ARMINA - ASOCIAȚIE ORTODOXĂ SOCIAL-CULTURALĂ
Periodic ortodox preuniversitar adresat preoților și profesorilor de religie

bdo.

BULETIN DIDACTIC ORTODOX

NR. 2 / 2022

ISSN 2668-5140

Cartea Românească
EDUCAȚIONAL

© 2020 BULETIN DIDACTIC ORTODOX. Această publicaţie periodică este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi copierea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare savârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecția proprietăţii intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Fotografiile din acest număr aparțin colectivului redacțional.

Coperta: „Fecioara Maria cu Pruncul”, 1790, Biserica „Sfinții Voievozi”, Arămoaia, Neamț.

Tiparit la BS Print
Str. Dimitrie Leonida nr. 25
Piatra-Neamț, Neamț
Telefon: 0722.350.271
E-mail: office@bsprint.ro
https://bsprint.ro

Revistă publicată cu binecuvântarea
Înalt Prea Sfințitului Teofan,
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei.

BULETIN DIDACTIC ORTODOX

NR. 2 / 2022

www.buletinortodox.ro

REDACȚIA

Mihai Gabriel CAPȘA: redactor șef, preot paroh la Parohia „Sfinții Voievozi" - Arămoaia, comuna Tupilați, județul Neamț și profesor doctor de Limba și literatura română;

Ioan AMIRONOAIE: profesor, ziarist, membru UZPR;

Marius - Dorin ONU: redactor, dir. profesor de religie ortodoxă la Colegiul Național „Gheorghe Asachi" Piatra-Neamț;

Cosmin-Constantin SAVA: redactor, dir. profesor de religie ortodoxă la Școala Gimnazială „Episcop Melchisedec Ștefănescu" Comuna Gârcina și Școala Gimnazială „Dumitru Almaș" Comuna Negrești;

Daniel CHINDEA: redactor și DTP, editor foto _SHMO.

REDACTORI ONORIFICI

Prof. Univ. Dr. Alexander BAUMGARTEN: Universitatea „Babeș-Bolyai", CLUJ, Filosofia antică și medievală, Filosofie Premodernă și românească;

Conf. Univ. Dr. Gelu CĂLINA: Universitatea din CONSTANȚA, Teologie sistematică;

Lect. Univ. Dr. Florin SPANACHE: Universitatea „Ovidius", CONSTANȚA, Teologie Dogmatică și Simbolică, Teologie fundamentală;

Lect. Univ. Dr. Cătălin VATAMANU: Universitatea „A.I. Cuza", IAȘI, Teologie fundamentală, Studiul Vechiului Testament;

Prof. Univ. Dr. Constantin DRAM: Universitatea „A.I. Cuza", IAȘI, Literatură comparată, scriitor, critic literar.

ARMINA
ASOCIAȚIE ORTODOXĂ
SOCIAL-CULTURALĂ

Cuprins

1 **Relația dintre Biserica Ortodoxă și Stat în perioada comunistă**
prof. Carmen-Petronela Olariu

27 **Rugăciunea în viața preotului**
preot dr. Gheorghiță Ionuț Secară

34 **Gândirea Sfântului Apostol Pavel reflectată în epistolele captivității**
prof. C. Daniela Filip

46 **Studiu privind valorificarea educativă a relației școală-familie**
prof. Liliana Lazăr

58 **Scurte precizări despre iubire, eros și amor în poezia și proza eminesciană**
masterand Adelina Poețelea

85 **Handicapul prezent în Sfânta Scriptură**
masterand Iulian - Mihăiță Motoc

93 **Religii în antichitate: Mesopotamia**
prof. dir. Marius-Dorin Onu

99 **Învățăturile Sfântului Grigore al Nyssei despre chip și asemănare**
pr. prof. drd. Mihai Gabriel Capșa

111 **Filantropia Bisericii primare**
prof. Ionuț-Viorel Pușcașu

121 **Divorțul și efectele lui asupra copiilor**
prof. Chiriac Pavel

126 **Secularism și secularizare**
dr. Tiberius-Daniel Mușuroi

137 **Câteva aspecte dogmatice ale teologiei ortodoxe contemporane**
preot drd. Marian Stochiță

142 **Semnificația apei în ritualul Botezului și al Euharistiei**
preot drd. Florinel Luci Șerban

147 **Taina Cununiei între divorț și recunonare în Ortodoxie**
preot drd. Marian Valentin Vișan

151 **Profunzimea gândirii patristice și actualitatea acesteia**
preot dr. Florin Iordache

156 **Sfântul Ioan Damaschin (675-749) și „secta" islamică în raport cu creștinismul**
prof. Iulian Popa

162 **Învierea Domnului**
prof. Andreea Ciotău

1. Relația dintre Biserica Ortodoxă și Stat în perioada comunistă

prof. Carmen-Petronela Olariu
Colegiul Național „Calistrat Hogaș”,
Piatra-Neamț, Neamț

A. Biserica Ortodoxă Rusă ca experiment și model legat de poziţia unui stat comunist

A.1. Biserica după revoluţia bolșevică din octombrie 1917. Soarta familiei ţariste

Revoluţia Bolşevică din octombrie (stil vechi) 1917 a avut ca bază de plecare așa-zisa revoluție democratică a lui Alexander Kerensky din februarie-martie a aceluiași an. După abdicarea ţarului Nicolae al II-lea și arestarea familiei imperiale la palatul de la Tsarskoye Selo, în august 1917 un sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse a restabilit instituţia partriarhatului care fusese abolită de către Petru cel Mare cu două secole în urmă. Astfel, mitropolitul Tihon a devenit patriarh al întregii Rusii.

În noiembrie 1917, noul guvern bolșevic, care a preluat puterea prin lovitură de stat proclamând Republica Sovietică Federativă Socialistă Rusă, a înfiinţat „Comisariatul Poporului pentru Iluminare” și un sindicat al tuturor profesorilor internaționaliști, structuri care au început imediat să intensifice propaganda anti-religioasă a partidului bolșevic în instituţiile de învăţământ, chemând tinerii la luptă împotriva Bisericii.[1]

Propaganda anti-religioasă, alături de eliminarea fizică a creștinilor, era cea mai importantă componentă a planului de instaurare a noului regim. Încă din primele zile, au fost fondate reviste pentru ateii militaţi (bezbojnici - oameni fără Dumnezeu), care erau distribuite mai ales tinerilor. Iniţial, s-a crezut că orice formă de viaţă religioasă va dispărea rapid după preluarea puterii de către comuniști și că înlocuirea cu ateismul de stat va fi inevitabilă. Însă, nu a durat mult și conducerea URSS a înţeles că vor fi necesare eforturi și mai mari pentru eliminarea religiei. [2]

Averea bisericii și sistemul de învăţământ au fost primele ţinte vizate de Lenin prin decretul de secularizare din 1918, prin care Bisericii i se retrăgea dreptul de a avea personalitate juridică și de a deține proprietăţi, precum și dreptul de a avea instituţii de învăţământ de orice nivel, clericilor fiindu-le interzis de asemenea să își trasmită învăţămintele către minori. Textual, era ruptă orice legătură dintre Biserică și Școală, iar problemele legate de religie deveneau o chestiune strict de ordin privat.[3]

După ce a lansat o serie de apeluri publice către credincioșii ortodocși din toată ţara, Patriarhul Tihon al Moscovei a excomunicat guvernul sovietic, în replică la actele împotriva Bisericii. Ca răspuns, regimul bolșevic a început o adevărată prigoană împotriva credincioșilor din biserică, arestând și omorând zeci de episcopi, mii de preoți și călugări și zeci de mii de mireni, care s-au opus „noii religii” comuniste, mărturisindu-l pe Hristos.[4]

În timpul Războiului Civil care deja începuse, și mai mulţi clerici și mireni au fost omorâţi, având în vedere dorinţa bolșevicilor de a elimina absolut orice formă de opoziţie. Elementele loiale ţarului din armată au constituit așa-numita „Armată Albă”, care pe mai multe fronturi de luptă s-a opus timp de trei ani regimului bolșevic instaurat la Moscova și Petersburg. Grupările „albe” precum cele ale amiralului Kolchak sau ale generalului Denikin au fost cele mai susţinute de ierarhie. De

1 Peter Kenez, *The Birth of the Propaganda State. Soviet methods of mass mobilization, 1917-1929*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 121-124; Dimitry V. Pospielovsky, *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice and the Believer,* vol. I, St. Martin's Press, New York, 1987, pp. 29-31.

2 Dimitry V. Pospielovsky, *op. cit.*, p. 29.

3 Aleksei Ivanovich Barmenkov, *Freedom of Conscience in the USSR*, Progress Publishers, Moscova, 1983, pp. 23-27.

4 Dimitry V. Pospielovsky, *op. cit.*, p. 27.

exemplu, în regiunea Ufa, clericii ţineau constant predici împotriva bolşevicilor, adunând oameni în prijinul armatelor anticomuniste sau organizau demonstraţii în stradă. Pe toate fronturile, episcopii şi preoţii binecuvântau lupta şi conduceau operaţiunile de propagandă în sprijinul Armatei Albe.[5] Patriarhul Tihon se adresa creştinilor ruşi spunând că „este mai bine a ne da viaţa şi a primi cununa de mucenic decât să lăsăm duşmanii să pângărească sfânta noastră credinţă ortodoxă", însă acesta nu a binecuvântat niciodată, în public, trupele anticomuniste, ci adoptase la nivel oficial o oarecare politică de neutralitate, pentru a-i induce în eroare pe bolşevici.

La momentul respectiv, având în vedere tehnicile de comunicare a informaţiei, Patriarhia Moscovei credea că în timpul revoluţiei au fost ucişi doar 322 de episcopi şi preoţi; de fapt, numărul lor era mult mai mare, deoarece peste 500 de mănăstiri au fost închise cu totul, averea lor fiind confiscată de către statul comunist, iar vieţuitorii lor au fost executaţi.

Violenţele masive ale Armate Roşii nu erau susţinute făţiş de către Lenin, dar ulterior înalţii funcţionari ai statului sovietic şi-au asumat întreaga responsabilitate pentru crimele săvârşite, justificând că toate acestea au fost pedeapsa pe care creştinii o meritau pentru condamnarea comuniştilor ca ilegalişti în anii premergători Revoluţiei Bolşevice, chiar dacă acestea erau comise, în marea lor majoritate, împotriva femeilor, copiiilor şi bătrânilor, incluzând şi tehnici de tortură.

Dar poate cea mai odioasă crimă a fost cea întreptată împotriva familiei imperiale ruse. Nicolae al II-lea a fost forţat să abdice la finalul Revoluţiei din Februarie. Guvernul Provizoriu a hotărât la început să-i ţină pe Nicolae, Alexandra şi pe copiii lor închişi în reşedinţa imperială de la Tsarskoye Selo, iar apoi guvernul Kerenski i-a mutat în Tobolsk, în Siberia, în august 1917, unde au rămas pe durata Revoluţiei din Octombrie, ca mai apoi să fie mutaţi de guvernul bolşevic la Ecaterinburg, oraş controlat de Armata Roşie.

Ţarul şi familia sa, soţia - împărăteasa Alexandra Feodorovna şi copiii Olga, Tatiana, Maria, Anastasia şi ţareviciul Alexei, precum şi câţiva servitori care îi însoţiseră, au fost împuşcaţi de un pluton de execuţie bolşevic condus de Iacov Iurovski în noaptea de 16 spre 17 iulie 1918. Execuţia a fost grăbită de avansarea către Ecaterinburg a subunităţilor Legiunii Cehe, corp expediţionar care susţinuse eforturile „albilor", în drumul lor de retragere din Rusia. Temându-se că Legiunea Cehă va cuceri oraşul şi-l vor elibera pe Nicolae, bolşevicii au hotărât lichidarea imediată a familiei imperiale în subsolul Casei Ipatiev. Dovezile că această execuţie s-a făcut cu ştiinţa şi cu aprobarea lui Lenin sunt suficiente, mulţi istorici văzând în aceasta o răzbunare pentru condamnarea la moarte a fratelui mai mare al liderului bolşevic, Alexandr Ulianov, în urma tentativei eşuate de asasinare a ţarului Alexandru al III-lea în 1887.

A.2 Perioada serghianistă (1925-1944). Relaţia cu Stalin

După Sinodul de la Karlovaţ din anul 1920 au fost excomunicaţi marii gânditori mistici, Berdiaev şi Bulgakov, iar patriarhul Tihon a fost acuzat şi arestat în anul 1922, în timp ce sute de preoţi au fost ucişi sau mutilaţi, mănăstirile şi bisericile distruse sau închise, proprietăţile bisericeşti secularizate. Mitropolitul Serghie, succesorul lui Tihon a realizat un compromis istoric, „declaraţia de loialitate" care a normalizat relaţia Stat-Biserică, promiţându-se „credinţă Sovietelor şi recunoaşterea Rusiei Sovietice ca stat-mamă cetăţenesc". Deşi persecuţiile religioase au continuat în anii '30, s-a constatat o resurecţie religioasă a intelectualilor din Rusia.

Serghie a înfiinţat de asemenea Consiliul Patriarhal Temporar, organism prin care dorea să-şi asigure legitimitatea ca locţiitor de patriarh. În 1934, şi-a asumat titulatura „Preafericirea Sa, Serghie, Mitropolit al Moscovei şi Kolomna", iar după anunţul fals al morţii mitropolitului Petru care era de drept locţiilor al tronului patriarhal, şi-a putut asuma acest titlu în deplinătatea atribuţiilor. Cu toate acestea, distrugerea lăcaşurilor de cult şi prigoana împotriva creştinilor a continuat. De exemplu, în 1935, în întreaga Uniune sovietică mai erau circa 500 de preoţi.[6]

Înfrângerile militare din 1941-1942 l-au determinat pe Stalin să facă mari concesii Bisericii, în schimbul sprijinului pe care clerul avea să-l ofere efortului de război sovietic. Serghie a fost numit patriarh în urma unei sinaxe a episcopilor din Rusia care a avut loc la 8 septembrie 1943, urmând ca în patru zile să fie primit în vizită la Kremlin şi întronizat. De asemenea, acesta a primit permisiunea de a reorganiza Academia Teologică şi Seminarul din Moscova, chiar în Mănăstirea Sfintei Treimi, fondată de sfântul Serghie de Radonej, sfântul patron al patriarhului.

5 Paul Gabel, *And God Created Lenin: Marxism vs. Religion in Russia*, 1917-1929, *Prometheus Books,* New York, 2005, pp.122-124.

6 Edvard Radzinskij, *Ultimul Ţar. Viaţa şi moartea lui Nicolae al II-lea*, Ed. Aquila '93, Oradea, 2004.

Emigrația ortodoxă rusă de la Karlovaț (Iugoslavia) condusă de mitropolitul Anton Khropovitsky a sprijinit politica lui Hitler de distrugere a „regimului iudeo-masonic al U.R.S.S.”.[7]

Unii lideri ecleziaști au revenit în Uniunea Sovietică și au colaborat cu regimul comunist, cazul mitropolitului Serafim de la Paris fiind elocvent. Un aspect interesant este acela că Biserica Ortodoxă Rusă a invocat solidaritatea slavă pentru apărarea „patriei mamă” împotriva agresiunii hitleriste. Regimul stalinist a speculat afirmația lui Dostoievski: „a fi rus înseamnă a fi ortodox”, dar această resurgență religioasă era controlată de N.K.V.D. În acest sens, elita politică sovietică s-a folosit de unele personalități din emigrația rusă de la Paris ca Alexander Kazem, lider în anii ’20 al organizației Tinerii Ruși, admirator al lui Stalin și revenit în U.R.S.S. ca secretar al Patriarhului la sfârșitul anilor ’40. Pe ansamblu reacțiile emigrației au fost dure la adresa politicii religioase a regimului, unii reprezentanți, ca Ivan Solonevici, scriind cărți critice cum că Rusia s-ar fi transformat într-un lagăr de concentrare, și unde se arăta că „cel mai consistent fascism este în Rusia”.

A.3. Conferința Pan-Ortodoxă de la Moscova din 1948

Procesul de sovietizare a fost însoțit de întinderea influenței patriarhului Moscovei în țările din estul Europei. Spre exemplu, în România, patriahul Alexei I a vizitat în iunie 1947 mănăstirile din țară în scopul formării unor legături de prietenie.[8] Stareții români au început să primească invitații la Moscova și daruri din partea prelaților ruși, scopul urmărit fiind acela de a-i face apropiați de biserica rusă.

Apogeul strategiilor Patriarhiei Moscovei de a-și impune sfera de influență în rândul celorlalte biserici ortodoxe locale a fost Conferința Pan-Ortodoxă ținută în capitala URSS începând cu luna iulie a anului 1948. Delegațiile bisericilor ortodoxe locale au participat la aniversarea celor 500 de ani de autocefalie ai Bisericii Ortodoxe Ruse, ocazie cu care s-a reafirmat importanța pe care o are patriarhia moscovită în ocârmuirea destinului întregii Ortodoxii, în jurul mitului celei de-a Treia Rome. Patriarhia Ierusalimului a refuzat participarea la ambele evenimente, iar Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului și Biserica Greciei au participat numai la evenimentul aniversar, refuzând să participe și la conferința pan-ortodoxă care l-a urmat. Conferința este poate cea mai importantă întâlnire a întâistătătorilor bisericilor ortodoxe din timpul Războiului Rece, stabilind tiparul viitoarelor relații pe care Patriarhia Moscovei le va dezvolta cu toate bisericile locale. Patriarhul Alexei I a urmărit recunoașterea ulterioară a Conferinței drept sinod ecumenic, în vederea întăririi autorității pe care o avea. În cadrul Conferinței s-au discutat problemele referitoare la adoptarea calendarului iulian îndreptat (stabilindu-se uniformizarea pascaliei alexandrine în întreg spațiul ortodox, fiecare biserică locală având dreptul să păstreze sărbătorile cu dată fixă fie după calendarul vechi - iulian, fie după cel iulian îndreptat).

Inițiativa de a realiza un astfel de eveniment cu amploare în lumea ortodoxă a fost susținută la ordinele lui Stalin de Consiliul de Stat pentru problemele Bisericii Ortodoxe al URSS, care urmărea prin aceasta atragerea statelor cu majoritate de credincioși ortodocși și mai aproape de politica Moscovei. Organizatorul propriu-zis a fost mitropolitul Nikolai Iarușevici, care dorea ca această conferință să aibă statutul unui sinod ecumenic, ocazie prin care patriarhul Alexei să fi devenit patriarh ecumenic, iar Moscova să fie recunoscută drept patriarhie istorică alături de Constantinopol, Alexandria, Ierusalim și Antiohia. Ultima încercare de a mai organiza un sinod pan-ortodox cu aspirații ecumenice a fost în 1930, la inițiativa Patriarhiei de Constantinopol, în cadrul unor discuții pre-sinodale care au avut loc la Mănăstirea Vatoped din Sf. Munte Athos, dar care nu s-au mai definitivat datorită absenței rușilor, care erau în plină prigoană comunistă. „Boicotarea” de către Patriarhia Ecumenică a conferinței din 1948 a fost văzută în Rusia momentului drept o „lovitură de stat” orchestrată de puterile occidentale și de Vatican, care doreau să împiedice coagularea Ortodoxiei (de fapt se urmărea împiedicarea imperialismului sovietic).

Anumite obiective sinodale, cum ar fi anatemizarea catolicismului și a colaborării dintre Vatican și regimurile totalitare din Europa (Germania Nazistă, Italia lui Mussolini, dar mai ales Croația lui Ante Pavelic, care a ucis mii de sârbi ortodocși în al Doilea Război Mondial) aveau atât bază canonică, cât și una politică. Altele, precum cel al anatemizării episcopilor ruși care au format Biserica Ortodoxă Rusă din Afara Granițelor (ROCOR) aveau strict o bază politică, scopul urmărit fiind acela de a discredita ierarhii și preoții care nu se supuseră noii doctrine serghianiste și care căutau sprijin în Occident pentru oprirea prigoanei împotriva creștinilor din URSS. În schimb, au fost și teme pur teologice, precum cea legată de problema calendarului și a pascaliei și cea a hirotoniilor din Biserica Anglicană.[9]

7 Dimitry V. Pospielovsky, *op. cit.*, pp. 55-59.
8 Ibidem., pp. 107-108.
9 Ioan Scurtu, *Istoria românilor de la Carol I la Nicolae Ceaușescu*, Editura Mica Valahie, București, 2011, pp. 119-120.

Istoricii au observat că astfel de evenimente erau pregătite din timp, nu numai sub raport organizatoric, cât și sub raportul invitaţilor care urmau să vină.[10]

În contextul evenimentelor din 1948, regretatul istoric Florin Constantiniu amintește[11] faptul că Moscova urmărea cu mare atenţie situaţia Bisericii Ortodoxe Române, mai ales după moartea patriarhului Nicodim, în urma căreia tronul patriarhal devenise liber. Astfel, la 13 aprilie 1948, G. Karpov, un fost colonel de securitate ajuns președintele Consiliului pentru problemele Bisericii Ortodoxe Ruse de pe lângă Consiliul de Miniștri al URSS, a adresat o notă privind vizita unei delegaţii a Bisericii Ortodoxe Române la Moscova, însoţită de profesorul Stanciu Stoian, ministru Cultelor din România. În raportul înaintat atunci, erau propuse trei candidaturi, cea a lui Justinian Marina, mitropolit al Moldovei, a lui Nicolae Popovici al Oradei și al mitropolitului Nicolae Bălan al Transilvaniei, cu menţiunea că ultimii doi au fost în trecut „implicaţi în organizaţii fasciste".

Pentru sovietici, sub aspectul instruirii academice, mitropolitul Justinian era cel mai slab candidat, dar avea de câștigat prin faptul că era susţinut puternic de către comuniștii români, având în vedere că înainte de a fi hirotonit ca arhiereu, pe când era preot de mir, l-a ascuns în casa sa pe liderul comunist Gheorghe Gheorghiu-Dej, care abia evadase din lagărul de la Târgu-Jiu. Sursele sovietice notează reticenţa lui Dej în a-l susţine, totuși, pe Justinian, datorată faptului că acesta nu ar fi avut destulă autoritate în rândul clerului. Însă, cu sprijin sovietic și din partea întregului Partid Comunist Român, acesta a reușit să ajungă patriarh, chiar înainte de plecarea la Conferinţa Pan-Ortodoxă.

Astfel, sovieticii au intervenit în alegerea Patriarhului Justinian, nu numai pentru a-și asigura susţinerea în România, dar și pentru a avea susţinerea pe linie bisericească în cadrul sinodului care avea să urmeze.

La 5 iulie 1948, Patriarhul Justinian Marina, însoţit de o delegaţie de cinci clerici (printre care și viitorul patriarh Teoctist Arăpașu, la vremea aceea arhimandrit la Cancelaria Sfântului Sinod), de Ștefan Voitec, fost ministru al învăţământului și un cadru de la ambasada URSS. Din delegaţie a făcut parte și fiul său, Ovidiu Marina, care a publicat la un an după un amplu volum care prezintă cele 30 de zile pe care le-a petrecut delegaţia română în statul sovietic.[12] Volumul abundă de referinţe la „măritul popor rus" și la „prietenia româno-rusă ruptă de puterile reacţionare", precum și la relaţiile bisericești care din cauza „puterilor imperialiste" ar fi fost întrerupte după revoluţia din octombrie 1917. Astfel, cartea avea clar rolul de a sluji doctrina serghianistă și noua conducere a Bisericii Ortodoxe Ruse, plăcute în rândul clerului și a credincioșilor din ţara noastră.

A.4. Atitudinea statului sovietic faţă de biserică după moartea lui Stalin (1953)

Odată cu preluarea puterii de către Nikita Hrușciov ca secretar general al PCUS în 1955, a început o nouă perioadă de prigoană împotriva Bisericii Ortodoxe Ruse. Pe fondul întăririi poziţiei bisericii în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și al îndeplinirii scopului pe care aceasta l-a avut în susţinerea Armatei Roșii, Hrușciov a considerat că trebuie să se revină la raportul de forţe existent înainte. Astfel, s-a încercat din nou retrogradarea bisericii, astfel încât să fie și mai supusă direcţiei impuse de Partidul Comunist.[13]

Cele două organisme de stat pentru relaţia cu cultele create de Stalin în 1943 au fost modificate, scopul lor fiind transformat. Din facilitarea legăturii dintre culte, comunităţile locale și autoritatea statului sovietic, acestea au fost transformate într-un fel de organisme de supervizare a activităţii cultelor, prin intermediul cărora treceau spre aprobare toate deciziile cultelor care funcţionau legal în URSS. Biserica Ortodoxă, fiind nu numai cultul majoritar dar și grupul religios cu cea mai lungă istorie de opoziţie faţă de ideea comunistă a fost astfel complet subjugată autorităţii seculare.[14]

Începând cu anul 1958, mai ales, au fost luate o serie de măsuri similare cu cele de după Revoluţia Bolșevică. Averile mănăstirilor au fost din nou secularizate de toate bunurile imobile și mobile, în vederea reducerii oricărei capacităţi de producţie și de auto-întreţinere a lăcașurilor de cult. De asemenea, mănăstirilor li s-a impus un regim

10 Daniela Lalkandjieva, *The Russian Orthodox Church,* 1917-1948. *From decline to resurrection, Routledge*, New York, 2015, pp. 311-315.

11 Lucian Leuștean (ed.), *Eastern Christianity and the Cod War,* 1941-91, Routledge, Londra, 2010, pp. 40-48.

12 Florin Constantiniu, *Alegerea de patriarh (1948) văzută de la Moscova*, în „Clipa", nr. aprilie 2010, la *http://www.revistaclipa.com/3428/2010/04/repere-academice/alegerea-de-patriarh-1948-vazuta-de-la-moscova*, accesat la 12.02.2016.

13 Ovidiu Marina, 30 de zile în URSS. *Consfătuirea Pan-Ortodoxă de la Moscova*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1949.

14 John Anderson, Religion, *State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, Cambridge University Press, f.l., 1994, p. 21.

fiscal foarte dur, încercându-se îngenunchierea lor din punct de vedere financiar. Cu timpul, majoritatea mănăstirilor s-au închis, nemaiavând nici mijloacele de a asigura subzistenţa şi nici vieţuitori. S-a menţinut interdicţia asupra organizării şi a participării la pelerinaje, pedepsele fiind de data aceasta mult mai ridicate.

Nici bisericile de mir nu au scăpat de furia noului regim, numărul acestora fiind redus de la 22.000 la 7.000 până la finalul mandatului lui Hrușciov (1964). Au fost interzise de asemenea crearea și păstrarea de registre parohiale (de botezuri, căsătorii, înmormântări și chiar de registre administrativ-contabile), aceste atribuții revenind în mod exclusiv organelor de stat. Nerespectarea acestor obligaţii de către preotul de mir atrăgea automat asupra sa ridicarea avizului de liberă practică, fapt ce echivala cu o caterisire secular㠖[15]

Părinţilor li s-a luat dreptul de a-și educa copiii în propria religie, minorii neavând voie să participe începând cu 1963 la absolut niciun serviciu religios și nici să fie împărtășiți cu Trupul și Sângele Mântuitorului Nostru Iisus Hristos dacă aveau mai mult de patru ani. Mulți preoți au fost pensionaţi forţat, cu obligaţia de a nu mai sluji după pensionare. De asemenea, a fost interzis trasul clopotelor și bătutul toacei la biserici și mănăstiri. Orice activitate de într-ajutorare între membrii unei parohii era catalogată ca o amenințare la adresa siguranței statului. Partidul Comunist a căutat toate metodele pentru a închide biserici și seminarii teologice. Acestea includeau refuzul de a oferi fonduri în vederea renovării sau a efecturării de reparaţii la clădiri, urmând ca acestea să fie închise în momentul în care imobilele erau considerate a avea risc de prăbușire. Din mai până în octombrie, erau interzise slujbele din timpul zilei, sub pretextul îndeplinirii obiectivelor stahanoviste în câmpul muncii. Toate aceste acţiuni ale statului împotriva bisericii erau prezentate în ziare, la posturile de radio și de televiziune drept o urmare firească a faptului că „oamenii se trezesc la realitate", descoperind prin intermediul socialismului „adevărul" despre credinţă și ieșind astfel de sub influenţa „opiului popoarelor".[16]

O altă componentă importantă a luptei anti-religioase a fost reprezentată de propagandă, care s-a intensificat în timpul lui Hrusciov. Cel de-al XX-lea congres al Partidului Comunist din Uniunea Sovietică (1959) a elaborat o hotărâre cu privire la accelerarea și implicarea tuturor organismelor de stat și de partid în intensificarea propagandei și educaţiei ateiste, în special în rândul tinerilor.[17]

Congresul din 1961 (al XXI-lea) a reafirmat nevoia de a elimina orice formă de viaţă religioasă în vederea instaurării unei adevărate societăți comuniste, insistându-se din nou pe educaţia anti-religioasă. Idealul era ca religia să fie abolită până cînd generaţia care se năștea la data respectivă ar fi ajuns la vârsta maturităţii,[18] adică tocmai a doua decadă a anilor '80.

Anul următor, Uniunea Tineretului Comunist din URSS (Komsomol) a instituit obligativitatea membrilor ei de a lupta în viaţa de zi cu zi, prin toate mijloacele, împotriva bisericii. Organizaţiile de tineret afiliate au devenit astfel focare ale ateismului militant, prin care tinerele generaţii de elevi și studenți erau educate în ateizarea membrilor de familie, a prietenilor și a colegilor.

În aceeași perioadă s-a reintrodus activitatea de ateizare de la om la om, organele Partidului Comunist trimițând mentori la familiile celor care apăreau în evidenţa partidului drept oameni credincioși pentru a le oferi cărți de propagandă ateistă și pentru a-i convinge să se lepede de credinţa lor. În general, mentorii erau colegi sau prieteni ai credincioșilor ortodocși vizaţi spre ateizare, aceștia putând să aibă prin poziţia lor o capacitate de convingere mult mai mare. Cei care nu doreau să renunțe la credinţa lor erau în primă fază umiliți în cadrul unor ședințe publice organizate la sindicat, în clasă, în facultate etc., urmând ca mai apoi să se treacă la faza hărțuirii administrative prin neplata salariilor, scăderea notelor, interzicerea accesului la cantină, întreruperea contractului de muncă sau exmatricularea pentru tineri, iar în cazul elevilor, chiar aplicarea de bătăi regulate.

Începând din 1961 preoților li s-a interzis să aplice orice măsură disciplinară față de credincioși (canoane etc.). Astfel, aceștia au fost puși sub urmărire de organele se securitate ale statului, special pentru a fi prinși asupra unui fapt, susceptibil de a fi considerat infracţiune, pentru a putea fi acuzaţi și condamnaţi. Era practicată inclusiv metoda prin care preoții erau întrebați de agenți sub acoperire despre opinia lor asupra regimului comunist, despre importanţa bisericii sau despre natura lui Dumnezeu și întruparea Mântuitorului Hristos,

15 Dimitry V. Pospielovsky, *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice and the Believer*, vol. I, St. Martin's Press, New York, 1987, p. 91.

16 Christel Lane, *Christian Religion in the Soviet Union: A Sociological Study*, University of New York Press, New York, 1978, p. 34.

17 Ludmila Tihonov, *Politica statului sovietic față de cultele din RSS Moldovenească: 1944- 1965*, Prut Internaţional, Chișinău, 2004, p. 86.

18 John Anderson, *op. cit.*, p. 16.

tocmai pentru a mărturisi și a fi acuzați ulterior de „delir mistic" și de „luptă împotriva clasei muncitoare." Se încerca inclusiv „convertirea" preoților la noua religie seculară a comunismului, dar metoda nu prea a dat rezultate. Aproximativ 50.000 de preoți, diaconi și monahi au fost executați între 1917 și 1964, numărul mirenilor fiind mult mai mare. Ierarhii au fost de cele mai multe ori arestați și înlocuiți cu episcopi docili, supuși puterii comuniste, care de cele mai multe ori aveau legături cu serviciile secrete sovietice. [19]

Anii '70 vor aduce un nou val de prigoniri împotriva creștinilor din Uniunea Sovietică, care se baza mai mult pe relația dintre organele PCUS și ale serviciilor secrete, urmărind mai degrabă asigurarea controlului absolut asupra bisericii și a credincioșilor ei, în încercarea de a evita atacarea făţișă a credinţei care a atras foarte multă rezistenţă din partea poporului rus. Dar odată cu venirea la putere a lui Mihail Gorbaciov în 1985 și aplicarea politicilor de Glasnost și Perestroika (transparență și reformă), Biserica Ortodoxă și-a redobândit treptat drepturile până la obținerea libertății depline odată cu căderea URSS în 1991. Prigoana împotriva creștinilor din Rusia încetase!

A.5. Canonizarea mărturisitorilor ruși din timpul prigoanei comuniste

Primele demersuri realizate în canonizarea mărturisitorilor au fost realizate de către Biserica Ortodoxă Rusă din Afara Granițelor (ROCOR), care activează în special în America de Nord. La inițiativa părintelui Serafim Rose și a unui grup de ucenici de la mănăstirea Sf. Herman de Alaksa din Platina, California,[20] au fost canonizați în 1981 noii mucenici și mărturisitori din Rusia, sub nume generic.[21]

La scurt timp după căderea URSS, la inițiativa Patriarhului Alexei al II-lea, Biserica Ortodoxă Rusă i-a canonizat pe credincioșii ortodocși care au suferit în timpul perioadei comuniste (1917 to 1991) pentru credința lor și care au dat dovadă de sfințenie, bucurându-se și de evlavia poporului, precum Marea Ducesă Elisabeta[22], Mitropolitul Vladimir de Kiev și Mitropolitul Veniamin de Petrograd în 1992. În data de 20 august 2000, Soborul Episcopilor Bisericii Ortodoxe Ruse (Patriarhia Moscovei) l-a canonizat pe Țarul Nicolae al II-lea și familia sa, împreună cu o mie două sute de Noi Mucenici și Mărturisitori. Unul dintre cei mai importanți sfinți ruși este Sfântul Patriarh Tihon al Moscovei.[23]

Multe alte nume au continuat să fie adăugate pe lista Noilor Mucenici, după ce Comisia de Canonizare Sinodală a finalizat investigarea fiecărui caz. Canonizarea, la care au luat parte patriarhi și episcopi ortodocși din lumea întreagă, a avut loc în măreața Catedrală Hristos Mântuitorul, reconstruită de curând în Moscova, care era ea însăși un simbol al reînvierii Rusiei. Până în momentul de față, peste 1.700 de mucenici[24] au fost canonizați de Biserica Ortodoxă Rusă. Biserica Rusă îi prăznuiește pe Noii mucenici și mărturisitori ai Rusiei în duminica cea mai apropiată de 7 februarie (stil nou, 25 ianuarie stil vechi), adică de data la care Mitropolitul Vladimir de Kiev a suferit moartea mucenicească devenind primul Sfinţit Mucenic din timpul prigoanei anticreștine din Rusia. [25] Lor le-a fost închinată icoana „Soborul noilor mucenici ai Rusiei", pictată de monahia Iuliania, cea care a renăscut atelierele iconografice de la Lavra Sfintei Treimi din Zagorsk.[26]

Astfel, Biserica Ortodoxă Rusă, care între 1918 și 1988 a canonizat doar 2 sfinți (unul dintre aceștia fiind Sfântul întocmai cu apostolii Nicolae al Japoniei), între 1988 și 2006 a canonizat peste 1500 de noi sfinți din secolul XX, dintre care peste 1300 sunt sfinți martiri și mărturisitori (credincioși și credincioase, călugări și călugărițe, preoți, ierarhi). În 2009 Biserica Ortodoxă Rusă a canonizat alți 668 de noi sfinți din secolul XX, fiecare după numele său.

În toate eparhiile Patriarhiei Moscovei există oficial câte o Comisie eparhială pentru canonizări, aceste comisii conducându-se de un Regulament tip și de Criterii directoare canonico-istorice aprobate de Sfântul Sinod al Bisericii Ruse în 1995.

---

19 Dimitry V. Pospielovsky, *op. cit*., pp. 87-89.

20 Mănăstirea a și editat revista „*The Orthodox Word*", care în numerele 197 (1997) și 224-225 (2002) i-a omagiat pe Constantin Oprișan și pe Valeriu Gafencu, mărturisitori români din temnițele comuniste. Este primul caz când o publicație străină vorbește despre sfinții închisorilor comuniste.

21 Timothy Ware, *The Orthodox Church, Penguin Books*, Londra, 1997, pp. 163-165.

22 Lubov Millar, *Sfânta Elisabeta Feodorovna a Rusiei. Un crin în văile muceniciei*, Ed. Bonifaciu, București, 2013, p. 14.

23 Mihail Polski, *Minuni și lacrimi din Rusia însângerată*, Ed. Areopag, București, 2012; *http://www.doxologia.ro/vietile-sfintilor/sinaxar/sfantul-ierarh-tihon-patriarhul-moscovei-al-intregii-rusii*, accesat la 02.12.2015.

24 Vezi *http://www.orthodox.net/russiannm/index.html,* accesat 30.11.2015.

25 Mihail Polski, Noii martiri ai Rusiei, Ed. Areopag, București, 2011.

26 *http://www.fericiticeiprigoniti.net/fototeca/169-icoane/818-icoana-soborul-noilor-mucenici-ai-rusiei*, accesată la 21.01.2016.

Astfel, în diverse eparhii din Rusia au fost canonizați alți peste 230 de noi sfinți din secolul XX, având cinstire locală.

De asemenea, bisericile care sunt dependente canonic de Patriarhia Moscovei au făcut canonizări în rândul mărturisitorilor din timpul prigoanei comuniste din Rusia. Biserica Ortodoxă Ucraineană a canonizat după anul 1991 circa 200 de noi sfinți mucenici, iar Biserica Ortodoxă din Belarus a aprobat la nivelul eparhiilor sale mai multe Martirologii cu noi sfinți din secolul XX. Astfel, Martirologiul de Vitebsk cuprinde 334 de sfinţi, Martirologiul de Gomel - 250 de sfinţi, Martirologiul de Grodno - 88 de sfinți, Martirologiul de Minsk - 344 de sfinți.[27]

Un aspect interesant al canonizărilor din Biserica Ortodoxă Rusă este că Sfântul Sinod realizează mai întâi canonizarea oficială, urmând ca mai apoi să scrie slujba și rugăciunile de cinstire a acestuia, pe când Sinodul Bisericii Ortodoxe Române pune accentul mai mult pe evlavia populară și pe o cercetare atentă a vieţii celor care urmează a fi canonizaţi.

B. Biserica Ortodoxă Română sub comunism

B.1. Originile conflictului dintre Biserică și Stat în spaţiul românesc

Atitudinea statului comunist faţă de Biserica Ortodoxă nu poate fi înţeleasă fără o scurtă privire asupra realităţilor bisericești din România înainte de controversatul act de la 23-august 1944, deoarece regimul comunist a ştiut să se folosească cu abilitate, în interes propriu, de toate slăbiciunile și conflictele existente.

Raportat la spaţiul Europei de est, cazul Bisericii Ortodoxe Române ar putea fi comparat cu cel al Bisericii Catolice poloneze după partiţionarea Poloniei în 1772 de către Rusia, Austria și Prusia. Pe ruinele vechiului regat al jagellonilor, Biserica Apuseană a păstrat vie naţiunea poloneză, deţinând proprietăţi funciare mari, școli, seminarii și gimnazii, inclusiv universităţi și cu centre de asistenţă socială. Astfel, Biserica Catolică poloneză a fost un formidabil factor de unitate care i-a consolidat poziţia în interiorul societăţii. După Primul Război Mondial, tendinţele autoritariste ale noului stat polonez au încercat să limiteze puterea bisericii, însă aceasta ajunsese să se bucure de un respect foarte mare din partea oamenilor de rând, fapt care i-a consolidat poziţia în asemenea măsură încât în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și în timpul perioadei comuniste Biserica Catolică din Polonia aproape că a reprezentant întreaga societate poloneză.[28] Conform acestui model polonez, doar în Transilvania regăsim o situaţie similară, unde în timpul ocupaţiei habsburgice, respectiv austro-ungare, Biserica Ortodoxă și cea Greco-Catolică au avut un important rol religios, naţional și social-cultural. În jurul celor două Biserici amintite, românii au găsit sprijinul pe care austro-ungarii îl refuzau, prin folosirea statutului de autonomie. Biserica Ortodoxă și-a putut dezvoltat instituţii de conducere proprii, care posedau toate prerogativele unor instituţii de stat (stare civilă, educaţie, asistenţă socială etc.), în asemenea măsură încât la Marea Unire din 1918 Biserica Ortodoxă din Transilvania se prezenta ca o puternică structură bine conectată la nevoile societăţii, mai mult, fiind un factor de stimulare a energiilor acesteia.[29]

În Moldova și Ţara Românească puterea politică a subordonat Biserica intereselor proprii, sub influenţa concepţiilor politice ruse și a ideilor Revoluţiei Franceze. Considerând Biserica Ortodoxă o instituţie înapoiată și potrivnică modernizării, care trebuie supusă cu orice preţ, domni regulamentari precum Mihail Sturdza (1834-1849) sau chiar „domnul Unirii", Alexandru Ioan Cuza, refuzau Bisericii acordarea unui rol activ în modernizarea României, luându-i, pe rând, toate mijloacele prin care aceasta se putea implica în societate.

De departe, cel mai important episod a fost cel al secularizării averilor mănăstirești,[30] care s-a petrecut în două faze. În prima, au fost secularizate averile mănăstirilor pământene pentru a putea asigura noului stat tiparniţele pentru Monitorul Oficial și anumite proprietăţi funciare. A doua fază a fost cea a secularizării averilor mănăstirilor închinate Sfântului Munte Athos, patriarhiilor istorice și Locurilor Sfinte (1863), despre care se spune că reprezentau mai bine de un sfert din suprafaţa totală a Principatelor Unite.

În 1864 Cuza promulgă „legea călugăriei" (Decretul organic pentru regularea schimei monahicești) prin care se urmărea limitarea numărului

27 *https://cubreacov.wordpress.com/2015/05/23/spuneti-mi-cine-sunt-sfintii-vostri-si-va-voi-arata-ce-fel-de-biserica-sunteti*, accesat la 10.02.2016.

28 Andrea Riccardi, *Secolul martiriului. Creștinii în veacul XX*, Ed. Enciclopedică, București, 2004, pp. 208-214.

29 Mircea Păcurariu, *Contribuţia Bisericii românești din Transilvania la promovarea economiei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea*, în Studii de istorie a Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Academiei Române, București, 2005, pp. 346-356.

30 Predescu, Lucian, *Enciclopedia României. Cugetarea*, Editura Saeculum, București, 1999, p. 772,

de vieţuitori din mănăstiri, impunându-se anumite criterii de ordin civil pentru îmbrăcarea hainei monahale, cum ar fi dreptul de a intra în mănăstire după vârsta de 50 de ani.[31]

Mai departe, Cuza a desfiinţat Casele centrale de la Iași și București, contopindu-le cu Trezoreria Statului, acţiune echivalentă cu o adevărată deturnare de fonduri. Au fost desfiinţate școlile confesionale, iar seminariile și facultăţile de teologie au intrat sub Controlul Ministerului Instrucţiunii. Structurile de stat și-au asumat nu numai controlul vieţii economice ale Bisericii, ci chiar și aspecte care în mod tradiţional erau de competenţa exclusivă a clericilor, potrivit canoanelor.[32] În al treilea rând, Cuza a încercat să subordoneze Biserica direct Domnului, care urma să numească pe episcopi, cu acordul Consiliului de Miniștri. Ca urmare a acestui fapt, în 1872 apare un regulament prin care parlamentarii aveau un rol covârșitor în alegerea acestora, iar ministrul de Culte a obţinut dreptul de a participa (și practic de a conduce) sesiunile Sf. Sinod.

Regele Carol I, deși a ctitorit mai multe lăcașuri de cult (catedrala Sf. Alexandru și Sf. Nicolae din Sulina, biserica din Bușteni) și a ajutat la renovarea altora (mănăstirea Sf. Trei Ierarhi din Iași, biserica Domnească, catedrala din Craiova etc.), acesta a continuat practic politica supunerii Bisericii faţă de Stat, fiind promotorul închiderii unor mănăstiri și a trasformării acestora în închisori (Văcărești, Dofteana etc.). Lupta pentru autocefalie susţinută de domnitorul devenit rege din 1881, avea un important rol simbolic în pregătirea independenţei de stat și în îndepărtarea clerului românesc de cel din Constantinopole, capitala imperiului suzeran la acea vreme. Astfel, aflată sub strict control guvernamental și fiind lipsită total de surse financiare, Biserica Ortodoxă din Vechiul Regat a fost pusă în imposibilitate de a-și construi o politică proprie, coerentă în domeniul social, cultural, economic și chiar naţional, devenind de multe ori ecoul altor instanţe de autoritate.[33] Această slăbiciune a fost conștientizată de numeroși oameni ai Bisericii și laici, care au subliniat valoarea și rolul acestei instituţii în toate planurile, optând pentru acordarea unor largi autonomii acesteia.[34]

Realizarea României Mari și înfiinţarea Patriarhiei Române în urma unificării tuturor eparhiilor ortodoxe din provinciile istorice românești sub conducerea unui singur Sinod dădea speranţe că situaţia se va îmbunătăţi.[35] Din nefericire, oamenii politici care deţineau majoritatea în parlamentul de atunci, adepţi ai unui centralism excesiv și temător faţă de orice formă de subsidiaritate au impus un statut care s-a dorit, la modul declarativ, o sinteză între modelul de organizare bisericească din Vechiul Regat și cel din Ardeal.[36] A rezultat un amestec nefericit care nu a permis dezvoltarea Bisericii ca o instituţie puternică și autonomă. În primul rând, cuvântul autonomie lipsea complet din lege și statut, iar statul a avut grijă să-și lase portiţe de amestec în două chestiuni esenţiale: alegerea ierarhilor și gestionarea fondurilor financiare.[37] Trebuie precizat că unii ierarhi din Vechiul Regat, cum ar fi Vartolomeu Stănescu sau Visarion Puiu, s-au opus „democratismului de tip protestant" al statutului șagunian, dar au fost la fel de vehemenţi în ceea ce privește apărarea statutului de autonomie al Bisericii și capacitatea acesteia de a-și gestiona singură treburile în domeniul religios, cultural și fundaţional (epitropii, asociaţii religioase, gestiuni financiare etc).[38] Lipsurile acestui statut au apărut de timpuriu, în toată perioada interbelică existând dezbateri intense asupra revizuirii sale, discuţiile cristalizându-se în două direcţii clare: una de autonomie deplină a Bisericii, care să aibă capacitatea de a îndeplini acţiuni similare celor realizate de Biserica Catolică poloneză, iar cealaltă de a lega Biserica de stat. Toate guvernările interbelice au acţionat cu consecvenţă în limitarea autonomiei Bisericii, atâta cât exista. Revelatoare în acest sens sunt cuvintele lui Alexandru Lapedatu, ani la rând responsabil de viaţa cultelor din România.

---

31 Ion Vicovan, *Decretul lui Al. I. Cuza din 1864 și Decretul nr. 410 din 1959 - privire comparativă: context, conţinut, consecinţe, în Răstignirea monahismului românesc*. Decretul 410/1959, Editura Doxologia, Iași, 2009, pp. 50-66.

32 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. III, EIMBOR*, București, pp. 126-128, 142.

33 George Enache, *Amestecul puterii politice în alegerea ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române, în „Arhivele totalitarismului"*, nr. 1-2/2004, pp. 7-32.

34 George Enache, *Dezbateri privind rolul social, politic și naţional al BOR, în prima jumătate a secolului XX*, în „Dosarele istoriei", an XII (2007), nr. 1 (125), pp. 28-40.

35 George Enache, *Problema autonomiei în dezbaterile parlamentare din 1925, privitoare la Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, în „INTER. Revista română de studii teologice și religioase", an I, nr. 1-2, Cluj-Napoca, 2007, pp. 302-313 (În continuare Problema…); Paul Brusanowski, *Structura constituţională a Bisericii Ortodoxe Române. Repere istorice, în Ibidem*, p. 222-259.

36 Ioan I. Ică Jr., *Europa politicului, Europa spiritului,* în Radu Carp (coord.), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Ed. Anastasia, București, 2005, p. 29.

37 George Enache, *op. cit.*, pp. 303-308.

38 *Ibidem*, p. 304; Visarion Puiu, *Însemnări din viaţa mea*, Ed. Trinitas, Iași, 2004, pp. 62-65.

El afirma că din momentul în care românii sunt într-un stat unitar, nici o altă instituţie în afară de stat nu poate coordona viaţa naţională (în fapt viaţa socială),[39] iar cea mai evidentă manifestare a acestei filosofii a fost desfiinţarea şcolilor confesionale din Ardeal. O nouă lovitură a primit autonomia Bisericii în timpul marii crize economice. Conform legii și statutului Biserica trebuia să-și asigure cele necesare din fonduri proprii, urmând ca statul doar să completeze nevoile financiare. Din motive istorice asupra cărora nu insistăm, BOR avea în perioada interbelică cele mai reduse mijloace financiare proprii, faţă de celelelate culte istorice din România, în raport cu numărul de credincioși.[40] În timpul crizei economice, veniturile ecleziastice au scăzut dramatic, fapt care i-a făcut pe tot mai mulţi să ceară ca statul să-și asume salarizarea integrală a clerului. Ca urmare a doleanţelor repetate ale preoţilor, printr-o lege publicată în Monitorul Oficial nr. 101 din mai 1936 erau modificate articolele 19 și 21 din Legea pentru organizarea BOR din 6 mai 1925. Prin noile prevederi statul își asuma rolul de a asigura cheltuielile pentru întreţinerea cultului, a slujitorilor și a aşezămintelor bisericești. Clericii deveneau funcţionari publici, bucurându-se de toate drepturile și urmând a se supune „tuturor obligaţiilor specifice în statutul funcţionarilor publici numai în ceea ce privește plata salariului”.[41] O lege specială urma să fixeze normele generale de plată ale salariilor pe care preoţii le-au cerut analoage corpului didactic. O astfel de lege a fost votată abia în vara anului 1945, de către guvernul comunist al lui Petre Groza, tocmai pentru a obţine bunăvoinţa clerului faţă de PCR.[42] Veritabil cal troian în curtea BOR, măsurile invocate au permis statului să devină tot mai îndrăzneţ în tentativa de a controla prin intermediul ministerului însărcinat cu rezolvarea problemelor cultelor o paletă tot mai largă din activităţile Bisericii în virtutea faptului că el finanţează. Regimurile politice care au urmat după 1938 și-au adus propria contribuţie la creșterea controlului statului asupra Bisericii. Deși fiecare dintre aceste guvernări promitea că rezolvă marile probleme ale Bisericii și condamna regimul anterior pentru asuprirea la care fusese supusă instituţia eclesiastică, în realitate toate măsurile care au favorizat dominaţia statului au fost păstrate și augmentate. Sfătuiți de reprezentanţi ai fostului regim, comuniștii au preluat întocmai toate mecanismele de aservire a Bisericii, create de guvernanţii interbelici.

Situaţia confuză generată în planul relaţiilor dinte Biserica Ortodoxă și Statul Român a condus la dezvoltarea unui sistem de relaţii în afara cadrului legal și oficial stabilit, o importanţă deosebită având relaţiile de ordin personal între ierarhi și oameni politici, prin care ierarhia solicita ajutorul politicienilor pentru rezolvarea problemelor stringente ale Bisericii.

Cum viaţa politică românească era privită destul de prost, din pricina corupţiei și a nivelului slab al dialogului politic, implicarea preoţilor în politică a fost considerată ca o trădare a misiunii lor. Implicarea preoţilor în politică a fost o problemă care a preocupat opinia publică, inițiindu-se în presa vremii chiar și o dezbatere pe această temă. Dacă o parte a opiniei publice s-a manifestat ferm pentru ieșirea Bisericii din viaţa politică, altă parte, din contră, a afirmat că preoţii trebuie să participe la viaţa politică, dar în așa fel încât prin prezenţa lor să impună o atitudine morală și responsabilă.

Implicarea preoţimii în transformarea morală a naţiunii a cunoscut mai multe forme de manifestare. Una dintre ele este cea inițiată de episcopul Râmnicului Vartolomeu Stănescu care în 1935 a obligat pe toţi preoţii din cuprinsul eparhiei sale să iasă din partidele politice, corpul preoţesc urmând să voteze în mod solidar acea forţă politică care ar sprijini idealurile Bisericii. Intervenţia brutală a politicului a făcut să eșueze această inițiativă, prin care se dorea instituirea Bisericii ca forţă morală în societatea românească.[43]

Sute de preoţi au căutat o mișcare politică care să se țină seama de valorile creștine și de interesele Bisericii, afiliându-se astfel Mișcării Legionare, care prin valorile ei s-a impus în conștiinţa multora ca o apărătoare a intereselor creștinilor.[44] Procentul aparent mai mare de preoţi legionari se datorează discursului liderilor legionari care se adresau cu precădere acestui corp social. Această realitate exclude utilizarea abuzivă a noţiunii de „ortodoxism”, prin care se înţelege o ortodoxie militantă din punct de vedere politic, înfrăţită până la identitate cu Mișcarea legionară, „orto-

39 „*Parlamentul românesc*”, an VI, nr. 168 -170, 20 aprilie 1935, p. 4-5.

40 Constantin Schifirneţ (ed.), *Marea discuţie parlamentară în jurul Legii cultelor* - 1928, Ed. Albatros, București, 2000, p. 103-106.

41 Alexandru Ciuhureanu, *Avantajele și dezavantajele legii și statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române* din 6 mai 1925, Tipografia Lupașcu, Bârlad, 1938, p. 41.

42 *Decret-lege privitor la salarizarea preoților, diaconilor și cântăreților bisericești*, în „Monitorul Oficial”, nr. 93 din 21 aprilie 1945.

43 George Enache, *op.cit*., pp. 77-81.

44 Adrian Nicolae Petcu, *Slujitorii altarului și Mișcarea legionară. Studiu de caz: Preotul Ilie Imbrescu, în Idem, Partidul, Securitatea și cultele* 1945-1989, Ed. Nemira, București, 2005, pp. 17-116.

doxism" pe care azi unii îl apropie de talibanismul islamic.[45] Stereotipul echivalenţei dintre a fi preot ortodox și legionar în același timp poate fi subsumat replicii pe care un securist i-a dat-o părintelui profesor Teodor M. Popescu într-o anchetă: „Ești legionar pentru că ești teolog și fiind teolog ești anticomunist, iar a fi anticomunist înseamnă a fi legionar!". Această concepție se va sedimenta considerabil în timpul regimului comunist, Securitatea găsind în el un bun motiv pentru arestarea sau îndepărtarea unui număr important de clerici. Originea acestui stereotip se află în planurile regelui Carol al II-lea de a anihila Mișcărea Legionară, printre victimele percheziţiilor și anchetelor Siguranţei Statului fiind și numeroși clerici.[46] După evenimentele din ianuarie 1941, generalul Ion Antonescu, va verifica toate mănăstirile, seminariile și facultăţile de teologie în căutarea adepţilor legionari. Intrarea unor foști legionari activi în mănăstiri după 1944 nu a făcut decât să definitiveze și să întărească acest stereotip, comuniștii considerând sfintele lăcașuri drept „focare de legionarism care susţin activitatea contrarevoluționară".[47] Protestelor Bisericii la adresa politicului referitor la propria situaţie, li s-au adăugat abordări intelectuale în spiritul creștinismului social. Această nouă viziune afirma neimplicarea Bisericii în politică, dar apăra dreptul acesteia de a superviza dezvoltarea societăţii pe baze sănătoase, în care dimensiunea creștină trebuia să aibă un rol de frunte. Toate aceste tendinţe și curente, deși puternice și dinamice, nu vor reuși să modifice în mod esenţial realitatea tristă a unei Biserici „slabe", slăbiciune datorată lipsei de resurse și mijloace, situaţie datorată în bună măsură factorului politic. Din acestă cauză, regula funcţionării de facto a relaţiei stat-Biserică au fost relaţiile personale amintite mai sus, în timp ce în plan discursiv s-a instaurat vulgata unităţii de aspiraţii și acţiune dintre Biserică și stat, a idealului comun, vulgată pe care ierarhii au fost obligaţi să o repete în interesul Bisericii, păstrând însă speranţa că un nou regim politic va aduce o situaţie mai bună.[48]

În concluzie, putem afirma fără să greșim că, sub aspectul politicilor Statului faţă de Biserică, instaurearea regimului comunist în România a însemnat mai degrabă perpetuarea unei atitudini ostile și opresive, cu scopul de a instrumenta instituţia ecleziastică, la care s-au adăugat, firește, elementele de factură marxistă, specifice ideologiei noului regim, cu prigoana împotriva celor care nu acceptau colaborarea cu statul comunist și cu organele sale represive.

B.2. Implementarea modelului sovietic al relaţiei dintre Biserică și Stat în România

Atitudinea BOR faţă de regimul politic din perioada 1944-1947, trebuie evaluată in funcție de următoarele aspecte: 1. prezenţa BOR pe frontul din Est, prin Misiunea Ortodoxă Română din Transnistria; 2. caracterul de membru al alianţei antifasciste pe care l-a avut URSS; 3. nerecunoașterea cobeligeranţei României în războiul împotriva Germaniei; 4. triumful „democraţiei" ca valoare universal acceptată după război. Având în vedere aceste elemente, putem spune că BOR s-a aflat într-o situaţie foarte delicată faţă de autorităţile sovietice.[49] Acestea, cunoscând influenţa de care se bucura BOR în rândurile credincioșilor, a căutat să menajeze sentimentele religioase ale românilor, mai ales că politica faţă de biserică se schimbase și în URSS. Ierarhii BOR cunoșteau foarte bine situaţia grea a vieţii religioase din URSS și s-au temut permanent ca nu cumva această situaţie să nu se repete și în România. Tocmai de aceea, aceștia au acceptat întâlniri cu reprezentanţi ai autorităţilor sovietice și ai Bisericii Ruse. Nici nu puteau face altfel, atât timp cât URSS era parte a marii alianţe antifasciste. În același timp, documentele arată că toţi oamenii Bisericii au sperat că aliaţii occidentali nu vor lăsa România în mâinile lui Stalin. Prin urmare, perioada 1945-1948 are acest caracter dual, pe de o parte încercarea de a păstra relaţii bune cu marele vecin de la Răsărit, iar pe de altă parte contacte permanente cu trimiși ai anglo-americanilor, dar și ai Vaticanului.[50]

În același timp, teologii ortodocși își puneau problema viitorului societăţii românești în noul cadru „democratic". Evident, date fiind împrejurările istorice, în România s-a instalat foarte curând „democraţia populară" de tip sovietic, însă, cel puţin în anii 1944-1946, când situaţia era echivocă, apar numeroase articole scrise de intelectuali și prelaţi ortodocși care vorbesc despre valorile democraţiei creștine în spiritul celor subscrise în Occident.

---

45 Mirel Bănică, *Biserică, Stat și societate în România: anii ‚30*, Ed. Polirom, Iași, 2006.

46 Adrian Nicolae Petcu, *Despre situaţia în juridică a preoţilor legionari în perioada 1938-1943, în „Analele Universităţii Dunărea de Jos din Galaţi*, Istorie, seria 19", tom IV, 2005, p. 277-301.

47 Radu Ciuceanu, Cristina Păiușan, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist*, vol. 1 (1945-1958), INST, București, 2001, passim; Cristian Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu comunist*, Ed. Curtea Veche, București, 2005, pp. 157-190.

48 George Enache, *op. cit.*, 2005, pp. 85-88.

49 Adrian Nicolae Petcu, *Urmând „porunca Mântuitorului" în vreme de război* (1941-1944). Misiunea Ortodoxă Română în Transnistria, în „*Dosarele Istoriei*", an VII (2002), nr. 11 (75), pp. 17-25.

50 Radu Ciuceanu, Cristina Păiușan, *op.cit.*, passim.

Amintim în acest sens pe preoţii Constantin Galeriu,[51] Haralambie Rovenţa[52], pe profesorii Teodor M. Popescu,[53] Lazăr Iacob[54] ș.a. De exemplu, în studiul preotului profesor Haralambie Rovenţa, intitulat Omul lui Hristos, este realizată o elegantă incursiune a modului în care omul natural intră în comuniune cu Hristos, devenind apoi un adevărat colaborator al lui Dumnezeu în opera de transfigurare a lumii. Autorul este convins că fără Hristos nu-i posibilă nici o construcţie socială a lumii, deoarece numai creștinismul sădește în oameni acele principii care stau la baza unei autentice armonii sociale: „valoarea omului", „iubirea de aproapele", „caritatea", „conștiința și interesul aproapelui", victoria asupra răului prin intermediul binelui.[55]

Consolidarea autorităţii partidului comunist a limitat treptat acest tip de abordări care mergeau spre căutarea unei soluţii de supravieţuire a Bisericii, care se axează pe două coordonate: ce rol mai are Biserica într-o societate atee și care sunt limitele activităţii sale. O asemenea abordare găsim la profesorul Lazăr Iacob care, pe de o parte, afirmă în mod viguros identitatea Bisericii și a misiunii ei spirituale și, în același timp, construiește „mai multe frontiere" utile în stabilirea unor raporturi corecte cu puterea politică, inclusiv cea comunistă.

Elaborată de pe poziţiile simfoniei bizantine, abordarea profesorului Iacob se rezumă în esenţă la: neutralitate în domeniul politic și afirmarea valorilor credinţei fără ştirbirea acesteia.[56] Din nefericire, autorităţile politice comuniste nu au dorit o Biserică neutră, ci planul puterii comuniste era să creeze o Biserică colaboratoare.

Cadrele ideologice și instituţionale ale statului comunist în ceea ce privește domeniile Religie și Biserică au fost desăvârșite în anul 1949, când avem documente clare ale Securităţii care reglementează întreaga activitate a organismului represiv în domeniul religios. Până atunci trebuie să vorbim de o strategie a partidului comunist care se înscrie în strategia generală de cucerire a puterii și a preluării controlului asupra întregii societăţi românești. Comuniștii români în frunte cu Gheorghiu-Dej nu au ascuns că sunt adepţii tezei leniniste, a caracterului ateist al doctrinei comuniste și a obligaţiei membrului de partid de a milita pentru această idee. Ei s-au opus astfel de la început ideii social-democraţilor care acceptau că membru de partid este liber să creadă sau nu în Dumnezeu.[57] Atitudinea tranșantă din punct de vedere ideologic a fost „îndulcită" prin afirmarea faptului că partidul comunist respectă libertatea de credinţă, că recunoaște rolul social pe care Biserica îl poate juca. Motivele erau electorale, dovada cea mai evidentă în acest sens fiind discursul ţinut personal de Gheorghiu-Dej înaintea alegerilor din noiembrie 1946, în care afirma limpede că Biserica nu va fi separată de stat, iar membrii clerului își vor lua pe mai departe salariul de la stat, „singura" condiţie fiind ca ei să nu se manifeste ostil la adresa regimului.[58] Această strategie electorală a făcut ca România să fie un caz rar în lagărul comunist, prin faptul că nu există nici o lege care să stipuleze în mod expres, formal, separarea Bisericii de stat. Pentru că liderii comuniști nu prezentau suficientă încredere ca vectori ai acestui discurs proBiserică, s-a recurs la serviciile unui personaj a cărui activitate în domeniul relaţiilor stat-biserică trebuie reevaluată. Este vorba de Petru Groza, liderul Frontului Plugarilor, fiu de preot din Băcia Hunedoarei și vechi membru al Adunării Eparhiale și Congresului Național Bisericesc de la Sibiu.

El a fost mediatorul prin excelenţă care a încercat să aducă la un numitor comun interesele comuniștilor și ale Bisericii, printr-o dialectică cel puţin interesantă, definită astfel: „Noua concepţie de viaţă este concepţia dialectică… Dialectica se caracterizează prin cel mai sever și obiectiv realism… Între marile realităţi ale vieţii se numără și credinţa religioasă… Dialectica nu este potrivnică Bisericii. Operând numai cu realităţile vieţii, dialectica trebuie să ţină seama de această mare și importantă realizare a vieţii, care este Biserica… Biserica nu se poate pune de-a curmezișul cursului dialectic-evolutiv al vieţii. Ea nu poate fi statică, iar dacă este nu poate rămâne astfel… Concepţia asupra dialecticii eu o îmbin și o las străbătută de credinţă, căci eu sunt și rămân un fiu credincios al Bisericii strămoșești, pe care o vreau la înălţimea vremurilor de acum. În unele convorbiri cu prietenii mei, dialecticieni și ei, mi-am afirmat mereu această convingere și le-am demonstrat mereu Ortodoxia ei dialectică".[59] Nu insistăm pe sinceritatea

51 Constantin N. Galeriu, *Misiunea noastră, Uniunea Preoţilor Democraţi* - Secţia Prahova, București, 1945.

52 Haralambie Rovenţa, *Omul lui Hristos, în „Biserica Ortodoxă Română"*, an LXII (1945), nr. 6, pp. 242-262.

53 Teodor M. Popescu, *Actualitatea creștinismului, în „Păstorul ortodox"*, an XXVI (1947), nr. 1-12, Pitești, pp. 15-20.

54 Lazăr Iacob, *Biserica și transformările sociale, în „Biserica Ortodoxă Română"*, an LXIII (1945), nr. 7-8, pp. 302-318.

55 Haralambie Rovenţa, *op. cit*., p. 261.

56 Lazăr Iacob, *op. cit*., pp. 310-314.

57 *Călăuza ateistului,* f.ed. București, 1961, p. 539.

58 „*Universul*", nr. 264, 16 noiembrie 1946, p. 1.

59 Dorin Liviu Bâtfoi, Petru Groza-*ultimul burghez. O biografie*, Ed. Compania, București, 2004, p. 366.

de credincios de care a dat dovadă față de Biserica din care făcea parte. Este important de evidențiat doar celălalt aspect, de „patron" al unui guvern „democrat-popular" căruia trebuia să-i consolideze poziția.

Această poziție a fost urmărită cu consecvență de guvernul FND, după 6 martie 1945, încercându-se o campanie vastă de atragere a clerului ortodox de partea sa. Gestul cel mai vizibil a fost înființarea Ministerului Cultelor, ca minister de sine stătător, cu instalarea în fruntea lui a unui preot, cunoscutul Constantin Burducea. Fost simpatizant al Mișcării legionare, acesta a încercat să pună în aplicare programul partidului comunist în domeniul religios. El trebuia să capteze pe preoții ortodocși și să-i dirijeze de la partidele istorice către „partidele democratice", în special „Frontul Plugarilor" și „Uniunea Patrioților", transformată ulterior în „Partidul Național Popular".

PCR, cunoscând influența pe care o aveau preoții de mir în rândul țărănimii, a încercat să-i atragă de partea sa prin crearea Uniunii Preoților Democrați, organizație prin care se urmărea inclusiv limitarea puterii pe care ierarhii o aveau asupra preoțimii, în vederea determinării episcopilor în vârstă de a renunța la pozițiile lor anti-comuniste și în vederea alegerii de ierarhi tineri care să fie agreați de către noua orânduire comunistă. De asemenea, la alegerile parlamentare din anul 1946, mai mulți preoți figurau pe listele electorale ale comuniștilor.[60]

Toate cultele religioase recunoscute primeau subvenții de la bugetul de stat, menținându-se salarizarea preoților. Niciun cult sau reprezentant al unui cult nu putea întreține relații cu ale culte, instituții sau persoane din afara țării, decât prin intermediul Ministerului Afacerilor Externe și cu aprobarea Ministerului Cultelor. De asemenea, niciun cult nu putea să exercite niciun fel de jurisdicție administrativă asupra cetățenilor statului român (decizie care viza în mod special anihilarea oricărei influențe a Vaticanului în România), fiind interzise chiar măsurile administrativ-canonice în ceea ce privește atât sancționarea credincioșilor care se abăteau de la dogme și canoane, cât și măsurile privind trecerea de la un cult la altul, această operațiune făcându-se printr-o simplă declarație pe propria răspundere depusă la secretariatul Ministerului Cultelor.[61]

Printre obiectivele prioritare ale Ministerului Cultelor se aflau: echivalarea salariilor preoților cu cele ale corpului didactic, acordarea a încă două gradații, defascizarea clerului, restabilirea egalului tratament al tuturor cultelor și nimicirea focarelor de fascism din școlile teologice.[62] În aprilie 1945 era anunțată adoptarea sistemului de salarizare a corpului didactic, în cazul preoților introducându-se și gradația de merit. Astfel, era rezolvată, chiar de către guvernul comunist, o cerință pentru care asociațiile de preoți se luptaseră ani de zile.[63] Se mai promitea refacerea tuturor lăcașurilor de cult afectate de bombardamente și o nouă lege a recrutării prin care tinerii teologi să fie scutiți de serviciul militar. Aceste măsuri au atras inițial o serie de preoți de partea guvernului.[64]

În același timp, aceste măsuri binevoitoare au fost completate cu amenințări și presiuni exercitate prin arestarea și internarea în lagăre a preoților „fasciști". Amintim aici lagărele de la Slobozia, Caracal, Lugoj sau Tg. Jiu. Abuzurile și arbitrariul acestor măsuri a îngrijorat ierarhia, care a contactat ministerul de resort pentru rezolvarea problemei. Condiția pentru începerea unui dialog a fost convocarea unei sesiuni a Sf. Sinod la care să ia parte și ministrul cultelor. În ciuda reticențelor manifestate de patriarhul Nicodim Munteanu, acest sinod a avut loc începând din data de 30 iulie 1945. Cu această ocazie s-au făcut noi promisiuni Bisericii, s-au dat asigurări că în comisiile de epurare a clerului înființate de Minister se va lucra obiectiv, iar clericii din lagăre vor fi eliberați. În încheierea sinodului, a fost dată o pastorală prin care ierarhia își exprima speranța că relațiile dintre Biserică și stat vor evolua sub auspicii favorabile.[65]

Lucrurile s-au schimbat după 21 august 1945, o dată cu declanșarea grevei regale. Din acest moment ierarhia și preoții devin mult mai prudenți și critici la adresa guvernului, întreaga ostilitate a clerului îndreptându-se împotriva lui Constantin Burducea.[66] În încercarea de a salva situația, guvernul a anunțat în luna septembrie că vor fi eliberați toți clericii din lagăre și își vor putea relua posturile din parohii. În plus, a fost inițiat un congres gene-

60 Ioan Scurtu, *Istoria românilor de la Carol I la Nicolae Ceaușescu*, Editura Mica Valahie, București, 2011, pp. 118-119.

61 *Ibidem*, p. 121.

62 „*BOR*", an LXIII (1945), nr. 1-3, p. 87.

63 Alexandru Ciuhureanu, *Avantajele și dezavantajele legii și statutului pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române* din 6 mai 1925, Tipografia Lupașcu S-sori, Bârlad, 1938, passim.

64 „*BOR*", an LXIII (1945), nr. 4-5, p. 194.

65 Adrian Nicolae Petcu, *Biserica Ortodoxă Română în timpul patriarhului Justinian, în „Dosarele istoriei"*, an VIII (2002), nr. 11 (75), p. 38-39; „*BOR*", an LXIII, nr. 7-8, iulie-august 1945, p. 291-292.

66 Dudu Velicu, *Biserica Ortodoxă Română în anii regimului comunist. Însemnări zilnice*. I. 1944 - 1947, Arhivele Naționale, București, 2004, p. 49.

ral al preoţilor în perioada 16-17 octombrie 1945. Congresul a fost deschis în mod solemn de patriarhul Nicodim, obligat să participe, și de primul ministru Petru Groza, care a ţinut un discurs patetic în care a subliniat cât de apropiat este guvernul de Biserică, încheind prin citirea teatrală a deciziei de repunere în drepturi a clericilor îndepărtaţi din serviciu pe baza legii de purificare a aparatului de stat.[67]

Cu toate acestea, congresul a fost considerat un eșec, iar Burducea a căzut în dizgrație, recomandându-i-se să-și ia un „concediu", timp în care ministerul a fost condus de P. Groza. Introducerea a doi reprezentanţi ai partidelor istorice în guvernul Groza a trezit o nouă speranţă în rândurile clerului ortodox, care s-a îndepărtat tot mai mult de grupările zise democratice. Din acest motiv, a fost adoptată o nouă strategie, prin numirea în funcţia de ministru al cultelor a lui Radu Roşculeţ, membru al PNL-Tătărăscu.[68] După alegerile din noiembrie 1946, el a produs o adevărată „liberalizare" a Ministerului, prin numirea masivă de tătărăscieni, dar acest lucru nu a însemnat și o ușurare a presiunilor asupra BOR, ci din contră. Încă din iulie 1946, prin legea electorală și legea pentru organizarea reprezentării naționale, era suprimat Senatul, din care făcuseră parte, ca membri de drept, mitropoliții și episcopii eparhioți ai BOR. În noul parlament nu mai era decât de o mână de clerici de rang inferior, majoritatea „democraţi", care nu au făcut nici o opoziție în fața măsurilor luate în domeniul legislativ. Cu implicarea masivă a tătărăscienilor, Adunarea Deputaţilor va adopta în mai 1947 două proiecte de legi: Legea nr. 166 pentru punerea în retragere a membrilor cultelor și Legea nr. 167 pentru modificarea art. 2, 9 și 12 din legea pentru organizarea BOR. Conform legii nr. 166, preoții și diaconii Bisericilor Ortodoxă și Greco-catolică erau puși în retragere din oficiu la împlinirea vârstei de 70 de ani. Arhiereii vicari, episcopi, arhiepiscopii și mitropoliții BOR „deveniți improprii funcției lor din cauza unor invalidități fizice sau de altă natură" erau puși în retragere la cererea Ministerului Cultelor, în urma avizului unei comisii speciale formate dintr-un delegat al Ministerului Cultelor, ca președinte, un magistrat, delegat de Ministerul Justiției și un delegat al Sf. Sinod. Chiriarhii eparhiilor desființate se puneau în retragere din oficiu, iar patriarhul BOR era exceptat de la prevederile acestei legi.[69]

Legea nr. 167 prevedea în articolul 2 modificarea prevederii din legea din 1925, conform căreia adunările eparhiale se formau prin votul tuturor credincioșilor, bărbaţi majori din parohie. Conform noii legi „locurile rămase vacante prin deces, prin strămutarea domiciliului sau reședinţei în afara eparhiei, prin lipsa nemotivată la două sesiuni consecutive, prin demisii, prin condamnări de drept comun se vor constata și completa de o comisie, care va funcţiona la fiecare eparhie. Comisia va fi compusă dintr-un reprezentant al chiriarhului respectiv sau locţiitorului său, un reprezentant laic al Ministerului Cultelor și un reprezentant al adunării eparhiale prin tragere la sorţi… comisia va propune câte o singură persoană pentru completarea fiecărei vacanţe. Persoana propusă de comisie va trebui să aibă agrementul motivat al Ministerului cultelor".[70]

În sfârșit, prin articolul 3 se completa lista mirenilor membri de drept în colegiile electorale, alături de cei menţionaţi în legea din 1925, fiind prevăzuți: vicepreședintele Consiliului de Miniștri, miniștrii secretari de strat și subsecretari de stat (în toate cazurile, la alegerea episcopilor membrii Adunării deputaţilor, bărbaţi ortodocși aleși în eparhia respectivă, iar în cazul mitropoliţilor, bărbaţi ortodocși din circumscripția electorală a mitropoliei respective). Motivația adoptării acestei măsuri a fost că cel puțin o perioadă nu se puteau organiza alegeri generale pentru adunările eparhiale.

Controlul comunist asupra cultelor s-a accentuat din 1948, când ideile comuniste în acest domeniu au avut posibilitatea să se exprime plenar. Dincolo de cadrul legislativ și instituțional stabilit, trebuie descifrată „filosofia" care a stat în spatele deciziilor luate și, în acest sens, trebuie să ţinem seama de două aspecte: 1. caracterul ateu al regimului, fapt care a făcut să se adopte numeroase măsuri cu caracter antireligios și 2. conceperea Bisericii ca o instituție a societății care, într-un fel sau altul, era datoare să se integreze în viața acesteia, într-un anume mod. Această dualitate explică atitudinea aparent contradictorie între recunoașterea existenţei unei instituții menite să gestioneze treburile religioase și lupta declarată împotriva religiei, politică de stat și datorie permanentă a fiecărui membru de partid.

Se pot observa suficiente similitudini cu discursul sovietic în ceea ce privește Religia și Biserica. În cazul românesc a existat însă un pragmatism mai ridicat, nefiind consemnată acea obstinație sovietică față de eliminarea credinţei religioase din

67 „*Monitorul Oficial*", an XCIII, partea I, nr. 243, 24 octombrie 1945, p. 9362.

68 Dudu Velicu, *op. cit*., pp. 53-55.

69 „*Monitorul Oficial*", an XCV, partea I, nr. 121, 30 mai 1947, p. 4324.

70 „*Monitorul Oficia*l", nr. 121, 30 mai 1947, p. 4326.

sufletele oamenilor cu orice preţ. Liderii comuniști români au privit această chestiune mai mult din perspectiva puterii, adică în ce măsură instituţia bisericească poate să fie un concurent al partidului în societatea românească. Rezolvarea acestei probleme a urmat o schemă de inspiraţie sovietică definitivată în anii celui de-al doilea război mondial de către Stalin.

În acest scop, liderul sovietic a scos la suprafaţă în 1943 o structură bisericească ortodoxă aproape complet distrusă, pe care a încercat să o folosească ca un vector de influenţă în sud-estul Europei și nu numai. S-a început o campanie amplă de promovare în exterior a unei imagini de deplină libertate a conştiinţei, URSS fiind prezentată drept locul ideal unde oamenii își pot exprima credinţa, fără a se renunţa în interior la controlul asupra cultelor și vieţii religioase. Deoarece ierarhii ortodocși ruși proveneau din vechile elite ţariste, ei vor face permanent obiectul suspiciunii KGB-ului, care va profita de noua campanie antireligioasă a lui Hrușciov, începută în 1958, pentru a-i elimina aproape pe toţi.

Conform mărturiilor unui fost agent KGB, Vasili Mitrokhin, serviciile secrete sovietice ar fi intenţionat, după terminarea acestui val de persecuţie, să înceapă o acţiune de infiltrare a Bisericii cu agenţi încă de la nivelul învăţământului seminarial. De exemplu, Mitrokhin invocă o directivă secretă a KGB din 1961, în care se arăta: „Peste 600 de persoane studiază în două facultăţi ecleziastice ale Patriarhiei Moscovei și în cele cinci seminarii ecleziastice. Acestea trebuie aservite KGB-ului. Este necesar să infiltrăm oamenii noștri printre studenţii acestor instituţii, astfel încât ulterior ei să influenţeze starea de lucruri din Biserica Ortodoxă Rusă și să exercite o puternică înrâurire asupra credincioșilor". Dar nu numai Biserica Ortodoxă Rusă beneficia de acest tratament. Într-un document din 1962 se arăta că și diocezele catolice, Biserica armeană, culte neoprotestante erau infiltrate în poziţii de conducere de KGB. [71]

Scenariul prezentat de fostul spion KGB reprezintă cea mai radicală formă de amestec al serviciilor secrete (implicit a regimului) în cadrul instituţiilor ecleziastice. Pe scurt, acesta invocă următoarele: Bisericile au devenit unelte ale serviciilor secrete, iar ierarhii „goarne ale puterii", care influenţau de pe poziţia lor pe credincioșii care îi păstorea. Dar chiar și Mitrokhin oferă anumite elemente prin care arată că a fost imposibil ca scenariul să fie jucat până la capăt. Sunt arătate cazuri de ierarhi care, deși agenţi KGB, nu au putut să facă răul în măsura în care li se cerea, iar renașterea remarcabilă a Ortodoxiei ruseşti de după 1990 arată că Religia și instituţiile pe care o reprezintă scapă în ultimă instanţă influenţei planului lumesc. Din pricina penuriei de informaţii din România și a ideii că tot ce se petrece în URSS se repetă identic și la noi în ţară, emigranţi, disidenţi și istorici au considerat că scenariul de tip Mitrokhin se reproduce și în cazul românesc. De aici există folclorul despre clericii cu epoleţi, fapt amintit de diferiţi istorici în cazul sovietic, dar nedocumentat în cel românesc. Revenind la comparaţia cu modelul sovietic (de fapt la cel imaginat de Mitrokhin) trebuie spus că în România nu a existat o inginerie atât de radicală, precum cea operată de regimul sovietic. La noi, toţi cei care au ajuns în funcţii episcopale au făcut parte din generaţia de dinainte de 1948. În plus, în România s-a petrecut un fapt care a devenit un obiect de reproș la adresa ierarhilor BOR: nici un episcop ortodox nu a intrat în temniţele comuniste, aceasta în timp ce în URSS sute de episcopi au cunoscut ororile Gulagului. O posibilă explicaţie a acestei situaţii este următoarea: comuniștii români au nuanţat într-un mod propriu strategiile sovietice din domeniul religiei, în sensul în care nu au urmărit cu orice preţ distrugerea totală a religiei, ci să controleze în primul rând fenomenul religios astfel încât acesta să nu devină un pericol pentru regim. În acest scop, ei au dorit să creeze un simulacru de Biserică, unde să se îndrepte sentimentele religioase ale poporului și să elimine pe cât posibil cultele „marginale" sau grupările religioase radicale. În această chestiune s-a ţinut seama, printre altele, și de elementul naţional, trasându-se scenarii separate pentru români și maghiari. Bunăoară, în cazul Bisericilor „românești", s-a adoptat soluţia desființării Bisericii Greco-Catolice și subordonarea Bisericii Ortodoxe. Prin urmare, faptul că ierarhii ortodocși nu au cunoscut temniţele comuniste se explică prin „scenariul" care le-a fost rezervat, diferit de cel al greco-catolicilor.[72]

Foarte abili, comuniștii români au preluat tema interbelică a „Bisericii naţionale" și a unităţii de credinţă a întregului popor român, căutând să o folosească pentru slujirea propriilor interese. Deoarece Biserica Greco-Catolică era considerată mai periculoasă, în virtutea legăturilor ei cu Vaticanul, iar BOR mai ușor de controlat prin mecanisme

71 Vasili Mitrokhin, Christopher Andrew, *Arhiva Mitrokhin. KGB în Europa și în vest*, Ed. Orizonturi, Ed. Sirius, București, 2003, p. 486.

72 George Enache, *op.cit.*, pp. 26-34; Adrian Nicolae Petcu, *Studiu introductiv, în Martiri pentru Hristos din România în perioada regimului comunist*, EIMBOR, București, 2007, pp. 24- 38.

deja create de puterea politică în perioada interbelică, s-a considerat că soluţia cea mai bună pentru comuniști este înglobarea „de bună voie" a greco-catolicilor în cadrele BOR, iar aceasta din urmă să devină un simulacru, care aparent să satisfacă nevoile religioase ale credincioșilor, dar în fapt să fie o slujitoare obedientă a puterii. Iată cum în mod paradoxal comuniștii români deveneau continuatorii dezbaterilor interbelice în chestiunea unificării bisericești, discursurile epocii fiind extrem de revelatoare în acest sens. Cele spuse mai sus se referă la Biserici ca instituţii. Cât privește modul în care au fost tratat fenomenul religios în general, lupta împotriva sentimentului religios a fost și în România destul de intensă, măsurile adoptate în acest sens fiind copiate după legislaţia sovietică. Și in Romania s-au scris lucrări care fundamentau „ateismul ştiinţific și preeminenţa materialismului în dauna idealismului religios", s-au creat organisme de promovare a ateismului, s-au dezvoltat forme și metode de propagandă „ştiinţifico-ateistă". Ateiștii români au avut un îndrumar în Călăuza ateistului, tradus și publicat în România în 1961, în care se aflau descrise „metodele complete de luptă ateistă". Cu toate acestea, trebuie subliniat că la noi activităţile cu caracter militant-ateist nu au avut amploarea celor din URSS. Nu au existat de exemplu profanări de sfinte moaște, autorităţile evitând să stârnească revolte inutile. La fel ca în URSS, alături de acţiunile cu caracter propagandistic au fost adoptate măsuri legislative, care au limitat prezenţa cultelor în spaţiul public. Această legislaţie, dezvoltată cu precădere din anul 1948, deși pomenită frecvent, nu a fost până acum analizată în mod profund. Bunăoară, modificările la Legea Cultelor din 2 martie 1948 nu au avut o semnificaţie ieșită din comun, noul text al jurământului pe care clericii trebuiau să-l depună la investire fiind aceeași cu cel de dinainte de 1947, singura diferenţă fiind că Prezidiul RPR lua locul Regelui, potrivit noii ordini politice. De altfel, toate cultele religioase din România, fără excepţie, au depus acest jurământ, recunoscând astfel legalitatea noului regim. Strategia guvernului comunist în domeniul legislaţiei religioase a constat în aducerea tuturor cultelor din România la un numitor comun, cel mai de jos, care să ofere avantaje maxime statului.

Noua lege a cultelor din 4 august 1944 (Decretul nr. 177) nu era radical diferită de legea anterioară, dar se accentuau anumite mecanisme de control din partea statului.[73] În esenţă, nu legea era periculoasă, ci spiritul în care aceasta urma să fie pusă în practică. Acest „spirit" îl putem lesne sesiza în comentariul făcut de ministrul Cultelor, Stanciu Stoian, la articolul 33. Acesta prevedea: „Contravenirea la legile care privesc ordinea democratică a RPR poate atrage, în total sau în parte, retragerea subvenţiilor acordate de stat. Deservenţii cultelor, care au atitudini antidemocratice, vor putea fi scoși din buget". Explicaţia Ministrului Cultelor suna așa: „În marea majoritate a ţărilor moderne din lume Biserica este despărţită de stat. În RPR, cultele cu un număr mai mare de credincioși figurează în bugetul statului. Este o atenţie pe care statul înţelege să o aibă faţă de obștea credincioșilor acestor culte, care sunt și contribuabili, dar ar fi nedrept și ar însemna o jignire adusă însăși acestor contribuabili, dacă cei care manifestă atitudini împotriva poporului și a statului său de democraţie populară, ar fi susţinuţi în această acţiune de către stat". Prin urmare, statul înţelegea să ia anumite măsuri în cadrul legislaţiei sale pentru a preveni pe viitor anumite manifestaţii ostile deghizate sub haina religiei. După cum se poate observa, măsura luată se adresa atât persoanelor individuale cât și unor culte întregi, în condiţiile în care acestea erau înfiltrate și înghiţite de către dușmanii regimului democrat-popular, care deturnau prin diferite mijloace scopul respectivului cult, acela de a sluji interesele poporului.

De aici rezultă un nou aspect, deosebit de important: în România comunistă s-a negat permanent că ar exista persecuţie religioasă. Precum tovarășii din URSS, comuniștii români afirmau că toate cultele se bucură de deplină libertate de expresie, măsurile represive luate datorându-se în mod exclusiv agitaţiilor politice sub haină religioasă. Aceasta a fost justificarea pentru autorități pentru a face nenumărate abuzuri și a aresta și condamna mulţi clerici, ţinta finală fiind instaurarea terorii în interiorul Bisericilor. Acestei represiuni „arbitrare" i s-au adăugat diverse măsuri administrative cu caracter punctual, care au limitat treptat posibilitatea de manifestare a credinţei în spaţiul public.

Revenind după aceste precizări la problema rolului pe care urma să-l joace BOR în cadrele noului regim, putem spune că puterea politică a dorit transformarea acesteia într-un instrument docil al voinţei sale, care, treptat, să devină o formă goală de conţinut, o Biserică vidată de spiritualitate, pe care să o ofere ca un miraj doritorilor de credinţă. Nici o stratagemă nu a fost lăsată la o parte: de la exercitarea de presiuni sub diferite forme până la adevărate „declaraţii de iubire" făcute de putere, acest lucru cu dublu scop: pe de o parte pentru a-i atrage pe cei creduli și pe de altă parte de a-i face pe cei situaţi ferm pe poziţii anticomuniste să se

73 Sergiu Grossu, *Copiii Gulagului, Cronică a copilăriei oprimate din URSS*, Ed. Museum, Chișinău, 2002, p. 95.

îndepărteze de Biserică. Astfel se lămurește pe deplin de ce nici un ierarh ortodox nu a fost închis: arestarea lui ar fi distrus mitul colaborării perfecte dintre Biserică și stat. Din acest motiv s-au căutat permanent alte mijloace de rezolvare a problemei. Pentru exercitarea acestui control și manipulări în noul cadru politic apărut după 1948, comuniștii de la București au apelat la două instrumente uzitate cu mult folos în Uniunea Sovietică: cel administrativ reprezentat de Ministerul Cultelor, apoi, din 1956, Departamentul Cultelor și cel represiv, ca poliție politică, cunoscut cu numele de Securitate. Aceste două instrumente vor deveni după 1948 „ochii și urechile" slujitorilor altarului din România.

Dacă prima instituție avea un caracter oficial, lucrând în mod direct cu slujitorii prin reprezentanții săi, atunci a doua, Securitatea, prin caracterul său încifrat, aplica represiunea la ordinul politic și într-o interpretare de multe ori proprie, violentă, în scop coercitiv. Ministerul Cultelor de după 1948 era moștenitorul celui care funcționase în perioada interbelică și antonesciană. Deși funcționa după același principiu „supraveghează și controlează", elementul inedit în cadrul politic comunist era instituția inspectorului, apoi împuternicitului cultelor. Acesta, potrivit modelului de inspirație sovietică, era reprezentantul Ministerului pe plan local, fiind cel care putea transmite și pune în practică ordinele de la București, dar și de a informa partidul, după cum se hotărâse în ședința Secretariatului CC al PMR din 25 noiembrie 1948, în urma reacțiilor negative apărute la aplicarea noii legi a învățământului din 4 august același an. Cum sintezele informative de multe ori erau confuze și nerelevante din punctul de vedere al membrilor Biroului Politic, dar și pentru un control strict al slujitorilor, s-a apelat la constituirea acestui corp care să funcționeze la îndrumarea directă al partidului. Ministerul Cultelor, cu întreg aparatul său din teritoriu, era îndrumat în activitatea sa de Secția Administrativ-Politică din CC al PMR, cea care se ocupa cu controlul executării hotărârilor luate de partid.[74]

Înființarea acestui corp al Ministerului Cultelor era de inspirație sovietică, deoarece în fiecare reședință eparhială din URSS era un astfel de reprezentant, la care, „la caz de nevoie, episcopul apelează pentru sprijinul autorității laice, sprijin ce se oferă în cadrul legilor", rolul său major fiind de „intermediar între biserica ortodoxă și statul sovietic, precum și acela de a aplana eventualele conflicte ce s-ar ivi între clerici și mireni".[75] Inițiativa celor din conducerea superioară de partid nu făcea decât să aplice prevederile Decretului nr. 178 din 4 august privind organizarea și funcționarea Ministerului Cultelor, într-o interpretare mai agresivă, unde la art. 11 se stipula că pentru „buna funcționare a cultului ortodox" se exercită „dreptul de supraveghere și control, prin inspectorii de control atașați direcțiunii cultului ortodox".[76]

Astfel, începând cu ianuarie 1949, în teritoriu au fost trimiși inspectori de la București, care trebuiau să-și exercite atribuțiile pe o perioadă determinată și în anumite arii de competență. Imediat, Securitatea a contactat informativ Ministerul Cultelor, „pentru a se stabili ce date s-au obținut" despre cultele vizate. Însă, comportamentul abuziv și agresiv al acestor inspectori în relația cu slujitorii cultelor au stârnit furia patriarhului Justinian Marina care a intrat în conflict direct cu Ministerul Cultelor, promițând discutarea acestei probleme la Comitetul Central al PMR.

Aici, trebuie remarcat și faptul că aceste șicane la adresa patriarhului Justinian se înscriau în seria provocărilor făcute, pe de o parte cu prilejul instalării Comitetelor Provizorii locale, atunci când mulți membri de partid au trecut la un val de prigoană asupra slujitorilor altarului, iar pe de altă parte a conflictului care mocnea la vârful conducerii PMR între gruparea Pauker-Georgescu-Luca și Gheorghiu-Dej. Vasile Luca, care fusese promovat în ședința din 14 mai 1948, pentru a se ocupa de „problemele bisericești", nu privea cu ochi buni afinitățile pe care Dej le avea față de patriarhul Justinian și astfel, în calitatea de responsabil direct al Cultelor în PMR, încerca să provoace o stare de tensiune la vârful conducerii BOR.[77]

Cu toate acestea, instituția inspectorului de la Ministerul Cultelor a căpătat un caracter permanent, potrivit modelului sovietic. În cadrul acestui corp au fost integrați oameni care proveneau în majoritate din rețeaua informativă a fostelor servicii secrete, moșteniți de Securitate, care dețineau posibilități de pătrundere informativă și relații în mediile bisericești. Altfel spus, acești inspectori au fost lipiți de către Securitate aparatului funcționăresc din Ministerul Cultelor, astfel explicându-se

74 *Stenogramele ședințelor Biroului Politic al Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român*, vol. I (1948), București, 2002, p. 386; Adrian Nicolae Petcu, *Ministerul Cultelor și slujitorii altarului, în „Pro memoria"*, nr. 3/2004, p. 314-318.

75 PS Iosif al Argeșului, *Ce-am văzut în biserica ortodoxă din Rusia Sovietică*, în „*Legea românească*", XXV, 5, pp. 31-32.

76 „*Monitorul Oficial*", nr. 178, 4 august 1948, p. 6396-6397.

77 Radu Ciuceanu, Cristina Păiușan, *op. cit.*, pp. 231-235; *Stenogramele ședințelor Biroului Politic...*, p. 14.

rolul dublu pe care l-au jucat acești inspectori, pe de o parte de reprezentanți ai Ministerului Cultelor, pe de altă parte de promotori ai planurilor Securității. Mai târziu, Ministerul, ulterior Departamentul, va căuta să specializeze oameni în această activitate cu trăsături specifice, dar, în majoritatea cazurilor, corpul acestor împuterniciți a fost un „cimitir al elefanților", în care erau trimiși cei care deveniseră „nefolositori" în alte structuri de stat, partid sau Securitate. Acest fapt explică comportamentul adesea brutal și lipsa abilitate a acestor împuterniciți în relația cu clerul.

Cu toate acestea, noii funcționari teritoriali ai Ministerului Cultelor erau încă de la instalarea lor în „supravegherea informativă strict discretă" a Securității, potrivit unui ordin general aplicat cu începere din 15 octombrie 1949. Acești împuterniciți vor fi cei care prin activitatea lor în teren se vor implica în tot ce presupunea manifestare religioasă, încercând să aplice ordinele partidului; vor întocmi sinteze de informare către Minister și vor aduce propuneri la „rezolvarea" diferitelor „probleme religioase". Practic, aceștia erau intermediarii între instituția politică și cea religioasă, prezența lor permanentă sugerând supravegherea continuă din partea statului. Bazați că sunt trimiși ai statului ei depășeau adesea limitele noțiunilor de supraveghere și control trasate prin acel modus vivendi stabilit între Biserică și stat și încercau să influențeze viața religioasă din zonă nu numai în interesul statului, ci și al lor personal. Provocările continue stârnite de acești împuterniciți au constituit un motiv de îngrijorare pentru episcopi care au încercat prin diferite mijloace să le limiteze acțiunile. După cum vom arăta mai jos, însuși Justinian a avut ani la rândul un conflict dur cu Ministerul Cultelor din pricina „nestăpânirii" acestor împuterniciți, încercând să atragă atenția factorilor de decizie de la nivel central asupra acestei chestiuni. În cele mai multe cazuri împuterniciții erau informatori ai Securității sau cei care semnalau informativ orice „dereglare" în manifestările cultelor din zona lor de competență, unii fiind chiar rezidenți, având în subordinea lor o întreagă rețea informativă din mediile bisericești. În privința metodelor utilizate de brațul lung al Ministerului Cultelor în teritoriu de reținut este nivelul la care lucra. Împuterniciții nu apelau direct la preoți, ci la episcop, cel mult protopop, potrivit îndrumărilor date de ministrul cultelor în 1952: „Să combatem reacțiunea prin ierarhie" și „contact strâns cu episcopiile, protopopiatele, pentru îndrumarea și antrenarea ierarhiei și prin ea a deserventilor", acestea fiind cele mai bune soluții de lichidare a oricărei opoziții manifestate împotriva regimului. Însă, atunci când era nevoie de „lămurirea" ierarhului, împuternicitul apela la preoți „cu prestigiu" și fideli partidului.

Altfel spus, atunci când împuternicitul avea misiunea de a exercita o presiune asupra episcopului, acesta o făcea cu ajutorul unui/unor clerici dispuși să dea dovadă de fidelitate față de organul statului. Prin astfel de practici, împuternicitul instala o stare de insubordonare a clericului/clericilor față de episcop, deci o situație necanonică, de revoltă permanentă față de autoritatea episcopală.

Securitatea, brațul înarmat al partidului, a constituit pentru cultele din România, în general, o instituție de temut. La înființarea sa, în anul 1948, Securitatea era moștenirea Siguranței, care după 1945 fusese comunizată în totalitate. La înființarea acesteia s-a căutat ca în modul de organizare, funcționare și practici folosite să copieze cât mai mult din ceea ce se numea NKVD, poliția politică de care Stalin se servea cu mult folos. Cu toate acestea, Securitatea comunistă avea în portofoliul său două mari atuuri: arhiva fostei Siguranțe și a SSI-ului și practicile dobândite în regimurile carlist și antonescian, atunci când fosta Poliție de Siguranță promova o veritabilă poliție politică.

Cu acestea, Securitatea română pornea în activitatea sa împotriva cultelor cu un bagaj important atât informativ, cât și profesional. Pentru urmărirea cultelor, comuniștii români au prevăzut ca Direcția I, Serviciul III să se ocupe în mod permanent, Bisericii Ortodoxe fiindu-i rezervat Biroul 1, cu cele mai multe cadre. Însă, normativul Securității în problema cultelor se va definitiva abia în anul 1949, atunci când partidul, în urma problemelor ivite cu scoaterea Religiei ca disciplină din învățământul de stat și a discuțiilor din Biroul Politic al CC al PMR, a elaborat o politică coerentă în această direcție. După parcurgerea primelor etape importante din instalarea regimului comunist, anul 1949 a reprezentat pentru Securitate căutarea unor strategii adecvate în noul context politic, cunoașterea „dușmanului de clasă" cu manifestările lui și relația cu partidul-stat.[78]

Evident, puterea nu-și putea împlini planurile dacă nu găsea colaboratori în interiorul Bisericii, și au existat din păcate clerici care au devenit în timp „democrați convinși". Cu toate acestea, găsirea unor persoane de încredere a însemnat o muncă anevoioasă. Organele de represiune, intrate în slujba partidului comunist, au făcut ample verificări pentru a se identifica persoanele dezirabile. Unul dintre puținii care au întrunit de la început încrederea liderilor comuniști a fost preotul Ioan Marina din Râmnicu Vâlcea.

78 Adrian Nicolae Petcu, *Securitatea și cultele în anul 1949, în Partidul, Securitatea și cultele*. 1945-1989, Nemira, București, 2005, p. 124

B.3. Patriarhul Justinian Marina, între a fi apărător al credinţei şi „patriarhul roşu"

Încă înainte de 1944 numele preotului Ioan Marina a fost vehiculat în mediile bisericești drept un posibil candidat pentru ocuparea unui scaun episcopal. Fără a fi un teolog de vârf, el avea totuși o bună pregătire intelectuală și experiență în slujirea altarului, fiind de altfel pentru o scurtă perioadă director al Seminarului teologic din Râmnicu Vâlcea. Ceea ce l-a făcut remarcat în mediul preoţesc a fost capacitatea organizatorică excepțională, aspect dovedit prin numeroasele inițiative pe care le-a avut, în nume propriu sau împreună cu mentorul său, episcopul Vartolomeu Stănescu al Râmnicului (1920-1938).[79] Relația dintre preotul Marina și chiriarhul său este puțin cunoscută și cercetată, dar dacă comparăm activitatea lui Justinian în perioada patriarhatului cu proiectele inițiate de vlădica Vartolomeu în perioada interbelică, observăm o continuitate de spirit.

Mai precis, este vorba de implementarea valorilor creștinismului social și de o transformare a structurilor instituționale, astfel încât să se dezvolte ceea ce în perioada interbelică se numea „Biserica vie". În acest sens oferim două exemple. Primul, se referă la mult discutata „reformă monahală" inițiată de Justinian după 1948, pe care unii au calificat-o drept o „comunizare a mănăstirilor". De fapt, a fost pus în practică proiectul experimentat de episcopul Vartolomeu Stănescu în eparhia Râmnicului în perioada interbelică, proiect prin care se dorea revenirea monahismului românesc la spiritul patristic, de îmbinare a muncii cu rugăciunea. Mai mult, episcopul de Râmnic nu a neglijat componenta pedagogică, dezvoltând la mănăstirea Bistrița un seminar, care va deveni model de inspirație pentru seminariile monahale inițiate de Justinian. Al doilea exemplu privește organizarea unor structuri financiare proprii ale Bisericii. În Anuarul Mitropoliei Olteniei din 1941, se precizează că „la stăruințele depuse de preotul Ioan Marina" a luat ființă prima „bancă populară cooperatistă" din țară. În același anuar se face un inventar complet al parohiilor din cuprinsul Arhiepiscopiei Craiovei în care se poate citi că parohia Sf. Gheorghe din Râmnicu-Vâlcea, în fruntea căreia se afla preotul Marina, era una dintre cele mai bine organizate și înfloritoare.[80]

Capacitățile de lider și organizator ale preotului Marina au fost remarcate și de partidele politice, care au încercat să îl atragă de partea lor. În general, Ioan Marina a urmat o politică de stânga, fiind membru al PNȚ și un apropiat al lui Ion Mihalache. Dar, în același timp, a întreținut relații bune cu toate celelalte grupări politice, casa sa devenind un centru al vieții politice vâlcene. Încrederea oamenilor politici s-a tradus în numeroasele recomandări făcute către structurile politice centrale de a accepta alegerea preotului Marina, (după ce ajunsese văduv și în conformitate cu canoanele bisericești), ca arhiereu-vicar, mai întâi la Craiova, apoi ca episcop titular la Curtea de Argeș în primăvara anului 1944. Prin urmare, este explicabil de ce, în momentul în care s-a căutat o soluție pentru adăpostirea lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, evadat din lagărul de la Târgu Jiu, s-a optat pentru aducerea lui în casa preotului Marina. Practic, toți liderii politici locali au considerat această soluție ca fiind cea mai potrivită.[81]

Documentele sugerează că Justinian a fost o persoană agreată de regim, fapt care a făcut ca puterea să nu se opună alegerii sale ca arhiereu vicar în 1946. Pe de altă parte, el a fost dorit în Moldova de mitropolitul Irineu Mihălcescu al Moldovei, care avea nevoie de un arhiereu-vicar tânăr și dinamic, care să ajute la refacerea unui teritoriu devastat de război. Mihălcescu îl cunoștea pe preotul Marina din perioada când a activat ca locțiitor al Episcopiei Râmnicului (1938-1939), îi aprecia foarte mult calitățile organizatorice și energia de care a dat dovadă. Prin urmare, i s-a părut a fi o soluție pentru eparhia sa, cu atât mai mult cu cât avea și agrementul guvernului.[82]

Fără îndoială, Justinian a desfășurat o activitate prodigioasă în Moldova, pe nedrept contestată de unii istorici. Ceea ce a nemulţumit, inclusiv pe Irineu Mihălcescu, a fost „tenta comunistă" atribuită unora din acțiunile sale, cum ar fi distribuirea de ajutoare bănești și materiale, pe care Justinian le-a făcut în numele „Apărării Patriotice" organizație fantomă în spatele căreia se afla PCR. Se pare că anumite atitudini proguvernamentale au existat în cazul lui Justinian, însă documentele care dau mărturie despre acestea sunt puține și partizane, astfel încât deocamdată este greu de evaluat activitatea lui reală.

Cea mai presantă problemă a Bisericii în acei ani era succesiunea la tronul patriarhal, în condițiile în care patriarhul Nicodim Munteanu

79 George Enache, *op. cit.*, 2005, p. 35 - 38.

80 Viața bisericească în Oltenia. *Anuarul Mitropoliei Olteniei,* Craiova, 1941, p. 78-80.

81 Adrian Gabor, Adrian Nicolae Petcu, *Biserica Ortodoxă Română și puterea comunistă*, în „*Anuarul Facultății de teologie Ortodoxă a Universității București*", an II, 2002, București, 2003, p. 97

82 Ion Vicovan, *Aspecte legate de alegerea preotului Ioan Marina ca episcop vicar la Iași*, în „*Teologie și Viață*", serie nouă, an XI (LXXVII), 8-12, 2001, pp. 149-151.

era bătrân și foarte bolnav. Pe de o parte moartea lui era dorită de comuniști, deoarece el pusese numeroase piedici acțiunilor de infiltrare în Biserică organizate de aceștia, pe de altă parte au evitat să-l scoată forţat din scaunul patriarhal, deoarece influența partidului asupra societății era departe de a fi consolidată.[83] Dintre posibilii candidaţi la funcţia de patriarh, trei se detașau în mod deosebit: Justinian Marina, mitropolit al Moldovei din 1947, agreat de Gheorghiu-Dej; Emilian Antal, locţiitor de mitropolit al Sucevei, sprijinit de Emil Bodnăraș și Vasile Luca, al treilea fiind Nicolae Popovici, episcopul Oradei, exponent al taberei ardelene din Sf. Sinod, condusă de mitropolitul Nicolae Bălan și susţinut, se pare, de Petru Groza.

Este foarte greu de delimitat în cadrul disputelor care au avut loc componenta personală de componenta ideologică, astfel că nu putem ști în mod clar cine a fost „comunist" și cine „reacţionar". Documentele vremii conţin foarte multă manipulare, fiind produse adesea de reprezentanţii unei tabere adverse, care avea tot interesul să prezinte în culorile cele mai negre pe candidatul „inamic". Însă, este sigur că, dincolo de toate rivalităţile, a existat o preocupare permanentă de a se găsi cea mai bună soluţie pentru salvarea Bisericii. Alegerea ca patriarh a lui Justinian în data de 24 mai 1948 (patriarhul Nicodim murise la 27 februarie) este de fapt rezultatul unui compromis între diversele tabere din interiorul Sinodului. Motivul era simplu: în fruntea Bisericii trebuia să fie o persoană agreată de regim, astfel încât presiunea asupra Bisericii să fie cât mai mică. Justinian a confirmat încrederea care i s-a acordat.

Atunci când Religia a fost scoasă din școlile de stat (august 1948), Patriarhul Justinian, cu ajutorul ierarhilor (între care la loc de frunte și de cinste s-a numărat Episcopul Nicolae Popoviciu al Oradei), a inițiat proiectul de catehizare a copiilor și tinerilor în biserici, însă a fost blocat de Securitate și de Ministerul Cultelor, la cererea liderilor comuniști Ana Pauker și Vasile Luca. Toate inițiativele ulterioare ale Patriarhului Justinian sau ale diferiţilor factori din conducerea bisericească pentru educarea tineretului în biserici au fost sortite eșecului, Ministerul cultelor având permanent sub observaţie această problemă.

De asemenea, pentru un control mai riguros asupra unei parţi a credincioșilor creștini din Ardeal, regimul comunist a trecut la campania de readucere a greco-catolicilor la Ortodoxie. S-a urmărit îndeaproape scenariul ucrainean din anul 1946, statul comunist fiind artizanul acestei mutaţii religioase, printr-o abilă campanie în presă, intimidări, folosirea represiunii chiar, dar mai ales prin specularea sensibilităţilor responsabililor din Biserica Ortodoxă Română. Modul de desfășurare a acestei campanii, pe lângă reacţiile negative evidente care au apărut, a fost dezavuată de unii ierarhi ortodocși, precum Patriarhul Justinian Marina, dar mai ales de Nicolae Bălan și Nicolae Popoviciu, care nu au acceptat să participe la unele evenimente consumate în perioada septembrie-decembrie anul 1948, ci doar la cele cu caracter ceremonial. Inițiativa Statului a fost desăvârșită la 1 decembrie anul 1948, atunci când, în Monitorul oficial, s-a publicat legea de desființare a Bisericii Greco-catolice.

Instalarea definitivă a regimului comunist în anul 1948 aducea după sine atentarea gravă la poziţia Bisericii Ortodoxe Române. Practic, Biserica are două istorii: una croită de potentaţii vremii, iar alta care se dezvăluie abia acum, prin documentele cercetate de istorici. De exemplu, prin atitudinea sa, Patriarhul Justinian Marina poate fi considerat un slujitor care a înţeles că trebuie să-și ducă crucea până la capăt. S-a folosit de poziţia sa și de prietenia cu Dej, pentru a se împotrivi imixtiunilor politicului în treburile bisericești, apoi s-a debarasat de potrivnicii care puteau aduce rău Bisericii, uneori căzând în capcana compromisului, dar a scos instituţia pe care o conducea din conul de umbră impus de comuniști.

B.4. Prigoana împotriva preoţilor, monahilor și a credincioșilor. Sfinţii închisorilor

Mai devreme am prezentat tragedia bisericii din acele vremuri într-un context mult mai amplu, adică internaţional, pentru a înţelege mai bine cu ce s-a confruntat ea atunci, atât în alte ţări creștine și ortodoxe din spaţiul sovietic, (cât mai ales la noi). Vom continua acum cu enunţarea și evocarea propriilor noastre drame și tragedii, dar care nu puteau fi scoase ori abstractizate din contextul acesta transnaţional, de care avea parte întreaga Europă, estică sau răsăriteană.

Biserica Ortodoxă Română a urmat Bisericii Ortodoxe Ruse prin martirii și mărturisitorii care au încununat pământul ţării noastre cu curajul luptei pe care au dus-o împotriva comunismului ateu. Părintele Dimitrie Bejan, care a trecut atât prin lagărele sovietice, cât și prin închisorile românești, bun cunoscător al fenomenului concentraţionar, afirma răspicat că regimul de detenţie, mucenicia îndelungată, tortura cruntă și metodele

83 Dudu Velicu, *Biserica Ortodoxă în anii regimului comunist. Însemnări zilnice*, vol. 2 (1948-1959), Arhivele Naţionale, București, 2005, p. 17, 23; Nicoleta Ionescu Gură, *Stalinizarea României. Republica populară Română*: 1948 - 1950. *Transformări instituţionale*, Ed. All, București, 2005, pp. 358 - 375.

de reeducare, au făcut ca regimul împotriva creştinilor din România să fie mult mai dur decât del din Rusia.[84]

Martiriul preoţilor, monahilor și simplilor credincioși ortodocși români a început odată cu ocuparea României Mari de către trupele sovietice, în 28 iunie 1940, și a fost reluat după reocuparea Basarabiei în august 1944.

Pentru controlul cât mai excesiv atât asupra manifestărilor „mistico-obscurantiste", cât și asupra instituţiei bisericești în general, partidul comunist, cu sprijinul nemijlocit al organelor de represiune, a trecut la punerea în aplicare a unui vast proiect de control în interesul propriu. Încă din aprilie 1945, noua putere, comunistă, a desfiinţat Mitropolia Olteniei, în acest fel scoţând din joc pe mitropolitul Nifon Criveanu, un ierarh care în timpul războiului prestase o impresionantă activitate misionară bine văzută de regimul antonescian.

Au urmat epurările din rândurile preoţilor, pentru ca astfel regimul să poată „defasciza" clerul ortodox, precum se susţinea în presa controlată de comuniști. Cei găsiţi vinovaţi au cunoscut tratamentul lagărelor de la Slobozia, Caracal, Lugoj și Tg. Jiu, până la Congresul cultelor din octombrie 1945. Doi ani mai târziu, pe fondul condamnării politice a lui Iuliu Maniu, clericii ortodocși care au refuzat înfierarea acestuia de la altar au intrat în atenţia informativă a Siguranţei, de acum comunizată, unii fiind chiar reţinuţi pe anumite perioade de timp. Paralel, regimul comunist pregătea controlul asupra Sf. Sinod, prin scoaterea din scaun a unor episcopi în vederea înlocuirii acestora cu unii dezirabili. Astfel, prin aplicarea Legii nr. 166/1947, în august 1947 erau scoși din scaun episcopii Lazăr Triteanu al Romanului, Cosma Petrovici al Dunării de Jos și Irineu Mihălcescu, mitropolitul Moldovei. Motivele oficiale invocate erau cele de sănătate precară, improprii funcţiunii de chiriarh. Următoarele modificări în angrenajul ierarhic ortodox s-au consumat imediat după adoptarea noului statut al BOR, atunci când comuniștii au desfiinţat instituţia arhieriei. Arhiereii vicari Veniamin Pocitan, Athanasie Dincă, Pavel Șerpe, Valeriu Moglan de la Iași, Teodor Scorobeţ de la Sibiu, Ilarion Mircea Băcăoanul de la Roman și Emilian Antal și-au pierdut posturile, urmând ca ulterior să fie pensionaţi de forul suprem al Bisericii. După acest act, a urmat cel al desfiinţării unor eparhii, cum a fost cea a Bucovinei, în septembrie 1948, și a comasării Maramureșului cu Suceava. În 1949 a venit rândul episcopului Grigorie Leu, căreia în martie i se desfiinţa eparhia, prin comasarea cu cea a Romanului. Anul următor definitiva jurisdicţia administrativ-canonică a BOR, prin comasarea eparhiei Sucevei cu cea a Iașilor și a Dunării de Jos cu Constanţa. Tot în anul 1950 s-a înregistrat scoaterea din scaun, cu mult ecou în epocă, a episcopului Nicolae Popovici al Oradei, pe care patriarhul Justinian nu a dorit-o din motiv că astfel se spărgea unitatea Sf. Sinod. În cazul foștilor arhierei vicari și a episcopilor Tit Simedrea, fostul mitropolit al Bucovinei și Efrem Enăchescu, fost locţiitor al Chișinăului, la presiunea guvernului condus de Petru Groza, Sf. Sinod i-a pensionat și le-a fixat locuri de retragere la diferite mănăstiri din ţară.

Următorul val de represiune s-a înregistrat după instaurarea regimului de democraţie populară, atunci când comuniștii trebuiau să consolideze noua ordine politică. Pe fondul proclamării noii Constituţii și a adoptării legislaţiei de tip comunist, în mai 1948, regimul a trecut la un val de arestări din rândurile legionarilor. Printre aceștia s-au aflat și o serie de clerici ortodocși, cu vechi ştate în arhivele Siguranţei, mulţi dintre ei fără să mai presteze vreo activitate cu caracter politic.

Adoptarea legislaţiei comuniste în problema cultelor, a învăţământului de stat și a Ministerului Cultelor în august 1948 a determinat un val de opoziţie din partea clericilor și credincioșilor, pe care regimul cu greu la gestionat. Atunci partidul a înţeles simţământul religios al poporului român și ca atare a temperat atitudinile agresive la adresa simbolurilor religioase.

În planul represiv adoptat de organele represive se pare că nu a existat nici un principiu clar, actul represiv manifestându-se în funcţie de momentul dat. Astfel, după denunţarea devierii de dreapta a căror artizani au fost cei trei de la vârful PMR (Teohari Georgescu, Ana Pauker și Vasile Luca), Dej a înţeles că pentru consolidarea noii sale poziţii, este nevoie de un nou val de represiune. În cazul preoţimii ortodoxe, în noaptea praznicului „Adormirii Maicii Domnului" din 1952, printr-un simplu ordin de cabinet al ministrului Afacerilor Interne (ord. 490/1952) sute de clerici care avuseseră funcţii de decizie în instituţiile Bisericii au fost reţinuţi, anchetaţi și trimiși la Canal, în înjositoarea „brigadă a hoţilor". Alţi slujitori au fost arestaţi doar pentru faptul că erau etichetaţi „chiaburi" de către organele locale de partid, iar o categorie aparte a fost reprezentată de cei care au sprijinit rezistenţa armată anticomunistă din munţi. Pentru activitatea lor de sprijinire a celor din munţi, clerici ortodocși au cunoscut condamnări la ani grei de temniţă în gulagul comunist, iar alţii au fost chiar

84 Pr. Dimitrie Bejan, *Bucuriile sfinţeniei*, vol. I, Tipografia Centrală, Chișinău, 1995, p. 16.

împușcați.[85]

Alte valuri de represiune au fost determinate de evenimentele de la Budapesta din 1956 și retragerea trupelor sovietice în 1958. Acuzațiile ce li se aduceau clericilor erau încadrate în mai vechiul Cod penal al regelui Carol al II-lea, din 1936, cu celebrul articol 209 („uneltire contra ordinii sociale") dedicat legionarilor, dar și în alte legi, precum Decretul Regal nr. 856/1938, privitor la „siguranța în stat". Ulterior, în anii `50, comuniștii aveau să mai adauge articolul 193, pentru faptele, considerate penale, săvârșite înainte de 23 august 1944, cu sintagma „activitate intensă contra clasei muncitoare". Faptele penale încadrate la acest articol erau, de pildă, ținerea și publicarea de conferințe și alte lucrări, care arătau adevărata față a comunismului din Rusia interbelică. Un exemplu elocvent de preot-martir care a primit o astfel de condamnare este părintele profesor Teodor M. Popescu, care preda la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București.

În închisorile comuniste, viața religioasă a căpătat un tablou de catacombă. Nenumărate sunt mărturiile care conturează veritabile momente de trăire creștină, atunci când slujitori ai altarului săvârșeau slujbe, încurajându-i și dându-le încredere colegilor de suferință în ajutorul divin. Cu toate torturile orchestrate de oamenii regimului, cum a fost în experimentul Pitești, temnița comunistă a reprezentat locul în care multe suflete au cunoscut transformarea spirituală și apropierea de Hristos, creând modele pentru creștinismul contemporan.[86]

Pentru Biserica lui Hristos această represiune împotriva slujitorilor era de fapt o nouă persecuție, o revenire la vremurile de prigoană din vremea Imperiului roman. Se foloseau aceleași denunțuri plătite, altele anonime, ale așa-numiților „turnători" la Securitate. Întrucât preoții refuzau să susțină inițiativele partidului comunist cu privire la muncile agricole în zilele de sărbătoare sau la strângerea cotelor - precum jertfele ce trebuiau aduse odinioară împăratului- aceștia erau considerați „dușmani ai poporului" și tratați ca cetățeni inferiori, copiii lor având mult de suferit. Ineficiența economiei și agriculturii socialiste era imputată preoților și credincioșilor, considerați ca sabotori în aplicarea directivelor date de partidul-stat, așa cum creștinii primelor veacuri erau considerați vinovați pentru răul care se abătea asupra imperiului, ca pedeapsă de la zeități.[87]

Preoții de mir și credincioșii nu reprezentau singurele impedimente ale Bisericii pentru regimul de tip sovietic. Monahismul ortodox constituia un obstacol serios pentru construirea socialismului în România. Pentru comuniști, monahii trebuiau compromiși, iar mănăstirile desființate, astfel încât să nu mai existe focare de misticism și pelerinaje ale dreptcredincioșilor, organizate, de multe ori, cu girul episcopilor. Așa a fost în cazul mănăstirii Vladimirești, care a reprezentat un important pilon al anticomunismului, în cadrul Bisericii Ortodoxe Române. Intervenția în forță a Securității, în 1955, s-a consumat numai după ce, timp de mulți ani, acest așezământ căutat de credincioșii ortodocși, fusese protejat de către patriarhul Justinian. Imixtiunea autorităților statului în „rezolvarea" fenomenului de la Vladimirești nu trebuia, totuși, să capete o conotație puternică. Responsabil în acest caz trebuia să pară ierarhia ortodoxă, după cum, nu de puține ori, a fost și este acuzată de unii care tratează acest subiect în mod superficial. Consecințele celor orchestrate de Securitate la vremea aceea se pot resimți și acum. O discuție pe un astfel de caz se poate închega numai în urma cercetării temeinice a documentelor Securității, Ministerului cultelor și a celor confesionale. Experiența de la Vladimirești a convins autoritățile statului că se confruntau cu o veritabilă „armată neagră a călugărilor și călugărițelor", pe care patriarhul Justinian Marina o susținea și o proteja ca pe un bun de mare preț al Bisericii. Refuzul patriarhului Justinian Marina de a accepta planul de reformare a monahismului, adus în Sfântul Sinod de reprezentanții puterii seculare, cu toate presiunile exercitate asupra sa, a determinat autoritățile să recurgă la un alt val de arestări. În perioada 1958-1959, au fost arestați cei din jurul patriarhului, slujitori considerați de încredere, teologi, dar și mulți preoți care „unelteau" împotriva regimului. Au fost formate loturi de „uneltitori", precum „Rugul Aprins", Viforâta, sau lotul preoților de la Episcopia. Acești clerici au fost „demascați" că „ascultau posturile străine de radio", comentând negativ, că țineau „ședințe legionare" în care educau tinerii etc., simpla calitate de a fi credincios sau teolog însemnând, pentru torționarii regimului comunist, a

85 Mihai Săsăujan, *Măsuri represive comuniste împotriva preoților chiaburi în anii 1950-1952*, în „*Arca*", an 2001, nr. 10-12, p. 178-200; Constantin Voicescu, *Oameni ai Bisericii în rezistența anticomunistă din munții și codrii României*, în „*Renașterea*", an VI (1995), nr. 11 (71), Cluj, p. 8.

Amintim aici, de exemplu, pe preoții musceleni Nicolae Andreescu, Ion Constantinescu și Ion Drăgoi (*Martiri pentru Hristos din România*, p. 53-60, 153-157, 184-190).

86 Constantin Voicescu, *Viața religioasă în închisoarea Târgu Ocna* (1950- 1954), în „*Vestitorul Ortodoxiei*", an VIII, nr. 154, 16-30 aprilie 1996, p. 2.

87 John Marler, Andrew Wermuth, *Tinerii vremurilor de pe urmă - ultima și adevărata răzvrătire*, Ed. Sofia, București, 2002, p. 103.

fi legionar, după cum i s-a imputat lui Teodor M. Popescu, în ancheta de la Securitate: „Ești legionar pentru că ești teolog și, fiind teolog, ești anticomunist, iar a fi anticomunist înseamnă a fi legionar". Pentru aceste „culpe" s-au dat pedepse grele, între 10-25 ani de temniță grea.[88]

Aceste detenții, totuși, nu au durat până la expirarea pedepselor, deoarece, în perioada 1963-1964, statul comunist, în dorința de a adopta o destindere pe plan internațional, i-a grațiat pe toți deținuții politici; după ce acesta încercase să-i reeduce, pentru lumea socialistă care apăruse între timp.

Spuneam că planul de reformare a mănăstirilor ortodoxe propus de autorități în anii 1958-1959 a întâmpinat opoziția vehementă a patriarhului Justinian în ședința Sf. Sinod din 15 decembrie 1958. Autoritățile comuniste preconizau, printre altele, scoaterea din mănăstiri a tuturor călugărilor care au suferit condamnări sau arestări politice și închiderea unor mănăstiri „găsite necorespunzătoare pentru monahism". Mai mult, reprezentantul Departamentului Cultelor venea cu un proiect nou de regulament al mănăstirilor ortodoxe care interzicea categoriile de monahi prevăzute mai sus, plus cea privitoare la „elementele contrarevoluționare, precum și cei ce sunt cunoscuți cu manifestări dușmănoase la adresa regimului". Un nou regulament monahal a fost adoptat de Sf. Sinod abia în anul 1960, însă fără a conține prevederile cerute de autoritățile statului.[89]

Cu toată opoziția manifestată de patriarhul Justinian, monahismul a cunoscut o severă diminuare, ca urmare a aplicării de la o eparhie la alta a Decretului 410, adoptat de către Marea Adunare Națională în 1959. Această transformare profundă a monahismului ortodox era a doua în istoria Bisericii, după cea provocată în timpul domniei lui Cuza. Din cauza opoziției manifestate în problema monahismului, patriarhul Justinian a cunoscut un scurt domiciliu obligatoriu la Dragoslavele și două încercări de otrăvire orchestrate de autorități, potrivit mărturiei date de marele duhovnic ortodox român, părintele Cleopa Ilie. Astfel de metode au fost aplicate și mitropolitului Sebastian Rusan al Moldovei, finul lui Petru Groza și, se pare, episcopului Andrei Magieru al Aradului.[90]

Frecventelor opoziții ale Sinodului, partidul le-a răspuns cu valuri de represiune, cum a fost cel din noaptea praznicului „Adormirii Maicii Domnului" din anul 1952, printr-un simplu ordin de cabinet al Ministrului Afacerilor Interne (ord. 410/1952). Atunci, sute de preoți care au avut funcții de decizie în instituțiile Bisericii au fost reținuți, anchetați și trimiși la Canal, în înjositoarea „brigadă a hoților". Alți slujitori au fost arestați doar pentru faptul că erau etichetați „chiaburi" de către organele locale de partid, iar o categorie aparte a fost reprezentată de cei care au sprijinit rezistența armată anticomunistă din munți. Totodată, putem afirma că valurile de represiune se declanșau pe fondul consolidării autorității Partidului Comunist în Stat, după „demascarea" deviaționiștilor din anul 1952, ori după evenimentele de la Budapesta din anul 1956 și retragerea trupelor sovietice în anul 1958. Acuzațiile ce li se aduceau clericilor erau încadrate în mai vechiul Cod penal al regelui Carol al II-lea, din 1936, cu celebrul articol 209 („uneltire contra ordinii sociale") dedicat legionarilor, dar și în alte legi, precum Decretul regal 856/1938, privitor la „siguranța în Stat". Ulterior, în anii '50, comuniștii aveau să mai adauge articolul 193, pentru faptele, considerate penale, săvârșite înainte de 23 august anul 1944, cu sintagma „activitate intensă contra clasei muncitoare". Faptele penale încadrate la acest articol erau, de exemplu, ținerea și publicarea de conferințe, articole, studii și alte lucrări, care arătau adevărata față a comunismului din Rusia interbelică.

Chiar și după acest tratament din partea autorităților, patriarhul nu a abandonat cauza monahismului în Biserică, refuzând categoric aplicarea decretului 410 în eparhia pe care o conducea în mod direct. Ba, mai mult, ridica moralul monahilor și monahiilor, spunându-le că scoaterea lor din mănăstiri este o măsură temporară, un exemplu în acest sens fiind transformarea mănăstirii Hurezi în stavropighie patriarhală.[91]

---

88 Vasile M. Popescu, *Un martir al crucii. Viața și scrierile lui Teodor M. Popescu*, Ed. Christiana, București, 2006, p. 400; George Enache, *op.cit*., 2005, p. 297-447; Constantin Aioanei, Cristian Troncotă, *Contra „armatei negre a călugărilor și călugărițelor"*, în „*Magazin istoric*", an XXX (1996), nr. 1 (346), p. 3-5; nr. 2 (347), p. 17-21; Idem, „*Desființați mănăstirile*" - un ordin care nu a mai sosit, în „*Magazin istoric*", an XXXII (1998), nr. 8 (377), p. 29-32; Constantin Aioanei, Frusinica Moraru, *Biserica Ortodoxă Română în luptă cu „diavolul roșu*", în „*Altarul Banatului*", an XII (2001), nr. 1-3, p. 89-99.

89 Adrian Nicolae Petcu, *Chestiunea monahală în RPR,* în „*Dosarele istoriei*", an VII (2002), nr. 10 (74), p. 55- 58.

90 Nicolae Grebenea, *Întâlnire cu distinsul arhimandrit Ilie Cleopa*, în „*Telegraful român*", an CXL, nr. 25-26, 1 iulie 1992, pp. 3-5; Ioan Dură, *Monahismul românesc în anii 1948-1989. Mărturii ale românilor și considerații privitoare la acestea*, Ed. Harisma, București, 1994.

91 George Enache, Adrian Nicolae Petcu, *Biserica Ortodoxă Română și Securitatea. Note de lectură*, în vol. *Totalitarism și rezistență, teroare și represiune în România comunistă*, București, 2001, p. 134-135.

Dintre cei care au suferit în închisorile comuniste, amintim exemplele extraordinare ale lui Daniil Sandu Tudor, monahul de la Rarău, și pe cel al lui Valeriu Gafencu, cunoscut drept „Sfântul închisorilor".

Daniil Sandu Tudor s-a născut in anul 1896 la București, fiind cunoscut sub numele de Părintele Daniil de la Rarău. El se impune celor de azi prin opera și activitatea sa pe tărâm religios, dar și prin biografia sa, paradoxală, plină de evenimente remarcabile, dar care ascunde în spatele diversităţii constanta unui caracter ferm, nedispus la compromisuri, aflat mereu în căutarea Adevărului. În anul 1929 el face o călătorie la Muntele Athos, unde a stat câteva luni. Pentru o scurtă perioadă, în luna noiembrie anul 1942, este arestat pentru vechile sale convingeri de stânga, pentru a fi trimis în lagărul de la Târgu Jiu, dar este rapid eliberat. Demobilizat în anul 1944, Sandu Tudor hotărește să înceapă o viaţă nouă, găsindu-și refugiul spiritual la Mănăstirea Antim. Aici, el este unul din principalii iniţiatori ai asociaţiei „Rugul Aprins", întâlnire considerată de unii exegeţi unică între intelectualii români ai veacului și Biserica Ortodoxă. La sfârșitul lunii iunie 1948, a fost ridicat de către Securitate pentru pretinse ilegalităţi făcute pe frontul din est, Sandu Tudor fiind condamnat la doi ani de închisoare într-un proces în care s-a comportat cu mult curaj.

Eliberat în anul 1952, el se reîntoarce în rîndurile monahilor la mănăstirea Sihastria Neamţului, devenind ieroschimonahul Daniil Tudor. A fost arestat din nou în noaptea de 13 spre 14 iunie 1958, împreună cu alte 15 persoane care vor forma lotul „Teodorescu Alex și alţii". Sandu Tudor este acuzat iniţial pentru săvârșirea infracţiunii de „uneltire contra ordinii sociale". Pentru a afla date suplimentare, anchetatorii îi introduc în celulă un informator care dă mai multe note referitoare la atitudinea Părintelui Daniil. Pe 22 iulie are loc marea lovitură pentru Sandu Tudor. Văzând că nu pot scoate nimic de la el, anchetatorii hotărăsc să treacă la demascarea prin confruntare. Considerând aceste lucruri insuficiente, anchetatorii răscolesc în biblioteci și descoperă articolele anticomuniste ale lui Sandu Tudor. Este învinuit de „activitate intensă împotriva clasei muncitoare". Pe baza slabului material probatoriu strâns, Sandu Tudor a fost acuzat de „activitate ostilă clasei muncitoare și de susţinere a fascismului, de „organizare a unei activităţi contrarevoluţionare în cadrul asociaţiei "Rugul Aprins" în perioada anilor 1945-1948". Fiind considerat liderul grupului, el a fost condamnat la 25 ani „temniţă grea", pentru „uneltire contra ordinii sociale" și 15 ani de „detenţiune riguroasă", pentru „activitate intensă contra ordinii sociale". Puţinele mărturii păstrate arăta că era atât de reumatic, încat trebuia transportat cu pătura. Pe 16 noiembrie 1962, Părintele Daniil a trecut la Domnul.

Valeriu Gafencu s-a născut în 1921 în comuna Sângerei, jud. Bălţi, Basarabia. Tatăl lui Valeriu, Vasile Gafencu (născut în 1886), a fost deputat în Sfatul Ţării, forul care a votat, în 1918, unirea Basarabiei cu Romania. Pentru aceste „păcate", în 1940 este deportat de ocupanţii sovietici în Siberia (de unde nu s-a mai întors niciodată). Fiul său, Valeriu, a evitat (temporar) un asemenea deznodământ; se fereşte din calea trupelor sovietice, trecând, de unul singur, în Romania și înscriindu-se la Facultatea de Drept din Iași. Arestat datorită apartenenţei la Frăţiile de Cruce, după rebeliunea legionară din luna ianuarie 1941, a rămas în detenţie și după lovitura de stat de la 23 august l944, când a refuzat să semneze cererea de eliberare condiţionată.

Episodul care l-a ridicat pe Gafencu la prestigiul deosebit de care se bucură azi este salvarea Pastorului Richard Wurmbrand, cu preţul propriei sale vieţi. Faptele s-au petrecut în penitenciarul Târgu Ocna. Preiau, cu deferenţa cuvenită martorului direct, mărturia lui Ion Popescu: „Gh. Ardeleanu a fost tratat cu streptomicina ce i-a fost dată și s-a însănătoșit, cu toate că era la un pas de moarte, înaintea începerii tratamentului. Victor Stratan, care nu avea o afecţiune TBC gravă, a oferit streptomicina lui Valeriu Gafencu, ca să-l salveze de la moarte. Valeriu, însă, a considerat că este mai de folos pentru el să ofere această streptomicină unui frate de suferinţă din aceeași cameră cu el, lui Richard Wurmbrand. Acesta a fost, în tinereţe, membru de frunte al PCR, apoi s-a creștinat, devenind pastor protestant al unei organizaţii protestante cu sediul în Suedia. Richard Wurmbrand, în urma tratamentului, s-a însănătoșit și a fost mai târziu eliberat, iar Valeriu Gafencu a murit. În 1940, Valeriu Gafencu devine student al Universităţii din Iași, în cadrul Facultăţii de Drept. În anul 1941, cu doar două zile înaintea declanșării rebeliunii legionare, ajunge șef al Frăţiilor de Cruce din orașul Iași. Această împrejurare s-a dovedit fatală pentru destinul studentului basarabean. Valeriu Gafencu s-a implicat în tulburările locale, rapoartele autorităţilor semnalând faptul că, în prima zi a rebeliunii, acesta s-a deplasat la Liceul de băieţi „Mihail Kogălniceanu" și a „ordonat suspendarea cursurilor pentru o oră".

Prin Sentinţa nr. 485/25 mai 1941 a Tribunalului Militar al Corpului IV Armată (Iași), Valeriu Gafencu a fost condamnat la 3 luni închisoare corecţională și 2000 lei amendă corecţională, pentru culpa de a-i fi instigat pe elevi la greva de protest faţă de guvern și de solidarizare

cu legionarii răsculaţi în Capitală. Gafencu a primit o nouă condamnare, în anul 1942 (25 de ani muncă silnică), pentru organizarea unei şedinţe a Frăţiei de cruce din cadrul Liceului Militar din Iaşi. Instaurarea regimului comunist l-a găsit pe Valeriu Gafencu tot la Aiud, unde, până în 1946, a existat un regim de detenţie mai blând. În anul 1946, Gafencu a refuzat să treacă, cu un grup, graniţa de vest (fapt care ar fi fost posibil în condiţiile de atunci), pentru ca doi ani mai târziu să refuze şi „eliberarea, cu condiţia plecării în Basarabia, devenită parte a URSS-ului". Valeriu Gafencu a refuzat, astfel, ideea unei salvări facile, preferând ispăşirea întregii pedepse. Chiar dacă Valeriu Gafencu a fost un laic, prezenţa lui este binemeritată în acest Martirologiu creştin, prin faptele sale, univoce în privinţa trăirii religioase şi a jertfelniciei netrucate.

Dintre toate relatările despre închisori şi vremurile de prigoană trăite de aceşti oameni în secolul trecut, din toată investigaţia psihologică a atâtor autori, toţi înzestraţi cu duhul mărturisitor, cartea aceasta este una dintre cele mai duhovniceşti, una dintre cele mai pătrunzătoare, „cea mai în măsură să înţeleagă împreună cu toţi sfinţii ce este lăţimea şi lungimea, adâncimea şi înălţimea, să cunoască iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoaştere şi să se umple de toată plinătatea lui Dumnezeu (cf.3, 18-19)." Aşa încât, afirmaţiile Părintelui Gheorghe Calciu Dumitreasa, de pildă, făcute în alte împrejurări, se potrivesc foarte bine şi aici, căci, „dacă ai îndoieli asupra mântuirii, asupra jertfei sau asupra biruirii vrăşmaşului văzut şi nevăzut prin puterea credinţei şi a rugăciunii, dacă te îndoieşti de iubirea lui Hristos şi de eficienţa pocăinţei" acest volum, acest document duhovnicesc, te va convinge, deoarece protagonistul lucrării acesteia şi toţi eroii închisorilor comuniste şi politice în general, au căutat în primul rând, să-şi pună în ordine propriile vieţi, să înţeleagă şi să trăiască experienţa comunitară din Biserica primară, să-şi şlefuiască încet, dar sigur, caracterul pentru iubire, jertfă, bunătate şi trăirea dragostei comunitare şi asta pentru că toţi aceşti mucenici contemporani ai veacului al XX - lea „locuind în aceeaşi celulă (ori la propriu, ori la figurat), au încercat să facă din spaţiul ei o biserică a lui Iisus Hristos, dincolo de toate ispitele, piedicile şi poticnelile inerente convieţuirii multora la un loc, într-un spaţiu impropriu, mizer şi insalubru!… Şi până la urmă, lucrarea cu pricina dezvăluie cititorilor „treptele descoperite de Duhul lui Dumnezeu acestor tineri neştiutori (la început), dar dorind arzător după Dumnezeu: mai întâi, ei constată că omul este mereu atacat de duhurile rele, dar că omul are puterea să le primească ori să le respingă dintru început sau mai târziu, fiindcă aceste duhuri rele îl războiesc pe om, dar cineva care are darul trezviei şi al privegherii, poate cunoaşte stadiile atacurilor şi poate lupta împotriva lor, chiar dacă lupta este complexă şi de durată, însă nu imposibilă.

Dacă cineva nu este determinat să oprească gândul rău de la început, acesta pătrunde în mintea lui şi-i argumentează că nu este chiar atât de rău. Dacă omul acceptă şi acest stadiu, gândul devine poftă şi-i hrăneşte mintea, imaginaţia şi simţurile. Până aici fiind războiul nevăzut" Altfel spus, deprinderea persoanei în lupta duhovnicească, parcurgând toate treptele ascezei creştine, în cadrul războiului nevăzut şi văzut în care au fost angrenaţi aceşti slujitori ai lui Iisus Hristos şi iubitori ai aproapelui, duce la o asemenea analiză ce „nu putea fi făcută de către aceşti tineri decât numai prin prezenţa Duhului Sfânt, Care i-a asistat pe toată durata vieţii lor în închisoare".[92]

Concluzii

În concluzie, putem afirma fără să greşim că, sub aspectul politicilor Statului faţă de Biserică, instaurarea regimului comunist în România a însemnat mai degrabă perpetuarea unei atitudini ostile şi opresive, cu scopul de a instrumenta instituţia ecleziastică, la care s-au adăugat, firește, elementele de factură marxistă, specifice ideologiei noului regim, cu prigoana împotriva celor care nu acceptau colaborarea cu statul comunist şi cu organele sale represive.

În ceea ce priveşte rezistenţa în faţa regimului comunist, trebuie vorbit de Biserică în integralitatea ei. Clerul, monahii şi credincioşii au fost baza fără de care Biserica s-ar fi prăbuşit. Episcopul Antim Nica aducea, la un moment dat, un omagiu religiozităţii românilor, arătând că sprijinul ierarhiei sunt credincioşii. În subsidiar, episcopul sugera ideea că, dacă preoţii greşesc, este posibil ca poporul credincios să ducă flacăra credinţei mai departe.[93]

Referindu-se la cler, Nicolae Popovici spunea: „Preoţii noştri, iubiţi şi mult încercaţi, trecând

92 *Martiri pentru Hristos în perioada regimului comunist*, EIMBOR, Bucureşti, 2007, pp. 233-235, passim; *Sfântul închisorilor - Mărturii despre Valeriu Gafencu,* Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007

93 Vezi George Enache, *op. cit*., 2005, p. 287.

peste piedicile unor extremiști prea zeloși și provocatori, au adunat în jurul altarelor străbune copiii neamului. […] Trimitem binecuvântare celor întemnițați și le spunem lor: «Sus inimile, că este mântuire»". În ceea ce privește pe monahi, este celebră sintagma inventată de Securitate, „armata neagră a călugărilor și călugărițelor", prin care se sublinia rolul major jucat de aceștia în viața religioasă. Biserica ţine să aducă pe această cale un omagiu tuturor clericilor, monahilor și credincioșilor care, prin străduinţe adesea neștiute, au păstrat vie flacăra credinţei.

Așadar, Ortodoxia sau creștinismul „în duh și adevăr" înseamnă viață sfântă și ea trebuie trăită de toţi membrii Bisericii, credincioși sau clerici, iar pentru trebuinţele misionare ale Bisericii se pot înființa la nivel parohial, asociaţii de interes comunitar-parohial care să poată atrage cât mai multe persoane, de toate categorii sociale și de toate vârstele la biserică. În aceste vremuri, contemporane și post-moderne, integrarea ţării noastre în familia europeană instituţionalizată este un fapt ce s-a petrecut, motiv pentru care trebuie judecate cu atenție toate aspectele. Pentru că integrarea este pe de o parte o mare provocare din punct de vedere duhovnicesc, iar pe de altă parte Biserica noastră poate contribui la reașezarea ţării pe un nou fundament și anume cel spiritual prin păstrarea identităţii spirituale creștin-ortodoxe și culturale a poporului nostru, și prin dezvoltarea comuniunii cu celelalte popoare, europene.

Drept urmare, pentru toate acestea, din partea Bisericii este necesară o reflexie teologică profundă privind legătura dintre stat, etică și politică, dintre spiritual și social, dintre naţional și universal, dintre local și global, dintre urban și rural, de-a lungul timpurilor. O atenție deosebită trebuie acordată reflexiei comune privind natura și finalitatea libertăţii, precum și asupra relaţiei dintre libertate și responsabilitate în societatea de astăzi, și mai ales asupra relaţiei dintre libertatea individuală și solidaritatea socială.

În timpul comunismului ne preocupa întrebarea: cum să dobândim libertatea? Acum trebuie să ne întrebăm permanent: cum să folosim libertatea noastră? Îndeosebi pentru a deveni mai umani, pentru a apăra și promova demnitatea umană, creată după chipul și chemată la asemănarea lui Dumnezeu.

Η ΦΙΛΟΞΕΝΙΑ ΤΟΥ ΑΒΡΑΑΜ.

2. Rugăciunea în viața preotului

preot dr. Gheorghiță Ionuț Secară
Parohia „Sfântul Gheorghe", Borșeni, Neamț

1. Considerații generale referitoare la rugăciune

Ființa umană a simțit întotdeauna nevoia de a vorbi cu Divinitatea, de a O preamări și de a-I cere ajutor. „Homo religiosus" și-a exprimat această relație ontologică cu Divinitatea în diferite moduri de manifestare - jertfă, rugăciune, etc. Rugăciunea are, în mod necesar, un rol central atât în viața preotului (ce presupune o „rânduială îngerească și curățire"[94]), cât și a creștinilor, fiind axul central al vieții duhovnicești, în jurul căruia gravitrază, și de care sunt dependente, celelate virtuți creștine, în absența cărora, îndumnezeira nu este posibilă.

Deși fiecare creștin, dar mai cu seamă preoții, au experiat, într-o mai mare sau mică măsură rugăciunea și treptele ei, atunci când vrem să vorbim despre rugăciune, să identificăm o definiție a acesteia, ne îndreptăm însă spre cei ce au avut o experință mult mai avansată decât a noastră, adică vom apela la scrierile și învățăturile Sfinților Părinți ai Bisericii noastre Ortodoxe. Astfel, în gândirea Sfinților Părinți, rugăciunea, este în primul rând vorbire a minții cu Dumnezeu, hrană și curățire a minții, portar al virtuților, întărire a sufletului, zid sigur, omorâre a patimilor, vedere a celor nevăzute, încredințare a celor dorite, ipostas al celor nădăjduite, îndemn la virtuți, mângâiere a celor ce plâng, rodul bucuriei și al mulțumirii, urcușul minții spre Dumnezeu și lepădarea de toate pentru dobândirea a toate[95], dar și o „aventură captivantă"[96]. Părinții Bisericii mai numesc rugăciunea și arvuna Duhului Sfânt, cunoștință a lui Dumnezeu, pecetea și bucuria lui Hristos, propovăduirea apostolilor, lucrarea credinței, baia curăției și arătarea botezului, mișcare îngerească și puterea celor netrupești, și încredințarea inimii, nădejde de mântuire, securea care taie deznădejdea, dovedirea nădejdii, semn de curăție și simbol al sfințeniei, veselia sufletului și semn al împăcării, raza soarelui minții și luceafăr al inimii, întărirea creștinismului, lucru al pustnicilor și petrecerea sihaștrilor, arătarea împăcării cu Dumnezeu și unirea omului cu Dumnezeu, puterea susținătoare a lumii, maica lacrimilor și totodată fiica lor, punte împotriva ispitelor, peretele din mijloc împotriva necazurilor, zdrobirea războaielor, veselia viitoare, izvorul virtuților, pricinuitoarea darurilor, propășirea nevăzută, descoperirea celor viitoare, judecata și scaunul de judecată a lui Hristos, înainte de scaunul judecății viitoare; „rugăciunea este Dumnezeu, care lucrează toate în toți, deoarece una singură este lucrarea, a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, care lucrează toate înHristos Iisus[97].

Rugăciunea „Legii Noi" - personală și colectivă - avea să devină expresia credinței vii în Iisus Hristos, Răscumpărătorul[98], avea să devină un rit[99], un cult al adorării lui Dumnezeu. Prin intermediul rugăciunii, creștinii s-au înnevrednicit și se vor înnevrednici de harul divin, de comuniunea euharistică cu Însuși Iisus Hristos.

În lumina învățăturii de credință a Bisericii Ortodoxe, rugăciunea este ridicarea minții și a voii noastre către Dumnezeu[100], sau, după cuvân-

94 Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Dumnezeiescul urcuș. Tâlcuire la Cuviosul Teognost*, traduccre din limba greacă de lerom. Agapie Corbii, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2020, pp. 195-196, p. 199;

95 Sfântul Teognost, Filocalia, vol. IV, *Una sută capete*, 60, Ed. Harisma, București, 1994, p. 270;

96 Mitropolitul Antonie de Suroj, *Rugăciunea vie,* Traducere și cuvânt înainte de Cătălin Bogdan, Ed. Theosis, Oradea, 2103, p. 19;

97 Sfântul Grigorie Sinaitul, Filocalia, vol. VII, EIBMBOR, *Capete foarte folositoare dupi acrostih*,113, București, 1977, pp. 131-133;

98 Nikos A. Njssiotis, *The Relationship between corporate Worship and individual prayer in the orthodox tradition*, în „*Yearbook*", 1978-1979, Tantur (Jerusalem), 1981, pp. 129-146;

99 C. Andronikov, *The Meaning of Rite, în „St. Vladimir's Theological Quarterly*", vol. 20, 1976, nr. 1-2, p. 38;

100 Evagrie Monahul, *Cuvânt despre rurgăciune, în Filocalia*, vol. 1, Sibiu, 1946, p. 80; *Sfântul Ioan Damaschin, Dogamtica*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1938, p.

tul altui Sfânt Părinte al Bisericii noastre, ea este „știința vieţuirii pașnice", care „duce pe lucrătorul ei... la limanul nepătimirii"[101]. Rugăciunea este, într-adevăr, „maică a tuturor virtuţilor", „hrană a sufletului" și „luminarea minţii"[102]. Prin ea stabilim o comuniune harică cu Dumnezeu, dobândim mântuirea, pentru că Mântuitorul ne adevereşte că „oricine va chema numele Domnului se va mântui" (Rom. 10, 13)[103].

Sfântul Marcu Ascetul spune că toate câte le vorbim sau le săvârșim fără rugăciune ni se arată mai pe urmă sau greșite, sau vătămătoare, dovedindu-ne lipsiţi de sens prin cele ce urmează. Rugăciunea neîntreruptă constă în a avea mintea alipită de Dumnezeu, în a depinde și a te încrede pururea în El. Când ai ajuns în vremea rugăciunii să nu-ţi mai tulbure mintea nimic din cele ale lumii, să știi că te afli în hotarele nepătimirii, deoarece starea cea mai înaltă a rugăciunii este aceea în care mintea a ajuns în afară de trup și de lume și a devenit cu totul imaterială și fără formă. Iar prin Duhul Sfânt, putem striga în calitate de preoți „Avva Părinte!" (Gal. 4,6) și să spunem „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă pe mine, păcătosul!", știind co focul ce arde în lăuntrul nostru, este al Sfântului Duh, nu al nostru[104]. Altfel spus, a ne ruga presupune trecerea de la starea prezenței tainice și neconștientizate în inima noastră a harului, la starea de deplină conștientizare și percepere a lucrării Duhului Sfânt imediat și direct asupra inimii noastre[105].

Căci, cel ce se roagă nu trebuie să se oprească din urcușul său, pentru că numai așa mintea va putea urma Celui ce a străbătut cerurile pentru noi, lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Rugăciunea neîncetată este aceea care nu se isprăvește din suflet niciodată. Ea nu se arată privitorilor în întinderea mâinilor sau în înfățișarea trupului și în sunetul limbii, ci se face cunoscută celor ce știu să înţeleagă, în meditaţia cugetării, în lucrarea minţii și în pomenirea lui Dumnezeu cu umilinţă stăruitoare. Taina rugăciunii nu se săvârșește în vreme și în loc hotărât, ci ea înseamnă mișcarea necontenită a minţii în jurul lui Dumnezeu, fapta ei stă în „învârtirea sufletului în jurul lucrurilor dumnezeiești", iar sfârșitul ei este lipirea cugetării de Dumnezeu și înălţarea la un singur duh cu El[106].

Sfântul Ioan Carpatinul arată că precum unirea cu focul face fierul cu neputinţă de pipăit, așa rugăciunile dese fac mintea mai puternică în războiul împotriva vrăjmașilor care se silesc cu toată puterea să ne insufle o anumită neplăcere pentru stăruirea în rugăciune, știind-o pe aceasta minţii apărătoare, iar lor vătămătoare. Din rugăciunea curată izvorăsc virtuţi ca: înţelegerea, blândeţea, dragostea, înfrânarea, ajutorul, care vin numai de la Dumnezeu, deodată cu mângâierea, iar frumuseţea dobândirii acestora stă în aceea că mintea are pururea o dorinţă nesăturată după întâlnirea cu Dumnezeu[107].

Sfinţii Părinţi afirmă în unanimitate rolul, necesitatea și importanţa rugăciunii în viaţa duhovnicească „și subliniază că toate virtuţile nu unesc sufletul cu Dumnezeu, ci numai îl predispun pentru unire. Ceea ce unește este rugăciunea"[108]. Astfel, spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „rugăciunea a biruit puterea focului și a îmblânzit leii: cei trei tineri, cu rugăciunea, au biruit puterea focului; Daniil, cu rugăciunea a îmblânzit leii. Prin faptele acestea, socot eu, Dumnezeu a făcut cunoscut tuturora că toţi care se roagă când sunt în primejdii, rugăciunea îi scapă din primejdiile ce-i amenință. Rugăciunea este pricină de mântuire, pricină pentru nemurirea sufletului; este zid tare al Bisericii, pavăză neclintită, înfricoșătoare dracilor, iar nouă, celor dreptcredincioși, mântuitoare"[109].

Sfântul Ioan Scărarul adaugă: „Rugăciunea, în însăși ființa ei, este o convorbire și o unire sfânta a omului cu Dumnezeu, iar prin puterea ei, este susţinătoarea și conservatoarea lumii, împăcare a omului ou Dumnezeu, mamă și totodată fiică a lacrimilor, mijlocitoare a iertării (păcatelor), punte ce ne poartă peste torentul ispitelor, stavilă împotriva amărăciunilor, nimicitoare a nevăzuţilor duşmani, îndeletnicire a sfinţilor îngeri, hrană a tuturor netrupeștilor ființe, bucurie viitoare, ocupaţie fără de sfârșit; ea este izvor al virtuţilor, cauză a

223;

101 *Cuvânt de rugăciune al lui Nichifor din singurătate*, în Filocalia, vol. 7, București, 1977, p. 11;

102 *Scara Sfântului Ioan Scărarul și învățăturile lui Ava Dorotei*, trad. Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. IX, București, 1980. p. 259;

103 Herma Păstorul, *Vedenia IV*, 28(2), în P.S.B. vol. 1, trad. de Pr. D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 244;

104 Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Dumnezeiescul urcuș*...., p. 75;

105 Preasfințitul Kalisstos Ware, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Christiana, București, 2003, p. 21;

106 *Sfântul Marcu Ascetul, Filocalia*, vol. I, Ed. Harisma, București, 1993, p. 324;

107 *Sfântul Ioan Carpatinul, Filocalia*, vol. IV, Ed. Harisma, București, 1994, p. 164;

108 Teclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, Vol. II: *Teologia rugăciunii minții*, trad. de pr. prof. Ioan I. Ică, postfață diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 21;

109 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre rugăciune de Sfântul Ioan Gură de Aur,* traducere de Pr. D. Fecioru, în *„Ortdoxia"*, XXXV, Nr. 3, 1983, p. 425;

harismelor, înaintare pe nesimţite în virtute, hrană a sufletelor, luminătoare a inteligenţei, secure care nimicește deznădejdea, mărturie a nădejdii, suprimare a tristeţii, bogăţie a monahilor, comoară a anahoreților, îndulcire a mâniei, oglindă a creșterii duhovnicești, dezvăluitoare a mijloacelor desăvârșirii, arătare a stării duhovnicești în care se atflă cineva, descoperitoare a lucrurilor viitoare, semn al măririi veșnice. Rugăciunea este — pentru cel ce se roagă cu adevărat — un tribunal, curtea și scaunul de judecată al lui Hristos, înaintea Judecaţii universale”[110].

Tradiția biblică și patristică a Bisericii Ortodox ne-a lăsat bogate și prețioase mărturii despre rugăciune. Cu ajutor acestora putem evoca spiritualitatea ortodoxă și reconstitui însăși pravila rugăciunii. Prin aceasta, avem posibilitatea să oferim și creștinilor ortodocși de astăzi o călăuză normativă pentru viața lor creștinească și obștească, deoarece „fiecare dintre noi învaţă să se roage și să cunoască din disciplina rugăciunii în ce fel trebuie să fie”[111].

2. Importanța și valoarea rugăciunii în viața preotului

Preotul este prin excelență un rugător, o persoană care s-a format de-a lungul vieții la școala rugăciunii[112]. Majoritatea preoților, au fost învățați să se roage, fie de către părinții lor, fie de către bunicii lor sau alți membrii ai familiei, continunând mai apoi să se roage pe parcursul vieții lor, în anii copilăriei, ai adolescenței, în anii pe care i-au petrecut în semniar, la facultate și până în ziua hirotnoiei. Hirtonia a căpătat astfel însemnătatea unui răspuns din partea Presfintei Treimi la rugăciunile săvârșite pe parcursul acestor ani, fiind o fructificare a experințelor duhovincești trăite până atunci, un moment de maturitate duhpvnicească și teologică la care candidatul la hirotononie este chemat. Astfel, după hirotonie, rugăciunea în viața preotului va avea cumva valențe, dacă nu universale, cel puțin comunitare, întrucât de acum înainte el va trebui să înalțe rugăciuni nu doar pentru sine, familie și cunoscuți, ci pentru întreaga comunitate pe care o va păstori, și pentru care va sta „suspendat” în rugăciune, între pământ și cer. Rugăciunea preotului, are valoare unei jertfe fiind „o atingere, o unire, o apropiere, o lipire, o amestecare cu Dumnezeu”[113]. Cu rugăciunile sale el va bate la poarta cerului cerând milă atât pentru sine, cât și pentru enoriașii săi[114], devenind astfel mijlocitor al milostivirii divine[115] în comunitatea pe care o păstorește, fiindcă „preotul își deschide larg inima spre a îmbrăţișa o mulţime de vieţi și toate veacurile”[116].

Într-unul din pelerinajele la care am fost la Sfântul Munte Athos, părintele Iulian, de la Schitul Prodromul ne-a sfătuit să „ne rugăm cu durere” pentru a fi ascultați de Dumnezeu, fiindcă „făcând asa, va vedea minuni”[117]. O astfel de rugăciune „cu durere” poate fi făcută de preot pentru enoriașii săi, numai prin legătua de iubire dintre ei, ceea ce presupune ca preotul să-și cunoască enoriașii, problemele și frământările care îi apasă, și să le pese de ei și de mântuirea lor. În plus, este știut atât din învățătura Sfinților Părinți cât și din practica personală a fiecărui creștin că „căile rugăciunii sunt anevoioase și omul întâmpină piedici din toate părţile”[118].

Însă plionul fundamental pe care se sprinjină rugăciunea este credința, fiindcă, așa cum spune Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, cu cât credința este mai puternică, cu atât credinciosul simte mai acut nevoia de rugăciune. Dar în societatea zilelor noastre, care se încadrează în tiparele unei societăți desacralizate și securlarizate, rugăciunea este practicată doar în momente excepționale, adică foarte rar, iar într-o astfel de societate rolul preotului și al Sfintei Liturghii sunt covârșitoare. În plus, preotul, ca de fapt orice alt creștin, pentru a-și menține vie flacăra credinței, ca suport al rugăciunii, trebuie să-și găsească continuu motivații care să-l determine zilnic să nu părăsească frontul duhovnicesc al rugăciunilor. De aceea, motivațiile rugăciunii au un rol fundamental în viața preotului[119].

Astfel, Sfinții Părinți au identificat ca principale căi de întărire a motivației pentru rugăciune următoarele mijloace: citirea Sfintei Scripuri și a

110 *Sfântul Ioan Scărarul, Despre rugăciune*, tradecere de Ilie Frăcea, în „*Mitropolia Ardealului*”, XXV, Nr. 7-9, 1980, p. 633;

111 Sfântul Ciprian, *Despre rugăciunea Domnească (De Dominica Oratione)*, în „*Apologeți de Limbă Latină*”, București, 1981, p. 476;

112 Mitropolitul Antonie de Suroj, *Școala rugăciunii,* Traducere de Gheorghe Fedorovici, Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2006, p. 82;

113 Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Dumnezeiescul urcuș*...., p. 61;

114 Cuviosul Paisie Aghioritul, *Cuvinte duhovnicești*, VI, *Despre rugăciune*, Ed. Evanghelismos, București, 2013, p. 127, pp. 201-204;

115 Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Dumnezeiescul urcuș*...., pp. 78-79;

116 Arhim. Sofronie, *Rugăciunea, experiența vieții veșnice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 115;

117 Cuviosul Paisie Aghioritul, *op. cit*., p. 127;

118 Arhim. Zaharia Zaharou, *Omul cel tainic al inimii* (1 Petru 3,4), Ed. Basilica, București, 2014, p. 100;

119 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experința Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, pp. 23-24;

cărților duhvnicești, meditația izvorâtă din lectura duhovnicească, redescoperirea ontologică și teologică a fiecărei făpturi cu care relaționăm și îndreptarea gândurilor noastre spre Dumnezeu, într-o sinfonie rugătoare continuă[120].

În afară de rugăciunea particulară, preotul are îndatorirea de a oficia întregul serviciu divin public și de a se ruga pentru credincioșii săi și împreună cu aceștia, pentru diferite trebuințe și nevoi, fiindcă preoția liturgică este un fel de dar al lui Dumnezeu[121] dat anumitor oameni, pentru a sluji în adunarea liturgică[122].

Slujirea preoțească este considerată grea și cu anevoie de purtat, fiindcă rar întâlnești un preot care moare în aceeași stare de har pe care a avut-o la începutul preoției sale. De cele mai multe ori, preoții mor într-o stare de mult mai puțin har fiindcă slujirea lor constă în luarea asupă-și a morții celorlalți[123], iar tot ceea ce preotul primește de Dumnezeu atunci când se înfățișează singur înaintea Domnului, risipește, dându-le tot credincioșilor săi, atunci când este împreună cu ei. Astfel, preotul oferă credincioșilor săi viața sa, pe care o primește de la Dumnezeu, iar preotul ia asupa sa, moartea credincioșilor săi[124].

Puterea rugăciunilor preotului pentru credincioșii din parohia sa, izvorăște din puterea Mântuitorului Iisus Hristos, care ne încorporează[125], în mod tainic, în jertfa Sa, iar preotul slujitor primește puterea de a face același lucru, după cum ne spune Părintele Profesor Stăniloae[126], fiindcă preotul are obligația de a se jerfi mai întâi pe sine, omorându-și patmile și plăcerile, acesta fiind cel dintâi sens al preoției[127]. Pentru a ajunge însă la această stare duhovnicească, duhul omului trebuie să stăbată o cale plină de nenumărate suferințe și dureri, în rugăciunea de pocăință, de răstignire a minții și de lepădare de orice alipire pătimașă[128].

Astfel, creștinii vin în casa lui Dumnezeu pentru a obține ajutorul, mila și binecuvântarea divină, atât prin rugăciunile lor, dar mai ales prin rugăciunile preotului. În plus, ei solicită, cu diferite ocazii, prezența preotului în casele lor, pentru a primi binecuvântarea și sfințirea caselor sau a alor obiecte, prin invocare Duhului Sfânt făcută de către preot[129].

3. Rânduieli juridico-canonice referitoare la rugăciunile liturgice

Potrivit rânduielilor canonice, în Biserica Ortodoxă pot fi citite doar rugăciunile canonice care au fost aprobate de o autoritate competentă, nefiindu-i nimănui permis să întocmească rugăciuni sau cântări pe care să le redea în biserică. Astfel, Sfinții Părinți ai Bisericii noastre au precizat că preoții nu pot săvârșii rugăciuni de laudă, cerere și mulțumire decât în locașurile ce au sfințite în prealabil de episcopul locului pentru că serviciul divin adresat lui Dumnezeu poate fi săvârșit de acei clerici care sunt în comuniune de credința cu episcopul lor. Astfel, clericul care părăsește comuniunea de rugăciune și credință cu episcopul său, provocând schizmă, Părinții sinodului din Cartagina[130] au hotărât să fie anatemizat. Așadar rugăciunile făcute de acei clerici care și-au disprețuit episcopul ridicând chiar și un alt altar, neplanând nic o vină asupra episcopului în privința dreptei credințe, nu sunt canonice și sunt lipsite de puterea lucrătoare a harului divin; un astfel de preot va fi considerat ca fiind iubitor de stăpânire urmând să primească pedeapsa caterisirii împreună cu ceilalți clerici. Astfel, acele rugăciuni care sunt făcute în adunări „ilegale" (necanonice), nu au astfel natura unei lucrări din partea Bisericii și nu sunt căi de comunicare ale harului divin.

Și Părinții Sinodului de la Trulan[131] au considerat că rugăciunile liturgice trebuiesc să fie rostite de clerici numai în bisericile sfințite de episcopul locului pentru că numai în „bisericile ortodoxe (catolicești)" poate fi primit darul și harul Prea Sfintei Treimi. Iar atunci când vorbim de rugăciunea liturgică, trebuie să menționăm că rugăciunea adâncă vine treptat, nu deodată fiind extrem de important pentru preotul litrghisitor să-și prefacă întreaga-i viață într-o rugăciune continuă, pentru a

120 *Ibidem*, pp. 24-29;

121 Arhim. Zaharia Zaharou, *op. cit.*, p. 97;

122 Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Dumnezeiescul urcuș*...., p. 61;

123 Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuiri și cateheze*, vol. 2, Traducere din limba greacă de Ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2009, p. 14: „*Când noi, preoții,purtăm epitrahilul, tocmai acest lucru îl simbolizăm: că Hristos l-a luat pe om pe umerii Săi, S-a împovărat cu el, a luat asupră-Și păcatele lui și l-a mântuit. Așadar, Biserica noastră este mântuirea noastră, este casa lui Dumnezeu, chivotul mântuirii*";

124 Arhim. Zaharia Zaharou, *op. cit*., p. 54;

125 Arhim. Sofronie, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, Traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pp. 53-54;

126 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit*., p. 37;

127 Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Dumnezeiescul urcuș*...., 2020, pp. 63-64;

128 Arhim. Zaharia Zaharou, *op. cit*., p. 107;

129 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit*., p. 103;

130 Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii,* Ed. a III-a îmbunătățită, Sibiu, 2005, p. 268;

131 *Ibidem*, p. 106;

putea trăi în mod plenar această taină[132].

Sinodul VII Ecumenic a prevăzut, în canonul 10[133] că au fost situaţii când anumiţi clerici, fără să ţină seama de normele canonice, săvârşeau slujbe în diferite case de rugăciune ale unor „dregători lumeşti" fără însă a avea şi aprobarea episcopală; iar acest canon include şi sancţiunea aplicabilă unei astfel situaţii respetiv caterisirea, unită cu interdicţia primirii unui astfel de preot în case sau în bisericii. Canonul 10 vine însă şi cu o recomandare pentru astfel de clerici care şi-au manifestat intenţia de a se ruga fie în case particulare fie în paraclise, respectiv să îşi îndreptete activitatea spre copii şi caznici, citindu-le din Sfânta Scriptură, învăţând astfel familiile creştine tainele rugăciunii în cadrul procesului de catehizare.

Conform rânduielilor bisericii primare, creştinilor le este interzisă rostirea altor rugăciuni în afara celor aprobate şi formulate de autoritatea canonică, în cadrul diferitelor slujbe, având ca raţiune împedicarea introducerii în cadrul rugăciunilor a unor învăţături eretice. Această interdicţie are în vedere atât rugăciunile cântate cât şi pe cele rostite, săvârşite atât în cadrul cultului privat cât şi al celui public. Cântarea fiind o rugăciune de slăvire a lui Dumnezez, sub forma unui im religios ea trebuie să aibe aprobarea Sfâmtului Sinod adică autorităţii bisericeşti în această materie, nefiind permise improvizaţiile ad-hoc.

Sinodul de la Lodiceea în canonul 59[134] stipulează că nu se cuvine ca în biserică să se citească cântări speciale ci doar canonice, adică cele ce sunt aprobate de biserică. Această interdicţie are la bază acelaşi raţionament respectiv oprirea introducerii unor erori voite sau nevoite de factură doctrinală. Acest canon prevede şi normele referitoare la Sfânta Liturghie, la rânduiala tipiconală, arătându-se că aceiaşi slujbă a rugăciunilor trebuie să se facă întotdeauna, şi să nu se alcătuiască alte rugăciuni orice ar voi. Aşadar, creştinii care obişnuiesc să formuleze rugăciuni noi sau să facă improvizări, săvârşesc o practică necanonică, fiindcă, aşa cum preciza şi Aristen, „în afară de rugăciunile aprobate de autoritate nu se îngăduie să fie citite sau să fie cântate altele"[135].

Părinţii Bisericii au fost nevoiţi să apeleze la o astfel de stricteţe pentru că ereziarhii vremii îşi promovau învăţăturile greşite apelând la rugăciuni rostite, imnuri sau alte cântări speciale, şi astfel rânduilile canonice au oprit citirea sau cântarea din alte cărţi decât cele canonice.

Sinodul din Cartagina prin canonul 103 a precizat că pot fi citite doar acele rugăciuni revizuite şi care au fost publicate de sinoade pentru folosul Bisericii şi să „se citească cele ce s-au adunat odinioară de cei prea înţelepţi"[136]. Acest canon al sindoului cartaginez a adus şi precizarea că atât rugăciunile rostite în sfintele liturgii, cât şi cele săvârşite prin punerea mâinilor să fie săvârşite de toţi la fel, adică rugăciunile întărite la sinod. Aşadar, acest canon al Părinţilor Bisericii catargineze face trimitere la toate categoriile de rugăciuni, dar în mod deosebit la rugăciunile aducerii Jertfei, la cele citite de episcop în cadrul hirotesiei şi la cele cu care începe Sfânta Liturghie. Aceste hotărâri sinodale ale Bisericii din Cartagina au ajutat la uniformizarea şi fixarea ritului liturgic şi au stabilit rânduiala conform căreia numai rugăciunile formulate şi redactate de o autoritate bisericească canonică trebuie şi pot să fie rostite în tot locul şi de către toţi.

Mai mult decât atât, Părinţii Bisericii Ortodoxe au hotărât ca rugăciunile săvârşite în cadrul slujbelor să fie rostite sau cântate numai de cântăreţii canonicești pentru a se păstra predania Părinţilor Bisericii primelor veacuri, fără însă a-i exonera pe credincioși de obligaţia de a cânta, laolaltă cu cântăreţii bisericii, cântările din tipicul slujbei. Aşadar, putem spune că, dinspoziţiile dreptului canonic al bisericii ortodoxe stipulează cu claritate că în cadrul slubelor bisericești pot fi citite doar acele rugăciuni care au fost aprobate, reviziute şi publicate de autoritatea competentă, adică toate rugăciunile ce sunt rostite în cadrul ierurgiilor sau tainelor bisericii trebuie să aibe întărirea Sinodului

132 Arhim. Sofronie, op. cit., p. 114;

133 Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, op. cit., p. 187: „De vreme ce unii dintre clerici, nesocotind rânduiala canonică, părăsindu-şi parohia lor, aleargă Ia alta parohie, şi mai cu seamă în această de Dumnezeu păzita şi împărătească cetate, şi stau (se stabilesc) la dregatori lumeşti, savârşind sfintele slujbe (liturghii) în paraclisele (capelele) lor, pe aceştia nu este îngăduit a-i primi în nici un fel de casa sau biserică, fără voia episcopului propriu şi a episcopului Constantinopolului. Iar dacă va face cineva şi ar stărui (în ceea ce a făcut), să se caterisească. Câţi însă fac lucrul acesta cu ştirea mai înainte pomeniților preoți (vlădici), nu le este îngăduit a lua asupra lor purtări de grijă lumești și de ale vieții, ca fiind opriți de către dumnezeieștile Canoane a face aceasta. Iar dacă cineva s-ar prinde având asuprăși o sarcină mai mare decât cele zise, ori sa înceteze, ori să se caterisească. Aşadar, mai bine să se ducă (preotul) spre învăţarea copiilor şi a casnicilor (sclavilor), cetindu-le lor cu stăruință Scripturile, căci spre aceasta a şi luat moştenire preoția";

134 Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, op. cit., p. 268: „Nu se cuvine să se citească în biserică cântari speciale, nici cărţi necanonice, ci numai cele canonice ale Testamentului Vechi şi Nou";

135 *Ibidem*;

136 *Ibidem*, p. 318;

Bisericii autocefale locale.

Bibliografie

A. Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Patriarh Teoctist, Editura I.B.M.B.O.R., București, 2013;
***, *Cuvânt de rugăciune al lui Nichifor din singurătate*, în *Filocalia*, vol. 7, București, 1977;
Ciprian, Sfântul, *Despre rugăciunea Domnească* (De Dominica Oratione), în „*Apologeți de Limbă Latină*", București, 1981;
Evagrie Monahul, *Cuvânt despre rurgăciune*, în *Filocalia*, vol. 1, Sibiu, 1946;
Grigorie Sinaitul, Sfântul, *Filocalia*, vol. VII, EIBMBOR, *Capete foarte folositoare dupi acrostih*,113, București, 1977;
Herma Păstorul, *Vedenia* IV, 28(2), în *P.S.B.* vol. 1, trad. de Pr. D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București, 1979;
Ioan Carpatinul, *Sfântul, Filocalia*, vol. IV, Ed. Harisma, București, 1994;
Ioan Damaschin, *Sfântul, Dogamtica*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1938;
Marcu Ascetul, *Sfântul, Filocalia*, vol. I, Ed. Harisma, București, 1993;
Scara Sfântului Ioan Scărarul și învățăturile lui Ava Dorotei, trad. Pr. prof. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. IX, București, 1980;
Teognost, Sfântul, Filocalia, vol. IV, *Una sută capete*, 60, Ed. Harisma, București, 1994;

B. Lucrări de specialitate

Antonie de Suroj, Mitropolitul, *Rugăciunea vie*, Traducere și cuvânt înainte de Cătălin Bogdan, Ed. Theosis, Oradea, 2103;
Idem, Școala rugăciunii, Traducere de Gheorghe Fedorovici, Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2006;
Emilianos Simonopetritul, Arhim., *Dumnezeiescul urcuș. Tâlcuire la Cuviosul Teognost*, traduccre din limba greacă de lerom. Agapie Corbii, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2020;
Idem, Tâlcuiri și cateheze, vol. 2, Traducere din limba greacă de Ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2009;
Floca Ioan N., Arhid. Prof. Dr., *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, Ed. a III-a îmbunătățită, Sibiu, 2005;
Paisie Aghioritul, Cuviosul, *Cuvinte duhovnicești*, VI, Despre rugăciune, Ed. Evanghelismos, București, 2013;
Sofronie, Arhim., *Rugăciunea, experiența vieții veșnice*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007;
Idem, Cuvântări duhovnicești, vol. I, Traducere din limba rusă de Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba lulia, 2004;
Stăniloae Dumitru, Pr. Prof., *Rugăciunea lui Iisus și experința Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995;
Teclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, Vol. II: *Teologia rugăciunii minții*, trad. de pr. prof. Ioan I. Ică, postfață diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994;
Zaharou Zaharia, Arhim., *Omul cel tainic al inimii* (1 Petru 3,4), Ed. Basilica, București, 2014;
Ware Kalisstos, Preasfințitul, *Rugăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Christiana, București, 2003;

C. Articole și studii

Andronikov C., T*he Meaning of Rite*, în „*St. Vladimir's Theological Quarterly*", vol. 20, 1976, nr. 1-2, p. 38;
Ioan Gură de Aur, Sfântul, *Cuvânt despre rugăciune de Sfântul Ioan Gură de Aur*, traducere de Pr. D. Fecioru, în „Ortdoxia", XXXV, Nr. 3, 1983, p. 425;
Ioan Scărarul, Sfântul, *Despre rugăciune*, tradecere de Ilie Frăcea, în „*Mitropolia Ardealului*", XXV, Nr. 7-9, 1980, p. 633;
Njssiotis, Nikos A., *The Relationship between corporate Worship and individual prayer in the orthodox tradition*, în „*Yearbook*", 1978-1979, Tantur (Jerusalem), 1981, pp. 129-146;

Ο ΑΡΧΩΝ
ΜΙΧΑΗΛ

3. Gândirea Sfântului Apostol Pavel reflectată în epistolele captivității

prof. C. Daniela Filip
Școala Gimnazială, com. Ion Creangă, Neamț

1 Viața și activitatea misionară a Sfântului Apostol Pavel

1.1 Viaţa Sfântului Apostol Pavel

Personalitatea sfântului Apostol Pavel este atât de covârșitoare în istoria Teologiei și Bisericii creștine, încât mulţi savanţi au îndrăznit să afirme că fără el dezvoltarea creștinismului ar fi luat altă întorsătură.

El este formulatorul antropologiei și soteriologiei creștine, el este acela care a dus primilor creștini mângâierea eshatologică a parusiei.[137]

Chiar dacă nu devenea Apostolul lui Iisus Hristos, Saul din Tars ar fi fost totuși un om mare. Era, de fapt, un om deosebit, dintr-o plămadă aparte, de calitate superioară. El nu făcea parte din specia acelor suflete molatice despre care Dante spunea că Cerul le refuză, iar infernul le disprețuiește.[138] Toată viaţa sa, și cea premergătoare cutremurătoarei experienţe religioase pe care a trăit-o în preajma porţilor Damascului, vădește energia infrangibilă ce-l însufleţea în tot ceea ce făcea și încrederea desăvârșită în Dumnezeu, cu care înfrunta cele mai dificile situaţii.[139]

Învăţătura și faptele Mântuitorului Hristos au fost scrise de evanghelişti, așa precum le-au văzut și auzit (I In. 1, 1-3), așa precum ele s-au desfășurat, fără a le expune într-un sistem. În Sfintele Evanghelii avem învăţătura creștină expusă în liniile sale mari, în punctele generale. Cel care a interpretat, a sistematizat și aplicat învăţătura Domnului Iisus Hristos la realităţile sociale, răspândind-o în lume, a fost Sfântul Apostol Pavel.

Asupra vieţii și personalităţii Sfântului Apostol Pavel s-a scris mult. Totuși nu poate fi socotit a fi pe deplin cunoscut, căci datele sale biografice sunt relativ puţine, iar personalitatea sa este foarte complexă. El este socotit, după Mântuitorul Hristos, cel mai mare geniu al creștinismului. așa încât adâncurile fiinţei sale sunt. Este doctrinarul creștinismului și răspânditorul îndrăzneţ al credinţei creștine la neamuri. Este numit Apostolul Neamurilor.

Pavel s-a născut după toate probabilităţile în același deceniu cu Mântuitorul Hristos. Farrar chiar dă anul 3 după Hristos[140]. S-a născut în Tarsul Ciliciei (Fapte 21, 39), de neam evreu, din tribul lui Veniamin, aparţinând partidei rigoriste a fariseilor. Crescut, deci, desăvârșit în legea lui Moise, este explicabil zelul său de persecutor al creștinismului. Aparţinând evreilor din diaspora, el a căpătat o educaţie mai liberală, concepţia sa despre lume fiind influenţată și de cultura oraşului

137 Prof. Vasile G. Ispir, *Sfântul Apostol Pavel ca misionar*, în „ B.O.R." Revista Sfântului Sinod, nr. 1-3, București,1944, p. 42.

138 F. Prat: Saint Paul, Ed. 16, Paris, 1932, p.12, apud Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *O mică odisee apostolică*, în M.B. nr. 7-8, 1962, p.319.

139 Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *O mică odisee apostolică*, în M.B., nr. 7-8, 1962, p. 319.

140 F.V. Farrar, *Viaţa și operele Sf. Apostol Pavel,* traducere de Patriarhul Nicodim, Mănăstirea Neamţului, 1941, p.3, apud Prof. Vasile G. Ispir, op. cit., p.44.

său natal. [141]

Despre cetatea cea mai puternică a Galileei, Sephoris, Iosif Flaviu amintește cu cuvinte exprese că a fost distrusă de romani prin foc și că locuitorii orașului au devenit cu toții captivi. Aceeași soartă va fi avut și orașul Giscala. Atunci vor fi devenit, conform tradiției păstrate de Ieronim și mai apoi de Fotie, și părinții Sfântului Pavel captivi romani și poate că, vânduți pe piață ca sclavi, au ajuns la Tarsul Ciliciei.

Această soartă tristă a lor trebuie să se fi întors curând în bine. Ei au devenit, în împrejurări necunoscute nouă, nu peste mult timp nu numai liberi, dar și cetățeni romani și cetățeni bine văzuți ai orașului Tars. Faptul că evreii deveniți captivi și vânduți în sclavie dobândeau, în timp relativ scurt, atât libertatea cât și dreptul cetățeniei romane, este îndeajuns atestat prin istoria contemporană a iudeilor.

Puteau obține acest titlu fie cu bani, fie prin servicii de război sau de altă natură aduse autorității de stat romane. Așa se explică faptul că Pavel a moștenit prin naștere acest titlu, de civis romanus, care îi asigura o poziție socială privilegiată în Imperiul roman și la care, în câteva rânduri, a făcut apel (Fapte 16, 37-38; 17, 25-28; 19, 10-11). Când Claudius Lisias, comandantul garnizoanei romane din Ierusalim, afirma că el a dobândit această cetățenie cu multa cheltuială, Pavel a răspuns: „Eu însă m-am și născut" (Fapte 22, 2-8).[142]

Este de presupus ca părinții săi nu demult părăsiseră Palestina, poate numai cu câțiva ani înainte de nașterea lui Pavel. Ei au încă foarte viu sentimentul național.

În familie vorbesc limba maternă, aramaica, pe când evreii din diaspora uitau cu vremea această limbă și adoptau limba greacă, se elenizau. În Noul Testament sunt numiți „eleniști" (Fapte 6, 1); termenul de „evrei" desemna pe cei palestinieni.

Sfântul Pavel se numește pe sine „evreu din evrei" (Filip. 1, 5), iar conaționalilor săi în Ierusalim le vorbește „în evreiește" (Fapte 21, 40).

Cetățean roman din naștere (Fapte 22, 28), de origine etnică iudeu, vorbea limba greacă curentă.[143] Tatăl său făcea parte din tagma fariseilor, adică cei mai riguroși păzitori ai Legii lui Moise. Dar despre farisei se putea vorbi, propriu-zis, numai în Palestina, nu și în diaspora. Or, Sfântul Pavel spune despre sine: „Eu sunt fariseu, fiu de farisei" (Fapte 23, 6).

Sfântul Pavel este cunoscut mai întâi sub numele de Saul: „Saul din Tars" (Fapte 7, 58; 8, 1; 9, 1), adică: „cel cerut" (de la Dumnezeu), „cel dorit", nume cunoscut a fi fost purtat de primul rege al lui Israel.

Noul Testament îi atribuie trei nume: Saul, Saulos și Paul. Primul, Saul, este de origine ebraică și apare numai în relatările convertirii sale (Fapte 9, 4; 22, 7; 26, 14). Acesta era probabil adevăratul său nume. Poate că părinții săi l-au numit astfel în cinstea lui Saul, primul rege al Israelului, care aparținea tribului lui Beniamin, exact ca și Pavel (Filip. 3, 5).

Al doilea nume este la fel cu Saul, însă este exprimat în limba greacă, și pentru că apostolul se găsea într-un ambient în care se vorbea greaca, este logic ca numele său să se traducă în limba aceea, și în loc de Saul sa fie numit Saulos. În felul acesta este numit Apostolul în prima parte a Faptelor Apostolilor, până în capitolul al treisprezecelea.[144]

Al treilea nume, Paul, este cel care apare mereu în scrisori. De ce Saul și-a schimbat numele în Paul? Nu cunoaștem bine motivele; însă este probabil că, începând să predice în lumea greacă, el și-a dat seama că lumea simțea o anumită greutate în privința numelui său (de fapt, în limba greacă, adjectivul saulos era atribuit indivizilor masculini care aveau puternice caracteristici feminine); probabil că acesta a fost motivul cel mai plauzibil pentru care el a preferat să se numească Paul, un nume care aparține tradiției latine, pentru că aici își are originea.[145]

1.2. Educația primită în casa părintească la Tars

Cât privește Tarsul, orașul natal al Apostolului, era pe vremea aceea capitala Ciliciei și una din cetățile cele mai prospere ale Asiei Mici.

Tarsul pe acea vreme avea universitate, care daca nu era la înălțimea celei din Atena ori Alexandria, era totuși destul de renumită.[146]

Populația era în majoritate de origine greacă și arameeană. Tarsul era un oraș străvechi, începuturile lui datând de prin veacul al IX-lea î.d.Hr. și fiind puse în legătură cu regii asirieni Salmanasar

141 Vasile G. Ispir, *op. cit.*, p.45.

142 Pr. Lect. Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *Studiul Noului Testament*, suport de curs an II sem. II, Universitatea „Al. I. Cuza" Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă, p. 25.

143 Prof. Vasile G. Ispir, *op. cit.*, p.45.

144 Ariel Álvarez Valdés, *Ce se știe despre viața sfântului Paul?*, din vol.7 al seriei Ce știm despre Biblie, Ed. „Sapientia", Iași, 2009, p. 48.

145 *Ibidem*, p. 48.

146 *Ibidem*, p. 45.

și Sanherib. Căzut sub dominația romanilor, pe timpul lui Pompei, pe la anul 64 î.Hr., el a devenit ulterior capitala provinciei romane a Ciliciei, alcătuită din mai multe districte. Marc Antoniu l-a ridicat la rangul de „cetate liberă" și scutită de dări, iar Augustus i-a conferit rangul de metropolă a Ciliciei, în care avea să se adune dieta cilicică.

Tarsul era totodată un important centru de cultură elenistică, vestit pentru școlile și profesorii săi, rivalizând cu Atena și Alexandria. Astăzi se numește Tersus și este un târgușor turcesc sărac și pe jumătate dărâmat. Este departe de gloria și splendoarea de altădată.[147]

Nu știm în ce măsură, dar neîndoielnic viața cetății și frumusețea locurilor natale și-au lăsat amprenta lor asupra sufletului lui Pavel: „Eu sunt iudeu din Tarsul Ciliciei, cetățean al unei cetăți care nu este neînsemnată", va rosti el cu oarecare mândrie către comandantul garnizoanei romane din Ierusalim (Fapte 21, 39).

Pentru ansamblul vieții Apostolului noi avem patru puncte de reper, patru evenimente a căror datare se poate determina (aproximativ) și anume:

- convertirea care s-a petrecut curând după martiriul arhidiaconului Ștefan - în primăvara anului 36 (această dată se poate verifica prin informațiile cronologice din Gal. 1,18; 2,1;[148]
- întâlnirea sa cu proconsulul Galion la Corint în anii 51-52;
- înlocuirea lui Felix cu Festus ca procurator al Iudeii în anul 59 sau 60;
- martiriul la Roma în anul 67.

Datorită acestor date care încadrează și jalonează cariera apostolică a Sfântului Pavel, se ajunge să se stabilească o cronologie detaliată în care riscurile de eroare sunt reduse la minim. Totuși comparația tablourilor cronologice prezentate de diferiți istorici ai perioadei apostolice revelează deosebiri sensibile asupra mai multor puncte.[149]

La opt zile după naștere, conform preceptelor Torei, a fost circumcis și a primit numele de Saul, iar a doua zi corespondentul grecesc: Paulos.

Limba maternă a lui Saul a fost aramaica. Bineînțeles, iudeii din Tars, ca și cei din Alexandria, vorbeau curent limba greacă. Nu putea fi altfel în aceste colonii iudaice din „împrăștiere" unde se citea Biblia în traducerea greacă a Septuagintei, și cu atât mai mult în cetățile elenizate în care cele mai mici relații de afaceri impuneau folosirea curentă a limbii grecești. Dar în multe din familii se socotea o datorie de onoare ca în căminul familial să nu se uzeze decât de limba națională a lor.[150]

Tânărul Saul s-a aflat, astfel, în condiția copiilor de emigranți care învață în același timp și vorbesc cu aceeași lejeritate limba părintească și aceea a patriei de adopție. Greaca și aramaica par să fi fost, într-adevăr, în mod egal familiare Apostolului (Fapte 21, 37-40; 22, 2). Pavel vorbea cu ușurință grecește, scria în această limbă fără nici un efort, poseda vocabularul și putea chiar, ocazional, să-l îmbogățească cu cuvinte noi.

Cât privește instrucția religioasă, aceasta începea în familie, sub grija tatălui și continua în școala sinagogală. În cartierul iudaic, erau învățători pentru copiii iudei. Orice sinagogă avea o anexă unde cărturari dădeau instrucția elementară tinerilor lor coreligionari. Învățau aici să citească, să scrie, să socotească și, mai presus de toate, să desprindă din Lege latura practică.

Tatăl său a vrut să-l facă rabi, de aceea l-a trimis și la Ierusalim, centrul teologiei ebraice, unde învăța cu multă faimă rabi Gamaliel, ale cărui cuvinte Sf. Luca le redă: „Dacă învățătura creștină este de la Dumnezeu, nimeni nu o va putea înlătura, iar dacă va fi de la om, se va desființa de la sine"(Fapte 5, 38-39).[151]

Limba greacă îmbogățea spiritul lui Saul cu concepte noi și idei străine gândirii iudaice palestiniene. Atmosfera ambiantă pătrundea până în cartierul iudaic, dar de o manieră prea indirectă și în proporție prea slabă pentru a putea marca inteligența și sufletul lui Saul cu o amprentă profundă. El se născuse iudeu și va rămâne iudeu toată viața; elenismul său nu va fi decât de suprafață.

Care era meseria lui Pavel? În scrisorile sale, el explică faptul că desfășura munci manuale, fără însă a clarifica ce fel de munci, dar din Fapte 18, 2-3 aflăm că el confecționa corturi. Acest fapt nu este straniu, din moment ce Tars, orașul său natal, era vestit pentru fabricarea așa-numitului „ciliciu", un tip de stofă rezistentă, făcută din piele de capră, potrivită, mai ales, pentru corturile nomazilor.[152]

Convertindu-se și devenind misionar, el ar fi putut să renunțe la profesia sa, de vreme ce în timpul acela era frecvent ca predicatorii să trăiască din colectele de la mulțime sau să fie întreținuți de familiile bogate. Diferit de acest obicei, Paul

147 Pr. Lect.Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *op. cit*., p.26.
148 Diacon Dr. N.I. Nicolaescu, *Cronologia paulină*, în „B.O.R.", București, nr.5-6, 1942, p. 179.
149 Pr.Lect.Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *op. cit*., p.27.
150 *Ibidem*, p. 27.
151 Prof. Vasile G. Ispir, *op. cit*., p. 45.
152 Ariel Álvarez Valdés, *op. cit*., p. 48.

afirmă în scrisorile sale că nu a voit niciodată să se folosească de acest principiu de întreţinere, care era considerat, de cultura și de obiceiurile timpului, un drept câștigat (I Cor. 9,14-15), și că nu a primit niciodată bani ca să predice (I Cor. 9,17-18), pentru că nu voia să fie o povară, o greutate pentru cineva (II Cor. 11,9). Pentru acest motiv, el a continuat întotdeauna să-și câștige pâinea ca fabricant de corturi, sau, în funcție de diferitele circumstanțe ale vieţii sale tumultuoase, să se adapteze la alte munci învăţate din mers.[153]

La vremea când tânărul Saul din Tars descinde în Ierusalim, cel mai renumit învăţător de lege și conducător de școală era Gamaliel. Este numit „cel bătrân" spre a-l deosebi de fiul sau nepotul său, care a activat în timpurile de după dărâmarea Ierusalimului. Era fiul unui anume Simeon și nepotul renumitului rabbi Hillel. Ataşamentul său cald și devotat faţă de tradiţiile și instituţiile poporului ales era întregit de o atitudine toleranță faţă de cei de alt neam, în primul rând faţă de greco-romani.

Ne-am aștepta ca sentimentele filo-elene ale lui Gamaliel și atitudinea lui favorabilă Apostolilor lui Iisus Nazarineanul să-i împuţineze sau chiar să-i îndepărteze simpatia străşnicului „eres" fariseic, al cărui membru era. Contemporanii lui l-au copleșit cu onoruri, iar posteritatea avea să-i cânte virtutea.

Saul din Tars se revendica ucenic direct al marelui Gamaliel (Fapte 22, 3) cu aceeași mândrie cu care afirma că este evreu din evrei, din seminția lui Veniamin, născut în Tars și cetăţean roman. Ceea ce Saul a învăţat la școala celebrului său dascăl, a fost acea dialectică subtilă, acea exegeză ingenioasă și rafinată care caracteriza învăţământul rabinic. Această metodă de interpretare, păstrată în Mișna, se numea: Sebat Middoth (șapte reguli) și conţinea principiile de ermeneutică în uz pentru determinarea sensului textelor sacre. Metoda aceasta de învăţământ a făcut ca tânărul cărturar să dobândească acea suplețe și subtilitate de raționament, pe care le regăsim în Epistole (I Cor. 9; Gal. 3, 15; II Cor. 3, 7; Rom. 5, 12) și totodată acea capacitate de a cita cu egală facilitate oricare pasaj din Vechiul Testament. Aproape toate citările din Epistolele sale, socotite ca la 88, par făcute din memorie, liber, fără ajutorul unui text scris.[154]

De vederile largi, de spiritul tolerant al strălucitului său maestru, Saul din Tars s-a molipsit mai puţin, s-a ţinut la distanţă până la vremea convertirii sale spectaculoase din preajma porţilor Damascului.

Nu știm durata șederii sale la Ierusalim. Se presupune că la împlinirea vârstei de 18 ani și-a încheiat educaţia rabinică și s-a reîntors la Tars, în căminul familial. Nu sesizăm nici cea mai vagă aluzie la vreo întâlnire cu Domnul Hristos pe drumurile Palestinei. Viziunea de pe drumul Damascului este prezentată ca cea dintâi întrevedere cu Domnul. Pavel n-a cunoscut, deci, pe Iisus din Evanghelii și n-a fost amestecat în scenele Patimilor. Cu ardoarea lui de fanatism, cum îl cunoaștem, este dificil să credem că ar fi rămas simplu spectator la evenimente fără a lua, ca la omorârea lui Ștefan, unul din primele roluri printre persecutori. Sfântul Pavel, însă, niciodată nu își reproșează că a prigonit direct pe Domnul Hristos, ci Biserica și pe primii Săi ucenici (Fapte 22, 19-20; I Cor. 15, 9; Gal. I, 13; Filip. 3, 16).[155]

I.1.3. Saul ca prigonitor. Minunea de pe drumul Damascului

În scena uciderii Sfântul arhidiacon Ștefan, Sfântul Luca introduce un tânăr, Saul, care aprobă hotărârea iudeilor și păzește hainele martorilor (Fapte 7, 58; 8, 1). Sfântul Luca adaugă numaidecât că Saul pustia biserica prin sate și cetăţi, ca împuternicit al sinedriului (Fapte 8, 3; 9, 1-2).[156]

Martiriul Sf. Ștefan trebuie plasat în anul 36. Cu toate acestea, martiriul s-a putut petrece și înainte de această dată, dacă este privit ca rezultând dintr-o dezordine de stradă neîmpedicată la timp, de Pilat din Pont.[157]

În acele grele momente, cei mai mulți creștini părăsesc Ierusalimul și chiar Palestina. Dar

153 *Ibidem*, p. 49.
154 Pr. Lect.Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *op. cit.*, p.29.
155 *Ibidem*, p. 29.
156 Diacon, Dr., N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p.179.
157 Pr. Grigore T. Marcu, *Saul din Tars*, Sibiu, 1939, p. 43, apud Diacon, Dr., N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p.179.

zelul și fanatismul lui Saul îi urmărește și aici (Fapte 26, 11). El cere împuterniciri din partea sinedriului să aducă legați pe creștinii din alte cetăți.[158]

Întărit cu o astfel de delegație (Fapte 9, 2), el pleacă împreună cu o gardă puternică în orașul Damasc, spre a prinde și aduce la Ierusalim, în convoi, pe toţi creștinii de acolo."[159]

Pe când călătorea și era aproape de Damasc, o lumină l-a învăluit deodată ca dintr-un fulger și Saul căzând la pământ a auzit un glas care-i zicea: „Saule, Saule, de ce mă prigonești? El a zis: Cine ești Tu Doamne! Iar Domnul: Eu sunt Iisus pe care tu îl prigonești" (Fapte 9, 3-19).

Prigonindu-i pe creștini, Saul îl prigonea pe Iisus însuși, care se identifica cu cei ce cred într-însul și îi urmează (Mt. 25, 40-45). Proverbul are, deci, sensul: „Nu poţi lupta împotriva Mea fără să te rănești". Sau, nu vei putea lupta împotriva adevărului evident.

Oamenii care mergeau cu el pe cale au stat locului înmărmuriţi, căci glasul îl auzeau, dar nu vedeau pe nimeni. În acest timp Saul a orbit și a trebuit să fie dus în Damasc, unde a stat trei zile fără vedere și fără mâncare.[160]

Între timp, un ucenic al Mântuitorului, Anania, căpetenia Bisericii din Damasc, în urma unei vedenii, a fost trimis la Saul și i-a spus: „Frate Saul, Domnul Iisus, Cel ce ţi s-a arătat pe calea pe care tu veneai, m-a trimis ca să vezi iarăși și să te umpli de Duh Sfânt" (Fapte 9, 17). După acestea, imediat i-au căzut de pe ochii lui Saul ca niște solzi și a început să vadă. El a primit apoi botezul de la Anania (Fapte 9, 18).[161]

Fariseul Saul devine creștinul cu numele de Pavel, care a fost ales de Mântuitorul ca instrument, spre a deveni Apostolul Neamurilor.

Acesta este actul minunat al convertirii lui Pavel, al întoarcerii inimii lui către Domnul Iisus Hristos. Este un miracol. Convertirea e un act religios profund, în legătură cu existenţa păcatului în lume, care la rândul său e un mare mister.[162]

Datele adoptate de cercetători pentru convertirea Sfântului Pavel se mișcă într-un interval de 12 ani (între 29/30 - 41 d.Hr.), extremele fiind totdeauna pe placul criticii liberale. Însă data cea mai probabilă, adică aceea care corespunde cel mai bine circumstanţelor istorice, este primăvara sau vara anului 36. Și iată pentru ce: Faptele relatate pe scurt în primele opt capitole din Faptele Apostolilor presupun o perioadă de minimum 5-6 ani, iar uciderea arhidiaconului Ștefan se explică mai ușor după rechemarea la Roma a procuratorului Pilat, fapt împlinit în primăvara anului 36. Pilat nu tolera nicio dezordine în Ierusalim și vedea cu ochi răi emanciparea sinedriului. Fără aprobarea sa, sinedriul nu putea pronunța și executa nici o condamnare la moarte.

Atât martiriul Sfântului Ștefan, cât și convertirea lui Saul, trebuie plasate în intervalul de timp de după plecarea lui Pilat și sosirea noului procurator al Iudeii, adică în primăvara sau vara anului 36, când interimatul a fost asigurat, pentru scurtă vreme, de Marcellus, trimis de Vitellius, proconsulul Siriei.[163]

Convertirea lui Pavel, măsurată cu măsura judecăţii naturale, apare ca un fenomen straniu, ce se împotrivește tuturor legilor psihologice. E un ciudat amestec de contraste fără măsură.[164]

2. Activitatea misionară a Sfântului apostol Pavel

Sf. Evanghelist Luca consacră partea cea mai mare din Faptele Apostolilor pentru a descrie activitatea acestui mare misionar. Apostolul Pavel a întemeiat cele mai multe comunităţi, a avut pentru misiunea sa o pregătire superioară celorlalţi Apostoli și ne-a lăsat cele mai multe scrieri. El poate fi considerat, deci, cu drept cuvânt, cel mai mare misionar al tuturor timpurilor, care a vestit cuvântul Domnului, oral și în scris, și a fost în același timp nu numai misionar, ci și întemeietor și organizator de comunităţi; a mai fost și un mare psiholog, un păstor și educator de suflete, un teolog și apologet al credinţei pe care o vestea. De la el se poate învăţa și azi în continuu metoda de lucru în răspândirea Evangheliei. Pentru aceea, ostenitorii de pe câmpul misionar între păgâni, îl consideră și azi drept cel mai bun dascăl al lor, învăţând mereu din experienţa lui bogată. Fiindcă, după cum spunea el: „Dator sunt elinilor și barbarilor, înţelepţilor și neînţelepţilor" (Rom. 1, 14) și pe toţi i-a învăţat propovăduind Evanghelia între oameni cu credinţă, obiceiuri, mentalităţi și cultură atât de diferite, cu ocupaţii și din stări sociale așa de felurite. Acest Apostol a rămas un dascăl neîntrecut nu numai pentru cei ce activează pe câmpul misiunii externe, ei și pentru cei ce lucrează pe câmpul misiunii

158 Pr.Lect.Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *op. cit*., p. 30.
159 *Ibidem*, p. 30.
160 Prof. Vasile G. Ispir, *op cit*., p.45-46.
161 Pr.Lect.Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *op. cit*., p.30.
162 Prof. Vasile G. Ispir, *op. cit*., p.46.
163 *Ibidem*, p.31.
164 Mitropolitul Nicolae, *Pavel, Apostolul lui Iisus Hristos*, Tablou biografic după Konrad Kirck, „Revista Teologică", Sibiu, 1931, p.9.

interne.[165]

Timp de aproape 30 de ani, el a slujit Domnului trecând prin tot felul de pericole, pe care mintea omenească abia le poate concepe; săvârșind toate cu un singur scop: răspândirea Evangheliei pentru ca în cele din urmă să sufere martiriul.[166]

În primii ani ai pilduitoarei sale activităţi misionare Sfântul Pavel şi-a concentrat atenţia şi interesul supra înfiinţării şi organizării de comunităţi creştine locale şi regionale. Legătura dintre acestea o întreţinea el, personal, fie direct, fie prin trimişii speciali ai săi.[167]

Activitatea ulterioară a Apostolului, din ziua convertirii până în aceea a morţii sale, se poate diviza în patru etape principale:

- începuturile;
- călătoriile misionare;
- captivitatea;
- ultimii ani de activitate apostolică.

2.1. Începuturile. Cei 7 - 8 ani care au urmat convertirii lui Pavel pot fi consideraţi ca un timp de ucenicie și de probă. Cei doisprezece apostoli avuseseră o perioadă de formare. Apostolul Neamurilor trebuia să o aibă pe a sa.

Această perioadă destul de obscură din viaţa lui Pavel o putem reconstitui, sumar, pe baza datelor din Faptele Apostolilor 9, 19-30; 26, 20 și din unele epistole pauline (Gal. 1, 17-19; II Cor. 11, 32-33). Aflăm de aici că la Damasc, după primirea botezului, nu a rămas decât puţine zile, după care s-a retras în Arabia, unde a meditat în singurătate timp de trei ani (Gal. 1, 17-18), învrednicindu-se de multe viziuni cereşti şi aprofundând învăţătura creştină (Efes. 3, 3). În Scriptură, ca și în lucrările celor vechi, Arabia desemnează vastul teritoriu situat la răsărit și la sud de Palestina. Este foarte probabil că noul convertit s-a retras în Arabia de miazănoapte, aflată în partea de răsărit a Palestinei.

Revenit la Damasc, Apostolul şi-a început propovăduirea, dovedind cu putere iudeilor că Iisus era Mesia. Exasperaţi de succesul lui, iudeii voiau să-l ucidă. Ei s-au înţeles cu dregătorul care guverna oraşul în numele lui Aretas, regele Arabiei, să-l prindă, păzind porţile ziua și noaptea. Dar fraţii l-au scăpat, lăsându-l peste zidul cetăţii într-un coș (Fapte 9, 24-25; II Cor. 11, 32-33). El a plecat la Ierusalim, unde Barnaba, colegul său de școală, l-a introdus în cercul Apostolilor. Aici a întâlnit pe Petru și pe Iacov, ruda Domnului (Gal. 1,18-19), iar după cincisprezece zile, tot de frica iudeilor, a plecat în Tarsul Ciliciei, locul naşterii sale.[168]

2.2. Călătoriile misionare. Călătoriile lui Pavel sunt descrise în Faptele Apostolilor ca într-o călăuză pentru călători. Sunt mai întâi trei călătorii mari, în decursul cărora apostolul a păşit cu tot sufletul la lucru, însoţit când de unii când de alţii din împreuna-lucrătorii săi, adeseori însă și singur. Dacă le-am aşeza în mod cronologic și am adăuga la locurile potrivite cele ce le ştim din scrisorile lui Pavel, am avea o icoană foarte mișcătoare; dar și aceasta ar fi numai o schiţă.[169]

Centrul celor trei călătorii misionare ale sfântului Pavel a fost Antiohia Siriei care a devenit al doilea centru al creștinismului. În Biserica din Antiohia erau prooroci și învăţători: Barnaba, Simeon căruia îi ziceau Niger, Luciu Cirineul, Manaien, cel ce fusese crescut împreună cu Irod Tetrarhul și Saul (Fapte 13, 1).[170]

Într-una din zile, comunitatea din Antiohia este anunţată printr-o viziune a Duhului Sfânt să aleagă pe Pavel şi Barnaba, pentru marea misiune de răspândire a creștinismului (Fapte 13, 2). Atunci toţi au înţeles - și Pavel mai mult decât ceilalţi - că vremea activităţii sale apostolice între neamuri a sosit.

De acum începe a doua etapă și cea mai importantă a vieţii Sfântului Pavel: epoca misiunii sale printre neamuri. Este etapa marilor sale realizări, unde se vădește geniul său organizatoric și misionar, înalta sa cultura teologică, spiritul de dragoste și jertfelnicie, puse toate în slujba lui Hristos. Activitatea sa misionară se concretizează în trei mari călătorii misionare, cunoscute din cartea Faptele Apostolilor, unde a fost însoţit de unii ucenici, cu conștiinţa sigură și voinţa oţelită, spre a înfrunta orice piedică.[171]

a) Prima călătorie misionară - are loc între anii 45-48

După călătoria săvârșită la Ierusalim pe vremea persecuţiei lui Irod Agripa I, Sfântul Pavel întreprinde cu Barnaba prima călătorie misionară. Binevestește în Cipru, Pamfilia, Pisidia, Iconiu, și Licaonia și ajunge în până în Listra și Derbe (Fapte 13 și

165 Pr. Prof. Sofron Vlad, *Principii misionare si sociale in Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, în S.T., nr. 5-6, 1955, p. 288.

166 Prof. Vasile G. Ispir, *op. cit.*, p.47.

167 Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *O mică odisee apostolică*, p. 276.

168 Pr.Lect.Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *op. cit.*, p.31.

169 Mitropolitul Nicolae, Pavel, *Apostolul lui Iisus Hristos*, Tablou biografic după Konrad Kirck, „Revista Teologică", Sibiu, 1931, p.20

170 Prof. Vasile G. Ispir, *op. cit.*, p.48

171 Pr. Lect. Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *op. cit.*, p.31.

14).[172]

Au străbătut toată insula Cipru și au ajuns la Pafos, unde după ce a orbit pe Elima a convertit pe Sergius Paulus înțeleptul proconsul. De la Pafos, Pavel și însoțitorii s-au dus la Perga Pamfiliei. Ioan Marcu însă despărțindu-se de ei s-a întors la Ierusalim, iar de la Perga au ajuns la Antiohia Pisidiei. Aci era o sinagogă mare și aici și-a ținut Pavel prima sa predică misionară în care a tâlcuit scriptura și a explicat despre acela pe care Dumnezeu 1-a înviat din morți (Fapte 13, 30). Cuvântarea sa a fost interesantă, plină de tact[173] și impresionantă prin sinceritatea expunerii și a făcut mulți aderenți. Multora le-a plăcut întrucât l-au rugat pe Pavel să le vorbească și sâmbăta următoare și erau plini de bucurie și de Duh Sfânt, iar alții au protestat. Pavel și Barnaba au mers apoi la Iconiu și la Listra și în sfârșit la Derbe.[174]

Această misiune a durat aproximativ cinci ani. Ivindu-se disputa, dacă circumciziunea după legea lui Moise este obligatorie pentru mântuire, frații din Antiohia au hotărât ca Pavel și Barnaba să se ducă pentru elucidarea aceste neînțelegeri la apostolii și la bătrânii din Ierusalim (Fapte 15, 2).

Această vizită la Ierusalim este în legătură cu sinodul apostolic ținut pe la anul 50, cu autoritatea Bisericii mame. Apostolii au hotărât că legea lui Moise nu este obligatorie pentru păgâni. Epistola trimisă de Sinod către frații păgâni din Antiohia, Siria și Cilicia a produs mângâiere și liniștire.[175]

b) A doua călătorie misionară - între anii 50-52

A început îndată după discuția de la Antiohia (Fapte 15, 35-36), la începutul anului 50, poate odată cu sosirea primăverii. Locul lui Barnaba, pe lângă Sfântul Pavel, îl ia Sila. Amândoi străbat munții Amanus, prin porțile siriene și ajung la Tars. Trec munții Taurus prin porțile ciliciene (Fapte 15, 40-41) și străbat Licaonia. Sfântul Pavel revede Derbe și Listra. Din Listra ia pe Timotei, pe care-l taie împrejur, în vederea misiunii sale viitoare printre iudei (Fapte 16, 1-3). Trec apoi în Iconiu, în Antiohia Pisidiei și se pregătesc să apuce drumul marilor orașe asiatice: Efes, Smirna, Laodiceea, Milet, Colose, Ierapole etc. Sfântul Duh îi îndreaptă însă spre nord. O boală grea reține pe Pavel în Galatia; el se folosește de acest prilej și predică Evanghelia Galatenilor (Fapte 16, 6; Gal. 4, 13). Traversează apoi Misia, trecând prin Frigia și ajung la Troia.[176]

La Troia Pavel a cunoscut pe doctorul Luca, care avea să devină unul din prietenii cei mai intimi ai săi. Din Faptele Apostolilor vedem că la acest moment Luca schimbă stilul relatărilor istorice, întrebuințând în loc de ei pe noi, astfel Luca în calitate de tovarăș de călătorie al apostolului ne descrie evenimentele exact ca un martor ocular.[177]

Pe via Egnatia ajunge la Filipi, unde convertește, între alții, pe Lidia și casa temnicerului (Fapte 16, 11- 34). Lasă în Filipi pe Luca și pe Timotei. După cinci zile de mers, Pavel, însoțit de Sila, ajunge la Tesalonic și așteaptă sosirea lui Timotei. Aici, predică în sinagogă și în casa lui Iason. Pleacă deci la Bereia, iar de aici la Atena (Fapte 17) și în cele din urmă la Corint (Fapte 18), unde rămâne peste un an și jumătate, ocrotit de indiferența lui Gallion, proconsulul Ahaei, față de iudei. Din Corint ia cu sine pe Acvila și Priscila, veniți de curând din Italia, și în Chenhrea se îmbarcă spre a merge la Ierusalim. Se oprește puțin la Efes și debarcă la Cezareea Palestinei. Toată călătoria a ținut, prin urmare, din primăvara anului 50, până în vara anului 54.[178]

Rezultatele acestei misiuni sunt imense.

172 Diacon, Dr., N. I. Nicolaescu, *Cronologia paulină*, în „B.O.R.", nr. 5-6, București, 1942, p. 182.
173 F. V. Farrar, *Viața și operele Sf. Apostol Pavel,* traducere de Patriarhul Nicodim, Mănăstirea Neamțului, 1941, p.3, apud Prof. Vasile G. Ispir, *op. cit*., p. 48.
174 Prof. Vasile G. Ispir, *op. cit*., p.48.
175 *Ibidem*, p. 49
176 Diacon, Dr., N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 184.
177 Prof. Vasile G. Ispir, *op. cit*., p. 50.
178 Diacon, Dr., N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p.185.

Apostolul Neamurilor aruncă sămânţa cuvântului evanghelic în Europa, întemeind la Filipi comunitatea care i-a fost atât de dragă şi care l-a sprijinit adesea în repetatele sale lipsuri şi suferinţe pentru Hristos. El a lăsat o biserică vie în Tesalonic, capabilă să înfrunte persecuţii, a vorbit în Areopagul din Atena, cetatea artei şi a filozofiei şi a pus în Corint fermentul religios, ce avea să schimbe cândva faţa bătrânului nostru continent. În Corint, s-a scris prima carte din canonul Noului Testament.[179]

c) A treia călătorie misionară - între anii 54 - 58

Călătoria a treia misionară a început-o Pavel străbătând pe rând: Cilicia, Frigia şi Galatia, şi a ajuns la Efes în toamna anului 55—56, unde a rămas trei ani.

Aici sfântul apostol a predicat şi Dumnezeu făcea prin mâinile lui minuni neobişnuite. Luptând contra idolilor şi idolatriei, a făcut pe argintarul Dimitrie, care făcea din argint amulete ale Dianei, să se răscoale, întrucât i se răpea câştigul. În acest timp a scris epistola I-a către Corinteni. După aceea Pavel a călătorit din nou prin Macedonia, a predicat în Iliric, a scris a II a epistolă către Corinteni şi ajunge iarăşi la Corint.[180]

Înainte de răscoala provocată de argintarul Dimitrie, în care n-a fost ameninţat direct (Fapte 19, 23-31), Sfântul Apostol Pavel se pare că a suferit în Efes prima sa captivitate grea, aflându-se la un moment dat în perspectiva condamnării la thiriomahie (cf I Cor. 4, 9; 15, 32; 15,32;16, 8-9; II Cor. 1, 8-10 etc.). Din captivitatea efesiană a scris epistola către Filipeni, în primele luni ale anului 55.[181]

Din Efes merge la Troa (II Cor. 11, 12) si trece în Macedonia, unde revede comunităţile înfiinţate în călătoria a doua misionară (Fapte 20, 1-2). În toamna anului 57 se îndreaptă din nou spre Grecia şi petrece iarna anului 57/58 în Corint. De aici scrie Epistola către Romani. Odată cu apropierea primăverii, se înapoiază în Macedonia, serbează Paştile anului 58 în Filipi, trece la Troa (Fapte 20, 2-12) şi de aici porneşte cu corabia spre Ierusalim. Se opreşte puţin la Milet (Fapte 20, 17-38) şi la Tir (Fapte 21, 3-6). Din Cezareea (Fapte 21, 8- 15), merge pentru a cincea oară de la convertire la Ierusalim şi prăznuieşte Cincizecimea cu Iacov şi cu toţi fraţii şi bătrânii (Fapte 21, 17-26).[182]

Din aceasta lungă călătorie misionară, începută cel mai târziu în primăvara anului 55 şi terminată în vara anului 58, ne-au rămas cele patru mari epistole pauline, care alcătuiesc 3/8 din scrierile Sfântului Apostol Pavel (fără Evrei) şi 1/6 din tot Noul Testament. Pe parcursul ei, Apostolul a îndurat primejdii, bătăi, temniţe, foame, sete şi golătate, în împrejurări pe care nu le mai cunoaştem (II Cor. 6, 4-5; 11, 23-27), iar o boală fizică l-a umilit adesea, spre a nu se mândri cu mulţimea şi măreţia descoperirilor de care s-a învrednicit (II Cor. 12, 7-9). Nicio suferinţă nu i-a micşorat însă râvna neobosită pentru răspândirea Evangheliei, căci, în anul 58, proiectele sale se îndreptau spre capitala imperiului şi spre Spania (Rom. 15, 24-28).[183]

Când, în timpul călătoriilor sale misionare, prietenii săi plecau de lângă el, Apostolul era întristat. Despărţirea de Timotei, de Luca şi de Sila, trimişi în altă parte, pe timpul călătoriei a treia, i-au pricinuit mult rău. Uitarea îl încerca dureros. Fără îndoială, iubirea lui Hristos, micşora suferinţele sale, dar Pavel avea un suflet prea simţitor şi se îndurera de nerecunoştinţa fiilor săi. Credincioşilor din Filipi, care, de multă vreme, nu-i mai scriseseră, le spunea acestea: „M-am bucurat în Domnul cu bucurie mare că purtarea voastră de grijă pentru mine a dat acum floare încă odată. La aceasta vă şi gândeaţi, dar nu aveaţi timp prielnic".

Această nemărginită gingăşie desăvârşea la Apostol arta cea mai grea, aceea de a conduce sufletele. El unea adesea lauda la cuvântul de învăţătură, ştiind, din instinct, că puterea cuvântului bun, spus la vreme şi cele mai mici amănunte din viaţa fiilor săi sufleteşti îl interesau. De fapt, viaţa e formată din lucruri mici, neînsemnate în aparenţă, dar de o mare valoare în totalitatea lor.[184]

2.3. Captivităţile în care s-a aflat Sfântul Pavel

179 *Ibidem*, p.185.
180 Prof. Vasile G. Ispir, *op. cit.*, p. 51.
181 Diacon, Dr., N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p.192.
182 *Ibidem,* p. 192.
183 *Ibidem*, p. 193.
184 Paul Dusauchoy, *Pe urmele Sfântului Apostol Pavel*, trad. de Pr. Grigore Prejbeanu, Tipografia Episcopiei Râmnicului, 1936, p. 60.

Anii de captivitate (Fapte 21, 26 - 28,31) se încep cu prinderea Apostolului de către iudei în templul din Ierusalim şi cuprind ultimele şapte capitole din Faptele Apostolilor. Din mijlocul mulţimii, care voia să-l ucidă în faţa templului, este salvat de comandantul garnizoanei din Ierusalim, Claudius Lisias (Fapte 21, 26; 22, 29). Se convoacă sinedriul, dar Pavel dezbină adunarea, declarând că este judecat pentru nădejdea în învierea morţilor (Fapte 22, 30; 23, 10). Aflând că iudeii au pus la cale uciderea lui Pavel prin vicleşug, comandantul îl trimite sub pază în Cezareea, iar procuratorul Antoniu Felix îl închide în pretoriul lui Irod (Fapte 23, 12-35).

După cinci zile, marele preot Anania, însoţit de retorul Tertul, vine la Cezareea, în fruntea

unei delegaţii de bătrâni, să-i ceară condamnarea (Fapte 24, 1-9). Sfântul Pavel ia cuvântul înaintea procuratorului şi răstoarnă toate calomniile şi acuzele grave ce i se imputau (Fapte 24, 10-22). În speranţa că va fi silit să-şi răscumpere cu bani libertatea, Felix îl ţine doi ani în captivitate, îngăduindu-i însă primirea fraţilor şi a ucenicilor, care-i slujeau şi-i ascultau cuvântul (Fapte 24, 23-27). Situaţia aceasta a ţinut până la înlocuirea lui Felix cu Porcius Festus.[185]

Data rechemării lui Felix la Roma şi sosirea lui Festus în Cezareea, sunt fapte din domeniul istoriei profane. Stabilirea lor exactă formează un punct de sprijin de mare importanţă pentru cronologia paulină. Şi aici trebuie să ne mulţumim, însă, cu o aproximaţie de câţiva ani. Părerile cercetătorilor se împart în două, câţiva propunând o dată între anii 54-56. Această datare este însă prea timpurie. Descoperirea inscripţiei de la Delfi arată, cum am văzut, că în anul 51-52 apostolul se afla la Corint, iar eşalonarea evenimentelor din Fapte 18, 18; 24, 26, cere un interval de cel puţin şase ani ceea ce ne conduce la anul 58 ca începutul captivităţii Sfântului Pavel. Destituirea lui Antoniu Felix şi sosirea lui Porcius Festus în Cezareea s-au petrecut, prin urmare, cel mai probabil, în vara anului 60, mai precis în aprilie - mai 60. Arestarea Sfântului Pavel s-a făcut în anul 58, când Felix era, după cuvântul Apostolului, „de mulţi ani" procurator (Fapte 24, 10) şi anume din anul 52. El era căsătorit cu Drusila, fiica lui Irod Agripa I, amintită în Fapte 24, 24. Proconsulatul lui Festus n-a ţinut decât doi ani; el a murit în primele luni ale anului 62, cum ne informează Iosif Flaviu. După el a urmat Albinus.[186]

Călătoria la Roma şi prima captivitate romană

Peripeţiile dramaticei călătorii pe care a făcut-o de la Cezareea Palestinei la Roma, unde îl aştepta prima captivitate romană, un proces la nivel de tribunal imperial şi apoi eliberarea, reprezintă numai una din numeroasele piese adăugate în ultimul deceniu de viaţă pământească la stufosul mă-

nunchi de încercări costisitoare prin care a trecut acest om al lui Dumnezeu.

Este de remarcat faptul că, în ciuda sănătăţii sale plăpânde, încercările acestea nu l-au descurajat cu nici un prilej. Dimpotrivă, Apostolul care a dat o înaltă preţuire bucuriei vieţii, a aflat în sine destulă tărie spirituală ca să transforme suferinţa în instrument de permanentă şi eficientă călire sufletească.[187]

Renumitul teolog neotestamentar protestant Adolf Deissmann a spus că referatul lucanic privitor la călătoria Sfântului Apostol Pavel de la Cezareea Palestinei la Roma este o mică odisee apostolică.[188]

Porcius Festus soseşte la Cezareea în aprilie-mai 60 şi află pe Sfântul Pavel captiv de doi ani

185 Pr.Lect.Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *op. cit.*, p. 34.

186 *Ibidem*, p. 34.

187 Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *op. cit.*, p.320.

188 Ad. Deissmann: *Paulus*. Ed.2 Tubingen 1925, p. 180, apud. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *O mică odisee apostolică*, în M.B., nr. 7-8, 1962, p.320.

(Fapte 24, 21). Ca să nu fie dat în mâinile iudeilor, Apostolul apelează la tribunalul imperial (Fapte 25, 10-12). Odată introdus, acest apel nu se mai putea retrage. De aceea Agripa II, care-l vizitează și-i ascultă apărarea, regretă că nu-l poate elibera (Fapte 25, 13; 26, 32). După ce se convinge de nevinovăţia sa, în toamna anului 60, începe călătoria spre capitala imperiului.

Călătoria pe apă întâmpină mari primejdii (Fapte 27, 1-44). Corabia naufragiază lângă insula Malta (Fapte 27, 4; 28, 1). Apostolul petrece aici iarna anului 60-61 și săvârșește mai multe minuni (Fapte 28, 8-11). Odată cu venirea primăverii, o corabie alexandrină îl conduce la Roma, trecându-l prin Siracuza, prin Regium și prin Puteoli (Fapte 28, 12-14). Raportul de însoţire, făcut de Festus, fiindu-i favorabil, i s-a dat voie să-și închirieze o cameră, unde să fie păzit de un singur ostaș (Fapte 28, 16). Aici avea libertatea să primească pe oricine, putând predica astfel neîncetat pe Hristos (Fapte 28, 30-31). Așa s-au scurs doi ani împliniţi (61-63), din care ne-au rămas grupul de epistole numite ale captivității: Efeseni, Coloseni și Filimon; probabil și Filipeni.

Faptele Apostolilor pare să se termine pe neașteptate, fără nici un motiv plauzibil. Pentru ce se încheie această scriere într-un mod așa de repezit? Luca voia doar să arate cum a putut să ajungă cuvântul lui Dumnezeu până la Roma, prin opera lui Pavel. Ajuns la acel punct, conștient că și-a atins scopul, nu l-a mai interesat să continue cartea sa. Acesta a fost motivul pentru care scrierea se termină în mod așa de abrupt.[189]

Nu știm dacă apelul la tribunalul imperial s-a judecat sau nu. E mai bine să credem că procesul s-a judecat și că apostolul a fost eliberat, spre folosul bisericilor, care aveau încă nevoie de ultimele lui sfaturi.[190]

2.4. Ultimii ani de activitate apostolică

Exegeţii ortodocși si romano-catolici nu împărtășesc părerea că Sfântul Pavel a primit cununa martiriului la sfârșitul primei captivităţi romane, cu prilejul persecuţiei izbucnite după, incendierea Romei (iulie 64).

El și-a recăpătat libertatea în primăvara anului 63 și a reînceput ceea ce unii numesc: a patra călătorie misionară. Itinerarul urmat de el e foarte greu de stabilit.

Probabil ca pentru prima dată a vizitat Spania, ţinta gândurilor sale încă din anul 57-58 (Rom. 15, 24, 28), ducând astfel cuvântul Evangheliei până la capătul de apus al continentului. Probabil, a pornit pe uscat spre nord, a trecut prin Geneva, a predicat în Marsilia, în Narbo Martius și apoi a trecut Pirineii în Spania. În primăvara anului 64 se înapoiază în răsărit, vizitând regiunile dimprejurul Mării Egee. În Efes a pus episcop pe Timotei, iar în Creta pe Tit, ambii discipoli fideli ai săi. Din Macedonia sau din Epir, prin anul 65, le scrie câte o epistolă: Timotei și Tit, dându-le îndrumări pastorale. În anul 66 este arestat din nou, din Roma sau din altă parte, și închis.

Acum timpurile sunt grele, persecuţia creștinilor este cruntă, iar Apostolul este părăsit de toţi (II Tim. 5, 10-11), exceptând pe Sfântul Luca. El presimte vremea despărţirii sale de lume, cum mărturisește în Epistola a II-a către Timotei (4, 7-8) și care constituie testamentul său duhovnicesc. Convins că va fi condamnat la moarte de tribunalul imperial, Apostolul așteaptă cu seninătate și încredere sentința Judecătorului celui drept, gata să-și verse sângele ca jertfă (II Tim. 4, 6-8). Ca cetăţean roman, a fost executat prin decapitare, aproape de Via Ostia, la trei mile distanţă de zidurile Romei, acolo unde se afla astăzi locul numit Trei Fântâni.

Pe locul unde a căzut sfântul său cap au răsărit - după cum spune tradiţia - trei izvoare. Un simbol cu adânc înţeles. Căci în trei curente de apă vie trebuie să-și facă curs printre veacuri și popoare duhul mare al sfântului Pavel: iubirea de Hristos, iubirea lui Pavel faţă de suflete și iubirea Apostolului faţă de cruce.[191]

189 Ariel Álvarez Valdés, *op. cit.*, p.54.

190 Pr.Lect.Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *op. cit.*, p. 34.

191 Mitropolitul Nicolae, Pavel, Apostolul lui Iisus

Istoria păstrează de veacuri taina morţii marelui apostol. Nici o mărturie directă nu ne spune cum s-a despărţit de trup. Dacă a fost victima trădării unui frate, conştiinţa creştină, încremenită de indignare şi de durere, a înăbuşit în tăcere şi în lacrimi amintirea morţii celui mai mare apostol. Informaţiile tradiţionale asupra morţii Sf. Pavel sunt diferite şi greu de armonizat.

Sfântul Clement Romanul[192] spune că s-a săvârşit ca martir sub cârmuitorii împărăţiei, prin care înţelege, probabil, pe prefecţii Helius Caesarianus şi Polycletus, care conduc Roma în anul 67, pe când Nero se află în Grecia.[193]

Eusebiu de Cezareea, în Cronica tradusă de Ieronim, afirmă că a murit odată cu Sf. Petru în al 14-lea an al domniei lui Nero (13 Oct. 67- 9 Iunie 68). Fericitul Ieronim[194] împărtăşeşte această părere. Versiunea armeniană a Cronicei lui Eusebiu spune însă că martiriul lor s-a petrecut în al 13-lea an al domniei lui Nero (13 Oct. 66 - 12 Oct. 67), potrivindu-se astfel cu spusele lui Clement Romanul. Fericitul Augustin[195] contrazice însă părerea ca ei au murit, în adevăr, în aceeaşi zi, dar nu şi în acelaşi an. Calendarul bisericii ortodoxe şi romano-catolice îi serbează pe amândoi în ziua de 29 Iunie, începând din veacul al treilea.[196]

Pavel, vestitul fariseu, elocventul tânăr evreu entuziast, căruia i-ar fi revenit un viitor strălucit ca persecutor şi împlinitor gelos al Legii lui Moise, în acel punct al vieţii sale, a pierdut totul: prietenii, familia, bunul nume, viitorul, pacea. Îi mai lipsea doar să piardă viaţa, dar nu i-a păsat mult. Cândva spusese aceasta într-o scrisoare adresată prietenilor săi din comunitatea din Filipi: „De acum, consider că toate sunt o pierdere în comparaţie cu superioritatea cunoaşterii lui Hristos, Domnul meu. De dragul lui am pierdut toate şi le consider gunoi ca să-l câştig pe Hristos" (Filip 3,8).[197]

Bibliografie

*** BIBLIA sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991.

Dusauchoy, *Paul, Pe urmele Sfântului Apostol Pavel*, trad. de Pr. Grigore Prejbeanu, Tipografia Episcopiei Râmnicului, 1936.

Ispir, Vasile, *Principiile educaţiei creştine*, în B.O.R., nr. 1 - 3, 1946.

Ispir, Vasile, *Sfântul Apostol Pavel ca misionar*, B.O.R., nr. 1-3, Bucureşti, 1944.

Marcu, Pr. Prof. Grigorie, *O mică odisee apostolică*, în M.B., nr. 7-8, 1962.

Marcu, Pr. Prof. Grigorie, *Problema unităţii creştine în lumina epistolelor pauline*, în S.T., 5-6, 1965.

Melniciuc-Puică, Pr. Lect. Dr. Ilie, *Studiul Noului Testament*, suport de curs, an II, sem. II, Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

Nicolaescu, Diacon Dr. Nicolae I., *Cronologia paulină*, în B.O.R., Revista Sfântului Sinod, nr. 5-6, Bucureşti, 1942.

Sofron, Pr. Prof. Vlad, *Principii misionare şi sociale în Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, S.T., nr. 5-6, 1955.

Valdés, Ariel Álvarez, *Ce se ştie despre viaţa sfântului Paul?*, din vol.7 al seriei Ce ştim despre Biblie, Editura „Sapientia", Iaşi, 2006.

Hristos, Tablou biografic după Konrad Kirck, în „Revista Teologică", Sibiu, 1931, p. 56

192 Sf. Clement Romanul, Epistola I-a către Corinteni, V,5 (ed. Funck, Patres Apostolici, I, 1901, p. 104), apud Diacon, Dr., N. I. Nicolaescu, op. cit., p.199.

193 I. Mihălcescu, M. Pâslaru şi G. Nițu, Scrierile Părinţilor Apostolici, Chişinău, 1927, p.98, apud Diacon, Dr., N. I. Nicolaescu, op. cit., p.199.

194 Fericitul Ieronim, De viris illustribus, V, (P.L., XXIII,col. 647), apud Dr., N. I. Nicolaescu, op. cit., p.199.

195 Fericitul Augustin, Sermones, CCXCV,7,(P.L.,XXXVIII, col. 1352), apud Dr., N. I. Nicolaescu, op. cit., p.200.

196 Dr., N. I. Nicolaescu, op. cit., p. 200.

197 Ariel Álvarez Valdés, op. cit., p.54.

Ο ΑΓΙΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ

4. Studiu privind valorificarea educativă a relației școală-familie

prof. Liliana Lazăr
Colaboratori: Prof. Bârsan-Son Gabriela,
Școala Gimnazială „Vasile Mitru”, Tașca, Neamț

În cercetarea de față mi-am propus identificarea unor aspecte privind modalitățile de colaborare școală- familie.

Obiectivele cercetării-acțiune

- identificarea relațiilor între nivelul de educaţie al părinţilor și implicarea acestora în educarea elevului de clasa I;
- determinarea măsurii în care se corelează nivelul de educație al părinților și rezultatele școlare ale elevului de clasa I;
- identificarea cunoștințelor și metodelor pedagogice pe care părinții le cunosc și le utilizează în pregătirea copiilor acasă;

Ipotezele cercetării-acțiune

Demersul în abordarea acestei probleme complexe a pornit de la următoarele ipoteze:

Ipoteza generală:

- rezultatele elevului la învățătură depind în mare măsură de implicarea activă a părinților în viaţa lui școlară.

Ipoteze specifice:

- conlucrarea permanentă între familie și școală are un efect benefic asupra rezultatelor școlare ale elevului;
- nivelul de educație al părinților contribuie la formarea și educarea elevului.

Variabilele cercetării

Variabila independentă a impus organizarea și desfășurarea unui șir de experimente didactice pe parcursul anului școlar 2017-2018, la Școala Generală „Vasile Mitru” Tașca, clasa I.

Folosind ca metode de cercetare observaţia sistematică, metoda analizei produselor activității copiilor, metoda chestionarelor, am experimentat una din tendinţele de schimbare între relaţia școală-familie și anume crearea unei colaborări mai bune a familiilor cu școala, care să aducă un plus în dezvoltarea educativă a elevilor.

Variabila dependentă se referă la performanţele obţinute de către elevii clasei I de la Școala Generală „Vasile Mitru” din Tașca datorită intensificării colaborării familie - școală, prin aplicarea metodelor specificate anterior.

Față de anul școlar 2017-2018, am obținut o relație sporită de colaborare cu familiile elevilor, cuantificată nu numai prin îmbunătățirea comunicării cu părinții, dar și prin rezultate superioare la învățătură ale elevilor de clasa I.

Am constatat o implicare mai mare a părinților în munca de educare și supraveghere a copiilor în timpul petrecut în afara școlii, materializată prin susținere suplimentară acordată de către aceștia în supervizarea și ducerea la bun sfârșit a sarcinilor didactice primite de elevi ca teme pentru acasă.

Majoritatea părinților au înțeles că trebuie să ofere copiilor un suport emoțional adecvat și un mediu familial stabil și constructiv, prin încurajări ale acțiunilor benefice procesului educațional și prin îngrădirea și limitarea unor activități ce pot deveni nocive dacă devin ocupația de bază a elevilor (jocul pe calculator în exces, urmărirea timp îndelungat a programelor de desene animate etc.).

1. Etapa preexperimentală

Pentru testarea primei ipoteze, conform căreia conlucrarea permanentă între familie și școală are un efect benefic asupra rezultatelor școlare ale elevului, am utilizat ca metode de cercetare: observația sistematică și metoda analizei produselor activității copiilor.

Obsevația sistematică presupune urmărirea intenționată, metodică și sistematică a unui eveniment, realizându-se prin prisma scopului și ipotezei cercetării. În acest caz, observația a fost valorificată la clasă, stabilind aspectele ce trebuie observate: calitatea sarcinilor individuale de muncă efectuate acasă și ritmul de lucru al elevului.

În ceea ce privește lipsa instrumentelor de scris, nerespectarea orelor de curs, nepregătirea adecvată a ghiozdanelor pentru a doua zi, sarcinile de muncă individuale ale elevilor pentru acasă, am constatat că acestea sunt realizate superficial de un un număr îngrijorător de elevi: din efectivul clasei de 17 elevi, 10 dintre aceștia vin fără instrumente de scris la școală, uneori întârzie, fără unele manuale sau caiete necesare la orele de curs și cu sarcinile individuale de muncă pentru acasă rezolvate superficial sau chiar nerezolvate.

Tabel cu sarcinile de muncă individuală pentru acasă

Sarcini de muncă individuală rezolvate corespunzător	Sarcini de muncă individuală rezolvate superficial
7	10
41%	59%

1.1. Eșantionul de participanţi

Grupul vizat de prezenta cercetare este reprezentat de părinții elevilor din clasa I de la Școala Generală „Vasile Mitru" Tașca.

Au fost vizaţi un număr total de 17 părinţi, aparţinând celor 17 elevi din clasa I.

Tabel nominal cu elevii clasei I - Școala Generală „Vasile Mitru" Tașca

Numele elevilor	Mama	Tata
B. E.	B.M.	B.R.
C.C.	C.A.	C.C.
D.A.	D.M.	D.F.
D.A.	D.V.	D.GH.
G.L.	G.M.	G.P.
M.A.	M.M.	M.P.
M.M.	M.L.	M.I.
P.P.	P.I.	P.I.
P.M.	P.E.	P.D.
R.B.	R.S.	R.R.
S.R.	S.R.	S.GH.
Ş.D.	Ş.S.	Ş.F.
T.C.	T.C.	T.C.
Ţ.E.	Ţ.B.	Ţ.G.
V.I.	V.C.	V.I.
V.A.	V.M.	V.GH.
V.C.	V.E.	V.D.

Prin realizarea vizitelor la domiciliu am constatat faptul că unii părinţi ai copiilor sunt plecaţi din ţară, aceştia fiind lăsaţi în grija bunicilor sau a unor rude apropiate. Am constatat că 24 % din copiii clasei I au părinţii plecaţi din ţară.

Tabel cu părinţi plecaţi din ţară

Copii care au părinţii plecaţi din ţară	Copii care au părinţii în ţară
4	13
24%	76%

1.2. Eșantionul de conţinut

Folosind ca metodă de cercetare observarea sistematică, am constatat că aceeași elevi se prezintă la orele de curs de cele mai multe ori fără a-și realiza sarcinile de muncă individuală pentru acasă la disciplinele: Limba română, Matematică și Cunoașterea mediului.

În urma acestei metode de cercetare am observat și atitudinea elevilor față de rezultatele și aprecierile școlare.

Am constatat următoarele:
- interesul manifestat față de calificative;
- percepţia sau semnificaţia calificativului pentru elev;
- modalităţile de recompensă și penalizare;
- „oglinda" muncii și măsura capacităţilor proprii;
- aria structurată a calificativelor acordate.

2. Etapa experimentului formativ

Analiza produselor activităţii copiilor urmează să dovedească faptul că modalităţile de colaborare școală-familie și valenţele lor în educarea elevului de clasa I nu este uniform valabilă în cazul tuturor copiilor.

După predarea lecţiei „Animale sălbatice" (Anexa Nr.1), am solicitat elevilor să realizeze o planșă cu tema Animale sălbatice. În realizarea acestei planșe nu am oferit prea multe informaţii. Am ales această temă considerând-o recent studiată de copii și la îndemâna oricărui părinte.

Exemple de rezultate aşteptate:
- să identifice animalele sălbatice;
- să precizeze mediul de viaţă al acestor animale;
- să folosească imagini și informaţii;
- să specifice modul de hrănire al unor animale sălbatice;
- să numească animalul adult și puiul acestuia;
- să enumere părţile corpului unui animal sălbatic.

Ca urmare a analizei planșelor se constată

că, deși nu li s-au dat prea multe repere în realizarea planșei, unele planșe au fost întocmite conform rezultatelor așteptate ceea ce dovedește implicarea părinților în realizarea lor. Acestea au fost în număr foarte mic comparativ cu planșele simple, unde copiii s-au rezumat la simpla desenare, decuparea și lipirea unor animale din diferite reviste, enumerarea câtorva animale sălbatice. Acest lucru dovedește tratarea cu superficialitate a sarcinilor de muncă individuală pentru acasă din partea părinților, sau lipsa lor de pregătire. În cazul celor șase planșe întocmite corespunzător, elevii au recunoscut că în realizarea lor au fost îndrumați, sau chiar ajutați de către părinți.

Pentru testarea ipotezei conform căreia nivelul de educație al părinților contribuie la formarea și educarea elevilor, am utilizat un chestionar (Anexa 3) pentru a stabili nivelul de educație al acestora.

Tabel cu analiza planșelor

Planșe întocmite corespunzător	Planșe întocmite superficial
5	12
29%	71%

2.1.Descrierea intervenției educaționale

Realizarea tuturor sarcinilor instructiv-educative are loc pe fondul unor particularități specifice ale modalităților de colaborare școală-familie și a valențelor părinților în educarea elevului de clasa I. Educația trebuie să cultive valori precum, respectul reciproc, credința în egalitatea sau complementaritatea culturală, în vederea unei bune comunicări sau convieţuiri. Scopul educațional poate fi atins doar printr-o bună colaborare școală-familie.

Fiind necesară cunoașterea completă a profilului elevului, atât din punct de vedere psiho-pedagogic cât și a condiției sale sociale, școala trebuie să colaboreze cu familia sub diverse forme. Colaboarea părinților cu școala este o condiție obligatorie pentru atingerea scopului educațional propus, aceasta conducând la completarea educației elevului și la dezvoltarea armonioasă a personalității acestuia.

Din păcate, de cele mai multe ori nu există comunicare între profesori și familiile elevilor, acestui subiect neacordâdu-i-se atenția cuvenită, sau fiind tratat cu indiferență. Dacă obiceiul ședințelor cu părinții a supraviețuit, la aceste ședințe se prezintă de regulă tot părinții copiilor silitori și fără probleme, cu rezultate bune la învățătură. Trecerea de la sistemul educațional preșcolar la cel gimnazial, faptul că elevul se descurcă în viața cotidiană mai bine ca înainte, nu trebuie să fie interpretat de către familie ca un semn că acesta nu mai are nevoie de ajutor în munca educațională, ci din contră, trebuie intensificată colaborarea cu școala. O mare parte din sarcinile educaționale vor fi preluate de școală, dar procesul educațional trebuie să continuie și în cadrul familiei, care constituie un sprijin și la îndeplinirea sarcinilor școlare (spre exemplu, la verificarea realizării temelor pentru acasă). Un efort unilateral din partea școlii, nu garantează o reușită școlară, în special la elevii cu probleme în familie.

Nu este de lăudat nici atitudinea unor părinți ce își închipuie că dacă profesorul este plătit să-i educe copilul, ei nu mai au nici o responsabilitate, dar nici neglijența unor profesori, care ezită să contacteze familia în cazul unor probleme în educația elevului, fie pentru a nu deranja, fie dintr-o supraevaluare a potențialului educațional propriu. În colaborarea dintre școală și familie rolul de coordonator revine școlii, care trebuie să traseze sarcinile care revin familiei în completarea procesului educațional al copilului, să verifice buna îndeplinire a acestora și să asigure unitatea de vedere în acțiunile comune.

Familia, indiferent ce preocupări valoroase ar avea în legătură cu educația elevilor, nu va obține rezultate bune decât în condițiile în care colaborează cu școala. Din primul an de școală elevul trebuie să fie stimulat să citească, să scrie, să gândească, să comunice, să acumuleze noi cunoștințe și deprinderi care să îi ajute în formarea și educarea lor. De aceea trebuie să gândim, să căutăm, să găsim și să alegem modalități și metode adecvate pentru o colaborare eficientă între cei doi factori principali școală-familie, care să ajute la formarea educativă a elevilor:

- Chestionarul;
- Lectoratele cu părinții;
- Vizite la domiciliul elevului;
- Corespondența;
- Antrenarea părinților în activități școlare și extrașcolare;
- Informarea reciprocă;
- Ședințe comune cu elevii și părinții (programate din timp, conform Anexei nr 2).

În cercetarea de față mi-am propus ca instrumentele de lucru aplicate să fie în așa fel organizate încât să reiasă atât nivelul de pregătire al părinților cât și implicarea acestora în viața elevului de clasa I.

Cunoașterea părinților elevilor, relațiile dintre membrii familiei și elevii noștri, precum și condițiile de viață și educație pe care le au în familie, este începutul colaborării dintre școală și familie. Orientarea activității științifice, înarmarea

părinţilor cu metode şi procedee eficiente pentru educarea elevilor în familie este o altă direcţie specială a colaborării școală-familie.

Pentru a identifica cât mai multe informaţii despre elevi şi părinţii acestora am utilizat ca instrument de cercetare un chestionar, prezentat în Anexa Nr. 3.

Chestionarul conţine 12 întrebări dintre care primele două sunt destinate identificării nivelului de studii al părinţilor, iar celelalte sunt menite să releve colaborarea părinţilor cu școala. Prin întrebările deschise am încercat să aflu cât mai multe despre sprijinul adus de părinţi în educaţia copiilor. Am evitat folosirea întrebărilor închise, pentru a evita răspunsurile „nu ştiu" sau non răspunsurile.

Am aplicat chestionarul în cadrul şedinţei cu părinţii de la sfârşitul semestrului I. Am explicat în prealabil părinţilor scopul aplicării chestionarului şi importanţa acestuia. Sinceritatea cu care s-a răspuns la întrebările din chestionar ar trebui să fie în concordanţă cu rezultatele şcolare ale elevului. Completarea chestionarelor a durat 20-30 minute, nu au fost părinţi sau tutori absenţi şi nu au fost refuzuri de a răspunde.

În urma răspunsurilor date de părinţi, am constatat următoarele:

Tabel cu părinţi care au absolvit

4 clase	8 clase	Şcoala Profesională	Liceu	Facultate
2	9	3	3	0
12%	52%	18%	18%	0%

Pornind de la analiza variabilelor personale, se observă că nivelul de şcolaritate al părinţilor elevilor este diferit.

În strânsă legătură cu nivelul de şcolaritate se poate analiza şi structura nivelului ocupaţional astfel:

Tabel cu nivelul ocupaţional

Casnici	Muncitori în ţară	Muncitori în străinătate	Intelectuali
7	6	4	0
41%	35%	24%	0%

Se constată că ocupaţia părinţilor şi starea economică a familiilor este diferită de la un elev la altul.

Referitor la părintele implicat mai mult în educaţie, în urma chestionarului am constatat că cea care se ocupă mai mult este mama. Din cei 17 părinţi chestionaţi menţionez că 4 mame sunt plecate în străinătate, iar 13 elevi au răspuns că mama este cea care îi supraveghează şi se implică în procesul educaţional.

Pentru stabilirea stilurilor parentale am propus un alt chestionar cu întrebări deschise. Acestea sunt prezentate în Anexa Nr 4. În urma răspunsurilor reiese foarte clar apartenenţa la unul din stilurile prezentate. La punctul al doilea al chestionarului am solicitat părinţilor să aleagă unul din stilurile care cred că li se potriveşte pentru a stabili dacă ei sunt conştienţi că fiecare are un stil parental propriu diferit şi pentru a vedea dacă există concordanţă între răspunsurile date la întrebările de la punctul unu şi stilul parental ales de la punctul al doilea.

Analiza chestionarelor este următoarea:

Tabel cu stiluri parentale

Autoritar	Inconsecvent	Indiferent	Hiperprotector	Democratic
3	4	6	2	2
18%	24%	34%	12%	12%

Ca urmare a analizei chestionarelor şi a planşelor întocmite de elevi am considerat necesară organizarea unor întâlniri mai dese cu părinţii, având ca scop motivarea lor în implicarea procesului de educare a copilului. Nu punem lipsa de implicare în baza indiferenţei, ci a lipsei de pregătire. Consider că este de datoria cadrului didactic să-l îndrume, să-l educe întâi pe părinte şi apoi pe elev.

Lectoratele cu părinţii constau în prezentarea sistematică de către şcoală a unor prelegeri cu caracter psiho-pedagogic, oferind părinţilor informaţiile şi metodicile necesare desfăşurării în familie a activităţilor educative complementare. În cazul în care familia refuză colaborarea cu şcoala, se ajunge de cele mai multe ori la un eşec al copilului, contrar voinţei învăţătorului şi părinţilor.

Pentru viitor, dascălii adevăraţi ştiu ce trebuie să facă: să pună lumina în priviri şi liniște în gânduri, să pună zâmbet în iubire şi în fapte, să pună cuget în judecată.

În urma observaţiei asupra calităţii sarcinilor de muncă individuală pentru acasă am considerat necesar tragerea unui semnal de alarmă în faţa părinţilor.

Un prim pas a fost organizarea unui lectorat cu tema Şcoala de acasă - soluţii pentru dezvoltarea şi educarea elevului. În cadrul lectoratului am prezentat aspectele negative ale pregătirii elevilor şi cauzele:

- Elevii nu sunt îndrumaţi de către părinţi să-şi rezolve munca individuală pentru acasă conform cerinţelor învăţătorului, ci după

părerea părinţilor;
- Elevii nu sunt controlaţi dacă s-au pregătit pentru a doua zi. Sistematic elevii vin cu sarcinile de muncă individuală pentru acasă neefectuate sau cu alte sarcini nerezolvate. Un alt impediment îl reprezintă lipsa instrumentelor de scris şi lipsa manualelor;
- Elevii nu citesc conţinuturile învăţării din manual. Spre exemplu, vin cu textul citit la limba şi literatura română o dată, pe jumătate sau niciodată.

Ca şi completare la toate acestea am adăugat şi nemulţumirea mea cu privire la planşele întocmite superficial. Am sugerat părinţilor să se implice mai activ în munca de educare a propriilor copii, să îi ajute mai mult la temele pentru acasă, să-i verifice, sau măcar să-i încurajeze.

Părinţii au fost informaţi despre modul în care ar trebui elevul să se pregătească pentru lecţii:
- atunci când copilul se aşează la masa de scris ar trebui să fie cel târziu ora 16.00. Sarcinile de muncă individuală pentru acasă făcute seara, atunci când copilul este obosit, vor fi făcute doar în grabă, pierzându-şi din calitate. Totodată, copilul este obosit şi îi lipseşte capacitatea de concentrare.
- copilul ar trebui să-şi verifice orarul pentru a doua zi.
- pentru pregătirea la o disciplină de studiu elevul ar trebui să-şi pregătească manualul, caietul de muncă individuală, caietul de clasă şi instrumentele de scris.
- abia acum, deschizându-şi caietul de clasă, va putea să revadă ceea ce a făcut la şcoală şi sarcinile de muncă individuală pentru acasă. În caietul de clasă, elevul îşi va găsi informaţiile care îl ajută la efectuarea sarcinilor de muncă individuală.

După toate acestea el trebuie să:
- citească lecţia din manual. Aici el va afla tot ce s-a predat în clasă şi îşi va completa cunoştinţele prin muncă individuală.
- acum este timpul ca să-şi redacteze sarcinile de muncă individuală.

Abia acum el trebuie:
- să redacteze sarcinile de muncă individuală pe caietul de acasă, care nu este nici caietul de sarcini de lucru, nici caietul de clasă. Astfel, elevul nu-şi va scrie sarcinile de muncă individuală pentru acasă direct pe caietul de sarcini de lucru, acesta fiind un caiet de teme.
- după ce-şi rezolvă singuri sarcinile de muncă individuală pentru acasă, părintele va trebui să controleze munca copilului, să corecteze şi să-l îndrume.
- pentru rezolvarea exerciţiilor sau problemelor, copilul va trebui să citească enunţul cerinţei până înţelege ce are de făcut. Este bine să fie ajutat în acest demers.
- este momentul ca elevul să treacă sarcinile de muncă individuală pentru acasă pe caietul de teme.
- iar după ce a terminat de transcris nu ar trebui să termine şi „de învăţat”!
- în continuare ar trebui să citească din nou lecţia din manual.

Şi pentru că fiecare lucru trebuie evaluat, ar fi cazul să ne ascultăm copiii la lecţii.

Dacă nu aveţi timp la dispoziţie adresaţi-le o întrebare din manual. Le găsiţi la sfârşitul lecţiei şi ar fi de preferat să fie una de la întrebări. Acum copilul nostru s-a pregătit, dar doar pentru o disciplină!

Aceştia ar fi primii paşi pentru eficientizarea învăţării şi îmbunătăţirea rezultatelor şcolare. Elevul trebuie obişnuit să lucreze independent, doar verificat de dumneavoastră.

O altă formă de colaborare a şcolii cu părinţii a fost vizita la domiciliu. Cunoaşterea concretă a condiţiilor de trai ale elevilor şi a mediului familial în care aceştia se dezvoltă am realizat-o prin vizite la domiciliu, vizite stabilite de comun acord cu părinţii şi planificate din timp. Acestea nu au inclus doar elevii cu probleme, ci şi elevii cu rezultate bune şi foarte bune la învăţătură, întotdeauna existând loc de mai bine în educaţia unui copil. Scopul vizitelor la domiciliu a fost observarea mediului familial, dar şi apropierea de părinţi în vederea câştigării încrederii acestora şi a stabilirii unui plan educaţional adapatat fiecărui caz, după necesităţi.

Discuţiile au inclus starea de sănatate, condiţiile de trai ale elevilor, precum şi raporturile dintre membrii familiei. Discuţiile sincere şi prietenoase, purtate cu părinţii în absenţa elevilor, au permis stabilirea unor măsuri de eficientizare a muncii educaţionale desfăşurate de elevi acasă. Vizitele la domiciulul elevilor au fost intensificate în cazul copiilor problemă, cu familii ce traiesc în condiţii sociale precare, în aceste cazuri părinţii ajungând mai rar sau deloc pe la şcoală. Dificultăţile principale au fost:
- depistarea cauzelor familiale la elevii cu manifestări comportamentale negative;
- stabilirea de comun acord cu părinţii ale unor corecţii adecvate;
- munca de convingere a părinţilor să realizeze concret sprijinul educaţional promis de fiecare dată doar sub formă verbală.

Observaţiile şi rezultatele acestora se notează în fişa de observaţie. (Vezi Anexa Nr. 5).

În cadrul vizitelor la domiciliu se confirmă stilurile parentale stabilite anterior. De asemenea, se observă că părinţii care au nivel de educaţie mediu sau superior sunt părinţii care au adoptat stilul democratic, centrat pe nevoile copilului şi pe soluţionarea problemelor. Părinţii cu nivel minim de educaţie, sunt fie adepţii stilului autoritar, fie indiferent.

Schimbul de informaţii între cadrul didactic şi familia elevului va continua în urma vizitelor la domiciliu, aşa cum s-a stabilit şi în cadrul şedinţei cu părinţii, prin carnetele de corespondenţă. Carnetele de corespondenţă trebuie să fie în permanenţă asupra elevului, astfel încât învăţătoarea să poată să-l utilizeze ori de câte ori este nevoie şi prezintă avantajul că părintele este la curent cu ceea ce face elevul la şcoală, fără a se deplasa personal. Bineînţeles, aceasta în situaţia în care problema nu necesită prezenţa obligatorie a părintelui la şcoală. În caz contrar, carnetul de corespondenţă are rolul de a înştiinţa şi de a solicita prezenţa părintelui la şcoală.

Corespondenţa realizată prin carnetul de corespondenţă pe care învăţătorul îl foloseşte la clasă este o legătură destul de sigură cu familia, care semnează observaţiile semnalate cu privire la pregătirea elevilor sau comportamentul lor. Preferabile sunt însă contactele nemijlocite pentru rezolvarea problemelor educative. Schimbul de informaţii are avantajul că abordează problemele într-un mod diferenţiat.

În cadrul informării, nu trebuie ca învăţătorul să fie un „acuzator" al elevilor, iar părinţii să fie „apărători" ai acestora, făcând astfel imposibilă colaborarea şcolii cu familia.

2.2. Prezentarea unor activităţi educaţionale

Parteneriatele educaţionale implementează un sistem de educaţie timpurie, un proces complex şi îndelungat.

Părinţii, ca parteneri în educaţie:

- au posibilitatea să îşi cunoască mai bine copiii;
- pot cunoaşte modul lor de manifestare în viaţa de grup;
- pot înţelege mai bine rolul lor educativ;
- pot să cunoască posibilităţile şi nevoile psiho-fizice ale copiilor;
- au posibilitatea să stabilească relaţii mai apropiate şi deschise cu cadrele didactice;
- au posibilitatea de a colabora mai uşor în luarea unor decizii importante pentru şcoală.

Pentru a-i face pe părinţi să conştientizeze importanţa prezenţei lor şi a implicării lor în educaţia copilului, am considerat benefică organizarea unui parteneriat şcoală-familie. În cadrul acestui parteneriat am propus un proiect cu tema „Ocrotind natura".

Protecţia naturii devine una din cele mai importante preocupări ale societăţii contemporane şi are trei aspecte importante: prevenirea deteriorării mediului, reconstrucţia ecologică şi păstrarea sau întreţinerea zonelor depoluate.

Marea majoritate a copiilor manifestă interes şi dragoste pentru natură, aceasta fiind o caracteristică intrinsecă a firii umane. Comportamente deviante pot apărea doar în cazul unei educaţii familiale greşite, a unor exemple negative.

Pentru o educaţie în spirit ecologic eficientă, copiii trebuie învăţaţi, încă de la o vârstă fragedă, să iubească şi să respecte natura, să păstreze curăţenia şi să se îngrijească de aspectul estetic şi de conservarea mediului natural în orice situaţie. Copiii trebuie să înţeleagă faptul că, în schimbul grijii şi a eforturilor depuse de ei, natura le oferă cele necesare unui trai normal: aer curat, hrană, apă curată, toate contribuind la prosperitatea şi menţinerea stării lor de sănătate. Cine şi-ar putea imagina natura fară iarbă, fără copaci, fără flori şi vieţuitoare?!

A asigura viitorul acestei planete, înseamnă a desfăşura activităţi de ecologizare cu caracter preventiv. Problematica raporturilor om-natură a început din timpuri străvechi, omul, ca şi fiinţă inteligentă, cu un spirit creativ, încercând să modeleze şi să transforme natura după cerinţele sale, pentru a duce o viaţă cât mai bună.

Problemele grave de mediu s-au manifestat însă în special în ultimele secole, intensificându-se în prezent odată cu dezvoltarea excesivă în unele zone a industriei. Dacă acum două secole pescuitul şi vânatul excesiv erau printre principalele probleme, punând în pericol unele specii, în prezent se produc accidente nucleare grave, care schimbă în mod negativ şi radical întreg echilibrul ecosistemului global. Au loc zilnic deversări, voite sau nu, de produse toxice în pânza freatică de suprafaţă şi de adâncime, produse provenite ca deşeuri industriale sau agenţi de procesare din diverse industrii.

În încercarea de a împiedica aceste catastrofe ecologice, profesorii au datoria de a forma la copii conştiinţa şi conduita ecologică, atât în mediul şcolar cât şi în cel extraşcolar, prin educaţie corespunzătoare, prin informarea continuă asupra problemelor de mediu şi prin acţiuni de igienizare şi protecţie a mediului.

Şcoala are datoria să inducă elevilor nu

numai sentimente de admiraţie faţă de natură, ci şi deprinderile corespunzătoare pentru protecţia mediului înconjurător. În programele analitice ale diverselor discipline prevăzute în şcoli sunt prevăzute o serie de acţiuni de protecţie a mediului, de informare a elevilor în privinţa problemelor ecologice.

Educaţia ecologică are ca scop formarea unor cetăţeni responsabili în raport cu natura şi mediul înconjurător, care acţionează pentru păstrarea unui mediu nepoluat şi a echilibrului ecologic, fiind necesară implicarea în cât mai mare măsură a cetăţenilor întregii comunităţii şi de sprijinul instituţiilor abilitate (primării, ocoluri silvice, gărzi de mediu etc.).

Tipul de proiect: Proiect local
Domeniul: „Educaţie ecologică”
Aplicantul: Școala Generală „Vasile Mitru” Tasca
Coordonator de proiect și învăţător:
Prof. Lazăr Liliana
Parteneri implicaţi în proiect:

- școala
- părinţii elevilor din clasa I

Obiectiv general:
Formarea comportamentului ecologic adecvat prin derularea de acţiuni concrete de protecţie a mediului înconjurător.
Obiective specifice:
Privind elevii

- - lărgirea sferei cunoştinţelor referitoare la problemele de mediu specifice zonei;
- - dezvoltarea unor atitudini, comportamente, favorabile ameliorării relaţiilor dintre om și mediu înconjurător;
- - cultivarea capacităţii de cooperare în scopul protejării mediului;
- - formarea unei conștiințe și a unei gândiri ecologice;
- - formarea unor deprinderi ecologice prin activităţi extracurriculare;

Privind părinţii

- cultivarea capacităţii de cooperare în scopul protejării mediului;
- popularizarea experienţelor pozitive privind educaţia pentru ecologie;
- diseminarea informaţiilor despre problemele de mediu specifice zonei în care se află școala implicată în proiect;
- dezvoltarea capacităţii de relaţionare cu instituţiile implicate în proiect;
- implicarea concretă în desfășurarea acţiunilor propuse;
- consolidarea parteneriatului școală-familie;
- formarea unor deprinderi ecologice.

Grup ţintă:

- elevii din învăţământul primar;
- cadre didactice din unitatea școlară;
- personalul auxiliar al școlii;
- membrii comunităţii-părinţii;

Durata: aprilie - mai 2018
Resurse umane:

- elevi, cadre didactice, parteneri implicaţi în proiect.

Resurse materiale:

- materiale necesare pentru ecologizare.
- materiale necesare pentru informare și evaluare.

Resurse financiare: din bugetul local al școlii
Sugestii:

- fotografii ale activităţilor desfășurate;
- realizarea unui ppt cu activităţile desfășurate.

Riscuri estimate:

- vreme defavorabilă în desfășurarea unor activităţi;

Impact:
a) Schimbarea atitudinii elevilor și a întregii comunităţi asupra problemelor de mediu;
b) Constituirea unor grupuri de acţiune și supraveghere responsabile;
c) Mediatizarea efectelor poluăriii și sporirea interesului faţă de protecţia mediului;
d) Intensificarea colaborării dintre școală și familie, pentru educarea responsabilă a copiilor.
Rezultate aşteptate:

- îmbunătăţirea comportamentului elevilor în legătură cu problematica mediului înconjurător;
- ecologizarea unor spaţii verzi;
- refolosirea unor deșeuri colectate;
- formarea coeziunii colectivului de elevi și a colectivului elevi-părinţi-cadru didactic;
- formarea și dezvoltarea unei atitudini pozitive faţă de mediul înconjurător.

Valori promovate:

- spiritul de echipă
- comunicare

Etapele proiectului:
Formarea și organizarea echipei (martie 2018)

- încheierea protocoalelor de colaborare;
- prezentarea în Comitetul de părinţi al clasei;
- stabilirea calendarului activităţilor;
- stabilirea responsabilităţilor;
- popularizarea proiectului;

Desfășurarea activităților propuse (martie -aprilie 2018)
Evaluarea proiectului (mai 2018)

Tabel cu acţiuni propuse pntru desfășurare

Denumirea activităţii	Activităţi specifice	Perioada

Pregătirea proiectului educațional	Stabilirea echipei; Întocmirea documentelor; Stabilirea responsabilităţilor; Stabilirea calendarului propriu de activităţi.	Martie 2018
″Un arbore plantat, un pas înainte”	22 martie - 15 aprilie - Luna Protecţiei apei, Luna Pădurii; 22 martie - Ziua Mondială a Protecției Apelor; 15 aprilie - Ziua Pădurii; Activităţi de ecologizare a zonelor din preajma apelor și nu numai; Plantare de puieţi în curtea școlii;	Martie - Aprilie 2018
Evaluarea proiectului	Realizarea unui ppt cu activităţile desfășurate pe parcursul proiectului.	Aprilie - Mai 2018

Pe parcursul proiectului de parteneriat cu părinţii am constatat o mai mare implicare a părinţilor în activităţile desfășurate de copiii lor. Fiecare activitate desfășurată a urmărit atingerea unor obiective prestabilite. Pe lângă obiectivele cognitive și psiho-motorii enumerate, am urmărit și câteva obiective afective legate de relaţia copil-părinte.

Stabilirea echipei a fost lăsată la latitudinea părinţilor și s-a constatat că fiecare părinte a urmărit să muncească alături de propriul copil, iar în momentul necesităţii stabilirii responsabilităţilor fiecărui membru al echipei s-a constatat o ușoară tentă de menajare a copilului. Acest proiect a consolidat relaţiile dintre ei făcându-i să fie mândri unii de ceilalţi, și a îmbunătăţit modalităţile de colaborare ale școlii cu familiile elevilor.

3. Etapa postexperimentală

În urma punerii în aplicare a modalităţilor de colaborare dintre școlă și familie, s-a observat o îmbunătăţire a calităţii sarcinilor de muncă individuală, ceea ce dovedește faptul că părinţii au devenit mai responsabili și mai conștienți de faptul că implicarea în viaţa elevului de clasa I tinde spre o mai bună educaţie a acestora.

Pentru a-mi întări convingerea că atâtea luni de muncă nu au fost în zadar, am solicitat realizarea unui portofoliu; tema am stabilit-o ca fiind de această dată Animale de pe lângă casa omului, iar solicitarea a survenit în urma predării unei lecţii cu această temă (vezi Anexa Nr. 6) și nici de această dată elevii nu au primit prea multe informaţii suplimentare referitoare la conţinutul sau forma acestui portofoliu.

Exemple de rezultate așteptate:
- să identifice animalele domestice;
- să precizeze mediul de viaţă al acestor animale;
- să folosească imagini și informaţii din diferite reviste;
- să verbalizeze modul de hrănire al unor animale;
- să numească animalul adult și puiul acestora;
- să enumere părţile corpului unui animal domestic;
- să găsească poezii și cântece despre anumite animale domestice;
- să enumere foloasele de la animale domestice;
- să scrie ghicitori despre animalele domestice;
- să scrie proverbe despre animalele domestice;
- să povestească fabule despre animale domestice.

În asociere cu observarea sarcinilor de muncă individuală pentru acasă, întocmirea portofoliului constituie probă clară a implicării sau a dezinteresului părinţilor în educarea propriilor copii.

4. Analiza și interpretarea rezultatelor obţinute

Ca instrument de măsură a randamentului elevilor, la sfârșitul cercetării am utilizat portofoliul cu tema Animale de pe lângă casa omului și observarea sistematică asupra sarcinilor de muncă individuală ale elevilor acasă.

În ceea ce privește realizarea sarcinilor de muncă individuală pentru acasă am observat o îmbunătăţire a calităţii acestora.

Dacă înainte ca părinţii sau tutorii acestora să fie instruiţi și învăţaţi să-și ajute copiii, să fie ajutaţi să devină implicaţi în activităţile școlare ale copiilor lor, sarcinile de muncă individuală pentru acasă erau:
- Incomplete sau chiar inexistente;
- Rezolvate superficial;
- Fără aspect estetic;
- Fără concordanţă între cerinţa exerciţiului și rezolvarea acestuia;
- Ilizibile.

Acum sunt:

- rezolvate integral;
- tratate cu seriozitate;
- estetice;
- rezolvate în mod conștient și responsabil.

Prin solicitarea întocmirii portofoliului cu tema Animale de pe lângă casa omului am urmărit de fapt modul de realizare al acestora, ținând cont de faptul că elevii nu au primit prea multe indicații și instrucțiuni. Calitatea și aspectul portofoliului a fost lăsat, practic, la latitudinea părintelui, unui copil de clasa I fiindu-i foarte greu să-și organizeze spațiul de lucru și bagajul de cunoștințe atât de mare.

Dacă primele planșe cu animale sălbatice au fost realizate astfel:

- erau slab documentate;
- erau fără aspect estetic;
- erau întocmite superficial;
- nu atingeau standardele minime;
- nu erau în concordanță cu tema stabilită.
- acum portofoliile sunt realizate astfel:
- conțin imagini cu animale decupate din diferite reviste și atlase de specialitate;
- imaginile sunt însoțite de scurte texte sau versuri din poezie;
- imaginile unor animale sunt asociate cu titluri de povești;
- imaginea fiecărui animale este însoțită de o scurtă descriere a acestuia;
- unele animale sunt însoțite de imaginea și denumirea puiului;
- apar completări cu scurte cântecele;
- textele sunt corect asociate cu imaginile;
- organizarea spațiului prezintă aspect estetic deosebit.

Rezultatele experimentului ne confirmă ipotezele de la care am pornit și anume că educarea elevului de clasa I depind în mare măsură de implicarea activă a părinților în viața lui școlară, iar nivelul de educație al părinților contribuie la formarea intelectuală a copilului. Conlucrarea permanentă între școală și familie are un efect benefic asupra rezultatelor școlare ale elevului.

Părinții trebuie să fie conștienți de rolul lor și responsabilitățile pe care le au față de proprii lor copii. Indiferent de vârstă, este foarte important ca părinții să-i ofere copilului modele pozitive, demne de urmat. Este necesar ca ei să cunoască si să direcționeze domeniul de interese ale copilului, să-i supravegheze lecturile, să-i propună opere literare, să practice lectura în familie, vizionarea filmelor, spectacolelor cu personaje valoroase, cu exemple pozitive de comportament. Modelele de conduită oferite de părinți, calitatea afectivă a căminului familial, creează condiții favorabile pentru afirmarea și formarea unei personalități.

Ca urmare a formelor de conlucrare a celor doi factori importanți care participă la educarea elevului, școală-familie, am constatat la părinți o conștientizare a situației în care se află și rolului definitor pe care îl au.

Făcând o comparație numerică a sarcinilor de muncă individuală pentru acasă se observă o ameliorare. Dacă înainte numărul sarcinilor de munca individuală pentru acasă rezolvate superficial se ridica la 10, din totalul de 17 elevi, acum numărul acestora este de 3.

Tabel cu sarcini de muncă individuală pentru acasă

Sarcini de muncă individuală rezolvate corespunzător	Sarcini de muncă individuală rezolvate superficial
14	3
82%	18%

Acest fapt scoate în evidență un real progres în ceea ce privește conștientizarea de către părinți a rolului lor și implicarea în activitatea școlară.

În ceea ce privește cititul textelor s-a observat o îmbunătățire a calității cititului. Timpul mai mare acordat de părinte elevului în vederea rezolvării temelor are efecte benefice. Este evident că odată ce copilul recitește acasă textul însușit în clasă de mai multe ori, cititul acestuia devine cursiv, corect și conștient. Pregătirea textului acasă ajută în desfășurarea demersului didactic, fiind de mare folos în discuțiile pe marginea textului.

Pentru a întări faptul că formele de conlucrare cu părinții au fost eficiente, am analizat portofoliile comparându-le cu planșele inițiale. Încă de la prima vedere este evident că portofoliile sunt mult diferite, implicarea părinților fiind vizibilă. Părinții au conștientizat că orice sarcină primită de la școală trebuie tratată cu seriozitate. Indiferent de indicațiile pe care copiii le primesc, părinții trebuie să se implice atât din punct de vedere al sprijinirii copilului, cât și din punct de vedere al supravegherii și verificării muncii acestuia.

Este important pentru proaspătul elev să știe că are lângă el, acasă, nu doar niște părinți care se interesează de situația lui școlară, ci niște părinți care îi sunt alături și gata oricând să devină colegi de lucru, cu care pot conlucra și colabora perfect.

Ca și în cazul sarcinilor de muncă individuală pentru acasă, se observă o îmbunătățire considerabilă în elaborarea portofoliilor cerute. Numărul portofoliilor bine întocmite a crescut, astfel că a ajuns la 14, doar 3 dintre ele fiind alcătuite

superficial.

Tabel cu analiza produselor

Portofolii întocmite corespunzător	Portofolii întocmite superficial
14	3
82%	18%

Este ușor sesizabil faptul că prin colaborarea permanentă a școlii cu familia, se stabilește de fapt o relație de întrajutorare între cei doi factori. Formele de conlucrare cu părinții au dus la conștientizarea din partea acestora a rolului lor în educarea elevului de clasa I.

„Colaborarea eficientă a școlii cu familia este cheia succesului școlar".

Concluzii. Referiri concrete la ipoteze

Formatul cercetării a încercat să evidențieze importanța modalităților de colaborare școală-familie și valențele lor în educarea elevului de clasa I.

Pentru a avea rezultate bune, copilul are nevoie de un climat familial echilibrat, în care să se simtă ocrotit și în siguranță. Acest lucru este posibil dacă părinții sunt atenți la nevoile lui, și dacă au o colaborare bună cu școala. În același timp trebuie să dea dovadă de fermitate și să stabilească limite.

Alături de familie, în dezvoltarea personalității copilului, un rol decisiv îl are școala. În vederea obținerii unor performanțe școlare optime, profesorul are sarcina să identifice elevii cu situații problematice, să stabilească de comun acord cu părinții sarcinile și strategiile educative ce revin familiei, să dirijeze activitățile educaționale din cadrul familiei.

Un prim pas în cadrul cercetării-acțiune a fost stabilirea obiectivelor și a ipotezelor. Ipoteza conform căreia rezultatele elevului la învățătură depind în mare măsură de implicarea activă a părinților în viața lui școlară, este condiționată de confirmarea sau infirmarea celor două ipoteze specifice și anume: conlucrarea permanentă între familie și școală are efect benefic asupra rezultatelor elevului și nivelul de educație al părinților contribuie la formarea intelectuală a copiilor.

Eșantionul de participanți este format din părinții elevilor din clasa I de la Școala Gimnazială „Vasile Mitru" Tașca. Testarea gradului de implicare a părinților s-a realizat prin evaluarea muncii elevilor. Am utilizat ca metode de cercetare: observația sistematică și metoda analizei produselor activității copiilor. Pe parcursul semestrului întâi am fost nemulțumită de calitatea muncii individuale a elevilor pentru acasă și de pregătirea elevilor. Prin urmare, am considerat iminentă intervenția mea în vederea stimulării implicării părinților în procesul de colaborare școală-familie și în procesul educativ al elevilor.

Am ales câteva forme de conlucrare cu părinții cum ar fi lectoratele, vizitele la domiciliul elevilor, corespondența, chestionarul, în vederea conștientizării din partea acestora a rolului lor în reușita școlară a copilului de clasa I. Toate acestea au avut ca scop apropierea familiei copilului de școală și conștientizarea faptului că o conlucrare permanentă între cei doi factori principali în educarea copilului, familie - școală, contribuie la reușita succesului școlar al copilului. În urma metodelor aplicate s-a observat o îmbunătățire semnificativă a activităților școlare ale elevilor. Instruirea părinților a avut o deosebită importanță și un rol benefic în reușita școlară a copilului.

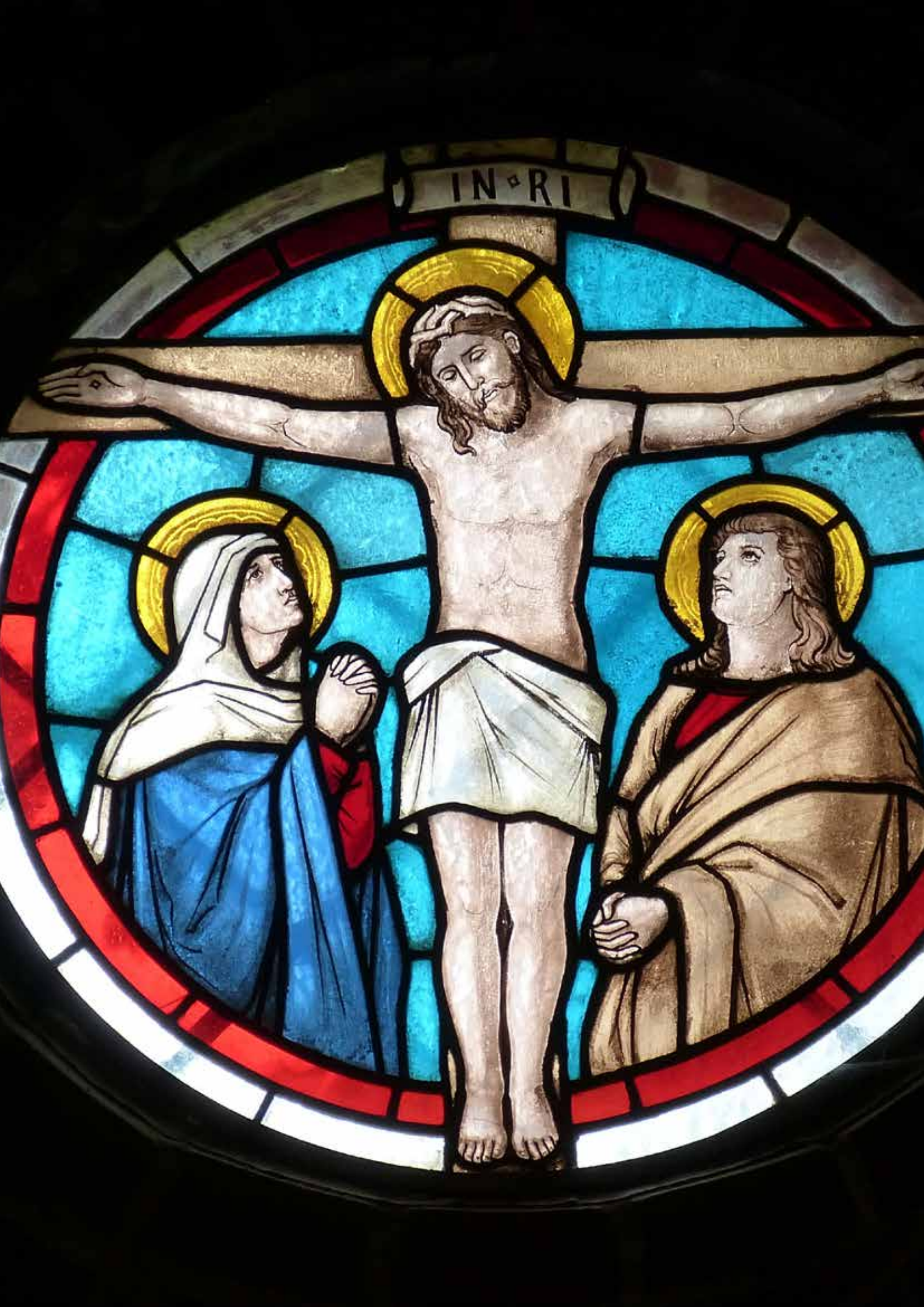
S-a demonstrat că implicarea este mai activă în familiile în care părinții au nivelul de studii mai ridicat, pe când în familiile în care părinții au studii minime implicarea este inexistentă, atât timp cât școala nu intervine.

Conlucrarea eficientă dintre cei doi factori principali și activi în educarea elevului școală-familie este cheia succesului școlar.

Bibliografie

Agabrian, M., *Parteneriate școală-familie-comunitate*, Ed. Institutul European, Iași, 2005.
Bocoș, M., *Teoria și practica cercetării pedagogice*, ediția a-II-a, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007.
Bocoș, M., Instruire interactivă. *Repere pentru reflecție și acțiune*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.
Bocoș, M., coord., *Evaluarea în învățământul primar. Aplicații practice*, Ed. Casa Cărții de Știință, 2004.
Bocoș, M., Catalano, H., *Pedagogia învățământului primar și preșcolar*, Volumul I, Cercetări-acțiune, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008.
Bocoș, M., Opriș, D., Opriș, M. (2006, 2004), *Cercetarea în domeniul educației religioase și al educației morale. Modele și aplicații*, Editura Sf. Mina, Iași (ediția a II-a), Editura Casa Cărții de Știință (ediția I).
Braghiș, M., *Strategii pedagogice de optimizare a parteneriatului școală-familie-comunitate în treapta învățământului primar*, Teză de doctorat, Chișinău, 2013.

Ciofu, C., *Interacţiunea părinţi-copii*, ediţia a 2-a, Ed. Medicală AMALTEA, București, 1998.
Chiș, V., *Activitatea profesorului între curriculum și evaluare*, Ed. PUC, Cluj-Napoca, 2001.
Chiș, V., *Provocările pedagogiei contemporane*, Ed. PUC, Cluj-Napoca, 2001.
Glava, A., Glava, C., *Introducere în pedagogia preșcolară*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.
Ignat, A., *Copilul tău, școala și rolul tău de părinte*, Ed. Universităţii, Suceava, 2007.
Ionescu, M.,*Instrucție și Educație, paradigme*, strategii, orientări, modele, Ed. Garamond, Cluj-Napoca, 2003.
Ionescu, M., (coord.) *Educația și dinamica ei, Ed. Tribuna Învăţământului*, București, 1998.
Ionescu, M., Radu, I., (coord.) *Didactica modernă*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
Ionescu, M., Chiș, V., (coord), *Pedagogie. Suporturi pentru formarea profesorilor*, Ed. PUC., Cluj-Napoca, 2001.
Ionescu, M., Bocoș, M. (coord.) (2009), *Tratat de didactică modernă*, Ed. Paralela 45, Pitești.
Stahl, P., *Familia și școala*, Ed. Paideia, București, 2002.
Stan, C., *Teoria educaţiei*, Ed. PUC., Cluj-Napoca, 2001.
Stan, C., *Autoevaluarea și evaluarea didactică*, Ed. PUC., Cluj-Napoca, 2001.
http://www.authorstream.com/Presentation/marian.cirlig-1146986-instruirea-asistata-de-pc-iliescu-nicoleta/ (consultat nov. 2013).
http://s3.amazonaws.com/edcanvas-uploads/111306/dropbox/1380966480/planificarelectorate.doc (consultat dec. 2013).
http://www.scritube.com/profesor-scoala/cercetarea-psihopedagogica-mod62522.php (consultat dec. 2013).
http://scoli.didactic.ro/detalii/parteneri/scoala-cu-clasele-iviii-albestii-de-muscel (consultat ian. 2014).
http://www.authorstream.com/Presentation/mihaeladraghici-1383377-sds-prezentare/ (consultat martie 2014).


IN·RI

5. Scurte precizări despre iubire, eros în poezia și proza eminesciană

masterand, Adelina Poețelea
Facultatea de litere, Universitatea „Vasile Alexandri", Bacău

Poveștile de dragoste au dat curs atâtor scrieri de-a lungul timpului, încât scriitorii au dat frâu propriilor fantezii pentru a se contura această lume ficțională, dar atât de reală. Iubirea a stat la baza construirii atâtor imperii și la distrugerea numeroaselor dinastii. Acest eros care a adus pace și vrajbă, care a clădit și a nimicit vieți și orașe, nu face altceva decât să transforme lumea, să o preschimbe în frumos sau dizgrațios. Iubirea este un factor decisiv, o temă fundamentală în scrierea atâtor romane și nu în cele din urmă, o adevărată sursă de viață.

În literatură, dragostea își are cursul său, iar fiecare autor conturează această idilă după propriile trăiri.De exemplu, Mircea Cărtărescu în lucrarea sa De ce iubim femeile motivează această dragoste pătimașă pentru frumos, pentru femeia care schimbă vieți, pentru sensul pe care ea îl oferă nemuririi. Totodată, în Banchetul, Platon motivează această dragoste absolută, o diversifică și totodată îi oferă sens existenței umane: Dragostea și frumusețea sunt doar niște chemări către o zonă mai presus de cuprinderea minții noastre și de determinările noastre pur omenești, către un absolut în principiu incompatibil cu definiția noastră, dar mai bogat în intensitatea lui decât tot ce am putea visa în insatisfacția noastră de a fi doar ce suntem.[198] Întreaga literatură îmbie cititorul să acorde atenție iubirii și să o fructifice pe cât îi este posibil. Căutarea omului constă în împlinirea propriei existențe, de a-și întâlni sufletul pereche, de a evolua și de a ajunge la un nivel spiritual care să-i ofere muribundului șansa de a atinge fericirea deplină. Iubirea nu constă doar în cea față de o persoană de sex opus, ci dimpotrivă, ea constă într-o multitudine de bătălii pe care le avem de-a lungul timpului și din care învățăm că trebuie să iubim natura, pe ceilalți asemenea nouă, Divinitatea și în cele din urmă să ne iubim propria ființă.

Scriitorul își închină opera în numele nemuririi, cât și a dragostei ideale. Acest freamăt îl aduce pe cititor într-o lume cuprinzătoare, unde visele și visurile sunt țesute pentru a crea această pânză de păianjen. Iubirea absolută fiind scrisă pentru sufletele iertătoare și înnobilate de bunătate. Iubirea ideală se transformă în cele două opere într-un efort de nedescris pentru personaje, iar dragostea lor aflată la răspântii este pusă sub semnul indubitabilului. Vom vedea pe parcursul lucrării că această formă de iubire absolută este regăsită în Cezara lui Eminescu, cât și în Thalassa lui Macedonski. Iubirea devine astfel o cale prin care autorul își conturează personajele, iar elementele de natură romantică nu fac altceva decât să consolideze această experiență.

Acest subiect tratează tema iubirii, dorită a fi absolută, aceasta ne va arăta și fața urâtă. Întregul asamblu se va realiza treptat, ni se vor revela adevăruri și situații mai puțin întâlnite, însă cu un impact deosebit. Diferențe și asemănări, trăiri și situații inedite, mâna destinului, existența binelui și a răului, a iubirii și indiferenței, uneori și al urii.

Personajul eminescian îmbrățișează pentru început fața ascunsă a iubirii, el trăind în special pentru a cunoaște și tinde spre noi creații. Fără principiul contrar nu putem gusta din frumusețea întâmplărilor, nu putem evolua și nici înțelege esența lucrurilor. Fără acesta, viața și existența noastră, a ființelor umane ar însemna un non-sens, o plentitudine de trăiri apăsătoare care doar ar aduce plictisul și statornicia. Încă din cele mai vechi timpuri, oamenii au iubit și s-au lăsat iubiți. Au avut drept scop iubirea absolută, iubirea sub toate formele ei, ca mai apoi să trăiască întru și pentru iubire. Astăzi iubirea a rămas aceeași. Și astăzi învățăm să iubim și să ne lăsăm iubiți, iar tot astăzi iubirii i se oferă aceeași măreție. Legile iubirii au rămas nescrise, însă strămoșii noștri ne-au lăsat-o ca mai apoi să o fructificăm asemenea lor și să o dăm la rândul nostru mai departe. Fiecare simțământ își

198 *Platon, Banchetul*, București, Editura „Humanitas", 2011, pp. 61.

are rădăcinile în aceasta, fiecare vietate dorește să fie iubită, însă ea înseamnă atât sacrificiu, cât și compromisuri sau jertfă. După cum vom vedea în scrierile lui Eminescu și Macedonski, aceștia își închină creația în fața iubirii și își vor dedica viața pentru a lăsa posterității forma lor de iubire.

Dacă până acum am scris despre viziunea asupra iubirii ca termen general, ne vom preocupa de ubirea absolută, tema lucrării noastre. Iubirea absolută ne oferă o viziune mult mai profundă asupra ideii de iubire. Aceasta nu este destinată muritorilor, nici celor nepregătiți în ale amorului, ci dimpotrivă celor care mai întâi cunosc fața urâtă a iubirii. Pregătirea celor care tânjesc spre iubirea absolută, cunosc mai întâi partea întunecată, iadul și însingurarea. Condiția tinerilor trebuie să reflecte starea spirituală, puritatea să fie o trăsătură definitorie pentru amândoi și să-și închine viața unui crez, unei puteri creatoare. Absolutul la care ne referim acum înseamnă condiția sublimă prin care aceștia primesc binecuvântarea pentru a-și fructifica iubirea. De cele mai multe ori, starea lăuntrică se reflectă pe chipul tinerilor, în relația acestora și în conexiunea lor cu mediul înconjurător.

În scrierea lui Macedonski, iubirea absolută se conturează prin trăiri carnale, printr-un amestec de senzații, fapt care dovedește că această scriere este o epopee a simțurilor. Această iubire este diferită de cea eminesciană, în schimb ni se prezintă o nouă viziune asupra trăirilor. Căutarea lor pe insulă, dorința de a fi unul cu celălalt și momentele de solitudine îi ajută pe tineri să se apropie unul de celălat. Trăind într-o căutare perpetuă, tânjind după mângâieri și sărutări, ei se îmbată de la prezența iubitului și de nevoia ca acesta să fie alături de el. Condiția umană, nevoia de a-și împlini nevoile și satisfacerea acestora îi aduc pe cei doi într-o stare de beatitudine. Iubirea absolută din perspectiva macedonskiană conturează relația a doi oameni împinși de fatalitate unul în brațele celuilalt. Natura și zeii au contribuit la întâlnirea lor din acel spațiu pustiu, loc în care și-au putut descifra dorințele și plăcerile. Singurătatea lor pe acea insulă nu a fost întâmplătoare, la fel cum nici moartea lor nu a fost fără scop. Asemenea androginului, prin unirea lor s-a creat iubirea absolută, receptată prin trăirile lor, prin multitudinea de frământări și zbateri. Cu toate acestea absolutul a fost atins doar prin moarte, o etapă necesară pentru împlinirea lor. Pentru ființa umană există doar iubirea, absolutul este trăit de ființele de condiție excepțională, deoarece omul nu își poate depăși condiția indiferent de încercări. Iubirea absolută la macedonski va fi dobândită după moartea acestora, o purificare necesară atât pentru Thalassa, cât și pentru Caliope. Moartea rămâne singura care mai poate oferi izbânda mult râvnită, singura care poate prin puterea ei să transforme muritorul, într-o ființă absolută.

Așadar, în această lucrarea voi aduce cele două opere împreună pentru că „iubirea absolută" cum este numită și în titlu devine o punte de legătură între scrieri. Iubirea absolută își are legile ei pe care nimeni nu le poate încălca, nicio ființă supusă păcatului. Pentru a atinge acest grad superior, vom vedea că fiecare cuplu va fi pus la numeroase încercări. Ieronim și Cezara vor înțelege ce este iubirea absolută abia după ce s-au lepădat de pământesc și s-au regăsit în insula lui Euthanasius. Purificarea lor a fost necesară, fiecare dintre ei fiind supuși acestui proces pentru a simți și trăi în absolut. Ieronim tânjea încă de la început la absolut, se dezbracă de straiele de om comun și tinde spre condiția omului de geniu. Fiecare clipă este o tortură pentru el deoarece el în visarea sa dorește să se apropie din ce în ce mai mult de această stare. Gândurile de natură pasională nu-și au rostul întrucât el privește cu scepticism iubirea dintre muritori. La rândul ei, Cezara are nevoie de eliberarea de cele pământești pentru a putea pătrunde pe insulă. Odată ce se rupe de spațiul profan, ea este condusă tot de valuri spre insulă, spre peșteră, fără să întâmpine obstacole. Destinul deja a rânduit întâlnirea lor și ce va rezulta în urma acestei regăsiri.

I. Iubire, eros, amor

1. Accepțiuni și reprezentări: mitologie, religie, literatură

Asemeni lui Alcibiade, care avea un scut de aur pe care nu era reprezentat nici un blazon ancestral, ci imaginea lui Eros înarmat cu trăsnetul.[199], ne întoarcem privirea spre acel Eros care a domnit de-a lungul timpului și spre care sperăm că ne ascultă dorințele lăuntrice. Eros este elogiat în Sympósion de către atenieni, iar bucurați de licoarea lui Bachhus se pierd în aprecieri și laude aduse celui care prin prezența lui, aduce iubirea printre muritori. Eros evine personajul central din discuția atenienilor, nu doar ca indivi, ci ca o personalitate complexă care a adus bucurii și triști în același timp pe pământ.

Ființe supuse jertfei și păcatului, căutăm iubirea pentru a ne purifica și pentru a izbuti să trecem peste pragul omenescului într-un univers cu mult mai curat.

Iubirea pentru cunoaștere se naște din curiozitate, din ambiții și gânduri care încă nu-și au răspuns. Devenim dornici, flămânzi și curioși, ne lăsăm cuprinși de totul numit necunoscut și ne

199 *Ibidem*, pp 20.

pierdem în nefiresc. Acest tip de iubire poate fi hrănit doar cu noi cunoștințe și trăiri, să ne hrănim din propria teamă pentru a descoperi necunoscutul.

Iubirea pentru trupurile frumoase se transformă într-o hrană otrăvitoare, care nu doar că îmbolnăvește trupul, dar și distruge treptat sufletul. Erosul pământesc s-a dovedit de-a lungul veacurilor năucitor, pierzător de suflete și de divin. Acesta cade pradă păcatului trupesc și zbuciumului pentru a hrăni pasiunea și ardoarea obștescului. Pierderea în pofte carnale a hrănit trupul și pofta demonică, până am fost îndepărtați de divin. Iubirea pasională, precum focul arzător dintre Cezara și Ieronim sau Thalassa și Caliope înnebunește simțurile și se lasă pradă plăcerii carnale. Eros împlinește în cele două cupluri amorul pe care tot el îl va ucide printr-un suprem deznodământ.

Iubirea unui suflet frumos înseamnă o altfel de implicare, de efort și de dezamăgiri. Să iubești un suflet devine momentul suprem pentru Erosul ceresc, care se pierde în simțăminte înălțătoare pentru a primi bunăvoința de a iubi și a se lăsa iubit. Dar iubind un suflet frumos nu înseamnă să te înfrupți din carnal, ci să te hrănești cu tot ce e mai binecuvântat și de neatins. O mantie strălucitoare care transmite raze doar celui care iubește și care se lasă iubit, care își jertfește existența pentru frumusețea pură, care în clipele de cumpănă caută sprijinul vieții curate și închinate jertfei. Acest tip de iubire omoară pasiunea carnală, dar curățește sufletul printr-o slavă a desăvârșeniei.

Eros este adorat de atâtea suflete, dar și tot de atât de multe minți, are înaintate în fața celor care au gustat din fructul cunoașterii, încât se pârguiește într-o natură de iubire și soare.

Chiar dacă Eros este împărțit sau privit ca Eros ceresc și obștesc, acest zeu este prezent în existența noastră, încât nicio ură sau vrajbă nu poate întina această poziție. Uniunea celor două este observabilă în viața personajelor noastre: Cezara care se îndrăgostește pasional de Ieronim, dar care cade pradă în hățișurile minții lui Ieronim, bărbatul nepriceput în ale amorului, dar atât de apropiat de constelație și artă, încât se pierde cu ușurință într-un altfel de necunoscut. Inițierea și dragostea prind contur sub influența lui Eros, care nu doar că-i aproprie printr-o influență a ludicului, dar care împreună ating noi trăiri sub clar de lună. Eros, zeul cel mai vechi și mai frumos, cum îl numește mitologia greacă, care s-a născut din haosul clocotitor și care a oprit pe loc părțile gonind în direcții opuse ale universului și le-a legat de un mic centru.[200]

Atât Eminescu, cât și Macedonski prin scrierile lor au adus aceeași închinare Zeului Iubirii. Prin versuri sau proză, creația lor s-a transformat într-un șir de poeme. Este cel mai frumos, pentru că e cel mai tânăr zeu, veșnic tânăr, urând bătrânețea; gingaș pentru că nu calcă decât pe moliciunea celor mai gingașe inimi; mlădios, pentru că se înfășoară în jurul obiectului său și se insinuează pe nesimțite în el și pentru că trăiește numai printre flori, și tot ce e în floare, și numai între miresme. Este cel mai bun, pentru că are toate virtuțile canonice: dreptatea, curajul, temperanța și înțelepciunea; toate priceperile, a poeziei și, totodată, a tuturor meșteșugurilor, în care a fost dascăl tuturor zeilor.[201]

Eros este amintit ca fiind un zeu tânăr, un vlăstar al tinereții, bucurând prin frumusețea și tinerețea lui. Aceest Eros care refuză bătrânețea și care alege delicatețea inimilor, care stăpânește fervoarea inimii și tot el o înflăcărează. Un zeu ce trăiește pentru și întru frumos, prin armonia naturii. Cunoscut pentru virtuțile sale, este adorat de cei care își închină creația iubirii, iar printr-o strălucire descoperă amorul în toate nuanțele. Meșteșugar în ale vieții, Eros bucură fiecare ființă umană cu puterea sa. Trebuincios și nelipsit vieții, el îmbracă frumosul în artă, poezia în versuri și șoaptele iubiților în mărturisiri.

Aceste mărturisiri le găsim în scrierile lui Eminescu și Macedonski, doi iubitori de frumos, de cunoaștere și absolut. În Cezara, Eminescu l-a adus pe Eros pentru a aprinde flacăra dintre cei doi, ca mai apoi să o aprindă pe insula lui Euthanasius. Totodată, Macedonski în Thalassa, nu uită de această zeitate, ci dimpotrivă, îl aduce în visul personajului eponim, hrănindu-i acestuia dorințele. În amândouă scriei, Amor joacă un rol esențial deoarece el este cel care îi apropie pe tinerii îndrăgostiți. Doar el îi apropie în ciuda opoziției ce se va naște pe parcursul firului narativ. Cezara este dorită de Castelmare, o iubire neîmpărtășită, dar pământească, dorită de tatăl acesteia care este supus dezmățului, dar care este respinsă de tânăra deja lovită de săgeata lui Cupidon. În acest caz, zeul iubirii lovește într-o Cezara pământească, care primește răspuns la dragostea ei abia după ce se purifică în spațiul mitic, de pe insulă. Scopul lui Eros a fost de a le oferi celor doi iubirea absolută, după care tânjesc doar oamenii de geniu.

În Thalassa lui Macedonski, Caliope este adusă de valuri în brațele tânărului. Eros împreună cu puterile lui Poseidon au scris în destinul celor doi pentru a se putea întâlni. Thalassa înfruntă

200 *Ibide*m, pp. 206.

201 *Ibidem*, pp.49.

neliniștea mării, ca mai apoi tânăra să fie strecurată în brațele lui de puterea valurilor. Eros doar a îndreptat curenții mării pentru ca destinul să fie scris pentru cei doi. Totodată, el atrage furia mărilor pentru ca iubirea lor să se împlinească.
Cu toate acestea, în mâinile muritorilor, iubirea absolută se poate transforma într-o sabie care nu iartă, ci care cu tăișul ei curmă viața personajelor. Iubirea consumată dintre Caliope și Thalassa îi va împinge pe cei doi să se zvârcolească sub focul mistuitor al urii. În ciuda faptului că opusul iubirii este indiferența, cei doi ajung să nutrească sentimente contradictorii, dorindu-și moartea persoanei iubite. Siluirea sau amorul tulburător al celor doi, nu face altceva decât să învolbureze și mai tare sentimentele lor contradictorii, o iubire care la început a fost fructuoasă, dar care avea să fie fatală pentru amândoi.

Asemenea iubirii dintre Paul și Virginia din scrierea lui Bernadin de Saint Pierre, iubirea pură și curată, înconjurată de un cadru luxuriant și virgin poate fi văzută atât cuplul Cezara și Ieronim și Caliope și Thalassa. Elementele naturii, cât și povestea de iubire pură și neatinsă de poftele carnale care să pătrundă în măduva personajelor, aduc în atenția cititorului viața pașnică, lipsită de temeri, unde Divinitatea își oferă binecuvântarea pentru a putea zămisli și pentru a putea trăi și se bucura în acea grădină a Edenului.

Eros nu se joacă cu fatalitatea oamenilor, ci îi conduce pe fiecare spre iubirea de care au nevoie. De-a lungul veacurilor, Eros și-a pus amprenta asupra destinelor oamenilor, în artă, literatură, găsind o modalitate prin care să ofere fiecărui muritor bucuria regăsirii ființei iubite. Iubirea, amorul, pasiunea oferite de Eros a influențat viețile multor oameni, o influență de multe ori ucigătoare. De exemplu, în Cezara, Castelmare orbit de iubire sau mai mult de ideea de a poseda o tânără frumoasă, se învrășbește și devine contrar conduitei. Posedat de dorința de a o avea de soție pe Cezara, el își leapădă rațiunea, iar nesocotința tinerei de a nu-l accepta îl împinge să-i omoare amantul. În această situație, și nu numai, Eros trezește în ființa umană simțăminte necruțătoare, lipsite de noimă care să-l apropie pe acesta de moarte. Moartea fiind o etapă premergătoare iubirii, unde fatalitate uită de inocența sau fragilitatea personajului și îi curmă orice speranță.

Nuvela Cezara este o scriere epică cu caracter filozofic și sociologic, în care viața socială, moartea privită ca o reintegrare în circuitul materiei și erotismul se concretizează și prin noi valențe în viața personajelor. Eroul eminescian asociază fantasticului aspirația nobilă de libertate, sentimentul imperios al acțiunii, al sacrificiului în favoarea eliberării individului și a poporului. Chiar aventura onirică nu pornește, la personajele eminesciene, din vreo atracție specială pentru lumea tenebrelor, dintr-un impul irațional, ci din dorința de a evada din contingent, de a explora universul existențial, opunându-se, pe alt plan fantasmagoriilor unei false civilizații. Accentul protestatar, fuziunea dintre caracterul demonic și cel înalt patriotic conferă, așadar, romanticii eminesciene un loc aparte în cadrul acestei mișcări.[202] Cezara este o nuvelă exotică deoarece firul epic are loc într-un spațiu sacru, exotic și îndepărtat de privirile cercetătoare ale oamenilor. Spațiul din insula trancendentă este unul aparte, unde fiecare element al naturii își are rolul și ține pericolele departe. Sihastrul Euthanasius recunoaște acest lucru deoarece el nu devine doar stăpânul insulei, ci și o parte din aceasta. Vegetația luxuriantă, albinele, izvoarele, toate acestea contribuie la frumusețea locului. Altfel cine nu pătrunde prin acea peșteră crede că această insulă este o grămadă de stânci sterpe înălțate în mare, fără vegetație și fără viață.[203]

Nuvela Cezara este o scriere cu caracter liric, iar recunoașterea elementelor cu caracter mitic se va face treptat, în timp ce scrierea este parcursă. Insula trancendentă, așa cum o numește Mircea Eliade în lucrarea sa Insula lui Euthanasius, este motivul central pentru această nuvelă cu structură mitică. De altfel, Euthanasius, cu tot panteismul lui, nu se depărtează prea mult de tradiția iudeo-creștină a Raiului; Eden poate fi tradus și ca substantiv, însemnând plăcere, deliciu, iar în Vulgata găsim chiar expresia paradisum voluptatis.[204]

Insula reprezintă un motiv central deoarece se va face trecerea din timpul și spațiul profan, în cel sacru. Timpul și spațiul nu mai sunt relevante, nu mai sunt un obstacol pentru cei care pătrund în insulă. Trecerea dintr-un spațiu real, într-un spațiu ireal se va face firesc, însă abia ce ni se descoperă cu ajutorul descrierei vom înțelege că trecerea s-a făcut în mod subtil. — E insula lui Euthanasius, gândi el uimit și pășea încet, minunându-se la fiecare pas.[205] Odată ajuns, Ieronim cercetează locul și asociază priveliștea cu descrierea pe care Euthanasius o face în scrisoare. Ieronim se lasă în mâna fatalității deoarece odată urcat în barcă, decide să arunce vâslele, fiind condus de curenți. el aruncă

202 Simion, Eugen, *Proza lui Eminescu*, Editura Pentru Literatură, 1964, pp. 13.

203 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001. (III)

204 Eliade, Mircea, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993,pp. 8.

205 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001. (VII)

cârmă și lopeți în apă, se culcă în barcă sub cerul ce-și ridica înstelata sa măreție.[206] Întâmplarea ciudată constă în faptul că barca lui era înțepenită în stânci, ca mai apoi să vadă că locul în care a ajuns în mod nefiresc este chiar insula lui Euthanasius.

În nuvela Cezara întâlnim trei mituri care au o însemnătate aparte pentru întreaga scriere și care o încadrează într-o nuvelă mitică. Elementele paradiziace, armonia și revărsarea naturii, vor căpăta sens pentru Ieronim, abia după ce va pătrunde pe insulă. Cezara și Ieronim sunt asemănați cu Adam și Eva, cuplul biblic care își încep existența în Paradis. Regăsirea primilor doi se va face tot într-un Paradis terestru, unde își vor putea trăi povestea de dragoste abia când se întâlnesc pe insulă. După cum bine știm, Eminescu introduce nuvela fantastică și filozofică, printre care și nuvela Cezara. Elementele mitice aduc originalitate scrierii, o înțelegere mult mai profundă a relației celor doi și a cadrului unde se petrece firul epic. Cele trei mituri sunt: mitul paradisului, mitul împlinirii erotice și mitul reintegrării omului în natură.

Mitul paradisului se concretizează într-un spațiu real, Edenul devenind un spațiu terestru. Natura se face părtașă iubirii celor doi. Spațiul în care iubiții se vor recunoaște în ciuda obstacolelor este unul paradisiac, unde fiecare element al naturii contribuie la regăsirea celor doi. Marea care prin întinderea ei este nesfârșită simbolizează viața, mediul germinativ al vieții, iar soarele care domnește peste acest necuprins amintește de speranță și lumină. Soarele stăpânea cerul și umplea sânul mării cu lumină.[207] Stâncile protejează tărâmul edenic de ființele neîndreptățite a-l călca, iar vegetația, cu murii care se întind de-a lungul zidurilor mănăstirii oferă vitalitate spațiului și totodată siguranță. Cele patru izvoare amintesc de cele patru fluvii ale grădinii Raiului, iar vegetația luxuriantă care îmbracă insula amintește de grădina din Paradis. Un spațiu terestru, dar paradisiac, și în același timp sacru. Euthanasius a ales să-și continue sihăstria în acest spațiu, să se ferească de ispite și oameni, învățând ce este armonia, pacea, rânduiala de la albine. Ce ordine, măiestrie, armonie în lucrare.[208] Ele sunt izvorul înțelpciunii bătrânului sihastru, un exemplu de disciplină pentru oameni, care au propria lor organizare. Înțeleptul Euthanasius își construiește teoria despre om, societate și existență pe temeiul învățăturii deprinse din observația naturii care este perfectă fiindcă se lasă ondusă de instinctul care nu dă greș.[209]

Acest spațiu este recunoscut ca fiind un paradis deoarece dincolo de frumusețea lui, oamenii împovărați de păcate nu cunosc, și nici nu află acest loc. Peștera din insulă nu se face cunoscută decât pentru cei aleși, care să respecte și să prețuiască acest loc. Descrierea pe care Euthanasius o face în scrisoarea către Ieronim amintește de Paradis, cu grădina Edenului sau de Nirvana sau în cele din urmă de insula Svetadvîpa. Chiar dacă sunt tărâmuri diferite pentru budiști sau hinduși, descrierea locului este aceeași pentru fiecare religie, indiferent de acesta. Unitatea locului și forma lui este la fel pentru toți oamenii, în ciuda credinței acestora. O viziune paradisiacă găsim și în Cezara. Stele mari și albe tremură pe cer, luna argintoasă sfâșie valuri de nori, noaptea e îmbătată de mirosul snopilor de flori, pe dealuri fumegă neguri, apa lacului din dumbravă e poleită, țărmii zac într-o adâncă liniște, copacii cu umbre mirositoare aruncă reflexe albastre.[210]

Mitul reintegrării omului în natură amintește de ciclul vieții și de rânduiala pe care trebuie să o parcurgem de-a lungul vieții. Este un tărâm paradiziac, calitativ deosebit de zona înconjurătoare, în care beatitudinea vieții adamice nu exclude beatitudinea morții frumoase; și una și alta sunt stări în care condiția umană - drama, durerea, devenirea - a fost suspendata.[211] Până și numele bătrânului sihastru are o semnificație specifică. Euthanasius provine de la eutanasie, o moarte grăbită, asumată și acceptată pentru a curma suferința. Însă bătrânul este conștient de deznodământul mult așteptat și își stabilește dinainte parcursul. Își acceptă moartea, însă trecerea în neființă dorește să fie ca o întrupare cu natura «Simt că măduva mea devine pământ, liane și flori de apă să încunjure cu vegetația lor corpul meu, râul curgând în veci proaspăt să mă dizolve și să mă unească cu întregul naturii.[212] Ceea ce este deosebit la moartea acestuia este că vrea ca trupul lui să fie dizolvat de râu, nu să devină putreziciune, ci descompunerea să se facă sub curgerea apei pentru a-l uni cu natura. Spre deosebire de această trecere, muribunzii sunt așezați în morminte întrucât te vei întoarce în pământ, căci din el ai fost luat ; căci țărână ești și în țărână te vei întoarce". (Geneza 3 : 19)

De-a lungul timpului, fiecare ființă a căutat să se integreze în societate, să aparțină unui loc și

206 *Ibidem*. VII

207 *Ibide*m. VII

208 Eminescu, Mihai, *Proză literară*, Editura Minerva, București, 1989, pp 233.

209 Zoe Dumitrescu, 321.

210 Eliade, Mircea, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993,pp. 260.

211 Ibidem. pp. 10

212 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.

să ducă mai departe acest proces. Cu toate acestea revenirea omului în natură, căutarea acesteia în pustietate, l-a convins pe acesta de importanța ei. Acest lucru ar fi posibil prin întoarcerea la starea de dinaintea păcatului originar.[213] Această căutare este actuală și astăzi, apărând din nevoia omului de a se conecta în primul rând cu ea. Eminescu prin scrierile sale amintește de natură, ea fiind nelipsită din viața și scrierile lui. Mitul reintegrării omului în natură are o însemnătate deosebită în scrierea de față deoarece doar astfel regăsirea și moartea și-au avut loc. Calea sihăstriei pe care cei doi o urmează se va face posibilă în natură, unde tentațiile și ispitele nu își fac loc cu ușurință. Sihastrul eminescian e, însă în esență - u toate punctele comune în înțelegerea societății, a iubirii și a morții - altceva decât ascetul.[214]

Cultul naturii dictează viața personajelor, rânduiala viețuitoarelor reprezintă un exemplu de instinctualitate pentru ființele raționale, iar atitudinea disprețuitoare față de convențiile profanatoare contribuie la respectarea acestui cult. Erosul, la Eminescu, pendulează între spiritualizare și frenezie pasională.[215]

Mitul împlinirii erotice are o importanță deosebită în această nuvelă deoarece conduce firul epic spre un deznodământ aparte, unde personajele ating beatitudinea condiției umane.
Strctural romantică, opera lui Eminescu are două limite între care pendulează: sentimentul nașterii și sentimentul morții. La mijloc, ca moment vital maxim, se află erotica lui, o erotică mecanică, sub nivel conștiinței diurne.[216]

La începutul nuvelei, mitul împlinirii erotice nu era cunoscut deoarece atât tânărul, cât și fata nu cunoșteau voluptatea amorului și nici frenezia pasională. Cu toate acestea, Cezara avea înclinații pasionale, un îndemn specific tinereții în a-și găsi împlinirea în amor, pe când Ieronim dorea o relație cu înclinații platonice. Platonismul lui Ieronim a subjugat pentru început fervoarea Cezarei de a iubi și de a fi iubită.

Mitul împlinirii erotice capătă sens abia când cei doi se recunosc și se acceptă, iar ca acest proces să poată avea loc, au fost nevoiți să se despartă și să fugă de societate. Odată ce au părăsit spațiul colectiv și au renunțat la statutul lor de indivizi, s-au putu întâlni și recunoaște în cele din urmă. Împlinirea erotică nu are valențe carnale, ci pur senzuale și pasionale. Regăsirea ființei iubite amintește de mitul androginului, când după lungi cercetări cele două ființe au fost pregătite să se întâlnească. Voluptatea, erotismul, pasiunea vor fi resimțite în cele din urmă de cuplul Ieronim-Cezara. Asemeni personajelor Paul și Virgina, dictați de voluptate și instinct, cuplul eminescian descoperă natura în adevărata ei splendoare și senzațiile care le înfiorează trupurile. Iubirea adamică devine reală pentru cuplul Cezara și Ieronim prin simpla lor regăsire. Doar în spațiul mitic, cei doi își declară reciproc dragostea și se abandonează în hățișurile create de Eros. Sămânța iubirii a fost pusă în pământ, dar până nu a murit, nu a putut să răsară din pământ. Astfel, moartea simbolică a celor doi, a dat viață pasiunii și amorului prin natura sa.

Finalul specific scrierii cu caracter fantastic se respectă și de această dată deoarece sfârșitul nuvelei este ambiguu. Cezara pătrunde în cele din urmă în peșteră, reușind să pătrundă în ea fără a întâmpina greutăți, putem spune că insula și peștera i se deschid pentru a o lăsa să pătrundă. Regăsirea celor doi se face sub semnul incertitudinii, sub semnul fantasticului, întrucât se pierd unul în brațele celuilalt, conștinetizează cu greu că s-au întâlnit. După cum se pate observa, cei doi sunt înnebuniți de momentul regăsirii, iar teama de a deveni nebuni îi face să se îndoiască de certitudinea momentului.

2 Tipuri: iubirea-pasiune, iubirea-viciu, iubirea-virtute, iubirea-instinct, iubirea-cunoaștere etc

Iubirea nu se rezumă doar la pasiunea de moment, la exaltarea simțurilor, ci dimpotrivă, pe lângă imaginea frumoasă creată și alimentată de-a lungul timpului, ea poate să fie și mai puțin înfrumusețată. Acest sentiment dictează de cele mai multe ori, ca mai apoi rațiunea să fie depășită și să se dorească cu toată puterea diferite trăiri.

Iubirea-pasiune apare atuni când preferința pentru o situație să fie alimentată până în punctul când acel lucru să se dezvolte de la sine. Ieronim își creează acest tip de pasiune în jurul condiției de om de geniu. Sau deopotrivă, el și-ar putea duce schițele la ivel de pasiune, nu doar de desene simple, după cum îl încurajează și călugărul cu care este surprins la început. Talentul alimentat, hrănit cu muncă și ardoare ar putea să îmbine cele două elemente într-un singur corp pentru a crea și produce lucruri diferite și să dezvolte mai apoi înclinații deosebite.

Iubirea privită ca viciu apare în Thalassa, când dorința lui Caliope se intensifică și nu pate să se îndepărteze de acele trăiri. Îl caută pe Thalassa,

213 Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993,pp. 262.
214 Simion, Eugen, *Proza lui Eminescu*, Editura Pentru Literatură, 1964, 250.
215 Eminescu, Mihai, *Proză literară*, Editura Minerva, București, 1989, pp 233.
216 *Ibidem*.

dorința ei pentru a fi împreună cu el este mult prea mare. Pe când ea îl caută cu disprerare, el se ascunde de cercetarea ei pentru a rămâne în liniște. Iubirea-viciu înseamnă de fapt o obsesie nocivă pentru trup-suflet-minte, o trăire intensă care împinge spre situații mai puțin dorite. Acest viciu privit din prisma iubirii înseamnă încă de la început că stimulii sunt afectați și suprasolicitați, ca mai apoi cel care stimulează aceste trăiri să fie supus în fața eșecului.

Dacă iubirea-viciu înseamnă coborâre și regres, iubirea-virtute înseamnă înălțare și progres. Acest tip de iubire înalță ființa umană, îi oferă șansa izbăvirii și cunoașterea binelui. Frumosul se dezvoltă în această tipologie, cunoaște și se înfruptă din tăria și beția fructului deja copt. Iubirea absolută se devoltă pe acest tip de iubire deoarece doar intensifică trăirile frumoase și oferă o sensibilitate mult mai mare mediului înconjurător. Iubirea-virtute este o dezglegare de cele rele, o etapă puțin cunoscută care are binecuvântarea Divinității și care încurajează să fie rodnică din toate punctele de vedere. O înălțare spirituală puțin întâlnită, dar trăită cu intensitate și tratată cu multă grijă.

Iubirea-instinct face referire la cunoașterea ființei umane. Fiecare ființă cunoaște iubirea, fiecare ființă care are suflu este învățată să nu-și ascundă aceste laturi. Pentru a ne raporta la operele noastre, putem face referire la albinele de pe insula lui Euthanasius care sunt create pentru munca lor, pentru rezultatul muncii lor dar și pentru tot procesul pe care îl execută cu desăvârșire.

Proza eminesciană

Eminescu este poetul nostru național, cel care reprezintă viziunea geniului creator și care a dus spiritualitatea românească pe culmi neînchipuite. Scriitor de valoare universală, Eminescu este recunoscut ca fiind unul dintre cei mai mari poeți ai lumii, cel care introduce proza fantastică și care poate fi asemănat cu imaginea lui Novalis, Edgar Allen Poe sau Hoffmann. Totodată recunoscut pentru publicistica sa și pentru dramaturgia pe care nu a putut-o finaliza, creația sa a îmbogățit cultura română și a adus noțiuni și elemente necunoscute la acea vreme pentru noi. Eminescu își transpune viața în poezie și creație fără să lipsească universul de echilibru și unicitate, moment în care originalitatea sa surprinde noțiuni și elemente prin care ni se redă o nouă existență. În scrierile sale vom vedea cum viața sa se va răsfrânge asupra creației, unde credința și puritate vor putea fi resimțe. Credința în Creator va fi adusă în scrieri și elementele care vor întregi tabloul nu va fi unul pur biblic, însă vom surprinde nuanțe ce vor aduce noi deschideri spre acest tărâm.

1. Elemente romantice în proza eminesciană

Universul romantic eminescian își are rădăcinile în romantismul german, de unde și lirismul frazei. Eminescu va scrie proză cu aceeași cursivitate și lirism, cu care a scris poezie. Pentru poezia eminesciană și nu numai, elementele romantice se regăsesc sub aceeași înșiruire. Natura fără de care scrierea eminesciană nu își are sensul, elementele naturii fără de care poetul nu ar putea reflecta la condiția umană, și nu în cele din urmă, trăirile mistuitoare care sunt alimentate doar de decorul naturii.

Originalitatea romantismului eminescian se întrevede cu precădere într-o deosebire cu romantismul german. Ecoul pe care scrierile din perioada romantismului german îl lasă asupra operelor lui Eminescu, se va observa în proza fantastică și filozofică. Dacă la Novalis, tipul visătorului este nostalgic, de o fragilitate și sensibilitate aparte, Eminescu se inspiră pentru tipul visătorului de la Byron și Faust. George Călinescu observă în scrierile lui Eminescu o influență a acestora asupra visătorului. În scrierile sale, visătorul este tulburat de spiritul patriotic și pornește în căutările sale cu înflăcărare.

George Călinescu încadrează romantismul eminescian în tipologia idealismului romantic. Acest lucru apare în foiletonul din Contemporanul, iar Silvan Iosifescu consideră că romantismul eminescian este o fuziune între implicațiile ideologice, raporturile cu literatura populară și cu mesianismul generației de la 1848. Descrierea realizată de Silvian Iosifescu, apare în Gazeta literară din 9 mai 1963 cu denumirea Universul romantic și în Viața românească, 4-5 1964, având drept titlul Eminescu pe fondul literaturii Universale.

Romantismul românesc a cunoscut până la Eminescu trei delimitări. Primul val romantic a fost cel elegiac, avându-i ca reprezentanți pe Grigore Alexandrescu, Cîrlova. Cel de al doilea val îi are ca reprezentanți pe Russo, Bălcescu, Alecsandri. Acest tip de romantism se situează în deceniul al V-lea, în anul 1848, prin preajma revoluției. Acest romantism mesianic este cunoscut ca fiind o mișcare literară cu înflăcărare patriotică, cu recunoașterea literaturii poporului. Toate acestea vor contribui la dezvoltarea și progresul mișcării literare și a întregii culturi.

Eminescu vine în cele din urmă cu încurajarea libertății omului. El reacționează față de trecut, față de istorie și scrie în stilul său propriu. Dacă până atunci s-a scris cu reținere, acum Eminescu vine pentru a da frâu liber trăirilor, simțămintelor și experiențelor. Astfel, libertatea românească se va

dezvolta sub imperiul scrierii cu caracter romantic, unde sensibilitatea, armonia și înflăcărarea se vor resimți în versuri și proză. Aspirațiile eminesciene cuprind o nouă estetică, o metafizică prin care spiritualitatea și moralitatea trebuie să își găsească locul în societate.

Natura este privită ca o Mamă care îmbrățișează orgoliile, furia, teama și neputința, care din urât oferă frumos, devine pentru lirica eminesciană o sursă de inspirație. Natura este pentru Eminescu o martoră statornică a iubirii.[217] De exemplu, în poezia Și dacă, iubirea este anunțată tot de elementele naturii, bătaia ramurilor în geam înștiințează sosirea ființei iubite Și dacă ramuri bat în geam/ Și se cutremur plopii,/ E ca în minte să te am/ Și-ncet să te apropii. Tot la Eminescu, așteptarea persoanei iubite se face sub un salcâm dragă m-aștepți tu pe mine. Iubirea și natura se împletesc pentru a lăsa loc curgerii timpului, ca mai apoi trăirile să izbucnească într-un noiam de simțăminte. Iubirea și natura hrănesc Eul eminescian, iar dacă iubita dispare sau dezamăgește prin însuși individualitatea ei muritoare, tânărul rămâne să-și aline dorul tot în brațele naturii. Ritmul frunzelor care cad rânduri-rânduri, bătaia valurilor, intrarea treptată a umbrelor, mișcarea undelor, tot ce poate să adoarmă chinuitoarea conștiință de sine și să aline rănile ei, se aude în poezia sa.[218]

Condeiul lui Eminescu a scris despre frământările ființei umane, zbuciumul prin care trece de-a lungul vieții. Aspirația spre absolut se împletește cu motivul visului și retragerea în sine, pentru a-și îndrepta gândurile spre condiția ființei absolute. Scrierea lui Eminescu stă sub semnul romantismului idealist, prin căutarea și practica unei alte etici a iubirii, în Cezara.[219]

Condiția omului de geniu rezultă din pesimismul și revolta demonică și titaniană stinsă în contemplație. Întoarcerea în trecut, recunoașterea elementelor folclorice și cultul pentru strămoși denotă dintr-o scriere cu caracter istoric care readuce imaginea timpurilor trecute, uitate și dezgropate pentru a recunoaște necesitatea caracterului identitar al individului. Temele recurente și motivele îmbogățesc scrierea pentru o înțelegere veridică a trăirilor și pentru o bună cunoaștere a ființei care aderă la o lume celestă. Romantismul în întregimea lui reprezintă nostalgia după începuturi; matca primordială, abisul, noaptea bogată în germeni și latențe, principiul feminin în toate manifestările sale.[220]

Dualitatea eroului eminescian constă în statutul său de muritor, supus greșelilor și nevoilor care trebuie a fi îndeplinite. O condiție negată de atâta vreme deoarece cealaltă latură îl înalță pe noi culmi, aspirațiile sale fiind deasupra oamenilor de rând. Această neîmplinire îl face să treacă prin chinul inadaptării, să-l însingureze și să evite tot ce aparține teluricului. Condiția omului superior ar sta în neacceptarea a ceea ce e dat și cunoscut, în dorința tenace de adevăr, în trăirea la modul astral.[221]

Dramele personajului eminescian, sentimentul inadaptării, neacceptarea a condiției sale și a realității existente, condiția omului superior și condiția omului inferior la care este supus să trăiască, îl determină pe personaj să se refugieze în vis și să se desprindă de veridic. Eminescu lasă deschise, prin epica sa, cel puțin două drumuri în literatura română: drumul prozei fantastice și cel al epicii filozofice.[222]

Motivele și simbolurile folosite de Eminescu în scrierile sale reflectă starea lăuntrică a eului poetic, acest lucru se va regăsi și în proza sa. Fiecare element conturează o lume plăsmuită în imaginarul eminescian, însă originea lucrurilor este din natură, din Lumea creată de Divinitate pentru noi, oamenii. Elementele naturii sunt nelipsite, însă jocul imaginației de a crea o relația între natură și starea lăuntrică demonstrează că geniul eminescian este de neîntrecut.

Vom vedea că motivul lacului la Eminescu este întânit atât în poezie, cât și în proză. În poezia Lacul, poetul are ca idee centrală dorința iubitului de a-și regăsi iubita, într-un cadru edenic în mijlocul naturii, îmbrățișați de codru și cu lacul încărcat cu flor de nufăr. După cum se poate observa, motivul lacului cu aceeași însemnătate este regăsit și în proza eminesciană. Lacul în care Cezara se scaldă, nu are doar efect purificator, ci reprezintă și locul regăsirii celor doi iubiți. Simbolistic, Cezara odată ce pășește spre acel lac, are parte de un nou botez pentru ea, deoarece doar astfel se poate întâlni cu iubitul ei.

Peștera din lăuntrul insulei este un spațiu protejat, neatins de piciorul omului, care adăpostește pe Euthanasius și îl ferește de nesiguranțele lumii. Granitul peșterii a fost transformat într-o sculptură a cuplului biblic, unde Adam și Eva, necunocând teama și indiferența, își trăiesc iubirea în sens primordial. Chipurile sculptate nu cunosc

217 Vianu, Tudor, *Mihai Eminescu*, Editura Junimea, Iași, 1974, pp 80.
218 Ibidem.
219 AL. Piru. 185- *scrieri alese, ref critice*
220 Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius,* Editura Humanitas, București, 1993, pp 13.
221 Eminescu, Mihai, *Proză literară*, Editura Minerva, București, 1989, pp 249.
222 *Ibidem*.

sfiiciunea goliciunii și nici nu cunosc teama judecății, ci își trăiesc existența sub imperiul trăirilor primordiale. Mai apoi, sihastrul îi sculptează pe Venus și Adonis, un cuplu ce este recunoscut nu doar prin frumusețea personajelor, ci și pentru trăirea acestora. Adonis reprezintă personajul iubit cu patimă de Venus, care se lasă iubit și adorat, jucând rolul unei fete naive pe care amantul ar fi descoperit-o.[223] Cel de al treila cuplu reprezentat de Euthanasius este Aurora și Orion, unde legenda spune că Aurora îl răpește pe cel din urmă, pentru a gusta din roadele lui Amor. Iubirea și pasiunea ei pentru Orion a făcut-o să depășească obstacolele și să-l răpească pe cel iubit pentru a fi împreună cu el. Astfel, Euthanasius în insula lui amintește de puterea femeii de-a lungul veacurilor, și de voința ei de a-și atinge scopurile. Peștera este locul închiderii, claustrării, germinației, morții și învierii.)[224]. Simbol valorificat mai apoi prin moartea lui Euthanasius care se lasă pătruns de natură sau de momentul învierii când cei doi tineri, Cezara și Ieronim se regăsesc abia ce pătrund în acest loc sacru.

La poeții romantici, pătrunderea într-o peșteră are semnificația unui drum în profunzimile eului interior, luarea unui contact cu liniștitoarea și calma intimitate a substanței.[225] Acest lucru se va putea observa atât la sihastrul Euthanasius, cât și la cuplul Ieronim și Cezara care vor ajunge la intimitatea primordială, cea întruchipată de cuplul adamic, Adam și Eva. Totodată, Euthanasius ilustrează pe femeia agresivă, cea care se impune fără menajamente în fața bărbatului și care îl supune în cele din urmă. Acest lucru se va vedea și în cuplul Cezara și Ieronim, o anticipație pe care sihastrul o va face prin sculpturile sale.

Vegetația luxuriantă îmbracă descrierea nuvelei și o apropie de imaginea Paradisului. E acoperită de snopuri de flori, de vițe sălbatice, de ierburi nalte și mirositoare în care coasa n-a intrat niciodată.[226] Natura reprezentată prin virginitatea vegetației, reflectă starea edenică în care cei doi vor pătrunde. Toate plantele care vor crește, vor rodi și mai apoi vor pieri, nu vor cunoaște atingerea coasei, ci doar reîntoarcerea în pământ, ca mai târziu să renască pentru a da noi roade. Fauna se va hrăni din aceasta, păturii afânate de lume vegetală se mișcă o lume întreagă de animal,[227] albinele, bondarii, fluturii se vor hrăni din această grădină a Edenului pentru a fructifica minunea Creației. Euthanasius își închină viața albinelor, descoperind misterul și hramul lor Eu, mulțămită naturii, m-am dezbrăcat de haina deșertăciunii.[228]

Izvoarele curg odată cu vitalitatea și speranța. Euthanasius recunoaște rolul izvorului și necesitatea lui deoarece la încetarea vieții, el vrea să se întrepătrundă natura, nu pentru a ajunge cadaveric, ci pentru a se uni cu natura și pentru a face parte din aceasta. Cele patru izvoare din nuvela eminesciană, amintește de cele patru izvoare din grădina Edenului. Izvorul simbolizează sursa vieții, începutul și originea puterii, grației, cunoașterii, inspirației, geniului. Izvoarele sunt sursele apei vii care dă viață și asigură creșterea tuturor speciilor. Apa de izvor e și simbolul purității.[229] Tu, regină a sufletelor, nu ești curată ca izvorul?[230]

Eminescu inspirat de romantismul german, se lasă purtat în așa măsură încât dorința de a se rupe de contingent este atât de mare, încât evadarea prin vis sau prin propriile scrieri îl mai poate elibera de lianele care-l trag înapoi. De cele mai multe ori romanticul este îngerul în devenire care urăște umanitatea ce îl ține încă legat de pământ.[231] Nu doar că urăște umanitatea, însă aspiră spre un univers care să-l apropie de idealurile sale, să-l conducă spre condiția omului de geniu. Nevoile oamenilor sunt pentru el o pogorâre în infern, nevoile și trebuințele îl îndepărtează de la o viață fără dorință carnală și fără nevoia de a-și îndestula trupul. Acest lucru se va putea vedea în viața personajului nostru, Ieronim, care respinge pământescul și care cu ochii îndreptați spre lună și stele își mărturisește simțămintele.

Deseori surprindem în scrierile eminesciene, imaginea tânărului visător, cu ochii înălțați spre cer. În Odă în metru antic, reîntâlnim aceeași imagine a visătorului, a ființei care caută cu ochii minții viața ce nu i se cuvine, dar pe care o contemplă zi și noapte. Ochii mei nălțam visători la steaua. Singurătății. Ieronim își îndreaptă ochii spre lună, ca mai apoi să devină conștient de iubirea pe care i-o poartă Cezarei. Abia după ce luna cu stelele își fac resimțită prezența în măruntaiele lui, el poate declara că o iubește și că în liniștea nopții, în tăcerea necesară contemplării aștrilor el îi recunoaște prezența ființei iubite. Privește la lună, luna

223 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001. (III)

224 Evseev, Ivan, *Dictionar de simboluri și arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1994.

225 Ibidem.

226 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001. (III)

227 *Ibidem*.

228 *Ibidem*.

229 Evseev, Ivan, *Dictionar de simboluri și arhetipuri culturale,* Editura Amarcord, Timișoara, 1994.

230 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001. (III)

231 *Romantismul german*: Ricarda Huch, ed. Univers, București 1974, pg 110.

mieze-nopții Nu știi tu că eu te iubesc...?[232]

Nevoia de vis a romanticilor a izvorât, firește, și din prea plinul funcției imaginative și dintr-o neistovită sete de cunoaștere totală, absolută, care-o împingea dincolo de marginile nesatisfăcătoare pentru ei ale schemelor raționale. [233]

Deseori oniricul punea stăpânire pe eul creator pentru a-l purta într-o lume închipuită, într-un univers absolut, fără a fi îngrădit de rigorile societății sau purtat de frământări carnale. Visul stăpânește și conduce eul creator până ce acesta se rupe de contingent pentru a putea pătrunde într-o lume paralelă. Prin vis, meditație, contemplație iubita devine icoană, cu ajutorul acestor procese, iar Ieronim învață să o iubească pe Cezara și să-i împărtășească idealurile. Toate acestea sunt strâns legate de cosmogonie, de elementele naturii pentru a se putea crea un pod de trecere între cele două lumi. Fuga de realitate, de teluric, se transformă într-un vis privit ca fiind real. Libertatea oferită de oniric împinge spre a fugi de conștiință și pentru a pătrunde în noi spații. Ieronim caută momente de singurătate în chilia lui, respinge oamenii și evită compania lor pentru a avea momente de libertate. Ca mai târziu, să găsească în compania Cezarei un aliat. Pentru muzicianul, poetul, pictorul romantic lumea visului e o lume infinită, plină de taină, de frumusețe, de putere și cu care lumea realuli se interferează îmbogățindu-se în adevăruri și semnificații.[234]

Demonismul este un motiv definitioru pentru lirica eminesciană, deoarece el înfățișează tipul individului frumos dar rece, indiferent la întâmplările celorlalți sau la cum este adorat de tinerele fete pierdute în amorul lor divinizat pentru o ființă demonică. Eminescu întrebuințează însă cuvântul demon nu numai pentru a denumi un bărbat visător, cu un suflet apostat și nocturn, aspirând spre iubirea femeii, iubit de aceasta pentru frumusețea lui.[235] Totodată, armonia eminesciană reprezintă o fuziune a erotismului și naturalismului, fapt pentru care naturalețea scrierii și cursivitatea ei transmite atâtea trăiri. La Eminescu, erotismul nu poate exista fără naturalism, iubitul nu își declară amorul decât în natură, sub imperiul universului. Amorul este ocrotit de natură, iar rădăcinile copacilor înfipte în pământ le oferă siguranța și stabilitatea de care au nevoie. Nimic nu se face întâmplător, destinul continuându-și drumul, însă vibrațiile și sentimentele se dezvoltă sub ocrotirea lunii.

Un alt element romantic este duelul dintre Ieronim și Castelmare. În taina nopții, iubiții sunt descoperiți de Castelmare, cel care vrea să se căsătorească cu Cezara și urmează un duel între cei doi. Cezara își dă seama că a fost descoperită de către acesta și îi dă lui Ieronim o armă pentru a se putea proteja. Onoarea, gelozia, puterea, toate acestea duc spre un duel. În cele din urmă, pe o stradă întunecoasă, pierdut în gândurile iubirii pe care le poartă pentru Cezara, Ieronim aude pași ca de soldat în spatele lui și își dă seama că este Castelmare. În ciuda pregătirii lui militare, Castelmare este cel rănit și dispăru într-o casă apropiată[236] (VI).

Eminescu în scrierea sa folosește teoria corespondențelor, o modalitate prin care culoarea, sunetul, mirosul transmit ceva mai mult, un echivalent moral și spiritual. Simbolurile capătă un anumit înțeles în funcție de simțurile pe care le atribuim. Paradisul lui Euthanasius este unul colorat, parfumat, de o muzicalitate aparte, divină. Mirosul florilor care îți îmbată simțurile, apa care curge și lacul oferă muzicalitate, albinele care sunt într-o muncă continuă, toate acestea întregesc imaginea insulei. La această insulă, până și umbra copacilor este colorată, iar omul poate simți toate acestea dacă își apleacă urechea și ascultă cum fiecare element al naturii participă la viață. Toate se leagă și toate au o corespondență, iar Euthanasius evidențiază acest lucru și ni-l face cunoscut.

Religiozitatea lui Eminescu are o influență considerabilă în propriile scrieri, astfel el este condus de trăirile lăuntrice pe care și le îndreaptă spre Divinitate. Credința lui Eminescu este însămânțată din trăiri și sensibilitatea sufletului, o căutare a sublimului și absolutului. Această exigență a divinului, care este o căutare de adevăruri și valori absolute, a rămas imprimată ca o trăsătură asupra operei sale și de aceea nu ezităm să-l numim pe Eminescu un geniu religios.[237] Bătrânul sihastru i se adresează lui Ieronim cu iubite întru Cristos nepoate, iar acest lucru la o primă vedere sugerează o viziune ortodoxă, însă viziunea lui Euthanasius cuprinde corelativul întoarcereii la natură, la contemplarea ei consolatoare.[238] Nuvela începe cu pre-

232 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001. (III)

233 Zoe Dumitrescu - Buşulenga, *Eminescu, viață, creație, cultură*, Editura Eminescu, București 1989, pp. 205.

234 *Ibidem*.

235 Vianu, Tudor, *Mihai Eminescu*, Editura Junimea, Iași, 1974, pp 131.

236 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001. (III)

237 Rosa del Conte, *Eminescu sau despre Absolut,* Editura Dacia, 1990, pp.269.

238 Zoe Dumitrescu - Buşulenga, *Eminescu, Viață, creație, cultură*, Editura Eminescu, București 1989, pp. 321.

zentarea unui loc sacru, o mănăstire veche încunjurată cu muri, iar pe cărare se vedea un călugăr îmbrăcat în rasa lui care își îndreaptă pasul spre curtea mănăstirii. Eminescu păstrează în scrierea sa o componentă religioasă, această componentă fiind factorul declanșator al operei. Spațiul este unul sacru, însă profanul se va resimți atunci când călugărul își va trăda adevăratele gânduri.

Mănăstirea este un spațiu sacru, loc în care îți dedici viața trup și suflet Divinității, unde ești nevoit să dezbraci haina omenească pentru a o lua pe cea monahală. Eminescu nu își scrie nuvela într-o manieră religioasă, cum scrie de altfel Lucian Blaga, în schimb, intenția lui este să armonizeze trăirile și să-și binecuvânteze existența. Întoarcerea la natură și la condiția de primordialitate a ființei umane, îl apropie de Creațiune.

Ca toți romanticii, el este un caracter de mituri, de simboluri universale, reluând, adesea, motive literare cu o largă circulație[239]. Ideea egoismului în Cezara apare din atitudinea lui Ieronim în fața societății. Negarea condiției sale de muritor și dezbrăcarea de orice trăire trupească, carnală, îl determină pe tânăr să trăiască cu sine, cu propriile sale gânduri. Prin simplul fapt că el aspiră la o altfel de lume și că își hrănește egoul cu acest lucru, privește la lume cu superficialitate, cu un soi de egoism care să-l poziționeze deasupra lor.

2. Iubirea, de la instinct la formă de cunoaștere

Iubirea este însămânțată încă de la procreerea noastră. Acest sentiment va fi descoperit și alimentat în timp, iar în toată etapa existenței noastre vom trăi și cunoaște latura frumoasă, sau mai puțin frumoasă a iubirii. Instinctuală și văzută ca o formă de cunoaștere, iubirea are o componentă definitorie în scrierea eminesciană, fapt pentru care cei doi tineri se vor implica în acest proces.

Cezara s-a născut cu acest instinct, deoarece de cele mai multe ori, ea este străbătută de senzații necunoscute, se tulbură și simte cum această trăire izvorăște din lăuntrul ei. De la prima vedere a lui Ieronim, până la recunoașterea iubirii pe care i-o poartă, tânăra se descoperă și își îndreaptă întreaga atenție spre acest nou tărâm. Curioasă și dornică de a afla cât mai multe, ea dorește să-l aibă pe Ieronim alături, să-i simtă prezența și să se bucure de plinătatea senzației mereu. Dorea să fie al ei, să-l posede și să se înfrupte din dulceața buzelor lui, până în nebunia de moment de a-l ucide l-ar fi omorât dacă ar fi fost al ei.[240] Cezara va da frâu liber simțămintelor și-i va recunoaște dragostea ce o poartă pentru el printr-o scrisoare. Se tânguiește și-i cere să-l poată avea aproape, să-l iubească și chiar să nu fie iubită. Ea i-a cunoscut răceala, i-a citit în ochi gândurile înălțătoare și îndepărtate de pământesc, dar cu toate acestea nu s-a putut îndepărta de pornirile inimii. Răceala lui și dorința lui de singurătate, o făcea să-l iubească mai mult, să-și alpropie. Asemenea unei sculpturi, Ieronim este admirat de tânăra fecioară până când aceasta se prăbușește de emoția vederii lui. Frumusețea lui marmoree îi tulbură în asemenea măsură simțurile Cezarei, încât tânăra abia de își putu înăbuși stigătul. De un astfel de Luceafăr, nepăsător și rece, zărit gol în atelierul pictorului Francesco, se îndrăgostește pur fizic senzala, deși casta Cezara.[241] Această frumusețe a lui Ieronim și privirea tulburătoare a Cezarei, lămurește ceea ce spune Euthanasius în scrisoarea lui, și aceea că Bărbatul e firește agresiv, va să zică natura se repetă în fiece exemplar în astă privință și excepțiile ei sunt tocmai femeile agresive.[242] În ciuda acestei poziții, Cezara și-l va apropia pe Ieronim, iar dragostea care la început a fost nemărturisită, odată ce se vor întâlni pe insula lui Euthanasius, vlăstarele iubirii îi vor apropia până vor cunoaște sublimitatea.

Amândoi descoperă cu ajutorul lui Eros sentimentul suprem, iar fiecare moment petrecut împreună îi apropie pe cei doi. Descoperirea insulei se poate face abia după ce libertatea lui Ieronim este pusă în joc, iar timpul petrecut împreună, sub puterea nopții doar a intensificat acest lucru. Dacă până atunci Ieronim era doar tipul demonicului, care nu accepta să fie atins de iubire și să trăiască acest sentiment, pe parcurs vom întâlni un altfel de tânăr, supus în fața iubirii și care își dorește cu ardoare să o aibă alături pe Cezara. Instinctul nu este omorât, ci doar refulat de către acesta, pentru a nu fi alimentat și pentru a nu-l distrage de la căderile lui în meditație. În schimb, Cezara nu își neagă simțămintele, ci dimpotrivă caută să și le alimenteze cu fiecare ocazie. Tulburarea care a pus stăpânire pe ea atunci când i-a văzut trupul gol sau dorința de a-l săruta și de a-i sta în brațe, demonstrează că tânăra abia la vederea lui a stimulat partea adormită. Descoperirea insulei se face tot datorită iubirii, trăirea emoțiilor și teama de de singurătate și de a nu-și mai întâlni iubitul tot acesteia se datorează. Fiecare sentiment, emoție, vibrație și tulburare se datorează iubirii. Cunoașterea devine un proces necesar în urma descoperirii acestui

239 *Ibidem*. 17.
240 *Ibidem*.
241 Todoran Eugen, *Eminescu*, Editura Minerva, 1974.
242 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.

sentiment. Cei doi încep să se cunoască atât unul pe celălalt, cât și pe sine.

Întâlnirea protagoniștilor, iubirea fulgerătoare a Cezarei, rezistența călugărului, intervenția contelui, duelul, refugierea în insula bătrânului sihastru, moartea contelui Bianchi, retragerea Cezarei la mănăstire, descoperirea insulei și regăsirea amanților în raiul lui Euthanasius, toate aceste întâmplări ni se înfățișează treptat. Întâlnirea, regăsirea, moartea, purificarea, toate acestea conduc firul epic spre noi întâmplări și sunt învăluite de elemente romantice, care să uniformizeze și să ofere un înțeles scrierii. Toate întâmplările sunt conectate între ele, de la moartea contelui care la o primă impresie poate fi privită cu superficialitate, îi oferă șansa Cezarei de a se elibera pentru un an de doliu de căsătoria cu Castelmare. Un eveniment la primă impresie insegnifiant declanșează pentru protagoniști momentul regăsirii. Prezența pasageră a lui Castelmare nu face altceva decât să grăbească intriga, deoarece fiind privit ca un personaj negativ, el îl împinge pe Ieronim să fugă și să descopere insula lui Euthanasius. Fiecare element și fiecare personaj își are rolul în scriere.

Ieronim este surprins de către acesta din urmă, desenând profile de femei, popi, cavaleri, cerșitori, comedianți... în sfârșit, viața în realitatea ei, mâzgălită în fiecare colț disponibil[243]. Pentru două fețe bisericești, pomenirea necuratului nu face altceva decât să trădeze latura lor ascunsă de haina monahală. Ironia resimțită din schimbul de replici al celor doi, precum: Mă mir cine dracul te-a călugărit pe tine, părinte? — Cine? Dracul,[244] întărește viziunea asupra realității înșelătoare a fețelor bisericești. Atenționare pe care Eminescu ne-o prezintă sub forma ironiei, o situație grăitoare prin care înțelegem că aceștia sunt oameni supuși păcatului și ispitei și că odată născuți, purtăm plăcerea de a păcătui. Un pahar de vin, un joc de cărți, o lulea de tutun, din când în când o privire repezită asupra profilului unei copile zâmbitoare — astea erau în faptă și întotdeauna toate renumitele lor desfrânări. Tot farmecul consistă în misterul cu care îmbrăcau fățarnic micile lor pasuri lumești. În Decameronul lui Boccacio, astfel de situații sunt des întâlnite, întrucât fețele bisericești se dedau plăcerilor și ispitelor îmbătați de licoarea lui Bacchus.

Lumea plăsmuită de Ieronim în oniric se concretizează odată cu pătrunderea pe insula lui Euthanasius. În acest spațiu edenic, tânărul își regăsește iubirea plăsmuită și gustă din fructul lui Eros. Idealul de femeie pe care și-l creează reprezintă o temă recurentă în scrierile romanticului, asemeni lui Poesis sau Sofiei din Geniu Pustiu. Femeia este idealizată, neatinsă de păcate și vicleșuguri și îi devine muză în creație.

3. Cezara - în căutarea absolutului

Eminescu prin iubire își dorește absolutul, iar iubirea absolută apare abia atunci când primește răspuns în urma frământărilor sale. Iubirea absolută vine în clipa în care natura și iubirea se împletesc și îi oferă beatitudinea sufletească pe care o caută. Cu toate acestea, în Cezara, iubirea absolută vine abia după ce moartea își face loc pentru a putea purifica răul provocat. Deopotrivă și Cezara este cuprinsă de aceeași liniște îmbietoare atunci când ajunge la mănăstire. În murii liniștiți ai mănăstirii ea se regăsi pe sine însăși.[245] Se pierde pe sine pentru a se putea regăsi, iar dacă până atunci în jocurile societății nu se putea desprinde de cotidian, ajunsă în liniștea mării, ea își căută alinarea în Creațiune.

Albul pielii îi acoperă puritatea trupului, ochii albaștri tulbură suflarea bărbaților, iar întunecimea lor demonică o fac să fie dorită de aceștia. Frumusețea ei este grăitoare datorită acestei caracterizări, o frumusețe pentru care unii și-ar da viața. Doar Giacomo Palma ce a mai putut plăsmui prin picturile sale o astfel de femeie. Adorată de ochi bărbătești și invidiată de acei ochi femeiești, Cezara în nobilimea ei nu răspunde privirilor înflăcărate, ci își îndreaptă atenția spre ceva ce nu poate dobândi. Până și pictorul Francesco își dedică timpul pentru ea, se dedică în asemenea măsură încât ar accepta să o aibă ca o fiică sau amantă. Frumusețea ei atât de admirată de ceilalți, este respinsă de Ieronim. Demonicul din privirea ei se tulbură atunci când nu i se răspunde cu aceeași dragoste, și când ea se roagă pentru o pasiune ce până acum o primea atât de ușor. Frumusețea pitorească se împletește cu feminitatea ei. Nemaifiind doar o copilă, tânăra simte năvălirea sângelui atunci când îl vede pe Ieronim în atelierul lui Francesco. Momentul răvășitor, avea să trezească în ea simțirile femeiești, să întâlnească pentru prima dată frumosul cu chip de zeu și trăsături demonice. Senzualitatea de animal tânăr a Cezarei[246] se poate observa atunci când ea îmbrățișează trunchiul copacului, cu fervoare și pasiune. Acaparată de emoție și de virilitate, strigă cu o plăcere nefirească pentru cea care era până atunci doar o tânără naivă: Ieronim, te muşc[247]

243 *Ibidem*.
244 *Ibidem*.
245 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.
246 Simion, Eugen, *Proza lui Eminescu*, Editura Pentru Literatură, 1964.
247 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1

Tânăra trece printr-o moarte simbolică atunci când se lasă pradă unduirii apei. Odată ajunsă la mănăstire, în căutarea momentelor de liniște, ea se dezbracă de ființa terestră pentru a se întrupa cu marea când piciorul ei atinge marea, când simte apele muindu-i corpul, surâsul său devine iar nervos și sălbatec, cu toată copilăria ei.[248] O împletire suavă ce o zbuciumă și o întremează cu fiecare atingere. Cezara pătrunde în peșteră în propriai goliciune. Acest fapt poate însemna acceptarea propriei existențe și că nu îi este rușine de propriul trup. Întoarcerea în rai și izbăvirea prin iubire este opusul Izgonirii din Rai, când Adam și Eva supuși păcatului s-au rușinat de nuditatea lor. Conștientizarea acestui lucru înseamnă de fapt coborârea în păcatul strămoșesc și neacceptarea propriului trup. În Cezara, pătrunderea pe insulă se face abia după ce personajele își îmbrățișează trupul. Nuvela simbolizează regăsirea armoniei edenice, a stărilor plenare, a beatitudinii erotice,[249] însă nu în ultimul rând ea reprezintă izbăvirea sufletelor celor doi. Odată ce au cuoscut zbuciumul lumii, frământările, neajunsurile și lipsa iubirii, cei doi tind acum spre o lume nouă.Moartea simbolică a lui Ieronim, prin dispariția din lume, prin căutarea sihăstriei și aflarea ei definitivă în Insula transcendentă, îl apropie de simțămintele pure. Același lucru se întâmplă și din prisma Cezarei, când uitată și neaflată de nimeni, poate pătrunde în peșteră. Purificarea ei a fost necesară, fiind o nouă șansă pentru a se putea izbăvi întru iubire. Lianele tragediei ființei umane s-au rupt odată ce tinerii s-au unit cu natura, s-au purificat și s-au recunoscut în inima insulei.

În Cezara, se poate observa o exaltare a simțurilor, unde olfactivul, vizualul, auditivul vibrează în prezența naturisticului și le oferă protagoniștilor trăiri de o sensibilitate aparte. Odată ce Cezara pătrunde în goliciunea propriului trup în peșterea lui Euthanasius, totul începe să vibreze în jurul ei ca la mișcarea unei vergele magice.[250]

Căutarea absolutului este de fapt scopul spre care ne îndreaptă scrierea lui Eminescu deoarece acesta dorea în urma frământărilor sale să descopere locul la care a tânjit atâta vreme. Dacă ființa umană nu poate să cunoască absolutul, să-și depășească condiția și să trăiască într-un loc ideal, atunci își construiește prin scrierea lui o astfel de lume. Vom vedea că prin personajele sale, el va pătrunde în acel spațiu sacru, nepotrivit pentru oamenii nepregătiți. Plăsmuirea unui spațiu precum Insula lui Euthanasius cu inspirație divină, demonstrează că Eminescu aderă la un asemenea loc, însă condiția sa de muritor nu-i poate oferi o asemenea posibilitate. Accesul spre Paradis se face doar după moarte, însă curăția sufletului și a trupului, după cum vom vedea în purificarea celor doi se face după lungi încercări.

3.1 Iubita - icoană în Cezara

În scrierile lui Eminescu deseori întânim idealizarea femeii, însă doar la nivelul cugetului sau o minervă și mai puțin o iubire concretă, cu un trup conturat și plin. Această iubită-icoană devine muza din care Eminescu se îmbată cu inspirație. Astfel, iubita-icoană pentru Ieronim este chiar Cezara, o făptură ce neliniștește prin prezența ei. Ieronim o adoră și o contemplă pe Cezara doar când aceasta îi este departe, când singura apropiere dintre cei doi se săvârșește în mintea lui. În scrisoarea lui Ieronim către Euthanasius, acesta îi spune că Dezmierd un chip de copilă în felul meu.[251] Desenarea chipului femeii admirate statornicește în mintea lui Ieronim, iar fecioara desenată prinde contur în toate schițele lui. Neagă iubirea ce i-o poartă, dar nu și faptul că ea sălășluiește deja la el în suflet. Se lasă amețit de imaginea ei, se pierde în ale tinereții gânduri, însă nu cade pradă iubirii pasionale la care recurg muritorii.

Lupta lui Ieronim se va ține între apolinic și dionisiac. Dorința contemplării frumosului și seninului este dezechilibrat de dionisiac, de această beție a simțurilor. Cele două vor fluctua în trăirile personajului nostru și se vor zbate până când apolinicul va cunoaște dionisiacul și invers.

Cezara este o tânără cu trăsături nobile, armonioase și bânde. Fața ei era de-o albeață chilimbarie întunecată numai de-o viorie umbră, transparițiunea acelui fin sistem venos ce concentrează idealele artei în boltită frunte și-n acei ochi de-un albastru întuneric care sclipesc în umbra genelor lungi și devin prin asta mai dulci, mai întunecoși, mai demonici. Părul ei blond pare-o brumă aurită, gura dulce, cu buza dedesupt puțin mai plină, părea că cere sărutări, nasul fin și bărbia rotundă și dulce ca la femeile lui Giacomo Palma.[252]

Iubita-icoană prinde contur în existența lui Ieronim abia când acesta îi gustă din absență. În visurile lui, tânăra devine iubita-icoană, o făptură care este pusă pe un piedestal pentru a fi admirată și slăvită. Celebrarea iubirii ca absență, farmecul

Gramar, București 2001.

248 *Ibidem*.

249 Simion, Eugen, *Proza lui Eminescu*, Editura Pentru Literatură, 1964.

250 Simion, Eugen, *Proza lui Eminescu*, Editura Pentru Literatură, 1964, pp. 263.

251 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.

252 *Ibidem*.

dureros al pasiunii iscate nu de realitate, ci de i-realitatea iubitei, de imaginea ei în oglindă, visată sau gândită.[253] Acesta ar iubi-o doar dacă ar cunoaște-o ca fiind supusă, lipsită de exaltare Apoi își întinse el mai întâi mâna și apucă încet mânuța ei fină și rece. Ah! gândi, și un ce nemaisimțit îi trecu prin inimă... ah! cum îmi place acum.[254]

Ar slăvi această icoană cu toată inima dacă ar vedea cum în liniștea ei îl lasă pe el să se apropie. Nu să fugă din calea lui, ci să-l lase să o bucure cu gândurile și cugetările lui. Să se abandoneze în lumea visului și să privească la lună pentru a-i adora lumina și pentru a o apropia și pe ea de tărâmul necunoscut și neumblat de nimeni. Voi da-ntr-o parte perdeaua din fereasta odăii mele și vom privi toată noaptea la cer.[255]

Iubita-icoană este privită de ochii romanticului cu apreciere, tandrețe, de parcă ar fi singura din univers. Iubită ca pe o sfântă, aceasta este adorată în tăcere, apreciată și mângâiată de o ființă la fel de pură ca ea. Toată iubirea trăită se face în tăcere, în gând, fără ca alți muritori să cunoască și să pângărească trăirea. La Eminescu iubita-icoană nu este idolatrie, nu încalcă legile credinței și nici nu transformă momentul în ceva păgân, ci dimpotrivă, femeia iubită prin candoarea ei poate fi iubită mai presus de ființa ei. Nu iubește trupul, nu se înfruptă din carnea ei și nici nu-i simte tremurul, ci o iubește mai presus de propria-i existență. Cezara dorește să simtă iubirea aceasta prin șoapte și mângâieri, prin săruturi lungi și pasionale furate la miez de noapte, însă trăirile pe care Ieronim i le oferă nu îi produc satisfacția la care se aștepta. Acesta din urmă o iubește, dar este o iubire neaflată, fără atingeri, fără ca cei doi să se apropie unul de celălalt. În seara în care cei doi sunt descoperiți, Cezara simte în cele din urmă prezența iubitului și gustă din beatitudinea acestuia, însă tace, nu vrea ca prin frământările și izbucnirile ei să distrugă acel moment. Pentru tânăra iubită ca o icoană, acea noaptea a fost o dezlegare a misterului, ea înțelegând în cele din urmă cum poate fi iubită de Ieronim.

Condiția omul de geniu, aceea de a își îndrepta ochii spre cunoaștere și de a-și dedica întreaga viață căutării. În scrierile eminesciene, condiția omului de geniu aduce noi valențe scrierilor, deoarece prin alegerea acestei poziții, te rupi de contingent, de păcat și dorință carnală, pentru a te ridica la un alt nivel al cunoașterii. Omul de geniu tinde spre cunoaștere și lumină, spre o trecere într-o lume măreață, nu cea telurică în care omul caută să se îndestuleze, să guste din poftele carnale și să-și închine viața unei curgeri limitate. O curgere ce grăbește apariția morții.

Ieronim privește cu scepticism această frenetică fericire cu care Cezara încearcă să-l ademenească. O fericire efemeră de care el se îndepărtează și pentru care nu simte nicio ademenire. El caută singurătatea, să-și hrănească necunoașterea și să se rupă de teluric. Negarea propriei existențe îl determină să aspire spre celest, spre cunoaștere și să-și ofere un scop prin care să se izbăvească. Imaginea solitudinii, îndreptarea privirii spre steaua singurății, aduce în proza eminesciană elemente de factură romantică. Negarea propriului statut, cel de muritor și izolarea de societatea în care trăiește, îl determină pe Ieronim să-și cunoască sinele și să lase loc frământărilor. Ieronim părăsește spațiul monahal și își caută adăpostul și tihna într-o chiliuță pe care are grijă să o îmbrace cu flori și schițe. Acest adăpost îi oferă prilejul de a cugeta asupra condiției sale de muritor și de a aspira la celest. Sihăstria pe care și-a ales-o nu face altceva decât să-l apropie de starea de visare pe care și-o alimentează cu icoana Cezarei. Iubita îi trezește în adâncul inimii fiorii de care are nevoie pentru a cădea pradă reveriei. Cezara este dezbrăcată de straiele sale, carnea fiindu-i transformată într-o plăsmuire de himere, ca mai apoi să se plăsmuiască într-o ființă cu trăsături îngerești, de o puritate nepământească.

Astfel o iubește Ieronim, astfel o contemplă și își îmbracă chilia cu chipul ei. Dragostea lui este deasupra muritorilor, iar atingerea cărnii ei îi arde această înnflăcărare a sufletului. Nu îi iubește condiția muritoare, ci o slăvește doar în chip de nălucire. Cezara totodată aspiră la un Ieronim care să o iubească carnal, nu doar sub clar de lună, la mângâierea stelelor. Dorința lui de a visa în îmbrățișarea naturii și de a se dezmierda în răcoarea nopții, o tulbură pe Cezara. Cu toate acestea, dorința ei e să-l vadă alături de ea, chiar dacă acesta are pentru început sentimente fraterne.

Dinspre feminin spre masculin și retur

De-a lungul timpului, femeia a fost privită ca fiind sexul frumos, dar slab, cea care aduce naștere și se ocupă de vatra casei, care indiferent de circumstanțe este o binecuvântare pentru cei din jur. În scrierea lui Mircea Cărtărescu, De ce iubim femeile nuanțează motivele pentru care acestea sunt nelipsite, iubite și adorate, că au stat la baza atâtor scrieri, că arta există pentru ele și inspirate din ele. Pentru că sunt extraordinare cititoare, pentru care se scriu trei sferturi din poezia și proza lumii. Iubirea se învârte în jurul lor, tot ele o ridică sau o coboară, o sfințește sau o blesteamă. Femeia pentru fiecare

253 *Ibidem*.262
254 *Ibidem*.
255 *Ibidem*.

artist a însemnat o muză, o Minervă care fructifică Creația și care prin binecuvântarea ei poate aduce umanității noi generații. S-a scris despre femeie, s-a pictat și sculptat femeia, a fost adorată și s-a lăsat privită timp de mii de ani, iar pasiunea pentru frumos, pentru sensibilitate și acurateţe tot de la ele provin. Iubim femeile pentru că pentru ele se scriu trei sferturi din poezia și proza lumii. Pentru că sunt femei, pentru că nu sunt bărbați, nici altceva. Pentru că din ele-am ieșit și-n ele ne-ntoarcem, și mintea noastră se rotește ca o planetă greoaie, mereu și mereu, numai în jurul lor.[256]

Eminescu în scrierile sale nu neglijează femeia, ci dimpotrivă, ea este ridicată pe un piedestal pentru a aduce lumină și frumusețe lumii. Dumnezeu a creat femeia din coasta lui Adam, adică îi este egală bărbatului, nici inferioară și nici superioară, însă ochiul bărbatuli o poate ridica sau coborî. Eminescu înalță femeia, o pune în fața absolutului, își caută fericirea și inspirația din ea și nu îi uită calitățile. De la frumusețe, tandrețe, inocență, sensibilitate, poate trece la agresivitate, mândrie, curaj, ea fiind cea care se lasă conturată doar de priviri sensibile și mângâiată de mâini dibace. Poetul înalță femeia, o idolatrizează în oniric și în gând, devenind astfel bucuria și inspirația lui. În toate împrejurările, eroina este o puternică și o volitivă, ea e o titanidă în iubire, în stare, în curajul ei, să dea cuplului imboldul spre realizarea unității originare în paradisul regăsit din insula lui Euthanasius.

Numele ales de Eminescu pentru personajul eponim și feminin este Cezara și are impact asupra scrierii deoarece este un nume puternic, dominator, asemenea împăratului roman Iulius Cezar. În timpul scrierii acestei nuvele, Eminescu încă mai credea în idealul feminin și influența femeii în viața sa. Certitudinea prin care iubirea se putea împlini și atinge absolutul se putea îndeplini abia când cunoștea o femeie care să-i îmbete simțurile, feminiă, senzuală, care să-l poarte într-o plentitudine sufletească. Euthanasius prin sculptările sale din peșteră doar evidențiază importanța și rolul femeii agresive, dar în același timp inocentă și naivă. O îmbătare a simțurilor, o pasiune mistuitoare care se realizează iubind și fiind iubit de o astfel de femeie. Eminescu îi atribuie Cezarei trăsăturile femeii ideale, care îndrăznește și care se poate împotrivi lumii.

Deseori femeia a fost privită cu ochi cercetători, chiar îndoielnici, unde caracterul bărbatului umbrește rolul ei. Zeițele au fost recunoscute pentru frumusețea, puterea, hotărârea și vicelnia de care au dat dovadă și și-au demonstrat calitățile în orice împrejurare. Xena, zeița războinică este recunoscută pentru puterea ei, Afrodita pentru frumusețea ei sau Urania, o muză pentru dragostea universală, și nu numai, sunt muze, inspirație și energie pentru artiști, scriitori, oameni ce-și închină viața condiției de geniu.

Această trecere dinspre feminin spre masculin se va realiza treptat. În scrisoarea lui Euthanasius, acesta amintește de Venus și Adonis, și de dorința acestui zeu neînchipuit de frumos care dintr-o timiditate devine o tânără naivă, neștiutoare în ale amorului. Tot Euthanasius în scrisoarea sa scrie despre plăcerea lui de a vedea o femeie agresivă, care dintr-o ființă firavă și inocentă, îi ia locul o prezență feminină decisă să se apropie de amorul ei. Descrie cu ochii minții lupta pe care o va avea Cezara, acest Venus al lui Eminescu, cu Ieronim, un Adonis sau obiectul atracției al Cezarei. Cezara care iubește pentru început cu teamă, admiră cu blândețe și încearcă să fie supusă în fața iubitului, până când latura masculină din ea prinde viață și îi înfierbântă cugetul. Această sete pe care și-ar fi potolit-o doar dacă ar fi băut din cupa lui Eros. Îndrăgostită de acest Adonis, Cezara își declară dragostea, recunoscând din capul locului că ar accepta să-l iubească de la distanță, aș primi să fiu servitoarea ta.

Această apropiere a unei ființe inocente care în căutarea unui răspuns la dragostea ei primește respingere sau indiferență la simțămintele ei, trezește în ea revolta sau agresivitatea. Ethanasius în scrisoarea lui vorbea despre apropierea de un bărbat ursuz sau mult mai pudic și mai copil decât ea[257], însă Ieronim dorește dintr-o naivitate sau neștiință să cunoască ale lumii enigme și nu să cadă pradă iubirii carnale. O iubire care să-i hrănească trupul și să-i golească cugetul, o iubire prin care se apropie de pământesc și de îndepărtează de divin. Acest bărbat cu chip de zeu, încearcă să rămână nemișcat la suavele și dulcile atingeri femeiești. Mâncare și reproducere, reproducere și mâncare! să tremur când îți vei descoperi sânul... sânul care mâini va fi un cadavru[258]. Ieronim nu vrea să guste din acest fruct al păcatului, ci să se îndepărteze de acestă așa numită normalitate. Amorul este, pentru el, un venin dulce, o nenorocire și fericire totodată, izvorât dintr-un instinct josnic și ascunzând o plăcere animalică.[259] Tânărul se hrănește cu iubirea care-i curge prin gând, nu din acea iubire pasională la care râvnesc atâția tineri, mistuiți de dorință.

256 *Ibidem*

257 *Ibidem*.

258 *Ibidem*.

259 Simion, Eugen, *Proza lui Eminescu*, Editura Pentru Literatură, 1964.

Cezara aude acel foșnet care o trezește din beția visării și își dă seamă că pericolul îi bate la ușă. Îi aduce lui Ieronim o sabie pentru a se putea proteja în cazul în care este atacat de cel care râvnește la ea, Castelmare. Ea îi cere o sărutare lui Ieronim în acel moment, bucurându-se astfel că în ciuda momentului tensionat îl poate săruta și cuprinde în brațe.

Sigură pe sine, ea îi cere sărutarea, indiferent de circumstanțe, bucuria ei năvălește și se înfruptă din acea mică victorie. Cezara se lasă iubită, însă Ieronim este cel care este cuprins de nesiguranță și incertitudine. Prezența Cezarei în fața tânărului iubitor de absolut îl tulbură pe acesta, îi năpăstuiește viața și îl abate de la drumul său. Să iubească o astfel de ființă înseamnă să își nege existența și așteptările, să accepte lumescul fără să fie contrariat și să își rezume existența la un trai ca acesta. În schimb, sensibilitatea pe care Ieronim o are este mai presus de condiția masculinității deoarece prezintă și sunt recunoscute idei și trăiri pe care realitatea le recunoaște. În cuplul Ieronim- Cezara vedem cum femeia este cea care vrea să cunoască noi exprienţe și să se înfrupte din ele, pe când Ieronim își dorește ceva platonic, doar simțămintele lui să fie tulburate, nimic mai mult. Astfel, Cezara este recunoscută pentru abordarea ei și pentru fragilitatea ființei, moment în care bărbatul este privit ca fiind o persoană sensibilă, care să se dăruiască trăirilor plenare.

Cezara este prinsă în hățișurile amorului și în ciuda naivității ea își dorește să-l aibă pe Ieronim aproape. Odată văzut, ea nu doar că-l caută din priviri, ci se frământă în flăcările pasiunii pentru a putea-l avea aproape. Astfel, Francesco înțelegând zbuciumul prin care trece aceasta îl aduce pe tânăr în atelierul său. Rolul lui Ieronim era doar de a se lăsa pictat în Căderea îngerilor. Chipul demonului de care avea nevoie Francesco, avea să sălășluiască și în trupul tânărului, iar pietrificarea inimii și căutarea unei lumi raționale avea să-i prilejluiască mari dureri ființei deja îndrăgostite de acel chip de demon, Căci demonii sunt îngeri de geniu[260]

Dinspre feminin spre masculin înseamnă trezirea unor noi simțăminte, neștiutoare care au sălășluit în Cezara până avea ca scânteia vederii demonului de geniu să aprindă în ea fiorii masculinității. Ea este cea care în strânsoarea societății, îi va scrie lui Ieronim și își va declara dragostea, în ciuda tulburării și agoniei, ea îl va aduce spre ea, la început în chip de soră, ca mai apoi să devină amanta lui. Ieronim îi recunoaște admirația pe care o are asupra ei și în cele din urmă îi mărturisește că dacă vreodată ar izbuti să iubească, ea ar fi cea care s-ar bucura de aceasta: Nu iubesc pe nimeni, dar dacă aș iubi, sigur că tu ai trebui să fii amanta mea.[261] Copleșindul cu voluptatea ființei ei, Ieronim simte că nu o poate iubi, că în ciuda senzualității și frumuseții, el caută să nu se lase afectat. Cezara este cea care trezește ceva în iubit datorită virilității pe care o află abia acum. Ea nu este doar un chip frumos, fragil și pur, însă prin feminitatea și candoarea ei, reușește să cucerească Adonisul de care s-a îndrăgostit.

II. Iubirea absolută și starea edenică

Romantismul în întregimea lui reprezintă nostalgia după începuturi, matca primordială, abisul, noaptea bogată în germeni și latențe, principiul feminin în toate manifestările sale sunt categorii romantice majore, care nu depind de influențe livrești sau de modă, ci definesc o anumită poziție a omului în Cosmos.[262]

Sosirea lui Ieronim a fost întâmpinată de vietățile de pe insulă, de parcă așteptau ca un nou rege să vină și să orânduiască asupra lor Albinele înconjurară bâzâind pe noul și tânărul împărat al raiului.[263]

Precum Eva în Paradis, Cezara nu doar că se lăsa dezmierdată de lucirea stelelor și de liniștea peșterii, ci înnebunită după amor, ea dorea să se întrupeze în acel rai abia descoperit. Regăsirea celor doi a însemnat de fapt deaprinderea de viața pământească, în care nevoile și trebuințele subjugă oamenii până în punctul în care aceștia uită de propria existență. Aici, în această peșteре ocrotitoare, până și vietățile trăiesc într-o veșnică supunere și armonie. Insula topește lanțurile ce-l țineau departe pe Ieronim de Cezara și-i apropie până cele două ființe se contopesc. Cei doi, Adam și Eva într-o insulă pustie, cu iarba care nu a cunoscut a fi tăiată de coasa omului, cu viețuitoarele care în armonia lor caută să însuflețeze locul au ajuns să domnească peste acel rai. Ieronim nu izbutește să se îndrăgostească de Cezara decât după ce o contemplă, nudă, pe malul lacului din insulă[264]

Starea edenică prinde contur abia când aceștia se reîntâlnesc pe insulă, când Ieronim acceptă iubirea pentru Cezara. Ieronim-Cezara, devin pe această insulă Adam și Eva, pentru a se putea

260 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.

261 *Ibidem*.

262 Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993.

263 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.

264 Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993.

reintegra în arhetip. În această insulă paradiziacă este posibilă întânirea și dragostea adamică a celor doi tineri.[265] Unirea celor doi atinge sublimul, iar pentru ca acest lucru să se poată realiza a fost nevoită ca întâlnirea să se facă abia după ce amândoi s-au pierdut în elementele pământului. Fiecare a cunoscut starea edenică datorită întrupării cu natura. Cezara s-a întrupat cu marea pentru a putea scăpa de durere și murdărie, iar Ieronim a cunoscut beatitudinea și aceeași stare edenică contemplând natura și armonia ei. Adesea în nopțile calde se culca gol pe malurile lacului, acoperit numai c-o pânză de in - ș-atunci natura întreagă, murmurul izvoarelor albe, vuirea mării, măreția nopții îl adânceau într-un somn atât de tare și fericit, în care trăia doar ca o plantă, fără durere, fără vis, fără dorință.[266]

Această uniune a celor doi poate fi privită ca o nostalgie a androginului.[267] Regăsirea ființelor imperfecte care odată regăsite se pot contopi pentru a fi doar un singur trup și suflet. Jumătățile unite nu se mai pot desprinde niciodată, iar toată această tânjire după celălalt, într-un final i-au apropiat pe cei doi. Lupta prin care unul se pierde în căutarea celuilalt îi conduceau spre găsirea sinelui.

Iubirea absolută poate fi privită din arhetipul biblic sau cel mitologic. Atunci când Eva a fost creată din coasta lui Adam, fiind deja o parte din el sau când cele două ființe despărțite de furia zeilor, au fost despărțite pentru a slăbi în putere și pentru a se căuta toată viața. Iubirea absolută reiese din faptul că cele două ființe încă de la început căutau complementaritatea. Ieronim care este privit ca un tânăr frumos, cu o feminitate aparte, iar Cezara ca fiind o fecioară cu trăsături agresive, înseamnă că cei doi au în natura lor acea parte contrară. Cezara care întrchipează femeia, însă în adâncul ei sălășluiește trăsături masculine, și invers, Ieronim care oglindește imaginea bărbatului frumos, un Adonis, păstrează în adâncuri o gingășie aparte. Astfel, amândoi aveau să devină o piesă completă, să formeze imaginea întregului.

Iubirea absolută poate fi privită mai întâi ca o frământare, o căutare neîncetată a iubitului. Iubirea ce se realizează prin vis în creația eminesciană, îi apropie pe cei doi. Dacă până atunci Ieronim trăia într-un adevărat zbucium, odată ajuns pe insulă, armonizarea și cursivitatea lucrurilor avea să pună stăpânire pe el. El nu este izgonit din rai, ci dimpotrivă. Ieronim este izgonit în rai, după ce cunoscuse patimile existențial-umane[268].

Odată ajuns pe insulă, el a înțeles cât de mult o iubește pe Cezara. Armonia și claritatea vieții din acel rai, i-a liniștit cugetul și a început să o iubească cu toate măruntaiele. Totodată distanța și îndoiala că se vor mai întâlni vreodată, îl apropie pe Ieronim de iubita-icoană. Dacă până atunci o iubea doar în vis, și o adora doar în gând, ajuns pe insulă, frământările lui se sting treptat. Înfricoșat de teluric, el ajunge în acea Grădină a Edenului unde se lasă întrupat de natură. Odată căzut în hățișurile ei, nu mai simte nevoia decât să fie una cu pământul. El nu domnește pe acea insulă, ci devine o parte din acel regat necunoscut.

Starea edenică a putut fi cunoscută abia după ce personajele eminesciene au trecut prin cele trei etape ale existenței. Prima etapă este sihăstria lui Euthanasius. Uitat de cugetul oamenilor, Euthanasius este sub ocrotirea Divinității. El descrie raiul în care trăiește, amintește de armonia plantelor și animalelor, despre albinele sale de la care a învățat atâtea. S-a rupt de cotidian pentru a pătrunde în Paradis. Până și moartea lui este o întrupare în Eden. Insula care i-a fost adăpost atâta vreme, avea să-i devină și loc de veci. Nu transformându-l în putreziciune, ci dimpotrivă, să-l unească cu Mama Natură. Mă voi așeza sub cascada unui pârâu; liane și flori de apă să încunjure cu vegetația lor corpul meu și să-mi strățese părul și barba cu firele lor... și-n palmele-mi întoarse spre izvorul etern al vieții, „soarele", viespii să-și zidească fagurii, cetatea lor de ceară.[269] Moartea lui a fost un sacrificiu pentru cei doi tineri, deoarece abia după trecerea în neființă al sihastrului ei puteau să se regăsească.

A doua etapă este demonismu regenerat uman.[270] Ieronim în mijlocul oamenilor este un demon, o făptură lipsită de candoarea umană. Demonul s-a întrupat într-un tânăr frumos, cu O frunte naltă și egală, cu părul luciu și negru, cu ochi adânciți în boltele lor, un nas fin, o gură cu buze subțiri, o bărbie rotunjită, ochii mulțumiți[271]. Detașat de lumesc, el nu caută compania oamenilor, nu se pierde în nopți tulburate de băutură și de prezența sexului frumos. El nu caută să simtă tulburarea vieții pământești și nici nu cade pradă ispitei. Nepăsarea lui, indiferența de a își consuma clipele îl înstrăinează de ceilalți. Însuși Cezara îi

265 *Ibidem*.

266 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.

267 Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Humanitas, București, 1993.

268 Mihai Eminescu, *postfață Constantin Cubleșan*, Eitura 100+1 Gramar, București 2001.

269 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.

270 Simion, Eugen, *Proza lui Eminescu,* Editura Pentru Literatură, 1964.

271 Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.

recunoaște răceala demonică, în ciuda faptului că iubește o ființă vie, el nu se lasă adorat sau mângâiat de tandreţile femeii. Demonul întrupat se dezbracă de plăcerile carnale și își dedică existența gândurilor înălțătoare, care să-l purifice și să-l apropie de Nirvana. Demonul e, firește, frumos, serios și nepăsător, întunecat, urâtor de femei, singuratic, arătând un dispreț schopenhauerian față de măruntele patimi.[272]

Cea de a treia treaptă este a freneziei erotice. Pe această treaptă păşeşte o Cezara naivă, lipsită de voluptăți pasionale,până în punctul în care îl întâlnește pe Ieronim. Feminitatea ei prinde contur, iar dorința de a-l acapara pe Ieronim o macină în propria-i existență. Iubindu-l cu frenezie, ea se descoperă și caută să cunoască din cântările lui Eros. Trezirea voluptății o determină să parcurgă noi etape ale vieții sale. Momentul în care dezbracată de hainele sale, se lasă purtată de valurile mării. Îmbrățișarea acestei întinderi de apă o tulbură suficient încât să-i zvâcnească trupul de plăcere. Erotismul și senzualitatea ei prind contur, iar momentul de vârf al acestora este atunci când înnebunită de vis și himere, îl întâlnește de Ieronim în peșteră. Lipsa sfiiciunii și dorința de împreunare, îi îmbată simțurile. Această frenezie erotică, o maturizează pe Cezara și o transformă într-o adevărată femeie. Simțămintele adormite până atunci, se aprind într-un foc mistuitor pentru ea.

Unirea cu natura i-a făcut pe cei doi să se redescopere. Puritatea lor le-a adus binecuvântarea de a se regăsi. După cum putem vedea, ei s-au pierdut pe sine pentru a putea fi împreună cu adevărat. Această insulă a putut să-i apropie suficient de mult, cât să aducă pe cei care aveau să domnească în rai. Căutându-se pe sine cei doi tineri îndrăgostiți caută de fapt ordinea primordială a firii ce determină însuși locul lor existențial într-o dinamică universală.

III. O epopee a simțurilor - Thalassa

Primul capitol din Thalassa este publicat în Literatorul în anul 1983, ca mai apoi să fie reprodus în Cartea de aur. Cu toate acestea continuarea ei se va face în limba franceză, unde se va scrie Calvaire de feu, iar autorul Epopeii simțurilor sau al marii epopei va continua proza cu arborări ideale.

1. Proza lui Alexandru Macedonski

Climatul ideologic specific lui Macedonski își are rădăcinile în curentul pașoptist, unde atitudinile ideologice, culturale, politice și literare se pot resimți în scrierile sale. Discipol al lui Heliade Rădulescu, acesta îmbrățișează literatura cu influențe pașoptiste, iar C. A. Rosetti îl îndrumă spre publicistică, moment în care își cultivă activitatea de presă. Epoca pașoptistă continuă să rămână pentru Macedonski Epoca cea mai amintită în sens cultural, patriotic, de uriașul care s-a numit Heliade.

Macedonski pentru cultura românească rămâne ultimul mare post-pașoptist. Generația de pașoptist reprezintă o generație eroică, cu idealuri care să le stimuleze creația și de un eroism aparte, ei sunt plini de elan și încearcă să înfățișeze lumea sub aceaste trăsături. Peste generațiile tinere treceau suflări generoase, având glorios ce aripa inimile deja obilate prin patriotismul generator, prin nepregetată aspire către frumos, către culmile solemente ale artei.[273] Proza lui Alexandru Macedonski este poetică, descriptivă, memorialistă și subiectivă. De cele mai multe ori, romanțează trăirile, confesiunile, având drept teme capitale arta și poezia, soarta geniului, valoarea idealului. La Macedonski, visul erotic esete totdeauna agitat de mari asalturi, de cavalcade furtunoase și vârtejuri, forme de vitalitate comprimată.

Prozatorul fuge de prezent, căutând refugiu în trecut, dispunând astfel de imaginile patriarhale, căzând pradă nostalgiei. Motivul mirajului, principiul himerei pe care îl acaparează pe Thalassa, putem vee și în poezia Noapte de decemvrie, unde emirul cade pradă himericului, fiind o victimă a mirajului. În urma scrierilor lui Macedonski, s-a creat un mod de a fi din acestea, cu numele de macedonskianism. O formulă de viață, caracterizată prin sensibilitate și imaginație românească, care oferă literaturii o dimensiune asemnănătoare cu don-quijotismul și bovarismul.

2. Romanul Thalassa

Thalassa este Marea Epopee a lui Alexandru Macedonski, puțin cunoscută, însă scrierea de față este un amestec de poem simbolic cu roman liric. În această scriere, ideile sale fundamentale reflectă intimitatea spiritului macedoskian. Tânărul Thalassa este paznicul farului de pe Insula Șerpilor, cuprins de vitalitate, însetat de absolut și de idealuri, el este imaginea lui Macedonski, care aspiră la absolut și care își înalță ființa prin propriile trăiri.

Thalassa, care poartă numele valurilor, furtunilor, păşeşte fără teamă în furtuna provocată de Poseidon și înfruntă fără teamă valurile. Simte cum în brațe i se așază un trup, și din instinct se apropie de mal pentru a o salva. Ca mai apoi să

272 Simion, Eugen, *Proza lui Eminescu*, Editura Pentru Literatură, 1964.

273 *Ibidem* 9

vadă cum în propriile brațe se află un trup, fără suflare. Dar în cele din urmă Calioppe se trezește, nu recunoaște încăperea și se uită cu ochi cercetători să poată deslușì unde se află. În cele din urmă vede veșminte bărbătești și se îmbracă cu ele. Tânăra fată, la o primă impresie nu se recunoștea în oglindă îmbrăcată astfel, însă în cele din urmă se recunoscuse, putem spune că se regăsise în îmbrăcămintea bărbătească. Amintindu-ne de Cei trei muschetari, romanul lui Alexandre Dumas, putem aminti de Lady de Winter care la rândul ei a fost nevoită să se îmbrace în haine bărbătești pentru a-și duce la final planul. La acea vreme, această așa numită travestire nu era posibilă deoarece tinerele aveau deja hainele. Eros își iubea alesul, dar totdeodată își răzbuna de împotrivirea ce întâmpinase din partea acestui suflet ce se închisese în el ca într-o cetate.

Himera de care Thalassa se agață la prapăstia somnului, se întrupează într-o făptură frumoasă, cu trăsături și curbe feminine. Odată salvată din furtună, Caliope devine universul lui Thalassa, iar simpla sa prezență îl poartă pe acesta spre noi făgașuri ale existenței. Conștientizarea iubii vine mai târziu, abia după ce tinerii renunță la condiția lor umană, de fiică în cazul tinerei și de paznic al farului în cazul tânărului.

2.1. Personajul feminin

Caliope este o tânără dintr-o familie bună, care și-a trăit viața în cumpătare și ordine, până să-l întâlnească pe Thalassa, un tânăr care își duce existența ca paznic al farului. Caliope nu cunoaște diferența biologică dintre un băiat și o fată, nu înțelege nici trăirile intense ale lui Thalassa și nu este conștientă nici de senzualitatea ei. Ea îl înnebunește pe acesta cu tot felul de întrebări, cu lucruri firești dar care i s-au ținut ascunse pentru buna ei cuviință. Cu toate acestea educația dobândită din copilărie va fi înăbușită de instincte, nu va mai fi copleșită de dorul părinților și nici nu va mai căuta să se întoarcă acasă, ci dimpotrivă omite de fiecare dată șansa de se reîntoarce la viața ei de până atunci. Curioasă din fire, dar cu o educație strictă și cu părinți care abia i-a explicat că băiatul nu e fată și că fata nu e băiat, tânăra se pierde înn întrebări și curiozități. Copilăroasă, inocentă și fragilă în același timp, tânăra caută să afle răspuns la întrebările ei, să descopere în cele din urmă diferența biologică dintre cei doi, să se deosebească unul față de celălalt și totodată să înțeleagă că propria lor condiție le oferă unicitate și complementaritate. Acest lucru se va vedea mai târziu când ea va fi cuprinsă la rândul ei de frământări neștiute, iar sufletul și trupul să fie cuprins de fierbinți neomenești.

Adolescența, trecerea dinspre copilă spre o tânără frumoasă, dezvăluie feminitatea ascunsă de hainele bărbătești. Un alt lucru imortant este îmbrăcămintea fetei. Dacă până atunci feminitatea ei a fost ascunsă de rochii lungi, vaporoase, care să-i ascundă curburile trupului și care să se înfățișeze în fața celorlalți îmbrăcată cuviincios, odată ajunsă pe insulă ea are parte de prima transformare. Hainele bărbătești pe care le găsește o transformă într-un copilandru frumos, cu o privire jucăușă în priviri, care ispitește prin trăsăturile curate și pure ale chipului. Se privește în oglindă și nu doar că este surprinsă de ce vede, însă se zgâiește în fața ei și o amuză ce vede. Caliope nu doar că este de o frumusețe divină, însă îmbrăcată astfel ea doar își pune în evidență trupul, fiind mult mai atrăgătoare. Thalassa este absorbit de frumusețea și naturalețea ei, chiar dacă la o primă impresie el recunoaște a fi un băiețel cu trăsături frumoase, se va dovedi că este o copilă cu straie bărbătești. Se lasă pradă ludicului, nevinovăției clipei de moment și îmbătată de frenezie și libertate, descoperim că în ea sălășluiește o femeie dominatoare, care îndată ce nu i se face pe plac, își dezarmează adversarul Caliope, spre a-l pedepsi, îl lovea cu biciușca cea din ierburi împletită, îi sărea iar în cârcă și, vrând- nevrând, îl făcea iar cal. Thalassa este cel supus în tot acest timp, îi face pe plac și chiar o lasă să se bucure de dominația ei. Astfel, Caliope se descoperă pe sine, își cunoaște puterea, nevoia ei impetuoasă de a domina și de a supune pe cei din viața ei. Cum Thalassa este singura ființă în viață, i se supune și cade pradă jocului, până cei doi vor cunoaște profunzimea trăirilor necunoscute până atunci.

Odată ce-l cunoaște pe Thalassa, odată ce petrec timp împreună, cei doi se dezbracă de rușine, de mândrie și orgoliu și încep să se descopere trup și suflet. Aceasta întâlnește pentru prima oară bărbatul, îi cunoaște întrega construcție, privește la conturul corpului său ca la un Adonis. Iubeste și se lasă iubită, cunoaște absența ființei adorate și o caută cu neștire pentru a-i simți prezența alături de ea. Îl caută pe Thalassa care consumat de atâtea trăiri, se ascunde în far sau în sanctuarul său, iar Cezara îl caută asemenea unui copil. Teama de a-l pierde, neaflarea locului unde se află o zbuciumă pe această și astfel cutreieră insula, o descoperă, iar aceasta la rândul ei se lasă descoperită. În timpul căutărilor ei descoperă sanctuarul în care de cele mai multe ori Thalassa se ascunde sau caută liniștea și răcoarea pentru a se odihni. într-o asemenea zi, o duceau lângă intrarea sanctuarului, iar tocmai în vremea când Thalassa. Îl vede dormind Cu un picior întins și cu altul atârnându-i în jos, corpul lui aproape gol, de pe care cearșaful alunecase în parte, îl descoperă în toată splendoarea lui și abia poate realiza frumusețea și perfecțiunea ființei sale. Pătrunsă de emoții și de curiozitate, ea

se apropie de el, iar bucata de cearșaf îi dezvăluie bărbăția. o tolănire ca de bestie, ce nu era nici șarpe și nici pasăre și ce nu avea nici picioare și nici aripi. Tânăra dezvăluie corpul și nu poate înțelege inelarea acestuia, acea parte din trup neștiută și nedescoperită până atunci. Totodată, speriată de acea făptură care stă pe Thalassa, decide să-l sugrume, voi să-i înăbușească o data cu viața, urâțenia. Astfel cunoscu grijania liturghiei de foc, o trăire care o înspăimântă și o îmbătă de durere. Simțirea acestor momente, supunerea ei în fața bărbatului și trăirea acestui foc mistuitor, o coborâse pe Caliope de pe piedestalul în care se afla și cunoscu puterea bărbatului.

Durerea resimțită, impactul momentului și intensitatea acestuia o tulbură pe Caliope, iar lacrimile nu încetiniră să apară. Înnebunită de atâta amor, ea caută să se hrănească cu astfel de trăiri, abandonând naivitatea, rușinea și pudoarea. Ea devine femeie, se pierde în mrejele acestei noi existențe și caută să se înfrupte din ea. Dacă odată ajunsă pe insulă ea nu cunoaște bărbatul în adevăratul sens al cuvântului deoarece educația ei nu i-a permis să depășească limitele, întâlnindu-l pe Thalassa ea îl descoperă și se descoperă. Dintr-o copilă naivă, mândră și care a trăit doar în huzur, devine o femeie înfloritoare, feminină și virilă, unde pofta pentru necunoscut o împinge spre noi hățișuri. Calioppe este un personaj puternic, individualitatea ei fiind conturată nu doar de trăsăturile fizice, ci și de cele sufletești, momentul remarcant fiind la trecerea dinspre copilă spre femeie. Calioppe este cea care trezește impulsul erotic al lui Thalassa și cea care îl surprinde pe acesta dormind dezbracat: tolanind...

Impulsul erotic este trezit de tânără fată, curgerea evenimentelor fiind una firească, în sălașul naturii. Caliope îi descoperă ascunzișul lui Thalassa, îl află în răcoarea sanctuarului care i se face cunoscut după lungi cercetări. Vederea trupului său aproape gol, cu o frumusețe ca de zeu, i se înfățișează tinerei fete în propria-i naturalețe, iar starea acestuia, căzut în adormire îi oferă prilej să admire și să se mire în același timp. Acest pasaj ne amintește de Cezara, care odată ce-i vede trupul lui Ieronim în timp ce se afla în atelierul pictorului, se pierde, iar sângele începe să-i zvâcnească. Acest moment declanșează în sufletele celor două tinere un zbucium, o tulburare pe care până atunci era nefirească. Sângele care într-o secundă le-a înfierbântat trupul, clipa în care ființa adorată li se înfățișează în propria-i goliciune le oferă un moment de extaz și de beatitudine.

2.2. Strania voluptate a morții

Caliope este robită de puterea lui Thalassa, ea își neagă propria existență și se supune bărbatului fără prea multe împotriviri. Răzvrătirile ei doar înlesnesc actul erotic și îl duc spre noi profunzimi. Ea devine umbra lui, îl caută, îl soarbe, se îmbată cu el, însă își pierde identitatea. Dacă până atunci ea era condusă de orgoliu, mândrie, de poziția ei superioară în fața acestuia, ea devine umbra ce hrănește și care este prezentă ori de câte ori Thalassa o dorește. Din parte-i, ea izbutise să sape o prăpastie între dânsa și trecut, să socotească pe părinții ei morți și să nu mai trăiască alta viață decât cea de sub buzele lui.

Tânăra gustă în cele din urmă din paharul morții, ea pătrunde în neant și rămâne astfel doar o amintire. Ucisă de mâinile care până atunci îi făcea carnea să freamete, ea pătrunde în nemurire într-un vârtej mistuitor. Simțind totodată pericolul, își pune cuțitul la îndemână pentru a se putea apăra de pornirile celui care până atunci a iubit-o. Thalassa a recurs la acest gest din teama de a o avea mereu, de a se lăsa ispitit și pentru a putea să se întoarcă în oniric. Pasiunea odată consumată, sângele care a năvălit prin vene și sărutările înflăcărate i-au dus pe cei doi în extaz, pe culmi nemaiștiute, ca mai apoi să cadă la poalele munților zdrobind și distrugând tot ce a fost. Iubirea lor a fost supusă păcatului, nu a primit binecuvântarea și purificarea cuplului eminescian, unde cei doi au cunoscut iubirea absolută în urma eliberării de păcat. Dacă iubirea absolută devine cea mai sublimă trăire, între Caliope și Thalassa iubirea își arată fața urâtă, până când unul dintre ei sau amândoi cad pradă deznădejdei. Eros a făcut dreptate, le-a oferit iubirea pe care o căutau și pe care au transformat-o într-un tumult de emoții și pentru a-i salva de la acestea le-a adus moartea. Dacă până acum Eros a sacrificat oameni pentru ca cei doi să se întâlnească, acum el îi lasă să pătrundă în neființă, unul de mâna celuilalt. Amorul lor le-a tulburat rațiunea și acest lucru s-a întâmplat din cauza condiției de muritor. Oamenii de rând nu sunt pregătiți pentru a cunoaște absolutul, sublimul, plinătatea acestor emoții au un impact covârșitor asupra lor, iar nevoia impetuoasă de a primi mai mult, de a avea mai mult le-a adus moartea. Nerespectarea propriei condiții, dorința de a adera și de a avea mai mult, fără ca Divinitatea să accepte acest lucru contribuie la un deznodământ deloc plăcut. Caliope moare de mâna persoanei iubite prin strangulare, iar Thalassa este la rândul lui înjunghiat de cea care a sărutat și pansat rănile trecutului. Amândoi au devenit proprii lor călăi deoarece conduși de egoism și poftă carnală, au dorit din ce în ce mai mult, trupul, sufletul și mintea îmbolnăvindu-se de la atât de multe emoții. Au tânjit unul după celălat, părțile trupului au ars pentru a mai simți plăcerea momentului, însă și-au ostoit sufletul în așa

măsură, încât hrăneau doar carnea, nu și spiritul. Îmbătați de amor, ei nu și-au dat seama de prăpastia care devenea din ce în ce mai mare și care avea să le provoace moartea. Deosebirile dintre cei doi, și nu doar de ordin biologic, ci și social, spiritual au contribuit în cele din urmă la această moarte prematură. Ei aduceau jertfe lui Eros peste tot, fără să mai știe ce este păcatul, rușinea sau orgoliul Jertfiseră peste toi aceleași prinoase aduse aceluiași zeu: în sanctuar, în odaia farului, în vârful lui, în umbra înaltelor ierburi și printre stânci - în fața lunii și a soarelui, în a stelelor și a mării, pe care Ie luau ca mărturii ale iubirii dintre dânșii

2.3. Androginia și spațiul insular

Mitul androginului este cheia care deschide opera în esența ei, pentru a ni se înfățișa statutul unor ființe însingurate. Thalassa și Calioppe sunt două ființe care s-au căutat de-a lungul existenței lor și care în cele din urmă s-au regăsit. Însă ca această întâlnire să fie posibilă, fatalitatea a împins spre moarte pasagerii de pe corabie pentru ca cei doi să fie împreună. Tânăra fiind salvată de Thalassa care pătrunde în vârtejurile mării fără temere, demonstrează cum divinitatea cunoaște și influențează destinele fiecărei ființe. Ea ajunge în brațele lui, împinsă de valuri, ca mai apoi trăirile lor să fie deja cuprinse de nostalgia trecutului. Fatalitatea a fost cea care i-a adus împreună în urma sacrificiului, toate acestea pentru ca Androginul să devină cel de dinaintea scindării.

Androginia cuplului Thalassa și Calliope are un rol important în proza lui Macedonski. Thalassa care se pierde în propria singurătate, farul fiindu-i singurul prieten caută să rămână ancorat în realitate, să nu se piardă în fantasmele imaginației. Androginia nu înseamnă doar corespondentul dintre două ființe care se pierd în nemurire, ci își dedică existența regăsirii. Această uniune ale celor două ființe disperate și înfricoșate de nestatornicul vieții, se transformă în muritorii înfricoșați și împovărați de căutări, dorințe și infinite așteptări. Găsirea ființei iubite nu reprezintă un proces, ci o întreagă căutare pentru cei care își închină existența iubirii. De-a lungul veacurilor oamenii au iubit, au trăit pentru iubire și tot în numele iubirii s-au stins. De-a lungul timpului am descoperit ce e iubirea, ca mai apoi să iubim și să ne iubim, iar într-un final să ne încheiem existența întru iubire. Întâlnirea celor doi se face în momente tulburi, nu prin momente liniștitoare, ci dimpotrivă, împotrivindu-se morții. Mitul androginului, în care cele două ființe au fost despicate și pierdute prin univers cu scopul să se caute toată viața, se va reflecta și în scrieria lui Macedonski și nu numai. Când cei doi se privesc pentru prima oară, cele două suflete s-au recunoscut și s-au căutat cu ochi cercetători privirile li se încărcară cu sufletele lor. Chimia dintre cei doi, aflarea iubitei, cunoașterea iubitului, acestea i-au împins spre cunoaștere, spre fruntea, dăruindu-i ochi de fața valurilor, păr ca firele toarse de soare, sâni de copilandru, șolduri înguste și picioare lungi, și amestecând în ea, fără să știe ce este androginizarea, tot ce este mai frumos la fată și tot ce este mai fermecător la băiat.

Taina a fost descoperită, cele două ființe au devenit una și aceeași, sărutările i-au îmblânzit și distrus în același timp, pasiunea și trăirea celor mai sensibile momente i-au apropiat și îndepărtat în același timp. Dragostea dictată de frământări, de brațe care caută și așteaptă să țină în brațe pe cel iubit, toate aceste simțăminte înălțătoare, i-au adus unul în fața celuilalt în goliciunea trupului, fără a se mai rușina. Asemenea cuplului Adam și Eva care nu cunoșteau sfiiciunea trupului până să cunoască păcatul și să nu-i aducă ascultare lui Dumnezeu. Acceptarea celuilalt și punerea în slavă, a însemnat pentru ei o întrupare, devenirea unui și aceluiași trup, îngânați de cântarea lui Cupidon și de consumarea trăirilor de moment.

Eros, el însuși, nu împrumutase trupescul vestmânt al frumosului tânăr ca să ajungă la jalnica josnicie a unei izbânzi de așa fel. Prinosul pe care îl voia el pe altarul său de zeu era al unui suflet care prin singura nemărginire a dragostei ar primi să se nimicească împreună cu corpul în sufletul și corpul prea iubitului.[274] Dacă până acum cuplul Ieronim și Cezara întruchipa cuplul biblic, Thalassa și Calioppe întruchipează androginului. Amândouă cuplurile s-au regăsit pentru a cinsti iubirea, pentru a-i aduce roade lui Eros și pentru a-și săvârși viața prin și întru iubire. Cele două personaje feminine sunt construite pentru a iubi și a se lăsa iubite, însă mai presus de asta este dorința lor lăuntrică și naturală de a aprinde focul mocnit. Cezara inițiază adorația și iubirea pentru Ieronim, tot ea îi frământă simțurile și-l atrage spre ea cu forța și dorința ei. Ieronim fiind iubitul care este cucerit și nu cucerește, ca în cele din urmă să se reîntâlnească pentru a fi împreună. Asemeni Cezarei, Calioppe trezește în Thalassa sentimente neîntâlnite până atunci și se lasă purtată de adorația pentru acesta până să-l înnebunească cu ființa ei. În preajma lui se alintă, se dedă ludicului și prin naturalețea și feminitatea ei îl apropie pe Thallasa de ea. Încă de la întâlnirea celor doi se simte cum focul din cei doi trebuie să ardă până să-i mistuie. Dacă în Cezara lui Eminescu cuplul biblic cunoaște liniștea și iubire absolută însoțită de starea edenică, în Thalassa lui Macedonski trăirile celor doi așteaptă să fie consumate, să se iubească cu intensitate și să trăiască cele

274 *Ibidem*

mai înălțătoare clipe pentru ca mai apoi iubirea lor consumată să-i înnebunească de revoltă.

Androginul este acea ființa mitologică, unitară care reprezintă atât sexul masculin cât și cel feminin, și care dețin o forță supremă. În Banchetul lui Platon putem observa cum androginul este văzut ca fiind o ființă superioară, cea care este recunoscută pentru puterea și îndrăzneală ei. Scindarea lor s-a făcut în urma temerilor zeilor de a avea și mai multă putere, un fapt care le-a întemeiat convingerea de a-i scinda. Supremația lor odată distrusă, ei își continuă viața într-o căutare continuă, deoarece ei nu se pot împlini până nu se găsesc. Jumătatea masculină are întrânsul caractere feminine, iar la rândul ei, în jumătatea feminină sălășluiește trăsături masculine. Acest lucru se va putea vedea și în opera noastră deoarece personajele în ciuda regăsirii lor sunt ființe complementare. Thalassa este figura masculină, de o frumusețe aparte, care poate fi a semănat cu un zeu. Fragilitatea și sensibilitatea lui trezește amorțirea trăsăturilor feminine, o caracteristică ușor de întrevăzut deoarece Thalasa este recunoscut pentru blândețea să, nu pentru barbarism. În schimb, Caliope păstrează înlăuntrul său o tărie bărbătească, în ciuda chipului său angelic. Hotărârea cu care acționează, voința și dorința de a obține ce își dorește, nu sunt produse doar de pornirile femeiești, ci și de cele bărbătești. Regăsirea celor doi înseamnă unitatea cuplului, o modalitatea în care cei doi pot trăi plentitudinea sufletească, cât și extazul erotic.

Ei se iubiseră a doua zi și în zilele următoare așa cum nu s-a mai iubit. Dragostea lor fusese îngerească și pământească. Odată regăsiți, iubirea lor se varsă în văpăi de foc, în fiecare clipă pătrund în necunoscut și se îmbată unul de celălalt. Cele două ființe de sex opus, se regăsesc și în toate clipele caută să petreacă timpul.

Insula adăpostește un sanctuar, acel refugiu necesar tânărului pentru a își putea odihni trupul și pentru a-și limpezi cugetul. Marea, soarele, luna, stelele au devenit martoră la iubirea lor. Au văzut cum cei doi se pierd unul în celălalt și le-au luminat calea în a se regăsi. Fiecare element al naturii, fiecare element al cosmosului au contribuit și au influențat acest lucru. Natura și creația nu doar privesc, ele influențează astfel relația, iar dacă valurile mării au purtat-o pe Caliope în brațele lui Thalassa, atunci luna le-a luminat calea. Natura își înfăptuiește în cele din urmă sarcinile, îi oferă omului prilejul la fericirea absolută, la a descoperi plinătatea sufletească. Ea a fost martora candorii, nisipul a simțit fierbințeala trupurilor, iar marea a gustat la rândul ei din dulceața corpurilor. O insulă pustie, îndepărtată care are drept sfeșnic farul, ea păzește cele mai înfricoșate fărpturi doar pentru a fi pătrunși de diferite vibrații. O insulă topos, ea reflectă paradisul prin frumusețea ei, prin îmbrăcarea cu tot felul de elemente mai puțin văzute. Înconjurată de ape, insula Șerpilor este un spațiu mitic deoarece aici nu pătrunde piciorul omului, iar cel care domnește în ea este nevoit să cunoască. Insula reprezintă pentru cele două opere un motiv central, deoarece în ambele creații este locul în care cele două personaje masculine cunosc sihăstria, singurătatea pe care sufletele zbuciumate o caută. Insula devine motivul central, fiind locul unde iubirea tinerilor poate fi creată, amplificată și consumată. Descrisă atât de Eminescu cât și de Macedonski că fiind un loc sihastru, departe societate și de freamătul ei, insula devine un adăpost pentru aceștia și pentru pornirile lor încă naive și nesigure.

Doi autori, o singură căutare

1. Asemănări și deosebiri

Atât Eminescu cât și Macedonski sunt recunocuți în literatura română pentru versurile pe care le-au oferit posterității, prin multitudinea de trăiri și emoții lăsate în urmă și totodată pentru implicarea și dăruirea oferită prin rezultatele lor. Macedonski consideră că poezia reprezintă suprema artă; în proprii săi ohi, el era Poetul - cu majusculă - slujitorul artei în formele cele mai evoluate. Iar Eminescu este glasul tinerilor, după cum spune Tudor Vianu: Eminescu este, în primul rând, poetul tineretului, al tineretului românesc, al întregului tineret românesc.

Cele două personaje feminine sunt conturate astfel încât discrepanța vârstei să se poată vedea și aprecia odată cu experientele. Atât Cezara cât și Calioppe poartă nume cu origini istorice și mitologice. Amândouă sunt tinere de condiția bună care au avut o viață armonioasă și care au știut dintotdeauna că viața este astfel rânduită și că se pot bucura de toate aceste roade. Amândouă descoperă că înlăuntrul ființei lor există femeia care înflorește doar în atingerea iubirii. Eros le îndrumă pe acestea în a-și depăși statutul și pentru a se cunoaște în apogeul vieții lor.

Relațiile dintre bătrânul sihastru și Ieronim și bătrânul paznic și Thalassa erau atât de unchi nepot sau tată fiu. Nu o relație biologică ci mai mult o relație întemeiată pe unduirea și asemănarea sufletului. Erau aproape un tată și un fiu, suflete care, regăsindu-se pe neașteptate, îneacă, într-un belșug vesel de vorbe, anii pătimiți, durerile trăite. Bătrânul sihastru i se adresează lui Ieronim cu dragă nepoate, i se destăinuie și își face cunoscute gândurile pentru ca într-o bună zi tânărul să ajungă pe insulă. Scrisoarea îl inițiază pe Ieronim, este descrisă în

toată splendoarea ei, fiind o pârghie pentru lumea vegetală și cea animală, iar singurul paznic, singurul care este primit și acceptat de ea este bătrânul sihastru. Astfel, legătura dintre bătrânul paznic al farului, de condiție turcă care și-a dedicat cea mai mare parte a vieții acestei insule, se rupe de acest spațiu pentru a se reîntoarce la viața demult apusă. Își amintește viața ce a trăit-o și de Fatma, și dorește să revină la aceleași frământări omenești pentru a-și petrece ultimele clipe din viață alături de Fatma, alături de tinerețea demult pierdută. Dar anii trecuți - patruzeci la număr - îl deșteptau asupra adevărului... Fatma, vai! După cum se poate observa atât bătrânul cât și tânărul nu înțeleg plentitudinea pe care insula le-o oferă și își pregătesc întoarcerea în profan. Thalassa îmbătat pentru început de splendoarea insulei, de liniștea și pacea oferită, tânjește și el la un moment dat la viața sa, recunoscând că nu a experimentat încă suficiente lucruri și nici nu a cunoscut femeia.

Thalassa cunoaște beatitudinea și se lasă pătruns de soare, de adierea suavă și de mângâierea apelor. El simte profunzimea fiecărui element, gustă din acest rai și își trăiește solitudinea înconjurat de misterele naturii. Thalassa se simțise robit de acea parte de ţărm. Fiu al soarelui, el se afla, în aurul fluidic al verii tropicale, în propriul său element. La namiazi, ierburile și stânca vâlvorau, iar jarul, ce ruginea zilnic ierburile, îl copleșea. Ieronim la rândul lui simte că viața pe această insulă are o altă rânduială, că marea, soarele, iarba și vietățile naturii își duc viața în armonie și pace, că fiecare vietate își cunoaște menirea și că întreaga existență din acea insulă îmbracă acel rai. Aerul acestei insule era plin de sărbători murmuitoare ale albinelor, bondarilor, fluturilor, iarba îi ajungea până la piept, măzărichea punea laţuri înflorite picioarelor... o căldură, un miros voluptos pătrundea raiul.

Pe când Ieronim se lasă îmbătat de Eros doar pentru a-și stimula simțul creator, Thallassa nu-și mai găsește liniștea fiind tulburat de puterea lui Eros și de tumultul pe care acesta îl oferă. Natura, virginitate plantelor și unduirea apelor trezesc în Thalassa simțăminte neștiute, iar fiecare atingere provoacă în tânăr noi zvâcniri. Gâdelări meșteșugite - ale plantelor sau ale valurilor - îi ştirbeau nevinovăția prin încordările la care dau naștere. Rob al plăcerilor de o asemnea natură, el doarme amețit de parfumul naturii, se lasă atins și mângâiat de iarbă, de curenți și îi ostoiesc simțurile. Somnul lui nu este unul odihnitor, ci unul care îl poartă în brațele iubitei himere, care îl inițiază în ale amorului. Pentru Thalassa, fragilitatea și virginitatea naturii înseamnă trezirea unor simțăminte neștiute până atunci.

Oniricul la Eminescu însemna apropierea de o condiție superioară, moment în care își poate iubi fecioara, fără să se îndepărteze de la o iubire curată, pură. Ieronim visează la Cezara și doar în vis o poate iubi mai presus de condiția să umană. Cezara devine în imaginarul lui Ieronim o splendidă fată, care poate fi iubită doar sub clar de lună și înconjurat de stele. Admirată, iubită și adorată, Cezara cea pământească nu cunoaște încă trăirile lui Ieronim, ea nu este conștientă de cugetul acestuia și de dăruirea lui. Toate acestea i se vor revela abia când se întâlnesc pe insula edenică. În cazul scrierii lui Macedonski, Thalassa se lasă purtat de oniric tot înspre a putea trăi iubirea, însă cea carnală. O iubire care să-l consume fizic și care să trezească în el masculinitatea și virilitatea. Toate aceste lucruri neștiute până atunci, i se vor înfățișa sub fantasme care să-l ademenească în trăiri pasionale, în mângâieri și plăceri negustate până atunci. Iubirea se înfățișează în cele două cazuri sub imperiul visului, însă fiecare descoperă și fructifică dragostea în chip divers. Ieronim o iubește pe Cezara în vis, nu doar pentru frumusețea ei ci și pentru feminitatea și armonia trăsăturilor, iar Thalassa novice în ale amorului, descoperă în vis femeia și pornirile carnale pe care le are de-a lungul nopților.

Thalassa cunoaște încă de la început spațiul sacru, insula devine un spațiu ideal, înfrumusețată de Creator pentru a îmbăta simțurile și pentru a deveni un cămin pentru sufletele însingurate. El descoperă liniștea și pacea din acest spațiu, trăiește în plenitudinea sa și pentru început nu dorește ca tumultul vieții să-i tulbure curgerea suavă. De-a lungul firului epic, vom vedea o coborâre în spațiul profan, deoarece acesta tânjește după trăirile omenești și după frământările lăuntrice. Își dorește să simtă din nou freamătul vieții, să-și trăiască condiția de muritor. El dorește să cunoască femeia în toată splendoarea ei, iar izolarea pe insulă îi face dorința imposibilă. Astfel, putem observa o trecere din spațiul sacru în cel profan, o cădere resimțită doar din dorințe și înflăcărări omenești. La Eminescu în schimb, personajul nostru deja trăiește în spațiul profan și caută să ajungă în cel sacru. Dacă la Macedonski, căderea se face din frământări carnale și pasionale, la Eminescu această dorință este inhibată. Ieronim situat încă de la început într-un spațiu profan, caută să descopere locul său de reculegere, unde să afle liniștea, să se bucure de rânduiala naturii și să fie părtaș la întreaga să transformare. Refuză zbuciumul vieții și tumultul ei și se refugiază într-o chiliuță, loc unde își poate continua sihăstria. Priveste femeia ca o cădere în păcat, o ispită ce îi poate nimici idealurile și care poate să-l îndepărteze de puritatea credinței sale. Privește cu scepticism condiția femeii, iar poftele carnale sunt considerate o nimicirea a sufletului. Ieronim

din spațiul terestru, ajunge în cele din urmă în cel sacru, pe insulă. Aici își purifică sufletul, se îndepărtează de păcat și de o societate nocivă și astfel descoperă beatitudinea.

Respingerea eminescianismului se poate observa și la Hasdeu, Vlahuță, St. O. Iosif, Gh. Panu, nu doar la Macedonski. În ciuda spiritului poeziei macedonskiene, care în linii generale se aseamănă cu cel al lui Eminescu, în esență poezia lui Macedonski este diferită de cea a lui Eminescu. El susține că poezia lui Eminescu în general nu mă farmecă. Lirismul eminescian, sentimentalitatea de romanță, aspectele pesimist depresive, meditația nu sunt acceptate de Macedonski, ci dimpotrivă el acuză scrierea ca fiind greoaie. A! Uite-se, cel puțin acum, decepționismul la modă; un sfânt entuziasm recoprindă inimile.(adrian marino-577).

Această polemică se învârte și în jurul orientării anti-junimistă a lui Macedonski, unde-l privește pe Eminescu ca un rival literar, un exponent calificat al Noii direcțiuni. Crezul lui Macedonski este negat cu violență de către Maiorescu și Junimea, aceștia din urmă negând curentul pașoptist. Pentru poetul nostru muntean de tradiție pașoptistă, această negația rămâne punctul cel mai sensibil. Totodată, Macedonski este opozantul școlii germane, iar Juminea fiind condusă de idei precum pesimismul, schopenhauerianismul, nihilismul literar sau chiar germanismul întărește împotrivirea acestuia. Eminescu reprezenta, anume tradiția națională, consevatismul istoric, dragostea pentru poezia, limba, legendele populare și totodată, cultura germană, pe Schopenhauer în filozofie și pe Lenau în poezie. În opoziție, vine Macedonski în mod antitetic pentru a înfățișa modernismul, exotismul, în special cultura franceză, un fond de idei care dictează scrierea sa.

Macedonski poartă o ostilitate și pentru curentul sămănătorist și poporanist. Poetul modern, cu o viziune rafinată asupra mediului înconjurător, cu înclinații spre estetism și neroză, nu poate accepta sufletul patriarhal și rustic pe care îl alimentează poeții sămănătoriști. Despre nuanțe nici să le vorbești, despre armonie și mai puțin, despre imaginea colorată, de loc. Aceeași negare se poate observa și în rândul poeților poporaniști, care scriu o poezie și proză patronate de viziuni populare, o scriere țărănistă neacceptată de cel care își dedică scrierea marelui zbor romantic. În urma convingerilor sale, estetica lui Macedonski este privită cu scepticism, polemică și discontinuă, aparent avangardistă, fapt pentru care nu poate fi privită ca fiind statornică.

Senzația predominantă în scrierile lui Macedonski este cea erotică, sexualiatea obscură pornește dintr-o zonă abisală. Predispoziția lui spre orgiastic, spre senzualitatea și trăirea iubirii pasionale își are obârșia într-o atitudine nevrotică. În comparație cu Eminescu care este condus de trăiri procreative, instinctul natural fiind preponderent, chiar veneric. De la violența erotică a lui Macedonski, la sensibilitatea eminescianâ, poezia acestora rămâne cea care să dicteze pe cele două fronturi. Instinctul tulbure a lui Macedonski intră în opoziție cu instinctul natural a lui Eminescu, fapt pentru care amândurora li se cunoaște orgininalitatea. Excesul senzorial resimțit în temperamentul sanguin apare atunci când simțurile exacerbării și violenței sunt trezite din letargie, un exemplu care să întărească cele spuse mai sus este chiar trăirea pasiunii dintre Thalassa și Caliope. O erupție explozivă a simțurilor, condusă de instinctualitatea animalică a momentului ultim apare în frenezia iubirii carnale dintre cei doi. Această virilitate invincibilă este o egolatrie nemaipomenită deoarece poetul sau prozatorul nu își refulează freamătul în privința acestor trăiri.

Erotica eminesciană devine esența spiritualității, un destin trăit și simțit de voința fiecărui om. Erosul este chinuit de drama omului superior, de cea a condiției omului de geniu.
La Eminescu, femeia devine muza acestuia, o iubită-icoană privită, adorată, dar neatinsă, un personaj nelipsit din scrierile sale, care să-i ofere inspirație, versurile și proza îndreptându-se spre această ființă adorată. Femeia la Eminescu este de o frumusețe angelică, blândă și calmă, care așteaptă să fie iubită și se lasă mângâiată de gândurile acestuia înălțătoare. În schimb, la Macedonski femeia devine cea care aduce o zbuciumare a întregii existențe, o înșiruire de trăiri și intrigi. Enigmatice, perverse, insinuante, acestea sunt din categoria femeilor fatale, care oscilează între înger și demon. Totodată se poate observa trecerea subtilă de la candoare la o atitudine violentă, Caliope de la tânăra inocentă și neștiutoare este cuprinsă din senin de vâlvătaia simțurilor.

Eroul macedonskian este diferit de cel eminescian prin însăși trăirile care îl supun și îl posedă. Eroul macedonskian nu este nici Luceafărul demonic, nici Făt Frumos sau Thalassa care este asemănat cu candoarea unei femei, cu trăirile plenare și cu dorința de sihăstrie pentru a-și închina timpul și existența condiției superioare. Acesta este întruparea vitalității explozive, a masculinității falnice, cu o virilitate exuberantă și totodată posedat de un narcisism neîntrecut, eroul macedonskian este surprins deseori într-o revărsare de dăruire și tinerețe. Dacă unui poet adevărat îi cerem o emoție, iar unui mare poet îi cerem și un suflet organic, o concepție și o atitudine hotărâtă, într-un cuvânt

o filozofie, Macedonski n-a fost, cu siguranță, un mare poet.

Motivul mării are aceeași profunzime pentru cei doi prozatori. Cezara se aruncă goală în apele mării, cade pradă plăcerii și se îmbată din valurile apei. Valurile viguroase cuprind trupul tinerei, iar pielea ei simte vibrațiile mării. Amorul ei cu marea, goliciunea trupului și lăsarea trupului să fie purtat de valuri, demonstrează că și în acest caz pasiunea și instinctul împing ființa umană spre senzații tulburătoare. Și în cazul lui Thalassa, marea se întovărășește cu soarele pentru a-i sufla în simțuri o flacără de aur. Thalassa simte unduirea apelor și îl cutremură, posedat de forța ei tresare la atingerea ei, iar șiretenia ei femeiască se prelingea de-a lungul corpului până-l făcea să i se predea. Atingerea mării, îi tulbură simțurile, însă el se smulge din hățișurile acestei ispite.

Peștera din insulă este un alt motiv comun pentru cele două opere. Thalassa în cercetările sale descoperă un fel de scobitură care se asemăna cu gura unei peșter. Asemenea unui templu subteran, pereții nu erau încărcați de podoabe, însă lumina zilei care pătrundea, iar răcoarea din ea îl ameți-se pe tânăr și îl îndemna la odihnă. În Cezara de altfel, peștera era încărcată de sculptuirle lui Euthanasius, iar spațiul părea unul sacru, o stâncă mișcătoare ce acoperă maestru gura unei peșterem care duce pân-înlăuntrul insulei. Atât Ieronim cât și Thalassa cad praadă somnului, amândoi sunt copleșiți de căldura soarelui, de mângâierea vântului.

Natura este cea care adăpostește sufletele tulburate, care alină durerile și oferă liniște, bolta cerului înecată de aur. Un azur întunecos, limpede, transparent și numai din când în când câte un nourel alb ca și când și-ar fi vărsat lapte pe cer. Iarba virgină ce nu cunoaște să fie cosită sau cum scrie Macedonski, ierburile și stânca vâlvorau, însă dacă la Eminescu iarba este doar un element din natură, la Macedonskifirul de iarbă are puterea să trezească fiori și să-l cutremure pe Thalassa, șovăirea unui fir de iarbă ce-i străbătea între cămașă și sân, reaprindeau vijelia din mijlocul căreia senzualitatea i se asmuțea dârjă.

Atât în Cezara, cât și în Thalassa, iubirea este un numitor comun, o idee fundamentală ce nu poate fi oprită, nici refulată. Însă iubirea este trăită și valorificată diferit de fiecare cuplu în parte. În timp ce Thalassa și Caliope se înfruptă din această iubire, trăiec și respiră pe plan terestru, cuplul Ieronim - Cezara își fructifică amorul sufletește, ei cunoscând gloria de a-și întâlni sufletul pereche. Eros este cel care se ocupă de cele două cupluri și care-i apropie în diferite moduri. Pe când Cezara și Ieronim trăiesc o iubire absolută, un cumul de trăiri și profunzimi, Thalassa cu Caliope se înfruptă unul din celălalt, se lasă purtați de trăirile carnale. Cu toate acestea, deznodământul celor doi îi aseamănă și diferențiază în același timp. Cuplul lui Macedonski întâmpină moartea invocată de Thalassa și Caliope. Moartea tinerei a fost pe măsura geniului macedonskian, ea murind în timp ce simțurile erau învolburate, iar acesta pimind înjunghierea ca pe o izbândă. Finalul tragic se transformă într-un deznodământ necesar, deoarece moartea lor avea să le puncă capăt trăirilor înălțătoare. Androginia celor doi se răsfrânge în deznodământul acestora întrucât fiecare dintre ei odată uniți aveau să cunoască și despărțirea. Dacă cei doi în mitologie au fost scindați deoarece unirea lor însemna și multă putere, cât și o amenințare, în scrierile lui Macedonski, ei își vor provoca reciproc scindarea. Amândoi vor muri unul de mâna celuilalt, provocându-și moartea. Moartea cuplului adamic diferă de acesta deoarece marea avea să le guste din dulceața trupului.

2. Elemente de originalitate în Cezara și Thalassa

Originalitatea lui Macedosnki este incontestabilă, el îndrăznește în concepțiile sale, oscilează între dulce și melancolic, imaginația sa intrigă prin numeroasele inițiative poetice și astfel devine unul dintre marii poeți ai literaturii române. Stilul lui Alexandru Macedonski este unul dintre cele mai plastice, iar proza lui literară, cu alternanța ei între arhaic și modern, cu imaginile ei ingenioase, cu armonia ei digilentă și cu exploarările ei temerare, e demnă de proza unor înaintași ca Odobescu și a nor contemporani ca Delavrancea.

Prototipul literar este cel al geniului, idealizarea, viziunea fantezistă și himerică, conduc spre realizaarea idealului, spre contemplarea în întregimea ei, a vieții. Proclamă extazul ca regim ideal de existență, soluție a fericirii și instrument de cunoaștere. Beția simțurilor, vitalitatea care curge prin vene, erotismul exuberant, acestea provoacă starea de extaz, acea înălțare și prăbușire în abis. Să ne amintim viziunea lui asupra scenelor de amor care tulburau orice inimă împietrită și cufunda singurătatea într-un izvor de pasiune. Acest extaz constă în raze și fiori, în clipe de beatitudine care înalță sufletul.

Un alt aspect al originalității macedonskiene este chiar estetica eroticii frenetice, confuză și ambiguă ea este prezentată cu o reală finețe de către acesta. Macedonski aduce în întreaga sa creație instinctul masculin, virilitatea și tumultul sălbatic, acel așa zis triumf masculin care posedă și acoperă prin forța sa femeia. În poemul Brutala țepenie aceste trăiri sunt resimțite, aceleași trăiri încercate

de Thalassa când Caliope devine o parte din el. O notă particulară a eroticii constă în amestecul de vis și profan, moment în care cele două se împletesc se va putea vedea beatitudinea simțurilor. Această supremă stare va fi simțită de femeie într-un adevărat extaz, ea devenind victima cele mai ucigătoare și totodată înălțătoare simțiri.

În proza sa, Macedonski introduce profunzimea de pietre prețioase, cât și cel de metale nobile, aspecte pe care le regăsim și în natură. Marmura pentelică a unui gât atenian, miresmele leșinătoare ale verdeței și florilor strivite ce se ridicau și-l înfășurau cu o blândețe dulceagă de cloroform sau descrie întinderea mării care părea un brocart cusut cu fir, și înflorit cu diamante, catifea de-a lungul căreia se deșirau perle. Pasionat de lucruri decorative frumoase, care au rolul de a îmbogăți locul și de a oferi o notă calitativă acestuia, Macedonski asociază armonia lor decorativă cu aspectele din natură.

Originalitatea lui Eminescu va aduce în scrierea de până atunci noi aspecte, el va introduce fantasticul romantic. Epicul va cunoaște astfel o viziune cosmogonică, un fundal al prozei de idei, idee îmbogățită după Maiorescu și va a anecotei o dimensiune intelectuală, care va avea drept fundament idei cu adânci implicații sociale și morale. Depășind curentele modele, el va îmbogăți ceea ce era deja teoria corespondențelor și va coordona fantezia artistică originală. Eminescu recurge la fantastic, visul are coordonate geografice, iar concretul revelator contribuie la fantasticul prozei. În puține alte scrieri ale lui Eminescu se afirmă atât de putrnic sentimentul cosmic, acea putere, sublim romantică, de a lua în stăpânire lumea astrală și de a o potrivi vibrațiilor unui suflet vulcanic, creator de paradisuri siderale.

Bibliografie:

I. Corpus de texte
Cărtarescu, Mircea, *De ce iubim femeile*, Editura Humanitas, București, 2013.
Culian, Ioan, Petru, *Eros și magie în Renaștere* 1484, Editura Polirom, 2015.
Eminescu, Mihai, *Cezara*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.
Macedonski, Alexandru, *Thalassa*, Editura 100+1 Gramar, București, 2004.
Oișteanu, Andrei, *Sexualitate și societate*, Editura Polirom, 2016.
Platon, Banchetul, București, Editura Humanitas, 2011.
II. Referințe critice
Arvinte, Vasile, *Normativitatea limbii literare în opera lui Mihai Eminescu*, Editura Casa memorială Demiurg Plus, 2008.
Băileșteanu, Fănuș, *Alexandru Macedonski,* Editura Eminescu, București, Piața Scîntei 1, 1975.
Bușulenga, Dumitrescu, Zoe, *Eminescu, viață, creație, cultură*, Editura Eminescu, București 1989.
Postfață Cubleșan, Constantin, *Mihai Eminescu*, Editura 100+1 Gramar, București 2001.
Dragomirescu, M, *Mihai Eminescu*, Editura Junimea, Iași, 1976.
Eminescu, Mihai, *Proză literară*, Editura Minerva, București, 1989.
Evseev, Ivan, *Dictionar de simboluri și arhetipuri culturale,* Editura Amarcord, Timișoara, 1994.
Huch, Ricarda, *Romantismul german*, Editura Univers, București, 1974.
Marino, Adrian, *Opera lui Alexandru Macedonski*, Editura Pentru Literatură, 1967.
Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius,* Editura Humanitas, București, 1993.
Piru, Alexandru, *Scrieri alese*, Editura Arania, Brașov, 1944.
Rosa del Conte, *Eminescu sau despre Absolut*, Editura Dacia, 1990.
Simion, Eugen, *Proza lui Eminescu*, Editura Pentru Literatură, 1964.
Todoran, Eugen, *Eminescu*, Editura Minerva, 1974.
Vianu, Tudor, *Arta prozatorilor români,* Editura Minerva, București, 1988.
Vianu, Tudor, *Mihai Eminescu*, Editura Junimea, Iași, 1974

Η ΣΤΑΥΡΩΣΙΣ
Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΗΣ ΔΟΞΗΣ

6. Handicapul prezent în Sfânta Scriptură

masterand Iulian - Mihăiță Motoc,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
coordonator prof. conf. univ. dr. Carmen Lăzăreanu

Introducere

Viața omului este marcată de bucurii și de suferințe. Există o ciclicitate de evenimente care uneori omului îi este greu de înțeles, de ce apare suferința, de ce Dumnezeu îngăduie răul dacă El este binele desăvârșit, de ce oamenii buni suferă iar cei răi nu au necazuri. Viața omului este așadar o continuă interogare fără răspunsuri. De aici se dezvoltă dezordinea interioară și agitația inutilă.

Taina este dezlegată în primul rând de către împăratul Solomon. În Pildele sale, el ne spune că Domnul ne este un Tată bun, care își pedepsește fiii pentru că îi iubește (Pilde 3. 12). Orice pedeapsă este dată spre îndreptare, spre a-l aduce înapoi pe om pe cale. Plecând de aici, Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către evrei îndeamnă spre cultivarea răbdării, căci răbdarea naște nădejde (Romani 5.4), și înțelepțire (Evrei 12. 7). Așadar trecerea prin necazurile vieții îl experimentează pe om, îl duc la desăvârșire. În continuare, găsim o atenționare: „Iar dacă sunteți fără de certare, de care toți au parte, atunci sunteți fii nelegitimi, și nu fii adevărați (Evrei 12, 8). Acest lucru nu înseamnă că suferința trebuie căutată ca pe ceva firesc, pentru că ea nu trebuie să fie parte componentă a vieții noastre, dar atunci când ne merge mereu bine, există totuși posibilitatea ca Dumnezeu să fi uitat de noi, moment potrivit pentru a face o analiză atentă a vieții, pentru că cei păcătoși, care nu au pocăință, de obicei nu suferă în lumea aceasta pentru că își vor primi răsplata în viața de dincolo, pe când cei drepți, dacă privim în Sfânta Scriptură, vom vedea că au avut de cele mai multe ori răbdarea pusă la încercare, după cum a spus și psalmistul David: „multe sunt necazurile drepților” (Psalmi 33, 20), pentru a putea să li se ierte prin acestea păcatele în lumea aceasta și a intra curtați în împărăția veșnică.

În Sfânta Scriptură găsim așadar numeroase cazuri de oameni care au trecut prin suferințe, boli sau sau fizice, sau handicapuri pe care oamenii din zilele noastre le accept din ce în ce mai greu. Făcând abstracție de pandemia in care ne aflăm, nimeni nu mai vorbește astăzi de boli sau de moarte, preferând să trăim o minciună ambalată frumos, căci bolile sunt inevitabile, bătrânețea este inevitabilă, iar moartea e cea mai sigură realitate.

Viziunea biblică despre handicap

Întraga lume experimentează boala și neputința din cauza neascultării protopărinților Adam și Eva. În scrierile Vechiului Testament, părerile sunt foartre împărțite. Pe de o parte peresoanele care suferă de diabilități nu trebuie marginalizate sau nedreptățite. În cartea Leviticului găsim porunca „să nu grăiești de rău pe surd și înaintea orbului să nu pui piedică” (Levitic 19. 14) iar în Deuteronom „blestemat să fie cel ce va abate pe orb de la drum” (Deuteronom 27. 18). Pe de altă parte, persoanelor cu handicap nu le este permis să slujească în templu: „Nimeni din neamul tău în viitor, și din rudele tale să nu se apropie, ca să aducă daruri Dumnezeului său, de va avea vreo meteahnă pe trupul său. Tot omul cu meteahnă pe trup să nu se apropie: nici orb, nici schipop, nici ciung, nici cel cu piciorul rupt sau cu mâna ruptă, nici ghebos, nici cu vre-un mădular uscat, nici cu albeață în ochi, nici chelul, nici pipernicitul, nici cu părție bărbătești vătămate” (Levitic 21. 17-20).

Plecând de la aceste reglementări din cartea Leviticului, Biserica a rânduit aceleași lucruri pentru preoți prin canonul 78 Apostolic: „iar surd fiind și orb, să nu fie (să nu se facă) episcop, nu pentru că ar fi spurcat, ci pentru ca să nu împiedice (să nu încurce) cele bisericești!”[275].

Tipuri de handicap prezente în Biblie

Lepra

În toată Sfânta Scriptură, dar cu preponderență în Vechiul Testament, lepra este una din cele mai prezente maladii. Aceasta era o boală care

275 Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Editura Sophia, Sibiu, 2005, p. 50.

nu producea dureri fizice, dar producea descompunerea lentă a trupului. Leproșii erau excluși din comunitate, sau carantinați, cum am spune astăzi, pentru a nu-i pune în pericol pe ceilalți oameni din comunitate.

În cartea Levitic, capitolele 13 și 14, aflăm o serie de îndrumări date de către Dumnezeu lui Moise în cazurile în care lepra își făcea apariția în comunitate și ce trebuiau să facă după curățirea de boală. Bolnavul trebuia să se afișeze înaintea preotului pentru a constata boala, după care era declarat necurat. Dacă rănile nu erau cutanate, preotul îl închidea pe bolnav șapte zile. În ziua a șaptea bolnavul era din nou cercetat, iar dacă ranile arau la fel, era închis încă șapte zile. După cele șapte zile, dacă rănile se închideau, preotul îl declara curat, pentru că nu era lepră, ci doar o bubă iar bolnavul trebuia să își spele hainele. Dacă însă rănile se extindeau, era declarat din nou necurat, căci de data asta sigur era vorba de lepră. Continuarea capitolului 13 descrie toate formele de lepră și în toate cazurile, bolnavul se afișa înaintea preotului.

Cercetătorii care au studiat limbajul, au ajuns la concluzia că termenul tradus prin „lepră", este mai bine redat prin „leziune". Aceste pete puteau fi umflate, supurante sau exfoliate. O terminologie la fel de largă exista și în akkadiană acolo unde babilonienii o considerau o condiție a necurăției și o pedeapsă din partea zeilor. Lepra clinică (maladia lui Hansen) nu a fost atestată în Orientul Apropiat antic înainte de vremea lui Alexandru cel Mare. Niciuna dintre caracteristicile cele mai proeminente ale maladiei lui Hansen nu sunt menționate în text, iar simptomele listate pledează împotriva unei legături cu maladia lui Hansen. Comparația cu „zăpada" privește cel mai probabil solzii detașabili și nu culoarea pielii (termenul „alb" este adăugat în traducerile care conțin descrierea). Cea mai mare aversiune culturală față de bolile de piele derivă din faptul că la înfățișare (uneori și la miros) se asemăna cu pielea în putrefacție a cadavrelor și putea fi asociată cu moartea. Acest dezgust natural contribuie semnificativ la situația victimei de a fi respinsă, la care se adaugă carantina motivată ritualic mai mult decât medical[276].

Capitolul 14 din Levitic, presupune un ritual de curățire. Aceste ritualuri nu se preocupă de murdărie sau de bacterii, ci de ritualul de necurăție. Se folosesc păsări sălbatice deoarece păsările eliberate (contaminate) nu puteau fi folosite în mod neglijent pentru jertfă. In ritualurile mesopotamiene și hitite erau folosite păsările deoarece se credea că ele purtau necurăția înapoi la sursa ei în cer. Cedrul este folosit, se pare, pentru culoarea sa roșie, împreună cu firul cârmâziu și sângele. Acesta nu este folosit de o manieră magică de către israeliți (vindecarea a avut loc deja), ci simbolică. Mulți comentatori consideră că roșul reprezintă viața. Raderea părului, reprezenta uneori viața și identitatea persoanei, dar aici nu are o valoare simbolică. Este ras astfel încât toți să poată vedea starea vindecată a pielii și că nici o necurăție să nu poată fi ascunsă acolo.[277]

Prima menționare a acestor simptome, este în cartea Ieșirii, capitolul 9, când Dumnezeu îi lovește cu „bube" pe egipteni, pentru învârtoșarea inimii faraonului. Cauzele fizice ale bolii, sunt cele trei plăgi cu care au fost loviți anterior, respectiv broaștele, țânțarii și tăunii.

A doua menționare mult mai clară a unei persoane descrise de Biblie ca fiind bolnavă de lepră este Miriam, sora lui Moise. (Numeri 12). Boala ei vine ca urmare a mâniei lui Dumnezeu pentru faptul că a vorbit împotriva lui Moise din cauza faptului că și-a luat o soție dintre femeile etiopienilor. La rugăciunea lui Moise, Miriam este vindecată, dar numai după cele șapte zile de carantină (Numeri 12. 13-15).

În cartea Deuteonomul, este amintită din nou lepra ca pedeapsă divină pentru neascultarea poruncilor: „Domnul te va lovi cu lepră rea peste genunchi și peste fluiere, și din tălpile picioarelor tale până în creștetul capului tău, de care nu te vei mai putea vindeca (Deuteronomul 28.35).

Tot pedeapsă divină este și în cartea II regi. Mânia Domnului s-a aprins asupra Israelului, în mod ciudat la inițiativa regelui David de a face un recensământ. Dumnezeu era deja mânios din motive necunoscute iar recensământul trebuia să potolească mânia lui Dumnezeu, efectul nu a fost cel dorit. Un mod de a potoli mânia lui Dumnezeu în Orientul Antic, era acela de a plăti sau de a aduce daruri la sanctuar. Pentru că la recensământ în general se percepea o taxă pentru templu, fiecare bărbat de peste douăzeci de ani trebuind să plătească o taxă de jumătate de siclu, probabil că recensământul a fost o încercare de a-L liniști pe Dumnezeu, turnând bani în vistieriile templului[278]. Dumnezeu îi transmite lui David prin proorocul Gad că își poate alege pedeapsa dintre foamete, cotropire și ciumă. David alege ciuma ca cea mai usoară dintre pedepse, șaptezeci de mii de oameni mor, dar în cele din urmă Dumnezeu se milostivește de Israel

276 John H. Walton, Victor H. Matthews, Mark W. Chavalas, *Comentariu cultural istoric al Vechiului Testament*, Editura „Casa Cărții", Oradea, 2016, p. 139.

277 *Ibidem*.

278 *Ibidem*, p. 380

și moarta este oprită (II Regi 24. 11-16).

În capitolul 5 al cărții IV Regi, găsim două cazuri de lepră: Neeman, căpetenia oștii regelui Siriei și Ghehazi, robul proorocului Elisei. Boala lui Neeman se pare că nu era contagioasă. Diagnosticul modern ar include psoriazis, dermatite sau ciuperci. Lepra albă ca zăpada în cazul lui Ghezhazi este tot pedeapsă, de data asta din partea lui Elisei.

Tot pedeapsă este și lepra regelui Ozia din cartea II Cronici, care „a săvârșit o nelegiuire înaintea Domnului Dumnezeului său, căci a intrat în templul Domnului ca să tămâieze pe jertfelnicul tămâierii" (II Paralipomena 26. 16). Ofensa Regelui Ozia a fost o încălcare directă a prerogativelor preoților cu privire la închinarea de la Templi. Sacrilegiul său trebuia ispășit prin jertfa pentru vină, arătată în Levitic, cap. 5. Nu este clar dacă Ozia a fost pus în carantină din cauza bolii sale sau din cauza sacrilegiului său[279].

Iov este unul dintre cele mai cunoscute și mai impresionante personaje ale Sfintei Scripturi, datorită răbării cu care acesta a îndurat boala. Cartea Iov nu include doar raportul dintre bolnav și creator, ci și încrederea absolută în actele Creatorului chiar și atunci când nu sunt înțelese de rațiunea umană limitată[280]. Este lovit de lepră, motiv pentru care „ședea pe gunoi afară din oraș" (Iov 2.8). Nu se dezice de Dumnezeu în ciuda prietenilor și a soției sale. Iov declară că a respectat legea Domului și i-a tratat pe ce-i ce sufereau de diverse dizabilități: „Eram ochii celui orb și piciorul celui șchiop, eram tatăl celor neputincioși și cercetam cu sârguință pricinile care îmi erau necunoscute" (Iov 29.15-16). Așadar Iov se îndreptățește înaintea lui Dumnezeu, susținând că nu merită să treacă prin toate necazurile acestea. Suferința lui Iov este îndoită pentru că este atât trupească cât și sufletească, trecând printr-un episod de depresie în care ajunge să blesteme ziua în care s-a născut (Iov 3). Acceptarea apare în toate momentele. Deși Iov se plânge, el acceptă situația în care se află, mângâindu-se cu speranța învierii (Iov 19)[281], lucru care se întâmplă în ultimul capitol, când „Domnul l-a pus pe Iov iarăși în starea lui de la început, după ce s-a rugat pentru prieteni, și i-a întors îndoit tot ce avusese mai înainte" (Iov 42.10).

În Noul Testament, cea mai pilduitoare apariție a leproșilor, este în Evanghelia Sfântului Evanghelist Luca, în capitolul 17, unde este relatată vindecarea celor 10 leproși. Pasajul biblic spune că la intrarea într-un sat, leproșii L-au întâmpinat stând departe (Luca 17.12). Faptul că stăteau departe, arată că ei nu aveau o boală ușoară, de tipul psoriazisului, ci lepră în adevăratul sens al cuvântului. Mântuitorul respectă legea din Levitic, adică îi trimite la preoți, care puteau constata oficial vindecarea. Faptul că din 10, doar unul se întoarce să mulțumească, se poate explica într-un singur fel: Era samarinean, deci nu se putea duce la preoți ca ceilalți nouă.

Samarinenii erau evlavioși în felul lor, dar evreii îi considerau păgâni, iar evreii religiosi evitau să aibă de-a face îndeaproape cu ei (se poate ca leproșii, îndepărtați din ambele societăți, să fi ignorat această barieră). Din această tensiune se naște, în mare parte, forța povestirii. Faptul că un samaritean ar fi călătorit alături de leproșii evrei în zona dintre Samaria și Galileea (v. 11) ilustrează, de asemenea, situația extremă a proscrișilor leproși: starea lor șterge toate celelalte distincții sociale. Ironic este că și Elisei vindecase odinioară un lepros străin de Israel, însă nu și pe leproșii din cetatea Samaria (IV Regi. 7:3; Luca 4:27)[282].

Tulburarea psihică a Regelui Saul

Bolile mintale sunt extrem de răspândite. Foarte mulți consideră că acestea sunt un specific al secolului nostru, depresia, una din cauzele bolilor mintale fiind numită chiar „boala secolului XXI". Nu este în totalitate adevărat, pentru că nici oamemii din vechime nu erau scutiți de astfel de probleme. Biblia ni-l oferă ca exemplu pe Saul, primul rege al Israelului.

Tulburarea lui Saul implică episoade de depresie și episoade de mânie. Dacă frica era paranoică atunci a avut probabil tulburare bipolară cu fenomene psihotice. Tulburările regelui Saul, le-am putea numi tulburări de personalitate, fiind o persoană bipolară. Deducem acest lucru din următoarele lui simptome:

Manie - În I Regi, cap. 18 arată clar cum Saul umbla după David să-l omoare. Apoi, îl avansează pe David la rang militar și îi dă pe fiica lui de soție. Nu prima, așa cum a promis, ci a doua, probabil ca să-l umilească.

Depresie - vedem în I Regi 16:23 că Saul răsufla ușurat și se simțea ușurat după ce David îi cânta, muzica fiind folosită terapeutic. Sinuciderea sa aruncându-se în sabie (I Regi 31:4) este punctul

279 Ibidem, pp. 480-481.

280 Cfr. Carmen Gabriela Mândrilă Lăzăreanu, *Asistența socială și religiozitatea la diferitele grupuri de populație vulnerabilă*, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 156.

281 *Ibidem*, p. 158.

282 Craig S. Keener, *Comentariu cultural istoric al Noului Testament*, Editura Casa cărții, Oradea, 2020, p. 267

culminat al bolii de care suferea Saul.

Psihoză - este clar că acțiunile sale, comportamentele erau groaznice. Rădăcina era invidia, neascultarea de Dumnezeu, mândria etc. Psihoza se regăsește în delirul paranoic ce îl vedem în cap. 22:8 unde Saul crede că beniamiții complotează împotriva lui împreuna cu David deși David nu căuta să-l omoare pe Saul. Mai mult, Saul spune tot în acest verset că fiul său Ionatan complotează împotriva sa cu David. Scena de final în care Saul merge la vrăjitoare ca să vorbească cu morții este iarăși o boală spirituală gravă și chiar cu consecințe psihotice. Există mulți bolnavi schizofrenici urma ședințelor de spiritism.

Un detaliu interesant e că Biblia spune că Dumnezeu a lasat un duh rău și astfel Saul avea manifestările respective (I Regi 18.10)... Deci boala poate fi dată de cauze biologice sau de duh demonic. În cazul lui Saul a fost duh. În alte cazuri e doar cauză biologică. Așadar, Saul a fost un rege bolnav spiritual - practica ocultismul/vorbitul cu morții, era plin de mândrie, invidie, mânie, neascultător de Dumnezeu, cu manifestări trupești, comportamentale, manie, depresie, psihiatric fiind astăzi diagnosticat ca tulburare bipolară, netratat (nici spiritual și nici medical) care în final s-a sinucis.

Persoane demonizate

Un caz de demonizare consemnat de toate Evangheliile sinoptice, este cazului fiului lunatic (Matei 17, 14-21) (Marcu 9, 14-29) (Luca 9, 37-42). O persoană din mulțime îl roagă pe Mântuitorul să-i vindece fiul care era posedat de un duh demonic. Întâi sunt rugați Apostolii să-l vindece, dar nu reușesc, drept pentru care Domnul exclamă: „O neam necredincios și îndărătnic! Până când voi fi cu voi și vă voi răbda?" (Matei 17, 17). El cere să îl vadă pe băiat asemenea unui medic. Sfânta Scriptură ne spune că duhul L-a văzut pe Iisus și a început să scuture cu vioență băiatul, care a căzut la pământ. Mântuitorul accționează asemeanea unui medic care pune întrebări pentru realizarea unui istoric al simptomelor, după care fixează diagnosticul și tratamentul. Replica Mântuitorului a fost „de poți crede, toate sunt cu putință celui ce crede" (Luca 9, 23). La Răspunsul tatălui „cred Doamne, ajută necredinței mele", Hristos ceartă duhul necurat și copilul este vindecat, așadar datorită credinței tatălui său[283].

Al doilea caz este cel al demonizaților din ținutul Gadarei (Matei 8) (Marcu 5) sau a demonizatului din ținutul Gherghesenilor (Luca 8). Întâmplarea este aceeași, dar diferă modurile de relatare. Există diverse ipoteze cu privire la motivul pentru care există un singur demonizat în Evanghelia după Marcu și doi demonizați în Evanghelia după Matei. Gadara este o locație mai precisă decât ținutul Gherghesenilor. Faptul că sunt menționate ambele, însemna că descrierea era făcută pentru locuitorii din alte zone, desemnând regiunea Decapole. Cel mai probabil Matei identifică regiunea cu cel mai apropiat oraș, pe când Marcu a folosit cel mai important oraș drept reper, chiar dacă era mai departe[284]. Demonii îl imploră pe Domnul să nu îi trimită în adâncuri, ci în porcii din vecinătate. Anticii erau obișnuiți cu ideea ca demonii să implore îndurare sau diferite concesii atunci când înfrângerea lor era iminentă. Probabil doreau să rămână în zonă din cauza mormintelor, însă în tradițiile iudaice antice, duhurile erau asociate cu un anumit teritoriu bine delimitat[285].

Fiica femeii cananience (Matei 15) (Marcu 7) se afla de asemenea sub posesie demonică. Femeia cananeeancă, străină de obiceiurile și de ritualurile iudaice, vine la Iisus strigând: „Miluiește-mă Doamne Fiul lui David! Fiica mea este rău chinuită de demon. Prin faptul că L-a numit „Fiul lui David" își arată credința că Cel din fața ei este Mesia cel promis tuturor popoarelor, nu doar poporului Israel. După ce Mântuitorul îi încearcă stăruința, dragostea și smerenia spunându-i că face parte dintr-un neam de câini (Matei 15, 26), îi vindecă fiica și îi laudă credința, mult mai puternică decât a poporului care se considera singurul popor ales.

Un alt caz de demonizare în Sfânta Scriptură este femeia cu duh pitonicesc din Faptele Apostolilor (Fapte 16). Această femeie demonizată proorocea și aducea câștig mult stăpânilor ei (Fapte 16, 16). Din cauza faptului că Pavel o vindecă pe această femeie, stăpânii ei care și-au pierdut câștigu i-au dat pe Apostolii Pavel și Sila pe mâna judecătorilor cetății (Fapte. 16, 19).

Orbii din Sfânta Scriptură

Primul tablou al unei persoane cu handicap vizual din Sfânta Scriptură, este în cartea Judecătorilor. Samson, judecătorul poporului Israel și nazireu din pântecele maicii sale, ajunge să fie mutilat de către filisteni, care în urma cursei întinse prin Dalila, îl capturează și îi scot ochii. Cele mai multe dovezi despre orbirea prizonierilor, vin din Mesopotamia, unde era ceva obișnuit ca prizonierilor de război să li se scoată ochii sau să li se

283 Cfr. Carmen Gabriela Mândrilă Lăzăreanu, *Asistența socială și religiozitatea la persoanele cu handicap*, Editura Lumen, Iași, 2020, p. 160.

284 Cfr. Craig S. Keener, *Comentariu cultural istoric al Noului Testament*..., p. 158.

285 *Ibidem*.

taie limba[286]. Prin prindera și mutilarea sa vedem pedeapsa Domnului pentru dezăvuirea secretului puterii sale, dar pentru rugăciunea lui Samson, vedem și milostivirea Sa, redându-i puterile pentru a-i putea ucide pe filisteni (Judecători 16, 28-31).

Trecând la Sfintele Evanghelii, În Evanghelia Sfântului Apostol Matei, în cap. 9, Mântuitorul vindecă doi orbi alături de un mut. Acești orbi, fac o legătură între vindecare și identitatea lui Hristos, care merge dincolo de tradiția iudaică[287]. În capitolul 20, Evanghelistul Matei, include o relatare similară tot despre doi orbi din Ierihon (Matei 20, 29-34). Acest episod este similar celui din Evanghelia după Marcu, cap. 10, unde avem doar un orb, care are și un nume: Bartimeu. Ierihonul era unul dintre cele mai bogste orașe din Iudeea, dar cu toate acestea, cerșetorii, între care cei mai mulți erau persoane cu dizabilități, rămâneau la cel mai jos nivel în ierarhia socio-economică, erau „neînsemnații" care depindeau de mila trecătorilor. Iudaismul punea preț pe grija față de cerșetori, dar avea o etică a muncii atât de înaltă încât doar cei năpăstuiți cu diferite hadicapuri, ca acești doi orbi se calificau pentru acest rol[288].

În capitolul 9 al Evangheliei Sfântului Ioan, întâlnim un orb din naștere. La vederea acestuia, ucenicii îl întreabă pe Mântuitorul: „Învățătorule, cine a păcătuit, acesta sau părinții lui, de s-a născut orb? Iisus a răspuns: Nici el n-a păcătuit, nici părinții lui, ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu" (Ioan 9, 2-3). Așadar handicapul său nu era rodul unor păcate, ci prin boala sa era arătată puterea lui Dumnezeu, deoarece contrar părerii generale că boala îl depărtează pe om de divinitate, foarte mulți oameni bolnavi îl descoperă pe Dumnezeu în boală și mărturisesc puterea primită datorită credinței lor.

Handicapul de vorbire

Prima mențiune în acest sens este cea cu referire la Moise. Când Dumnezeu i se revelează în rugul care ardea dar nu se mistuia și îl trimite la faraon pentru a elibera poporul lui Israel, Moise se eschivează, motivând prin faptul că este „gângav" (Ieșire 4.10). Dumnezeu se mânie pe Moise, dar nu îl ceartă, ci il trimite pe Aaron, fratele său, pentru a vorbi în locul lui (Ieșire 4, 14-16).

În Evanghelia după Matei, întânim doi muți care în același timp erau demonizați. Primul în capitolul 9, alături de cei doi orbi de care am amintit mai sus, și al doilea în capitolul 12. În urma alungării demonului, „mutul a grăit" (Matei 9. 33). Așadar cauza handicaului nu a fost una biologică, ci o posesiune demonică. În urma vindecării celui de-al doilea demonizat mut, fariseii îl acuză pe Mântuitorul că scoate diavolii cu însuși Belzebul, căpetenia lor (Matei 12.24). În secolul II, rabinii încă îl mai acuzau pe Iisus și pe creștinii proveniți dintre evrei de folosirea vrăjitoriei pentru a face minuni. Vrăjitoria era pedepsită cu moartea de Legea Vechiului Testament (Ieșire 22.18). Numele de „Belzebul", „Domnul casei" derivă probabil de la „Baal-Zebub" sau „domnul mușteloor", zeu local al Ecronului (IV Regi 1. 2-3). În scrierile iudaice târzii, denumirea a fost atrbuită diavolului.[289]

Handicapul auditiv

După ce mântuitorul o vindecă pe fiica femeii samarinence, la ieșirea din părțile Tirului și ale Sidonului, spre Marea Galileii, este adus un surd care era și gângav (Marcu 7. 32). Hristos îl ia deoparte, își pune „degetele în urechile lui, și scuipând s-a atins de limba lui. Și privind spre cer, a suspinat și a zis lui: Effatta!, ceea ce înseamnă Deschide-te! Și urechile lui s-au deschis, iar legtura limbii lui îndată s-a dezlegat și vorbea bine" (Marcu 7. 33-35). Termenul pe care Marcu îl folosește aici pentru „mut", apare în Septuaginta doar în Isaia 35.6, unde se referă la binecuvântările ce urmează să fie vărsate în timpul lui Mesia[290].

Femeia cu scurgere de sânge

În capitolul 8 al Evanghelie după Luca, este relatat cazul unei femei care de 12 ani suferea de scurgere de sânge. Văzându-L pe Iisus în mulțime, s-a atins de poala haine Lui, iar ca urmare este vindecată. Bola acestei femei era înțeleasă ca și cum ar avea o menstruație continuă. Astfel, conform Legii Vechiului Testament, era permanent necurată, motiv pentru care problema sa era și de natură socială dar și fizică. Dacă femeia se atingea de vre-un om sau de hainele lui, omul devenea necurat toată ziua. Prin urmare ea nu ar fi trebuit să se afle în mulțime[291]. Hristos iese din paradigma evreiască, și o încurajează pe femeie fără a se gândi că va deveni necurat.

Femeia gârbovă

Tot în Evanghelia Sfântului Apostol Luca, în capitolul 13, întâlnim o altă femeie cu dizabilități. O femeie gârbovă de optsprezece ani. Văzând-o Mântuitorul, a chemat-o la Sine spunându-i

286 John H. Walton, Victor H. Matthews, Mark W. Chavalas, *Comentariu cultural istoric al Vechiului Testament*..., p. 290.

287 Craig S. Keener, *Comentariu cultural istoric al Noului Testament*..., p. 73.

288 *Ibidem*, p. 106.

289 *Ibidem*., p. 82.

290 *Ibidem*, p. 167.

291 *Ibidem*, p. 236.

„femeie, ești dezlegată de neputința ta! Și și-a pus mâinile asupra ei...” (Luca 13. 12-13). În acest episod regăsim o prefigurare a Tainei Sfintei Spovedanii, în care primim dezlegarea prin punerea mâinilor.

Slăbănogii sau paraliticii

Primul slăbănog întâlnit în Sfintele Evanghelii este slăbănogul din Capernaum. Vindecarea sa este redată de cele trei Evanghelii sinoptice. Capernaumul era numit „cetatea Sa” (Matei 9, 1; Marcu 2, 1). Fără îndoială că slăbănogul Îi era cunoscut Mântuitorului. Textul Evangheliei ne spune că era înconjurat de dragostea a patru prieteni, care negăsind loc printre oameni, desfac „acoperișul casei unde era Iisus și, prin spărtură au lăsat jos patul pe care zăcea slăbănogul” (Luca 3.4). Cauza paraliziei sale este aici una spirituală, cauzată de păcate, căci vindecarea sa vine prin ierarea păcatelor, dar nu pentru credința sa, ci pentru credința prietenilor săi (Luca 2.5).

Spre deosebire de acest slăbănog care se bucura de ajutorul prietenilor, slăbănogul de la scăldătoarea Vitezda (Ioan 5) era singur și paralizat de 38 de ani me malul unei scăldătoare unde „zăceau mulțime mută de bolnavi, orbi, schiopi, uscați, așteptând mișcarea apei. Căci un înger al Domnului se pogora la vreme in scăldătoare și tulbura apa, și cine intra întâi după tulburarea apei, se făcea sănătos, de orice boală era ținut” (Ioan 5. 3-4). Sanctuarele de vindecare erau foarte des întâlnite in lumea antică. Acest episode îl prezintă pe Mântuitorul ca fiind mai puternic decât sanctuarele de vindecare din vremea Sa. Vindecarea este pusă aici tot pe seama credinței și a dorinței bolnavului (Ioan 5.6). Apostolul Ioan nu precizează care este sărbătoarea pentru care Hristos venise la Ierusalim, deși unele manuscrise ar sugera că era Sărbătoarea Corturilor. Problema ridicată aici este faptul că Mântuitorul îl vindecă pe bolnav în zi de Șabath, reepecticv că încălca legea. Regulile biblice interziceau munca in zi de șabath, nefiind permisă nici măcar strângerea lemnelor pentru foc. E posibil ca omul să se fi dus la templu pentru a mulțumi lui Dumnezeu pentru vindecare și aici află fariseii Cine era cauza vindecării lui[292].

In Faptele Apostolilor capitolul 3, Apostolul Petru vindecă un paralitic din naștere, care stădea la „Poarta frumoasă” a templului. Această vindecare oferă prilejul Sfântului Petru de a predica mulțimii adunată la templu.

Capitolul 9, după ce prezintă convertirea lui Saul, descrie călătoria Apostolului Petru în Lida unde găsește un om pe nume Enea, care era paralitic de opt ani. Sfântul Petru îl vindecă precizând faptul că nu de la el vine vindecarea ci de la Hristos (Fapte. 9. 32-34).

Afându-se în Listra, în prima sa călătorie misionară, Sfântul Apostol Pavel vindecă și el un paralitic din pântecele maicii sale (Fapte 14.8), care îi ascultau pe Apostoli atunci când preducau. Vindecarea se produce datorită faptului că Apostolul Pavel a căutat spre el și a văzut că are credință spre mântuire (Fapte 14.9). Minunându-se de această vindecare, locuitorii din Iconiu și Listra, îi considerau pe Pavel și pe Barnaba zei pogorâți între oameni. Pe Barnaba îl numeau Zeus, iar pe Pavel, Hermes, fiindcă el era purtătorul cuvântului (Fapte 14. 11-12).

O legendă frigiană consemna vizita lui Zeus și a lui hermes. Legenda spune că doar o familie i-a primit cu bunăvoință iar restul populației a fost nimicită de un potop. Cunoscând povestirea, locuitorii din Iconiu nu vor să facă aceeași greșeală pe care au făcut-o locuitorii din Frigia din vechime, și intenționează să-i trateze cu respect pe Pavel și Barnaba, aducându-le jerte, lucru pe care Aposolii îl condamnă[293].

Concluzii

„Boala și moartea au pătruns în lume prin păcat.. Adam și Eva s-au lipsit de har de efectul lui și astfel au pierdut calitățile pe care le aveau de condiție superioară celei umane „călcarea poruncii i-a readus la natura lor”, adică la țărâna pământului din care au fost zidiți (Facere, 2,7). Dumnezeu îi spune lui Adam în momentul neascultării că „Te vei întoarce în pământul din care ești luat căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Facere, 3,19).

Sfinții Părinți, admit că în unele situații, bolile pot fi legate de nerespectarea unor reguli, atunci când persoana este sănătoasă, deși în principiu nu depinde de noi de a fi sau nu bolnavi, dar nerespectarea acestor norme de viață pot favoriza apariția maladiei. Sfântul Maxim afirmă că o viață dezordonată poate fi cauza apariției bolii,[…] În sociologie, aceste boli sunt însoțite de etichete peiorative care arată că nerespectarea unor norme i-au adus în aceste situații de bolnavi, pe unii indivizi (exemplu „nebun”, „bețivan” etc.)

Eliberarea omului din robia păcatului și a morții a fost realizată de Mântuitorul Iisus Hristos, care a venit fără trufie și a slujit și S-a jertfit pentru oameni. Importantă a fost încrederea oamenilor în

292 Cfr. *Ibidem*, pp. 313-314.

293 Cfr. *Ibidem*, pp. 438.

puterea lui Dumnezeu și atitudinea celui care cere bunăvoința Sa, motiv pentru care Iisus Hristos îi întreabă pe cei doi orbi pe care i vindecă „Credeți că Eu pot să fac aceasta?" (Matei, 9,12) arătând că omul nu primește daruri, de la Dumnezeu decât pe măsura credinței sale." [294]

Bibliografie

***_Biblia sau Sfânta Scriptură_, EIBMBOR, București, 2013
Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, _Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii,_ Editura Sophia, Sibiu, 2005
Carmen Gabriela Mândrilă Lăzăreanu, _Asistența socială și religiozitatea la diferitele grupuri de populație vulnerabilă_, Editura Doxologia, Iași, 2014
Carmen Gabriela Mândrilă Lăzăreanu, _Asistența socială și religiozitatea la persoanele cu handicap_, Editura Lumen, Iași, 2020
Craig S. Keener, _Comentariu cultural istoric al Noului Testament,_ Editura Casa cărții, Oradea, 2020
John H. Walton, Victor H. Matthews, Mark W. Chavalas, _Comentariu cultural istoric al Vechiului Testament,_ Editura „Casa Cărții", Oradea, 2016

294 Carmen Gabriela Mândrilă Lăzăreanu, _Asistența socială și religiozitatea la persoanele cu handicap_...pp. 164 -165

ΙC
XC
O
N
ΟΙΜΙΓΟ
ΚΡΑΤΟΡ

7. Religii în antichitate: Mesopotamia

prof. dir. Marius-Dorin Onu
Colegiul Național „Gheorghe Asachi", Piatra-Neamț, Neamț

Proiect de lecție la disciplina Religie, cultul ortodox.

Clasa : a IX-a.
Subiectul lecției: Religii în antichitate: Mesopotamia.
Tipul lecției: comunicare de noi cunoștințe.
Competențe specifice :

1.3 : prezentarea elementelor definitorii ale religiilor lumii antice;

2.2 : integrarea corectă a termenilor specifici religiei în diferite contexte de comunicare;

5.3 : corelarea informațiilor despre religiile lumii antice cu datele referitoare la cultura și viața socială a lumii antice însușite la alte discipline.
Competențe derivate: la sfârșitul orei, elevii vor fi capabili :

- să prezinte elementele definitorii ale religiei mesopotamiene;
- să prezinte caracteristicile zeităților mesopotamiene;
- să descrie comportamentul populației față de politeism;
- să stabilească legături între diverse informații însușite la alte discipline, referitoare la religia mesopotamiană.

Metode și procedee: conversația, expunerea, explicația.
Mijloace de învățământ: Sfânta Scriptură, computer, videoproiector, fișă de lucru.
Forme de organizare: frontală și individuală.
Resurse bibliografice:

- programa școlară pentru disciplina Religie, cultul ortodox, clasa a IX-a;
- Biblia sau Sfânta Scriptură;
- Emilian Vasilescu, Istoria religiilor, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975;
- Alexandru Stan, Remus Rus, Istoria religiilor pentru învățământul preuniversitar, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991;
- http://ro.scribd.com/doc/51728332/Religia-in-Mesopotamia.

Strategia didactică

1. Momentul organizatoric
Profesorul: rostește rugăciunea împreună cu elevii. Verifică prezența elevilor și disponibilitatea colectivului clasei pentru începerea orei.
Elevii: salută, rostesc rugăciunea și se pregătesc pentru începerea lecției.
Metode / procedee: conversația
Resurse materiale: catalogul clasei
Forme de activitate: activitate frontală
Evaluare: -

2. Reactualizarea cunoștințelor
Profesorul: adresează elevilor următoarele întrebări:

- Ce civilizații au existat în antichitate?
- Ce fel de religie aveau?
- Ce înseamnă religie politeistă?

Elevii: răspund la întrebări:

- greacă, mesopotamiană, romană, egipteană.
- …religie politeistă.
- …ofereau adorare mai multor zei.

Metode / procedee: conversația
Resurse materiale: -
Forme de activitate: activitate frontală
Evaluare: evaluare orală

3. Anunțarea temei
Profesorul: prezintă tema lecției: „Religii în antichitate : Mesopotamia" și punctează obiectivele propuse. Notează pe tablă titlul lecției.
Elevii: Notează pe caiete titlul lecției.
Metode / procedee: conversația
Resurse materiale: tablă, cretă, prezentare PPT
Forme de activitate: activitate frontală
Evaluare: -

4. Comunicarea noilor cunoștințe C1
Profesorul: Religia Mesopotamiei antice se prezintă în două etape succesive: sumero-akkadiană și asiro-babiloniană. Prima etapă se leagă de venirea sumerienilor în bazinul Tigrului și Eufratului,

care a dat naștere unei civilizaţii înfloritoare în partea de sud a Mesopotamiei.
Elevii: notează în caiete ideile principale ale lecției.
Metode / procedee: expunerea
Resurse materiale:: video-proiector, prezentare PPT
Forme de activitate: activitate individuală, activitate frontală
Evaluare: aprecieri verbale

5. Comunicarea noilor cunoștințe C2
Profesorul: Venirea akkadienilor în contact cu sumerienii a dus la un prim sincretism cultural și religios, căci întâlnirea celor două popoare a reprezentat întâlnirea a două spiritualităţi diferite: una nesemită, a sumerienilor, și alta semită, a akkadienilor. A doua etapă începe odată cu înflorirea Babilonului și durează până la distrugerea definitivă a lui de către perși. Religia sumero-akkadiană, adică prima etapă a religiei mesopotamiene, avea zeităţi legate de fertilitate. Un loc de frunte îl ocupă Zeiţa mamă în paralel cu un mare zeu al fertilităţii - Abu, tatăl vegetaţiei. Templele sumeriene nu au un plan uniform. Erau niște săli cu bănci speciale pe care erau puse ofrandele aduse zeilor. Fiecare templu era însoţit de un turn în trepte - ziggurat, în vârful căruia se afla zeul. Cultul era format din rugăciuni, imne, plângeri, incantaţii magice și ghicitorii. Cea mai importantă sărbătoare era a Anului Nou când Sumerul sărbătorea moartea și învierea zeilor, căsătoria sacră dintre Marele zeu și Zeiţa Mamă.
Elevii: ascultă cu atenție și urmăresc imaginile prezentate cu ajutorul videoproiectorului. Notează pe caiete elementele definitorii ale religiei mesopotamiene.
Metode / procedee: expunerea
Resurse materiale: video-proiector, prezentare PPT
Forme de activitate: activitate frontală, activitate frontală și individuală
Evaluare: observarea sistematică a atenției, analiza răspunsuri-lor

6. Comunicarea noilor cunoștințe C3
Profesorul: Morţii se înhumau, iar alături de ei se puneau provizii pentru viaţa de dincolo. Aceasta era o viaţă sumbră, întunecată, în praf, noroi și mucegai. Cel mai mare necaz era lipsa de provizii. De aceea exista grija de a avea mulţi copii care sa se îngrjească de asigurarea proviziilor pentru cel decedat. Religia asiro-babiloniană s-a format pe vechile tradiţii sumero-akkadiene. S-au păstrat numele a peste 240 de pagini de zei în decursul unui mileniu.În fruntea tuturor zeilor se afla triada: Anu, Enlil și Enki. Zeul cel mai de seamă al Babilonului era Marduk, cel care în epopeea creaţiei Enuma eliș a învins monstrul Tiamat și a creat lumea din cadavrul acestuia. Enuma eliș era un text ritual care se rostea de Anul Nou și povestește cum s-a format lumea. La început au existat 2 oceane primordiale: Apsu și Tiamat. Mai târziu apar generaţii de zei care tulbură liniștea acestui cuplu acvatic. Apsu se hotărăște să-i distrugă, însă Ea, zeul pământului află și-l distruge pe Apsu în corpul căruia își stabilește locuinţa. Tiamat plănuiește răzbunarea, dar din fericire pentru zei, Marduk, iul lui Ea, se angajează să lupte cu Tiamat cu condiţia să fie recunoscut stăpân peste tăbliţele destinelor și să i se dea întâietate. Îl ucide pe Tiamat, iar din cadavrul lui creează cerul și pământul. Pentru ca zeii să nu mai muncească este creat omul din sângele unui zeu Kingu. Drept recunoștinţă zeii construiesc templul din Babilon. Marduk este numit Bel, adică Domn suprem. Unele temple aveau câteva sute de preoţi. Ritualul zilnic consta din îngrijirea statuilor care erau spălate, îmbrăcate și hrănite cu carne, pâine, prăjituri. Destinul omului putea fi descifrat și cunoscut întrucât acesta era prestabilit. Totul era preorânduit. Epopeea lui Ghilghameș datează din sec VII î.Hr. și este povestea căutării nemuririi. Ghilghameș, un viteaz mare, are un prieten Enkidu. Işatar se îndrăgostește de Ghilgameș, dar el o refuză. Ea se răzbună omorând pe Enkidu. Moartea prietenului său îl determină pe Ghilgameș să pornească în căutarea nemuririi. După multe peripeţii ajunge pe Insula fericirii, unde se afla Utnapiștim cu soţia sa, singurii supravieţuitori ca urmare a potopului. În cele din urmă acesta îi divulgă secretul nemuririi, spunându-i că există o plantă magică pe fundul oceanului care îl va reîntineri. Ghilgameș se aruncă în valuri, culege planta și bucuros se întoarce acasă. În drum, obosit fiind, se oprește lângă un pârâu și un șarpe îi fură planta. Disperat eroul recheamă umbra lui Enkidu care îi vorbește despre inevitabilitatea morţii. Morala este clară: omul nu se poate mântui de unul singur.
Elevii: ascultă cu atenție și urmăresc imaginile prezentate cu ajutorul videoproiectorului. Notează pe caiete elementele definitorii ale religiei mesopotamiene. Aduc completări lecției sau adresează întrebări.
Metode / procedee: expunerea, povestirea
Resurse materiale: video-proiector, PPT
Forme de activitate: activitate frontală și individuală
Evaluare:

7. Obţinerea performanţei
Profesorul: adresează elevilor scurte întrebări menite să evidențieze gradul de înțelegere a noului conținut:

- Care sunt etapele evoluției religiei mesopotamiene?
- Care sunt caracteristicile religiei

mesopotamiene?
- Ce înseamnă politeism?
- Numiți aspecte pozitive și aspecte negative în religia mesopotamiană.

Elevii: răspund succint la întrebările adresate.
Metode / procedee: conversația
Resurse materiale: -
Forme de activitate: activitate frontală și individuală
Evaluare: analiza răspunsurilor

10. Aprecierea activității elevilor
Profesorul: se fac aprecieri generale și individuale privind implicarea elevilor în predarea noilor cunoștințe.
Elevii: ascultă aprecierile verbale ale profesorului.
Metode / procedee: conversația
Resurse materiale: -
Forme de activitate: activitate frontală
Evaluare: aprecieri verbale

11. Încheierea lecției
Profesorul: rugăciunea, salutul.
Elevii: rugăciunea, salutul.
Metode / procedee: conversația
Resurse materiale: -
Forme de activitate: activitate frontală
Evaluare: -

Schița tablei

Religia Mesopotamiei antice se prezintă în două etape succesive: sumero-akkadiană și asiro-babiloniană. Prima etapă se leagă de venirea sumerienilor în bazinul Tigrului și Eufratului, care a dat naștere unei civilizații înfloritoare în partea de sud a Mesopotamiei. Venirea akkadienilor în contact cu sumerienii a dus la un prim sincretism cultural și religios, căci întâlnirea celor două popoare a reprezentat întâlnirea a două spiritualități diferite: una nesemită, a sumerienilor, și alta semită, a akkadienilor. A doua etapă începe odată cu înflorirea Babilonului și durează până la distrugerea definitivă a lui de către perși.

Izvoare: 20000 de texte scrise pe tăbliţe de lut cu caractere cuneiforme datând din mileniul 4 î.Hr. și până în secolul I î.Hr. inscripții; scrierile lui Berossus, un preot la templul lui Baal din Babilon (175î.Hr.); Sfânta Scriptură ș.a.

Religia sumero-akkadiană, adică prima etapă a religiei mesopotamiene avea zeități legate de fertilitate. Un loc de frunte îl ocupă Zeița mamă în paralel cu un mare zeu al fertilității - Abu, tatăl vegetației. Templele sumeriene nu au un plan uniform. Erau niște săli cu bănci speciale pe care erau puse ofrandele aduse zeilor. Fiecare templu era însoțit de un turn în trepte - ziggurat, în vârful căruia se afla zeul. Cultul era format din rugăciuni, imne, plângeri, incantații magice și ghicitorii. Cea mai importantă sărbătoare era a Anului Nou când Sumerul sărbătorea moartea și învierea zeilor, căsătoria sacră dintre Marele zeu și Zeița Mamă. Morții se înhumau, iar alături de ei se puneau provizii pentru viața de dincolo. Aceasta era o viață sumbră, întunecată, în praf, noroi și mucegai. Cel mai mare necaz era lipsa de provizii. De aceea exista grija de a avea mulți copii care să se îngrjească de asigurarea proviziilor pentru cel decedat.

Religia asiro-babiloniană s-a format pe vechile tradiții sumero-akkadiene. S-au păstrat numele a peste 240 de pagini de zei în decursul unui mileniu.

În fruntea tuturor zeilor se afla triada: Anu, Enlil și Enki. Zeul cel mai de seamă al Babilonului era Marduk, cel care în epopeea creației Enuma eliș a învins monstrul Tiamat și a creat lumea din cadavrul acestuia. Enuma eliș era un text ritual care se rostea de Anul Nou și povestește cum s-a format lumea. La început au existat 2 oceane primordiale: Apsu și Tiamat. Mai târziu apar generații de zei care tulbură liniștea acestui cuplu acvatic. Apsu se hotărăște să-i distrugă, însă Ea, zeul pământului află și-l distruge pe Apsu în corpul căruia își stabilește locuința. Tiamat plănuiește răzbunarea dar, din fericire pentru zei, Marduk, fiul lui Ea, se angajează să lupte cu Tiamat cu condiția să fie recunoscut stăpân peste tăbliţele destinelor și să i se dea întâietate. Îl ucide pe Tiamat, iar din cadavrul lui creează cerul și pământul. Pentru ca zeii să nu mai muncească este creat omul din sângele unui zeu Kingu. Drept recunoștință zeii construiesc templul din Babilon. Marduk este numit Bel, adică Domn suprem. Templele lui Marduk erau foarte bogate. Numai statuia lui Marduk, masa, scaunul și scăunelul pe care își rezema zeul picioarele erau din aur masiv care cântărea 240 kg.

Epopeea lui Ghilghameș datează din sec VII î.Hr. și este povestea căutării nemuririi. Ghilghameș, un viteaz mare, are un prieten Enkidu. Ișatar se îndrăgostește de Ghilgameș, dar el o refuză. Ea se răzbună omorând pe Enkidu. Moartea prietenului său îl determină pe Ghilgameș să pornească în căutarea nemuririi. După multe peripeții ajunge pe Insula fericirii unde se afla Utnapiștim cu soția sa, singurii supraviețuitori ca urmare a potopului. În cele din urmă acesta îi divulgă secretul nemuririi, spunându-i că există o plantă magică pe fundul oceanului care îl va reîntineri. Ghilgameș se aruncă în valuri, culege planta și, bucuros se întoarce acasă. În drum, obosit fiind, se oprește lângă un pârâu și un șarpe îi fură planta. Disperat, eroul recheamă umbra lui Enkidu care îi vorbește despre inevitabilitatea morții. Morala este clară: omul nu

se poate mântui de unul singur.

Preoții erau o clasă socială distinctă împărțită în categorii:

- preoții kalu se ocupau cu muzica și instrumentele;
- preoții mashmashu, exorciști cu ajutorul jertfelor speciale;
- preoții baru descifrau semnele cerești sau interpretau visele.

Unele temple aveau câteva sute de preoți. Ritualul zilnic consta din îngrijirea statuilor care erau spălate, îmbrăcate și hrănite cu carne, pâine, prăjituri.

Destinul omului putea fi descifrat și cunoscut, întrucât acesta era prestabilit. Totul era preorânduit.

Concluzii:

Aspectele negative și pozitive rămân aceleași ca cele anterioare, menționând ideea coborârii la iad și a ieșirii triumfătoare din întunericul acestuia prin bucuria primăverii vieții.

De asemenea, adăugăm ideea căutării nemuririi și a experienței eșuate de autosalvare.

Observăm ideea potopului lui Noe ca rămășiță a tradiției semite.

Marduk

Marduk este ocrotitorul oraşului Babilon.

În mitologia babiloniană, Marduk era chemat pentru a se lupta cu armata de demoni ai zeiţei Tiamat.

Religii în antichitate : Mesopotamia

Competenţe specifice :

- prezentarea elementelor definitorii ale religiilor lumii antice
- integrarea corectă a termenilor specifici religiei în diferite contexte de comunicare
- corelarea informaţiilor despre religiile lumii antice cu datele referitoare la cultura şi viaţa socială a lumii antice însuşite la alte discipline

Zeul Marduk şi crearea lumii

Zeul cel mai de seamă al Babilonului era Marduk, cel care în epopeea creaţiei Enuma eliş a învins monstrul Tiamat şi a creat lumea din cadavrul acestuia. Enuma eliş era un text ritual care se rostea de Anul Nou şi povesteşte cum s-a format lumea.
La început au existat 2 oceane primordiale : Apsu şi Tiamat. Mai târziu apar generaţii de zei care tulbură liniştea acestui cuplu acvatic. Apsu se hotărăşte să-i distrugă, însă Ea, zeul pământului află şi-l distruge pe Apsu în corpul căruia îşi stabileşte locuinţa. Tiamat plănuieşte războinarea, dar din fericire pentru zei, Marduk, fiul lui Ea, se angajează să lupte cu Tiamat cu condiţia să fie recunoscut stăpân peste tăbliţele destinelor şi să i se dea întâietate. Îl ucide pe Tiamat, iar din cadavrul lui creează cerul şi pământul.
Drept recunoştinţă zeii construiesc templul din Babilon.

Tiamat

În epopeea babiloniană a creaţiei, Tiamat este zeiţa supărată, care decide să-i distrugă pe toţi ceilalţi zei. Ea creează armate de demoni.
Marduk o omoară pe Tiamat şi pentru a face cerul şi pământul, îi taie corpul în două. Din ochii ei curg râurile Tigru şi Eufrat.

Amurru (Martu)

Amurru era zeul popoarelor migratoare. Simbolul lui era o gazelă şi un toiag de cioban.
El a devenit important când poporul migrator numit Amoriţi s-au mutat în Babilonia în jurul anului 2100 î.Hr.

Anzu (Imdugud)

Anzu este o pasare gigantică cu cap de leu. Este atât de mare încât atunci când dă din aripi provoacă vânturi şi furtuni.

Ashur

Ashur era zeul pricipal al asirienilor. El era reprezentat ca un om purtând o **mitră.**

Era şi zeul primei capitale a asirienilor, numită Ashur.

Este uneori reprezentat şi ca un om călărind un şarpe-dragon.

Ninurta

Ninurta este zeul războiului.

ΜΡ
ΘΥ
ΧΧ
ΟΦΜ
ΧΧ
ΟΦΠ
ΙC ΧC

8. Învățăturile Sfântului Grigore al Nyssei despre chip și asemănare

pr. prof. dr. Mihai Gabriel Capșa
Parohia „Sfinții Voievozi", Arămoaia, Neamț

Învățăturile Sfântului Grigore al Nyssei despre chip și asemănare

Cuvintele Sfintei Scripturi care ne spun că Dumnezeu a format mai întâi trupul omului din țărână și apoi i-a insuflat sufletul, trebuie înțelese în sensul că din momentul în care a început să se formeze trupul ca o complexitate biologică, a avut insuflat sufletul, care a contribuit în mod esențial la formarea acestei complexități. Deci, nicidecum nu a fost vorba de două acte separate și succesive, ci un singur act creator. Suflarea de viață aduce omului nu atât viața biologică (posedată și de regnul animal) cât viața înțelegerii și comuniunii, adică viața spiritului. Suflarea configurează omul ca alteritate (alter ego) în raport cu Dumnezeu, alteritate care implică posibilitatea existenței după modelul lui Dumnezeu, pe coordonata libertății. Iar existența ca libertate oferă omului posibilitatea răspunsului, pozitiv sau negativ, la chemarea dragostei lui Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu din om implică Sfânta Treime ca model, adică identitate personală și comuniune. Comuniunea, ca dinamică a relației dintre Dumnezeu și om presupune atât „înomenirea primului și îndumnezeirea celui de-al doilea, în sensul ajungerii de la înrudire la familiaritate"[295].

Pe această dinamică a relației, Sfinții Părinți leagă tema paulină „Hristos-Chipul lui Dumnezeu" (Coloseni 1, 15 -18) cu tema Genezei „omul-chipul lui Dumnezeu", afirmând originea în Hristos a omului, ca și chip al Logosului divin. Arhetipul după care a fost creat omul e Hristos, care e în forma lui Dumnezeu (Filipeni 2, 6), care e chip al lui Dumnezeu (II Corinteni 4,4). Se afirmă în acest mod faptul că originea omului este Hristos, iar odată stabilit acest lucru, starea paradisiacă este o stare hristocentrică, în sensul chemării omului, de la crearea sa, la o asumare duhovnicească a relației cu lumea și a relațiilor interumane. În acest context, experiența diferențierii sexelor (Geneză 2, 21 - 24), aflată în prelungirea exercițiului contemplativ al punerii numelor, exercițiu în care Adam le împrumută suflarea de viață, făcând astfel dovada rațiunii sale și acceptând statutul de rege și stăpânitor al creației cu care l-a cinstit Dumnezeu, această experiență deci, a diferențierii sexelor, nu este altceva decât recunoașterea omului și a lumii de către Adam din și în perspectiva lui Dumnezeu, împreună cu El, adică dumnezeiește[296].

Referatul biblic descoperă trei dimensiuni ale existenței umane paradisiace, și anume: relația cu Dumnezeu (coordonata teologică), relația cu semenii (coordonata antropologică) și relația cu lumea (coordonata cosmologică). Numai în totalitatea acestor dimensiuni, omul poate fi evaluat în mod fidel față de referatul biblic și numai așa poate fi realizată o conturare integrală și plenară a misterului existenței umane, depășind orice umanism (ca ignorare a dimensiunii teologice), orice individualism (ca ignorare sau chiar negare a relațiilor interumane) și orice istorism (ca refuz al înțelegerii omului în context cosmic)[297].

Sfântul Grigorie de Nyysa este unul dintre strălucitii părinți capadocieni care ne vorbește despre omul creat de Dumnezeu. Datele despre viața sa sunt sumare, dar în opera sa, de o deosebită vastitate, descoperim imaginea gânditorului despre cele sfinte, în care vedem una dintre cele mai speculative minți ale veacului de aur creștin[298].

Exegeții care s-au aplecat asupra operei sfântului au căzut de acord asupra influenței pe care gândirea platoniciană o reflectă asupră-i, precum și nuanțele neoplatonismului și origenismului - evidentă în metoda de interpretare alegorică preferată

295 Pr. prof dr. Dumitru Popescu, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, Editura Libra, București, 1997, p. 131.

296 *Ibidem*, pp. 128-129.

297 *Ibidem*, pp. 129-130.

298 Ioan Buga, „*Introducere*", în *Despre viața lui Moise*, Ed. Sfântul Gheorghe Vechi, București, 1995, p. 7.

de sfântul părinte - care, deși de netăgăduit, au fost depășite prin inspirația dumnezeiască care a rodit în inima sa și care l-a ajutat să își întindă aripile într-atât încât să își găsească zborul autentic al înțelepciunii teologice care a făcut din el întemeietorul teologiei mistice creștine și cel mai mare gânditor mistic al veacului al IV-lea[299].

Momentul creației omului ca suflet și trup și importanța acestuia în creație

Dacă omul conține în el toate elementele din care este alcătuit universul, totuși nu în această calitate constă adevărata sa desăvârșire, titlul său de glorie. „Nu este nimic remarcabil - spune Sfântul Grigorie de Nyssa - în a vrea să faci din om chipul și asemănarea universului; căci pământul trece, cerul se schimbă, și conținutul lor este la fel de trecător ca și forma care le conține…" „Se spunea: omul este un microcosmos… și, crezând că preamăresc natura umană prin acest nume pompos, nu s-a observat că omului i se confereau în același timp calități proprii țînțarilor și șoarecilor"[300]. Desăvârșirea omului nu constă în faptul că el este asemănător cu totalitatea creaturilor, ci în ceea ce îl deosebește de cosmos și-l face asemănător Creatorului. Revelația ne învață că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Cartea Facerii, în care Dumnezeu vorbește la plural despre hotărârea de a crea pe om după chipul dumnezeiesc (Facerea 1, 26-27; 5, 1; 9, 6), arată atât prezența chipului lui Dumnezeu în om, precum și legătura acestuia cu Sfânta Treime. Calitatea omului de chip al Sfintei Treimi, subiect conștient și liber, capabil și doritor al relației de comuniune, se subliniază în faptul că se vorbește de chip în legătură cu crearea omului ca pereche. „Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat și femeie" (Facerea 1, 27). Mântuitorul Însuși confirmă aceasta prin răspunsul dat fariseilor: „N-ați citit că Acela Care i-a făcut de la-nceput, bărbat și femeie i-a făcut?" (Matei 19, 4; Marcu 10, 6), întărindu-l chiar prin afirmația că „cei doi vor fi un trup" (Matei 19, 5; Marcu 10, 8) prin desăvârșirea legăturii lor în Biserică.

Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege prin cuvintele „Să facem om după chipul Nostru" că Sfânta Treime a fost Aceea Care S-a exprimat în formă plurală. Mai mult, Sfântul Grigorie aduce crearea omului după chipul Treimii ca argument în favoarea susținerii unității de ființă a Persoanelor Sfintei Treimi împotriva anomeilor. Teologia Sfântului Grigorie, pe lângă faptul că sprijină învățătura despre Sfânta Treime, vine și afirmă calitatea omului de subiect sau persoană. Aprofundând această însușire, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că omul este subiect sau persoană care ipostaziază natura umană și care face posibilă relația comunitară între cei care poartă chipul lui Dumnezeu.

Susținând același adevăr, părintele Dumitru Stăniloae pornește în argumentarea sa de la faptul că Dumnezeu este subiect și că „omul înfățișează chipul Lui tocmai în acest titlu de noblețe al ființei Lui". Această calitate a omului presupune conștiință de sine și dorință de înțelegere a celorlalte conștiințe și a sensului tuturor lucrurilor. Astfel, omul se experiază pe sine ca subiect al sensurilor și al vieții, prin relație cu lumea, dar mai ales cu semenii săi. În această dinamică, subiect-relație de intersubiectivitate, înțelege părintele Stăniloae calitatea omului de chip al Sfintei Treimi.

Aceasta consfătuire, acest sfat divin, este menționat și de Sfântul Grigorie de Nyssa în lucrarea sa „Despre facerea omului": „Întreaga creație se întărea în convingerea că totul izvorăște dintr-o putere și dintr-o porunca dumnezeiască. Însă, atunci când a fost vorba de crearea omului, a avut loc o consfătuire și, după cum deducem din cuvântul Scripturii, a avut loc ceea ce face un artist, care-și face o schiță de plan pentru ceea ce vrea să realizeze, modul în care urma să acționeze și în ce măsură laboratorul nou avea să se asemene cu originalul, adică scopul propriu-zis al noii creații"[301]. Iar mai departe adaugă: „Numai când a fost vorba de facerea omului, Făcătorul a toate a procedat cu circumspecție, pregătind parcă dinainte chiar și materia din care vrea să-l facă și abia după aceea dându-i înfățișarea după asemănarea cu un model de frumusețe deosebită, a explicat cu acea ocazie și destinația precisă cu care a fost adus la viață și rânduit atunci, potrivit rostului activității lui, că toată destinația lui stă în legătura cu voia cea dumnezeiască"[302].

Vladimir Lossky spune că porunca divină „Creșteți și vă înmulțiți…" stabilește „o anumită corespondență între sexualitate și dominația cosmică a primului cuplu și depășirea tainică în Dumnezeu a dualității prin triadă"[303].

Omul, după învățătura creștină, este adus la

299 Ioan G. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 167 apud Daniel Voinea, *Omul în învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa*, fără editură, Brăila, 2009, p. 7.

300 Ioan G. Coman, *Patrologie*, Vol. II, Editura I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 141

301 *Ibidem*.

302 *Ibidem*, p. 22.

303 Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, traducere de Lidia si Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 85.

existență încă de la început ca o unitate constitutivă din suflet și trup. Facerea nu spune că Dumnezeu a alcătuit mai întâi trupul și apoi a suflat suflare de viață în nările lui, ci numai că „l-a făcut luând țărână din pământ și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul cu suflet viu" (Facere II, 7). Omul, ca ființă specială, este creat în mod simultan în întregimea sa. Prin sufletul său, omul are o înrudire specială cu Dumnezeu, fiind făcut după chipul și asemănarea sa.

Natura umană ca unitate între suflet și trup își are originea într-un act special creator al lui Dumnezeu. Această origine specială se evidențiază clar în „inserarea spiritului în natura ca suflet din primul moment al existenței naturii umane, sau ca factor constitutiv al acestuia"[304]. Omul e creat printr-un act special al lui Dumnezeu, pentru a folosi lumea ca mijloc de dialogare cu Dumnezeu. Sufletul uman este creat de Dumnezeu într-un mod cu totul și cu totul special, deoarece este înzestrat cu însușiri înrudite cu ale lui Dumnezeu: conștiința, rațiunea și libertatea.

Datorită modului său special în care omul a fost creat, sufletul uman e chemat la dialog cu modelul sau, un dialog liber, este chemat la o folosire a lumii în mod liber, ca un dar al lui Dumnezeu, pentru a răspunde prin lume iubirii lui Dumnezeu Care i-a dat-o și a prelungit prin ea dialogul iubirii cu semenii săi.

Dar nu numai sufletul e creat printr-un act special, ci și trupul său. Pe de o parte omul este deosebit de natură, iar pe de altă parte este o ființă unitară și compusă în același timp. Tot așa, actul de creare a lui este un act deosebit de cel de creare a naturii. Actul de creare a omului se deosebește de actul de creare a naturii în special când ne referim la trup. Dumnezeu a făcut trupul „luând țărână din pământ" (Facere II, 7), deci nu a poruncit simplu pământului sa-l producă, dându-i putere pentru realizarea acestui scop. Prin aceasta a deosebit trupul de restul naturii, mult mai mult decât se deosebește trupul animalelor de restul naturii. Trupul a fost făcut pentru suflet, care este înrudit în mod special cu Dumnezeu.

Omul însă, ca ființă reală, „vie", este adus la existență prin suflarea lui Dumnezeu în nările lui. Prin faptul că omul e creat nu numai din țărână ci și prin suflarea lui Dumnezeu în trupul făcut din aceasta țărână, se evidențiază că el are o poziție specială nu numai fața de natură, din care e luat trupul lui, ci și în raport cu Dumnezeu.

Toți Părinții Bisericii, atât cei din Răsărit, cât și cei din Apus, sunt de acord să vadă în actul creației omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, o oarecare orânduire, un acord primordial între ființă omenească și Ființă dumnezeiască. Totuși, punerea în valoare teologică a acestui adevăr revelat va fi deseori diferită în tradițiile răsăriteană și apuseană, deși deloc contradictorie. Gândirea Sfântului Augustin, plecând de la chipul lui Dumnezeu din noi, va căuta să formeze o noțiune despre Dumnezeu încercând să descopere în El ceea ce se găsește în sufletul făcut după chipul Său. Va fi o metodă de analogii psihologice aplicată cunoașterii lui Dumnezeu, teologiei. Sfântul Grigorie de Nyssa, dimpotrivă, va alege ca punct de plecare ceea ce Revelația ne spune despre Dumnezeu, pentru a regăsi în om ceea ce corespunde în el chipului dumnezeiesc. Aceasta va fi o metodă teologică aplicată cunoașterii omului, antropologiei. Prima cale va căuta să cunoască pe Dumnezeu pornind de la omul făcut după chipul Său; a doua cale va vrea să definească adevărata fire a omului pornind de la noțiunea de Dumnezeu după chipul căruia a fost creat.

Când vrem să găsim în scrierile Părinților o definiție limpede a ceea ce corespunde în noi chipului dumnezeiesc, riscăm să ne pierdem printre afirmații diverse, care, fără a fi potrivnice unele altora, nu pot reduce chipul la o oarecare parte a ființei umane. Într-adevăr, uneori se atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu demnității împărătești a omului, superiorității sale în lumea sensibilă, alteori se vrea închipuit în firea sa duhovnicească, în suflet sau în partea principală, conducătoare a ființei sale, în minte (nous), în facultățile superioare ca inteligență, rațiunea (logos) sau în libertatea proprie omului, facultatea de a se determina din interior, în virtutea căreia omul este adevăratul principiu al actelor sale. Câteodată chipul lui Dumnezeu este asimilat cu vreo calitate a sufletului, cu simplitatea lui, cu nemurirea lui sau cu facultatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, de a trăi în legătură cu El, cu posibilitatea de participare la Dumnezeu, cu sălășluirea Duhului Sfânt în suflet. „Numele de om, zice Sfântul Grigorie Palama, nu este dat sufletului sau trupului luate în mod separat, ci amândurora împreună, căci împreună ele au fost create după chipul lui Dumnezeu"[305].

După Sfântul Grigorie de Nyssa, chipul lui Dumnezeu în om, întrucât este desăvârșit, este în mod necesar cu neputință de a fi cunoscut, căci oglindind plinătatea Arhetipului, el trebuie să

304 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatica Ortodoxă*, E.I.B.M.B.O.R, București, 1996, p. 226.

305 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1992, p. 165.

deţină de asemenea și caracterul incognoscibil al fiinţei dumnezeiești. De aceea, nu se poate defini în ce constă chipul lui Dumnezeu din om. Noi nu-L putem concepe altfel decât prin mijlocirea ideii de participare la bunurile nesfârșite ale lui Dumnezeu.

Creaţia are deci un caracter antropocentric. Astfel, lumea a fost creată ca un dar pentru oameni, și în acest fel (ca dar al lui Dumnezeu) lumea e locul în care se vede iubirea lui Dumnezeu pentru om[306]. Omul are ca misiune să liturghisească darul primit și să-l întoarcă Dăruitorului, iar acest lucru se realizează numai în măsura în care omul vede lumea așa cum o vede Dumnezeu. Lumea și evoluţia ei, progresul ei, depind de progresul duhovnicesc al omului. Această evaluare ortodoxă a omului dar și a lumii în perspectivă antropocentrică, este confirmată astăzi de teoria cuantică. Într-un limbaj ştiinţific, conștiinţa umană modifică universul, ceea ce în limbaj ordodox nu înseamnă decât că personalizând lumea, omul o mântuiește. Universul se mântuiește prin om[307]. Posibilitatea aceasta e dată omului prin creaţie, și anume prin faptul că omul a fost creat persoană, adică în același timp fiinţă naturală, dar și spirituală, care poartă în ea imaginea divinului, prin chipul lui Dumnezeu.

Deși adus ultimul la existenţă, omul are o poziţie mediatoare între lumea pur spirituală, căreia îi aparţine cu sufletul, și cea pur materială, căreia îi aparţine cu trupul. El este punctul de origine într-un sistem cartezian în care pe orizontala abscisei avem lumea materială și pe verticala ordonatei lumea spirituală. Existenţa sa trebuie să fie o funcţie ce tinde asimptotic către infinit. Fiind o sinteză a celor două lumi, omul le conţine. Astfel e o reprezentare în mic a lumii celei mari, adică un microcosmos. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că primul om era chemat să adune în fiinţa sa toată lumea creată și în același timp să atingă unirea deplină cu Dumnezeu și astfel să confere întregii creaţii starea îndumnezeită[308]. Eșecul primului om trebuie transformat în biruinţă de omul restaurat în Hristos.

Chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om

Ce înseamnă a fi „după chip" și „după asemănare" ne explică Sfântul Grigorie de Nyssa printr-o trimitere la imaginea din oglindă. Sfântul părinte arăta că sufletul trebuie să oglindească prin comportament pe Acela pe care l-a primit de la Creator, iar în trup să oglindească sufletul. Problema răului este explicată de sfântul părinte prin inversarea relaţiei ierarhice dintre suflet și trup, cu alte cuvinte pierderea dintre oglindirii chipului ca model de asemănare cu chipul Creatorului. Este sugestiv aici un text lung, dar necesar: „omul fiind zidit după chipul Celui Preabun, atâta vreme cât e în stare să-și păstreze asemănarea cu originalul său, el va păstra și semnele acelei măreţii și, dimpotrivă, pe măsură ce omul se va depărta de El, va pierde și frumuseţea de până atunci. Dar, așa cum am spus, pentru că podoaba pe care o poartă sufletul omenesc constă tocmai în asemănarea cu frumuseţea modelului său și după cum și oglinda își câștigă strălucirea prin felul cum redă chipul celui ce apare în ea, credem că tot aceeași relaţie este și între cuget și firea care se lasă condusă și îndrumată, fiind în stare astfel să câștige și pentru sine din frumuseţea și desăvârșirea Acelui model prin faptul că ea devine în același timp un fel de oglindă din oglindă sau chip al chipului, cu ajutorul căruia e ţinută în frâu și îndrumată întreaga structură a personalităţii, așa cum ne-o prezintă firea. Câtă vreme acestea stau strâns unite, tot atâta vreme și comuniunea adevăratei frumuseţi și desăvârșiri se face simţită, după cum se cuvine, în toate sectoarele, transmiţând și celui cu care stă în legătură podoaba măreţiei celei dumnezeiești. Dimpotrivă, dacă se rupe buna legătură dintre ele sau dacă ceea ce-i măreţ s-ar lăsa robit de ceea ce-i josnic, atunci se dă la iveală întreaga urâţenie a materiei (deoarece, prin însăși firea ei, materia este ceva brut și inert, fără cugetare, întrucât frumuseţea firii o formează tocmai puterea de cugetare).

Astfel, urâţenia materiei trece și asupra firii și asupra spiritului, așa încât, din chipul dumnezeiesc, întipărit odinioară în om, abia dacă mai pot fi întrezărite trăsăturile alcătuirii lui. Căci devine ca și cum oglinda ar înfăţișa pe dos chipul acelor desăvârșiri ale spiritului și, cu toate că acest chip urâţit oglindește și razele strălucitoare ale binelui, el lasă să se vadă mai mult urâţenia materiei. În chipul acesta ia naștere răul, a cărui fiinţă se face simţită tocmai prin dispariţia binelui. Bine este tot ceea ce stă în deplin acord cu Binele primordial; dimpotrivă, tot ce e străin de acest acord și de asemănarea cu El, acela e cu totul străin de bine. Dacă, potrivit acestor consideraţii, există numai un singur bine real, iar cugetul nostru e zămislit după Cel care e icoana binelui, însuși Singurul căruia I s-a putut spune „Bine" cu adevărat, și, dacă structura lui e ca un fel de chip al chipului, atunci avem dovada că formaţia noastră trupească își are existenţă și consistenţă solidă atunci când e

306 Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, pp. 339-3340.

307 *Ibidem*, p. 418.

308 Christos Yannaras, *Abecedarul credinţei,* Editura Bizantină, București, 1996, p. 85

condusă după natură și e ţinută în bună rânduială și că, dimpotrivă, se pierde și se nimicește atunci când e părăsită de ceea ce o ține și o sprijină și când se desface de legătura ei intimă cu frumuseţea. O astfel de situaţie nu intervine decât atunci când are loc o pervertire a firii, în așa fel încât dorinţele noastre nu mai sunt îndreptate spre frumos, ci spre ceva care simte nevoia să fie înfrumuseţat. Pentru că este de neapărată trebuinţă ca și materia care a fost văduvită de propria ei frumuseţe, prin urâţirea și schimonosirea ei să se transforme înfrumuseţându-se din nou"[309].

Dacă omul conţine în el toate elementele din care este alcătuit universul, totuși nu în această calitate constă adevărata sa desăvârșire, titlul său de glorie. „Nu este nimic remarcabil - spune Sfântul Grigorie de Nyssa - în a vrea să faci din om chipul și asemănarea universului; căci pământul trece, cerul se schimbă, și conţinutul lor este la fel de trecător ca și forma care le conţine…" „Se spunea: omul este un microcosmos… și, crezând că preamăresc natura umană prin acest nume pompos, nu s-a observat că omului i se confereau în același timp calităţi proprii ţinţarilor și șoarecilor"[310]. Desăvârșirea omului nu constă în faptul că el este asemănător cu totalitatea creaturilor, ci în ceea ce îl deosebește de cosmos și-l face asemănător Creatorului. Revelaţia ne învaţă că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

De aceea, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că slăbiciunea fizică naturală a omului trebuie înţeleasă ca un avantaj în lucrarea de mântuire. Sfîntul Grigorie de Nyssa putea să afirme cu tărie că inteligenţa omenească rămîne simplă în ciuda diversităţii facultăţilor sale; într-adevăr, ea se diversifică atunci cînd purcede înspre obiectele pe care le cunoaște, rămînînd însă neîmpărţită și fără ca prin fiinţa sa să treacă în alte subzistenţe. Totuși, inteligenţa omenească nu este „mai presus de nume", ca cele trei persoane care posedă în energiile lor comune tot ceea ce ar putea fi atribuit naturii lui Dumnezeu[311]. Simplitatea nu înseamnă uniformitate sau indistincţie; altfel, creștinismul nu ar fi religia Sfintei Treimi. În general, trebuie spus că uităm prea des că ideea de simplitate dumnezeiască - cel puţin așa cum se prezintă ea în manualele de teologie - ţine mai mult de filosofia omenească decît de revelaţia dumnezeiască[312]. Recunoscînd dificultatea cu care gîndirea filosofică admite în Dumnezeu un mod de a fiinţa deosebit de acela al esenţei, dificultatea de a împăca deosebirile cu simplitatea, Sfîntul Marcu al Efesului schiţează un tablou în care arată iconomia plină de înţelepciune a Bisericii, care se potrivește posibilităţilor oamenilor de a primi adevărul, după timpul în care aceștia trăiesc: „Nu trebuie să ne mirăm - spune el - că nu întîlnim la cei vechi deosebirea limpede și netă între fiinţa lui Dumnezeu și lucrarea Sa. Dacă, în vremea noastră, după întărirea solemnă a adevărului și recunoașterea universală a monarhiei dumnezeiești, partizanii știinţei profane au creat Bisericii atâtea tulburări cu privire la această problemă și au învinuit-o de politeism, oare ce nu ar fi făcut altădată aceia care se mîndreau cu zadarnica lor înţelepciune și nu căutau decît să găsească defecte la dascălii noștri? Iată de ce teologii au insistat mai mult asupra simplităţii lui Dumnezeu, decît asupra distincţiilor care se află în El. Celor cărora le era greu să admită distincţia dintre ipostasuri nu trebuia să li se impună distincţia lucrărilor. Învăţăturile dumnezeiești au fost clarificate cu o discreţie înţeleaptă, de-a lungul timpului, înţelepciunea dumnezeiască utilizînd pentru aceasta tocmai atacurile neînţelepte ale ereziei"[313].

Tocmai acesta este motivul pentru care Părintele capadocian se întreabă: „Dar ce vrea să însemne statura dreaptă a omului? Și de ce nu i s-a dat omului deodată cu trupul și mijloacele pentru a-și apăra viata, ci omul vine pe lume gol și neajutorat, sărac și lipsit de lucruri de cea mai neapărată trebuinţă în așa măsură încât, judecând după aparenţă, el e vrednic mai curând să fie compătimit decât preamărit?"[314]

Răspunsul său exprimă învăţătura Bisericii drept-măritoare și evidenţiază că omul fiind creat „după chipul" lui Dumnezeu Cel infinit, este chemat să-și depășească propriile limite ca și cele mărginite ale creaţiei și să se facă infinit. În chip este implicată esenţial tensiunea omului spre Îndumnezeire. În aceasta constă măreţia omului, în tensiunea - poruncă de a se îndumnezei, și nu

309 Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în PSB 30, Ed. IBMBOR, București, 1998, pp. 37-38.

310 Ioan G. Coman, *Patrologie*, Vol. II, Editura I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 141.

311 Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, cap. XI, P.G., t. 44, col. 153-156 apud vezi: Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere din limba franceză de, Pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998.

312 Sébastian Guichardan, *Le probleme de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siĕcles*: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios, Lyon, 1933, apud Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere din limba franceză de, Pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998.

313 M. Jugie, Canon. Oxoniensis, 49, în art. „*Palamas*", Dict. de théol. cathol., XI, col. 1759 și urm apud Vezi: Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere din limba franceză de, Pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998.

314 Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit*., p. 25

în frumuseţea existenţei biologice supreme, de animal raţional. Măreţia omului rezidă astfel în destinul lui, cel al îndumnezeirii pe care îl arată chipul lui Dumnezeu care „presupune prezenţa indestructibilă a harului naturii umane, implicat în însuşi actul credinţei”[315]. Această menire e exprimată în Scriptură prin atributul Asemănării. Prin asemănare Sfinţii Părinţi înţeleg unirea maximă cu Dumnezeu, ajungerea la Modelul sau Arhetipul absolut, Hristos Chipul Tatălui, fără confundarea cu Acesta. Sfântul Ioan Damaschinul defineşte creaţia omului „după chip” ca însumând mintea şi libertatea omului, şi „după asemănare”, „ca însumând desăvârşirea în virtute pe cât e cu putinţă”[316]. Această asemănare vizează atât finalitatea cât şi drumul spre aceasta. Pe scurt, finalitatea existenţei umane este îndumnezeirea, iar existenţa umană în sine se rezumă la parcurgerea acestui drum de la Chip la Asemănare. Însă aşa cum originea omului este hristologică (după chipul Tatălui - Hristos) şi finalitatea este hristologică, dar şi drumul spre aceasta, drum care se bazează pe împreună lucrarea celor două voinţe, dumnezeiască şi omenească. Această menire a omului rămâne şi după actul căderii. Primul pas al împreunării lucrării a fost realizat de Adam prin acţiunea punerii numelor, însă în asumarea vieţii ca relaţie între sine şi Dumnezeu de la care vine belşugul de viaţă, Adam a eşuat prin actul mâncării în afara lui Dumnezeu. Acest al doilea pas al mâncării ca relaţie cu Dumnezeu a fost restabilit şi făcut posibil şi accesibil nouă de Adam cel Nou[317]. Finalitatea hristologică a existenţei este lămurită deplin în Sf. Liturghie. Mai mult, ea este actualizată în mod concret în fiecare credincios în Sfânta Taină a Euharistiei. Aici înţelegem şi actualizăm, fiecare în parte, menirea noastră hristologică, asumându-ne smeriţi gestul recunoaşterii lui Dumnezeu ca unică sursă a vieţii. Depăşind condiţionările de toate felurile, mai ales în această ultimă perioadă a umanităţii, Biserica lui Hristos depăşeşte înşelarea existenţei prin mâncarea lumii, şi, oferindu-i lui Dumnezeu pâinea şi vinul ca alimente esenţiale (Psalmul 103,15-179) primeşte înapoi „adevărata mâncare şi adevărata băutură”, trupul şi sângele lui Hristos. Astfel, în Sfânta Liturghie, Biserica indică în mod clar, fără echivoc, finalitatea hristologică a existenţei umane, arătând că nu lumea, ci „însuşi Dumnezeu este moştenirea celor vrednici”[318].

Crearea omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” și biruința morții

Omul a fost împodobit prin creația din nimic de Dumnezeu cu alese calități. Una dintre acestea este capacitatea de a depăși moartea în orizontul desăvârșirii și asemănării pe care Creatorul i-l dăruiește continuu. Adesea „chipul” lui Dumnezeu din om reprezintă o preocupare a Sfântului Grigorie al Nyssei. El are în vedere posibilitățile oferite omului de a-și depăși condiția perisabilă de creatură și posibilitatea de a-și trăi viața în comuniunea cu Dumnezeu, în vederea realizării nemuririi[319]. Capacitatea de a participa la nemurirea dumnezeiască este dăruită atât oamenilor cât și îngerilor[320].

De aceea viața omului are sens deplin doar dacă este raportată momentului creator în care Dumnezeu a decis să-l facă pe om. Acest moment este încoronarea actului creației întregii lumi, deoarece, din clipa aceea omul a venit la viață primind viață din și după chipul Creatorului, ceea ce înseamnă că omului i s-a dăruit, deopotrivă, și puterea împărătească a stăpânirii[321].

La temelia actului creator se află gura izvorului iubirii dumnezeiești care, începând din acel moment, revarsă ființa dumnezeiască în ființa omenească: „Dintr-o revărsare a dragostei Sale” [322], Dumnezeu zidind firea omenească în așa fel încât să putem deveni părtașii bogățiilor Sale dumnezeiești[323].

Afirmația că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, descrie marele și neprețuitul dar al nemuririi pe care l-a primit de la facerea sa și care de atunci îi înfrumusețează permanent ființa. Ca

315 Christos Yannaras, *Abecedarul credinței*, Editura Bizantină, București, 1996, p. 85., pp. 98-99.

316 Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996, p. 80.

317 Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, Editura Scripta, București 1993, p. 70.

318 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capitole theologice și oiconomice,* I, 68, apud Pr. prof dr. Dumitru Popescu, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, Editura Libra, București, 1997, p. 153.

319 Ilias Moutsoulas, *Întruparea Cuvântului și îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Grigorie al Nyssei,* Atena, 1965, (în limba greacă), pp. 71-72 apud Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Băjău, *Viața și moartea de la Adam la Hristos în gândirea Sfântului Grigorie al Nyssei*, în Mitropolia Olteniei, An LXV, Nr. 1-4, Ianuarie-Aprilie, 2014, p. 108, (pp. 100-120).

320 Sfântulo Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, 6, PG 45, col. 28, PSB 30, p. 297

321 Idem, *La facerea omului*, 2, PG 44, col. 133, PSB 30, p. 21.

322 Idem, *Marele Cuvânt Catehetic*, V, PG 44, col. 133, PSB 30, p. 294.

323 *Ibidem*.

atare, omul poartă în materia din care este creat, ca pe o sămânță, nemurirea dumnezeiască, motiv pentru care omul are posibilitatea de a dobândi viața. În acest orizont ontologic omul își află relația sa cu Creatorul și se poate poziționa permanent cu fața spre viața dumnezeiască și nepieritoare, poziționare care îl capacitează să se elibereze de patimi. Sfântul Grigorie al Nyssei specifică faptul că o astfel de înnobilare eliberatoare nu înseamnă eliberarea și de trup, afirmată de gândirea platonică, și nici stagnarea într-o împietrire definitivă, de încremenire, a stoicilor[324].

Pentru sfântul părinte firea dumnezeiască este „pururea ceea ce este și totdeauna fiind la fel, e mai presus de orice adaos și micșorare”[325] și totodată „e supusă schimbărilor și rămâne în chip firesc înclinată spre aceleași schimbări”[326]. Numai datorită acestor schimbări, omul dobândește posibilitatea nemuririi, participarea la adevărata viaţă făcându-l „din fire liber și stăpân pe voința proprie”[327].

Fiind creat pentru a-L vadea pe Dumnezeu și a participa la bunurile dumnezeiești, omul este permanent chemat spre a se bucura de bunătatea Creatorului de la care, primind viaţă și rațiune, se împlinește și stăruie în dorința de a ajunge la viața nemuritoare[328].

Omul creat după chipul Logosului

Potrivit antropologiei biblice, omul - bărbat și femeie - a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Deși unii Părinţi ai Bisericii au considerat că acest chip al lui Dumnezeu în om se referă la partea lui spirituală, alţii au susţinut că omul în totalitatea lui a fost creat după chipul divin[329]. Pentru a apăra adevărul revelat și a nu nega imaterialitatea divinității, Sfinţii Părinţi au considerat că omul a fost creat după chipul prototipic al lui Hristos întrupat[330]. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că omul a fost creat după un „logos care se află din veșnicie în Dumnezeu și datorită căruia omul însuși participă la divinitate și este făcut „după chipul” lui Dumnezeu: „fiecare dintre făpturile cugetătoare și raționale, îngeri și oameni, este și se numește parte a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea (logos) după care a fost creat, care este în Dumnezeu și la Dumnezeu, pentru raţiunea (logos) ului care preexistă în Dumnezeu, cum s-a zis. Dacă se mișcă potrivit acestei raţiuni (logos), va fi în Dumnezeu, în care preexistă raţiunea existenţei lui, ca obârșie și cauză. Și dacă nu vrea să se prindă cu dorința de nimic altceva decât de obârșia proprie, nu cade de la Dumnezeu, ci devine, prin faptul că se împărtășește după cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înţelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obârșia și cauza proprie. Vedem, așadar, că nu numai primul om a fost făcut după chipul și intenționalitatea lui Dumnezeu, ci că fiecare ființă rațională își are „tiparul”, harta sa genetică și spirituală în voința divină din eternitate[331]. La facere, Dumnezeu hotărăște: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră… Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut…” (Facerea 1, 26-27), iar în alt loc Scriptura zice: „Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale…” (Înț. Solomon 2, 23).

Dacă e să analizăm mai aprofundat textele biblice din Facerea ce se referă la „chip”, găsim niște diferenţe de nuanţă care nu sunt lipsite de importanţă. La Facerea 1, 26-27 - chipul lui Dumnezeu este legat de dominația omului asupra animalelor, căci „cuvântul chip, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, nu înseamnă asemănarea omului după ființă, ci stăpânirea lui asupra lucrurilor”45; la cap. 5, 1-3, chipul exprimă filiația cu Dumnezeu, iar la cap. 9, 6, - sfinţenia ființei umane al cărei sânge este oprit de a fi vărsat.

Pe scurt, fiecare facultate a sufletului omenesc reflectă chipul (cunoașterea, libertatea, iubirea, creația) si toate sunt centrate pe realitatea duhovnicească a cărei însușire este aceea de a se autodepăși ca să se lanseze în adâncul dumnezeiesc și să-și potolească acolo dorul său. Orice limită conține un dincolo, își conține propria transcendență; tocmai pentru aceasta sufletul nu se poate odihni decât în infinitul dumnezeiesc. Este epectaza, tinderea icoanei, a chipului spre Arhetipul său. „Cu ajutorul chipului, spune Sfântul Macarie”[332],

324 Kiriakou Vatsikoura, *Sensul morţii după Sfântul Grigorie al Nyssei*, Katerini, 1999, (în limba greacă), pp. 33 și 90-96 apud Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Băjău, *Viața și moartea de la Adam la Hristos în gândirea Sfântului Grigorie al Nyssei*, în Mitropolia Olteniei, An LXV, Nr. 1-4, Ianuarie-Aprilie, 2014, p. 109, (pp. 100-120).

325 Sf. Grigorie de Nyssa, *La Cântarea Cântărilor*, 6, PG 44, col. 885-888, PSB 29, p. 191.

326 Idem, *La facerea omului*, 16, PG 44, col. 185, PSB 30, p. 50.

327 Idem, *Marele Cuvânt Catehetic*, 5, PG 45, col. 24, PSB 30, p. 295.

328 K. Skouteris, *op. cit.*, p. 42.

329 Jean Claude Larchet, *Etica procreaţiei în învăţătura Sfinţilor Părinţi*, trad. M. Bojin, București, 2003, p. 242.

330 Marius Telea, *Antropologia Sfinţilor Părinţi Capadocieni*, Hunedoara, 2005, p. 211.

331 Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului,* trad. pr. T. Bodogae, în vol. *Scrieri*, partea a II-a, col. PSB, București, 1998, p. 61.

332 Sfântul Macarie Egipteanul, în „*Filocalia*”,

Adevărul îl face pe om să-L caute. Tocmai în dorul nostru după Dumnezeu îi descoperim deja prezența, căci „iubirea lui Dumnezeu este totdeauna lucrătoare", spune Sfântul Grigore de Nyssa[333].

Sfântul Grigore de Nyssa subliniază funcția chipului astfel: „pentru a participa la Dumnezeu, trebuie să deții în ființa ta ceva corespunzător Ființei la care participi"[334]. Lui „Dumnezeu este iubire" (In. 4,16), ii corespunde Amo ergo sum (iubesc, deci exist) al omului.

Omul poate fi considerat mai presus de Îngeri doar prin faptul că: a) are în sine atât natură spirituală cât și materială, constituind elementul de legătură dintre ele; b) este stăpânul creației, iar îngerii doar îl ajută pe om în aceasta; c) pentru el Dumnezeu este Tată, iar pentru celelalte făpturi, (inclusiv pentru Îngeri) este doar Stăpân; dar pentru că nu știe să se folosească bine de aceste priorități, omul rămâne totuși inferior îngerilor.

„Tot ce e Dumnezeu prin fire și în mod necreat, spune părintele Dumitru Stăniloae, trebuie să fie omul prin bunăvoința lui Dumnezeu. Omul trebuie să aibă în sine tot ce are și Dumnezeu, pentru că chipul nu e adevărat chip decât în măsura în care posedă toate atributele modelului său"[335].

Potrivit învățăturii creștine, lumea nu a fost creată de Dumnezeu la întâmplare, ci dintr-un anumit motiv și cu un anumit scop. Acestea două, de fapt, dau lumii un sens. La originea creației nu există elemente întâmplătoare, ci o ordine cu mult superioară tuturor celor pe care noi am putea să le imaginăm, ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor[336]. Sfinții Părinți au văzut ca motiv al creației bunătatea și iubirea nesfârșită ale lui Dumnezeu, iar ca scop - participarea deplină la această iubire. Sfântul Grigore de Nyssa, de exemplu, exprimă această învățătură prin următoarele cuvinte: „Dumnezeu a creat pe om și restul lumii, nu împins de necesitate, ci în virtutea iubirii Sale. Trebuia ca lumina să nu fie nevăzută, slava să nu rămână fără martor, bunătatea să nu fie fără o altă persoană care să se bucure de ea și celelalte daruri să nu rămână fără efect, nefiind cineva care să se împărtășească de și să se bucure de ele"[337].

Referatul Genezei ne spune, în general, că omul a fost făcut „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" și, în virtutea acestui fapt, capabil să stăpânească peste toate ale pământului. Dar el nu dă nici o precizare asupra chipului, ci arată doar că omul a fost creat printr-un act aparte, deosebit de celelalte existente. Omul n-a fost produs de pământ, printr-un ordin adresat lui de Dumnezeu, ci Dumnezeu însuși i-a format trupul din țărână cu mâinile sale și i-a suflat în nări suflare de viață. Aceasta nu vrea să spună că sufletul omului e o fărâmă din ființa lui Dumnezeu. Dacă ar fi așa, Dumnezeu ar păcătui în om. Prin suflarea Sa, Dumnezeu a imprimat în om o viață după chipul vieții Sale. Dar chipul nu se poate menține clar, decât dacă modelul e lipit cât mai des de el. Chipul nu-și poate menține prin sine conformitatea cu originalul. Iată de ce, în caracterul omului de chip al lui Dumnezeu e implicată ideea de participare la viața divină și fără această participare chipul își pierde claritatea sa. Și cum participarea la viața divină se face prin har, acesta e cel ce întreține calitatea chipului și sporește frumusețea lui până la asemănarea cu Dumnezeu. Deci harul nu e numai o putere impersonală, ci prin el avem în noi pe Dumnezeu însuși, ca model ce-și suflă în viața noastră viața Sa, pentru a o face pe a noastră tot mai conformă cu a Sa.

Dumnezeu l-a zidit pe om după chipul Său și l-a înzestrat cu toate calitățile necesare pentru a transfigura creația și a o îndrepta către scopul său suprem. În primul rând, puterea de cunoaștere a omului era luminată și clară, sănătoasă și fără prejudecăți, netulburată și liberă de rătăciri. Acest lucru rezultă din acele texte biblice care ne arată că Adam vorbea cu Dumnezeu în Rai, că a cunoscut modul în care Eva a fost adusă la existență din coasta sa (Facerea 2, 23) și a dat animalelor nume potrivite cu natura lor, fără ca Dumnezeu să intervină (Facerea 2, 19-20). Vedem că Dumnezeu nu a insuflat omului de-a gata înțelesurile și numele celor create de El, ci a așteptat efortul lui Adam de a le descifra, pentru care i-a dat capacitatea lăuntrică[338]. Sfântul Ioan Gură de Aur se întreabă retoric: „Oare nu era plin de înțelepciune și știință acela care a putut da nume cuvenite animalelor, păsărilor și fiarelor sălbatice, potrivit firii și obișnuințelor fiecăreia?"[339]

---

trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 56.

333 Sf. Grigore de Nyssa, *op. cit*., p. 31.

334 Payne, J.B., *The Theology of Older Testament*, Academy Books, Michigan, 1980, p. 124.

335 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în colecția „P.S.B.Ⅱ, vol. 80, Editura Institultului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 16.

336 Guitton, Acad. Jean, *Dumnezeu și Știința*, Ed. Harisma, București, 1992, p. 57.

337 Sfântul Grigore de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic,* pg 45, apud. Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., vol. I, ed. 1996, p. 232.

338 Pr. Prof. Acad. Dr. Stăniloae Dumitru, *op. cit*., p. 352.

339 Prof. Chițescu Nicolae, I. Petreuță și I.

Prin analiza comportării făpturilor și prin numele potrivite pe care le-a dat acestora se dovedește că bazele științei au fost puse de om în Paradis, însă tehnica avea s-o descopere numai după căderea în păcat[340].

Sub aspect moral, omul dispunea de voință curată și dreaptă, supusă raţiunii lui și voii lui Dumnezeu. Ispitele și pasiunile nu tulburau ființa lui, iar voința era înclinată spre bine, fără lupta lăuntrică dintre trup și suflet. Această stare este exprimată de Sfânta Scriptură când spune că: „Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se ruşinau" - θαη εζαλ νη δπν γπκλνη ν τε Αδακ θαη ε γπλε απηνπ θαη νπθ εζρπλνλην (Facerea 2, 25).

Fericitul Augustin arată că primii oameni nu se ruşinau fiindcă „nicio poftă nu mișcase încă simţirea lor împotriva voinţei"[341], iar Sfântul Vasile cel Mare precizează: „nu se ruşinau de goliciunea lor pentru că Dumnezeu i-a înzestrat cu veșmânt de lumină prin suflarea Sa de viaţă"[342].

În starea primordială, paradisiacă, primii oameni trăiau în armonie cu natura. Natura și vietăţile ei nu se opuneau stăpânirii omului, iar munca era o exercitare mai curând plăcută, spre întărirea puterilor lui fizice și spirituale. Lăcomia nu întina și nu înjosea natura, fiindcă dincolo de natură Îl vedea pe Dumnezeu. Departe de orice autonomie a lumii, naturalul și supranaturalul nu formau două niveluri separate ale vieţii și realităţii, ci erau îmbinate într-o singură ordine a creaţiei, care permitea celei dintâi perechi de oameni să ducă o viaţă bună și dreaptă[343]. „Tot ce e Dumnezeu prin fire și în mod necreat, spune părintele Stăniloae, trebuie să fie omul prin bunăvoința lui Dumnezeu. Omul trebuie să aibă în sine tot ce are și Dumnezeu, pentru că chipul nu e adevărat chip decât în măsura în care posedă toate atributele modelului său"[344]. Starea primordială a omului se caracterizează prin armonia lui cu Dumnezeu, cu sine și cu natura înconjurătoare.

Această stare de armonie a primilor oameni avea numai caracter incipient sau potenţial, întrucât ei aveau menirea de a o desăvârși prin stăruința în bine și împlinirea voii lui Dumnezeu, și prin libertate de voinţă. Adam nu poate fi înălţat peste măsură, ca și cum ar fi posedat toată înțelepciunea și știința. Omul cel dintâi era perfect în sensul că avea totul, sufletește și trupește, pentru îndeplinirea menirii sale. Dar nu cunoștea totul, căci nu avea cunoștința binelui și răului, iar curăţia nu era sfinţenie și dreptate deplină, fiindcă virtuţile implică formare și întărire prin exerciţiu și încercare. Desigur, referatul biblic al creaţiei nu relatează că Dumnezeu le-ar fi dat primilor oameni porunca desăvârșirii, ci numai pe aceea a stăpânirii pământului și vieţuitoarelor lui, dar cea dintâi poruncă se subînţelege. Pentru că atât din punct de vedere mistic cât și din punct de vedere logic ne dăm seama că lumea aceasta este contingentă, nereprezentând o realitate finită și absolută, ci doar o „scară către Dumnezeu și sprijin în urcușul spre El"[345]. Omul nu era pus de la început la capătul desăvârșirii, ci doar în drum spre ea[346].

Referitor la cauzele căderii, Sfinţii Părinţi aduc numeroase argumente și interpretări, dintre care amintim: mândria, nepostirea, neascultarea, alipirea minţii de lucrurile materiale, trândăvia, nemulţumirea etc.

Sfânta Scriptură definește păcatul ca fiind „încălcarea legii" (I Ioan 3, 4), sintagmă prin care se referă atât la călcarea primei porunci (legi) cât și încălcările ulterioare, căci în porunca dată omului în Rai erau concentrate toate poruncile divine, întreaga lege morală[347], și dacă ar fi ţinut-o pe prima, Dumnezeu i-ar fi dat putere să le ţină și pe celelalte.

Omul însă a nesocotit această poruncă divină și a mâncat din fructul pomului a cărui consumare era prohibită. Însăși această poruncă, destul de ușoară de altfel, de a nu mânca din fructul unui anumit pom din Rai, avea un rol pedagogic, de examen moral, în drumul omului spre desăvârșire[348]. Porunca viza unul dintre pomii din Rai, cel al cunoștinţei binelui și răului, din care Dumnezeu le-a interzis cu desăvârșire să mănânce, sub amenințarea devenirii pasibili de moarte. „Iar în mijlocul raiului era pomul vieţii și pomul cunoștinţei binelui și răului… A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: „Din toţi pomii din rai poţi să mănânci, iar din pomul cunoștinţei bine-

Todoran, Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică, vol. I., Editura Institultului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, p. 521.

340 Pr. Prof. Dr. Popescu Dumitru, op. cit., p. 173.

341 Chițescu N., I. Todoran, I. Petreuță, op. cit., p. 521.

342 Sfântul Vasile cel Mare, „Omilia IX", în colecţia P.S.B., vol. 17, Editura Institultului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 446.

343 Pr. Prof. Dr. Popescu Dumitru, op. cit., p. 173.

344 Pr. Prof. Dr. Stăniloae Dumitru, Starea primordială a omului în cele trei confesiuni, în „Ortodoxia, Anul VIII (1956), nr. 3, p. 25.

345 Idem, Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe, Ed. Casa Cărţii de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 133.

346 Idem, Iisus Hristos sau restaurarea omului, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 39.

347 Arhid. Prof. Dr. Zăgrean Ioan, Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, op. cit., p. 146.

348 Ibidem, p. 147.

lui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!" (Facerea 2, 9 și 16-17). Referatul Genezei ne spune că protopărinții au căzut mâncând din pomul cunoștinței binelui și răului, neascultând de porunca lui Dumnezeu, care, permițându-le să mănânce din toți ceilalți pomi din paradis, îi oprea să mănânce din el (Facerea 2, 16-17; 3, 1-6).

Un element al căderii este neascultarea, altul gustarea din pomul oprit al cunoștinței binelui și răului[349]. Deși neascultarea și gustarea se produc deodată, gustarea se adaugă totuși ca un element deosebit la neascultare. Fiind o materializare a neascultării, gustarea e și împlinirea, dar și urmarea neascultării.

Întunecarea chipului lui Dumnezeu nu înseamnă distrugerea lui. Niciuna dintre funcţiunile sufletești n-a fost distrusă prin păcat. Chipul lui Dumnezeu a fost numai umbrit în omul căzut, încât tendința și capacitatea omului de a cunoaște adevărul și de a săvârși binele au rămas în el și după cădere, dar evident slăbite[350].

Concluzii

Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa, ca de altfel și antropologia tuturor Părinților Bisericii Răsăritene (și aici avem exemple evidente când ne referim la: Origen, Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Maxim Mărturisitorul ș.a.) este una teologică. Cu alte cuvinte putem afirma că omul nu se poate defini în originea și în vocația sa ultimă decât în relație cu Dumnezeu, după chipul căruia a fost creat. Întruparea Cuvântului și fiului veșnic al lui Dumnezeu reprezintă centrul întregii teologii răsăritene. Demnitatea supremă a omului - la Sfântul Grigorie de Nyssa - nu constă doar în faptul că omul este sinteză a lumii sensibile și a celei spirituale, un microcosmos, ci și în faptul că el este creat după chipul lui Dumnezeu Celui veșnic și, ca atare, are înscrisă în vocația sa trăirea veșnică împreună cu Dumnezeu.

În omul căzut s-au produs niște schimbări profunde atât pe plan fizic, cât și spiritual. Toate acestea merită cel puţin o abordare generală. Particularităţile spirituale ale firii căzute a omului sunt foarte variate și complexe, având totodată serioase implicaţii dogmatice și mistico-ascetice. După cei mai mulţi teologi ele sunt: - pierderea harului sau autonomizarea omului faţă de Dumnezeu prin ruperea legăturii de comuniune cu El;

- producerea unei tulburări și slăbirea firii umane care a dus la modificări ontologice grave, firea prefăcându-se în ceva urât. Mai mult decât atât, omul a intrat într-un continuu regres pentru că „omul fără har nu e capabil să nu facă răul".

- pierderea armoniei lăuntrice între spirit și senzorialitate, care se caracterizează prin neputinţa omului de a-și ţine simţualitatea în subordinea sa. Tot datorită acestei urmări, spune Sfântul Grigore de Nyssa, Dumnezeu a schimbat și modul de înmulţire al omului în unul asemănător animalelor.

- transformarea iubirii divine jertfelnice în iubire de sine, întoarsă totdeauna spre sine și spre satisfacerea sinelui; - alipirea de lume și dependența de ea, care a dus la războirea naturii împotriva omului și la robire, apoi la nerecunoașterea omului ca stăpân al ei.

Pe plan fizic, cele mai grave urmări ale păcatului strămoșesc sunt: pe de o parte materialitatea grosieră capabilă de a păcătui, simbolizată de îmbrăcarea omului în haine de piele (actul fizic al îmbrăcării cu tunici de piele reprezintă soluţia dată de Dumnezeu la goliciunea conștientizată a oamenilor. Ele au fost date ca să-i protejeze trupul de intemperii, ceea ce nu înseamnă că Dumnezeu a făcut ceva rău pentru om. Că omul nu a înţeles rostul acestei îmbrăcăminți a fost înclinarea lui spre materia care-l atrage și în final sfârșește prin moarte); și pe de altă parte moartea.

Întunecarea chipului lui Dumnezeu nu înseamnă distrugerea lui. Niciuna dintre funcţiunile sufletești n-a fost distrusă prin păcat. Chipul lui Dumnezeu a fost numai umbrit în omul căzut, încât tendinţa și capacitatea omului de a cunoaște adevărul și de a săvârși binele au rămas în el și după cădere, dar evident slăbite.

Bibliografie

Băjău, Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin, *Viața și moartea de la Adam la Hristos în gândirea Sfântului Grigorie al Nyssei*, în Mitropolia Olteniei, An LXV, Nr. 1-4, Ianuarie-Aprilie, 2014, (pp. 100-120).

Buga, Ioan, „*Introducere*", în *Despre viața lui Moise*, Ed. Sfântul Gheorghe Vechi, București, 1995.

Coman, Ioan G., *Patrologie*, Vol. II, Editura I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1988.

Damaschin, Sfântul Ioan, *Dogmatica*, Editura Scripta, București 1993.

Egipteanul, Sfântul Macarie, în „*Filocalia*", trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994.

Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

Guitton, Acad. Jean, *Dumnezeu și Știința*, Ed. Harisma, București, 1992.

Larchet, Jean Claude, *Etica procreației în învățătura Sfinţilor Părinți*, trad. M. Bojin, București, 2003.

Lossky, Vladimir, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, traducere de Lidia si Remus Rus, Editura Enciclopedică,

349 *Ibidem*.

350 Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit*., p. 14.

București, 1993.

Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Traducere din limba franceză de, Pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998.

Mare, Sfântul Vasile cel, „*Omilia IX*", în colecţia P.S.B., vol. 17, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986.

Mărturisitorul, Sfântul Maxim, *Ambigua*, în colecţia „P.S.B.", vol. 80, Editura Institultului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983.

Nyssa, Sf. Grigorie de, *Despre facerea omului*, trad. pr. T. Bodogae, în vol. Scrieri, partea a II-a, col. PSB, București, 1998.

Nyssa, Sfântul Grigorie de, *Despre facerea omului*, în PSB 30, Ed. IBMBOR, București, 1998.

Nyssa, Sfântul Grigorie de, *Marele Cuvânt Catehetic*, 6, PG 45, col. 28, PSB 30.

Payne, J.B., *The Theology of Older Testament,* Academy Books, Michigan, 1980.

Popescu, Pr. prof dr. Dumitru, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, Editura Libra, București, 1997.

Popescu, Pr. prof dr. Dumitru, *Introducere în dogmatica ortodoxă,* Editura Libra, București, 1997.

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 1993.

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Ed. Omniscop, Craiova, 1993.

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în „Ortodoxia, Anul VIII (1956), nr. 3.

Stăniloae, Pr. prof. dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

Telea, Marius, *Antropologia Sfinţilor Părinţi Capadocieni*, Hunedoara, 2005.

Todoran, Prof. Chiţescu Nicolae, I. Petreuţă şi I., *Manual de Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. I., Editura Institultului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958.

Voinea, Daniel, *Omul în învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa*, fără editură, Brăila, 2009.

Yannaras, Christos, *Abecedarul credinței*, Editura Bizantină, București, 1996.

9. Filantropia Bisericii primare

Prof. Pușcașu Ionuț-Viorel
Școala Gimnazială Nr. 1 Avrămeni, Botoșani

De-a lungul istoriei, asistenţa socială a cunoscut o dezvoltare anevoioasă: de la activităţile simpliste de acordare a ajutorului bazat pe compasiune la activităţile specializate de intervenţie, dezvoltate de profesioniști pregătiți în instituţiile de învăţământ superior, în scopul înlăturării disfuncţionalităţilor apărute în relaţia individ-mediul social. În literatura de specialitate există o întreagă varietate de definiţii ale asistenţei sociale, dar misiunea ei a rămas să fie cea de a contribui la incluziunea socială a grupurilor, comunităţilor aflate în dificultate, la restabilirea capacităţii de adaptare la condiţiile de viaţă, de funcţionare socială normală a acestora, având ca finalitate crearea bunăstării lor prin mobilizarea resurselor umane, materiale și instituţionale existente în societatea respectivă.

În anul 1750 î.Hr. exista un cod justițiar al regelui Hammurabi ce includea cerința către popor să-i ajute pe cei ce sunt în suferință. În anul 1200 î.Hr. în Israel poporul evreu avea credința că Dumnezeu așteaptă pe oameni ca să-i ajute pe cei aflați în suferință.

În epoca modernă statul devine un actor important. „Statul pentru prima dată în istorialumii capătă aspectul unei istorii stabile, cuprinzătoare, motivate raţional și emancipatoare,odată cu instituirea sa în stat naţiune". Apariţia statelor moderne a însemnat și preluarea de către acestea a responsabilităţilor protecţiei și asistenţei sociale[351].

Primele începuturi ale asistenţei sociale în România au fost semnalate, ca de altfel în toate celelalte ţări ale lumii, sub forma unor acţiuni caritabile, filantropice, cu un caracter profund religios, dezvoltându-se secole de-a rândul în jurul mănăstirilor[352].

Definirea termenului „filantropie"

Compus din „fileo"- fileo („filein" - filein = a iubi) și „antropos"-antropos = om, termenul „filantropos" - filantropos înseamnă iubitor de oameni (termenul fiind foarte puțin întrebuințat in Sfanta Scriptură). În înţeles obișnuit, mai restrâns, prin filantropie, se înţelege o „acţiune de binefacere întreprinsă în folosul oamenilor săraci și al așezămintelor de binefacere"[353]. Înţelesul filantropiei nu trebuie limitat, însă, doar la aspectul material. Sentimentul de omenie, de bunătate nu-i privește numai pe săraci. De afecţiune au nevoie, totdeauna, și oamenii care nu sunt în lipsuri materiale, dar sunt cuprinși de suferinţe sufletești. Termenul „filantropos", în SfântaScriptură, se referă atât la filantropia lui Dumnezeu cât și la filantropia ca relaţie între oameni. Referitor la Dumnezeu, termenul îl găsim în Noul Testament folosit de Sfantul Apostol Pavel când spune: „Iar bunătatea și iubirea de oameni a Mântuitorului nostru Dumnezeu s-au arătat, El ne-a mântuit..." (Tit 3, 4-5).

Ca relaţie între oameni, termenul „filantropos" (filantropia) îl întâlnim în Faptele Apostolilor 27, 3 și 28, 2. Cu acest sens, termenul apare de câteva ori și în unele cărţi necanonice, ca de exemplu în Înţelepciunea lui Solomon (1, 6; 7, 23; 12, 19) și în cărţile Macabeilor (II Macabei 9, 27; 14, 9; III Macabei 3, 14).

Temeiurile filantropiei din Vechiul Testament

Ideea de filantropia este prezentă în Vechiul Testament, dar fără o organizare deosebită. Datorită unor precepte umanitare care se regăsesc la poporul biblic, sărăcia individuală ori cea colectivă nu au cunoscut cote alarmante ca la celelalte popoare. Se urmărea atât limitarea sărăciei, cât si sensibilizarea celor mai înstăriți. „La nicio văduvă și la niciun orfan să nu le faceți rau! Iar de le veți face rău și vor striga către Mine, voi auzi plângerea lor" (Ieșirea 22, 22-23).

351 Maria Emilia SORESCU, *Asistenţă socială: sistem și profesie*, Ed.Universitaria, Craiova, 2005, p. 24.

352 Elena ZAMFIR, *Tradiţiile asistenţei sociale în România*, Ed. Expert, București, 1999, p.238.

353 Pr. Ioan M. STOIAN, *Dicţionar religios*, Ed. Garamond, București, 1994.

Prin legea lui Moise vedem că Dumnezeu îi știe pe cei săraci și dorește ca aceștia să fie ocrotiți de cei bogați: „Totdeauna vor fi săraci in pământul tău, și pentru aceasta iți poruncesc: să-ți deschizi mâna față de fratele tău, față de cel sărac și față de cel lipsit din pământul tău" (Deuteronomul 15, 11).

În scrierile Vechiului Testament întâlnim o serie de prescripții, prin care atât slujitorii sanctuarului, cât și credincioșii legământului sunt îndemnați să se implice în ajutorarea celor străini și săraci, a orfanilor și a văduvelor, într-o vreme când asistența socială nu era cunoscută[354].

De asemenea, pentru a veni în sprijinul celor săraci, recolta și toate fructele nu trebuiau culese în totalitate, ci rămânea o anumită parte care aparținea săracilor, văduvelor și orfanilor: „Când veți secera holdele voastre în pământul vostru, să nu seceri tot, până la fir în ogorul tău, și ceea ce rămâne după secerișul tău să nu aduni; și în via ta să nu culegi strugurii rămași, nici boabele ce cad în via ta să nu le aduni; lasă-le pe acestea săracului și străiunului că Eu sunt Domnul Dumnezeu tău" (Leviticul 19,9-10; 23, 22). Iar în anul Sabatic ori în anii Jubileu, ceea ce creștea revenea săracilor (Leviticul 15, 4-7, 11-12).

O grijă deosebită se acordă în Vechiul Testament văduvelor și săracilor, Dumnezeu fiind „Tată al orfanilor și judecătorul văduvelor". Un sprijin deosebit pentru săraci îl constituia și așa numita „a doua zeciuială" sau „zeciueala săracilor". O trăsătură fundamentală nelipsită din Israel era milostenia față de săraci și de cei în nevoie, pentru că Dumnezeul lui este „milostiv și blând"; „El ia asupra Sa toate nevoile". Iov, ca întruchipare a dreptului din Vechiul Testament, apare ca „Tată al săracilor" (Iov 29, 16). În antiteză „ inima celor fără de Dumnezeu este nemilostivă" (Proverbe 12, 10). Dumnezeu este prezentat ca fiind milostiv, blând, are inima de tată și este plin de îndurare, de aceea „cine se milostivește de săraci, cinstește pe Dumnezeu" (Proverbe 14, 31).

Milostenia în Vechiul Testament este limitată, îi lipsește caracterul de universalitate și vedem că ea este fixată numai prin legi. O categorie aparte în Vechiul Testament o formează profeții. Atitudinea lor față de problemele sociale ale vremii nu este de neglijat. Ei cunoșteau bine realitățile, dar și firea umană, accentuând faptul că „dacă bunăstarea materială depășește necesarul unei vieți decente, atrage după sine gustul pentru un trai în lux și extravaganță". Părintele Semen remarcă faptul că profeții biblici pot fi foarte actuali, dacă știm să-i citim, căci ei „au arătat că atunci când o societate este prea ahtiata după acumularea de bogății, bunurile nu numai că nu pot fi distribuite cu onestitate, dar devin de-a dreptul restrictive pentru anumite categorii sociale"[355].

În Israel și străinii aveau drepturi, beneficiind de odihna sabatului și de invitația la mese. O situație mai bună o aveau și sclavii, Legea interzicând să fie asupriți (Ieșirea 21, 20). Un alt aspect care trebuie menționat și care are legătură cu filantropia este viața de obște folosirea în comun a mijloacelor de trai.

În Vechiul Testament, milostenia față de săraci și față de cei aflați în nevoie era o trăsătură fundamentală, care nu trebuie să lipsească din Israel, pentru că Dumnezeu acestui popor este descris ca fiind „milostiv și blând" (Psalmul 37, 26) și El Însuși apare ca „Tată al săracilor"(Psalmul 29, 16). Este ilustrativ în acest sens faptul că la masa israelienilor se punea un tacâm și o farfurie în plus, pentru cel flămând ce ar fi putut veni în timpul mesei.

Concluzionând, putem spune că principiul dragostei în Vechiul Testament rămâne limitat și național. Cum religia este limitată numai la poporul ales, tot așa și dragostea este limitată numai la conaționali, lipsind dragostea ca relație între oameni.

Temeiurile filantropiei din Sfintele Evanghelii

Indiferent de modul cum definim dragostea față de aproapele: filantropie, diaconie sau caritate, toate au ca fundament dragostea care își are izvorul în Dumnezeu. Dragostea este rădăcina vieții spirituale (Efeseni 3, 17), obiectul ei fiind Dumnezeu și aproapele. Dragostea este mai bine primită înaintea lui Dumnezeu decât jertfele (Matei 5, 23-24), prin ea obținându-se iertarea păcatelor (I Petru 4, 8).

Sfintele Evanghelii nu folosesc termenul filantropos niciodată, și nici nu era necesar acest lucru întrucât toată viața pământească a Mântuitorului a fost o lucrare filantropică permanentă. De aceea filantropia Noului Testament nu este altceva decât Evanghelia adusă în actualitate, pentru că numai prin Evanghelie Îl găsim pe Hristos identificat cu orice om aflat în suferință. Dumnezeu s-a revelat pe Sine ca cel al milei duse până la jertfa supremă în Fiul Său. În Sfânta Scriptura substantivul „milă" apare de peste 250 de ori, dintre care nu

354 Pr. Petre SEMEN, *Temeiuri biblice vechitestamentare privind actul filantropic*, în rev. Studii Teologice, nr. 3, an 2005, Craiova, p. 48.

355 Pr. P. SEMEN, *Temeiuri biblice*..., p. 51.

mai puțin de o treime se află în cărțile Noului Testament și cu referire directă la Domnul Hristos[356].

Primul temei al filantropiei desprins din scrierile Noului Tstament este Întruparea Fiului lui Dumnezeu mântuirea noastră ca forma cea mai concretă a dragostei, mergând până „la moarte și încă moarte pe cruce" (Filipeni cap. 2). Evanghelia ne prezintă dimensiunea maximă a filantropiei lui Dumnezeu, constând în trimiterea și dăruirea Fiului Său în lume „la plinirea vremii" (Galateni 4, 4), pentru mântuirea omului: „Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Caci n-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască prin El, lumea" (Ioan 3,16-17)[357].

Prin întruparea, activitatea pământească, patimile și moartea lui Hristos „filantropia este înălțată la nivelul jertfei. Iubirea lui Dumnezeu pentru om se concentrează în jertfă" asumată de bunăvoie: „Mai mare dragoste, decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii Săi" (Ioan 15, 13).

Slujirea în Noul Testament este arătată de Mântuitorul în modul cel mai concret, prin spălarea picioarelor. În viziunea vrednicului de pomenire ÎPS. Antonie, Mitropolitul Ardealului, poate fi socotită momentul instituirii slujirii cu caracter universal[358].

Filantropia Mântuitorului reprezintă temeiul fundamental al filantropiei creștine: „Învățați-vă de la Mine că sunt blând și smerit cu inima"(Matei 11, 29), pentru că: „nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri" (Matei 7, 21).

Întreg mesajul Noului Testament este iubirea, căreia i se consacră un nou termen, agape, folosit mult în scrierile nou-testamentare, termen care se raportează mai mult la starea spirituală și morală, și care depinde mai mult de voința decât de sentiment. Acest termen caracterizează dragostea lui Dumnezeu pentru (Ioan 3, 16) și cea a oamenilor între ei (Matei 22, 39), aceeași dragoste și pentru dușmani. De aceea, iubirea, potrivit acestui nou termen este definit în Noul Testament ca: „împlinirea legii" adică săvârșirea de fapte bune aproapelui.

Lucrarea Mântuitorului în lume este, prin excelență, o lucrare filantropică, o revărsare de dragoste dumnezeiască asupra tuturor, concretizată în nenumărate acte de binefacere îndreptate asupra săracilor, pentru că El Însuși S-a născut, a trăit și a murit în sărăcie, mărturisind chiar că „Nu are unde să-și plece capul" (Luca 9, 38). Dar Hristos nu se limitează doar la a constata suferințele oamenilor ci vedem că El vine în sprijinul lor vindecându-le bolile sufletești și trupești (Matei 14, 17-21; 15, 32-38), mângâindu-i pe toți cei Întristați (Luca 7, 11-15; Ioan 11, 33-35), apărându-i în fața celor ce-i nedreptățeau (Matei 23, 14; Marcu12, 40) și acordându-le cinstea cuvenită, în calitatea lor de purtători ai chipului lui Dumnezeu (Luca 14, 12-13)[359].

Un alt apect al slujirii a fost enunțat de Mântuitorul, cu ocazia Judecății din urmă. Iisus face din slujire unicul criteriu de mântuire: a da de mâncare celui flămând, de băut celui însetat, însă aici apare un nou element. Slujirea este raportată la Sine ca Dumnezeu: „Adevărat vă zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut" (Marcu 25, 40-45). Prin slujire, iubirea care izvorăște din Dumnezeu ia drumul invers, dinspre oameni spre Dumnezeu, „Căci cum vom putea iubi pe Dumnezeu pe Care nu-L vedem, dacă nu-i iubim pe oamenii pe care-i vedem?" așadar, substanța slujirii e iubirea, după cum tot iubirea este expresia unității[360].

Propovăduirea este un aspect fundamental al slujirii și vedem ca „diaconia" nu este departe de „slujirea cuvântului" și de doxologie. Mântuitorul arată și cum trebuie să se facă misiunea, nu prin predică pur și simplu ci prin predica însoțită de fapte evanghelice, care să reflecte voia și caracterul lui Dumnezeu: să vindece boli, să de de mâncare, să curățe leproși, să stea în ajutorul oricărei neputințe, și totul fără plată, în dar (Matei 10, 8)[361]. „Hristos n-a venit pentru reforme sociale, ci pentru a ne aduce și a ne chema la mântuire. Mântuitorul nu vine cu un program de reforme sociale, nu vrea să creeze un sistem social"[362].

Mântuitorul după ce a făcut dovada filantropiei Sale prin minunile și binefacerile săvârșite asupra oamenilor, pe Cruce săvârșește o binefacere care se revarsă asupra tuturor. Jertfa lui Hristos, deși are caracterul unei jertfe personale, este, totuși, o jertfă universală, cu valoare desăvârșită,

356 Pr. prof. dr. Petre SEMEN, *Tâlcuiri Evanghelice* I, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 138-139.

357 Diac. Ioan BRIA, Iisus Hristos - *iubitorul de oameni*, în rev. Ortodoxia, XVIII (1966), nr. 1, p. 59.

358 Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Biserica slujitoare*, E.I.B.M.B.O.R, București, 1972, p. 6.

359 Diac. Orest BUCEVSCHI, *Hristos în viața socială*, în rev. Ortodoxia, VII (1995), p. 146-147.

360 Pr. Ion VICOVAN, *Dați-le voisă mănânce*, Ed. Trinitas, Iași, 2001, p. 23.

361 A. PLĂMĂDEALĂ, *Biserica*..., p. 11.

362 Pr. I. VICOVAN, *Dați-le voi*..., p. 25.

adusă pentru toți, din toate timpurile și din toate locurile, și până la sfârșitul veacurilor. Cuvântul „Săvârșitu-s-a", rostit de Domnul pe Cruce înseamnă săvârșirea celei mai mari opere a iubirii lui Dumnezeu față de oameni și a umanității asumate de Fiul lui Dumnezeu și a tuturor celor ce se unesc cu El ca om, față de Dumnezeu, dar „săvârșitu-s-a" și „desăvârșitu-s-a" omul în Dumnezeu, „desăvârșitu-s-a" opera de adunare a creației în Dumnezeu prin umanitatea asumată în Fiul lui Dumnezeu[363].

Întreaga viață a Mântuitorului Hristos, începând cu Întruparea, continuând cu viața și activitatea Sa față de cei aflați în suferință dar și ascultarea Sa față de Părintele Său, jertfa Sa mântuitoare și încheind cu Învierea, Înălțarea la cer ca om și Trimiterea Duhului Sfânt în lume sunt manifestări concrete ale Sale, sau ale filantropiei Sale.

Asistența socială în Biserica primară

În istoria omenirii au existat diferite modalități de întrajutorare a oamenilor. Acest lucru, într-o formă oficială datează de aproximativ 2000 de ani î.Hr. Cu toate acestea, vedem că până la venirea lui Hristos oamenii se ajutau, iar la formele oficiale de întrajutorare contribuiau fie anumiți conducători, fie anumite curente de gândire laice sau religioase[364].

Începând cu 1750 î. Hr. oamenii se gândeau să se ajute unii pe alții, la vremuri de necazuri. Ideea o putem găsi în Codul lui Hammurabi, regele Babilonului. Cinci veacuri mai târziu, poporul evreu spunea că Dumnezeu așteaptă de la credincioși să-i ajute pe cei săraci, În Roma antică exista o tradiție denumită annona civica prin care familiile de vază ofereau celor săraci bani sau cereale la prețuri foarte mici[365].

Iisus Hristos propovăduiește iubirea dintre oameni ca voință a lui Dumnezeu. Dacă, în derularea istoriei, urmărim ajutorul ca idee sau ca demers, vom constata, în ambele cazuri, un progres, o îmbogățire și o diversificare a lor[366].

Biserica primară se poate asemăna cu un organism viu al cărui cap este Hristos, iar sângele care menține acest trup în viață este iubirea, prin Sfintele Taine. Intrarea creștinilor în Biserică, prin poarta Botezului, a generat nu numai o nouă viață, ci și o dependență a unora față de ceilalți, toți suntem frați și nevoia unuia este și a celuilalt.

Viața creștină, din punct de vedere comunitar, este o slujire a fratelui și a aproapelui, iar în cele din urmă devine slujirea lui Dumnezeu. În spiritul ce îi anima pe creștinii din Biserica primară fiecare se regăsea în iubirea față de aproapele, căci toți se considerau fiii lui Dumnezeu și copii ai Aceluiași Tată[367].

Milostenia era socotită, în antichitatea creștină, una din virtuțile cele mai importante, alături de iubire. Comuniunea de iubire dintre creștini se manifesta nu numai între cei vii, ci și între cei morți, deoarece milostenia se putea face și în numele celor morți.

Unitatea și iubirea creștinilor s-a manifestat cel mai bine, în perioada apostolică, în slujirea euharistică, toți creștinii fiind adunați în jurul Sfintei Euharistii, în jurul lui Hristos, înțelegând în chip mistic raportul dintre Trupul lui Hristos și comuniunea credincioșilor. Comuniunea euharistică, atât de importantă pentru unitatea unei comunități, s-a prelungit în comuniunea agapelor, în timpul cărora se putea exprima milostenia față de aproapele[368].

În primele secole exista conștiința că, după botez și martiriu, milostenia se află pe locul imediat următor, ca și mijloace de iertare a păcatelor. Milostenia poate îmbrăca forme și mijloace diferite, dar toate sunt spre binele aproapelui și spre mântuirea celui care este milostiv.

Cetățenia paradoxală a creștinilor unește, așadar, într-o figură cruciformă de tip antinomic interioritatea și exterioritatea, verticala și orizonatala, transcendența și imanența, cerul și pământul, contemplația și acțiunea, mistica și angajarea[369].

Credința cea mai mare, fecioria cea mai trainică și răbdarea statornică nu sunt de mare preț în ochii lui Dumnezeu, dacă nu sunt însoțite de faptele milosteniei. În fața incapacității statului roman de a rezolva problema asistenței sociale, atât de necesară în secolele II-IV în Imperiul Roman, Biserica a intervenit la timp, alinând suferințele multora și arătând adevărata viață a creștinilor, cea trăită în slujba aproapelui. Nu puțini au fost păgânii care au fost îngrijiți de creștini, au fost hrăniți sau adăpostiți, conform principiului iubirii

363 Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului Mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1991, p. 225.

364 Ion PETRICĂ, *Biserica și asistența socială din România*, Ed. Institutului European, Iași, 2012, p. 22.

365 Viorel PRELICI, *Asistența socială: idee, demers, profesie*, Ed. Mirton, Timișoara, 2001, p. 7.

366 V. PRELICI, *Asistența socială*..., p.8.

367 Pr. dr. Marius ȚEPELEA, *Aspecte ale vieții sociale în Biserica primară*, Ed. Emia, Deva, 2004, p. 211.

368 Pr. dr. M. ȚEPELEA, *Aspecte ale*..., p. 212.

369 Ioan I. ICĂ jr, Germano MARANI, *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p.21.

universale.[370]

Biserica, instituție teandrică (divinino-umană), nu se confundă cu societatea, dar nici nu se separă total de ea. „Biserica viază în societate, ea însăși fiind o societate religios-morală, care este totuși mai mult decât atât: ea este societatea oamenilor credincioși, cu Dumnezeu și prin Dumnezeu întreleolaltă”[371].

Astfel, Biserica se ocupă de fiecare suflet în parte, dar poartă și grija comunității, căci: „Din creația lui Dumnezeu face parte și alcătuirea socială, care este proprie ființei umane”[372].

Biserica n-a făcut niciodată abstracție de acestă realitate socială, însă misiunea pe care Hristos a încredințat-o Bisericii sale nu este de ordin politic, economic ori social, ci eminamente religios. Însă tocmai din acestă misiune religioasă decurg îndatoriri care pot contribui la întărirea comunității între oameni. Mitropolitul Hierotheos Vlachos, în cartea sa Psihoterapia ortodoxă, a ajuns la concluzia că „Ortodoxia nu poate fi o filosofie sau etică seacă, ci o metodă de vindecare”[373].

Trebuie să privim Ortodoxia ca un tratament și o știință a vindecării. Grija față de sănătatea umană - atât spirituală, cât și trupească - a fost dintotdeauna o preocupare a Bisericii. Din perspectiva ortodoxă însă, menținerea sănătății fizice detașată de sănătatea spirituală nu este o valoare necondiționată.

Asistența socială la Sfinții Părinți

Prima comunitate creștină avea cracterul unei familii, după modul de viață inițiat de Mântuitorul. De la Cincizecime, filantropia divină devine filantropia Bisericii[374]. În perioada de care ne ocupăm, opera filantropică gravita în jurul agapei. Această formă de întrajutorare va dăinui câteva secole. Formele prin care se strângea și se făcea milostenia erau ofrandele, colectele și agapele, iar persoanele care contribuiau la distribuirea milosteniei erau diaconii și diaconițele, ajutați de diferiți frați și surori. Cei care primeau milostenie, deci beneficiarii asistenței sociale a Bisericii, erau văduvele, orfanii, infirmii, bătrânii, prizonierii, bolnavii, săracii, naufragiații și străinii.

Fiecare membru al comunității era în slujba celorlalți, mai ales prin milostenie și caritate. Viața de obște a întărit comuniunea între creștini, ei recunoscându-se ca frați și surori. În acest sens, semnificativă este informația Sfântului Iustin Martirul și Filosoful: „Mai departe, noi ne reamintim unii altora de toate acestea, cei ce avem bunuri materiale venim în ajutorul celor lipsiți și ne găsim laolaltă cu toți. Și pentru toate ce ni se oferă, noi binecuvântăm pe Creatorul tuturor, prin Fiul Său Iisus Hristos prin Duhul Sfânt”[375].

Despre originea comună și implicit despre viața comună găsim informații și în Didahie: „Oricărui cere de la tine, dă-I și nu cere înapoi, că Tatăl vrea să dea tuturor din darurile Sale. Fericit este cel ce dă potrivit poruncii, că este nevinovat”[376].

Gloria epocii bizantine o fac instituțiile de binefacere organizate de Biserică pentru bolnavi, pentru săraci și pentru bătrâni. Din punct de vedere teologic, veacul al IV-lea este cunoscut ca veacul de aur, însă foarte mulți oameni trăiau la limita subzistenței. Campanile militare, adesea îndelungate și în locuri îndepărtate de locurile natale, determinau părăginirea proprietății celor ce nu aveau sclavi care să le lucreze pământul, la întoarcere ei găsind doar sărăcie și lipsuri materiale. În această situație, unii acumulau datorii mari, care duceau uneori chiar la și la expropriere. Din nefericire unii proprietari bogați acționau despotic și prin mijloace necinstite îi păgubeau pe cei lipsiți de apărare: unii, arătând obligațiuni false prezentând o lungă listă de creanțe, în care pretindeau că le datorează de la părinți și bunici, făceau să li se dea dreptate, și astfel luau proprietăți necuvenite.

Specific acestei perioade este dorința celor bogați de a-și spori averea lor, cu orice preț în dauna celor săraci. Dorința de înavuțire era atât de mare încât ei se foloseau de cele mai meschine mijloace pentru a-și atinge scopul.

Cea mai mare parte dintre proprietari preferau sclavii, în locul oamenilor liberi, care oricând puteau fi luați în serviciul militar. Această strategie era avantajoasă din punct de vedere economic pentru bogați, deoarece economiseau mâna de lucru,

370 Gabriela CIUBUC, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 179.

371 Pr. Ioan STANCU, *Exigențele misiunii Bisericii în lumea secularizată*, în rev. Glasul Bisericii, nr. 5-8/1996, p.43.

372 Ionel UNGUREANU, *Personalizarea socialului. Înțelegeri teologice ale realității sociale*, Ed. Doxologia, Iași, 2011, p. 9.

373 Mitropolitul Hierotheos VLACHOS, *Psihoterapia ortodoxă*, trad. de prof. Ion DIACONESCU și prof. Nicolae IONESCU, Ed. Shopia, București, 2001, p.184.

374 A. PLĂMĂDEALĂ, *Biserica*..., p. 5.

375 Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia* I, trad. de Pr. Olimp CĂCIULĂ, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, col. *Părinți și criitori bisericești* (PSB), vol.2, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980, p.71.

376 Isidor MĂRTINICĂ, *Doctrina socială a Bisericii*, vol. I, Ed. Universității din București, București, 2006, p. 99.

ducând la ruinarea și depopularizarea imperiului. Cuceririle romane duceau la sărăcirea și chiar la ruinarea totală a supușilor Romei, în folosul unei cetăți stăpânitoare, care, după ce-i jefuia pe generalii și legiuirile ei, sfârșea prin a-i exploata prin pretorii și proconsulii ei. Toate bogățiile se strângeau la Roma, dar aici nu se bucurau prea mulți de ele, ci numai un număr foarte redus. Se dădeau gratificații la armate, se făceau distribuiri de alimente la cetățeni săraci, periodic se împărțeau chiar și ajutoare bănești, restul însă, mergea la tezaurul împăratului și al câtorva familii, mai bogate, fiecare în parte având mai multă bogăție, decât toată cealaltă populație la un loc[377].

Biserica și-a împlinit misiunea încredințată de Întemeietorul ei în două moduri, urmând exemplul Mântuitorului: pe de o parte prin cuvânt, prin predică, în care slujitorii Bisericii arătau care este învățătura Mântuitoruli și cum pot și trebuie creștinii să privească și să rezolve problemele apărute în societate, iar pe de altă parte, prin exemple practice, concrete.

Dacă citim predicile Sfinților Părinți din secolele IV-V în special, nu întâlnim subiect mai insistent abordat decât cel al milosteniei. Tocmai în acestă perioadă, Biserica, a desfășurat cea mai bogată activitate pe plan social. De aici se impune concluzia că predica, cuvântul, trebuia să meargă mână în mână cu fapta, cu filantropia practică a Bisericii. De asemenea, este la fel de limpede că nici unul din cele două aspecte ale misiunii nu trebuie nici exagerat, nici trecut cu vederea.

Sfântul Vasile cel Mare spunea că nimic nu poate să stea în calea silniciei bogotașului. Toate se supun tiraniei lui, toate tremură în fața puterii lui, cei nedreptățiți de bogat se gândesc cum să facă să nu mai sufere alte rele de la bogat, decât să se răzbune pe nedreptățile ce li s-au făcut. Bogatul înjugă boi străini, ară, seamănă și culege cele nu-i aparțin, dacă i te împotrivești, te lovește, dacă te plângi, te dă în judecată, că l-ai insultat, dacă îl insulți în fața judecătorului, tu ești cel băgat la închisoare, are martori falși, gata pregătiți, care-ți pun viața în primejdie. Ar fi mai bucuros să mai dai ceva, numai ca să scapi de necazurile în care te bagă[378].

Sfântul Grigorie de Nazianz, vorbind despre săraci și sărăcie, arată că, de fapt, toți suntem săraci și toți avem nevoie de mila lui Dumnezeu. El arată că Dumnezeu prin nimic nu se cinstește mai mult decât prin milă, prin mila pe care și noi trebuie s-o avem față de semenii noștri.

În altă parte, același mare sfânt Părinte arată că slujind aproapelui slujim lui Dumnezeu Însuși: „Voi, ce sunteți slujitorii lui Hristos, hrăniți pe Hristos, îmbrăcați-L, cinstiți-L”[379].

Sfântul Vasile cel Mare, deși cel mai activ în planul filantropiei practice, era convins că nu se mai putea reedita viața comunitară a primilor creștini, de aceea el a căutat alte soluții, dacă nu putea rezolva definitiv situația celor săraci și în nevoi, cel puțin s-o amelioreze. În acest scop, consideră că întorcând inimile bogaților către milostenie va reuși să îmbunătățească situația celor defavorizați.

După Sfântul Vasile, cel care își iubește aproapele, nu posedă mai mult decât el, sau dacă posedă împarte cu el. Acolo unde nu este așa, unde domnește inegalitatea, este evident că cineva și-a pus interesele proprii mai presus decât ale altora. Astfel, el zice că te-ai fi debarasat de bogăție dacă ai fi iubit pe aproapele.

Viața în comun este mai folositoare decât singurătatea și pentru păstrarea bunurilor date nouă de Dumnezeu și pentru păzirea de o cursă exterioară a dușmanului, fiind mai sigură trezirea din partea celor care veghează, dacă s-ar întâmpla ca vreunul să doarmă. În plus, întoarcerea de la păcat este mai ușoară în viața în comun pentru cel păcătos, fiindcă se rușinează de dezaprobarea făcută în comun de mai mulți, și, dimpotrivă, pentru cel virtuos, prin aprobarea faptelor sale din partea mai multora, se creează mare încredere și cel care va face faptă bună se va întări și mai mult prin mărturia mai multora[380].

Vorbind de viața comună și mai ales de datoria fiecărui om de a acționa în favoarea unității, același mare părinte al Bisericii, Sfântul Vasile, ne dă ca exemplu: „Să te gândești că liliecii au din fire dragoste între ei, că se țin și se atârnă unul de altul ca un șir, lucru pe care oamenii nu-l fac cu ușurință, că multora le place să stea mai degrabă despărțiți și deosebiți decât împreună și uniți”[381].

Tradiția răsăriteană a filantropiei arată că Biserica nu a restrâns această lucrare doar la membrii ei, ci, dimpotrivă, a recomandat ca ea să fie extinsă asupra tuturor. Fă binele și din câștigul pe care ți l-a dat Dumnezeu de pe urma muncii tale, dă tuturor celor lipsiți, fără deosebire, nu te întreba cui să dai și cui să nu dai. Dă tuturor, că Dumnezeu vrea să

377 Pr. dr. Gheorghe I. SOARE, *Biserica și asistența socială*, București, 1948, p. 145.

378 SF. VASILE CEL MARE, *Omilia a VII-a. Către bogați*, în PSB, vol. 17, E.I.B.M.B.O.R., București, 1986, p. 416.

379 ÎPS. DANIEL, *Dialog și cooperare în asistența socială o necesitate și o expresie a maturității spirituale,* în rev. Candela Moldovei, an VIII, nr.7-8, 1999, p. 35.

380 SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri* - partea a doua, *Asceticele*, trad., intord. de Prof. Iorgu D. IVAN, vol. 18, în PSB, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 35.

381 SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri*..., p. 166.

dea tuturor din darurile sale. Slujirea aceasta, îndeplinită fără deosebire, este plină de slavă înaintea lui Dumnezeu. Aşadar, cel care face această slujire, fără deosebire, va trăi în Dumnezeu.

Credinciosul, pătruns de agape-ul creştin, nu se limitează în practicarea filantropiei, el face binele către toţi oamenii şi nu-i este indiferent, pentru că cu toţi este unit prin filiaţia divină. Astfel, el răspunde chemării lui Dumnezeu de a lupta pentru înnobilarea şi îmbunătăţirea continuă a vieţii tuturor semenilor[382], percepând ajutorarea frăţească a tuturor oamenilor nu numai ca o îndatorire religioasă, ci şi ca un fel de liturghie după cuvântul Apostolului[383].

Chiar dacă marele Apostol prin cuvintele: „să facem bine către toţi, dar mai ales către cei de o credinţă cu noi", ar lăsa impresia unei limitări a filantropiei, în realitate, el nu restrânge iubirea aproapelui la iubirea frăţească, ci indică sfera comunităţii bisericeşti ca teren prioritar pentru manifestarea iubirii creştine. Nimeni nu va ajunge să săvârşească binele către toţi, dacă nu-l va face mai întâi către casnicii săi[384].

Ceea ce este caracteristic Părinţilor Bisericii este că pentru a determina pe credincioşi să se ferească de păcate, fie să cultive virtuţile, ei folosesc toate argumentele posibile. În acest scop, încep prin a descrie păcatul în culorile cele mai urâte, urmate de consecinţele lui negative atât în viaţa aceasta pământească, cât mai ales în viaţa cea veşnică şi continuând cu opusul lor, virtuţiile, cu folosul uriaş pe care îl aduce practicarea acestora.

În acest context, de subliniat faptul că în această lucrare de conştientizare atât a răului cât şi a binelui, ei, Sfinţii Părinţi, nu vin numai cu exemple din rândurile oamenilor, ci şi din natură sau chiar rândurile animalelor pentru a le aminti ascultătorilor că menirea lor este infinit mai înaltă. Sfinţii Părinţi au adus argumente şi din natură pentru a dovedi că omul, fiind fiinţă comunitară trebuie să trăiască ca atare: „imită omule pământul! Fă roade ca el! Nu te arăta mai rău decât pământul cel neânsufleţit. Pământul nu dă roduri pentru propria lui desfătare, ci pentru ca roadele să-ţi slujească ţie. Şi tu, dacă vei arăta rod de binefacere, rodul acesta ţi-l aduni pentru tine, că mulţumirile pentru faptele bune se întorc la săvârşitorii lor. Ai dat celui flămând, dar ce ai dat rămâne tot al tău şi ţi se întoarce în adaos. După grâul care cade în pământ dă rod celui ce l-a aruncat, tot aşa şi pâinea dată celui flămând aduce mult folos mai târziu"[385].

Că aşa a practicat Biserica filantropia întotdeauna ne-o dovedeşte şi faptul că la moartea Sfântului Vasile cel Mare plângeau şi creştinii şi păgânii şi evreii spunând: „a murit părintele nostru".

De altfel, filantropia practicată cu entuziasm şi abnegaţie asupra tuturor de către Sfinţii Apostoli precum şi de Biserică, în general, urmând exemplul Mântuitorului, a uşurat răspândirea şi biruinţa creştinismului în lume. De la Mântuitorul, trecând prin Bisericile apostolice şi urmaşele acestora, istoria creştinismului este istoria dragostei faţă de cei săraci şi de umili, istoria celor mai înflăcărate străduinţi pentru alinarea suferinţelor omeneşti[386].

Această dragoste, care a contribuit fundamental la dezvoltarea Bisericii şi a teologiei creştine, şi care arată adevărata credinţă creştină, nu trebuie să se diminueze şi, cu atât mai mult nu trebuie să înceteze, ci trebuie să trezească în orice credincios conştiinţa responsabilităţii în faţa lui Dumnezeu pentru toţi oamenii, indiferent de statutul său social, religios sau de altă natură[387].

Acest umanism filantropic nu este, căutuşi de puţin, umilito, ci plin e demnitate, pentru că orice faptă bună se îndreaptă spre Hristos, prin intermediul aproapelui, aceasta neizvorând dintr-o simplă compasiune, ci din conştiinţa că purtând sarcinile unii altora se împlineşte legea lui Hristos.

Concluzii

Din numeroasele legi imperiale, dispoziţii canonice şi date istorice vedem cât de mare importanţă au avut aşzămintele de asistenţă socială ale Bisericii, atât în vremea veche cât şi mai târziu.

Născute din necesitatea alinării suferinţelor sociale ale lumii vechi, afirmându-şi utilitatea lor de netăgăduit, sprijinind întreaga acţiune misionară şi înoitoare de lume pe care a desgăşurat-o Biserica, ele apar ca odrăslite din dragostea creştină şi reprezintă diadema cea mai de preţ dintre cele care

382 Pr. prof. dr. Dumitru BELU, *Caracterul social al Rugăciunii Domneşti*, în rev. Studii Teologice, nr. 9-10, 1951, p.547.

383 Prof. Justin MOISESCU, *Sfântul Pavel şi viaţa celor mai de seamă comunităţi creştine, în epoca apostolică*, în rev. Studii Teologice, an III, nr. 7-8, 1951, p. 414.

384 Pr. dr. Vasile MIHOC, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1983, p. 230.

385 Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Idei sociale în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în Vol. *Omagial Sfântul Vasile cel Mare-închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa*, în Biblioteca Teologică, vol.3, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1980, p. 402.

386 Pr. prof. Ioan Gh. COMAN, *Frumuseţile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1988, p. 254.

387 Pr. dr. Constantin COMAN, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1995, p. 289.

împodobesc edificiul măreț al Bisericii.

Chiar dacă marele Apostol prin cuvintele: „să facem bine către toți, dar mai ales către cei de o credință cu noi", ar lăsa impresia unei limitări a filantropiei, în realitate, el nu restrânge iubirea aproapelui la iubirea frățească, ci indică sfera comunității bisericești ca teren prioritar pentru manifestarea iubirii creștine. Nimeni nu va ajunge să săvârșească binele către toți, dacă nu-l va face mai întâi către casnicii săi.

Biserica astăzi mai are un rol deosebit de important în România și nu numai în țara noastră, ci și la alte state, cum ar fi spre exemplu Polonia, și anume, acela de a menține coeziunea socială. Se impune deci o reexaminare a situației religiei prin plasarea la un nivel de discuție European, ceea ce reprezintă o evidențiere a particularităților naționale, prin raportarea la alte experiențe similar din țările diferite. Reconfigurarea contemporană a religiei și a politicii nu este o caracteristică ce particularizează spațiul European ci descrie un process mai amplu.

La ora actuală, în România este dezvoltat nivelul instituțional central și cel județean, și mai puțin cel local, acolo unde se află în realitate beneficiarii sistemului de asistență socială. Dată fiind tendința din cadrul UE de a dezvolta sistemele de asistență socială de la nivel local, în România va trebui să se dezvolte în viitor acest nivel.

În concluzie, putem afirma că omul este permanent chemat să-i urmeze lui Hristos în iubire, slujind lui Dumnezeu în rugăciune, post și fapte bune. O iubire care cere creștinului trăiri și fapte veritabile, zămislite în adâncul sufletului, dar niciodată închise acolo, ci mereu și mereu dăruite palpabil semenilor săi.

Bibliografie

Biblia sau Sfânta Scriptură, E.I.B.M.B.O.R., București, 2008

BELU, Pr. prof. dr. Dumitru, *Caracterul social al Rugăciunii Domnești*, în rev. Studii Teologice, nr. 9-10, 1951,

BRIA, Diac. Ioan, *Iisus Hristos - iubitorul de oameni*, în rev. Ortodoxia, XVIII (1966), nr. 1,

BUCEVSCHI, Diac. Orest, *Hristos în viața socială*, în rev. Ortodoxia, VII (1995)

CIUBUC, Gabriela, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, Ed. Anastasia, București, 1998

COMAN, Pr. dr. Constantin, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Ed. Bizantină, București, 1995

COMAN, Pr. prof. Ioan Gh., *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988

ICĂ, Ioan I. jr, Germano MARANI, *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002

IUSTIN MARTIRUL și FILOZOFUL, *Apologia* I, trad. de Pr. Olimp CĂCIULĂ, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, col. *Părinți și criitori bisericești* (PSB), vol.2, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980

ÎPS. DANIEL, *Dialog și cooperare în asistența socială o necesitate și o expresie a maturității spirituale*, în rev. Candela Moldovei, an VIII, nr.7-8, 1999

MARTINICĂ, Isidor, *Doctrina socială a Bisericii,* vol. I, Ed. Universității din București, București, 2006

MIHOC, Pr. dr. Vasile, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1983

MOISESCU, Prof. Justin, *Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine, în epoca apostolică*, în rev. Studii Teologice, an III, nr. 7-8, 1951

PETRICĂ, Ion, *Biserica și asistența socială din România*, Ed. Institutului European, Iași, 2012

PLĂMĂDEALĂ, Antonie, *Biserica slujitoare,* E.I.B.M.B.O.R, București, 1972

PLĂMĂDEALĂ, Antonie, *Idei sociale în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în Vol. *Omagial Sfântul Vasile cel Mare-închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, în Biblioteca Teologică, vol.3, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980

PRELICI, Viorel, *Asistența socială: idee, demers, profesie*, Ed. Mirton, Timișoara, 2001

SEMEN, Pr. Petre, *Temeiuri biblice vechitestamentare privind actul filantropic*, în rev. Studii Teologice, nr. 3, an 2005, Craiova

SEMEN, Pr. prof. dr. Petre, *Tâlcuiri Evanghelice* I, Ed. Trinitas, Iași, 2008

SF. VASILE CEL MARE, *Omilia a VII-a. Către bogați,* în PSB, vol. 17, E.I.B.M.B.O.R., București, 1986

SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri -partea a doua, Ascetice*, trad., intord. de Prof. Iorgu D. IVAN, vol. 18, în PSB, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988

SOARE, Pr. Dr. Gheorghe I., *Biserica și asistența socială,* București, 1948

Sorescu, Maria Emilia, *Asistență socială: sistem și profesie*, Ed.Universitaria, Craiova, 2005

STANCIU, Pr. Ioan, *Exigențele misiunii Bisericii în lumea secularizată*,în rev. Glasul Bisericii, nr. 5-8/1996

STĂNILOAE, Pr. prof. dr. Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului Mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1991

STOIAN, Pr. Ioan M., *Dicționar religios*, Ed. Garamond, București, 1994

ȚEPELEA, Pr. Dr. Marius, *Aspecte ale vieții sociale în Biserica primară*, Ed. Emia, Deva, 2004

UNGUREANU, Ionel, *Personalizarea socialului. Înțelegeri teologice ale realității sociale*, Ed. Doxologia, Iași, 2011

VICOVAN, Pr. Ion VICOVAN, *Dați-le voisă mănânce,* Ed. Trinitas, Iași, 2001

VLACHOS, Mitropolitul Hierotheos, *Psihoterapia ortodoxă*, trad. de prof. Ion DIACONESCU și prof. Nicolae IONESCU, Ed. Shopia, București, 2001

ZAMFIR, Elena, *Tradițiile asistenței sociale în România*, Ed. Expert, București, 1999

ΜΥΝΤΟϹ
ΙϹ·ΧϹ

10. Divorțul și efectele lui asupra copiilor

prof. Pavel Chiriac
Școala Gimnazială „Gulia", Dolhasca, Suceava

Introducere

Din punctul de vedere al Sociologiei, familia reprezintă, „grupul social fundamental, care asigură menținerea continuității biologice a societății prin procreare, îngrijirea și educarea copiilor, precum și menținerea continuității culturale prin transmiterea către descendenți a limbii, obiceiurilor și modelelor de conduită"[388].

Privind din prisma științelor juridice familia, „desemnează grupul de persoane între care există drepturi și obligații, care izvorăsc din căsătorie, rudenie, precum și din alte raporturi asimilate"[389].

După învățătura Bisericii Ortodoxe, familia este cel dintâi așezământ dumnezeiesc, pe care l-a făcut Dumnezeu pentru om în Rai[390], constitue „Biserica de acasă", școală a virtuților creștine și un adevărat altar de jertfă[391].

Divorțul - crimă împotriva firii și împotriva legii

În societățile europene, datele statistice arată că familia este în prezent mai puțin stabilă decât era cu câteva decenii în urmă, a crescut rata divorţialităţii și a scăzut durata medie de convieţuire a unui cuplu, astfel, familia a intrat într-o lungă perioadă de criză.

Credința creștină apără unitatea și indestructibilitatea familiei, respectând astfel cuvintele Sfintei Scripturi „Ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (Matei 19, 6). Însă, atunci când unul dintre soți a căzut în păcatul infidelității sau în adulter, soțul înșelat poate cere desfacerea legăturii care a fost violată, considerându-se că încălcarea legământului marital din partea soțului infidel echivalează cu ruperea legăturii căsătoriei.[392]

Chiar și într-o astfel de situație tristă, Sfinții Părinți, sfătuiesc pe soțul trădat și înșelat, dacă are puterea de a ierta, să-i mai ofere celui ce a greșit șansa de a se îndrepta și de a se întoarce cu pocăință și dragoste la familia sa.[393]

Realizarea și menţinerea solidarităţii și stabilităţii familiale au loc în mod diferit. Unele familii nu reușesc să stabilească relații de solidaritate, altele nu-și pot menține solidaritatea realizată, iar altele realizează solidaritatea și o menţin. În primele două situaţii, șansele de disoluţie a familiei sunt mari. Instabilitatea și disoluţia familiei sunt, în același timp, probleme individuale și sociale atât la nivelul condiţionărilor lor, cât și la nivelul efectelor pe care le au.[394]

Divorţul este o problemă actuală foarte discutată și se încearcă felurite metode de ameliorare a situaţiei create din cauza ratei mari a divorţialităţii. Desigur, statisticile nu spun nimic despre dificultăţile sociale, suferinţele personale și efectele divorţului care se resimt inclusiv la copiii din căsniciile distruse.

Dacă consultăm mai multe dicţonare observăm că divorţul reprezintă separaţia legală a relaţiilor și intimităţilor afective sau separarea responsabilităţilor morale care rezultă din căsătorie. Timp de secole căsătoria a fost privită ca fiind practic indisolubilă.

Biserica Ortodoxă învaţă că Taina Cununiei este o taină indisolubilă, ea se săvârșește asupra mirilor odată pentru totdeauna. Indisolubilitatea este practic consecinţa unirii dintre bărbat și femeie nu numai ca unire în plan uman, fiziologic, ci ca unire în plan spiritual, pentru care soţii primesc un har

388 Maria Voinea, *Sociologie Generală și Juridică*, Ed. Sylvi, 200, p. 73.
389 Ioan P. Filipescu, *Tratat de dreptul familiei*, Ed. All Beek, 200, p. 2.
390 Arhimandrit Ioanichie Bălan, *Călăuză ortodoxă în familie și societate*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 2004, p. 7.
391 Pr. Prof. Dr. Ioan C. Teșu, *Familia contemporană, între ideal și criză*, Ed. Doxologia, Iași, 2011, p. 50.
392 *Ibidem*, p. 310.
393 *Ibidem*, p. 310.
394 Ion Mihăilescu, *Familia în societăţile europene*, Editura Universităţii din Bucureşti, 1999, Bucureşti, p. 103.

special împărtășit prin Taina Cununiei. „Dar acest har nu trebuie primit pasiv, ci dezvoltat activ de cei doi. Astfel indisolubilitatea implicată în fire și refăcută prin har e și o operă a voinţei celor doi”[395]

Prin urmare, după învăţătura Sf. Părinţi, Taina Cununiei nu este un act de moment, care se încheie ca un contract, odată pentru totdeauna, ci este un act de creștere continuă, de responsabilitate reciprocă, de întărire și salvare de toate situaţiile critice, prin ajutorul și conlucrarea cu harul Cununiei.[396]

Cel mai mare dar al omului primit de la Dumnezeu este libertatea, de aceea Biserica nu poate sufoca libertatea omului, chiar și atunci când libertatea merge spre păcat, sau spre negarea lui Dumnezeu. Cu atât mai mult indisolubilitatea, ca și trăsătură a Cununiei, nu poate sufoca libertatea soţilor, chiar și atunci când ea merge către eșec[397].

Adevărul celor spuse se vede și din aceea că divorţul a fost și este o realitate incontestabilă a vieţii umane. Nimeni nu poate să nege realitatea tragică a divorţului. Divorţul este un păcat și o tragedie. Nimeni nu-l iubește, nimeni nu-l asumă în mod liber, nimeni nu-l apără. Dar el există și nu poate fi negat. Aspectul cel mai interesant este că divorţul nici nu poate fi interzis. Putem interzice păcatele asumate în mod conștient, dar nu putem interzice erorile care intervin în mod imprevizibil și nedorit. A interzice divorţul este astfel un nonsens, este ca și cum s-ar interzice cutremurul, sau incendiul, sau inundaţiile, sau boala... O familie sănătoasă este indisolubilă. Boala cea mai gravă a familiei este divorţul, prin care indisolubilitatea nu este anulată, ci doar abandonată. Păcatele credincioșilor nu desfinţează atributul sfinţeniei Bisericii, dimpotrivă, ele accentuează durerea unei sfinţenii neîmplinite. Orice medic iubește sănătatea și dezagrează boala. Dar totodată medicul nu poate interzice boala, altfel ar deveni absurd. Din acest motiv Biserica Ortodoxă nu poate fi absurdă interzicând divorţul, pentru că el nu poate fi interzis. Biserica poate numai să avertizeze, să prevină sau să trateze boala divorţului. Biserica poate cel mai bine să îndrume duhovnicește ca soţii, în iubire responsabilă și jertfelnică, să conlucreze cu harul Cununiei, ca să poată preveni orice eșec[398]

Etapele disoluţiei căsătoriei

A.Stările conflictuale și eroziunea

Acestea pot apărea mai devreme sau mai târziu având efecte de disoluţie și eroziune a vieţii conjugale prin manifestarea insatisfacţiei faţă de convieţuirea în cuplu. Femeile invocă: alcoolismul soţilor, agresivitatea fizică, lipsa de comunicare. Bărbaţii invocă: lipsa de afecţiune și înţelegere, agresivitatea verbală și infidelitatea.

B. Încetarea relaţiilor sexuale

Este o urmare firească a stărilor conflictuale și o cale spre separare sau divorţ. Toate cazurile de separare duc la divorţ.

C. Disoluţia legală

Este forma definitivă a ruperii relaţiei conjugale, consfinţirea juridică a acestei stări de fapt.

Totodată, se vorvește despre șase dimensiuni sau ranguri ale divorţului:

- Divorţul emoţional, poate avea loc cu mult înainte de separarea fizică a cuplului.
- Divorţul legal, pronunţarea divorţului este realizată, oficial, de o curte de justiţie.
- Divorţul economic, reprezintă divizarea proprietăţii și a bunurilor dobândite în comun, precum și stabilirea obligaţiilor de plată a pensiilor alimentare.
- Divorţul parental, renunţarea la rolul de părinte al unuia dintre parteneri.
- Divorţul comunitar, determină, în multe cazuri, schimbarea locuinţei, departe de mediul familial, de vecini și de prieteni. Separarea prin divorţ implică și o separare de prietenii comuni, pe care unii parteneri îi evită, pentru că se tem de bârfa acestora.
- Divorţul psihologic, după Bohannen (1979) reprezintă „o separare a sinelui de influenţa exsoţului”[399]

Efectele divorţului

Divorţul provoacă mai multe efecte, și anume: prin divorţ se dezleagă legătura de Taină dintre persoanele care au fost căsătorite; dacă în practica veche a Bisericii existau unele restricţii cu privire la dreptul celor divorţaţi de a se căsători cu alte persoane, în practica actuală restricţiile s-au diminuat; divorţul mai produce și dreptul soţilor divorţaţi de a se recăsători între ei, practică prin care

---

395 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, București, 1978, p.185.

396 John Meyendorf, *Căsătoria: o perspectivă ortodoxă*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2007, p. 20.

397 Prof. Dr. Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Styria, Graz, 2000, p.78.

398 Arhid. Prof.Dr. Ioan N. Floca, „*Încetarea și desfacerea căsătoriei civile și a cununiei religioase sau divorţul în lumina învăţăturii creștine*”, în Mitropolia Ardealului (1974), nr. 10-12, p. 572-579.

399 Carmen Gabriela Mândrilă, *Dinamica familiei și elemente de asistență socială*, Ed. Pim, Iași, 2003, pp. 126-128.

Biserica administrează celor doi slujba celei de-a doua nunți, având caracterul tot de Taină, deși componența slujbei are un conținut penitențial; un alt efect nefast al divorțului este acela că, deși copiii revin soțului nevinovat, totuși ei sunt cei mai afectați și mai nefericiți de această situație.[400]

Efectele divorțului asupra copiilor

Destrămarea căsătoriei este aproape întotdeauna însoţită de un stres emoţional şi poate creea dificultăţi pentru una sau ambele părţi. Divorţul are un impact tot mai puternic asupra copiilor. S-a constatat că o bună parte dintre copii, vor fi la un moment dat membrii unei familii cu un singur părinte.

Consecinţele divorţului asupra copiilor pot fi de două ori mai dificile decît atunci cînd locuiesc împreună, dar au o căsătorie nefericită. Studiile asistenţilor socilali au demonstrat că unii copii au capacitatea de a se adapta la stresul generat de divorţul părinţilor, pe cînd alţii eşuează.

Deci creșterea ratei divorțialității ridică semne de întrebare asupra bunăstării copiilor afectaţi de acest proces.

Copiii ai căror părinți divorțează sunt expuși la abuz emoțional. Copilul este plasat în mijlocul unui conflict cronic în care unul dintre părinți îl acuză pe celălalt, iar copilul poate fi forțat să ia partea unuia dintre ei. Copilul devine anxios, și se întâmplă adesea să aibă sentimente confuze. El pierde un părinte, fără să-i fie permis să fie necăjit sau să ceară sau să primească ajutor.

Closinki (1993) menționează patru aspecte legate de separare și divorț care pot fi identificate ca abuz emoțional:

- Atunci când copilul dezvoltă o anxietate cronică de separare și sentimentul de vină datorită faptului că „a ținut partea" unuia dintre părinți;
- Cazul în care copilul a fost folosit în mod conștient sau inconștient spre a ajuta la „funcționarea" unuia dintre părinți, de exemplu, trimiterea de mesaje, spionare etc. În asemenea situații copilul v-a dezvolta adesea tulburări psihosomatice și de comportament;
- Cazul răpirii copilului sau al separării ilegale a acestuia față de părinți;
- Cazul în care părinții se bat în prezența copilului.[401]

Totodată, se vorbește despre șase pași psihologici pe care îi parcurge copilul în criza de după divorț:

- Conștientizarea rupturii maritale.
- Dezangajarea din conflictele maritale.
- Realizarea pierderii familiei.
- Munca cu sentimentul de furie și autoînvinuire.
- Acceptarea realității și a permanentizării divorțului.
- Recâștigarea speranței față de noua relație familială.[402]

Concluzii

Orice căsătorie dintre un bărbat și o femeie, întărită civil și consfințită prin Taina Cununiei, este destinată să dureze pe parcursul întregii vieți, Biserica respectând trăinicia căsătoriei și a familiei, potrivit învățăturii căreia aceasta este indisolubilă: „Ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (Matei 19, 6). În mod firesc, această legătură încetează doar prin moartea fizică sau decesul unuia dintre soți; în această situație, cel rămas în viață este declarat liber de orice obligație conjugală și se poate recăsători.

Motivele de divorț admise de legile de stat și cele admise de legile bisericești s-au deosebit și se deosebesc, și ca număr, și ca greutate. Privitor la divorț, legislația civilă are în vedere doar aspectele ce țin de sănătate și de prejudiciul adus societății de o persoană care nu se încadrează în normele de viețuire publică.

Deși în Noul Testament divorțul a fost admis pentru un singur motiv, și anume „adulterul" (Matei 19, 9), Biserica, pentru îndeplinirea misiunii sale de a conduce pe calea mântuirii pe credincioșii săi, a admis pronunțarea divorțului pentru mai multe categorii de motive, ale căror efecte sunt asimilate cu moartea fizică: moartea religioasă, prin trecerea unui soț la păgânism, moartea morală, moartea fizică parțială și moartea civilă prin condamnarea la închisoare pe viață sau la moarte.

În viața bisericească, pronunțarea divorțului a intrat în competența instanțelor eparhiale și mitropolitane, luând forme diferite în funcție de contextul istoric în care s-au aflat. În Biserica noastră, instanțele bisericești numite „dicasterii" aveau în competență analiza, judecarea și pronunțarea în toate chestiunile civile, inclusiv în cele matrimoniale. Desfacerea legăturii de Taină sau divorțul bisericesc se pronunța prin hotărârea episcopului eparhiot, pe baza unei cereri însoțite de actul prin

400 Pr. Prof. Costel Bulgaru, *Sfânta Taină a Cununiei*, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011, pp. 115.

401 Kari Killen, *Copilul maltratat*, Ed. Eurobit, Timișoara, 1900, p. 37.

402 Carmen Gabriela Mândrilă, *Idem*, p. 129

care se face dovada obținerii divorțului civil. În cultul ortodox a existat o rânduială specială prin care se pronunța divorțul religios, rânduială la care s-a renunțat în timp, deoarece s-a spus că Biserica se roagă pentru înălțarea unui edificiu, nu pentru dărâmarea lui. Divorțul religios vine să constate o stare deja existentă, și anume aceea că cei doi parteneri, ca urmare a cauzelor care au determinat răcirea și dispariția dragostei dintre ei, sunt deja despărțiți, episcopul nefăcând altceva decât să ia act de acest lucru.

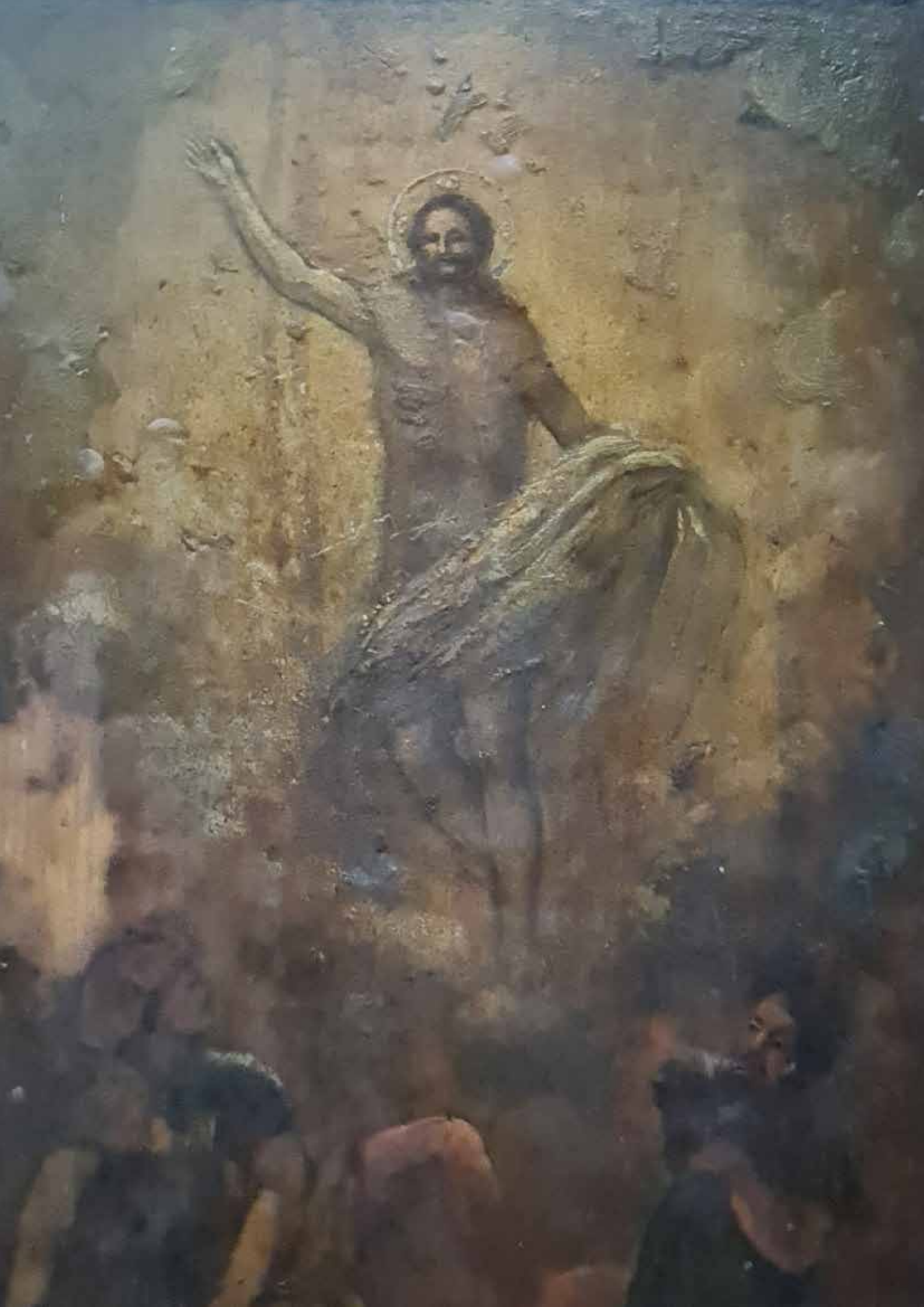
Lumea s-a obișnuit și vede că este suficient numai acel divorț civil, neglijând cu desăvârșire divorțul religios, contractând căsătorii, după divorțul civil, și solicitând oficierea slujbei Sfintei Cununii, fără să aibă o prealabilă desfacere religioasă a primei cununii. Acest lucru este important de împlinit deoarece, în cazul în care aceștia vor să se căsătorească cu parteneri care nu au mai fost cununați, atunci se oficiază Cununia întâi și e bine ca Biserica să dețină o evidență în acest sens, pentru a putea fi ferită de greșeala de a săvârși cununii care nu sunt îngăduite sau permise.

Totuși, unirea completă dintre soți, întărită și sfințită de Dumnezeu prin Taina Nunții, trebuie să rămână trainică și statornică, pe tot parcursul vieții. Supărările, nepotrivirile trecătoare sau alte pricini mărunte, care pot perturba din când în când liniștea și pacea căminului familial, nu constituie motive pentru desfacerea căsniciilor[403].

Bibliografie

Maria Voinea, Sociologie Generală și Juridică, Ed. Sylvi.
Ioan P. Filipescu, *Tratat de dreptul familiei*, Ed. All Beek.
Arhimandrit Ioanichie Bălan, *Călăuză ortodoxă în familie și societate*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei.
Pr. Prof. Dr. Ioan C. Teșu, *Familia contemporană, între ideal și criză*, Ed. Doxologia, Iași.
Ion Mihăilescu, *Familia în societățile europene*, Editura Universității din București, 1999, București.
Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, București, 1978.
John Meyendorf, *Căsătoria: o perspectivă ortodoxă*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2007.
Prof. Dr. Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Styria, Graz, 2000.
Arhid.Prof. Dr. Ioan N. Floca, „*Încetarea și desfacerea căsătoriei civile și a cununiei religioase sau divorțul în lumina învățăturii creștine*", în Mitropolia Ardealului (1974).
Carmen Gabriela Mândrilă, *Dinamica familiei și elemente de asistență socială*, Ed. Pim, Iași, 2003.
Pr. Prof. Costel Bulgaru, *Sfânta Taină a Cununiei,* Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011.
Kari Killen, *Copilul maltratat*, Ed. Eurobit, Timișoara, 1900.

403 *https://doxologia.ro/casatorie/divortul-care-sunt-urmarile.*



11. Secularism și secularizare

dr. Tiberius-Daniel Mușuroi
Școala doctorală „Sfântul Nicodim”,
Universitatea din Craiova, Dolj

Abstract

In this study, from a multidisciplinary perspective, I aimed to clarify the relationship between the phenomena of secularization with contemporary society to highlight, on the one hand, how they influence the spiritual formation of man and, on the other hand, to I highlight the way in which throughout history secularization has preserved its anti-religious message, basing its discourse on the Old Testament biblical context. Secularization, as a process of desecration of the world, becomes in this context, a kind of catalyst for religious innovation that materializes in new types of spirituality, which has consequences for each religion, which is why the Christian missionary must be concerned with this. phenomenon.

Keywords: secularization, secularism, desecration, relativization, public space, social space, idol, nihilism, religious values, human values, faith, religion

Cuvinte cheie: secularizare, secularism, desacralizare, relativizare, spațiul public, pact social, idol, nihilism, valori religioase, valori umane, credință, religie

Introducere

Nu este deloc întâmplător faptul că secularizarea a apărut mai întâi în cultura așa-zisului creștinism vestic, în istoria în care biblia religiilor a avut cel mai mare impact. Dezvoltarea științelor naturale, a instituțiilor politice democratice și a pluralismului cultural - toate aceste evoluții pe care le asociem în mod normal cu cultura occidentală - nu pot fi înțelese fără imboldul original al Bibliei. Trei elemente pivot ale credinței biblice au dat naștere fiecare câte unui aspect al secularizării. Astfel, secularizarea este caracterizată de dezvrăjirea naturii, care începe odată cu Facerea, desacralizarea politicii cu Exodul și deconsecrarea valorilor pământești cu Legământul Sinai, în special cu interdicția de a avea și a se închina idolilor. Astfel, secularizarea privită astfel, își are sursa în Vechiul Testament, care, în loc să se opună sacrului lumii, l-a delimitat și l-a prezentat ca pe o alternativă a spiritualității cosmosului creat, motiv pentru care, potrivit lui Harvey Cox, sarcina creștinilor ar fi să precizeze granițele, structura și modul de funcționare al acestui fenomen[404].

Potrivit unor definiții generale, secularizarea reprezintă eliberarea omului de sub tutela religioasă și metafizică, întoarcerea atenției acestuia spre alte lumi, departe de aceasta. Cum a început această emancipare? Care sunt sursele ei? Secularizarea, după cum teologul german Friedrich Gogarten odată remarca, este în primul rând consecința legitimă a impactului credinței biblice asupra istoriei[405].

Cuvântul englezesc secular derivă din cuvântul latin saeculum, adică „această lume”. Istoria evoluției acestui cuvânt în gândirea occidentală este ea însăși o parabolă a gradului în care mesajul biblic a fost înțeles și deturnat greșit de-a lungul anilor. Practic, saeculum este unul dintre cele două cuvinte latine care înseamnă „lume” (cealaltă este mundus). Existența însăși a două cuvinte latine diferite pentru „lume” a provocat serioase probleme teologice întrucât a trădat foarte mult un anumit dualism străin de Biblie. Relația dintre cele două cuvinte este una complexă. Saeculum este un cuvânt ce face referire la timp, utilizat frecvent pentru a traduce cuvântul grecesc eon, care înseamnă și vârstă sau epocă. Mundus, în schimb, este un cuvânt care se referă la spațiu, folosit cu precădere pentru a traduce cuvântul grecesc cosmos, adică universul sau ordinea creată. Ambiguitatea în latină relevă o problemă teologică mai profundă. Își are originea în diferența crucială dintre viziunea spațială greacă a realității

404 Harvey Cox, *The Secular City, Princeton University Press*, Princeton, New Jersey, 2003, pp. 21-22.

405 Cf. Friedrich Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart, 1956, apud Harvey Cox, *The Secular City*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2003, p. 25.

și viziunea ebraică a timpului. Pentru greci, lumea era un loc, o locație. Întreaga lume este un cumul de întâmplări de interes care nu au afectat în mod semnificativ vreodată existența lumii[406].

Nu a existat o istorie cu caracter mondial. Pentru evrei, pe de altă parte, lumea era în esență istorie, o serie de evenimente care a început cu Creația și se îndreaptă către o desăvârșire. Astfel, grecii au perceput existența spațial, evreii au perceput-o temporal. Tensiunea dintre cele două viziuni a afectat teologia creștină încă de la început. Impactul credinței ebraice asupra lumii elenistice, mediat prin primii creștini, urma să „temporalizeze" percepția dominantă a realității. Lumea a devenit istorie. Cosmos a devenit eon; mundus a devenit saeculum. Dar victoria a fost incompletă. Întreaga istorie a teologiei creștine din apologiile din secolul al doilea și cele care au urmat poate fi înțeleasă în parte ca o încercare continuă de a rezista și dilua radicalul impuls ebraic, de a absorbi istoricul în categorii spațiale[407].

Anumite logici trinitare pot fi utile, surprinzător pentru unii, ca analogii pentru raționamentul evreiesc. Această perioadă de reînnoire a evreilor ar putea corespunde unei anumite perioade de tranziție, de asemenea, pentru creștini și musulmani într-o slăbire a vestului secular. Dialogul teologic evreiesc-creștin poate să aibă o semnificație neobișnuită atât pentru mișcările intra-religioase, cât și pentru remodelarea culturii occidentale. Deși savanții evrei din întreaga lume resping doctrina trinitară, există totuși noțiuni utile chiar și pentru mediul academic evreiesc care pot fi extrase din învățătura de credință creștină[408].

Întotdeauna au existat contrapresiuni și contra-tendințe. Dar numai în timpul nostru, grație în mare parte redescoperirii masive a contribuției ebraice prin reînnoirea studiilor din Vechiul Testament, teologii au putut să observe greșeala de bază pe care o făcuseră. Abia recent, sarcina de a restabili conținutul istoric și temporal al teologiei a început să fie făcută cu seriozitate. Cuvântul secular a fost o victimă a refuzului grecilor de a accepta pe deplin forța istoriei ebraice. Încă de la începutul utilizării sale, secular făcea referire la ceva vag inferior. Era vorba despre „această lume" a schimbării, care se opunea veșnicei „lumi religioase"[409].

Această utilizare semnifică deja o îndepărtare neplăcută de învățăturile biblice; implică faptul că adevărata lume religioasă este atemporală, fără schimbări și astfel superioră lumii „laice" care este trecătoare și vremelnică. Astfel, vocația de „preot laic", care a slujit în „lume", deși tehnic la același nivel, era oarecum mai puțin binecuvântată decât cea a preotului „religios" care și-a trăit viața în sihăstrie, contemplând rânduirea nemărginită a sfântului adevăr[410].

Sinteza medievală a rezolvat tensiunea dintre gândirile greacă și ebraică considerând lumea spațială mai înaltă sau mai religioasă și lumea în schimbare a istoriei, inferioară sau „laică". Afirmația biblică potrivit căreia sub Dumnezeu toată viața este atrasă în istorie, că însuși cosmosul este secularizat, a fost temporar pierdută din vedere. În prima utilizare apuseană, pe scară largă, cuvântul secularizare a avut un sens foarte restrâns și specific. Aceasta a desemnat procesul prin care a fost transferat un preot „religios" în responsabilitatea parohiei. El a fost secularizat. Treptat, sensul termenului a fost lărgit. Când separarea de papă și împărat a devenit un fapt de viață în creștinătate, diviziunea dintre spiritual și secular a presupus o realizare instituțională. Curând, trecerea anumitor responsabilități de la autoritățile ecleziastice la cele politice a fost văzută ca „secularizare". Această utilizare a continuat de-a lungul perioadei Iluminismului și a Revoluției Franceze și există chiar și astăzi în țările cu moștenire culturală catolică. Prin urmare, de exemplu, când o școală ecleziastică sau un spital ecleziastic trece la administrația publică, procedura se numește secularizare[411].

Mai recent, secularizarea a fost utilizată și dincolo de vestul european pentru a descrie un proces cultural care este paralel cu cel politic. Aceasta denotă dispariția hotărârii religioase în ceea ce privește simbolurile integrării culturale. Secularizarea culturală este un concomitent inevitabil al unei secularizări politice și sociale. Uneori, unul îl precede pe celălalt, în funcție de circumstanțele istorice, dar un dezechilibru mare între secularizarea socială și culturală nu va persista foarte mult timp. În Statele Unite a existat un grad considerabil de politică de secularizare mulți ani. Școlile publice erau oficial laice în sensul că nu erau controlate de Biserică. În același timp, secularizarea culturală a Americii s-a produs destul de încet.

406 *Ibidem*, pp. 22-23.
407 *Ibidem*, p. 23.
408 Peter Ochs, „*The Renewal of Jewish Theology Today: Under the Sign of Three*", in T*he Blackwell Companion to Postmodern Theology,* ed. Graham Ward, Blackwell Publishing Ltd, Oxford [England], Malden, Mass., 2001, p. 327.
409 Harvey Cox, *op. cit.*, p. 23.
410 *Ibidem*, p. 24.
411 *Ibidem*.

Deciziile Curții Supreme de la începutul anilor 60, de a considera ilegale rugăciunile, au creat o discrepanță care a continuat câțiva ani. În Europa de Est, pe de altă parte, procesul istoric s-a desfășurat exact invers[412].

O cultură secular radicală s-a impus foarte repede în Cehoslovacia și Polonia. Practicile religioase americane ar fi considerat ca fiind absolut neconstituțional acest lucru. În Cehoslovacia, de exemplu, toți preoții și slujitorii sunt plătiți de stat. În Polonia, în unele cazuri, instruirea religioasă este încă permisă în școlile publice. Aceste diferențe sunt datorate în parte ritmului disparat cu care secularizarea socială și culturală apare. În orice caz, secularizarea ca termen descriptiv are o largă și incluzivă semnificație. Apare în mai multe aspecte diferite, în funcție de istoria religioasă și politică din zona la care se face referire. Dar, oriunde apare, ar trebui să se distingă cu atenție de secularism[413].

Secularizarea presupune un proces istoric, aproape sigur ireversibil, în care societatea și cultura sunt eliberate de sub tutela controlului religios și a viziunii închise asupra lumii metafizice. Secularismul, pe de altă parte, reprezintă o ideologie, o nouă viziune închisă asupra lumii, care funcționează foarte asemănător cu o nouă religie. În timp ce, în acest context, secularizarea își are rădăcinile în însăși credința biblică a Vechiului Testament și este într-o oarecare măsură un rezultat autentic al impactului credinței biblice asupra istoriei Occidentului, acesta nu este și cazul secularismului. Acesta diminuează deschiderea și libertatea care au produs secularizarea; prin urmare, trebuie urmărit cu atenție pentru a nu deveni ideologia unei noi instituții. Trebuie să fie mai ales verificat acolo unde acesta se preface că nu este o viziune asupra lumii, și unde, cu toate acestea, încearcă să-și impună ideologia prin intermediul organelor statului. Prin urmare, secularizarea apare în mare măsură ca o formă a credinței biblice vechi-testamentare asupra lumii, o influență mediată mai târziu de Biserica creștină apuseană și mai apoi de mișcările care au derivat parțial din ea[414].

Dimensiunile secularizării

Omul presecular trăiește într-o pădure fermecată. Rădăcinile și crengile acesteia se mișcă odată cu spiritele. Stâncile și pârâurile sale sunt vii și există alături de demoni amabili sau prietenoși. Realitatea este încărcată cu o putere magică care izbucnește ici și colo pentru a amenința sau a aduce beneficii omului. Utilizată și administrată corespunzător, această energie invizibilă poate fi implorată, acceptată sau canalizată. Dacă abilitatea reală și cunoștințele ezoterice sunt chemate în joc, energiile lumii nevăzute pot fi folosite împotriva unui dușman de familie sau a unui inamic al tribului[415].

Antropologii recunosc acum că magia nu este pur și simplu un aspect al vieții primitive. Este o viziune asupra lumii. „Totul este viu", a spus un indian Pit atunci când a fost interogat de un savant; „asta e ceea ce noi, indienii, credem. Albii cred că totul este mort". Magia constituie stilul omului presecular, tribal. În plus, tufișurile și fiarele sunt frații lui. El percepe lumea ca pe un sistem cosmologic incluziv în care grupurile asemănătoare cu al său se extind pentru a cuprinde fiecare fenomen într-un fel sau altul. Totemismul, așa cum a fost înțeles de marele antropolog A. F. Radcliffe-Brown (1881-1955), este o rețea vastă a legăturilor de rudenie prin care făpturile lumii naturale sunt încorporate în organizația fundamentală familială a tribului[416].

Numeroși istorici ai religiei cred că această viziune magică asupra lumii, deși dezvoltată și organizată într-un mod foarte sofisticat, a existat permanent până la apariția credinței biblice. Sistemele religioase sumeriene, egiptene și babiloniene, în ciuda teologiilor lor fantastic de complicate și a sistemele lor de simboluri extrem de rafinate, au rămas o formă de înaltă magie, bazându-se pentru coeziunea lor pe relația integrală între om și cosmos. Astfel, inundarea anuală a Nilul, revoluția previzibilă a stelelor și prezența impunătoare a soarelui și a lunii au oferit cadrul necesar existenței unei societăți unite. Zeii soarelui, zeițele râului și zeitățile astrale abundă. Istoria a fost subsumată cosmologiei, societatea naturii, iar timpul spațiului. Atât Dumnezeu, cât și omul erau parte din natură[417].

Acesta este motivul pentru care viziunea ebraică a cărții Facerii semnalează o schimbare de paradigmă marcantă. Ea separă natura de Dumnezeu și distinge omul de natură. Acesta este începutul procesului dezvrăjirii acesteia. Cu toate că evreii au fost influențați, întro anume măsură, în ceea ce privește ideile din cartea Facerii de orientarea mitologică a vecinilor lor din Orientul Apropiat antic, temele și motivele evreiești, deși nu sunt în niciun sens originale, rămân autentice. De aceea, este important de observat ce au făcut evreii

412 *Ibidem*, p. 25.
413 *Ibidem*.
414 *Ibidem*, p. 26.
415 *Ibidem*.
416 A. F. Radcliffe-Brown, *Structure and Functioning in Primitive Society*, Cohen & West, London, 1952, p. 33.
417 Harvey Cocs, *op. cit*., p. 27.

cu aceste mituri, cum le-au modificat, întrucât, în relatările babiloniene, soarele, luna, și stelele sunt ființe semidivine, care iau parte chiar la divinitatea zeilor înșiși, pe când, statutul religios al acestora este respins în totalitate de către evrei[418].

În Geneză, soarele și luna devin creații ale Domnuui, atârnate pe cer pentru a lumina lumea pentru om; nu sunt nici dumnezei, nici ființe semidivine. Stelele nu au niciun control asupra vieții omului. Și ele sunt făcute de Domnul. Niciunul dintre corpurile cerești nu poate cere drept la venerație religioasă sau cult. Relatarea Genezei despre Creație este un model de „propagandă", pentru că este concepută pentru a-i învăța pe evrei că viziunea magică, prin care natura este văzută ca o forță semidivină, nu are nicio bază de fapt. Iehova, Creatorul, a cărui ființă este centrată în afara procesului natural, Cel care plăsmuiește existența și părțile acesteia, îi permite omului să perceapă natura în sine ca o chestiune de fapt, pentru că îi conferă posibilitatea de a o numi. Este adevărat, așa cum au subliniat unii scriitori moderni, că atitudinea omului modern față de natura devrăjită a avut uneori elemente de vindecare[419].

Este similar cu răzbunarea unui fost prizonier împotriva celui care l-a ținut captiv, dar este, în esență, o etapă copilărească și, fără îndoială, trecătoare. Omul secular matur nu face nici reverențe și nici ravagii naturii. Sarcina lui este de a o îngriji și de a o folosi, de a-și asuma responsabilitatea atribuită omului Adam. Nici omul nu este legat de natură prin legături de rudenie. Liniile de rudenie în Biblie sunt temporale, nu spațiale. În loc să ajungă să fie înconjurat de animale și de arbuști totemici, copiii se întorc spre saga părinților și înaintează prin averile pe care le strâng pentru nepoți. Structura rudeniei ebraice este liniară; este istorică, nu cosmologică. Biblia, cu una sau două excepții, precum șarpele Evei sau adâncul lui Balaam, este lipsită de fabulele cu animale care abundă în legendele și miturile popoarelor magice. Imediat după crearea sa, omului i s-a dat cruciala responsabilitate de a da nume animalelor[420].

El este stăpânul și cârmuitorul acestora. Este sarcina lui să supună pământul. Natura nu este nici fratele său, nici zeul său. Ca atare nu-i oferă mântuire. Când privește spre dealuri, omul ebraic se întoarce de la ele și întreabă unde poate câștiga forță. Răspunsul este: nu de la dealuri, ci de la Iehova, care a făcut cerul și pământul. Pentru Biblie, nici omul, nici Dumnezeu nu sunt definiți prin relația lor cu natura. Acest lucru nu numai că îi eliberează pe amândoi din punct de vedere istoric, ci și face natura însăși disponibilă pentru a fi de folos omului[421].

Max Weber a numit „dezvrăjire" această eliberare a naturii de religie. Cuvântul este destinat să fie înțeles nu ca deziluzie, ci ca fapt în sine. Omul devine, de fapt, un subiect care se confruntă cu natura. El încă se poate bucura de natură și poate fi încântat, cu atât mai mult cu cât temerile sale ancestrale au fost diminuate. Dar omul nu este o simplă expresie a naturii, iar natura nu este o entitate divină. Această dezvrăjire a lumii naturale oferă o precondiție absolută pentru dezvoltarea științei naturale. De când am arătat deja că tehnopolisul, orașul tehnic de astăzi, nu ar fi fost posibil fără știința modernă, dezvrăjirea este, de asemenea, o precondiție esențială pentru urbanizarea modernă. Știința este practic un punct de vedere. Oricât de mult a dezvoltat puterile de observare ale unei culturi, oricât de rafinate au devenit echipamentele sale de măsurare, nu există nici o descoperire științifică reală posibilă până când omul nu poate înfrunta lumea naturală fără teamă[422].

Oriunde natura este percepută ca o extensie a omului însuși sau a comunității sale, sau ca întruchipare a divinității, știința nu este prezentă. Acest lucru este evident în cultura asiriană, unde se dezvolta o neobișnuită precizie în observația astronomică, dar în care, trupurile cerești erau considertate ca determinanți ai destinului uman, ceea ce înseamnă că nu a apărut în civilizația asiriană, de fapt, o adevărată astronomie științifică. Este evident de ce, din acestă prespectivă, în așa-numitele culturi subdezvoltate de astăzi, simpla introducere a dispozitivelor și a preocedurilor tehnologice moderne nu va fi niciodată suficientă pentru a produce o cultură științifică[423].

Cumva natura trebuie să fie descântată, ceea ce înseamnă distrugerea multor religii tradiționale. Această distrugere a avut loc în secolul trecut în principal sub auspiciile misiunilor creștine. Mai recent a apărut ca urmare a răspândirii ideologiei comuniste. În acest caz, creștinismul și comunismul, în ciuda diferențelor lor ideologice, au jucat aproape roluri identice în înlăturarea restricțiilor religioase tradiționale din calea schimbării științifice și tehnologice. Ambele sunt modalități istorice orientate pentru a percepe realitatea naturală. Ambele exorcizează demoni magici și deschid natura pentru știință. Mai recent totuși, ideologiile

418 *Ibidem*, p. 28.
419 *Ibidem*.
420 *Ibidem*, p. 29.
421 *Ibidem*.
422 *Ibidem*.
423 *Ibidem*, p. 30.

socialiste mai puțin precise ale unei bunăstări vagi planificate a statului au avut aceeași influență. Dezvrăjirea naturii este una dintre componentele esențiale ale secularizării[424].

Desacralizarea spațiului public

Nimeni nu conduce prin drept divin în societatea laică. În societatea preseculară, toată lumea făcea acest lucur. La fel cum natura este percepută de omul tribal atât ca parte a familiei sale, cât și ca spațiu religios, așa și structura puterii politice este acceptată ca o extensie a autorității familiale și ca voință fără echivoc a zeilor. Identificarea politicului cu ordinea religioasă, indiferent dacă într-un trib primitiv în care șeful este și vrăjitorul, sau în Imperiul Roman, unde împăratul este atât conducător politic și pontifex maximus, trădează aceeași legitimare sacrală a puterii politice. O identificare sacralo-politică „pură" este dificil de găsit. Toate societățile încep mai devreme sau mai târziu să diferențieze rolurile și responsabilitățile. Dacă această separare a puterilor poate fi realizată până la o concluzie reușită, depinde în întregime de modul în care simbolul de bază al sistemului culturii permite o astfel de diferențiere[425].

Inutil să mai spunem că o schimbare politică și socială importantă este aproape imposibilă în societățile în care regimul de conducere este legitimat direct de simboluri religioase, în care conducătorul se crede a fi divin sau o expresie directă a intenției divine. Schimbarea politică depinde de o desacralizare anterioară de politică. Procesul este strâns legat de o dezvrăjire a naturii. Deoarece natura se repetă mereu, în timp ce istoria nu face acest lucru niciodată, apariția istoriei ca loc al acțiunii lui Dumnezeu, mai degrabă decât natura, deschide o lume cu totul nouă de posibilități pentru schimbări politice și sociale[426].

Urmărind desacralizării politicii de la rădăcinile sale biblice, cartea Ieșirii trebuie să fie punctul principal de studiu. Pentru evrei, Domnul a vorbit decisiv nu printr-un fenomen natural, cum ar fi o furtună sau un cutremur, ci printr-un eveniment istoric, eliberarea din Egipt. Este deosebit de semnificativ faptul că acesta a fost un eveniment de schimbare socială, un act important față de ceea ce astăzi am putea numi „neascultare civilă". A fost un act de insurecție împotriva unui monarh constituit în mod recunoscut, un faraon a cărui relație cu zeul soare Ra constituia baza suveranității sale politice. Fără îndoială, au existat evadări similare și înainte, dar exodul evreilor a devenit mai mult decât un eveniment minor care s-a întâmplat unui popor neimportant. A devenit evenimentul central în jurul căruia evreii și-au organizat întreaga lor percepție asupra realității[427].

Ca atare, a simbolizat eliberarea omului dintr-o ordine sacralo-politică și intrarea într-o schimbare socialo-istorică, în afara monarhilor legitimați din punct de vedere religios și într-o lume în care conducerea politică se va baza pe puterea dobândită, prin capacitatea de a realiza obiective sociale specifice. Exodul i-a eliberat pe evrei din Egipt, totuși a existat o persistentă ispită de a reveni la politica sacră, în special în perioada monarhiei. Dar legăturile profetice le-au stat mereu în cale împiedicând o astfel de recidivă. Pentru că profeții au avut întotdeauna o sursă de autoritate separată de favoarea regală, existența unui preot-rege nu a fost niciodată cu adevărat posibilă din nou. Exodul făcuse pentru totdeauna imposibil de acceptat fără rezervă sancțiunile oricărui monarh. Domnul putea întotdeauna pune în scenă un nou Exod sau putea lucra prin istorie pentru a detrona un monarh cu amăgiri de măreție. Nici o casă regală nu a fost vreodată după aceea sigură de tronul său[428].

Conflictul dintre papă și împărat în Evul Mediu este o pildă a inutilității oricărei încercări de a reveni la simpla politică sacră odată ce procesul de secularizare a început. Împăratul ar fi dorit să fie suveranul atât religios cât și politic al Occidentului. Doruri pentru înfăptuirea unui „Sfânt Imperiu Roman" conduse de un monarh viclean cu funcții sacre indicau această dorință. În mod similar, mulți dintre papi ar fi avut dorința de a purta sabia imperiului, precum și Cheile Sfântului Petru. Totul rezidă în eforturile teologice de a include timpul în tărâmul spiritual, ceea ce mărturisește această agitație continuă. Nici o parte nu a câștigat. În cele din urmă, Papa a pierdut puterea sa vremelnică împreună cu statele papale și împăratul a pierdut totul când Imperiul însuși s-a dizolvat. De atunci, autoritatea spirituală și morală a papei a crescut. În același timp, conducătorii politici în Occident au acceptat în mare măsură faptul că pot formula doar cereri provizorii și limitate pentru cetățenii lor. Când un lider politic are pretenții religioase sau totalitare, când un Hitler sau un Stalin încearcă din nou să se afirme ca expresia pură a Zeitgeistului sau a dialecticii, oamenii liberi văd acest lucru ca pe un afront pentru convingerile lor cele mai profunde despre politică. Conștiințele noastre politice au fost toate secularizate[429].

424 *Ibidem*.
425 *Ibidem*, p. 31.
426 *Ibidem*.
427 *Ibidem*.
428 *Ibidem*, p. 32.
429 *Ibidem*.

Primii ani ai Bisericii creștine reprezintă un bun exemplu despre modul în care această desacralizare a politicii a lucrat în practică. S-a realizat nu printr-o respingere în masă a autorității politice, ci printr-o acceptare condiționată. Primii creștini au fost dispuși să se roage pentru împărat, dar nu să ardă tămâia pe altarul său. Diferența dintre acestea două acte este crucială. A te ruga pentru împărat înseamnă a-i acorda dreptul de a exercita autoritatea într-un anumit domeniu restrâns, un domeniu definit nu de el, ci de cel care se roagă. Refuzul omului de a pune tămâie pe altarul său înseamnă a-i refuza orice autoritate sacră sau religioasă. Astfel, primii creștini au făcut o contribuție importantă la desacralizarea politicii și au fost în acest sens secularizatori neobosiți și consecvenți[430].

În concepția lui Dietrich Bonhoeffer, primii creștini au expus un fel de „sfântă lume". Ei au respins cultele Cybele, Isis și Mithra pentru că aceste religii de mister erau perimate, iar creștinii nu doreau să abandoneze o lume făcută de Dumnezeu și în care, credeau ei, Domnul avea să se întoarcă din nou, astfel încât toți să Îl vadă. Dar au respins și cultul împăratului pentru că, deși lumesc, nu era suficient de sfânt. A fost o prăpastie prea mare între Cel Sfânt și sistemul politic atunci când L-au mărturisit pe Iisus ca fiind singurul adevărat Kyrios. Nu s-a conformat cu desacralizarea politică ce începuse cu Exodul și continuase să pună sub semnul întrebării toate sistemele politico-religioase. Menținând tensiune între sfințenie și lume, creștinii constituiau astfel o amenințare pentru tiranicul Imperiu Roman, fapt care a dus la o serie interminabilă de persecuții, dar care, în cele din urmă, a dus la dispariția Imperiului[431].

Convertirea lui Constantin a fost un nou test pentru primii creștini. Unii teologi au încercat să rescrie creștinismul într-o ideologie imperială - și aproape că au reușit o perioadă. Dar încercarea lor de a resacraliza politica nu a eliminat niciodată tensiunea dintre Dumnezeu și regim, pe care credința biblică a plantat-o în conștiința omului. De acum înainte, niciun sistem politic nu ar putea pretinde vreodată o incontestabilă legitimare sacrală și niciun suveran nu ar putea încălca acest aspect al vieții supușilor săi care i-au arătat o autoritate dincolo de el. Într-adevăr, tensiunea dintre credința creștină și autoritatea politică a fost atât de evidentă încât a continuat să preocupe gânditorii politici occidentali din fiecare generație. Marsilius din Padova (a murit cca. 1342) a susținut în Defensorul Pacis că era extrem de dificil chiar să existe un stat în care Biserica să își prezinte pretențiile obișnuite. Cum își poate apăra un stat cetățenii săi, a vrut să știe, când există un singur grup între granițele sale, care pretinde un fel de loialitate supranațională și va acorda numai loialitate condiționată monarhului pământesc?[432]

Această manieră de a vedea lucrurile se observă și în gândirea filosofului francez Pierre Bayle (1647-1706), care a mers chiar mai departe în ceea ce privește această tensiune. El credea nu doar că un stat de atei este posibil, ci și că probabil era chiar de dorit, din moment ce un stat ateu nu ar fi tentat să impună o viziune particulară asupra lumii sau o viziune metafizică asupra oricăruia dintre cetățenii săi. Bayle nu a reușit să prevadă ascensiunea unui ateism politic fanatic chiar după colț, o religie secularistă care s-ar dovedi la fel de opresivă ca religiile teiste din trecut. Este de remarcat aici că Ludwig Feuerbach (1804-1872), a cărui activitate l-a influențat foarte mult pe Karl Marx, și-a dedicat prima carte lui Bayle. Marx însuși a rezolvat tensiunea, sugerând că, în cele din urmă, atât religia, cât și statul vor dispărea. Predicția lui probabil nu va avea șanse să se îndeplinească, dar ilustrează faptul că niciun gânditor politic nu poate evita să aibă de a face cu limitarea inerentă a politicii, care este încorporată în cultura occidentală prin desacralizarea puterii politice. Desigur, există rămășițe și reziduuri ale politicii sacre în lumea noastră modernă. Arhiepiscopul din Canterbury a încoronat pe suveranul Angliei ca fiind Defensor Fidei, apărătorul credinței, intonând în tot acest timp că el sau ea este monarh gratia dei, adică prin harul lui Dumnezeu. Aceste vestigii ale unei societăți sacre îi amuză pe britanici mult și le amintește de istoria și demnitatea monarhiei. Dar nimeni nu le ia câtuși de puțin în serios. Politicile sacrale au devenit în Marea Britanie pur decorative[433].

De fapt, chiar Partidul Comunist Britanic a promis solemn că dacă câștigă vreodată puterea, nu va aboli monarhia. În America, președintele este instalat cu un jurământ rostit în timp ce mâna lui se sprijină pe o Biblie. Preoții, rabinii și slujitorii intonează rugăciuni într-un fel de învestire rituală. Dar și aici materia este doar efect fără substanță. În mod semnificativ, șeful Justiției de la Curtea Supremă care ține Biblia prezidă asupra unui corp care, după cum s-a menționat, a decis că citirea acesteia nu poate să fie solicitată în școlile publice[434].

Predicatori și teologi au acuzat lipsa tot mai mare de interes față de creștinism, în special a celor

430 Harvey Cox, *op. cit.*, p. 33.
431 *Ibidem*, p. 34.
432 Harvey Cox, *op. cit.*, p. 34-35.
433 *Ibidem*, p. 35.
434 *Ibidem*, p. 36.

educați, care sunt influențați de materialismul gândirii moderne. Pe de altă parte, interesul crescând pentru lucrurile spirituale din ultimele decenii nu a însemnat o renaștere a interesului pentru gândirea și practicile creștine. Setea spirituală a însemnat, în mare măsură, o întoarcere către formele de spiritualitate orientale. Se presupune că creștinismul are prea puțin de oferit. Această presupunere se bazează în parte pe faptul că majoritatea teologilor și a practicanților creștini nu vorbesc prea multe despre spiritualitatea creștină ca disciplină spirituală. Primează imaginea publică a preoților și a slujitorilor creștini. Sunt rareori priviți ca lideri spirituali. A găsi un ghid spiritual înseamnă, de obicei, a găsi un guru, ceea ce înseamnă o persoană care a atins starea de înțelepciune. Creștinii, în general, care participă activ la Biserică, nu sunt percepuți ca lideri spirituali[435].

Politica sacră nu a fost complet abolită. Secularizarea este un proces, nu o stare de fapt. În Spania, statul cvasi-sacral încă există, așa cum se întâmplă în anumite țări asiatice mici, cum ar fi Nepal. Mai mult, pericolul de a recidiva politica neosacrală este întotdeauna prezent. Socialismul național în Germania și Fascismul din Italia au reprezentat recidive de proporții catastrofale; cultul stalinist al personalității era altul. Sunt indicii conform cărora regimul Kwame Nkrumah din Ghana poate reprezenta un fel de politică neotribală. Dar, contra-forțele secularizatoare sunt aproape omniprezente astăzi, motiv pentru care vor ajunge în cele din urmă parte a acestei mișcări. Comunismul însuși, deși încă are caracteristici semireligioase, poate în cele din urmă întări tendința spre desacralizare a politicii. Teoria socială comunistă, așa cum s-a menționat deja, deoarece ne învață că aparatul de stat exprimă doar voința elitei conducătoare, are în vedere eventuala eliminare a statului din celelalte clase sociale. Oricât de improbabil poate apărea în realitate, aceasta privează un regim de felul legitimării finale disponibil în societățile sacre. Recentul marxist susține că cultul lui Stalin, mai degrabă decât a fi o expresie a esenței comunismului, în realitate a marcat o ruptură serioasă de comunism[436].

În orice caz, prezența de azi a curentelor desacralizatoare ale credinței biblice vechi-testamentare și ale mișcărilor derivând din aceasta, sugerează că în tehnologiile urbanizate ale lumii de mâine, nicio inversare semnificativă a tendinței spre secularizare nu mai poate apărea.

Pactul social ca deconectare de la valorile umane

Atât omul tribal, cât și omul secular privesc lumea, dintr-un anumit punct de vedere social și istoric, condiționați. Dar omul laic modern îl știe, însă omul tribal nu; acolo este diferența crucială. Conștientizarea faptului că propriul său punct vedere este relativ și condiționat a devenit pentru omul secular o componentă inevitabilă a acestui punct de vedere. Conștiința lui a fost relativizată. Știe că nu numai limba lui, obiceiurile sale și stilul vestimentar, dar și știința, valorile sale și modul său de a percepe realitatea sunt condiționate de biografia personală și istoria comunității sale. În vremurile noastre, revoluția copernicană a ajuns să încorporeze totul în mantia sa. Toate lucrurile sunt relative. Totul „Depinde de cum este privit”[437].

Paul Tillich a numit odată această vârstă, marcată așa cum este prin dispariția valorilor adânc împământenite, „țara simbolurilor distruse” - o imagine potrivită. Valorile omului secular au fost desacralizate, au respins orice afirmație care avea o semnificație finală. La fel ca natura și politica, ele nu mai sunt expresia directă a voinței divine. Ele au devenit ceea ce anumiți oameni, într-un anumit timp și loc, au considerat că e bine. Ele au încetat să mai fie valori și au devenit evaluări. Omul laic știe că simbolurile prin care percepe lumea și valorile cu ajutorul cărora își ia deciziile sunt produsul unei anumite istorii[438].

Ca atare, acestea sunt limitate și parțiale. Omul care s-a mutat dincolo de cultura tribală și orașul ei știe că el trebuie să suporte o povară. Oamenii din vremurile pe care el le trăia nu o aveau. El trebuie să realizeze faptul că regulile care îi ghidează viața etică vor părea la fel de demodate urmașilor săi, așa cum și unele dintre practicile strămoșilor săi i se par lui acum. Nicio generație anterioară nu a trebuit să trăiască sub lumina strălucitoare a acestei constatări. Simpla certitudine etică, care era odată accesibilă omului, nu va mai fi niciodată posibilă. Cum, într-o astfel de situație, este posibil să se evite o coborâre abruptă în relativismul anarhic pur? Cum poate secularizarea, dacă are ca rezultat desacralizarea și relativizarea consecventă a valorilor, să ducă în final la orice altceva decât nihilism?[439]

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să facem mai întâi o distincție clară între disponibilitatea de a admite că valorile și punctele de vedere ale unei persoane sunt relative și negarea

435 David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, State University of New York Press, New York, 1989, p. 111.

436 Harvey Cox, *op. cit.*, p. 36.

437 *Ibidem*, p. 37.

438 *Ibidem*.

439 *Ibidem*, p. 38.

oricărei realități spre care sunt direcționate aceste puncte de vedere și atitudini. Relativizarea valorilor nu trebuie să conducă spre solipsism individual sau de grup. Poate avea un rezultat mult mai constructiv, recunoașterea faptului că din moment ce perspectiva tuturor este limitată și condiționată, nimeni nu are dreptul să aplice propriile valori altcuiva. În termeni politici, un anumit grad de relativism sănătos oferă baza filozofică a pluralismului. Relativizarea tuturor valorilor umane, dimensiunea integrală a secularizării, provine în parte din opoziția biblică față de idolatrie. Pornind de la interdicția de a-ți face „chip cioplit", care face parte din Legământul din Sinai, Vechiul Testament se caracterizează printr-un refuz fără compromisuri în ceea ce privește folosirea zeităților idolatre. Semnificația enormă a acestei interdicții este frecvent înțeleasă greșit de cititorii moderni. Întrucât, pentru antici, zeii și sistemele de valori erau același lucru, această interdicție împotriva idolilor este foarte importantă pentru această întrebare[440].

Înseamnă că evreilor li s-a interzis să se închine oricărei entități făcută de om însuși. Nu de asta s-au temut evreii, ci s-au temut de a avea un idol religios care putea fi considerat ieftin sau înșelător. Mai degrabă, ei credeau că Domnul, prin natura sa, era imposibil de replicat prin efort uman. Porunca împotriva idolatriei este un indiciu al esenței lui Yehova. Orice zeitate care ar putea fi exprimată sub forma unui idol era ipso facto nu Yehova. Zeii au fost astfel desființați. Biblia nu neagă realitatea zeilor și valorile lor; le relativizează doar. Le acceptă ca proiecții umane, ca „opera mâinii omului" și, în acest sens, este foarte aproape de științele sociale moderne. Aceasta pentru că evreii credeau în Iehova și astfel toate valorile umane și reprezentările lor au fost relativizate. Aceeași observație este valabilă și pentru tradiția continuă a iconoclasmului în istoria creștină. Iconoclasmul este o formă de desacralizare. Reprezintă extinderea poruncii împotriva idolilor. Iconoclasmul biblic, după cum afirmă Gabriel Vahanian este „o reducere a înclinației naturale a omului de a se îndumnezei pe sine sau societatea sau statul sau cultura sa … o expunere neobosită a varietății, tendință constantă de a ridica finitul la nivel de infinit, de a da tranzitoriului statutul de permanent și de a atribui omului calități care îl determina să își nege finitul lui"[441].

Protestul persistent împotriva idolilor și icoanelor, care a existat de-a lungul istoriei credinței biblice, oferă baza unui relativism constructiv. Face posibilă o poziție prin care idolatriile naționale, rasiale și culturale ale epocii pot fi puse la locul lor. Permite omului laic să noteze tranziția și relativitatea tuturor creațiilor culturale și a fiecărui sistem de valori fără să se scufunde într-un abis de nihilism. El poate mărturisi subiectivitatea percepției sale în timp ce insistă că obiectul acestei percepție este totuși real. Așa cum Richard Niebuhr odată scria: „Relativismul nu implică subiectivism sau scepticism. Nu este este evident că omul care este forțat să mărturisească că părerea lui despre lucruri este condiționată de poziția pe care o ocupă trebuie să se îndoiască de ceea ce vede. Nu este evident că cine știe că conceptele sale nu sunt universale trebuie să se îndoiască și că ele sunt concepte ale universalului"[442].

Relativismul istoric este produsul final al secularizării. Este expresia nonreligioasă a ceea ce au exprimat evreii în opoziția lor constantă față de idoli și creștinii în atacurile sporadice asupra icoanelor. Idolii de tot felul sunt expresii ale ceea ce cândva Émile Durkheim, marele sociolog al religiei, a numit „reprezentare colectivă". Ele sunt simbolurile și valorile unui trib, ale unui clan, ale unei națiuni, proiectate în ceruri și care au căpătat statutul de ființe divine. Înaintașii evrei ai lui Durkheim ar fi putut fi mândri de extensia sa științifică a expunerii nemiloase a surselor umane a imaginilor religioase, care este atât de aproape de inima credinței israelite. Iconoclasmul - și, deci, un fel de relativism - este o consecință necesară și logică a credinței în Creator. Am remarcat anterior că ateismul marxist, în ciuda diferențelor fundamentale față de creștinism, îndeplinește o funcție culturală analogă prin natura dezvrăjitoare, în timp ce teoria ei despre politică desacralizează și ea regimuri de guvernare. Același lucru este valabil și în desacralizarea valorilor[443].

Marx a învățat că toate valorile erau doar proiecția intereselor puterii economice a unei clase. Acest lucru se aseamănă cu expunerea biblică a idolilor. În acest moment ar putea apărea în mod legitim o întrebare cu privire la acea mulțime de bărbați moderni care simt întreaga greutate a relativismului, dar nu au credință. Să nu fie recunoscut faptul că, pentru ei, Ivan Karamazov are dreptate când spune că dacă Dumnezeu este mort, atunci orice este posibil? Există un pericol real în ceea ce privește faptul că relativizarea valorilor poate duce la anarhism etic și nihilism metafizic. Dar nu ar fi cazul. Nihilismul în sine este un -ism. Este un sistem de valori cu idoli și icoane proprii, chiar dacă apar ca simpli gargui. Nihilismul reprezintă faza

440 *Ibidem*.

441 Gabriel Vahanian, *Waiting without idols,* Braziller, New York, 1964, p. 24.

442 Richard Niebuhr, *The importance of revelation*, Macmillan, New York, 1941, p. 18.

443 Harvey Cox, *op. cit.*, p. 41.

adolescentă a relativizării valorilor. El pendulează de la o sărbătoare confuză a libertății pe care omul o are atunci când zeii sunt morți, până la un dor viclean al întoarcerii unei lumi cu semnificații sigure și de încredere, dar și cu norme similare. În termeni psihanalitici, nihilistul afișează o profundă ambivalență față de figura autorității, reprezentată de Dumnezeu și valorile tradiționale. După ce l-a respins pe tată, el încă nu poate ajunge la maturitate și autoactualizare. Prin urmare, nihilismul uneori devine un fel de diabolism. Nihilistul își folosește noua libertate, după ce a scăpat de tirania lui Dumnezeu, nu pentru a deveni un om adevărat, ci pentru a dezvălui toate lucrurile pe care Dumnezeu, acum mort, i-a interzis să le spună. Nihilismul are de fapt un nou zeu, nihilul, umbra întunecată a Dumnezeului mort[444].

Nihilismul este echivalentul pe tărâmul etic al răzbunătorilor, al unui atac împotriva naturii care poate urma dezamăgirii ei. Ambele sunt în esență reacții adolescentine ale eliberării de restricțiile anterioare. În ambele cazuri, stăpânirea matură a acestei libertăți recent câștigate se află într-o direcție foarte diferită. Relativizarea valorilor taie pământul de sub picioarele multor oameni. Topește pasta de coeziune socială tradițională, iar lucrurile încep să se destrame. Deoarece toate societățile au nevoie un element al consensului valoric, se pune problema unei noi forme de coeziune socială. În ciuda afirmațiilor contrare, relativizarea valorilor nu face imposibilă existența societății umane cu premisa unui anumit grad de consens social. Ceea ce face este să forțeze omul să reconstituie acel consens pe o bază cu totul nouă, o chestiune cu totul diferită. Cum poate fi realizat acest lucru?[445]

Teismul supranaturalist se referă la ideea că Dumnezeu există, în esență, independent de această lume și că un tărâm al ființelor finite nu există decât printr-o decizie a voinței divine. Supranaturalismul este deci un voluntarism extrem, relația lui Dumnezeu cu lumea fiind în întregime voluntară. Acest supranaturalism voluntar a caracterizat într-o oarecare măsură teologia creștină de la început, dar ea a fost mai dominantă în lumea modernă, în special în țările calviniste, precum Statele Unite. Gândirea și imaginile creștine occidentale au fost puternic voluntariste, într-o mare măsură din cauza influenței teologiei lui Augustin, care a insistat că Dumnezeu, creând lumea ex nihilo, era absolut liber în raport cu ea[446].

Astfel, se cere ca toți oamenii să fie atrași în procesul de secularizare, astfel încât nimeni să nu se agațe de periculoasa iluzie precritică și anume că valorile sale sunt cele importante. Toți idolii și icoanele trebuie să fie expuse ca ceea ce sunt: lucruri relative, condiționale. Naivitatea tribală trebuie să fie lăsată deoparte și toți trebuie să devină cetățeni ai unei țări a simbolurilor distruse. În acest sens, procesul care a distrus vechea bază a solidității sociale oferă acum baza pentru una nouă. Paradoxal, descoperirea reciprocă de către toate părțile implicate relevă faptul că diferitele lor sisteme de valori sunt de fapt relative și pot fi adunate laolaltă. O astfel de revelare furnizează o experiență comună și perspective care pot deveni baza unui nou consens social. S-ar putea chiar să aflăm că consensul rezultat este mai larg și mai semnificativ. Astfel, acum este posibil pentru Națiunile Unite să elaboreze o Declarație a Drepturilor Omului pe baza consensului tuturor statelor-națiuni implicate. Nu se bazează, ca în cazul documentelor fundamentale americane, pe afirmații cu privire la dreptul inalienabil prin care oamenii sunt „înzestrați de al lor Creator". Nu se bazează nici pe o teorie a dreptului natural. Aceasta este expresia unui consens care reunește mai multe tradiții culturale și religioase, inclusiv cele care nu cred nici într-un Creator și nici în vreo formă de lege naturală[447].

Omul credea cândva că statul era o expresie neschimbătoare a voinței divine. Acum știe că este o creație a omului. Conservatorii, de exemplu Edmund Burke, au susținut astfel că o desacralizare a politicii ar fi dezastruoasă. Se temeau că odată cu dispariția legitimării sacre, nu ar mai exista niciun respect pentru lege sau autoritate politică. Burke a greșit. Omul lucrează acum în cadrul instituțiilor politice despre care știe că sunt trucuri umane. Același lucru poate fi valabil și pentru etică. Nu există motiv pentru care omul trebuie să creadă că standardele etice după care trăiește au coborât din cer și au fost scrise pe tăblițe de aur. El poate să accepte faptul că sistemele de valori, precum statele și civilizațiile, vin și pleacă. Sunt condiționate de istoria lor și nu revendică nicio finalitate. Ca modele pentru cercetările științifice și instituții tradiționale pentru exercitarea puterii politice, pot fi schimbate și modificate. Dar, în măsura în care acestea reprezintă un consens și oferă material vieții corporative, acestea nu ar trebui fi manipulate frivol sau capricios. Secularizarea plasează responsabilitatea pentru falsificarea valorilor umane, cum ar fi crearea sistemelor politice, în mâinile omului. Și acest lucru presupune o maturitate pe care nici nihilistul, nici anarhistul nu doresc să și-o asume[448].

444 *Ibidem*.
445 *Ibidem*, p. 42.
446 David Ray Griffin, *op. cit.*, p. 129.
447 Harvey Cox, *op. cit.*, p. 42.
448 *Ibidem*, p. 43.

Sintetizând, evidențiem că am descris cele trei dimensiuni principale ale procesului secularizării și le-am corelat cu sursele credinței biblice vechi-testamentare. Unde suntem astăzi? În mod clar, cei a căror orientare actuală a realității este modelată de credința biblică vechi-testamentară pot, cu greu, să fie considerați adversari ai secularizării. Sarcina noastră ar trebui să fie aceea de a ajuta la observarea modului în care crește acest proces al secularizării pentru a-l împiedica să devină o viziune rigidă asupra lumii și să clarificăm, cât de des este necesar, rădăcinile sale biblice vechi-testamentare. În plus, ar trebui să fim în permanență în căutarea mișcărilor care încearcă să zădărnicească și să inverseze iritantul proces eliberator al secularizării[449].

Aceasta înseamnă că ar trebui să ne opunem reîntoacerii romantice a spiritelor în pădure. La început poate părea plăcut să se reinstaleze spiridușii, dar, așa cum Hitler a spus foarte clar, odată ce Valkiriile se întorc, vor căuta să se răzbune sângeros pe cei care le-au alungat. De asemenea, ar trebui să ne ferim de orice încercare de resacralizare a politicii. Liderilor și mișcărilor politice niciodată nu trebuie să li se acorde vreo semnificație sacră și trebuie să se exercite rezistență în fața tututor eforturilor de a folosi autoritatea publică pentru a sprijini credințele religioasel poate fi împiedicat să pretindă că valorile sale sunt cele mai bune. Dar poate fi împiedicat să folosească puterea de stat sau coerciția culturală pentru validarea cazului său. Nimeni nu poate nega dreptul unui proprietar de cafea din Mississippi de a crede că negrii suferă de blestemul lui Ham. Dar poate fi împiedicat să folosească proprietatea, pe care statul o protejează și o reglementează, pentru a umili negrii din cauza opiniei sale religioase. Un conglomeratul diferit de sisteme de valori poate coexista într-o societate atâta timp cât toți resping privilegiul câștigării în fața celorlalți prin tortură. Dar chiar și această repudiere reprezintă un pas uriaș pentru cei care încă mai sunt înrădăcinați în mitic și garanții metafizice. Eliberarea lor atunci când devin maturi este rezultatul Creației lui Dumnezeul. Exod și Sinai. Să fie îndrumați spre maturizare este sarcina credinței comunității creștine[450].

Concluzii

Problemele asociate secularizării și globalizării, dar și furnizarea unor explicații legate de apariția noilor mișcări religioase și a noilor forme de spiritualitate, oferă o indicație clară asupra faptului că potențialul inovării, atât în ritualuri cât și în credințe, a crescut exponențial în lumea modernă. Migrația la scară masivă, globalizarea crescândă și revoluția în comunicare, inclusiv dezvoltarea Cyberspace ca loc de întâlnire și descoperire, au contribuit la creșterea pluralismului și interacțiunii religioase și, prin urmare, la crearea unui astfel de potențial de inovare. În vremuri foarte recente, brazilienii și chinezii s-au alăturat europenilor, japonezilor, nord-americanilor și australienilor ca contribuitori importanți la dezvoltarea Cyberspace, nu doar ca instrument, dar și ca loc al interacțiunii cu ceilalți. Aceste procese nu acționează numai ca un fel de catalizatori ai inovației religioase care se concretizează în noile tipuri de spiritualitate, ci au consecințe pentru fiecare religie în parte.

Bibliografie

*** T*he Blackwell Companion to Postmodern Theology*, ed. Graham Ward, Blackwell Publishing Ltd, Oxford [England], Malden, Mass., 2001.
Brown, A. F. Radcliffe-, *Structure and Functioning in Primitive Society,* Cohen & West, London, 1952.
Cox, Harvey, *The Secular City*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2003.
Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World*, State University of New York Press, New York, 1989.
Niebuhr, Richard, *The importance of revelation*, Macmillan, New York, 1941.
Vahanian, Gabriel, *Waiting without idols,* Braziller, New York, 1964.

449 *Ibidem*.
450 *Ibidem*.

12. Câteva aspecte dogmatice ale teologiei ortodoxe contemporane

preot drd. Stochiță Marian

Catedrala Episcopală Slatina, Jud. Olt

În viziunea Ortodoxiei, lucrarea mântuirii personale a omului nu este posibilă fără Duhul Sfânt. Biserica în integralitatea ei trăiește în mod plenar misterul mântuirii prin prezența și lucrarea Duhului Sfânt. „Duhul Sfânt e capătul lucrării divine a Treimii ajunsă în intimitatea noastră subiectivă și revelându-ni-se ca atare, cum spun Părinții orientali. El ne revelează de aceea realitatea divină nu ca teorie intelectuală, ci ca viață misterioasă, mai presus de viața noastră imanentă. El pune la priza vieții noastre sufletești viața lui Hristos Cel răstignit și înviat, făcându-ne-o accesibilă și nouă. De aceea, Duhul e dătător de viață și ne face vii, pentru că ne ridică din speculațiile despre Dumnezeu și despre mântuire, făcute de la distanță, în însăși experiența misterului divin în lucrarea lui mântuitoare”[451]. Astfel, Ortodoxia are o predilecție specială de a vorbi despre Duhul Sfânt, pe de o parte, iar, pe de altă parte, de a-L pune în legătură pe Acesta cu Iisus Hristos, Care devine prezent în Biserică și în cei credincioși, precum și în întreaga creație, prin Duhul Sfânt. Biserica Ortodoxă cântă în acest sens, astfel: „Prin Sfântul Duh tot sufletul viază și cu curăție se înalță; luminează-se întru unimea Treimii cu sfințenie de taină”, sau: „Prin Sfântul Duh izvorăsc izvoarele harului, care adapă toată făptura, spre rodire de viață. Căci, prin Duhul Sfânt este bogăția cunoștinței de Dumnezeu, a gândirii la cele înalte și a înțelepciunii; că întru Dânsul toate dogmele părintești, le descoperă Cuvântul”[452]. În felul acesta, Ortodoxia este mereu vie, proaspătă, mereu actuală, fiind capabilă să dea răspunsuri potrivite la marile interogări ale contemporaneității.

Întreaga doxologie ce imprimă cultul ortodox poartă în centrul ei Învierea, din care se răsfrâng raze de lumină, sens și putere, spre toate mădularele Bisericii. Cugetarea Bisericii despre ea însăși, despre rostul și chemarea ei este dominată de realitatea Învierii lui Hristos, și prin El a întregii făpturi. Hristos Cel înviat din morți este Domnul istoriei, umplând-o pe aceasta de lumină. „Astăzi toate s-au umplut de lumină; și cerul și pământul și cele dedesubt” (Din Canonul Învierii). Sărbătoarea Paștilor subliniază faptul că biruința vieții asupra morții aduce cu sine o imensă bucurie universală, cosmică, de la care nimeni nu este exceptat. „În noaptea lipsei de sens a lumii supusă morții, acoperită de un cer a cărui intenție nu se cunoștea, a timpului care purta totul spre moarte, având imprimată pecetea nonsensului, a izbucnit viața din mormânt, care umple de lumina sensului întreaga lume și timpul ei, care ne-a descoperit intenția binevoitoare a cerului față de lume”[453]. Întreaga dimensiune a timpului și-a schimbat menirea și sensul prin Învierea lui Hristos. El devine mijlocul, prin care se înaintează spre Înviere, prin care se trăiește bucuria negrăită a Învierii. Nu este de mirare că în Ortodoxie toate zilele, sărbătorile, poartă pecetea Învierii, pentru a-i ridica și pe oameni în planul ridicat deasupra stricăciunii și morții. Dar nu numai omul, ci întreaga creație are de acum privilegiul de a se lumina și transfigura prin puterile Învierii. Experiența Persoanei lui Hristos cel înviat o reliefează Dogmatica ortodoxă, pe mai multe planuri, cu variate accente. Dar, ea subliniază și faptul că cei care cred în Hristos Cel înviat, aceia se împărtășesc de darurile Învierii Lui. Puterea Învierii se comunică neîncetat credincioșilor, începând cu ziua Cincizecimii, continuând până astăzi, prin puterea Duhului Sfânt și apoi prin Tainele Bisericii. Sfântul Apostol Pavel arată, că El le-a dăruit oamenilor viață veșnică. „El v-a făcut vii împreună cu Sine” (Coloseni 2, 13). „Căci noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Hristos, ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre” (II Corinteni 4, 10).

451 Dumitru Stăniloae, *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei*, în „*Mitropolia Olteniei*”, 1970, nr. 7-8, p. 735.

452 Traian Micoroi, *Antologhion*, vol. I, Editura Episcopiei Aradului, 2007, p. 109 și 110.

453 Dumitru Stăniloae, *Câteva trăsături caracteristice,* p. 737.

Dimensiunea sacramentală a Ortodoxiei este un aspect esenţial care nu poate fi trecut cu vederea, atunci când dorim să prezentăm învăţătura ortodoxă, în ceea ce are ea mai aparte, care o particularizează în contextul manifestării instituţionale a Creștinismului. În sensul restrâns al cuvântului, sacramentalitatea Bisericii se exprimă prin sfintele Taine, ca mijloace prin care se realizează unirea oamenilor cu Iisus Hristos, prin puterea Duhului Sfânt[454]. În Ortodoxie, caracterul și numele de Taine „îl au câteva lucrări vizibile ale Bisericii, instituite de Hristos, prin care Hristos unește cu Sine, și deci cu Biserica, persoanele singulare care cred în El și prin care dezvoltă unirea aceasta cu ele. Căci Fiul lui Dumnezeu luând firea omenească a împăcat-o și a unit-o cu Tatăl și a îndumnezeit-o prin ascultare, prin răstignire și prin înviere, pentru ca, unindu-ne pe noi cu această pârgă a noastră, să devenim asemenea Lui și să constituim Biserica și să ne menţinem și să sporim unitatea cu El, reprezentată de Biserică”[455]. Structura Bisericii Ortodoxe este una sacramentală, pentru că aici totul este văzut în lumina tainei lui Dumnezeu cu întreaga creaţie. Tot ceea ce este creat se cere a fi consacrat de către om, în semn de iubire și recunoștinţă faţă de Dumnezeu, Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute. Consacrarea creaţiei lui Dumnezeu îmbracă forma cea mai deplină și adecvată în Liturghia euharistică, când darurile de pâine și vin, preluate din ansamblul creaţiei lui Dumnezeu sunt prefăcute, prin puterea Duhului Sfânt în însuși Trupul și Sângele Domnului, de care se împărtășește Trupul eclezial. Un rol deosebit de important în această lucrare îl are Preoţia slujitoare sacramentală a Bisericii.

Cei care slujesc lui Hristos ca episcopi sau preoţi se află într-o dublă ipostază: pe de o parte ei, ei sunt gura comunităţii ecleziale care se află în rugăciune, spre a cere darurile de viaţă și mântuire ale lui Hristos, deci exprimă gândirea, simţirea și doririle comunităţii, iar, pe de altă parte, ei transcend comunitatea prin consacrarea lor de către Hristos, prin episcopul sau episcopii Bisericii, având o chemare și o trimitere specială din partea Lui. În felul acesta slujitorii preoţiei sacramentale, Îl fac vizibil pe Hristos în lucrarea lor. Ilustrativ din acest punct de vedere sunt cuvintele Scripturii: „Căci orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus spre cele către Dumnezeu, ca să aducă daruri și jertfe pentru păcate” (Evrei 5, 1). Slujitorul Bisericii se simte integrat în comunitatea Bisericii pentru care se roagă, dar, în același timp, el este conștient de faptul că se roagă pentru ea, îi prezintă lui Dumnezeu darurile, cererile și mulţumirile ei[456]. Ilustrativă în acest sens este următoarea rugăciune: „Doamne, Dumnezeule, Atotţiitorule, Cel ce ești singur Sfânt, Care primești jertfă de laudă de la cei ce Te cheamă pe Tine cu toată inima, primește și rugăciunea noastră a păcătoșilor și o du la sfântul Tău jertfelnic; fă-ne vrednici a-ţi aduce ţie daruri și jertfe duhovnicești, pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiinţă ale poporului. Și ne învrednicește să aflăm har înaintea Ta, ca să fie bineprimită jertfa noastră și să se sălășluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înainte și peste tot poporul Tău”[457]. Această rugăciune exprimă importanţa slujirii preotului, care în Liturghie devine purtătorul de cuvânt al credincioșilor înaintea lui Dumnezeu, asupra cărora el cere în rugăciune revărsarea darurilor dumnezeiești peste ei, dar, în același timp, preotul devine și mesagerul lui Dumnezeu sau al lui Iisus Hristos, cu privire la comunitatea pe care o slujește în temeiul preoţiei sacramentale. Astfel, Preoţia nu este o slujire periferică în Biserică, ci ea este profund articulată în cadrul ei, ajutând-o să depășească mereu fiecare stare la care a ajuns, tinzând continuu spre Capul ei - Iisus Hristos.

Teologia ortodoxă este o teologie, care

---

454 Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 7: „*La baza concepţiei despre Taine a Bisericii Ortodoxe stă încrederea în putinţa lucrării Duhului dumnezeiesc al lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianţa Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos. E încrederea că Duhul dumnezeiesc poate lucra prin mijlocirea spiritului omenesc asupra materiei cosmice în general și asupra altor persoane*”.

455 *Ibidem*, p. 14-15; Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 303: „*Baza Tainelor prin care Hristos Se unește cu noi constă în faptul că El a ridicat umanitatea noastră la starea umanităţii Lui prin Învierea și Înălţarea sau pneumatizarea la care s-a ridicat Trupul Său în urma jertfei Lui de pe cruce*”.

456 Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 154: „*Precum Fiul lui Dumnezeu a venit în trup ca să ne deschidă în Sine intrarea la Tatăl și este astfel unicul om în care ne unim cu Tatăl și între noi, la fel se folosește El de oameni în trup și de către un om pentru fiecare comunitate de credincioși pentru a ne ţine uniţi cu Sine. Iar acesta trebuie să se împărtășească de sfinţirea Lui, ca să se poată întinde prin el sfinţirea Lui, ca putere unificatoare. Credincioșii trebuie să aibă în acest om luat dintre ei, cum a fost luată natura Sa omenească din noi, un organ ales de sus, ca mijloc al unificării lor cu Hristos pe care-L reprezintă. Prin preoţi lucrează Hristos Însuși, ca Preotul unic propriu-zis, la unificarea văzută și nevăzută a oamenilor în Sine*”.

457 Liturghier, „*Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*”, în „*Rugăciunea punerii-înaine*”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 155.

afirmă și protejează misterul lui Dumnezeu Cel iubitor și personal, redând aspecte ale acestui mister, sub forma doxologiei, a iconografiei și a Liturghiei. Orice efort teologic, înțeles ca efort de apropiere tot mai mare de Dumnezeu, se înscrie în dinamica experierii tot mai profunde a tainei lui Dumnezeu. Teologul român Dumitru Stăniloae a scos în evidență în repetate rânduri caracterul de taină sau mister al existenței lui Dumnezeu[458].

În viziunea Părinților Bisericii, pe care și-a împropriat-o Ortodoxia, există o unitate între Scriptură, tradiție patristică și expunerea dogmatică propriu-zisă, care are o foarte mare importanță, atât pentru Istoria dogmelor, cât și pentru dialogul cu alte teologii confesionale. De exemplu, este suficient să ne gândim la tradiția pluriformă a Părinților Bisericii și la sintezele lor, pentru a ne da seama că teologia ortodoxă nu este uniformă. De asemenea, Tradiția Apostolică are o valoare hotărâtoare pentru Teologia Dogmatică. Pe temeiul Tradiției Apostolice, Ortodoxia are marele privilegiu de a fi mereu aceeași, dar, totodată, și mereu nouă.

Răspunsurile pe care Ortodoxia e chemată să le dea în fiecare context istoric, social, cultural și chiar religios îi oferă prilejul de a pune în lumină întreaga ei dinamică și bogăție inepuizabilă. Ortodoxia „trebuie să pună în lumină integritatea și autenticitatea Tradiției ortodoxe. Perspectiva „ortodoxă" nu este o perspectivă „confesională" restrictivă. Ortodoxia nu trebuie să fie extrasă ca a treia poziție, mai complexă și mai echilibrată dintre două poziții unilaterale[459]. În acest context, un aport deosebit îl aduce acestui demers „Istoria dogmelor" prin care se pot depista interferențele contextuale, influențele eterogene care s-au suprapus peste Tradiția autentică neîntreruptă. Toate acestea au darul de a arăta dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei, oferindu-se bogăția ei comunității ecleziale universale.

Prin urmare, conceptul de „unitate în diversitate" este unul cu profunde rădăcini în Revelație și care aduce o contribuție esențială în domeniul relațiilor ecumenice și al dialogului teologic. Ermineutica biblică recentă a pus în evidență una dintre cele mai caracteristice realități ale Noului Testament, anume diversitatea experienței comunităților creștine, cu tot caracterul lor normativ, canonic, ca un întreg. În cadrul Ortodoxiei, polifonia acesteia, să fie actualizată, pentru a acredita practici diverse ca fiind legitime, necontrazicând simfonia ortodoxă.

Modelul ortodox de unitate trebuie să recunoască și să faciliteze polifonia contextuală, misiunile specifice ale Bisericilor locale și anume: Biserica locală trebuie să mențină unitatea ecumenică[460]. Principiul „unității în diversitate", deși în aparență foarte comod, reprezintă o chestionare a fiecărei Biserici, a fiecărei teologii; aceasta, pentru că deși Noul Testament, ca și Tradiția apostolică are cele două dimensiuni fundamentale, care se conciliază între ele: unitatea manifesta diversitatea și o privea ca legitimă, iar diversitatea nu mergea atât de departe, încât să spargă unitatea. Întrebarea care se pune în acest context, este aceea de a afla în ce măsură Dogmatica ortodoxă, catolică sau protestantă poate reliefa conceptul unității în legătură organică cu diversitatea, și, în ce măsură diversitatea fiecăreia dintre ele, poate susține unitatea lăsată de Iisus Hristos ca testament pentru Biserica Sa (cf. Ioan 17, 21).

În acest context, Logosul divin, ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat, S-a plasat prin Întrupare în centrul umanității, ba chiar al întregii creații. De aceea, Părinții Bisericii și teologia ortodoxă vorbesc, pe temeiul Revelației, de Hristos Cel cosmic. Răscumpărarea neamului omenesc s-a realizat prin două momente sau acte fundamentale: înnoirea firii umane prin Întruparea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu (cf. Ioan 1, 14) și prin moartea și învierea Sa. Prin aceste acte mântuitoare Dumnezeu ne-a apropiat de Sine, ca să unească întru Sine întreg neamul omenesc. Iisus Hristos ca centru al umanității este Noul Adam din care se revarsă seva existenței și a vieții peste întreg neamul omenesc[461].

Biserica este cadrul așezământului mântuirii tuturor oamenilor; ea este locul unde se întâlnesc cele văzute și cele nevăzute, cele pământești cu cele cerești, Dumnezeu cu oamenii. Întreg neamul omenesc este transformat de Iisus Hristos, prin Duhul Sfânt și cu voia Tatălui, în noul „popor al lui Dumnezeu" (Tit 2, 14; Tit 2, 5-9) și „Trupul lui Hristos" (cf. Romani 12, 1; I Corinteni 12, 12-37). Conținutul acestor expresii este comuniunea oamenilor ce trăiesc viața lui Iisus Hristos și în Iisus Hristos. „Pentru ecleziologia comuniunii, Biserica are un fundament și un model trinitar, fiind manifestarea în istorie a comuniunii dintre Persoanele Sfintei Treimi. Biserica este generatoare

458 Vezi îndeosebi: D. Stăniloae, *Maxim Mărturisitorul*, *Ambigua*, Traducere, introducere și note, București, 1983, p. 206.

459 Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, București, 1989, p. 49.

460 *Idem, Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995, p. 173.

461 D. Stăniloae, Iisus Hristos, *Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București 1993; Benedict Ghiuș, *Faptul răscumpărării în imnografia Bisericii*, în Studii Teologice (1970), nr. 1-2, p. 70-103.

de comuniune și cea care consolidează comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și a unora cu alţii, tocmai în calitatea ei de „Trup al lui Hristos" și „Comuniune a Duhului Sfânt".

În această calitate ea tinde să cuprindă, să-i recapituleze pe toți în ea, Biserica fiind punctul cinci al lucrării de mântuire săvârșite de Hristos, în următoarea ordine: Întruparea, Patimile - Moartea, Învierea, Înălţarea și Cincizecimea, ziua de naștere a Bisericii sub formă văzută și realizată concret în istorie[462].

În concluzie, observăm că teologia ortodoxă caută să menţină într-un echilibru sănătos cele două aspecte, statornic și dinamic al Tradiţiei apostolice, oferind o Dogmatică vie, profund articulată în viaţa de rugăciune, iubire și slujire a Bisericii. Procedând astfel, ei înfăţișează o Dogmatică matură, profundă, capabilă de a sprijini lucrarea și misiunea Bisericii în lumea contemporană, dar și pregătită pentru un amplu dialog teologic cu celelalte teologii și cu fenomenele culturale dominante în Europa.

462 Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor*, București, 1968, p. 15-80; idem, Ecleziologia comuniunii, în „*Studii Teologice*" XX, (1968), nr. 9-10, p. 669-681.

Bibliografie

*** Liturghier, „*Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*", în „*Rugăciunea punerii-înaine*", Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 155.
Benedict Ghiuș, *Faptul răscumpărării în imnografia Bisericii,* în Studii Teologice (1970), nr. 1-2, p. 70-103.
Bria, Ion, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor,* București, 1968.
Bria, Ion, *Destinul Ortodoxiei*, București, 1989.
Bria, Ion, *Ecleziologia comuniunii*, în „*Studii Teologice*" XX, (1968), nr. 9-10, p. 669-681.
Bria, Ion, Ortodoxia în Europa. *Locul spiritualităţii române*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995.
Micoroi, Traian, *Antologhion*, vol. I, Editura Episcopiei Aradului, 2007.
Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.
Stăniloae, Dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, II, III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
Stăniloae, Dumitru, *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei*, în „Mitropolia Olteniei", 1970, nr. 7-8.
Stăniloae, Dumitru, *Iisus Hristos, Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, Buc., 1993.

MP.
ΔΥ.
IS:HS:

13. Semnificaţia apei în ritualul Botezului și al Euharistiei

preot drd. Florinel Luci Șerban
Parohia „Cuvioasa Parascheva”, Balș, jud. Olt

Cunoscutul istoric al religiilor Mircea Eliade sublinia, nu întâmplător, importanţa apei în gândirea filosofico-religioasă a umanităţii. Potrivit viziunii sale, apele simbolizează totalitatea virtualităţilor, fiind matricea tuturor posibilităţilor de existenţă. Apele presupun regenerarea, „noua naștere”, și astfel ele devin simbol de viaţă („apa vie”). Altfel spus, prototipul apei este „apa vieţii”, substanţa în care rezidă viaţa, vigoarea și eternitatea[463].

Această importanţă soteriologică a apei se relevă și în Sfânta Scriptură. Aici ne este prezentat modul în care Iisus Hristos a primit botezul în Iordan cu același scop cu care va primi și moartea pe Golgota: pentru a împlini toată dreptatea (Mt. 3, 14-15), adică pentru a realiza îndreptarea omenirii decăzute (Is. 53,11). Nu întâmplător deci Sf. Ap. Petru afirmă necesitatea botezului ca mijloc de primire a Duhului Sfânt (F. Ap. 2, 38: „Pocăiţi-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre și veţi primi darul Duhului Sfânt”) - împlinind de altfel chiar îndemnul Mântuitorului: „Mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Mt. 28,19).

Simbolismul apei la Sfinţii Părinţi

Simbolismul apei a continuat să fie prezent și în gândirea patristică. Îl regăsim nu doar la Sfinţii Părinţi din primul mileniu creștin, ci chiar la autori de mai târziu. În continuare ne vom referi la trei dintre autorii bizantini care au acordat o deosebită atenţie prezenţei apei în slujba Botezului, dar și a Euharistiei: sfinţii Simeon al Tesalonicului, Nicolae Cabasila și Gherman al Constantinopolului[464].

Sub numele Sfântului Gherman al Constantinopolului s-a păstrat comentariul liturgic intitulat „Istoria bisericească și teoria mistică”, în care găsim și o scurtă interpretare a Botezului și a Mirungerii. În privinţa teologiei Botezului, autorul comentariului afirmă: „Noi ne-am botezat după chipul morţii lui Hristos și al învierii Sale. Căci prin scufundare și scoaterea din apă, prin întreita afundare, noi simbolizăm și mărturisim îngroparea cea de trei zile și învierea lui Hristos Însuși”[465].

Comentariul continuă apoi cu efectele botezului: apa botezului ne arată în mod tainic „baia cea mistică a apei și a focului Sfântului Duh, care se face spre curăţirea păcatului nostru, spre căutarea renașterii și spre redobândirea vieţii celei veșnice”[466]. Prin botez creștinii dobândesc înfierea divină, devenind fii ai lui Dumnezeu după har, fiind eliberaţi din robia vrăjmașului, devenind liberi prin harul lui Dumnezeu, fiind sfinţiţi și curăţiţi „prin apă și prin Duh”, îmbrăcându-se cu Dumnezeu, după Cuvântul Mântuitorului, adresat lui Dumnezeu-Tatăl: „Părinte Drepte, Cuvântul Mântuitorului, iată Eu și pruncii pe care Mi i-ai dat: sfinţește-i în numele Tău pe aceștia pe care Mi i-ai dat Mie, pentru ca să fie ei înșiși sfinţiţi, să te cunoască pe Tine singurul Dumnezeu adevărat și pe Acela pe care L-ai trimis, pe Iisus Hristos” (In. 17, 1-3 și 17). Făgăduinţele făcute omenirii de Dumnezeu-Tatăl, când zice: „Eu voi locui și voi umbla întru ei; Eu le voi fi Dumnezeu și ei îmi vor fi popor cinstit, preoţie împărătească” (Lev. 26, 12), sunt întărite de Duhul Sfânt, Care garantează pentru acestea „ca un martor credincios și statornic”[467].

---

463 Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor*, Ediţia a IV-a, trad. Mariana Noica, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 202-225.

464 Urmăm prezentarea realizată celor trei autori de Ciprian Ioan Streza, *Sfânta Taină a Botezului între simbolismul ritualului baptismal și realismul lucrării tainice a Harului*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga”/Ed. Andreiana, Sibiu, 2009, p. 137 ș.u.

465 Germanus, *Patriach Of Constantinople, Contemplatio Rerum Ecclesiasticarum*, PG 98, col. 386 apud Ciprian Iulian Toroczkai, ”*„Apa vieţii*” (ʹυδωρ ζων): *semnificaţia utilizării apei în ritualul Botezului și al Euharistiei*”, în Revista teologică, nr. 4, (2011), p. 236.

466 *Ibidem*, col. 387 apud Ciprian Iulian Toroczkai, ”*„Apa vieţii*” (ʹυδωρ ζων): *semnificaţia utilizării apei în ritualul Botezului și al Euharistiei*”, în Revista teologică, nr. 4, (2011), p. 236.

467 *Ibidem*, col. 390 apud Ciprian Iulian

În teologia bizantină a secolului al XIV-lea un rol important în ocupă Nicolae Cabasila. Spre deosebire de primii cateheţi, preocupaţi de interpretarea simbolică a riturilor baptismale şi de aplicaţii morale care decurg din ele, acesta tratează mai mult efectele sacramentale ale tainelor iniţierii creştine în viaţa religioasă a credincioşilor. În lucrarea sa „Despre viaţa în Hristos", autorul prezintă viaţa harică care se împărtăşeşte omului prin Botez, Mirungere şi Euharistie, adică prin Tainele iniţierii creştine, prin care acesta se uneşte cu Hristos.

Prin botez omul se naşte pentru viaţa în Hristos, punând început şi temelie acestei vieţi. „A primi botezul - spune Cabasila - înseamnă să te naşti întru Hristos, să începi o viaţă nouă...". Acest lucru îl dovedeşte mai întâi însuşi faptul că botezul este prima taină care se primeşte, ca „una care ne sădeşte în suflet viaţa cea nouă". În al doilea rând, numirile atribuite acestei taine: naştere, renaştere, creare din nou, pecete, baie, haină, ungere, darea lui Dumnezeu etc., exprimă toate acelaşi adevăr, adică naşterea printr-o nouă viaţă, după cuvântul Sfântului Ap. Pavel: „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat" (Gal. 3, 27).

Actele săvârşite în cadrul rânduielii botezului întăresc acest adevăr. Preotul se roagă lui Dumnezeu mai întâi pentru catehumeni, spre a-l slobozi din legăturile celui viclean. Apoi, alungă de la el, prin exorcisme, pe stăpânitorul răului, sub a cărui robie a stat până acum, fiind ca un mort pentru Dumnezeu. De aceea, suflă peste faţa lui, chemându-l la viaţa cea nouă, căci „suflarea în toate vremurile a însemnat viaţă". Deci, prin aceste acte, catehumenul leapădă moştenirea trecutului, întorcându-şi privirile spre o lume cu totul nouă, al cărui început îl dobândeşte prin botez[468].

Prin botez se sădesc în om germenii noii vieţi, ai unei puteri care va deveni lucrătoare în viaţa cea nouă. Această viaţă se potriveşte firii umane, pentru că ea a fost trăită de Fiul lui Dumnezeu întrupat. De aceea, după botez „mijeşte în mădularele noastre viaţa lui Hristos". De acum se revarsă asupra noastră nesfârşite bunătăţi, atât de mult încât, dacă s-ar întâmpla să murim îndată după botez, „neducând cu noi decât pecetea darului primit prin el, chiar şi atunci ne-ar încununa Mântuitorul cu laurii biruinţei, întocmai ca şi când ne-am fi luptat pentru împărăţia cerească"[469].

Îndată după botez cel născut pentru viaţa în Hristos, în sufletul căruia s-au sădit germenii unei activităţi şi ai unor energii, care trebuie puse în lucrare, primeşte taina Mirungerii, care-i împărtăşeşte aceste energii, punându-le în lucrare, pe una sau pe alta sau pe mai multe laolaltă, după caz. Efectul ungerii cu sfântul Mir este acelaşi pe care îl avea odinioară punerea mâinilor Sfinţilor Apostoli peste neofiţi, şi anume, împărtăşirea darului Sfântului Duh (F. Ap. 8, 17).

Un alt tâlcuitor al cultului bizantin din epoca imediat următoare a lui Nicolae Cabasila a fost Sfântul Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului (m. 1429). În lucrarea sa intitulată: „Despre Sfintele Taine"[470], Sfântul Simeon prezintă, spre deosebire de Cabasila, partea văzută a Sfintelor Taine, adică rânduiala acestora, explicând înţelesul simbolic al fiecărui act din aceste rânduieli. Înaintea prezentării şi explicării botezului, autorul motivează şi explică rostul ierurgiilor legate de botez. Apoi, atrage atenţia obligaţiei fiecărui preot de a săvârşi taina botezului în orice vreme, în caz de necesitate. În cazurile obişnuite, recomandă a se administra această taină după Sfânta Liturghie, împărtăşind îndată pe neofit cu Sfânta Euharistie.

Despre botezul propriu-zis, Sfântul Simeon al Tesalonicului spune că este naştere de a doua, zidire din nou, curăţire şi luminare, naştere de fii duhovniceşti, sfinţire şi multe altele. Botezul închipuie mai ales moartea şi învierea cea de a treia zi a lui Hristos, prin care noi am câştigat nestricăciunea.

Apa în actul euharistic

Ritualul proscomidiei, care pe lângă cele două elemente materiale amintite anterior, pâine şi vin, cuprinde şi apă, poate fi înţeles doar din perspectiva schimbului dintre Dumnezeu, Creatorul şi Mântuitorul oamenilor, şi aceştia din urmă. Reflectând o mentalitate a Bisericii vechi, conform căreia ritualul proscomidiei se referea numai la patima şi moartea lui Iisus Hristos, Nicolae Cabasila scria: „Patimile pe care Domnul le-a îndurat în Sfântul Său trup, pentru mântuirea noastră, crucea şi moartea, au fost mai întâi preînchipuite

Toroczkai," „*Apa vieţii*" (ʹυδωρ ζων): *semnificaţia utilizării apei în ritualul Botezului şi al Euharistiei*", în Revista teologică, nr. 4, (2011), p. 236.

468 Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, in: SC 355-361, *Introduction, texte critique, trad. et annotation* M.H. Conqourdeau, Paris, 1989-1990, p. 95 apud Ciprian Iulian Toroczkai," „*Apa vieţii" (*ʹυδωρ ζων*): semnificaţia utilizării apei în ritualul Botezului şi al Euharistiei*", în Revista teologică, nr. 4, (2011), p. 237.

469 *Ibidem*, pp. 173-179.

470 Symeon, *Thessalonicensis Archiepiscopus*, De sacramentis, PG 155, col. 175-236 apud Ciprian Iulian Toroczkai, "*„Apa vieţii" (*ʹυδωρ ζων*): semnificaţia utilizării apei în ritualul Botezului şi al Euharistiei"*, în Revista teologică, nr. 4, (2011), p. 242.

în vechime..."; actele ritualice ale preotului „sunt o istorisire prin acte simbolice a patimilor și morții lui Hristos". „E vechi acest obicei - precizează autorul bizantin - de a istorisi, a da sfaturi și a proroci prin acte simbolice"; printre aceste acte tipologice se înscrie și despărțirea Mării Roșii cu toiagul (alături de rugul care ardea în flacără sau ducerea la junghiere a lui Isaac de către Avraam, „tatăl credinței"), iar „tot așa închipuie și preotul lucrurile pe care le știe despre jertfa Mântuitorului, istorisind prin cuvinte și înfățișând și prin acte simbolice... ca și cum ar vrea să spună: așa venit-a Domnul spre patimă, așa a murit, așa a fost împuns în coastă, așa a curs atunci din coasta cea împunsă sânge și apă (s.n.) etc."[471].

Pe larg se referă la simbolismul utilizării apei la proscomidie și un alt autor bizantin, Sf. Simeon al Tesalonicului. Dacă Nicolae Cabasila, în tratatul său Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii, nu se ocupă de chestiunile „mai mărunte și secundare" în legătură cu materia jertfei liturgice, arhiepisopul Tesalonicului nu ezită să scrie despre uzul pâinii dospite, forma în patru cornuri a prescurilor sau, mai important pentru noi, amestecul apei în vinul de la proscomidie[472].

Rânduiala Liturghiei Sf. Ioan Hristostom și mai ales a Sf. Vasile cel Mare precizează clar însă utilizarea pâinii dospite, a vinului și a apei la proscomidie. Este convingerea Sfântului Simeon, care în plus amintește că și că alți Sfinți Părinți au susținut amestecarea în Sfântul Potir a vinului cu apă.

Comentatorii ortodocși moderni ai Sfintei Liturghii preiau în general aceste interpretări ale utilizării apei în ritualul proscomidiei. Totuși, un liturgist român, Petre Vintilescu[473], citează pe Sf. Ciprian de Cartagina (Ep. LXII către Caelicilius, 13) și consideră că, turnându-se vin și apă deopotrivă, „cât se cuvine"[474], se trimite în chip simbolic la cele spuse la In. 19, 34-35: „Și îndată a ieșit sânge și apă și cel ce a văzut a mărturisit și adevărată este mărturia lui", dar și la Cina cea de Taină, când Iisus Hristos ar fi întrebuințat vin amestecat cu apă. Apa ar reprezenta unirea Domnului cu credincioșii, iar în continuare este expusă opinia Sf. Simeon al Tesalonicului despre îmbinarea apei - firea umană - cu vinul - firea dumnezeiască - ca o consecință a unirii ipostatice.

Concluzii

Reamintind că „Biserica Ortodoxă propune o viziune liturgică asupra lumii"[475] s-a afirmat și grija față de sursa absolut necesară vieții: apa. Conferințele și simpozioanele interdisciplinare convocate de patr. Bartolomeu nu au avut loc întâmplător în preajma apelor[476]. Conștient de responsabilitatea ce trebuie arătată față de această resursă vitală pentru om, el scria: „Ca și aerul pe care-l respirăm, apa este o sursă esențială a vieții; dacă ea este poluată, un element indispensabil vieții noastre este amenințat. Altfel spus: distrugerea și degradarea mediului înconjurător sunt sinonime cu sinuciderea. Unul dintre imnele Bisericii Ortodoxe - cântat la sărbătoarea Botezului lui Hristos în Iordan, o sărbătoare a renașterii și regenerării lumii întregi - surprinde această tragedie: că am devenit... dușmani ai aerului, al pământului și al apei"[477].

În concluzie, atunci când apa „își pierde taina" se ajunge la abuzuri, așa cum s-a întâmplat de exemplu în fostele colonii europene din Africa sau America latină, unde vechi cutume legate de folosirea apei au fost privite ca primitive și „înapoiate" (vezi „dansul ploii"). În orice caz, în societățile de azi întâlnim adesea o renaștere a vechilor tradiții și o folosire din ce în ce mai rațională a apei. Nu trebuie uitat că în majoritatea culturilor apa a fost de-a lungul secolelor o sursă de inspirație: oamenii au utilizat apa în practici religioase și i-au atribuit acestui element material profunde semnificații spirituale și religioase. Rămâne așadar o îndatorire a liderilor religioși și spirituali să-și regândească valorile și rolul lor în salvarea creației și a resurselor Pământului (printre care apa ocupă un loc primordial)[478].

---

471 Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, PG 150,VI, col. 381 apud Ciprian Iulian Toroczkai, "*„Apa vieții" (*'υδωρ ζων*): semnificația utilizării apei în ritualul Botezului și al Euharistiei"*, în Revista teologică, nr. 4, (2011), p. 246.

472 Symeonis, Thessalonicensis Archiep., *De sacra liturgia*, PG 155, col. 275-279 apud Ciprian Iulian Toroczkai, "*„Apa vieții" (*'υδωρ ζων*): semnificația utilizării apei în ritualul Botezului și al Euharistiei*", în Revista teologică, nr. 4, (2011), p. 247.

473 Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, EIBMBOR, București, 1972, p. 123.

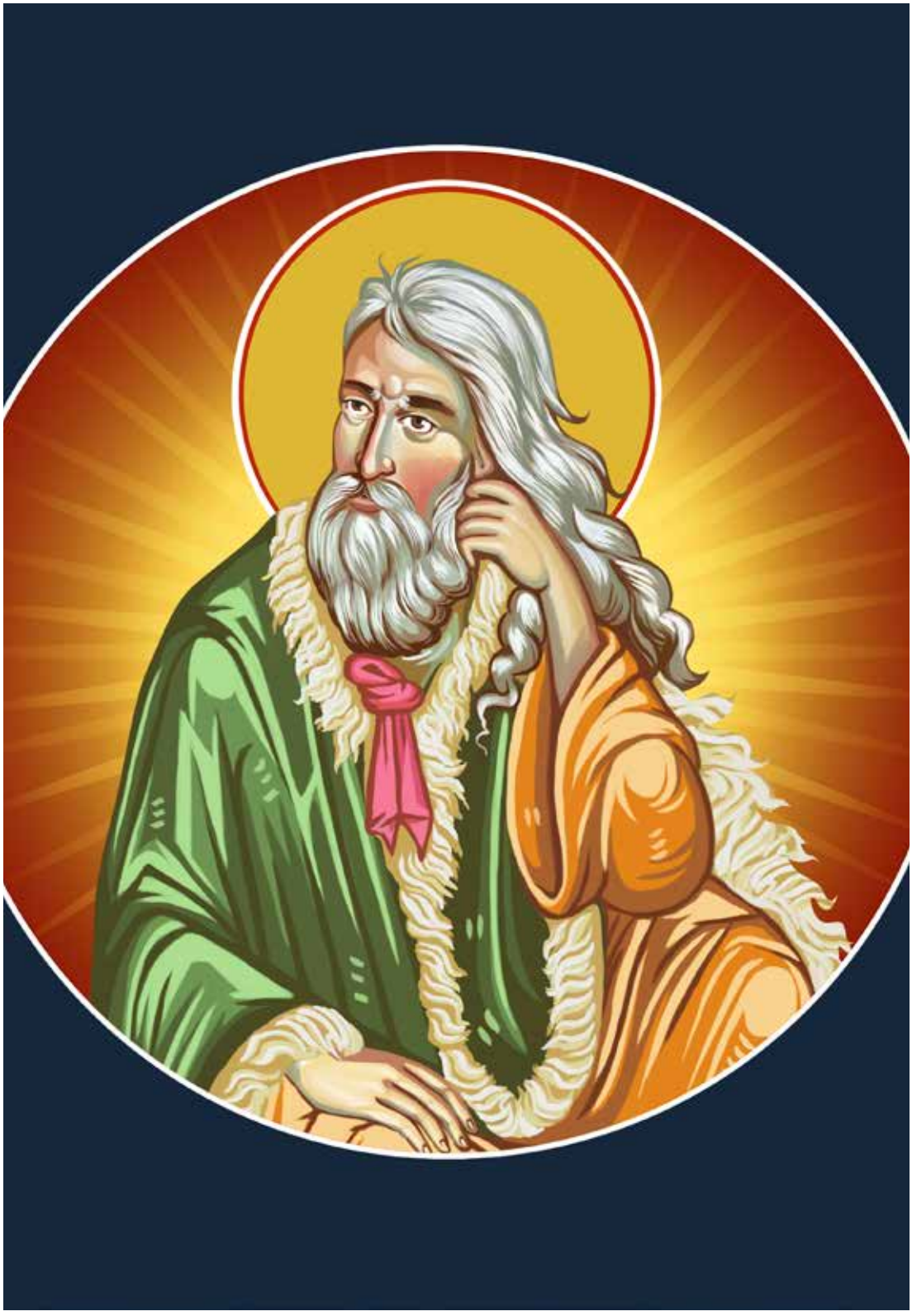
474 *Adică în măsura potrivită, pentru ca apa să nu schimbe firea vinului.*

475 Vezi: Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, trad. Caliopie Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999.

476 *Ibidem*, p. 16.

477 Bartolomew, *Encountering the Mystery. Understand Christianity Today*, Doubleday, New York, 2008, pp. 99-100 apud Ciprian Iulian Toroczkai, "*„Apa vieții" (*'υδωρ ζων*): semnificația utilizării apei în ritualul Botezului și al Euharistiei"*, în Revista teologică, nr. 4, (2011), p. 257.

478 Lida Schelwald-Van Der Kley, Linda Reijerkerk, *Water: a way of life*, CRC Press, Leiden, 2009, p. 5 apud Ciprian Iulian Toroczkai, "*„Apa vieții" (*'υδωρ ζων*): semnificația utilizării apei în ritualul Botezului și al Euharistiei*", în Revista teologică, nr. 4, (2011), p. 257.



Bibliografie

Eliade, Mircea, *Tratat de istoria religiilor*, Ediția a IV-a, trad. Mariana Noica, Ed. Humanitas, București, 2008.
Streza, Ciprian Ioan, *Sfânta Taină a Botezului între simbolismul ritualului baptismal și realismul lucrării tainice a Harului*, Ed. Universităţii „Lucian Blaga”/Ed. Andreiana, Sibiu, 2009.
Toroczkai, Ciprian Iulian, *”„Apa vieţii” (*ὑδωρ ζων*): semnificaţia utilizării apei în ritualul Botezului şi al Euharistiei*”, în Revista teologică, nr. 4, (2011).
Vintilescu, Petre, *Liturghierul explicat*, EIBMBOR, Bucureşti, 1972.
Zizioulas, Ioannis, *Creaţia ca Euharistie*, trad. Caliopie Papacioc, Ed. Bizantină, București, 1999.

ІИС ХС
ГДЬ, ВСЕ ДЕРЖИТЕЛЬ
О Н
А ЧЕСТЕ ЗИК
ВОЯЮ ЧИНЕ
ВА ВРЕ СЪВ
ИЕ ДУПЬМ
ИНЕ. СЬСЬ
ЛЕПЕДЕ ДЕ
СИНЕ ШИ
СЬШЬ ЯК
РУЧЕСА Ш
ИСЬВИЕ Д
УПЬМИНЕ
КЬЧИНЕ ВРЕ

14. Taina Cununiei între divorț și recununare în Ortodoxie

preot drd. Marian Valentin Vișan
Parohia Poboru I, Olt

Chipul Treimii în om se vede și din aceea că omul deplin nu a fost creat singur, ci bărbat și femeie, aflați în comuniune ființială. Deseori, când vorbim despre om înțelegem fie un bărbat, fie o femeie, dar din punct de vedere teologic noi trebuie să înțelegem atât bărbatul, cât și femeia. Altfel spus, omul în deplinătatea lui nu poate fi înțeles altfel decât „împreună"[479].

De aici se explică și faptul că cea mai mare suferință a omului, în lumea aceasta și dincolo de ea, este singurătatea, pentru că ea duce la moartea totală, și a trupului și a sufletului. Omul nu poate avea o existență fericită atâta timp cât este separat de Dumnezeu și de semenii lui, fiindcă nici Dumnezeu nu este singur, ci comuniune de Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Din acest „împreună", constitutiv omului, s-a născut familia, ca expresie primă și inalienabilă a comuniunii. Importanța familiei, ca manifestare a iubirii treimice comunitare în actul creației, se vede și din aceea că toate evenimentele principale din istoria mântuirii se leagă de familie: în familie a apărut căderea, prin familie se perpetuează neamul omenesc, dar se și transmite păcatul strămoșesc, în familie începe restaurarea comuniunii degradate prin păcat. De aceea Sf. Ap. Pavel numește familia „ecclesia domestica (minor)" (Rm 16, 5), care stă la baza „ecclesie major". Cele două Biserici se află în continuitate și în legătură indestructibilă.

Taina Cununiei este o nouă Cincizecime, o coborâre a harului Sfântului Duh asupra mirilor, act care duce la întemeierea familiei creștine unde harul îi unește pe soți într-o viață nouă, care pregustă din viața veșnică. Așa cum Cincizecimea, prin pogorârea Sf. Duh, pune început Bisericii mari, tot așa Taina Cununiei, prin harul său, întemeiază Biserica mică, cea care reface în Hristos unitatea ontologică dintre bărbat și femeie.

Taina Cununiei nu este, prin urmare, un act static. Este un act prin care, pe de-o parte, se împărtășește harul ca energie dumnezeiască, iar, pe de altă parte, este un act prin care cei doi soți îl dezvoltă în mod activ toată viața. Dacă nu ar fi acest har, familia ar cădea într-o relație biologică simplă, care ar duce la plictiseală și s-ar destrăma. Harul, însă, alimentează și ține iubirea celor doi într-o stare vie, activă, inepuizabilă.

Prin iubire și dăruire reciprocă, susținuți de harul Duhului Sfânt, fiecare soț vede în celălalt chipul lui Hristos și își păstrează unitatea în și prin Hristos.

Paralela dintre Biserica mare și Biserica mică poate continua sub multe aspecte; de pildă mărturisirea de credință rostită în Biserica mare are ca și corespondent fidelitatea din Biserica mică sau, mai mult, atributele Bisericii mari se pot regăsi în atributele Bisericii mici. Astfel, noi mărturisim că Biserica este una, sfântă, sobornicească și apostolească. Dar când afirmăm aceasta nu ne referim numai la Biserica mare, ci și la Biserica mică.

Taina Cununiei este, așadar, Taina care aduce Biserica în sânul familiei și, invers, integrează familia în sânul Bisericii. Harul invocat la Taina Cununiei asupra mirilor este cel care desfășoară această dublă mișcare[480].

Actul întemeierii Bisericii mici prin coborârea harului Tainei Cununiei asupra noii familii, „Cincizecimea mică", revelează în modul cel mai clar sensul teologic ortodox al acestei Taine, sens care se îndepărtează de orice concepție juridistă sau juridizantă asupra căsătoriei și familiei creștine. Din acest motiv Biserica Ortodoxă nu a preluat dictoanele latine despre căsătorie, precum binecunoscutul „consensus facit nuptias", pentru că nu are nimic în comun cu învățătura ei.

479 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, București, 1978, p.180.

480 Vezi: Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, București, 1994, 261p.

Biserica Ortodoxă învaţă că Taina Cununiei este o taină indisolubilă, ea se săvârşeşte asupra mirilor odată pentru totdeauna. Indisolubilitatea este practic consecinţa unirii dintre bărbat şi femeie nu numai ca unire în plan uman, fiziologic, ci ca unire în plan spiritual, pentru care soţii primesc un har special împărtăşit prin Taina Cununiei. „Dar acest har nu trebuie primit pasiv, ci dezvoltat activ de cei doi. Astfel indisolubilitatea implicată în fire și refăcută prin har e și o operă a voinţei celor doi”[481].

Prin urmare, după învăţătura Sf. Părinţi, Taina Cununiei nu este un act de moment, care se încheie ca un contract, odată pentru totdeauna, ci este un act de creştere continuă, de responsabilitate reciprocă, de întărire și salvare de toate situaţiile critice, prin ajutorul și conlucrarea cu harul Cununiei[482].

La fel trebuie înţeleasă și indisolubilitatea Cununiei, nu ca un act static, care ţine de trecut și care constrânge până la sufocare, ci ca un act dinamic, viu, ca ţintă care atrage și care se atinge printr-o luptă duhovnicească susţinută de harul Tainei Cununiei.

Dumnezeu ne-a lăsat o libertate deplină, fără constrângeri, inclusiv libertatea de a-L nega, fără ca prin aceasta existenţa Lui să fie periclitată de noi. La fel și indisolubilitatea trebuie să se manifeste într-o libertate deplină, fără constrângeri, inclusiv în libertatea soţilor care o neagă, despărţindu-se, fără ca prin aceasta indisolubilitatea, ca ţel și trăsătură a familiei creştine, să fie desfiinţată. Soţii care se despart se neagă pe ei, recunoscând eșecul și păcatul, dar nu neagă indisolubilitatea pe care n-au atins-o. Cei care nu cuceresc Everestul, nu pot spune că Everestul nu există. Cu alte cuvinte, indisolubilitatea căsătoriei este vocaţie, iar nu condiţie.

Divorţul este un păcat și o tragedie. Nimeni nu-l iubește, nimeni nu-l asumă în mod liber, nimeni nu-l apără. Dar el există și nu poate fi negat. Aspectul cel mai interesant este că divorţul nici nu poate fi interzis. Putem interzice păcatele asumate în mod conștient, dar nu putem interzice erorile care intervin în mod imprevizibil și nedorit. A interzice divorţul este astfel un non-sens, este ca și cum s-ar interzice cutremurul, sau incendiul, sau inundaţiile, sau boala...

Orice medic iubește sănătatea și dezagrează boala. Dar totodată medicul nu poate interzice boala, altfel ar deveni absurd. Din acest motiv Biserica Ortodoxă nu poate fi absurdă interzicând divorţul, pentru că el nu poate fi interzis. Biserica poate numai să avertizeze, să prevină sau să trateze boala divorţului. Biserica poate cel mai bine să îndrume duhovnicește ca soţii, în iubire responsabilă și jertfelnică, să conlucreze cu harul Cununiei, ca să poată preveni orice eșec[483].

Soţii aflaţi în criză spirituală și nu numai, își pot pierde iubirea reciprocă și jertfelnică, încetând să mai conlucreze cu harul Cununiei, și se pot despărţi, dar nu pot desfiinţa caracterul indisolubil al tainei. Harul Cununiei rămâne, dar într-o dureroasă ineficienţă, prin refuzul conlucrării cu el. Starea aceasta se aseamănă cu icoana lui Hristos ce bate la o ușă, care nu vrea să se mai deschidă. Aceasta este marea dramă a divorţului.

În acest sens trebuie spus că tragedia soţilor despărţiţi este și o tragedie a Bisericii. În faţa acestei situaţii Biserica nu poate să rămână impasibilă sau imuabilă. Răspunsul la întrebarea de mai sus îl găsim în practica Bisericii primare, atunci când încă Biserica nu era divizată.

Atunci când soţii nu se mai pot împăca, iar divorţul a ajuns o boală incurabilă din punct de vedere uman, Biserica trebuie să găsească o nouă cale de mântuire. De aceea Biserica a tolerat recăsătoria, ca remediu amar pentru situaţii limită, în baza principiului iconomiei.

Principiul iconomiei este un principiu fundamental al Bisericii prin care autoritatea bisericească are libertatea de a „încălca” un canon sau o rânduială bisericească, numai atunci când respectarea acestora ar produce un rău mai mare. Iconomia nu este o regulă în sine, ci este de fapt o rânduială prin care se poate recurge la excepţii, cu scopul evident de mântuire a credincioșilor. Excepţia nu duce la desfiinţarea legii, ci la evitarea sufocării libertăţii credincioșilor, atunci când litera ucide. Principiul iconomiei mai poate fi numit principiul aplicării în duh a legilor bisericești, sau principiul libertăţii și responsabilităţii pastorale[484].

Tot din același motiv excepţia nu poate fi admisă decât o singură dată, sau cel mult de două ori, altfel repetarea ei nelimitată o transformă în regulă contrară celei iniţiale. De aceea recăsătorirea este admisă o dată sau, cel mult, de două ori,

---

481 Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, „*Actualitatea sfintelor canoane*”, în Revista Teologică 2002, nr. 2, p. 41-46.

482 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit*., vol. III, p. 185.

483 Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, „*Încetarea și desfacerea căsătoriei civile și a cununiei religioase sau divorţul în lumina învăţăturii creştine*”, în Mitropolia Ardealului (1974), nr. 10-12, p. 572-579.

484 Pr. Prof. univ. Dr. Liviu Stan, „*Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei*”, în *Biserica și Dreptul. Studii de Drept canonic ortodox*, vol. III, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 5-24.

pentru ca ea să nu devină regulă nelimitată. Mai mult decât atât înseamnă îndepărtarea conștientă de duhul Bisericii. Acesta este sensul teologico-canonic al hotărârii sinodului din Constantinopol, de la anul 920, prin care s-a interzis tetragamia[485].

Biserica tolerează pentru că nu poate să constrângă la acte care lezează libertatea omului. Biserica trebuie să iubească cu iubirea nesfârșită a lui Dumnezeu, pentru că iubirea lui Dumnezeu față de cel mai mare păcătos depășește cu mult iubirea celui mai mare sfânt față de Dumnezeu.

Mai trebuie adăugat că principiul iconomiei nu este un favor sau o răsplată, ci o soluție de necesitate, de aceea Biserica Ortodoxă n-a folosit niciodată termenul de „privilegium" preluat din dreptul roman[486]. Nimeni nu poate fi privilegiat în Biserică, nimeni nu poate fi favorizat în lucrarea de mântuire.Acest fapt se vede și din aceea că toată slujba bisericească a Cununiei a 2-a este o slujbă de pocăință, care se face după un timp de pocăință sau o anumită epitimie, și care nu mai este o „taină", ci o ierurgie cu caracter aspru penitențial.

Principiul iconomiei este bine oglindit în Sf. Scriptură, pentru că însuși Mântuitorul îl folosește de multe ori, de exemplu atunci când alege salvarea demonizatului cu prețul unei mari pierderi materiale (înecarea porcilor), sau atunci când le arată pe fecioarele înțelepte ca nemilostive cu uleiul din candelă, pentru a evita risipa sau pierderea totală etc.

Principiul iconomiei îl găsim bine prezentat de Sf. Părinți și bine reliefat în toată istoria Bisericii, mai ales la sinodul I ecumenic (Niceea, 325), unde catarii sau puritaniștii exclusiviști sunt respinși de Biserică (canonul 8, sin I ec.). Biserica nu poate fi exclusivistă, ci milostivă. Tolerarea recăsătoriei trebuie văzută ca excepție de la regula indisolubilității căsătoriei, în baza milostivirii nesfârșite a lui Dumnezeu. Excepția întărește regula, indisolubilitatea rămâne atributul esențial al unei căsătorii adevărate, chiar dacă Biserica tolerează răul mai mic, al recăsătoriei.

În concluzie, putem spune că Biserica Ortodoxă apără indisolubilitatea căsătoriei creștine. Divorțul este un eșec pe care Biserica nu-l acceptă, dar îl tolerează, pentru că logic nu-l poate interzice. Tolerarea recăsătoriei este semnul milostivirii divine asupra celor păcătoși. Iar Dumnezeu nu se contrazice pe Sine, și nu se poate opune sfințeniei, atunci când îi iartă pe păcătoși și le oferă o nouă șansă de mântuire.

Bibliografie

Evdokimov, Paul, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, București, 1994.

Floca, Arhid. Prof. Dr. Ioan N., „*Încetarea și desfacerea căsătoriei civile și a cununiei religioase sau divorțul în lumina învățăturii creștine*", în Mitropolia Ardealului (1974), nr. 10-12, p. 572-579.

Ivan, Asist. Dr. Iorgu D., *Recăsătorirea soților despărțiți. Studiu de drept canonic*, București, 1937.

Marga, Pr. Lect. Dr. Irimie, „*Actualitatea sfintelor canoane*", în Revista Teologică 2002, nr. 2, p. 41-46.

Stan, Pr. Prof. univ. Dr. Liviu, „*Despre principiile canonice fundamentale ale Ortodoxiei*", în *Biserica și Dreptul. Studii de Drept canonic ortodox*, vol. III, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, p. 5-24.

Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, București, 1978.

Tamaș, Pr. Ioan, *Drept matrimonial catolic*, Editura „Presa Bună", Iași, 1994.

485 Cf. Asist. Dr. Iorgu D. Ivan, *Recăsătorirea soților despărțiți. Studiu de drept canonic*, București, 1937, 95 p.

486 Cf. Pr. Ioan Tamas, *Drept matrimonial catolic*, Editura „Presa Bună", Iași, 1994, 199 p.

ЛЄ:
ВИНІЦІ
БЛАГОСЛОВИ:
МІИ: ПЕРИТЕ
МЕИ: МАЛФЛЪ
МЕЗЪТ: ШИ МЪ
ДА ДИ АЛ МЕКАТ:
ГО ШИ МА АБРЪ
КА СТРЪИН-ШИ
МА ПРЕИ МИТ:
ИКОЛЬ: САВПЛЪТИТ:
ЗАГРЪВИТ: ДИКОСТАТИН:
ЗАГАВА: 1837: НОЕВР

15. Profunzimea gândirii patristice și actualitatea acesteia

preot dr. Florin Iordache
Parohia „Sfântul Nicolae", Teasc, Dolj

Din păcate, azi asistăm la o periferizare a gândirii Sfinților Părinți în viața noastră duhovnicească. Această realitate devine și mai pregnantă dacă ne gândim la faptul că nu se mai resimte parfumul gândirii patristice în structura vieții creștine contemporane. Încă nu dispunem, la modul intens, de constatarea faptului că într-adevăr trăirea noastră de oameni ai lui Hristos este grefată după viața și gândirea Sfinților Părinți.

Așadar, a devenit un clișeu sintagma „Sfinții Părinți", de vreme ce aceștia nu mai constituie referința vieții noastre duhovnicești sau temeiul cercetării noastre teologice. În travaliul cercetării teologice de azi, recursul la Sfinții Părinți este unul decorativ, pentru a se sugera că se poate vorbi de o anumită calitate patristică a discursului. Prin urmare, atâta timp cât există o sciziune între lex orandi și lex credendi la nivelul vieții în Hristos, e mai mult decât limpede că Sfinții Părinți ocupă un loc pur „opțional", fără putința de a transfigura existența noastră.

De aceea, este necesar să amintim că pentru Sfinții Părinți mai întâi a fost experiența și mai apoi cugetarea[487]. Viața lor e un poem al experienței. Întreaga lor gândire, însumată în scrierile lor, izvorăște din experiența evenimentului că Împărăția lui Dumnezeu este o realitate care va să vie și care astfel le-a structurat profund ființa. În acest fel, gândul lor teologic devine cuvânt viu, în stare să hrănească ființa noastră însetată de autentic, de tot ceea ce dă viață. Ei sunt trăire pe de-a-ntregul pentru că prin modul lor dumnezeiesc de a vieți fac tranzitul de la a avea la a fi. Experiența ține de a fi. Discursul de a avea. Sfinții Părinți nu au nimic, pentru că ei doar sunt. Orice inversare a acestui raport dintre experiență și gândire este similară cu transformarea Sfinților Părinți în filosofi sau cugetători creștini.

Experiența deține, așadar, în tradiția patristică, preeminența în fața oricărui discurs. De aceea, când descoperi că autoritatea Sfinților Părinți decurge din modul lor de viețuire în Duhul Sfânt, atunci ți se revelează adevărul că ei sunt extrem de actuali[488]. Nu găsești nimic rezidual în experiența sau gândirea lor, pentru că totul poartă aroma vieții în Duhul Sfânt. Totul pare a fi încorporat în „proximitatea" lui acum a Împărăției lui Dumnezeu.

Într-un asemenea context, întoarcerea la gândirea Sfinților Părinți, conform adagiului „Înapoi la Părinți", devine una extrem de urgentă, vie și reală. Evident, acest adagiu, inițiat de Părintele George Florovsky la primul Congres Internațional al Facultăților de Teologie Ortodoxă de la Atena din 1936, nu este echivalent cu ignorarea prezentului[489] și al viitorului, pentru că am fi, chipurile, prea ocupați cu trecutul tradiției patristice. Ci, acest imperativ dobândește mai multă claritate dacă îl corelăm cu acel „Urmând Sfinților Părinți" al participanților la Sinodul VII Ecumenic. În acest sens, teologul grec G. Mantzaridis este cât se poate de explicit: „A urma înseamnă a veni după aceea sau a merge pe urmele înaintașilor. Cel care vine după aceea nu hotărăște el calea, ci urmează calea stabilită deja. Așadar, nu înseamnă nici întoarcere în trecutul Părinților, nici transferare a lor în prezent sau viitor ca a unor comori de arheologie. Acest lucru înseamnă acceptare a lor ca mădulare ale Trupului lui Hristos și a te lăsa condus de viața și învățătura lor, de cugetul și duhul lor. Tradiția

487 Sfântul Grigorie Palama, *Despre lumina și luminarea dumnezeiască*, în Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2006, p. 315.

488 Adrian Marinescu, *Ortodoxie și Ortopraxie. Reflecții privind importanța, autoritatea și actualitatea Părinților pentru omul contemporan. Cu un studiu de caz privind fenomenologia patristică și (re)contextualizarea ei în societatea contemporană* (I), în „*Tabor*" 12/2012, pp. 32-33.

489 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 5.

Ortodoxiei, ca martor diacronic al adevărului creştin nu conţine nimic care să nu fi aparţinut tradiţiei Bisericii nedespărţite din primul mileniu creştin. Acest lucru nu înseamnă că Biserica Ortodoxă îi întoarce pe credincioşi în primul mileniu, ci că îi invită să se integreze perspectivei sobornicești păzită de Biserica nedespărţită de atunci. Fără această poziţionare, respectarea și redescoperirea unităţii nu este posibilă. Mai mult, Ortodoxia nu este pierdută în trecut, nu se întoarce în trecut, ci trăiește în prezent cu conștiința istorică a tradiţiei Bisericii. Conștiința ei de sine nu se sprijină pe o înţelegere ecumenică orizontală, ci pe unitatea de credinţă diacronică cu Părinţii Bisericii”[490].

Dimensiunea nesfârșită a gândirii patristice

Pentru tradiţia ortodoxă, perioada patristică „reprezintă o realitate deschisă”[491], așa cum deschisă este lucrarea Sfintei Treimi în Biserică. Este inadecvat să vorbim de limitele temporale ale tradiţiei patristice, în ciuda faptului că această perspectivă a fost „serios” canonizată de manualele tradiţionale de Patrologie. În aceste manuale sunt decretate drept limite temporale ale Patrologiei: în Apus, Sfântul Grigorie cel Mare (†604) sau Isidor de Sevilia (†636), iar în Răsărit, Sfântul Ioan Damaschin (†749).

Prin urmare, din perspectivă ortodoxă, perioada patristică „nu are limite în istorie, așa cum nu are limite nici Tradiţia Bisericii”[492]. Perioada patristică se identifică cu Tradiţia Bisericii, care este vie și dinamică. Astfel, nu putem extrage concluzia absurdă că Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfântul Fotie al Constantinopolului, Sfântul Grigorie Palama, Teofan al Niceei, Sfântul Nicodim Aghioritul, Sfântul Siluan Athonitul sau Arhimandritul Sofronie nu fac parte din generaţia patristică a Părinţilor Bisericii. Perioada patristică este perioada îndumnezeirii omului, care este veșnică.

Înţeleasă astfel, invocarea unui text din gândirea patristică nu mai ţine de un anumit snobism sau automatism teologic, ci constituie o formă de comuniune cu viaţa și gândirea Sfinţilor Părinţi: „Această chemare de a ne întoarce la Părinţi, ne spune Părintele Florovsky, poate fi cu uşurinţă înţeleasă greșit. Ea nu înseamnă jurare in verba magistri! Ceea ce înseamnă la modul real și ceea ce solicită nu este o oarbă și servilă imitare și repetare, ci tocmai o dezvoltare, o continuare a învăţăturii patristice, însă omogenă. Trebuie să reaprindem focul creator al Părinţilor, să restaurăm în noi duhul patristic”[493].

Tot astfel cum ni se cere să avem „mintea lui Hristos”, la fel ar trebui să ne străduim să intrăm în interiorul experienţei gândirii Sfinţilor Părinţi, pentru că tot ceea ce au înfăptuit sau au scris poartă mireasma puterii experierii slavei necreate a lui Hristos. Gândirea lor este totuna cu experienţa lor. Orice hiatus între acestea transformă teologia lor în speculaţie intelectuală. În acest caz, orice text patristic nu se citește neapărat cu pixul în mână, ci cu duh de rugăciune sau de comuniune cu Sfântul Părinte al cărui gând, text îl ai în faţă, pentru a căpăta o înţelegere dreaptă și vie a ceea ce a vrut să transmită.

Pentru Părinţii Bisericii trăirea credinţei celei adevărate este identică cu asceza de îndumnezeire, care a zămislit tradiţia patristică. Prin tradiţie patristică nu înţelegem doar operele Sfinţilor Părinţi, hotărârile dogmatice ale celor VII Sinoade Ecumenice sau imnografia Bisericii, ci și starea, invitaţia perpetuă la conștientizarea adevărului că unica noastră vocaţie este îndumnezeirea. Tradiţia patristică este tradiţia vie a îndumnezeirii omului în Biserică prin harul necreat și veșnic al Preasfintei Treimi. Dacă nu vom gândi în felul acesta, operele Sfinţilor Părinţi vor căpăta cel mult un iz de parfum de epocă și statutul de piese de muzeu, probabil, extreme de valoroase. Mai mult, raportarea la ele va fi una encomiastică, ceremonioasă, nu de imbold spre a cuceri Împărăţia Cerurilor, pentru a deveni o realitate concretă a vieţii noastre lăuntrice, nu de întrupare a acelui duh îndumnezeitor, care să fie în constrast cu duhul lumii de astăzi.

---

490 G. Mantzaridis, *Das spirituelle Erbe der Orthodoxen Kirche und ihre Bedeutung fur Europa*, în „*Orthodoxes Forum*” 1/1994, p. 40, apud, Adrian Marinescu, *Ortodoxie și Ortopraxie. Reflecții privind importanța, autoritatea și actualitatea Părinților pentru omul contemporan*, p. 41.

491 Adrian Marinescu, *Ortodoxie și Ortopraxie. Reflecții privind importanța, autoritatea și actualitatea Părinților pentru omul contemporan*, nota 17, p. 18.

492 Lucian Turcescu, *Să construim pe fundația anterioară, dar nu cred că trebuie să devenim sclavii tradiției, fie ea și teologică*, în Cristian Bădiliță, *Știință. Dragoste. Credință, Convorbiri cu patrologi europeni* (col. „Știință și religie”), București, Editura Curtea Veche, 2008, p. 163.

493 G. Florovsky, *Patristics and Modern Theology*, în *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 29 Novembre-6 Décembre 1936, publié par les soines du Président Prof. Hamilcar S. Alivisatos, Athènes, 1939, p. 240, apud, Adrian Marinescu, *Părintele bisericesc sau Sfântul Părinte, martor și organ al lucrării Duhului Sfânt în Biserică și în membrii acesteia. Noțiunea de „Părinte bisericesc” în tradiția patristică, originea și semnificația ei teologică. Scriitorul creștere a Bisericii vs. Scriitorul „creștin”* (I), în „Studii Teologice” 1/2009, nota 21, p. 42.

De aceea, în opinia noastră, este aproape indecent să proferezi numele Sfinților Părinți fără a ține cont de felul în care ne adresăm lor în cadrul liturgic. Nu am auzit în nicio slujbă că Sfântului Maxim Mărturisitorul i se spune „Maxim Mărturisitorul" sau Sfântului Grigorie Palama i se spune „Grigorie Palama". Mai mult, înșiși Sfinții Părinți atunci când fac apel la tradiția patristică, folosesc întotdeauna adresările „preadumnezeiescul Maxim", „preaslăvitul Grigorie Palama". De aceea, folosirea acestui adjectiv substantivizat e nu numai o formă de reverență, ci și de recunoaștere a autorității lor, care provine din viața lor sfântă întru credința cea adevărată. Ca să ne edificăm cât de important este acest mod de a ne adresa Sfinților Părinți, am să vă citez un text al unui pastor neoprotestant, Marius Cruceru, care, preocupat de studiile patristice, evită premeditat în a-i numi „sfinți" pe Părinții Bisericii: „Încă o precizare care ține de metodă și de cadrul dogmatic în interiorul căruia judecăm aceste texte: nu folosim onomastica tradițională, spre exemplu Sfântul Atanasie, ci Athanasios… Nu îi numim pe Părinți «sfinți», datorită antropologiei pe care o practicăm, antropologie căreia îi este refuzată ideea sfințeniei scalare"[494].

Știința teologică a Părinților ca știință a îndumnezeirii

Ajunși în acest punct, foarte ușor putem să înțelegem dimensiunea duhovnicească a ceea ce generic numim Patrologie sau studiul patristic. Când aducem în discuție termenul de Patrologie, ne gândim că el înseamnă „cuvintele Părinților" (τὰ λόγια τῶν πατέρων), nu știința despre Părinți, ci știința Părinților despre îndumnezeirea omului. În acest sens, putem spune cu suficientă încredințare că primul „manual de patrologie" este colecția „Viețile Sfinților și Patericul"[495].

Astfel, Patrologia ne apare ca fiind știința teologică care studiază, analizează, valorifică și întrupează, din punct de vedere duhovnicesc, teologic și socio-cultural istoric, viața, operele și doctrina Sfinților Părinți în vederea aprofundării și asimilării acelui phronema patristic, a descoperirii și recuperării dinamice a modului de gândire și viețuire duhovnicească al acestora pentru îndumnezeirea noastră. Este important să subliniem că prin termenul de „patrologie" nu înțelegem exclusiv manualul de Patrologie, care constituie doar o postfață, câteodată nereușită și desfigurată, ci toată viața în Hristos și gândirea Sfinților Părinți ca expresie a trăirii credinței celei adevărate, precum și cercetarea teologică legată de operele acestora.

Această recalibrare a sensului termenului de patrologie ne trimite la o altă aserțiune, absolut reală și necesară: patrologia este regina disciplinelor teologice. Îndeobște se crede că Dogmatica deține acest statut privilegiat. Convingerea noastră este că i s-a acordat acest statut fără să-l merite pe deplin. Sfinții Părinți sunt cei care au stabilit și au lămurit, pe temeiul Revelației biblice și al trăirii vieții în Hristos, dogmele Bisericii, care „sunt expresii ale planului de mântuire și îndumnezeire a omului în Iisus Hristos"[496].

De aceea, întoarcerea la Sfinții Părinții sau descoperirea referențialității tradiției patristice în orice demers teologic ne poate oferi o imagine clară, autentică, proaspătă și mai profundă asupra actului credinței, ca îndumnezeire a omului. Recursul la izvoare este totuna cu întâlnirea autenticității și a prospețimii, precum și a clarității. Confuzia și deruta se instalează acolo unde lipsește reperul, în cazul nostru cel patristic. Să ne gândim la un exemplu, decupat din viața liturgică a Bisericii: sărutul păcii înainte de mărturisirea de credință. Multora li se pare că aici este vorba de o inovație, venită pe filiera teologiei liturgice ortodoxe din diaspora. Mai mult, se constată o aversiune aproape viscerală față de recuperarea dimensiunii acestui gest liturgic și restaurarea lui la nivelul întregii comunități euharistice, nu numai la nivel clerical. Dacă am ști că acest gest liturgic are un temei patristic, atunci poate ne-am mai domoli inflexibilitatea în ceea ce privește aplicarea lui și pentru credincioși. Nu voi aduce decât un singur text drept temei. Este vorba de un pasaj din Cateheza a V-a mistagogică a Sfântul Chiril al Ierusalimului: „Apoi diaconul strigă: «Primiți-vă unul pe altul și să ne sărutăm unul pe altul». Să nu-ți închipui că sărutarea aceasta este o sărutare obișnuită, din acelea ce-și dau prietenii pe stradă sau în piață. Sărutarea aceasta nu este la fel cu acelea. Sărutarea aceasta unește sufletele unele cu altele și îndepărtează din ele orice vrăjmășie. Sărutarea aceasta este deci semn al unirii sufletelor și al izgonirii oricărei vrăjmășii. Pentru aceasta Hristos spune: «De-ți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău la altar și mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău, și atunci, venind, adu darul tău» (Mt. 5, 23- 24). Sărutarea este deci

494 Marius Cruceru, *Patristica neoprotestantă, în Cristian Bădiliță, Știință. Dragoste. Credință, Convorbiri cu patrologi europeni* (col. „Știință și religie"), București, Editura Curtea Veche, 2008, pp. 229-230.

495 Adrian Marinescu, *Părintele bisericesc sau Sfântul Părinte, martor și organ al lucrării Duhului Sfânt în Biserică și în membrii acesteia*... (I), pp. 38-40.

496 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatica Ortodoxă* (I)..., 2003, p. 78.

împăcare; pentru aceasta este sfântă. În altă parte, fericitul Pavel strigă zicând «Îmbrăţişaţi-vă unul pe altul cu sărutare sfântă» (I Cor. 16, 24); iar Petru: «Cu sărutarea dragostei» (I Pt 5, 14)"19. În acest text găsim toată semnificaţia gestului liturgic.

Astfel, Patrologia sau studiul patristic este o permanentă invitaţie la întâlnire directă, vie, frontală şi fascinantă cu textele Sfinţilor Părinţilor, în vederea îndumnezeirii noastre. Aşadar, putem concluziona urmând îndemnul gânditorului de azi: „Privite, cărţile par nespus de sfioase. Ele nu vin niciodată spre tine ca într-o medievală iubire, tu trebuie, întotdeauna să le cauţi şi să te duci către ele. Fiinţa lor este aşteptare pură. Le va deschide cineva pentru a le face, astfel, să înceapă să fie? Tăcerea cărţilor şi rugămintea lor nerostită. Ele nu-şi pot cere «dreptul de a fi deschise». Cărţile nu fac grevă pentru a fi citite. Tot ce pot face este să ceară îndurare din partea cititorului care nu este încă (...) Important este ca o carte să fie citită - şi, astfel, să fie mântuită de aparenţa de simplu obiect rătăcit printre alte obiecte. Pentru că oricât de arătoasă ar fi cartea, nu există încă în simpla ei materialitate. Ea nu este un obiect, ci un obiect de citit şi astfel, singurul corp spiritual existent pe lume"[497].

497 Gabriel Liiceanu, *Declaraţie de iubire, ediţie revăzută şi adăugită*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2006, pp.199-120.

Bibliografie

Bădiliță, Cristian, *Știință. Dragoste. Credință, Convorbiri cu patrologi europeni*, București, Editura Curtea Veche, 2008.

Cruceru, Marius, *Patristica neoprotestantă*, în Cristian Bădiliță, *Știință. Dragoste. Credință, Convorbiri cu patrologi europeni*, București, Editura Curtea Veche, 2008.

Liiceanu, Gabriel, *Declarație de iubire*, ediție revăzută și adăugită, București, Editura Humanitas, 2006.

Marinescu, Adrian, *Ortodoxie și Ortopraxie. Reflecţii privind importanţa, autoritatea și actualitatea Părinților pentru omul contemporan. Cu un studiu de caz privind fenomenologia patristică și (re)contextualizarea ei în societatea contemporană* (I), în „*Tabor*" 12/2012.

Marinescu, Adrian, *Părintele bisericesc sau Sfântul Părinte, martor și organ al lucrării Duhului Sfânt în Biserică și în membrii acesteia. Noțiunea de „Părinte bisericesc" în tradiția patristică, originea și semnificația ei teologică. Scriitorul creștere a Bisericii vs. Scriitorul „creștin*" (I), în „Studii Teologice" 1/2009.

Sfântul Grigorie Palama, *Despre lumina și luminarea dumnezeiască, în Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2006.

Stăniloae, Dumitru, Teologia *Dogmatică Ortodoxă* I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.

Hs:
MK.
ΔΘ.
SF. Ier:
Nicolai.

16. Sfântul Ioan Damaschin (675-749) și „secta” islamică în raport cu creștinismul

prof. Iulian Popa
Școala Gimnazială Oniceni, județul Suceava

O relatare completă a vieții lui Ioan Damaschinul nu avem. Iar cea folosită îndeobște este ediția lui Lequien și J.P. Migne, Vita Sancti Patris Nostri Joannis Damaceni, a Joanne Patriarchi Hierosolymitano Conscripta[498]. Acest Ioan al Ierusalmului, al cărui nume apare în titlu, nu este autorul inițial al acestei biografii. El însuși recunoște că a găsit această Vita într-o formă nerafinată, „schițată” în limba și scriitura arabă[499], și că autorul versiunii arabe a fost cel care a alcătuit colecția cu informații originale despre Ioan Damaschinul[500].Una dintre marile probleme din studiul vieții lui Ioan Damaschinul este nesiguranța în privința datelor referitoare la nașterea și moartea sa. Majoritatea cercetătorilor plasează data nașterii sale, fără să dicute prea mult despre aceasta, în 675[501]. Nasrallah a pus sub semnul îndoielii această dată, ca de altfel și orice datare între 670 și 680[502]. El începe cu ipoteza că Ioan Damaschinul și poetul creștin Akhtal erau prieteni apropiați și comeseni ai prințului Yazid I[503]. Yazid s-a născut în 22 A.H. (644 d.Hr.), iar în 60 A.H. (680 d.Hr.)[504] a devenit calif, la vârsta de treizeci și șase de ani. Dacă, Ioan Damaschinul s-a născut în 675 ar fi fost prea tânăr ca să fie un comesean al califului. Nasrallah sugerează că data de naștere a lui Ioan Damaschinul ar trebui plasată între 655-660[505]. Se pare că deși Yazid era aproximativ de aceeași vârstă cu Akhtal[506], Ioan Damaschinul era mai tânăr decât ambii. Conform biografiei poetului creștin, Akhtal obișnuia să viziteze casa lui Ibn Mansūr din Damasc. Aici l-a întâlnit pe Ioan care era pe atunci un tânăr[507]. Dacă Ioan s-a născut în 655-660 era cu 15-20 ani mai tânăr decât Akhtal[508] și cu 10-15 ani mai tânăr decât Yazid.

Când Cosma Sicilianul a venit în casa lui Ibn Mansūr ca învățător pentru Ioan acesta era în vârstă de doisprezece ani[509]. Teofan vorbește despre o expediție musulmană împotriva Siciliei în anul 644, în care mulți oameni au fost luați în captivitate și duși în Damasc[510]. Dacă în același an Cosma a sosit în Damasc[511] și dacă Ioan Damaschinul avea, într-adevăr, doisprezece ani atunci anul 652 este cea mai probabilă dată a nașterii sale[512].

Ioan Damaschinul a primit educația sa de la

498 Daniel J. Sahas, Sfântul Ioan Damaschinul. *Despre Islam „Erezia Islamiților*”, trad. din engleză și greacă veche Dragoș Dâscă, Editura Doxologia, Iași, 2015, p. 60.

499 Conform unui manuscris georgian din Mănăstirea „Sfânta Ecaterina” din Muntele Sinai, Efrem Mtsire (m. 1110) îl cunoaște pe un traducător al Vieții Sfântului Ioan Damaschinul dintr-un original arab în greacă. Textul arab original lărgit a fost tradus în greacă de Samuel, episcopul Adanei. Efrem Mtsire a tradus Vita din greacă în georgiană. Vezi: Daniel J. Sahas, *op. cit*., p. 60.

500 Vezi: *Ibidem*.

501 *Ibidem*, p. 68.

502 *Ibidem*.

503 *Despre prietenia dintre Ioan Damaschinul și Yazid*, vezi: *Ibidem*, p. 68.

504 Vezi: *Ibidem*.

505 *Ibidem*, p. 68.

506 Akhtal s-a născut în 640 („la opt ani după moartea lui Mahomed, patru ani după capitularea Ierusalimului”) în Hiria. Biografia lui Akhtal scrisă de Lammens este, mai degrabă, o traducere notei scrise în limba arabă care apare la sfârșitul celui de-al patrulea fascicul al Divanului lui Akhtal, publicat de Imprimerie Catholique în Beirut (1893). Vezi: *Ibidem*, p. 94.

507 Lammens, *op.cit*., p. 124: „ Dans cette famille, si connue par son attachement à la foi otrhodoxe, grandissait alors un jeune fils de Sergius, appelé Jean...” („În această familie, atât de cunoscută pentru atașamentul ei față de credința ortodoxă, creștea pe atunci un tânăr fiu al lui Seghei, pe nume Ioan...”). Nu știm însă când l-a întâlnit Akhtal pe Ioan, pentru a putea stabili diferența de vârstă dintre Akhtal și Ioan. Vezi: Ibidem, p. 69.

508 Akhtal a murit în 710, la vârsta de șaptezeci de ani. Vezi: *Ibidem*.

509 Vezi: *Ibidem*.

510 Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia, trad*. de Mihai Țipău, PSB 7, SN, Editura Basilica, București, 2012, p. 332.

511 Vezi: Daniel J. Sahas, *op. cit*., p. 69.

512 *Ibidem*, pp. 68-69.

un învățător, și anume un monah italian pe nume Cosma, care a fost capturat și dus în piața Damascului împreună cu ceilalți captivi[513]. Ibn Mansūr l-a cumpărat pe monahul sicilian ca învățător pentru fiul său Ioan și pentru fiul său adoptiv, pe nume Cosma, care era din Ierusalim[514]. Ibn Mansūr a insistat pe lângă calif să obțină permisiunea de a-l elibera pe acest creștin captiv[515].

Când Cosma a fost readus la casa lui Ibn Mansuūr, Ioan l-a implorat pe tatăl său să-l lase pe acest monah grec să devină învățătorul său, pentru ca să poată afla de la el „nu doar cărțile sarazinilo, ci și cele ale grecilor"[516]. Acest citat reflecănu atât dorința lui Ioan, care era pe atunci în vârstă de doisprezece ani[517], ci mai degrabă dorința lui Ibn Mansūr de a-i da fiului său o educație greacă, dar și arabă[518]. Ioan Damaschinul a fost obligat cel puțin până la împlinirea vârstei de doisprezece ani, să primească o educație recomandată copiilor sarazinilor[519]. Ioan Damaschinul a fost introdus într-un program de studiu sistematic al limbii grecești și al disciplinilor clasice doar atunci când Cosma a devenit învățătorul său[520].

Din materiile și disciplinele pe care Cosma le-a enumerat lui Mansūr, ne putem face o idee despre tipul de cunoaștere pe care Ioan Damaschinul a primit-o de la învățătorul său; el a studiat, deci, retorica, fizica, aritmetica, geometrie, muzica, astronomie și teologie[521].Sfântul Ioan Damschinul este lăudat de biografii săi pentru cunoștințele vaste și competența sa în disciplinele seculare și teologice - în cunoștința omenească și dumnezieiască, așa cum aFirmă Cedrenus[522].

După moartea lui Ibn Mansūr[523], Ioan Damaschinul a devenit secretar al prințului acelui oraș, avansând la o poziție mai înaltă decât cea deținută de tatăl său, după cum arată Vitae-le arabă greacă[524]. Oricum, nu este limpede din aceste surse care erau exact responsabilitățile publice ale lui Ioan. Actele de la Sinodul al VII Ecumenic (787 d. Hr.) impică faptul că Ioan ocupă un post în administrația financiară, fiindcă îl compara cu Matei, fostul vameș[525]. Este evident că această comparație are menirea să indice nu doar o simplă decizie similiară de a-și lasă funcția și de a-L urma pe Hristos[526]ci, de asemenea și natura asemănătoare a lui Matei și Ioan[527]. Suntem însă de părere că această

513 Conform autorului Vieții anonime, Cosma era de origine din Creta și aparținea unei familii proeminente, renumită pentru evlavia și milostenia sa. Vezi: Ibidem, p. 69.

514 Vezi: Ibidem, p. 70.

515 Faptul că acest calif a fost de acord confirmă impresia generală despre califul Mu'ăwiya: un om tolerant față de alte religii, un liber-gânditor și flexibil politic. Vezi: Ibidem.

516 Vezi: Ibidem.

517 Ibidem.

518 Ibidem.

519 Nicăieri nu se precizează în mod clar că Ioan Damaschinul ar fi absolvit într-adevăr cursurile școlii împreună cu prințul Yazid I; și totuși acest lucur nu poate fi considerat cu totul imposibil. Dacă se interpretează afirmația menționată mai sus, potrivit căreia Ioan Damaschinul nu a beneficiat de o educație greacă înainte de a-l întâlni pe Cosmas, și dacă se ia în considerare frecvența vizitelor lui Ibn Mansūr, accesul ușor la curtea lui Mu'ăwiya, respectul și tendința acestui calif spre învățătura greacă, prestigiul învățătorilor creștini în rândul musulmanilor și folosirea lor ca învățători pentru copiii musulmani, nu pare improbabil că fiul ministrului finanțelor și fiul califului aveau în comun elemente din curriculumul educațional. Vezi: Daniel J. Sahas, op. cit., p. 70.

520 Vezi: *Ibidem*, p. 71.

521 Nu este deloc dificil să observăm competența lui Ioan Damaschinul în aceste zone de cunoaștere prin intermediul scrierilor sale și, în special, din lucrarea Izvorul cunoașterii. Cosma, fratele adoptat al lui Ioan, care a devenit ulterior episcop de Maiuma, este cunoscut mai ales în Biserica Ortodoxă drept Cosma Melodul, datorită contribuției sale remarcabile la imnografia și muzica bisericească. Din moment ce muzica se număra printre disciplinele pe care Cosma Italianul le preda elevilor săi, nu este o simplă coincidență faptul că ambii frați au devenit imnografi faimoși. Vezi: Ibidem, pp.71-72.

522 Faptul că Ioan Damaschinul nu a folosit autori latini în scrierile sale - cu excepția epistolei papei Leon către Flavian al Constantinopolului - se datorează cel mai probabil numărul mic de astfel de scrieri din bibliotecile pe care le-a putut frecventa Ioan Damaschinul și, în special, cea a Mănăstirii „Sfântul Sava". Se mai poate însă datora faptului că învățătorul său, Cosma, care era din sudul Italiei, a trăit de fapt sub influența și cultura Imperiului Roman de Răsărit. Legăturile culturale dintre sudul Italiei și Sicilia cu lumea egeeană au fost mereu strânse. Odată cu dezvoltările politice din timpul domniei lui Iustinian și expunerea influenței bizantine în Africa de Nord, Spania și, mai ales, sudul Italiei, aceste legături au devenit și mai puternice. Mai mult, împăratul Constans II (641-668) a făcut din Siracuza noua sa capitală. Vezi: Ibidem, p. 72.

523 Nu știm data exactă a morții lui Ibn Mansūr, dar este plauzibil că aceasta s-a petrecut între ani 691 și 695 și nu mai târziu de 705, fiindcă ultimul incident pe care Teofan îl relatează cu referire la `Abd al-Malik și Ibn Mansūr a avut loc în anul 691 și impică faptul că împăratul Iustinian II era încă în viață (685-695) Cf. *Ibidem*, p.73.

524 Vezi: *Ibidem*.

525 *Ibidem*.

526 În cazul lui Ioan Damaschinul, de a urma idealurile monahale sau „ocara lui Hristos". Vezi: *Ibidem*.

527 Nu știm exact când și-a părăsit Ioan Damaschinul funcția publică pentru a duce o viață de contemplație la Mănăstirea „Sfântul Sava".Cf. Daniel J. Sahas, *op. cit.*, p. 75. Se pune întrebarea, așadar, care este data plecării sale în Palestina. Pare să existe un consens că omiliile

referință de la Sinodul VII Ecumenic nu limitează categoric rolul Sfântului Ioan Damaschinul în administrația musulmană la colectarea taxelor impuse asupra comunității creștine[528].

Ioan Damaschinul a murit la o vârstă înaintată. El însuși, în al doilea tratat al său despre Adormirea Născătoarei de Dumnezeu, dezvăluie că această scriere aparține perioadei de sfârșit a vieții sale[529]. Edictul sinodului iconoclast (754) se încheie, după anateme, cu următoarea propoziție: „Treimea i-a înjosit pe aceștia trei"[530]. În trecut, mulți cercetători au interpretat această afirmație ca un indiciu al faptului că cei trei teologi condamnați, inclusiv Ioan Damaschinul, au murit înainte de anul 754[531]. Pentru detereminarea datei exacte a morții lui Ioan Damaschinul un aspect a fost supus[532]: Ioan Damaschinl a avut un nepot, Ștefan, fiul fratelui său Teodor, care, conform lui Teofan, a fost exilat în anul 735[533]. La vârsta de zece ani, Ștefan a fost adus la Mănăstirea Sfântul Sava „la fratele tatălui său, Ioan Damaschinul, cu care a viețuit împreună, spune Leontius, biograful lui Ștefna, a stat cinsprezece ani[534]." Nu înseamnă că Ioan ar fi murit în acea perioadă, ceea ce ar însemna anul 749 sau 750, este într-adevăr posibil ca astfel să fie stat lucrurile, în special de vreme ce Leontius nu face nici o referire la Ioan Damschinul după această perioadă de cinzeci de ani[535].

Ioan Damaschinul este un teolog rafinat, iar feluritele forme de scriere pe care le alege devin mijlocul de exprimare a opiniilor sale teologice[536]. Ioan este ultimul dintre marii Părinți ai Bisericii răsăritene; este renumit în primul rând pentru faptul că este primul teolog sistematic clasic[537]. El a avut în vedere chestiuni de doctrină care au provocat controverse și speculații teologice în Biserică și a formulat învățătura biblică și interpretarea acesteia de Sinoade și gândirea Părinților Bisericii într-un mod sistematic și logic[538].

Vita greacă arată limpede că Ioan și-a petrecut ultimii ani ai vieții revizuindu-și și completându-și scrierile, simplificând expresiile și pasajele înflorate și pompoase, pentru că lucrările sale să nu dea impresia de aroganță[539]. Pare foarte probabil că astfel de expresii, precum „nu voi spune nimic de la mine" ar putea fi parte a acestui efort de a-și obscura propria contribuție[540].

Ioan Damaschinul și-a scris principala lucrare, Izvorul cunoștinței, în ultimii ani ai vieții

---

lui Ioan Damaschinul în apărarea icoanelor au fost scrise între ani 726 și 630. Nu poate fi exclusă posibilitatea că Ioan Damaschinul să se fi retras de abia în 730 sau la scurt timp după acest an. Vezi: *Ibidem*, pp. 75-76, nota 66. Vita greacă sugerează că aceasta s-a petrecut după izbucnirea controversei iconoclaste și presupune reacțiile lui Ioan la politica împăratului Leon. Vezi: *Ibidem*, p. 75.

528 Vezi: *Ibidem*, p. 73: „Povestea spune că Leon al III-lea, ca represalii pentru criticile severe ale lui Ioan la adresa amestecului împăratului în chestiunile Bisericii și a politicii sale iconoclaste, și neputând să-l pedepsească altfel pe Ioan - de vreme ce Damascul se afla în mâinile musulmanilor -, a plănuit să o facă prin intermediul califului. Leon i-a trimis califului o scrisoare măsluită care, zice-se, îi fusese trimisă mai înaite de Ioan Damaschinul. În această epistolă, Ioan îl îndeamnă pe Leon să ia cu asalt și să redobândească Damascul, informându-l că orașul era păzit de puțini soldați și, de asemenea, că el însuși va oferi ajutor, de vreme ce orașul întreg țara îi erau supuse. Leon a trimis cu această epistolă falsă una personală adresată califului, reasigurându-l de prietenia sa și interesul de a păzi pacea dintre ei; de asemenea, aducea în atenția califului faptele creștinului de la curtea sa. Califul a fost amăgit, a crezut că epistola este autentică și a dat ordin să fie tăiată mâna lui Ioan Damaschinul. Documentul relatează cum Ioan, la sfârșitul zilei, i-a cerut califului să-i fie înapoiată mână pentru ca să o îngroape și cum, după ce s-a rugat și a cerut ajutorul Născătoarei de Dumnezeu, a doua zi a observat că mâna era la locul ei, rana fiind deplin vindecată. După ce califul a aflat de minune, nu i-a dat voie să demisioneze, ci i-a oferit o poziție și mai înaltă. Ioan a fost nevoit să insiste cu determinare pentru a i se permite să plece".

529 Vezi: *Ibidem*, p. 80.

530 *Ibidem*.

531 *Ibidem*.

532 *Ibidem*.

533 *Ibidem*, p. 81.

534 Biograful Sfântului Ștefan afirmă că acest sfânt a murit în 794, la vârsta de șaizeci și nouă de ani, ceea ce înseamnă că s-a născut în 725. Se pare că a fost adus la mănăstire pe când avea zece ani (735), deoarece tatăl său se afla în exil, aspect pe care Teofan îș menționează în același an. Vezi: *Ibidem*, p.81.

535 Vita Sfântului Ștefan ar putea fi un document important pentru cel puțin acești cinsprezece ani din viața lui Ioan Damaschinul, dacă ar fi într-o formă completă și demnă de încredere. Sauget se îndoiește chiar și în privința identității dintre personajul principal din Vita Stephani Sabaitae cu Ștefan, ruda lui Ioan Damaschinul. Vezi: *Ibidem*, p. 80.

536 Pentru Ioan Damaschinul, filosofia și teologia sunt strâns legate. Teologia ca disciplină aparține ramurii teoretice a filosofiei. El dă termenului „filiosfie" o astfel de definție largă: „Cunoașterea lucrurilor care există, în măsura în care sunt", ca de altfel și alte definiții specifice, dar conchide cu această afirmație: „Filosofia este iubire de înțelepciune, iar adevărata înțelepciune este Dumnezeu; prin urmare, iubirea de Dumnezeu, aceasta este adevărata filosofie".Vezi: *Ibidem*, p. 85.

537 Vezi: *Ibidem*, p. 86.

538 *Ibidem*, pp. 86-87.

539 *Ibidem*, p. 88.

540 Probabil propoziția „nu voi spune nimic de la mine" este cea mai puțin semnificativă dovadă din rândul celor care reflectă modestia lui Ioan Damaschinul. Întregul prolog din Izvorul cunoștinței vorbește despre importanța lucrării pe care urmează să o întreprindă și despre limitele personale. Vezi: *Ibidem*, p. 89.

sale, drept răspuns la cererea fratelui său adoptiv Cosma[541]. Cartea este împărțită în trei părți: prima parte se numește Capita Philosophica sau Dialectica[542], partea a doua De Haeresibus(Compendium unde ortae sint el quamodo prodierunt)[543] și ultima parte Expositio accurata fidei Orthodoxae sau De Fide Orthodoxa[544].

O încercare de a arăta imaginea despre islam și dialogul musulmano-creștin pe care aceasta o zugrăvește nu a ar fi compatibilă cu perioada în care a trăit Ioan Damaschinul. Din capitolul 101 din De Haeresibusobservăm că implică mai multe aspecte decât a decide pur și simplu cine este autorul acestui text, așa cum demonstrează afirmația lui Abel[545]:

„Sfântul Ioan Damaschinul este cea mai veche mărturie care ni s-a păstrat în limba greacă despre cunoașterea Islamului, dacă nu prin bizantini, măcar prin creștinii care au fost supuși cuceririi și, prin ei, transmise bizantinilor. Prin el, de fapt, și cu condiția ca, în ansamblul compoziției din care face parte, să fie autentică, ne-ar fi posibil să ne dăm seama de gradul de cunoaștere pe care creștinii de limbă greacă, trăind pe pământ islamic, îl puteau avea, la începutul secolului al VIII-lea despre teritoriile cuceritorilor, despre ideile lor și despre doctrina lor. Într-o anumită măsură, acest capitol ar putea chiar să ne ajute să apreciem nivelul doctrinal al islamului din acel timp. În sfârșit, și mai presus de toate, putem să-l considerăm un punct de plecare în polemica greacă împortiva Islamului. Și această trăsătură îi conferă o importanță deosebită într-o cultură unde nu se cunoaște bine spiritul tradiționalismului scolastic"[546].

Nu se poate pune la îndoială faptul că Sfântul Ioan Damaschinul a fost implicat într-un anumit tip de relații cu musulmanii, ci încercarea de a determina, pe de-o parte,cât de bine cunoaște el Islamul, iar pe de altă parte, ce atitudine a avut el față de musulmani[547]. Documentele de bază cărora poate fi formulat un răspuns sunt două tratate scurte, capitolul 101 din De Haeresibus și Disputatio Christiani et Saraceni[548], pe care noi îl considerăm autentic[549]. Textul din De Haeresibus a fost folosit ca temelie și punct de plecare pentru compunerea unei relatări care, inevitabil, reflecta evoluțiile ulterioare ale întâlnirii dintre musulmani și creștini și atitudinile bizantinilor față de musulmani[550].

Ioan consideră Islamul o „erezie creștină", fiindcă Islamul respinge ceea ce este indispensabil în Creștinism, și anume, credința răscumpărătoare a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos Logosul Său[551]. Principala preocupare a lui Ioan Damaschinul a fost să arate ce spun izvoarele Islamului și ce credeau musulmanii despre Iisus Hristos. Ceea ce-l deosebește pe Ioan ca interlocutor creștin în dialogul musulmano-creștin este motivația de a combate Islamul, în primul rând, ca o tradiție religioasă falsă, spre deosebire de scriitorii bizantini ulteriori, care se implicau în polemici musulmane cel mai adesea din motive politice. În istoria întâlnirii musulmano-creștine din Răsărit, se evidențiază personalitatea singulară a Sfântului Ioan Damaschinul ca teolog, în unele momente fiind observator și uneori participant, care a fost capabil să înțeleagă Islamul așa cum era trăit și mărturisit de contemporanii săi musulmani[552].

541 Vezi: *Ibidem*.

542 Capitolele filosofice sunt un rezumat al categoriilor filosofice principale și, drept urmare, ele joacă rolul unei introduceri generale la și de explicare a terminologiei și ideilor pe care autorul urmează să le folosească în expunerea sa a credinței ortodoxe. Vezi: *Ibidem*, p.89.

543 De Haeresibus conține inițial doar o sută de capitole, care menționează explicit că toate ereziile care au fost incluse în această carte sunt în număr de o sută, iar Capitolul 101 care aparține în edițiile lui Lequien și Migne este cel care tratează despre Islam. Vezi: *Ibidem*, pp. 90-93.

544 De Fide Orthodoxa este de două ori mai mare decât cărțile anterioare ale Izvorului luate împreună. Este foarte interesant faptul că o lucrare echivalentă și prima de ascest gen din literatura musulmană, cea a lui al-Ash'ari, Makālāt al islamīyīn, este la rândul său structurată pe trei părți: a) o trecere în revistă a sectelor musulmane; b) crezul comunității tradiționale; c) o trecere în revistă a diferitelor opinii despre conceptele lui kalām. Vezi: *Ibidem*, p. 89.

545 *Ibidem*, p. 98.

546 *Ibidem*, p. 99, nota 49.

547 Problema gradului de cunoaștere al Islamului de către Ioan Damaschinul a fost frecvent discutată. Merrill și-a exprimat opinia că Ioan Damaschinul „nu cunoștea nici măcar cele patru sure ale Qur'ăn-ului în detaliu". Un reprezentat de seamă al celor care cred contrariul este Addison: „De la un capăt la celălalt al controversatei sale opere, Ioan Damaschinul dovedește o cunoaștere completă a Islamului. Întru totul familiarizat cu limba arabă, el adesea citează Coranul cuvânt cu cuvânt și arată cât de bine cunoaște literatura Hadith sau tradițiile islamice". Vezi: *Ibidem*, p. 185.

548 Vezi: *Ibidem*.

549 *Ibidem*.

550 *Ibidem*, p. 101.

551 Datorită convingerilor sale profunde ca preot și credincios creștin ortodox, Ioan Damaschinul nu putea, firește să tolereze învățături care primejduiau aspectul esențial al credinței sale. Pe de altă parte, este exagerat să spui că el vorbea despre Islam „cu groază". Scrierile sale reflectă o dispoziție pasionată, dar mărturisesc contrariul Islamului este o erezie naivă, care nu merită a fi luată în seama sau este vrednică de râs. Vezi: *Ibidem*, p. 186.

552 *Ibidem*, pp. 186-187.

Atât timp cât creștinii continuă să considere Islamul o distorsiune a Creștinismului, sau atât timp cât musulmanii sunt de părere că Creștinismul reprezintă o etapă preliminară în istorie revelației lui Dumnezeu, o religie împlinită și anulată de venirea Islamului, există puține speranțe pentru un dialog roditor și semnificativ între cele două credințe. Convertirea la care cheamă ambele este luare în serios a partenerului de dialog. Așadar, creștinii sunt chemați să nu-i considere pe musulmanii să nu se raporteze la Creștinism ca la un Islam incomplet[553].

Bibliografie

Daniel J. Sahas, *Sfântul Ioan Damaschinul. Despre Islam „Erezia Islamiților”*, trad. din engleză și greacă veche Dragoș Dâscă, Editura Doxologia, Iași, 2015;
Lammens, Henri, *Islamul: credințe și instituții*, traducere, preferată și aparat critic de Ioana Feodorov, Editura Corint, București, 2003;
Sfântul TEOFAN MĂRTURISITORUL, *Cronografia*, trad. de Mihai Țipău, PSB 7, SN, Editura Basilica, București, 2012;

553 Ibidem, p. 188.

17. Învierea Domnului

prof. Ciotău Andreea
Școala Gimnazială „Vasile Mitru" Tașca

Plan de lecție clasa a III-a

Disciplina: Religie Ortodoxă

Subiect: Învierea Domnului

Tipul lecției: recapitulare și consolidare

Scopul lecției

Consolidarea cunoștințelor despre Învierea Domnului pentru a înțelege importanța acestui eveniment în istoria mântuirii;

Competențe generale

C.G.1. Aplicarea unor norme de comportament specific moralei religioase, în contexte de viață uzuală;

C.G.3. Explorarea activă a unor elemente din viața de zi cu zi, din perspectiva propriei credințe;

Competențe specifice

1.2 Evidențierea caracteristicilor comportamentale ale unor modele de credință;

3.1 Explicarea importanței unor evenimente religioase din viața comunității și a societății.

3.2 Prezentarea importanței unor sărbători și evenimente cu conținuturi și semnificații religioase, din viața creștinilor.

Competențe derivate

La sfârșitul lecției, elevii vor fi capabili :

C1 - recunoaște în imagini evenimentele din Săptămâna Patimilor;

C2 - enumeră suferințele îndurate de Mântuitorul;

C3 - explică importanța Învierii Domnului pentru creștini;

C4 - prezintă modul de pregătire al creștinilor pentru Paști;

C5 -explică simbolurile pascale.

Strategia didactică

- Metode și procedee: conversația, explicația, lectura, meditația religioasă.
- Mijloace de învățământ: Caietul special, planșe didactice din setul „Jertfa din iubire", minge.
- Forme de organizare a activității elevilor: activitate individuală și frontală.

Resurse:

1. Oficiale:

- Programa școlară pentru disciplina Religie, clasa a III- a
- Planificarea calendaristică orientativă, clasa a III - a
- Proiectarea unității tematice: „Mari sărbători creștine"

2. Temporale: număr de lecții: 1, durata : 50 min.

3. Bibliografice:

- ***Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
- Muha, Camelia, Mocanu, Elena, Religie creștin-ortodoxă, caiet pentru elevi, clasa a III - a, Editura „Sf. Mina", Iași, 2016.
- Șebu, Pr. Prof. Univ. Dr. Sebastian, Monica, Prof. Opriș, Dorin, Prof. Opriș, Metodica predării religiei, Editura „Reîntregirea" Alba Iulia, 2000.
- Panoschi, Mihaela, Muha, Camelia, Mocanu, Elena, Ene, Ionela, Ghid de proiectare diadctică disciplina Religie clasele I-IV, Editura „Sf. Mina", Iași, 2002.

Desfășurarea lecției

1. Momentul organizatoric - 2 min.

- Salutul
- Rugăciunea
- Notarea absenţelor
- Pregătirea pentru începerea orei

2. Precizarea titlului lecţiei şi a obiectivelor - 2 min.

- Ghicitoarea

„Când anume ne-am urat

Că „Hristos a înviat”?

Este ziua cea mai mare

Sfântă pentru fiecare!”

(Învierea Domnului)

- Anunţ şi scriu pe tablă data şi titlul lecţiei ce urmează a fi recapitulată: Învierea Domnului
- Precizez obiectivele lecţiei.

3. Recapitulare, consolidarea, sistematizarea cunoştinţelor - 37 min.

- Adresez elevilor următoarele întrebări:

- Ce însemna pentru evreii Paştele?

- Ce însemnă pentru noi creştinii Paştele?

- Elevii răspund la întrebări:

- Pentru a comemora eliberarea de sub robia egipteană şi trecerea lor prin Marea Roşie.

- Învierea Domnului

- Le arat elevilor planşe didactice din setul „Jertfa din iubire” şi le cer să recunoască în imagini evenimentele din Săptămâna Patimilor şi să enumere suferinţele îndurate de Mântuitorul.
- Elevii privesc cu atenţie şi identifică în imagini evenimentele din Săptămâna Patimilor şi enumeră suferinţele îndurate de Mântuitorul.
- Cer elevilor să alcătuiască un text de 15-20 rânduri cu titlul „Ziua Învierii în suflet de copil” şi le sugerez să pună accent pe acordul între schimbările petrecute atât în natura înconjurătoare, cât şi în sufletele oamenilor. Le solicit ca în alcătuirea textului să încerce să surprindă cât mai multe imagini vizuale şi auditive.
- Elevii ascultă indicaţiile date de profesor, apoi încep să lucreze.
- Monitorizez activitatea elevilor şi la expirarea timpului de lucru numesc câţiva elevi să citească compunerea.
- Elevii citesc compunerea realizată.
- Cer elevilor să deseneze un peisaj pornind de la textul realizat în care să expună imaginile vizuale folosite în text.
- Elevii ascultă indicaţiile date, apoi încep să lucreze.
- Elevii prezintă desenele realizate colegilor, acestea vor fi expuse pe un panou în clasă.

4. Asocierea şi generalizarea - 10 min.

- Solicit elevii să mediteze:

- Cum se pregătesc creştinii pentru Sfintele Paşti?

- Elevii dau variante de răspunsuri:

- Postesc, se spovedesc, se împărtăşesc, se roagă, fac fapte bune, iartă, îngrijesc casa, pregătesc mâncăruri deosebite.

- Adresez elevilor următoarele întrebări:

- Ce mâncăruri sunt specifice?

- Ce simbolizează fiecare?

- Elevii răspund:

- Ouăle roşii, mâncărurile din carne de miel…

- Oul simbolizează mormântul închis în care a stat Mântuitorul timp de trei zile;

- Culoarea roşie simbolizează Sângele Mântuitorului;

- Ciocnirea ouălelor arată deschiderea mormântului Mântuitorului;

- Mielul - jertfa Mântuitorului;

5. Aprecierea activităţii elevilor - 2 min.

- Fac aprecieri generale şi individuale privind atât pregătirea elevilor pentru lecţia cât şi implicarea lor în predarea noilor cunoştinţe.
- Elevii apreciază atractivitatea orei alegând dintre cele trei feţe disponibile (mulţumit, nehotărât şi nemulţumit) pe cea care i se potriveşte.
- Notez elevii care au participat la lecţie.

6. Precizarea şi explicarea temei pentru acasă - 1 min.

- Anunţ tema pentru acasă: Ex. 1 pag.88 (cf. manual)
- Elevii notează tema în caiete.

7. Încheierea activităţii - 1 min.

- Rugăciunea
- Salutul

prof. Carmen-Petronela Olariu

Cartea Românească
EDUCAȚIONAL

ISSN 2668-5140

Cititorul este invitat să utilizeze aceste două pagini albe pentru note personale.

BULETIN DIDACTIC ORTODOX

Un proiect destinat cadrelor didactice din învățământul preuniversitar din județele Iași, Suceava, Neamț, Botoșani, Bacău, Vaslui. Proiect inițiat în anul 2019 de către Mihai Gabriel CAPȘA, Cosmin-Constantin SAVA, Marius-Dorin ONU, Daniel CHINDEA.

www.buletinortodox.ro
contact@buletinortodox.ro
0745.766.288