizație, pe o bază adecvată și în număr suficient de mare, a persoanelor care dovedesc pregătirea și abilitățile necesare să candideze la un post vacant sau ce urmează a fi creat.

Recrutarea este un proces complicat și costisitor, cu un impact puternic asupra organizației. Eforturile pentru succesul recrutării trebuie dezvoltate pornind de la previziunea și planificarea resurselor de personal și de la analiza posturilor ce urmează a fi ocupate. Dacă previziunea necesarului de personal reclamă o nevoie de resurse umane, atunci organizația va trebui să recruteze sistematic noi angajați. Pe de altă parte, recrutarea trebuie să se concentreze pe căutarea și atragerea de personal calificat. Astfel, succesul recrutării depinde de cât de bine este definit postul vacant. Indiferent dacă postul este nou sau este

disponibilizat, cerințele sale trebuie să fie specificate foarte exact pentru ca recrutarea să fie eficientă.

Pentru majoritatea organizațiilor, recrutarea este un proces continuu, astfel încât angajații care părăsesc organizația sau sunt promovați să fie înlocuiți de alte persoane, permițând dezvoltarea organizației.

Recrutarea poate constitui un proces costisitor. Un sondaj realizat de Employment Management Association a relevat faptul că, în medie, în SUA costul asociat angajării unei persoane este cuprins între 4000 și 4500 de dolari.

Procesul de recrutare îndeplinește o condiție esențială pentru desfășurarea etapei de selecție - el stabilește sursa care poate oferi cei mai potriviți candidați pentru posturile unei organizații, și prin urmare calitatea selecției depinde de calitatea recrutării.

Managementul resurselor umane stabilește de obicei metodele de recrutare în funcție de domeniul de activitate, politica și strategia organizației, alegându-le pe cele considerate mai eficiente. De exemplu, o firmă care activează în domeniul telecomunicațiilor și are nevoie de ingineri nu va alege ca sursă de recrutare școli profesionale sau licee și invers, o firmă care produce încălțăminte nu va alege universitățile ca sursă de recrutare pentru muncitori necalificați.

Derularea procesului de recrutare va influența imaginea organizației și se urmărește ca și candidații care nu au avut succes să păstreze o atitudine pozitivă față de organizație și produsele sale. De asemenea, procesul de recrutare trebuie să se desfășoare rapid și cu costuri minime.

Obiectivele procesului de recrutare

În figura 1.1 este prezentată o sinteză a procesului de recrutare

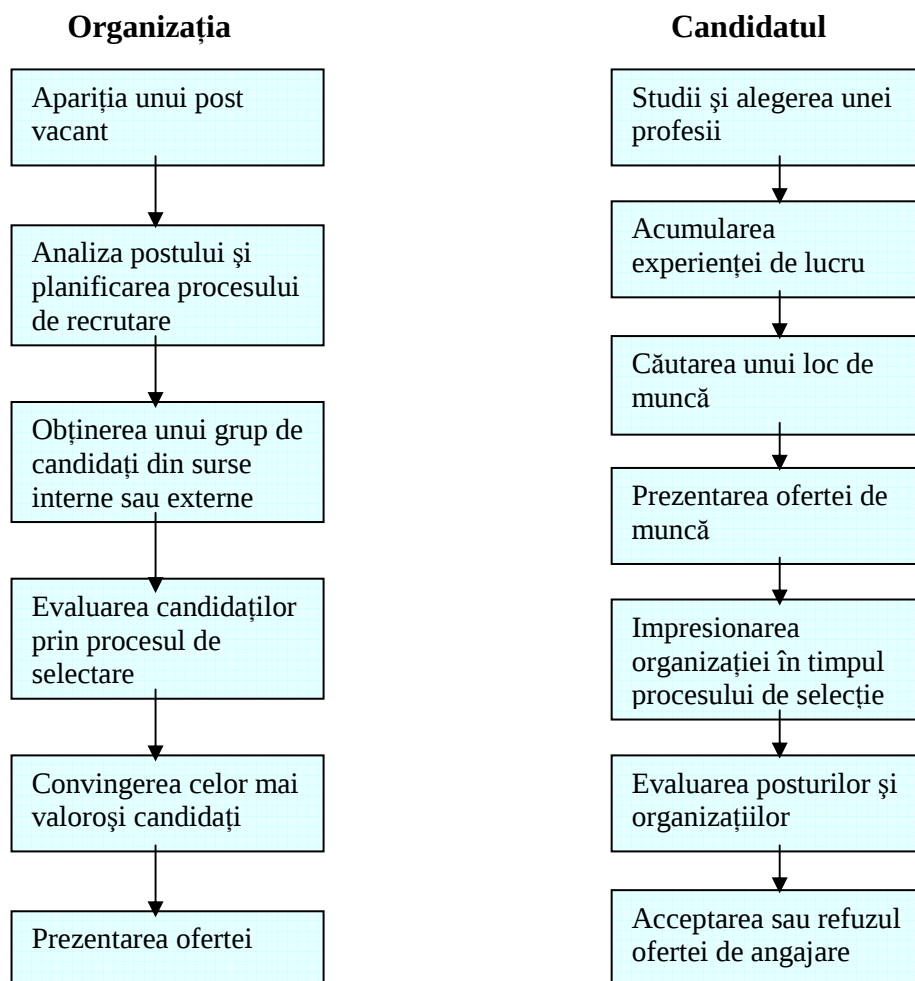


Figura 1.1 – Procesul de recrutare

Sursa: BURLOIU P. Managementul Resurselor Umane, Editura Lumina Lex, București, 1997

Obiectivele specifice ale recrutării sunt (Schuler S. Randall, Huber L. Vandra, *Personnel and Human Resource Management*, Ed. West Publishing Company, St. Paul, Minneapolis, 1993, p. 189-190):

- ✓ determinarea nevoilor de recrutare actuale și viitoare ale organizației în colaborare cu planificarea resurselor umane și analiza posturilor;
- ✓ contribuția la creșterea ratei de reușită a procesului de selecție prin reducerea numărului de candidați necalificați sau supracalificați;
- ✓ micșorarea numărului de candidați, care, odată recrutați și selectați, părăsesc organizația după o scurtă perioadă de timp;
- ✓ dezvoltarea eficienței individuale și organizaționale pe termen scurt, mediu și lung;
- ✓ evaluarea eficienței diverselor tehnici și surse de recrutare pentru toate tipurile de candidați.

Aceste obiective diferite trebuie evaluate și puse în balanță, stabilind o ordine a priorităților. Ca urmare, organizația își poate crea o filosofie proprie de recrutare.

Surse interne și externe de recrutare

O organizație își poate acoperi posturile disponibile apelând fie la recrutarea de candidați din interiorul firmei, fie la atragerea candidaților din exterior. Este o decizie majoră a procesului de recrutare. Cele mai multe firme combină aceste două tipuri de surse.

O altă decizie importantă se referă la ce metode anume vor fi alese pentru recrutare. În sfârșit, firma trebuie să decidă cum să identifice sursele de recrutare și cum să desfășoare contactele de recrutare.

Fiecare tip de sursă are avantajele și dezavantajele sale.

A. Avantaje ale surselor interne

- ✓ Postul va fi ocupat de o persoană ale cărei „puncte forte” și „puncte slabe” sunt bine cunoscute. Spre deosebire de această situație, evaluarea candidaților externi este mai riscantă, deoarece se bazează pe referințe și pe întâlniri de scurtă durată cu candidatul, în timpul interviurilor.
- ✓ Atragerea candidaților este mult mai ușoară, fiind mai bine cunoscuți sau remarcați datorită activității prestate;
- ✓ Selecția potrivit criteriilor organizaționale este mult mai rapidă și mai

eficientă deoarece candidații proveniți din interiorul organizației dețin mult mai multe cunoștințe privind practicile organizaționale, ceea ce permite reducerea timpului de acomodare și integrare pe post;

✓ În mai multe cazuri numai recrutarea din interiorul organizației permite obținerea calificărilor specifice sau a cunoștințelor și experienței solicitate de anumite posturi; de exemplu, procesul tehnologic secret sau caracterul special al tehnologiei poate impune folosirea numai a acelor candidați care au experiența necesară;

✓ Probabilitatea de a lua decizii necorespunzătoare este mult mai diminuată datorită volumului mult mai mare de informații privind angajații organizației, precum și datorită faptului că datele și informațiile disponibile sunt mult mai exacte;

✓ Motivarea personalului crește, iar ambianța morală se îmbunătățește deoarece oportunitățile de promovare sunt stimulative constituind, totodată, recompense importante pentru mulți angajați. Va scădea probabilitatea ca angajații ambițioși și competenți să părăsească organizația, iar aceștia se vor implica mai mult în activitate, dacă vor cunoaște posibilitatea promovării;

✓ Datorită folosirii depline a capacității și experienței candidaților proveniți din interior, organizațiile au posibilitatea să-și îmbunătățească rezultatele sau să-și îndeplinească obiectivele pe baza investițiilor făcute în dezvoltarea propriilor angajați;

✓ Recrutarea personalului este, în multe situații, mult mai rapidă și mai puțin costisitoare chiar și în cazul în care este necesară o pregătire suplimentară a candidaților;

✓ Sentimentul de apartenență la organizație, de loialitate sau de atașament față de aceasta crește deoarece angajații percep mult mai clar oportunitățile de promovare a căror materializare duce la creșterea satisfacției în munca;

✓ Posibilitatea apariției insatisfacțiilor legate de firmă va fi mult mai redusă decât în cazul unor candidați din exterior

✓ Resursele umane sunt privite drept investiții.

B. Dezavantaje ale surselor interne

Cu toată prioritatea acordată surselor interne de recrutare, trebuie avut în vedere faptul că o politică exclusivă sau chiar predominantă de recrutare din interiorul organizației poate avea și unele dezavantaje ca de exemplu:

✓ Candidații interni nu pot aduce idei noi, nu pot produce schimbări, ei

fiind deja conectați la "spiritul" firmei.

- ✓ Angajații promovați își mențin vechile legături cu colegii de muncă, ceea ce le poate afecta negativ performanța (diverse favoruri pe care le vor face, grija de a nu răni vechii colegi și prieteni care acum vor fi colaboratori etc.)

- ✓ Atunci când un post este ocupat de un angajat promovat, va apare un alt post vacant – cel ocupat anterior de angajatul promovat. În acest fel, se produce un fel de efect de „propagare” a postului liber sau apariția de posturi vacante în lanț, efect care, în literatura de specialitate, a fost denumit **efect de undă**.

- ✓ Dacă organizația se extinde rapid, s-ar putea ca posibilitățile de completare a posturilor din personalul existent să fie depășite;

- ✓ S-ar putea întâmpla ca angajații să fie promovați înainte de a fi pregătiți pentru acest lucru;

- ✓ Procedurile de recrutare internă foarte complicate ale multor organizații. Adeseori, acestea pot provoca un adevărat „coșmar birocratic”;

- ✓ Dacă toți managerii organizației provin din surse interne, aceasta și-ar putea pierde din flexibilitate; anumite obiective vor putea fi realizate numai dacă se apelează la un proces agresiv de recrutare.

C. Avantaje al recrutării externe

- ✓ Candidații din exterior pot veni cu idei inovatoare la locul de muncă, cu noi perspective în ceea ce privește politica firmei

- ✓ Utilizarea surselor externe va evita confuzia produsă de efectul „propagării postului liber” și va satisface necesitățile determinate de expansiunea rapidă a organizației, fără a solicita personal neexperimentat.

- ✓ Angajații din exterior sunt mai puțin susceptibili de a se conforma presiunilor sau altor fenomene negative de grup, fenomene negative care afectează morala angajatului și productivitatea muncii sale

- ✓ Permite identificarea și atragerea unui număr mai mare de candidați potențiali;

- ✓ Permite îmbunătățirea procesului propriu-zis de recrutare datorită posibilității oferite de a compara candidaturile interne și externe;

- ✓ Permite îmbogățirea potențialului uman intern al organizației, eliminarea unor eventuale stăgnări sau diminuarea unei anumite rutine, prin atragerea de noi angajați competitivi;

- ✓ Permite diminuarea cheltuielilor cu pregătirea personalului; în general,

este mult mai ieftin, mai avantajos și mult mai ușor sau mai comod să se angajeze personal calificat din afară organizației, decât să se dezvolte pregătirea profesională a propriilor angajați;

- ✓ Încurajează un nou mod de gândire în cadrul organizației;

D. Dezavantajele surselor externe

- ✓ Principalul dezavantaj al recrutării din surse externe îl reprezintă costul. Deoarece piața externă a forței de muncă este mult mai largă și mai dificil de „accesat” decât cea internă, resursele de bani și timp necesare sunt mai mari.

- ✓ Identificarea, atragerea și evaluarea candidaților se realizează mult mai dificil dacă se are în vedere complexitatea pieței muncii, precum și faptul că aptitudinile sau alte cerințe ale noilor angajați nu sunt evaluate direct;

- ✓ Riscul de a angaja candidați care, ulterior, nu dovedesc sau nu se pot menține la potențialul înalt pe care l-au demonstrat în timpul procesului de selecție;

- ✓ Timpul necesar orientării, adaptării sau integrării pe posturi a noilor angajați este mult mai mare, ceea ce atrage costuri suplimentare;

- ✓ Noul angajat poate fi respins de grupuri informale existente și ulterior poate să părăsească organizația.

- ✓ În situațiile în care au loc frecvente angajări din afară organizației, potențialii candidați interni se pot simți frustrați, pot apărea nemulțumiri, descurajări, chiar unele probleme majore sau unele aspecte de morală în rândul propriilor angajați care considera că îndeplinesc condițiile necesare, însa cărora li se reduc șansele de promovare;

Recrutarea din surse externe

Recrutarea externă necesită planificare amănunțită și coordonare. În majoritatea organizațiilor de mărime medie și mare, de procesul de recrutare se ocupă specialiștii în resurse umane.

Organizațiile mari, au în cele mai multe cazuri specialiști care se ocupă numai de funcția de recrutare a departamentului de resurse umane. Uneori, aceștia pot lua chiar decizia de angajare, pentru posturile puțin importante, dar, în general, ei localizează, evaluează și prezintă managerilor din departamente unde există posturi vacante pe candidații cei mai calificați și bine pregătiți pentru

postirile respective. Iar decizia de angajare este luată de un manager din cadrul departamentului pentru care se face angajare. Acest manager și expertul în recrutare vor conlucra de-a lungul întregului proces de recrutare și vor determina condițiile pe care trebuie să le îndeplinească potențialii candidați, prin prisma cunoștințelor, îndemânărilor și experienței necesare. Având toate aceste informații, expertul în recrutare poate întocmi planurile de recrutare, stabilind segmentul pieței de forță de muncă unde ar putea găsi candidații potriviți, numărul acestora, precum și modul de selectare a candidaților.

Metode de recrutare externă

În continuare sunt prezentate principalele metode externe de recrutare, precum și recomandări la folosirea acestora.

Activarea cercului de persoane și organizații din anturajul firmei/companiei

Reprezintă o metodă de recrutare cu valențe paternaliste. Dacă organizația adoptă o politică de conservare a valorilor de comunicare dintre liderii acesteia și salariați, colaboratori sau pensionari, recrutarea poate deveni, parțial, o chestiune de “familie”.

Sunt de analizat aspectele:

- a) este acceptat accesul în organizație persoanelor care prezintă recomandări ale apropiaților acesteia?
- b) se poate dezvolta sănătos organizația care prezintă funcțiile familiei?
- c) este acceptată ideea organizației – clan?
- d) recrutarea și selecția personalului trebuie făcută în condiții de obiectivitate absolută?

Practica a demonstrat că toate variantele prezintă avantaje și dezavantaje. Avantajele variantelor a) – c) constau în asigurarea confidențialității asupra activităților și intențiilor de dezvoltare ale firmei. Clanul are interesul evident de a-și conjuga eforturile spre realizarea activităților firmei, inclusiv în folos propriu, pentru sporirea profitului. Membrii foarte activi ai “familiei” vor suplini carențele celor mai puțin dotați. Departamentul resurselor umane va avea garanții suplimentare, în vederea selecției, dacă cei care își oferă serviciile sunt recrutați de către salariați, colaboratorii sau pensionarii firmei. Reversul demersului poate fi acela al subiectivismului persoanelor devenite ad-hoc recrutori și tendința de a

permite apariția și proliferarea corupției. Organizațiile care se dezvoltă conform rețetei d) vor avea cheltuieli mai mari cu selecția, instruirea, orientarea și motivarea personalului.

Anunțuri publicitare

Căutarea muncitorilor și specialiștilor cu ajutorul anunțurilor publicitare, a fost până nu demult metoda cea mai răspândită. Acestea pot fi tipărite în ziare locale sau centrale, reviste de specialitate sau pot fi difuzate pe canale de radio sau televiziune. Această metodă se folosește pentru recrutarea de personal pentru orice poziție de pe scara ierarhică a firmei. În funcție de posibilitățile financiare ale organizației și de importanța ierarhică a postului vacant, recrutarea se poate transforma într-o adevărată campanie publicitară.

Avantajele anunțurilor publicitare de recrutare sunt următoare:

1. **Operativitatea anunțurilor** publicitare în ziare și reviste. Durata medie de la depunerea anunțului până la publicarea este foarte scurtă, până la 2-3 zile pentru ziare și 5-7 zile pentru reviste.
2. **Costul relativ scăzut.** Costul constituie un avantaj în cazul ziarelor și televiziunilor locale. Dacă vorbim de televiziunile naționale, avantajul se transformă într-un dezavantaj.
3. Anunțurile se publică într-un tiraj mare și va fi văzut de un număr însemnat de candidați potențiali.

Publicitatea este o modalitate prin care se comunică publicului nevoile de angajare ale unei organizații. Cei care fac recrutarea trebuie să aibă în vedere:

- mijloacele de publicitate
- alegerea celui mai bun mediu (presă scrisă, televiziune radio, internet)
- modul de construire a anunțurilor.

În conceperea anunțurilor specialiștii recomandă folosirea ghidului AIDA (Atenție, Interes, Dorință, Acțiune) (Dessler Gary, *Human Resource Management*, Ninth Edition, Prentice Hall, Pearson Education International, New Jersey, 2003, pp. 101-102).

Un anunț de recrutare ar trebui să conțină următoarele puncte: acroșajul (descrierea firmei, a activității ei într-un mod atractiv care să stârnească interesul), descrierea postului, prezentarea exigențelor postului (atât cele esențiale cât și cele de dorit), oferta și condițiile postului și informațiile despre documentele necesare

pentru aplicare (Zlate, Mielu, Tratat de psihologie organizațional – managerială, Editura Polirom, Iași, 2008 p. 305-306).

Studiile de specialitate au demonstrat că imaginea pe care firma o transmite prin anunțurile de recrutare este foarte importantă în atragerea candidaților doriți. Aceasta are un impact mult mai mare decât modul în care este descris postul vacant (Clark T., Pugh D. *Convergence and divergence in European HRM*, European Academy of Management Conference, Dublin, June 1997).

Eficiența unui anunț de recrutare se poate valorifica prin indicatori împrumutați din publicitate, cum sunt : numărul persoanelor care o să vadă anunțul, numărul de persoane care o să răspundă la anunț (rata generării de candidați) și altele. Pot fi folosiți și alți indicatori specifici procesului de recrutare, cum este costul candidatului/anunț de recrutare:

$$C_c = \frac{N_{rc}}{P} \text{ (lei/ 1 candidat)}$$

unde:

C_c- costul unui candidat generat de anunțul de recrutare;

N_{rc}- Numărul total de candidați generați de anunț;

P – Costul anunțului publicitar;

Cu ajutorul acestui indicator se pot compara diferite variante de anunțuri, și pot fi alese acelea care corespund condiției „Eficiența maximă cu costuri minime”.

Recrutarea în instituții de învățământ

Instituțiile de învățământ reprezintă o sursă importantă de recrutare a unor talente manageriale, tehnice, profesionale. Recrutarea din instituțiile de învățământ nu este un proces simplu. Este necesar un timp îndelungat pentru dezvoltarea relațiilor cu școlile. Pentru a putea recomanda candidații potriviți, școala trebuie să cunoască organizația, cerințele sale, strategiile sale. Organizația poate facilita aceste relații oferind materiale publicitare, angajări pe durata vacanțelor școlare sau diverse colaborări (stagii de practică), precum și menținând un contact permanent cu instituțiile de învățământ; de regulă, aceste relații sunt întreținute prin intermediul departamentelor specializate pentru acest tip de recrutare, care există atât la nivelul școlilor, cât și la nivelul firmelor.

Un rol deosebit îl au persoanele însărcinate cu recrutarea din școli; ele trebuie bine selectate și pregătite în acest sens, deoarece imaginea pe care o prezintă are un impact puternic asupra candidaților. Printre calitățile pe care trebuie să le posedă aceste persoane putem enumera: abilitatea de comunicare cu tinerii, entuziasm, buna cunoaștere a organizației și a posturilor libere, deținerea unui anumit titlu oficial sau a unei funcții de conducere.

Agenții de recrutare

Aceste organizații sunt, de regulă, axate în recrutarea persoanelor înalt specializate. Obișnuite cu practica occidentală, multinaționalele au fost primele care au introdus în România moda recrutării personalului prin intermediul firmelor de specialitate.

Avantaje pentru angajatori:

- ✓ ***Economie de timp.*** De la agenție de recrutare firma primește doar câțiva candidați pentru selecție, care au fost alese cu grijă și profesionalism.
- ✓ ***Eficiență și costuri mai scăzute.*** Aparent, costurile sunt mai mici în cazul recrutării pe cont propriu, dar în realitate cheltuielile pentru anunțuri și timpul dedicat procesului de recrutare și selecție de personal din întreprindere depășesc, de regulă, comisionul plătit agențiilor de specialitate..
- ✓ ***Arie mare de cuprindere.*** Făcând pe cont propriu angajarea, firma se adresează numai candidaților disponibili, care intenționează să-și schimbe locul de muncă (caz în care firma nu are propria bază de date sau nu folosește metode moderne, în general specifice agențiilor de recrutare). Agenția de recrutare și selecție are acces și la candidații potențiali care nu sunt preocupați în momentul respectiv de schimbarea carierei și nu urmăresc anunțurile de oferte de serviciu. Ea are la dispoziție mai multe metode de căutare (baze de date, head-hunting, etc). Specialiștii ei pot contacta în mod direct persoanele calificate pentru un anumit post, ceea ce face ca numărul candidaților potențiali să fie mai mare.
- ✓ ***Consultanță.*** Consultanții pot ajuta pe angajatorii să-și definească mai clar necesitățile, să revizuiască fișa postului și să alcătuiască profilul candidatului adecvat postului și culturii organizaționale.
- ✓ ***Obiectivitate.*** Consultanții pot aprecia cu obiectivitate atât

candidații, cât și organizația în care aceștia vor putea lucra, reușind astfel să recomande cele mai potrivite persoane pentru postul respectiv. Personalul agențiilor de recrutare este constituit din psihologi, economiști. Ei au la dispoziție o serie de instrumente speciale pentru evaluarea candidaților. Multe agenții de recrutare pot oferi selecții pe baza testelor psihologice făcute de profesioniști. Rapoartele elaborate ulterior pe baza datelor culese despre candidat ajută angajatorul să-și facă o imagine mai bună și într-un interval de timp mai scurt.

✓ **Garantarea serviciilor.** Metoda de recrutare directă prin anunțuri, practică de angajatori, nu oferă nici o garanție cu privire la numărul de CV-uri ce ar putea fi primite și nici dacă acestea corespund profilului cerut. Agențiile de recrutare oferă garanții cu privire la calitatea serviciului prestat. Dacă postul devine vacant, indiferent din ce motive, în decursul perioadei convenite prin contractul de garanție, agenția are obligația să înlocuiască persoana respectivă. Nu puține sunt cazurile în care întreprinderea care a făcut recrutarea pe cont propriu a constatat că persoana angajată nu este potrivită. Acest lucru implică inițierea unui nou proces de recrutare, care sporește considerabil costurile unei noi angajări, și pierderi întreprinderii din cauza postului neocupat. Perioada de garanție deseori este de 3-6 luni și uneori poate ajunge până la 1 an.

✓ **Confidențialitate.** Firmelor li se garantează confidențialitatea. Confidențialitatea informațiilor oferite de firma este foarte importantă pentru firma în relații cu concurenți, clienți, furnizori, deoarece, de mai multe ori, apariția unui post vacant din diferite cauze, într-o firmă poate crea impresii greșite și nerealiste între grupuri de influență menționate mai sus. De exemplu, schimbarea top-managerului dintr-o firmă mare poate crea impresii, că firma se confruntă cu problemele în conducerea.

Aceste momente pozitive stau la baza apariției cererii de servicii oferite de agenții de recrutare.

Se remarcă trei tipuri de agenții de recrutare:

1. Companii specializate în recrutarea managerilor superiori (Executive Search).

Head hunting-ul este un concept relativ nou pe piața locală de recrutare și consultanță, fiind cunoscut și sub denumirea de „executive search”. Există însă două puncte de vedere relativ diferite ale acestei noțiuni. Există persoane care

consideră head hunting-ul doar ca activitatea informală a „executive search”, și anume recrutarea managerilor exclusiv prin abordare directă, și persoane care văd procesul de head hunting numai atunci când recrutează o persoană anume desemnată de către client.

Head huntingul este un serviciu ce costă mult, prin definiție, dat fiind că este vorba despre recrutarea unor manageri de top, pe mâna cărora intră afaceri de zeci sau chiar sute de milioane de euro și mii de angajați.

Companiile de succes străine axate pe recrutarea numelor grele în top management au o experiență impresionantă, care uneori se poate întinde pe o perioadă mai lungă de 50 de ani. Modalitățile de operare ale acestora se bazează pe principii etice și standarde de calitate ridicate, care au devenit, în timp, însăși garanția profesionalismului și, astfel, cel mai bun instrument de marketing la dispoziția lor.

Ele nu se autodefinesc drept simpli “furnizori de servicii”, ci încearcă să stabilească parteneriate de durată cu organizațiile-client. Tocmai de aceea, consultanții firmelor de headhunting dedică o perioadă semnificativă pentru a cunoaște și înțelege cât mai bine cultura organizației, locul pe care îl ocupă liderii în strategia de afaceri a companiei, precum și toate aspectele particulare ale acesteia. Astfel, ei construiesc un parteneriat de afaceri solid, bazat pe încredere, confidențialitate și, bineînțeles, calitate.

Atunci când clientul nu are în vedere un anumit “cap” pentru propria organizație, firma de headhunting inițiază procesul implicit de identificare și atragere a candidaților. Deși headhunter-ul personalizează acest proces, în funcție de client, el constă de regulă în atingerea următoarelor etape:

- i. definirea obiectivelor și conturarea planului (înțelegerea culturii și a business-ului organizației-client, acordul clientului referitor la job description și oferta și acordul clientului asupra “planului de atac”);
- ii. identificarea și evaluarea candidaților (identificarea surselor prin intermediul bazei de date și a “rețelei” proprii, identificarea și contactarea candidaților, discutarea profilurilor candidaților cu clientul);
- iii. interviul (interviewarea candidaților, facilitarea interviewării candidatului de către client, coordonarea verificării referințelor, feedback de la candidat spre client și invers, selecție finaliști);
- iv. selecție (participarea la interviurile finale, negocierea pachetului de beneficii și compensații);
- v. follow up (inducție, asigurarea satisfacției clientului, materializată în garanția oferită pentru noul angajat).

Serviciile oferite de firmele de headhunting sunt foarte costisitoare și se exprimă, de obicei, în procente din salariul brut anual al viitorului angajat (de regulă, aproximativ 30%). Cu toate acestea, neocuparea unei poziții-cheie timp de mai multe luni poate produce pierderi de câteva ori mari decât comisionul pe care îl cere un headhunter.

Aceste servicii pot fi furnizate în două moduri, denumite în jargonul specialistilor *retained* și *contingency* headhunting. Primul tip presupune plata unei taxe anuale fixe, pentru care firma identifică și atrage profesioniștii de care compania-client are nevoie. Al doilea tip implică încheierea unui contract doar atunci când o anumită poziție ramâne descoperită. În cazul în care compania-client semnează contracte cu mai multe firme de headhunting, comisionul îl ia primul venit cu cel mai bun candidat.

Atunci când o organizație decide să apeleze la o firma de headhunting, este bine să știe care sunt domeniile pe care aceasta este specializată. De obicei, headhunting-ul se realizează pe domenii sau pe familii de domenii (medical, pharma, cercetare; juridic etc.) și chiar pe anumite regiuni (ale țării sau continentale). Există însă și companii de recrutare mari care au o rețea foarte dezvoltată în întreaga lume și care se pot lăuda cu experiență în mai toate domeniile.

Trebuie remarcat faptul că agențiile de headhunting oferă și o garanție pentru candidatul selectat de compania client, în condiții foarte clar stabilite.

Un proces de head-hunting poate dura de la 3 zile până la câțiva ani.

2. Agenții de recrutare tradiționale

Din această grupă fac parte majoritatea agențiilor de recrutare care activează pe piața românească a serviciilor de recrutare. Cele mai cunoscute sunt: **Barnett McCall Recruitment, Snelling Personnel Services.**

Mare parte comenzilor primite sunt pentru recrutarea personalului administrativ de nivel mediu, specialiștilor din diferite domenii (IT, ingineri etc). Recrutarea top-managerilor se face mai rar. Costul serviciilor variază între 10-30% din salariu anual, adică 150-10.000 \$ și mai mult în unele cazuri, în funcție de specialist căutat și volumul serviciilor oferite.

Agenții de recrutare deseori încep căutarea candidaților din propria baza de date și prin anunțuri în ziare și reviste, mai rar se folosește recrutarea în instituții de învățământ și recrutarea directă. Unele din ele folosesc Internet-ul pentru publicarea anunțurilor sau studierea CV-urilor.

3. Agenții de plasare a personalului

Aceste agenții declară că se ocupă cu recrutare de personal, dar de fapt acoperă partea de plasare a personalului contra cost. În firmele care fac parte din primele două grupe, depunerea CV-urilor și în caz de succes propunerea unui post de muncă este gratuită pentru candidați. Firmele care angajează, suportă în totalitate costurile acestor agenții.

Agenciile de acest tip sunt preocupate primul rând de angajarea persoanelor cu care au încheiat contracte, și nu de găsirea celor mai buni candidați pentru firma. Calitatea serviciilor oferite de ele lasând mult de dorit din această cauză.

Agenții de plasare de personal în general recrutează muncitori pe diferite meserii (strungari, lemnari etc.) și mai rar specialiști cu studii superioare. Apelarea ele este justificată în cazul în care este nevoie urgentă de personal pe posturi care nu necesită calificare înaltă.

Unele agenții de recrutare, cum sunt Barnett McCall Recruitment, Snelling Personnel Services, oferă mai multe tipuri de servicii în domeniului resurselor umane:

- ✓ **Recrutarea personalului temporar;**
- ✓ **Outplacement** (procesul de ajutare a angajatilor care parasesc o companie, oferindu-le posibilitatea de a-si alege propria cale de dezvoltare profesionala);
- ✓ **Outsourcing** (închirieri de personal propriu sau altor firme);
- ✓ **Pay-rolling** (calculul salariilor pentru terți);
- ✓ **Training-uri de personal;**
- ✓ **Efectuarea evaluărilor periodice de personal;**
- ✓ **Outstaffing** (posibilitatea ca angajatul să lucreze pentru mai multe companii)

Personalul temporar

Din diverse motive cum ar fi: activitatea sezonieră, comenzi neplanificate, lansări de produse, târguri și expoziții, concedii de maternitate, îndeplinire a stagiului militar, accidente, concedii medicale sau de odihnă, o societatea poate înregistra, la un moment dat, o nevoie suplimentară de personal pentru o perioadă limitată de timp.

Munca temporară a devenit una dintre cele mai uzuale forme de utilizare a forței de muncă în plan mondial. Potrivit studiilor companiei Adecco, care oferă

servicii de acest gen, în 63 de țări, pe plan mondial, în cursul anului 2000, piața muncii temporare a atins un nivel de 138 miliarde de euro. Din această cifră, SUA detine 40 de procente și Europa 45. Numai în Statele Unite, în 1992, 17% din totalul angajaților făceau partea din angajații temporari, iar în anul 2000 numărul angajaților temporari au crescut până la 50%. În Rusia, de exemplu, cererea de personal temporar a crescut foarte mult în ultimii 5 ani și în prezent 15% din comenzile de recrutare primite de agenții de recrutare locale reprezintă recrutarea personalului temporar.

În Franța, unde conceptul de muncă temporară este foarte dezvoltat, este mult mai avantajos să lucrezi ca angajat temporar, salariul și beneficiile fiind mai mari.

Deși, în România, nu se poate câștiga încă din munca temporară la nivelul veniturilor obținute în cadrul unui loc de muncă permanent, conceptul a evoluat mult în ultimii ani.

Avantajele pe care le prezintă sistemul muncii temporare pentru companii sunt:

- ✓ răspuns imediat la exigențele de flexibilitate și de adaptare ale sistemului;
- ✓ costul personalului în funcție de orele efectiv lucrate de fiecare muncitor temporar (transformarea costului muncii dintr-un cost fix într-unul variabil);
- ✓ disponibilitatea unui personal specializat;
- ✓ serviciul integral oferit de către societatea furnizoare de mâna de lucru temporară:
- ✓ externalizarea operațiunilor care țin de administrarea personalului respectiv;
- ✓ eliminarea activităților și costurilor legate de căutare, identificare și selecție;
- ✓ posibilitatea reglementării unor raporturi incerte sau la limita legalității;
- ✓ posibilitatea de a conta pe serviciile unui personal de calitate, chiar și pentru lucrări de scurtă durată
- ✓ rapiditatea recrutării pentru a avea omul potrivit la momentul potrivit;

Munca temporară nu prezintă avantaje numai pentru angajator, ci și pentru angajat:

găsește mai ușor de lucru și-și îmbunătățește oportunitățile pe termen lung;

- ✓ are posibilitatea de a primi o formare de bază și profesională pentru a se reintegra într-o activitate sau în vederea specializării;
- ✓ are oportunitatea de a cunoaște și a se integra în diverse realități existente în diferite întreprinderi;
- ✓ își gestionează propria activitate lucrativă, iar dacă dorește să înceteze activitatea la sfârșitul unei misiuni, o poate face;
- ✓ dobândește în permanență cunoștințe noi
- ✓ beneficiază de același tratament economic ca și muncitorii angajați pe perioadă nedeterminată;
- ✓ poate îndeplini un parcurs propriu în ceea ce privește munca prestată și experiența;
- ✓ când termină munca, beneficiază de asistența societății specializate care îl ajută să-și găsească un nou angajament.

(Sursa: Revista Cariere)

Dezavantaje:

- Lipsa de referință: mulți angajatori nu consideră munca temporară ca fiind suficientă pentru a fi luată în considerare în CV
- Multe companii nu oferă angajaților temporari beneficii asemănătoare celor pe perioadă nelimitată, cum ar fi de asigurări de sănătate.

(Internet, http://en.wikipedia.org/wiki/Temporary_work)

Există mai multe tipuri de personal temporar.

✓ *Flexible-staff* Personalul din aceasta categorie este angajat în perioadele de vârf a activităților. De exemplu, producția agricolă depinde de anotimp și personalul suplimentar este necesar în aceste perioade. Un alt exemplu, când cresc vânzările și este necesar personal suplimentar pe perioada de top. De multe ori se angajează personal suplimentar și pentru promoții, expoziții și târguri.

✓ *Leased personel* (leasing de personal) Din aceasta categorie face parte personalul, care pe baza de contract este închiriat din alte întreprinderi. În aceasta categorie cel mai des întâlnim specialiștii IT și resurse umane.

✓ *Outsourcing* Aceasta este încă o metoda recrutării personalului temporar, care este larg răspândită și în România. Outsourcing este o strategie puternică la care apelează, pe scara largă, companii de toate mărimile și din toate domeniile. Putând fi tradus aproximativ prin „delegarea unor activități”, Outsourcing presupune externalizarea unor activități din întreprindere. Adică

încredințarea lor altor firme. De exemplu, când evidența contabilă dintr-o firma este dusă de altă firmă specializată pe baza de contract.

Recrutarea

Nu se poate neglija formularea unor puncte de reper în ceea ce privește raportarea procesului de recrutare la noile tehnologii care conduc, la scară mare, spre o reconstrucție a tabloului explicativ al lumii. Chiar dacă filosofia procesului de recrutare nu a suferit schimbări majore, totuși, din perspectiva noilor achiziții tehnologice, ne confruntăm cu un set de resemnificări peste care nu se poate trece cu ușurință. Astfel, putem spune că recrutarea este influențată progresiv de apariția Internetului (vezi tabelele 1.1 și 1.2).

Tabelul 1.1

Evoluția accesului la Internet

ANUL	Useri	Populație	% Pop.	Sursa
2000	800,000	22,217,700	3.6 %	<u>ITU</u>
2004	4,000,000	21,377,426	18.7 %	ITU
2006	4,940,000	21,154,226	23.4 %	<u>C.I. Almanac</u>
2007	5,062,500	21,154,226	23.9 %	<u>ITU</u>

(Sursa: <http://www.internetworldstats.com>)

Tabelul 1.2

Număr de utilizatori Internet în diferite țări ale lumii:

Țara	Utilizatori Internet (milioane)	Utilizatori Internet (% din total populație adultă)
SUA	170	68%
Japonia	56	65%
Germania	39	60%
Coreea de Sud	23	70%
Marea Britanie	23	54%
Franta	18	43%
Canada	16	71%

(Sursa: <http://www.mediawebdesign.ro>)

Cele mai folosite practici de recrutare online sunt:

- (a) adăugarea secțiunilor de recrutare la site-urile web ale organizațiilor;
- (b) folosirea site-urilor specializate în recrutare;
- (c) dezvoltarea de aplicații interactive pentru procesarea cererilor de locuri de muncă (Ex. aplicații online, sisteme de autorăspuns la emailuri);
- (d) utilizând tehnici de testare online (de exemplu, interviuri online, sau teste de personalitate) (GALANAKI, E. (2002). The decision to recruit online: A descriptive study. *Career Development International*, pp. 243–251).

Deși estimările variază destul de mult, studiile arată că între 70 și 90 % din firmele mari utilizează e-sisteme de recrutare și este de așteptat ca peste 95 % din companii să le folosească în viitorul apropiat. (Cappelli P., Making the most of on-line recruiting. *Harvard Business Review*, 79, 2001, 139–146.; Cedar. (2003). *Cedar 2003 human resources self services/portal survey*. Available at www.cedar.com/800/index.asp?lang=usa. [Retrieved January 2004]). În mod

similar, rapoartele indică faptul că multe firme mari utilizează sisteme intranet pentru publicarea locurilor de muncă vacante, ceea ce duce la sporirea șanselor la avansare a angajaților proprii, și duce implicit la o creștere a satisfacției și a angajamentului acestora (Cedar, 2002; Stone, Stone-Romero, & Lukaszewski, 2003).

Companii de mari dimensiuni (Ex. Cisco) folosesc la momentul actual exclusiv metode de recrutare online, altele, precum Walt Disney World folosesc siteurile de recrutare sau portalurile web pentru a-și întări identitatea brandului, și a fi distinse în mod clar față de competitori (Stone, Stone-Romero, & Lukaszewski, 2003; Ulrich, 2001).

De asemenea studiile arată că 38 % din organizații folosesc sisteme online pentru a rezolva problemele salariaților legate de recompense, fidelitate, identificându-le din timp și considerând că e mult mai ușor să reții și să dezvolti un talent existent decât să aduci unul nou și nedovedit.

Dincolo de motivele enumerate mai sus pentru folosirea tehnicilor online de recrutare, aceste sisteme aduc de asemenea eficiență activității de recrutare prin: (a) numărul foarte mare de aplicanți incluzându-i și pe cei de pe piața internațională a muncii; (b) reducerea costurilor recrutării; (c) descreșterea ciclului de timp necesar recrutării (d) optimizarea proceselor administrative (Stone, Stone-Romero, & Lukaszewski, 2003) (e) permit organizațiilor să evalueze succesul strategiei de recrutare .

De exemplu, sistemul online de recrutare a ajutat Cisco Systems la atragerea de mai mult de 500 000 de persoane într-o lună și le-a permis să angajeze 1200 de oameni, în trei luni, timp (Cober, Brown, Blumental, Doverspike, & Levy, 2000). În plus, recrutarea i-a costat cu 95 % mai puțin decât în cazul metodelor tradiționale.

Pe lângă numeroasele avantaje, sistemele alternative aduc de asemenea și o serie de consecințe nedorite sau de disfuncționalități. Înlocuirea recrutorilor tradiționali cu sisteme computerizate poate face sistemul de recrutare mult mai impersonal și mai puțin flexibil, având un impact negativ asupra atractivității și a ratei de retenție a candidaților. De asemenea folosirea tehnicilor online poate avea un impact advers asupra unor minorități sau grupuri care nu au acces la sistemele computerizate sau nu au cunoștințele necesare pentru a le folosi. În plus, aplicanții pot percepe sistemele online ca fiind mult mai vulnerabile din punct de vedere al securității și al confidențialității datelor decât sistemele tradiționale (Harris, Van Hoya, & Lievens, 2003; Stone, Stone-Romero, & Lukaszewski, 2003).

În România, piața de recrutare online a înregistrat una dintre cele mai spectaculoase creșteri în ultimii trei ani, ajungând să dețină cea mai mare

acoperire, din punctul de vedere al numărului de locuri de muncă de pe piața locală de profil, surclasând recrutarea prin agenții specializate, marea publicitate în publicații de specialitate sau târgurile de joburi. Site-urile de recrutare au generat o piață care depășește, după unele estimări, 9 milioane de euro și care va înregistra creșteri semnificative în următorii ani.

Ritmul de creștere al pieței de recrutare online a fost de aproximativ 200% în ultimii trei ani. În prezent, numărul de joburi acoperit de mediul online este mai mare decât al totalului firmelor de recrutare. Un motiv poate fi și faptul că acestea (firmele de recrutare) se concentrează pe posturi mai bine plătite, din care pot obține un venit mai mare.

Creșterea numărului de locuri de muncă vacante postate și a numărului de companii care au ales să-și caute personalul lipsă pe internet se poate observa și în evoluția indicatorilor financiari ai site-urilor de recrutare, aceștia dublându-și valorile în perioada 2005-2007. De exemplu, cifra de afaceri înregistrată de BestJobs în 2007 a fost cu 100% mai mare decât cea obținută în 2005. În aceeași perioadă, numărul de companii care au apelat la recrutarea online a crescut în medie cu peste 140% pe an.

Piața în sine, potrivit reprezentanților site-urilor de recrutare, a crescut în medie cu peste 50% în anul 2007, în contextul integrării României în Uniunea Europeană și a intrării pe piața a unui număr mare de noi jucători. Anul 2007 a fost un an de referință pentru recrutarea online. Intrarea în UE și oferta de locuri de muncă în străinătate au dus și la creșterea firmelor de plasare de forță de muncă în țările europene. De asemenea, există companii care preferă metoda de recrutare online datorită zonei în care este localizat punctul de lucru - greu accesibil - sau a profilului posturilor căutate - foarte diversificat.

Tot mai mulți angajatori preferă astfel să posteze anunțuri de recrutare pe site-urile de recrutare online, pentru economie de timp, pentru largirea bazei de căutare și pentru atingerea unui public-țintă de candidați care utilizează în mod frecvent internetul. Există tot mai multe companii care folosesc ca metodă principală recrutarea online, mai ales datorită faptului că pozițiile pe care le caută sunt în mare parte poziții tehnice, iar candidații sunt supuși la probe specifice postului, iar recrutarea online dă mai multă libertate în a alege exact oamenii de care este nevoie. Recrutarea prin agenții specializate ar fi în momentul de față o etapă care ar îngreuna și ar prelungi procesul de recrutare.

Pe de altă parte, recrutarea online este o metodă de recrutare eficientă și din punctul de vedere al costurilor pe care le presupune, mai mici decât în cazul recrutării prin firme de specialitate. Din punctul de vedere al costurilor financiare în topul surselor de recrutare se află: recrutarea prin agenții specializate drept cea

mai scumpă metodă, marea publicitate, recrutarea online, târgurile de joburi. Cea mai ieftină metoda de recrutare rămâne recrutarea internă. Mai mult decât atât, site-urile de recrutare online au contribuit la creșterea pieței de profil din ultimii ani diversificându-și oferta către clienți, în contextul în care site-urile de recrutare sunt și o metodă de promovare reală a brandului de angajator pentru multe companii. Categoriile "Best companies" ale site-ului BestJobs, "Top employers" de pe eJobs și "Top companii" al MyJob reprezintă exemple de oportunități de promovare a companiilor pe site-urile de recrutare.

Pe lângă facilitatea de adăugare a unui anunț de angajare și posibilitatea de căutare în baza de date de CV-uri, se oferă posibilitatea de promovare suplimentară în categoriile 'best in domain', 'best employer', 'angajează acum', 'întreabă un expert'. În cazul eJobs.ro, acesta este cel mai scump serviciu oferit de compania care gestionează site-ul, angajatorii plătind, pentru apariția timp de un an pe pagina "top employers", aproximativ 10.000 de euro.

În perioada următoare site-urile de recrutare de la noi din țară au în plan noi facilități pentru angajatori și candidați, și o creștere a numărului de clienți cu cel puțin 10% pe an, în condițiile în care, majoritatea companiilor de pe piața locală au apelat deja la serviciile de recrutare online disponibile în România.

Se estimează că din ce în ce mai multe companii mari vor apela la firme de recrutare, externalizând aceasta activitate. Chiar și agențiile de recrutare tradiționale vor apela din ce în ce mai mult la recrutarea online ca sursă primară de candidați pentru filtrarea specifică cerințelor clienților lor. Acest lucru nu va avea un impact major asupra serviciilor de recrutare online, ele rămânând în continuare punctul principal de legătură între candidați și angajatori. Ca și volum al schimbului de informații între candidați și angajatori, recrutarea online a depășit deja recrutarea offline, dar este important de menționat faptul că procesul de recrutare în faza sa finală, interviul, rămâne în continuare offline.

Candidații vizați de toate aceste metode de recrutare preferă să-și caute un job pe site-urile de specialitate, datorită ofertei variate și a economiei de timp. Dat fiind faptul că tot procesul de aplicare se desfășoară pe internet, este mult mai simplu și nu ia atât de mult timp să aplice pentru un loc de muncă. În plus, de cele mai multe ori, site-urile de recrutare oferă mai multe detalii despre posturi decât s-ar primi utilizând alte metode de căutare. Pe de altă parte internetul este o metoda facilă de aplicare pentru un job, chiar și dacă se trece peste etapa site-urilor de recrutare, CV-ul fiind trimis direct la angajator. În acest context, majoritatea companiilor de pe piață și-au creat, în ultimii ani, secțiuni speciale denumite Careers sau Jobs pe paginile proprii de web. Candidații au astfel posibilitatea de a vedea care sunt posturile disponibile în companie putând trimite un CV direct

departamentului de resurse umane. Companiile vor primi un număr însemnat de CV-uri pentru un singur post, având posibilitatea de a alege candidații care sunt compatibili cu pozițiile libere, dar și de a-și crea o bază de date personală care va fi utilizată în procesele de recrutare viitoare. Recrutarea online este deja cea mai utilizată metoda de recrutare pe piața locală, de către angajați și de către angajatori. Lucrurile se schimbă doar în contextul recrutării pentru poziții de management. În acest context, angajatorilor li se oferă totuși soluții chiar și pe internet, prin prezența pe piață a unor site-uri de recrutare online de nișă, (Ex. ProfesiiOnline.ro - platformă online ce se adresează candidaților de top, middle management și specialiștilor).

Primele trei site-uri de recrutare online din România, după cota de piață, sunt eJobs, BestJobs și MyJob, potrivit statisticilor realizate de MyJob. EJobs deține în prezent 46 % din piața de recrutare online, în timp ce cota BestJobs este de 25% iar cea a MyJob de 10% (vezi figura 1.2).

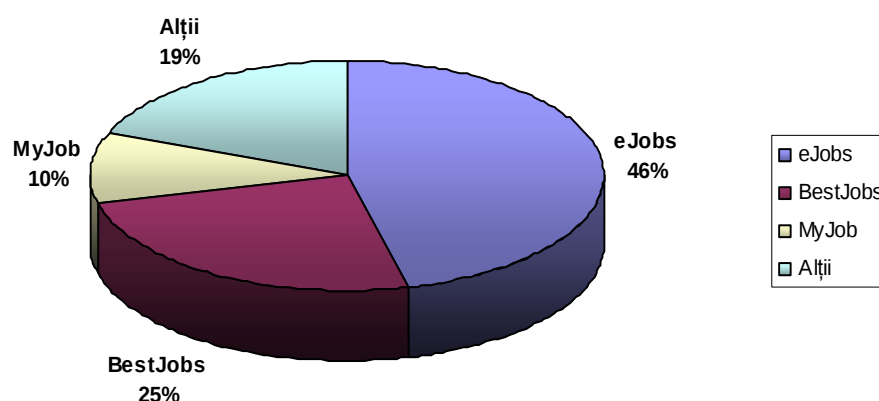


Figura 1.2 Cotele de piață ale principalelor site-uri de recrutare din România



EJobs.ro este prezent pe piața de recrutare online din 1999. A ajuns azi la 3,05 milioane de vizitatori lunar (sursa: Studiul de Audiență și Trafic Internet- SATI). Are o bază de date de peste un milion de CV-uri actualizate în ultimul an. În intervalul 01- 20 ianuarie 2009 au fost postate pe site 6.033 de oferte de locuri de muncă. Afacerea eJobs.ro este deținută de Liviu Dumitrașcu și Daniel Tătar. În 2008 și-a dublat cifra de afaceri din 2007, când afacerile companiei au fost estimate la aproximativ 3 mil. \$ (2,4 mil. euro), de trei ori mai mare decât în 2006. Pentru un anunț simplu de angajare, tariful este de 59 de euro, în vreme ce pentru un anunț cu vizibilitate maximă și reactualizare săptămânală, acesta este de 199 de euro.



BestJobs.ro este deținut în prezent de Neogen. Compania a înregistrat o cifră de afaceri de 3 milioane de euro în 2008. Angajatorii care vor să posteze un singur anunț, care ramane activ o luna, plătesc între 29 și 69 de euro, în funcție de gradul de vizibilitate al anunțului pe site. În schimb, angajatorii care doresc să posteze mai multe oferte pe bestjobs.ro beneficiază de reduceri de până la 35 %. Neogen este prezent și în Bulgaria (neogen.bg), Serbia și fosta Iugoslavie (urbae.com) și Moldova (faces.md).



MyJob.ro este un serviciu de recrutare online lansat în 2001. În 2004 el a fost preluat de către compania Netbridge Development. Cel mai ieftin anunț din oferta myjob, Special Job, costă 79 de lei (18,3 euro), iar în cazul în care un angajator dorește să posteze 30 de anunțuri, plătește doar 29 de lei (4,4 euro), ceea ce înseamnă un discount de 75 %. În cazul în care angajatorul dorește promovarea jobului companiei pe prima pagina a site-ului timp de o lună, pentru a avea o vizibilitate foarte bună, trebuie să scoată din buzunar 339 de lei (78,8 euro). Dacă un angajator dorește să beneficieze de expunere pe site pentru un an, prețul este de 2.369 de lei (550 de euro), în timp ce în varianta standard de expunere pentru un an ar fi costat 945 de euro. (Sursa : Ziarul Financiar)



CareerBuilder vezi (Figura 2.3) este cel mai mare portal de recrutare din Statele Unite și Marea Britanie și, deși nu există statistici clare în acest sens, probabil cel mai vizitat site de profil din lume. CareerBuilder, și-a anunțat intrarea în România anul trecut, și-a lansat oficial serviciile în România și a început să distribuie primele newslettere pentru atragerea de aplicanți români. Careerbuilder încearcă să se impună pe o piață dominată autoritar de doi jucători locali, eJobs și BestJobs, fiecare cu peste 1 milion de vizitatori unici lunar. Compania și-a propus ca în termen de 5 ani să ajungă primul jucător de pe piața locală de recrutare online. Fondat în 1995, CareerBuilder.com s-a impus în America cu peste 23 milioane de vizitatori unici, 1 milion de job-uri în baza de date și peste 30 milioane de cv-uri.

Lunar, pe site sunt postate, în medie, 1,6 milioane de locuri de muncă, potrivit companiei de consultanță în new media Wanted Technologies. În 2007, CareerBuilder a realizat venituri de 768 de milioane de dolari în principala piață pe care activează, America de Nord. Portalul este controlat de companiile Gannett, Tribune Company, The McClatchy Company și Microsoft.

CareerBuilder.ro - Joburi, Locuri de munca, Munca

Cuvinte cheie:

Locația:

de ex. Inginerie sau Vanzari Bucuresti, Iasi

Categoria:

- Selectați o categorie -

Categorii de Top

- Guvern-Instituii de Stat
- Resurse Umane
- Telecomunicații
- Marketing-Publicitate
- Achiziții - Aprovizionare
- Transport - Distribuție
- Industrie și Service Auto
- Serviciu Clienti
- Administratie-Secretariat
- Banci
- Consultanta-Management
- Inginerie
- Contabilitate-Finante
- Vânzări

Locuri de munca pe orase

- Iasi (20+)
- Brasov (50+)
- Constanta (10+)
- Cluj Napoca (40+)
- Timisoara (70+)
- Bucuresti (800+)

Cauta un job mai bun

Inginer/Arhitect pentru
ofertare
Ants Performance SRL
Bucuresti

Senior Piping Designer
Grafton recruitment
Bucuresti

Customer support
specialist (Hebrew
speakers) , Adecco
Resurse Umane
Adecco Romania
Bucuresti

Figura 1.3 (Sursa: <http://www.careerbuilder.ro>)

Pe plan internațional avem de a face cu o dezvoltare și mai accentuată a tehnicilor alternative de recrutare. Un studiu realizat de compania de cercetare Borrell Associates estima că, anul acesta, piața mondială de recrutare online va ajunge la 36 miliarde de euro, urmând ca, până în 2012, să cunoască o creștere de încă 25 de procente. De asemenea, arăta studiul, viitorul acestui tip de portaluri stă în publicitatea video, care va reprezenta, în curând, 13-14% din totalul veniturilor.

Dacă în urmă cu câțiva ani dezvoltarea siteurilor ca eBay sau YouTube nu aveau vreo legătură cu ideea de recrutare, astăzi acestea sunt strâns conectate cu piața recrutării online. **Simplyhired.com** este un motor de căutare de locuri de muncă, având cea mai mare bază de date online de pe planetă. Tot aici pot fi consultate tendințele ocupării cu locuri de muncă (fig 2.4) precum și trendurile salariale pentru diferite domenii (figura 2.5) informații care pot fi deosebit de utile în alegerea unei strategii de angajare.

Pe lângă site-urile specializate în recrutare, o mare amploare a luat-o în ultimii ani recrutarea prin intermediul rețelelor de socializare.

Principalele rețele folosite pentru recrutare sunt LinkedIn, Xing, Ecademy, Plaxo Pulse, Sincron, precum și forumurile specializate și grupurile Yahoo! Cel mai adesea, aceste rețele sunt folosite în recrutare pentru funcții de middle și top management din domenii precum finanțe, comerț, imobiliare sau IT, adică acolo unde procesul de recrutare este mai dificil.

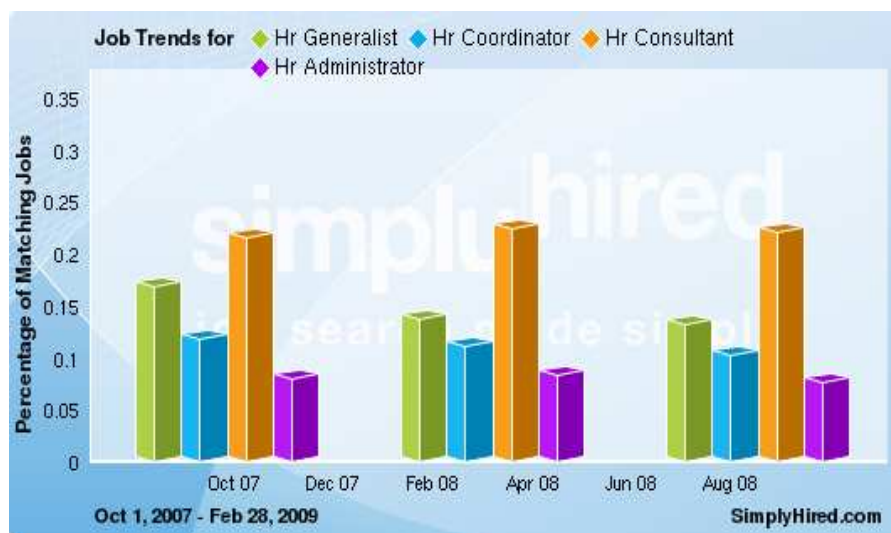


Figura 1.4. Situația ocupării forței de muncă în industria resurselor umane

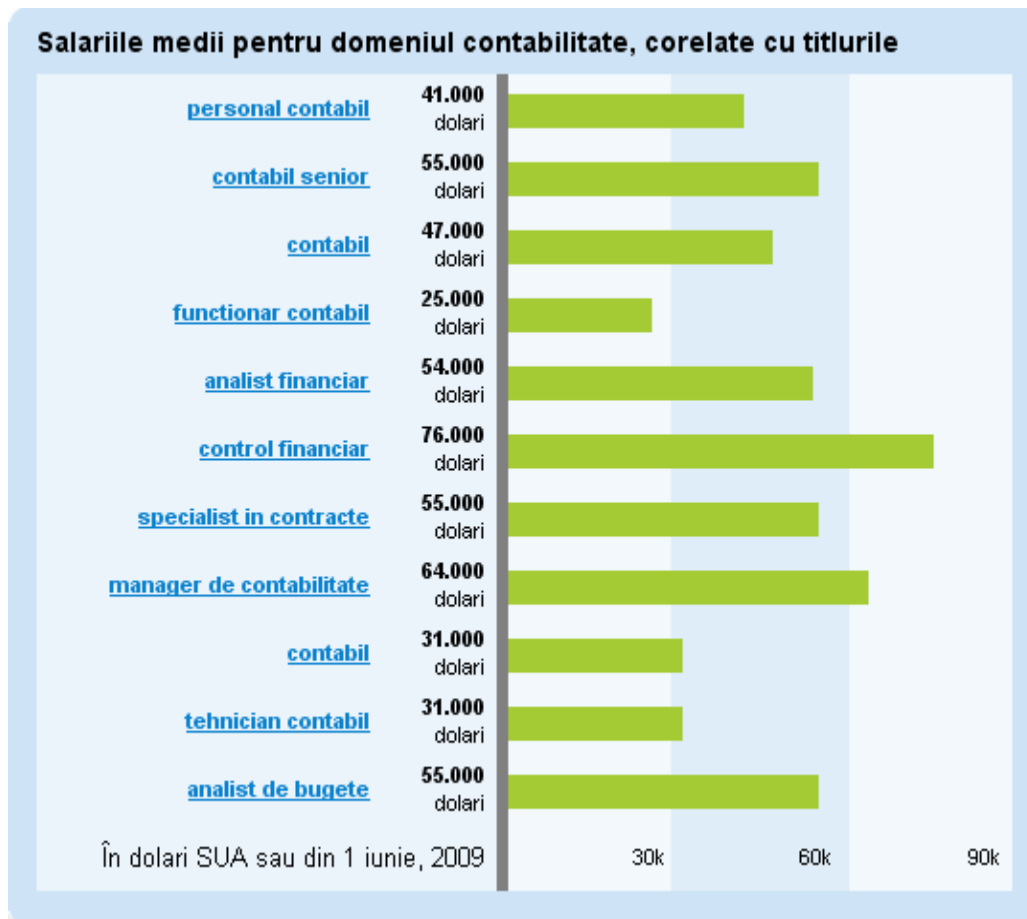


Figura 1.5 Tendințe salariale în SUA pe domeniul contabilitate

LinkedIn.com este o rețea de socializare pe probleme profesionale. Are peste 41 de milioane de membri din peste 200 de țări reprezentând 150 de industrii. LinkedIn este foarte popular printre specialiștii în HR din întreaga lume. Se estimează pe baza ritmului de creștere că un grup Linked HR (115.000 membri) îl va depăși în iunie pe cel mai mare grup actual ExecuNet. Aici utilizatorul își poate crea un CV în timp real, la care pot veni în completare recomandările fostilor colegi, profesori sau parteneri de afaceri.

Avantajele ar putea fi rezumate după cum urmează:

- ✓ Site-ul pune la dispoziția recrutorilor o bază de CV-uri publice în mod gratuit
- ✓ Datorită caracterului public minciunile și exagerările sunt mai mici
- ✓ La fiecare CV poți vedea recomandările iar, după acceptare, și cunoștinții persoanei vizate.
- ✓ Descrierea unei persoane poate include și blogul, prezentări, linkuri la alte materiale multimedia. Aici poate fi primul pas de „personal branding” al oricui.
- ✓ Sunt posibile și anunțuri de joburi (la prețul de 195 USD/30 de zile)

Problema majoră la astfel de rețele este că oamenii nu sunt pe acolo în căutare de joburi și de multe ori nu au CV-uri complete și actualizate. Mai sunt și alte dificultăți care rezultă din faptul că vizibilitatea e limitată la rețeaua ta și grupurile din care faci parte, la un anumit număr de persoane după un anumit criteriu de căutare sau la persoanele pe care le știi după nume sau alte detalii. Toate acestea se pot depăși dacă investești timp și uneori și bani în a completa rețeaua și a căpăta acces maxim.

Un sondaj de pe LinkedIn la care au răspuns 13.608 persoane arată că 38% nu își caută job pe LinkedIn, pe 8% i-a găsit un recrutor, 7% și-au găsit job prin cunoștințe și 2% au reușit să găsească job prin anunțurile de acolo. Suma de 17% e un considerabilă având în vedere că utilizatorii unui astfel de site nu urmăresc în special găsirea unui loc de muncă.

Poate pe ultimul loc, deocamdată, în topul resurselor alternative de recrutare se află **blogurile**. Rezultatele unui studiu al grupului de experți HR România arată că majoritatea profesioniștilor încă nu folosesc blogul ca mijloc de comunicare, procentul respondenților care au declarat ca au cel puțin un blog, indiferent de natura acestuia (personal, de companie sau profesional) fiind de numai 27,61 %. Dintre aceștia, 57,15 % dețin exclusiv un blog personal, 23,9 % unul profesional și 19,04 % au ambele variante.

Majoritatea respondenților studiului „Blogul profesional” nu mizează pe blog pentru recrutare. Cu toate acestea, 10,53% dintre respondenții ce dețin **un blog profesional** au mărturisit că au fost contactați până acum de recruiteri prin intermediul acestuia.

În concluzie, se poate spune că există o tendință clară, de înlocuire a metodelor de recrutare tradiționale cu metode alternative.

Bibliografie

1. ABELL, D., *Defining the business: The starting point of strategic planning.*, Ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1980.
2. CHIȘU, V., *Manualul specialistului în resurse umane*, Ed. Irecson, București, 2002.
3. CLARK, T., *Convergence and divergence in European HRM*, European Academy of Management Conference, Dublin, June 1997
4. COBER, R. T., BROWN, D. J., LEVY, P. E., KEEPING, L. M., & COBER, A. L. (2003). Organizational websites: Website content and style as determinants of organizational attraction. *International Journal of Selection and Assessment*, 11, 158–169.
5. EMILIAN, R., *Managementul Resurselor Umane*, Ed. ASE, București, 2003.
6. GALANAKI, E., (2002). The decision to recruit online: A descriptive study. *Career Development International*, pp. 243–251.
7. HOFSTEDE, G., D. *Les différences culturelles dans le management*, Les Editions d'Organisation, 1986.
8. HOGLER, R., HENLE, C., & BEMUS, C. (2001). *Internet recruiting and employment discrimination: A legal perspective*. Available at www.biz.colostate.edu/faculty/rayh/netantrev.html. [Retrieved February 25, 2001]
9. MANOLESCU, A., *Managementul resurselor umane*, Ed. Economică, București, 2001.
10. MILKOVICH, T., *Human Resource Management*, Sixth edition Irwin, Boston, 1991.
11. MONDY, R., *Human Resource Management*, Ed. Prentice Hall, New Jersey, 2002.
12. PITARIU, H., *Psihologia personalului*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996.
13. PITARIU, H., *Psihologia selecției și formării profesionale*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1983.
14. ROȘCA, A., *Psihologie generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976
15. STANCIU, Ș., *Managementul resurselor umane. Teste și studii de caz*, Editura Bren, București, 2003.
16. VLĂSCEANU, M., *Organizările și cultura organizării*, Editura Trei, București, 1999

17. ZAMFIR, C., Incertitudinea; o perspectivă psihosocială, Editura Științifică, București, 1990.
 18. ZAMFIR, C., *Psihosociologia organizării și conducerii*, Editura Politică, București, 1974.
 19. ZLATE, M., *Psihosociologia muncii. Relații interumane*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981.
- * * Internet: <http://www.upb.ro/>, <http://www.testcentral.ro>, <http://www.capital.ro/>,
<http://www.zf.ro/>, <http://www.q1000.nl>, <http://www.resurseumane.org/>,
<http://www.hr-romania.ro>, <http://magazin.afacerist.ro/>,
<http://en.wikipedia.org>, <http://www.internetworldstats.com>
<http://www.recrutareonline.ro/>
- * * * Cedar 2002 human resources self services/portal survey. Available at www.cedar.com/800/index.asp?lang=usa. [Retrieved June 2002].
- * * * Human Resources - JAI Press (2006) Research in Personnel and Human Resources Management - Volume 25.
- * * * Human Resources - Blackwell Publishing (2005) The Blackwell Handbook of personnel selection.
- * * * Human Resources - JAI Press (2003) Research in Organizational Behavior - Volume 25 .
- * * * Strategie, Ghid propus de „The Economist”, Editura Nemira, București, 1998.
- * * * Management consulting, International Labour Office, Geneva, 1986.

**LISTA AUTORILOR /
AUTORES**
(alphabetic)

- 1. BORCA, EUSEBIU**, *asistent universitar* în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială, Departamentul Științe Socio-umane, Teologie și Arte a Facultății de Litere din cadrul Universității Tehnice din Cluj-Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, doctorand al Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, începând din anul 2006; domiciliat în Baia Mare, B-dul Unirii, 12A/12, Romania; **Recent publication:** *Origen's preoccupation with the Holy Scripture*, în *Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa*, Nr. 1/ 2009, pp. 47-68; E-mail: beusebiu@yahoo.com (Vezi detalii pe **http: // tas.ubm.ro**).
- 2. BORCA, VASILE** – *lector universitar* în cadrul Catedrei de Teologie ortodoxă și asistență socială, Departamentul Științe Socio-umane, Teologie și Arte a Facultății de Litere din cadrul Universității Tehnice din Cluj-Napoca, Centrul Universitar 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**).
- 3. 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 Tehnică din Cluj-Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, anul II (2009-2010). **Recent publication:** *Chromatius de Aquileea, Predici*, în *Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa*, Anul III, Nr. 1/2011, pp. 229-245. **Email:** marius_sorin1985@yahoo.com.

4. **IVAN GINEL AURELIAN**, diacon la biserica cu hramul „Sfântul Apostol Andrei” - Militari, protoieria I Capitală, doctorand al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, specializarea Studiul Vechiului Testament, sub îndrumarea pr. prof. dr. univ. Dumitru Abrudan; domiciliat în București, sector 6, str. Intr. Craiovei, nr. 8B, București; **Recent publication:** *Creația. Unitatea și valoarea ei în lumina Revelației biblice*, în Studia Universitatis Septentrionis –Theologia Orthodoxa, Anul II, Nr. 1, 2010, pp. 57-93; **E-mail:** ginelaurelian@yahoo.com; tel. 0724.415352.
5. **GOMBOȘ, STELIAN** – *doctorand* al Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, consilier în cadrul Secretariatului de Stat pentru Culte; domiciliat în Oradea, str. Târnavelor, nr. 6, Bl. 2/4, Ap. 1, Jud. Bihor, România. **Recent publication:** *Dumnezeiasca Euharistie –centrul vieții liturgice și duhovnicești a creștinului*, în Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa, Anul III, nr. 1/2011, pp. 107-125; **E-mail:** steliangombos@hotmail.com.
6. **McGUCKIN, JOHN ANTHONY** – Father 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.
7. **MIZGAN, ION ALEXANDRU** –*preot doctorand* începând din anul 2010 în cadrul Facultății de Istorie a Universității din Oradea, sub coordonarea și îndrumarea Prof. univ. dr. Sever DUMITRAȘCU, având ca teză de cercetare domeniului consacrat cruciadei a patra (1202-1204) din istoria Bisericii Bizanțului. Domiciliat în Oradea; **Email:** amizgan@yahoo.com

8. **NECHITA, MARIUS** – *lector universitar* la Catedra de Teologie ortodoxă și asistență socială a Facultății de Litere din cadrul Universității de Nord, Baia Mare, doctor în Asistență Socială din 2006; domiciliat în Baia Mare, Str. Bogdan Vodă, nr. 2, jud. Maramureș, România; **Recent publication:** *Planificarea resurselor umane în asistența socială*, Anul III, Nr. 2/2011, pp. 151-172; **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 Tehnice din Cluj-Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, doctor în Teologie din 2004; domiciliat în Baia Mare, Str. Bucovinei, nr 10/13, România; Redactor șef al Revistei *Studia Universitatis Septentrionis – Theologia Orthodoxa*, din 2009. **Recent publication:** *Influența diadohiană asupra învățăturii duhovnicești a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Anul III, Nr. 1/2011, pp. 127-149; **E-mail:** pr.adrianpaul@gmail.com (Vezi detalii pe <http://tas.ubm.ro>).
10. **ROȘCA, NUȚU** – *profesor cercetător* în domeniul filologiei, lingvisticii, istoriei laice și bisericești; actualmente este profesor pensionar; A publicat în cursul deceniilor 25 de cărți, a colaborat la 26 de volume colective, a publicat 230 de studii și articole și, de asemenea, a susținut numeroase comunicări științifice, naționale și internaționale. Este domiciliat în Sighetu Marmației, România; tel: 0744.930482; **Email:** ovidiu13_4@yahoo.com
11. **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>).

*Răspunderea privind conținutul materialelor editate
aparține exclusiv autorilor*

REVISTA

**“STUDIA UNIVERSITATIS SEPTENTRIONIS
–THEOLOGIA ORTHODOXA”**

Apare bianual

cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului **Justinian CHIRA**,
Arhiepiscopul Maramureșului și Sătmărilor

și

a Preasfințitului **Justin HODEA Sigheteanul**
Arhiepiscop vicar al Episcopiei Maramureșului și Sătmărilor

și

cu sprijinul financiar integral al

**Asociației
“SOCIETATEA DE STUDII TEOLOGICE ORTODOXE
DIN ROMÂNIA”
(SSTOR)**