STUDIA DOCTORALIA
Anul X (2025), nr. 10

Revista *Studia Doctoralia* publică anual studii și cercetări ale doctoranzilor Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad și ai altor școli doctorale din Patriarhia Română.

NOTĂ CĂTRE AUTORI:
Autorii sunt rugați să trimită materialele editate electronic la adresa de email: doctorat.teologie@uav.ro, urmărind cerințele editoriale ale revistei *Teologia* (http://www. https://www.revistateologia.ro/conditii-de-publicare/).

ISSN 2537 - 3668
ISSN-L 2537 - 3668

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Ilarion V. Felea”

STUDIA DOCTORALIA

Anul X (2025), nr. 10

Apare cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului Dr. Timotei Seviciu
Arhiepiscopul Aradului

Editura Universității „Aurel Vlaicu”

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte de onoare:
Î.P.S. Dr. TIMOTEI SEVICIU, Arhiepiscopul Aradului

Redactor coordonator:
Pr. Prof. Univ. Dr. Habil. Cristinel Ioja

Membrii colegiului redacțional:
Pr. Prof. Univ. Dr. Habil. Florin Dobrei
Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Lucian Farcașiu
Protos. Lect. Univ. Dr. Habil. Agapie Corbu
Pr. Lect. Univ. Dr. Tiberiu Ardelean

Secretar de redacție:
Drd. Alin Ciotea

DTP: Georgiana Costescu

Sumar

Cuvânt înainte
Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja _____ 9

Drd. Bogdan-Marius Apăvăloaie
Mărturisirile de credință baptismale folosite în redactarea simbolului de credință de la Niceea _____ 12

Drd. Gabriel Victor Bâclea
Definirea iubirii după învățăturile Sfântului Porfirie: termeni, concept, conținut _____ 26

Drd. Ionuț-Adrian Beteringhe
Slujirea arhiereului Tit Simedrea Târgovișteanul pe altarul culturii în primul deceniu de patriarhat _____ 44

Pr. Drd. Mihai Adrian Bohuș
Paternitatea duhovnicească din perspectiva Sfântului Ioan Scărarul _____ 59

Diac. Drd. Ioan Botezan
Ofranda imnografică a Părintelui Iosif Vatopedinul _____ 75

Drd. Damian Buchiu
Niceea I, arianismul și deformările moderne ale dogmei trinitare _____ 90

Pr. Drd. Mihai-Florin Chelcan
Viața bisericească în Dobrogea după 1878 _____ 106

Drd. Alin-Florin Ciotea
Activitatea pastoral-misionară a Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea în parohiile din protopopiatul Chișineu-Criș ___ 123

Pr. Drd. Valentin Costea
Duhovnicul Iustinian Dalea – preot slujitor și mare eclesiarh la cea dintâi biserică a Patriarhiei Române _____ 140

Arhim. Drd. Zaharia (Daniel) Curteanu
Filantropie și credință în tradiția monahală ortodoxă – o perspectivă istorică și teologică. Studiu de caz: azilul de bătrâni de la Schitul Vovidenia din Huși (1939-1949) _____ 147

Pr. Drd. Petru Deaconu
Concepția Episcopului Evghenie Hacman al Bucovinei despre sinodalitate și despre rolul clericilor și al mirenilor în Biserica Ortodoxă _____ 171

Pr. Drd. Cătălin Goia
Antiteza întuneric-lumină reflectată în imnografia privegherii pascale – considerații liturgice _____ 183

Pr. Drd. Flavius-Alexandru Lazăr
Lăcomia pântecelui între patimă și căutare a sensului existențial – reflecții filocalice _____ 206

Pr. Drd. Alexandru Letea
Sacralitate și responsabilitate în familia creștină. Mărturia Sfântului Cuvios Mărturisitor Arsenie De La Prislop _____ 222

Pr. Drd. Nicolae Lupșescu
Sfânta Euharistie, Taina care menține unitatea Bisericii vie și mântuitoare _____ 236

Pr. Drd. Mădălin Micu
Preotul Romulus Sabin Micluția – un mărturisitor al credinței în timpul prigoanei comuniste _____ 264

Drd. Marian Mihăilescu
Hristologia cosmică maximiană în gândirea lui Hans Urs von Balthasar _____ 273

Diac. Drd. Cătălin Adrian Moisescu
Gândirea teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – sinteză a tradiției patristice a primelor șapte secole _____ 289

Drd. Ștefan Moței
Omul în căutarea transcendenței: tehnologie, limită și îndumnezeire între științifico-fantastic și teologia ortodoxă. O lectură comparativă între Stanisław Lem și Dumitru Stăniloae _____ 300

Pr. Drd. Mihai Cătălin Pelin
Biserică și națiune: contribuția Mitropolitului Sofronie Miclescu la Unirea de la 1859. Premise al dobândirii autocefaliei _____ 323

Pr. Drd. Mihai-Gavril Piroc
Sfântul și Marele Mir – expresie liturgică a autocefaliei în Biserica Ortodoxă Română _____ 337

Dr. Andrei-Emanuel Radu
Jertfa și Învierea Mântuitorului Hristos – reflecții teologice în predicile Mărturisitorilor români din secolul al xx-lea _____ 355

Pr. Drd. Denis-Alexandru Roșu-Drăgan
Preotul Aurel Ionuțaș, un model de slujire în parohia arădeană Prunișor _____ 368

Pr. Drd. Vlad-Sergiu Sandu
Omul, ființă dialogică între întâlnirea digitală și cea euharistică _____ 383

Drd. Denis Doru Sălăjan
Identitate și credință: Biserica și Euromaidanul în Ucraina __ 400

Drd. Florin Ștefan
Părintele Nicolae Steinhardt – exemplul întreitei lepădări (jertfiri) de sine _____ 419

Pr. Drd. Iuliu Mihail Ursu
Psihologia și duhovnicia de la Reformă la Postmodernitate __ 437

Pr. Drd. Andrei-Achim Zadic
Pregătirea pentru Taina Întrupării _____ 452

Pr. Drd. Pavel Žižica
Îndrumarea duhovnicească în pustia egipteană _____ 468

Imagini din timpul desfășurării evenimentelor academice ___ 487

Cuvânt înainte

Anul 2025 proclamat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române ca *Anul omagial al Centenarului Patriarhiei Române* și *Anul comemorativ al duhovnicilor și mărturisitorilor ortodocși români din secolul al XX-lea* a reprezentat o perioadă binecuvântată cu multiple semnificații bisericești, teologice, pastorale și culturale întrucât în rândul celor 16 sfinți canonizați este înscris și Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea, ocrotitorul Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu" din Arad.

Așa cum am arătat și cu alte ocazii, anul 2025, prin proclamarea canonizării Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea a împlinit și încununat Bicentenarul Teologiei arădene serbat în anul 2022. Aradul a avut instituții bisericești, instituții teologice și culturale, vechi vetre mănăstirești, ierarhi, teologi, oameni de cultură reprezentativi pentru istoria Bisericii, teologiei și culturii române, dar nu a avut niciun sfânt. În contextul expansiunii ideologiilor seculare, a globalismului, secularizării, indiferentismului religios, a disoluției și desacralizării crescânde în societatea actuală prin instrumentalizarea tehnologiilor informaționale și a concepțiilor reductive despre om și rostul lui în lume, canonizarea sfinților mărturisitori din secolul al XX-lea, reprezintă nu doar un act de rememorare, restituire și curaj arătat de Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, dimpreună cu Sfântul Sinod, ci și lucrarea Preasfintei Treimi în viața poporului român vreme de un secol. Canonizarea Sfinților reprezintă totodată și un izvor de har, putere și inspirație pentru generațiilor viitoare în ceea ce înseamnă mărturisirea credinței Bisericii în contextele dificile ale istoriei.

În acest context, generat de Centenarul Patriarhiei Române, de împlinirea a 140 de ani de la proclamarea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române și de proclamarea canonizării duhovnicilor și mărturisitorilor ortodocși români din secolul al XX-lea, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea" a proiectat și organizat o serie de evenimente teologice, bisericești, culturale și sociale cu reverberații locale, naționale și internaționale. Din șirul acestor evenimente o atenție deosebită am acordat Școlii doctorale, pregătirii studenților doctoranzi de la Arad.

În zilele de 22-23 mai 2025, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad a organizat Simpozionul național al Școlii Doctorale Interdisciplinare cu tema *Centenarul Patriarhiei Române. Un secol de viață și cultură bisericească în Eparhia Aradului.* În cadrul acestui simpozion au prezentat referate tematice legate de tema centrală a Simpozionului și de alte teme conexe, studenți doctoranzi de la Facultățile de Teologie din București, Sibiu, Iași, Cluj, Alba Iulia și Arad. Aceste studii sunt cuprinse în revista *Studia Doctoralia* editată de Facultatea de Teologie „Ilarion V. Felea" din Arad, revistă în care sunt publicate concluziile cercetării științifice a doctoranzilor participanți la Simpozionul Național de la Arad.

O preocupare constantă a profesorilor conducători de doctorat de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad reprezintă procesul de internaționalizare a studiilor și cercetării doctorale. În acest sens am organizat și în anul 2025 o serie de conferințe în cadrul Școlii doctorale susținute de profesori de la Facultăți de Teologie din Germania, Olanda, Italia și Liban. Astfel, studenții doctoranzi au avut ocazia și în anul 2025 să participe la aceste conferințe internaționale dedicate lor și desfășurate în Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad.

În cadrul seriei de conferințe ale Școlii doctorale de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad, în data de 22 mai 2025, a avut loc conferința Prof. Dr. Martin Illert de la Universitatea Martin Luther din Halle-Wittenberg (Germania), în Sala de bibliotecă I. Conferința cu titlul: „Gegenwärtige Themen der Faith & Order Kommission des ökumenischen Rates der Kirchen / Teme actuale ale Comisiei pentru credință și constituție a Consiliului Mondial al Bisericilor" a fost moderată de Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan. În aceeași zi a avut loc conferința Pr. Prof. Univ. Dr. Porphyrios (Fadi) Georgi de la Universitatea din Balamand (Liban), în Sala de bibliotecă II. Confe-

rința cu titlul: „The Biblical and Patristic Roots of Hesychasm/Rădăcinile biblice și patristice ale isihasmului" a fost moderată de Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian Murg și de Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Rus. La finalul acestor conferințe au avut loc dezbateri privind temele abordate.

De asemenea, în cadrul seriei de conferințe ale Școlii doctorale de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad, în data de 23 mai 2025, a avut loc conferința Prof. Dr. Andreas Müller de la Universitatea din Kiel, Germania în Sala de bibliotecă I. Conferința cu titlul: „The goal is speechlessness. Languages in the liturgy of the Orthodox Churches/Scopul este lipsa vorbirii. Limbile în liturghia Bisericii Ortodoxe" a fost moderată de Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Tulcan și Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae Tang. În aceeași zi a avut loc conferința Prof. Dr. Peter-Ben Smith – Old Catholic Seminary, de la Utrecht University, Olanda, în Sala de bibliotecă II. Conferința cu titlul: „Prefiguration and Transformation: Ecclesial and Societal Perspectives / Prefigurare și transformare: perspective ecleziale și societale" a fost moderată de Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian Murg și Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Rus. De asemenea a avut loc și conferința Pr. Dr. Elia Citterio – Comunitatea Fraților Contemplativi ai lui Iisus, Dieceza de Alexandria (Italia), în Sala de bibliotecă I. Conferința cu titlul: „La confessione di fede di Nicea e il passo di Gv 17, 3: Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo/Mărturisirea de credință de la Niceea și versetul din Ioan 17, 3: Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul adevăratul Dumnezeu, și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis" a fost moderată de Pr. Conf. Univ. Dr. Caius Cuțaru și de Protos. Lect. Univ. Dr. Nicolae Tang. La finalul acestor conferințe au avut loc dezbateri privind temele abordate.

Atât Simpozionul Național al doctoranzilor, cât și conferințele internaționale, organizate în cadrul Școlii doctorale, în anul 2025, reprezintă oportunități științifice și metodologice pentru pregătirea mai aprofundată a studenților doctoranzi de la Arad, precum și o modalitate de a deschide dialogic Școala doctorală spre o cercetare recunoscută la nivel național și internațional.

Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" Arad

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 12-25

MĂRTURISIRILE DE CREDINȚĂ BAPTISMALE FOLOSITE ÎN REDACTAREA SIMBOLULUI DE CREDINȚĂ DE LA NICEEA*

Drd. Bogdan-Marius Apăvăloaie
apavaloaiebo@gmail.com

Abstract
The purpose of this article is to show that the divinity of the Son of God was affirmed long before the First Ecumenical Council of Nicaea through the baptismal confessions of faith. This work contains three chapters; in the first chapter, an attempt is made to show how important the confessions of faith and theological concepts of the Holy Fathers were before Nicaea I. In the second, it is demonstrated how the Creed of the First Ecumenical Council crowns the faith confessed by the Church before the council organized by Saint Constantine the Great. And in the third chapter, the actuality of the Symbol of Faith of Nicea will be affirmed.

Keywords
baptism, confession of faith, Nicaea, consubstantial, present, Gospel, The Holy Fathers, Jesus Christ.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. univ. Dr. Ștefan Buchiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

1. Preliminarii

Toate mărturisirile de credință pleacă de la afirmația Sfântului Apostol Petru confirmată chiar de Însuși Mântuitorul nostru, faptul că El era „Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (Matei 16, 16). Pe această „piatră" se vor construi toate mărturisirile de credință baptismale, culminând cu Mărturisirea de credință de la Niceea.

Crezul niceean nu a apărut din senin sau dintr-o ambiție a teologilor niceeni, acest Simbol de credință este cununa tuturor afirmațiilor de credință dinaintea Primului Sinod Ecumenic, teologia niceeană având o temelie puternic construită în primele secole creștine. În anul 325 la Niceea, Dumnezeu nu a fost închis sau capturat în concepte omenești așa cum eronat afirmă azi unii așa-ziși „liberi cugetători". La Niceea credința Bisericii a fost mărturisită așa cum Sfinții Mucenici mărturiseau cu faptele, așa și Sfinții teologi niceeni mărturiseau în cuvânt și concepte credința în dumnezeirea Fiului Tatălui.

Tema acestei lucrări este încununarea Simbolurilor de credință pre-niceene prin întocmirea Crezului de la Niceea. Prin acest Crez a fost exprimat cel mai deplin adevărul dumnezeiesc mărturisit de Sfântul Apostol Petru. În acest articol se va încerca să se arate cât de importante au fost mărturisirile de credință baptismale pre-niceene în alcătuirea Simbolului de credință niceean. Chiar dacă într-o anumită măsură, mai ales în partea a doua a lucrării, se va vedea că în structura Crezului Primului Sinod Ecumenic sunt multe elemente din mărturisirile pre-niceene, termenii precum *deoființă* vor fi introduși de Sfinții Părinții de la Niceea.

2. Importanța expunerilor de credință pre-niceene

Părintele John Behr afirmă că la finalul secolului II afirmarea credinței se făcea deja după o anumită regulă de adevăr de credință. Această regulă de adevăr nu era decât mesajul evanghelic cristalizat[1]. Acest mesaj evanghelic era „după Scripturi", așa cum afirma Sfântul Pavel (I Corinteni 15, 3-4), adică o continuare a mesajul dumnezeiesc transmis prin „Lege, Psalmi și Profeții" în perioada Vechiului Testament[2].

---

1 John Behr, *Formarea Teologiei creștine, Drumul spre Niceea,* vol. I, ed. a II-a, trad. de Mihail. G. Neamțu, Editura Sophia, București, 2022, p. 20.

2 J. Behr, *Formarea Teologiei creștine*, I, pp. 20-21.

Mărturisirile de credință fondate pe adevărul Sfintei Evanghelii au existat de la începutul propovăduirii Sfinților Apostoli. Ele își au temeiul în cuvântul Mântuitorului „mergând, învățați toate neamurile" (Matei 28, 19)[3] și sunt strâns legate de Taina Sfântului Botez „botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (Matei 28, 19). Acest lucru ne indică clar că înaintea primirii Botezului era nevoie de o mărturisire de credință învățată și afirmată. Dar această mărturisire a credinței nu era doar un text învățat și asumat într-o anumită proporție, ea era plină de bogăție teologică, chiar dacă în prima perioadă creștină afirmațiile de credință ale Bisericii nu erau încă deplin conturate, așa cum știm că va fi Mărturisirea de Credință de la Niceea din 325.

În Noul Testament sunt multe mărturisiri de credință, care, dacă ar fi prezentate în această lucrare, textul s-ar lungi mai mult decât trebuie, de aceea vor fi prezentate doar câteva repere biblice. Prin urmare, pe lângă afirmarea dumnezeirii Fiului din Evanghelia Sfântului Ioan Teologul una din cele mai de seamă afirmații de credință despre dogma hristologică este cel paulină[4]:

> „Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, Ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce [..]." (*Filipeni* 2, 6-11)

Acest text schițează în mare parte gândirea hristologică a Sfântului Apostol Pavel și după cum știm este folosit ca bază pentru conceptul de chenoză folosit în teologie. În aceste cuvinte se mărturisește că Dumnezeu Fiul este Chipul lui Dumnezeu Tatăl, adică este Dumnezeu așa cum este și Tatăl Dumnezeu. Fiul se smerește luând trup (și suflet uman), ascultă de Tatăl asumând chiar și moartea, în felul acesta făcându-L cunoscut pe Dumnezeu Tatăl și arătând dumnezeirea Sa. S-ar putea afirma că acest pasaj biblic paulin rezumă ceea ce teologia Bisericii Universale va mărturisi în Sfintele Sinoade Ecumenice.

Un alt text biblic ales este cel din Cartea Faptelor Sfinților Apos-

[3] Rusalin Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară", în *Altarul Banatului*, an XXIX (2018), nr. 10-12, pp. 40-43.

[4] R. Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară", pp. 40-43.

toli (cap. 8, 26-40) în care famenul și dregătorul din Etiopia înainte de a fi Botezat de Sfântul Apostol Filip mărturisește că „Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu" (Faptele Apostolilor 8, 37). Cu toate că Dr. Adolf Martin Ritter[5] afirmă că „nu este în niciun caz sigur că această inserare reflectă deja o necesitate eclezială de a lega actul baptismal de o chestionare de credință"[6], acest episod biblic arată clar că Sfinții Apostoli înainte de a boteza îi învăța regulile adevărului de credință din Scripturi pe cei ce veneau la Hristos. Așadar, mărturisirile de credință pre-niceene își au obârșia în adevărul de credință după Scripturi vestit de Sfinții Apostoli.

Odată cu dezvoltarea cultului creștin urmașii Sfinților Apostoli (Părinții Apostolici) vor cristaliza învățătura primită de la ei în mărturisiri de credință afirmate în primul rând înainte de Taina Sfântului Botez, iar în al doilea rând odată cu apariția interpretărilor greșite a Evangheliei din partea ereticilor se naște nevoia de fi mărturisită public regula adevărului de credință. Unul din primii Părinți ai Bisericii care va afirma credința dogmatică a Bisericii în secolul al II-lea este Sfântul Ignatie al Antiohiei. Sfântul Ignatie „este printre primii scriitori creștini, care redă în epistolele sale, o mărturisire de credință din vremea sa"[7], pe efeseni (în Epistola către Efeseni) îi învață despre realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu, iar în Epistola către Tralieni[8] afirmă adevărul nașterii Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, Răstignirea și Învierea Sa[9].

Următorul Părinte important pentru tema acestei articol este Sfântul Iustin Martirul și Filozoful. Părintele John Behr afirmă despre el că, începând „cu Sfântul Iustin Martirul, intrăm într-o lume foarte diferită de cea a Noului Testament sau a unor Părinți apostolici, precum Sfântul Ignatie". Iar dacă aceștia scriau unor comunități creștine, „operele rămase de la Sfântul Iustin sunt adresate […] păgânilor în *Apologia* sa, […] împăratului Antoninus Pius (cca 150-155), și iudeilor în *Dialogul cu iudeul Trifon* […]"[10].

---

5 Profesor emerit al Universității din Heidelberg, Germania.

6 Adolf Martin Ritter, „Cele trei Simboluri principale (Tria Symbola catholica sive oecumenica) ale Reformei lutherane. Textele și explicarea lor", trad. de Daniel Buda, în *Revista Teologică*, an XCIV (2012), nr. 3, p. 72.

7 R. Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară", pp. 43-45.

8 Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Tralieni*, trad. de Dumitru Fecioru, în col. PSB, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

9 R. Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară", pp. 43-44.

10 J. Behr, *Formarea Teologiei creștine*, I, p. 87.

La acest Sfânt Părinte se poate observa și mai mult că mărturisirea de credință nu se poate limita doar la ritualul Sfântului Botez, afirmarea credinței începe să fie făcută și celor din afara Bisericii, nu numai din interior. De aceea Sfântul Iustin se va folosi de Scriptură din mai multe puncte de vedere, pe de o parte în dialogul cu păgânii el va încerca să arate unele legături dintre textele Scripturii și unele opere profane sau cel puțin să accentueze punctele convergente dintre cele două, iar pe de altă parte în discuția cu iudeul Trifon se folosește intens de textele biblice pentru a arăta împlinirea Scripturilor în Persoana lui Iisus Hristos[11]. Sfântul Iustin își centrează ideile teologice pe „Cuvântul" Tatălui, el interpretează Scripturile raportat la Logos, dar nu la logosul filozofilor, ci la Logosul Întrupat[12]. Prin urmare, Sfântul Iustin folosind mai multe metode de interpretare a Scripturii dezvoltă perspectivele mărturisirilor de credință baptismale. Prin apologiile și scrierile sale conceptele teologice afirmate la Botez sunt dezvoltate și din ce în ce mai bine argumentate.

Un mare Sfânt Părinte al Bisericii care „va dezvolta teologia hristologică, afirmând realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu"[13] este Sfântul Irineu al Lyonului. Pentru el „persoana lui Hristos este miezul teologiei"[14] sale, așa cum Scriptura este recapitulată în Evanghelie, așa în Hristos este recapitulată întreaga fire umană[15]. Cu alte cuvinte Sfântul Irineu afirmă că tot ceea ce au zis Scripturile se împlinește în Persoana lui Hristos, iar prin mărturisirea credinței în El practic se confirmă ceea ce au zis Sfintele Scripturi. Ca atare, Sfântul Irineu nu numai că mărturisește „regula Adevărului"[16] primită de la Sfinții

[11] J. Behr, *Formarea Teologiei creștine*, I, pp. 87-88.

[12] J. Behr, *Formarea Teologiei creștine*, I, p. 102.

[13] Bogdan Marius Apăvăloaie, *Hristologia apuseană și dezvoltările răsăritene: contribuția Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Crimca, Suceava, 2023, p. 32.

[14] B. M. Apăvăloaie, *Hristologia apuseană și dezvoltările răsăritene*, p. 33.

[15] J. Behr, *Formarea Teologiei creștine*, I, p. 115.

[16] „Regula adevărului (*regulam veritatis*) însă, pe care noi o ținem, este aceea că, există un singur Dumnezeu Atotputernic, Care a făcut toate lucrurile prin Cuvântul Său și a creat toate câte există, aducându-le de la neexistență la existență. Căci așa spune Scriptura că s-au făcut: „Prin Cuvântul Domnului cerurile s-au întemeiat și odată cu ele toată puterea lor, prin Duhul gurii Sale" (Psalm 32, 6). Și iarăși: „Toate lucrurile au fost făcute de către El și fără El nimic nu s-a făcut" (Ioan 1, 3). Astfel nu există nicio altă interpretare și nicio altă concluzie decât aceasta și anume, că Tatăl a făcut toate prin Fiul, atât lucrurile văzute cât și pe cele nevăzute, lucrurile sensibile și inteligibile, adică potrivit caracterului lor, ori temporal ori veșnic. Și lucrurile cele veșnice El nu le-a făcut prin Îngeri (*non per Angelos*) sau prin vreun fel de Puteri (*neque per Virtutes*) distincte de El, care nu

Apostoli, ci el dezvoltă teologia hristologică și prin urmare și cea trinitară, aducând îmbunătățiri conceptelor teologice.

În continuare îl mai amintim și pe Tertulian care afirma că „mărturia credinței și făgăduința mântuirii sunt garantate de Trei [Persoane], [...] fiindcă unde sunt Trei, [...] Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, acolo este Biserica [...]”[17]. Tertulian a prezentat un fel de Simbol de credință care sintetiza credința Bisericii, pentru el aceste principii ale credinței din acest Crez erau normă pentru cei ce doreau să devină creștini[18]. Ca atare, din perspectiva lui Tertulian „principiile credinței”[19] însemnau credința într-un singur Dumnezeu care a făcut lumea prin Cuvântul și Fiul Său. Prin întrupare Fiul lui Dumnezeu „devine Iisus Hristos”, săvârșește minuni, este răstignit, învie și Se înalță la Tatăl Lui, în locul Lui fiind trimis Duhul Sfânt[20].

Sfântul Ipolit al Romei alcătuiește și el o mărturisire de credință formată din întrebări și răspunsuri pe care candidații la Botez o rosteau afirmând credința în Tatăl, în Fiul și în Sfântul Duh[21]. În lucrarea sa *Drumul spre Niceea* părintele John Behr amintește de ideile Sfântului Ipolit referitoare la legătura dintre Cuvântul întrupat și Sfânta Scriptură[22]. Din perspectiva părintele John Behr pentru Sfântul Ipolit Cuvântul „vizibil” al Tatălui vine și Se arată pe Sine, iar prin arătarea Lui Scripturile pot fi cu adevărat înțelese și contemplate. Doar prin Evanghelie se poate contempla Cuvântul întrupat, El poate fi înțeles și cunoscut doar prin „propovăduirea apostolilor”, de aceea

existau de fapt. Căci Dumnezeu nu are nevoie de toate acele lucruri, ci El este Cel care, prin Cuvântul și Duhul Său, a hotărât și a făcut și a condus toate lucrurile și a poruncit tuturor lucrurilor să vină întru existență. El este cel care a făcut lumea (și „lume” înseamnă tot ce există), El a plăsmuit pe om, El, Care este Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov, mai presus de Care nu există alt Dumnezeu și niciun alt principiu, putere sau plenitudine”. Sfântul Sfințit Mucenic Irineu al Lyonului, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor. Cartea I, cap. al 22-lea*, trad. de Dorin Octavian Picioruș, vol. I, Editura Teologie pentru azi, București, 2007, p. 118.

17 Tertulian, *Despre Botez,* trad., studiu introd. și note de Policarp Pîrvuloiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 88.

18 R. Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară”, p. 50.

19 Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor*, trad. de Nicolae Chițescu, în col. PSB, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 147-148.

20 Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor*, pp. 50-51.

21 R. Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară”, pp. 51-52.

22 J. Behr, *Formarea Teologiei creștine*, I, p. 141.

orice mărturisire de credință trebuie să fie fundamentată în ceea ce Sfinții Apostoli au spus despre Mântuitorul nostru, orice abatere de la învățătura Sfinților Apostoli poate duce la erori doctrinare[23]. Alte „informații importante despre mărturisirile de credință ale Bisericii primare întâlnim în *Actele martirice,* documente din secolele II-IV, de o mare valoare istorică și doctrinară, care prezintă viața Bisericii din primele veacuri, când mărturisirea credinței creștine se făcea cu prețul vieții"[24].

Chiar dacă a avut unele abateri dogmatice nu putem să nu îl trecem rândul celor care au mărturisit credința Bisericii pe teologul erudit Origen, „[care] a trăit într-o perioadă frământată a Bisericii, când învățătura creștină nu era întru totul definitivată și aprofundată", iar „gândirea teologică a marelui catehet alexandrin este cuprinsă în mod special în lucrarea *Despre principii* [...] [unde] combate o serie de eretici [...]"[25].

Așadar, după îndemnul Mântuitorului nostru Iisus Hristos de a învăța neamurile înainte de a le boteza, urmașii Sfinților Apostoli au alcătuit mărturisiri de credință care să fie învățate și asumate de către cei ce se apropiau de Sfântul Botez. În felul acesta au apărut mărturisiri de credință în marile Biserici locale care erau norme doctrinare conforme cu învățătura întregii Biserici și care erau mărturisite înainte de Taina Botezului. Astfel s-au păstrat simbolurile de credință ale Bisericilor din Ierusalim, Antiohia, Cezareea Palestinei, Alexandria, Roma, Aquileea etc. În perioada de mare convertire la creștinism, „Biserica a organizat catehumenatul, iar una din obligațiile catehumenilor era aceea de a mărturisi în public Simbolul credinței"[26]. Un alt simbol important al Bisericii primare este Simbolul Apostolilor, numit așa pentru că, potrivit unei tradiții consemnat de Rufin, „ar fi alcătuit de Sfinții Apostoli, iar Biserica Romană ar fi singura Biserică care ar fi păstrat acest simbol într-un mod nealterat"[27].

Așadar, după îndemnul Mântuitorului nostru Iisus Hristos că „oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, și Fiul Omului va mărturisi pentru el înaintea îngerilor lui Dumnezeu" (Luca 12, 8),

[23] J. Behr, *Formarea Teologiei creștine*, I, pp. 141-144.
[24] R. Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară, p. 45.
[25] R. Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară", pp. 51-54.
[26] R. Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară", p. 54.
[27] R. Isac, „Evoluția mărturisirilor de credință în Biserica primară", pp. 56-59.

creștinii din primele secole Îl mărturiseau pe Hristos nu numai prin fapte și afirmații personale, ci și prin mărturisiri de credință baptismale aprobate de fiecare biserică locală în parte. Cu alte cuvinte expunerile de credință pre-niceene au fost importante pentru teologia din primele veacuri creștine pentru că ele cuprindeau într-o formă condensată întreaga învățătură dogmatică a Bisericii.

3. Încununarea mărturisirilor de credință baptismale pre-niceene prin Simbolul de credință

Părintele profesor Sorin Șelaru afirmă că specialiștii teologi nu au ajuns la un consens în legătură cu principala mărturisire de credință baptismală care a fost folosită drept model de către Părinții de la Niceea în redactarea Simbolului niceean, de aceea s-au ajuns la „trei ipoteze principale" în ceea ce privește izvorul structurii de bază al Crezului niceean[28]. Prima este ipoteza Hort-Harnack, propusă de Adolf von Harnack[29] și de Fenton John Anthony Hort[30], în care se afirmă că Simbolul niceean este de fapt cel de la Cezareea la care s-au introdus termenul homoousios. Altă ipoteză este cea Lietzmann - Kelly care propune Simbolul ierusalimitean, iar a treia presupunere ar fi cea Person – Campenhausen, în care se afirmă că Simbolul de la Niceea ar avea la bază mai multe expuneri de credin*ță* pre-niceene, aceasta fiind cea mai acceptată ipoteză[31].

Despre autorii Crezului de la Niceea părintele Șelaru afirmă că mai

---

[28] Sorin Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice. Sinodul I Ecumenic Niceea (325)*, Editura Basilica, București, 2018, p. 33.

[29] Harnack was born in 1851, in a Lutheran family, as the older of a set of twins. After his mother's death in 1857, he became especially connected to his father, Theodosius Andreas Harnack, who was a teacher of homiletics and church history at the Lutheran University in Dorpat (a part of East Prussia; later, Russian province Livonia). […] Harnack found support for his intellectual pursuits at the University of Darpat, where Lutheran orthodoxy was taught inseparably from the scholarly methods of historical investigation. The most important figure in his Darpat days was Professor Moritz von Engelhardt, his „magister, patronus and amicus" (https://www.ccel.org/ccel/harnack, accesat în 16.05.2025).

[30] „Fenton John Anthony Hort was born in Dublin, Ireland. He was educated at Rugby, and then Trinity College, Cambridge, becoming a fellow in 1852. He became Huslean Professor of Divinity at Cambridge. He taught most of his life there and became closely associated with two other famous Cambridge scholars, J. B. Lightfoot and B. E Westcott. There is little doubt that Hort was the greatest genius in the Cambridge school" (https://www.ccel.org/ccel/hort, accesat în 16.05.2025).

[31] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 33-34.

degrabă ar fi opera a multor persoane cum ar fi Sfântul Alexandru al Alexandriei, Sfântul Atanasie cel Mare, Osiu de Cordoba și Hermoghene al Cezareei, asta însemnând că cel mai probabil Crezul de la Niceea ar fi o operă comună, chiar dacă în ceea ce privește termenul *homoousios* se poate afirma că Sfântul Atanasie cel Mare ar avea un aport foarte important. Astfel, Simbolul de credință din 325 nu este decât un crez local sau o îmbinare a mai multor formule de credință existente, la care Părinții sinodali adaugă, în secțiunea hristologică, două expresii teologice noi și ne-scripturistice pentru o respingere clară a doctrinei ariene: „adică din ființa Tatălui" și „născut, nu creat, deoființă (*homoousios*) cu Tatăl"[32].

Simbolul de credință de la Niceea începe cu afirmarea dumnezeirii Tatălui, idee care era destul de clară în primele veacuri creștine, „Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute"[33], în care se observă expuneri dogmatice moștenite de la mărturisirile de credință pre-niceene. Părinții subliniază „pe lângă dumnezeire, alte trei aspect legate de Persoana Tatălui: unicitatea, atributul de atotputernicie sau de Pantocrator și pe cel de Creator". Conceptul de Tatăl Atotțiitor, Pantocrator, Atotputernic, se întâlnește în Vechiul Testament, în Noul Testament, dar și în scrierile Părinților bisericești pre-niceeni. În fapt, în toate formulele de credință ante-niceene este inclusă ideea că Dumnezeu-Tatăl este creatorul a tot ceea ce există. Cu toate acestea, precizarea faptului că Dumnezeu-Tatăl este autorul întregii creații sub dubla ei formă, văzută și nevăzută, apare pentru prima dată în Simbolul de credință din Cezareea, așa cum este redat în Scrisoarea episcopului Eusebiu către comunitatea sa"[34].

De remarcat că imaginea Tatălui văzut ca Făcătorul celor ce se văd și celor ce nu se văd este sintetizată în Noul Testament cel mai clar de către Sfântul Apostol Pavel. Această idee paulină a fost preluată în alcătuirea formulelor de credință pre-niceene și mai apoi de Simbolul de la Niceea[35].

Expresia „Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu,

[32] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 34-35.
[33] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 49.
[34] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 35-37.
[35] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 37-38.

Unicul Născut”[36] indică începutul elementelor hristologice din Crezul niceean preluate din mărturisirile de credință baptismale pre-niceene și bineînțeles din Evanghelie[37]. Părintele Șelaru afirmă că formula *εις Κυριν Ιησουν Χριστον* este în primul rând de origine paulină „un singur Domn, Iisus Hristos” (I Corinteni 8, 6), aceasta a fost asumată în mărturisirile de credință baptismale pre-niceene „precum Simbolul Sfântului Irineu, în cel redat în Constituțiile lui Ipolit Romanul, dar și în Simbolul roman [...]”. Pe lângă afirmația nou-testamentară de *Γιον του Θεου* – „Fiu a lui Dumnezeu” Părinții de la Niceea vor adăuga conceptul de *μονογενη* – „Unic Născut” din Evanghelia Sfântului Ioan Teologul care se găsește și în Simbolul de la Ierusalim, în cel roman, dar și în Constituțiile lui Ipolit, „pentru a sublinia caracterul unic al filiației Cuvântului în comparație cu filiația adoptivă dăruită oamenilor”[38].

După Părintele Șelaru, formula „Născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui”[39] nu s-ar găsi în această formă în nici o mărturisire de credință baptismală înainte de Crezul de la Niceea, dar cu toate acestea se poate afirma că o asemenea afirmație încununează expunerile dogmatice baptismale dinainte de Niceea. Prin această expresie, în mod contrar ereticilor arieni, se afirmă despre Logosul divin că nu este exterior Tatălui, nu este o creatură născută sau Cineva care se împărtășește din ființa dumnezeirii[40].

Simbolul niceean exprimă, în mod clar, că Logosul nu este o creatură și că nașterea Fiului din Tatăl nu are nimic în comun cu actul aducerii la existență a întregii lumii creat. Este nevoie să fie precizat că, în acel moment, termenii *ουσια* – ființă și *υποστασις* – ipostas nu erau încă definiți cu exactitate[41], de aceea orice analiză a Simbolului de la Niceea trebuie să aibă în vedere acest aspect. Sfântul Părinte Dumitru Stăniloae afirmă că în Primul Sinod Ecumenic de la Niceea, preluându-se în special unele aspecte din mărturisirea de credință baptismală de la Ierusalim, Părinții mărturisesc insistent despre Fiul că este născut din Tatăl și este deoființă cu El, „se mărturisește cu in-

[36] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 49.
[37] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 38.
[38] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 38-39.
[39] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 49.
[40] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 39-40.
[41] S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, pp. 39-40.

sistență că Iisus Hristos a existat ca Fiul lui Dumnezeu, deci ca ipostas sau ca persoană dumnezeiască, dinainte de Întrupare”[42], cu scopul de se accentua divinitatea Logosului Tatălui.

Pentru a amplifica ideea dumnezeirii Fiului Sfinții Părinți introduc un termen care se va dovedi că va avea o mare încărcătură teologică. Este vorba despre termenul deoființă (homoousios), „deoființă cu Tatăl (*ομοουσιον τω Πατρι*)”[43]. Chiar dacă acest termen nu este de origine biblică și chiar dacă nu este moștenit din mărturisirile de credință baptismale pre-niceene, se poate afirma că prin acest termen expunerile de credință dinainte de Niceea sunt încununate, prin el este exprimat într-un mod deplin mesajul revelației divine. Acest termen pătrunde Crezul nu numai la nivel de dogmă, ci chiar oferă un folos duhovnicesc celor ce îl acceptă cu credință și evlavie, așa cum spune Sfântul Chiril al Alexandriei în unul din Dialogurile sale despre Sfânta Treime[44].

În continuare, prin expresia „prin Care toate au fost făcute cele din cer și cele de pe pământ”[45], se afirmă ideile Sfinților Apostoli Ioan și Pavel și „se arată că Fiul, Care este deoființă sau consubstanțial cu Tatăl, împărtășește aceleași atribute dumnezeiești pe care le are și Tatăl, inclusiv atributul de Creator a tot ceea ce a fost adus la existență”[46]. Iar prin formula „Care pentru noi, oamenii, și pentru mântuirea noastră”[47] Părintele Șelaru spune că „Părinții de la Niceea fac referire la registrul iconomiei Fiului, amintind principalele evenimente ale operei răscumpărătoare, așa cum sunt prezentate în textul biblic: Întruparea, Pătimirile, Învierea, Înălțarea și a Doua Venire a Mântuitorului”. În ceea ce privește Sfântul Duh, „cu toate că în alte Simboluri baptismale mai vechi ciclul pnevmatologic nu apare atât de lacunar ca în Crezul niceean, Părinții de la Sinodul I Ecumenic reduc totuși la minimum referințele la Duhul Sfânt, așa cum se întâmplă și în cazul Simbolului din Cezareea prezentat de Eusebiu”[48].

---

42 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a IV-a, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 36.

43 S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 49.

44 Sfântul Chiril al Alexandriei, *Dialoguri despre Sfânta Treime. Dialogul I*, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Basilica, București, 2021, p. 29.

45 S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 49.

46 S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 44.

47 S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 49.

48 S. Șelaru, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, p. 45.

4. Prin Crezul de la Niceea formulele dogmatice pre-niceene sunt actuale

Părintele profesor Ștefan Buchiu afirmă:

> „Referitor la hristocentrismul Crezului ortodox, trebuie să menționăm și faptul că mărturisirile baptismale ale unor Biserici locale, care au stat la baza formulării simbolului niceo-constantinopolitan, conțineau în mod unitar învățătura despre Hristos, Fiul veșnic al Tatălui și despre Sfânta Treime, chiar dacă nu utilizau termenul *treime.* [...] Lucru acesta a fost păstrat în cult până astăzi, după cum se poate observa din formulele care încadrează crezul în Taina Botezului […]."[49]

Așadar, prin Crezul de la Niceea expresiile dogmatice pre-niceene sunt actuale. Tot Părintele Ștefan Buchiu susține că, prin folosirea termenului *homoousios* în Crezul de la Niceea

> „este salvat însuși mesajul evanghelic central, vestea bună a mântuirii oamenilor prin Iisus Hristos, fiindcă în lipsa unei consubstanțialități reale, care să ateste concomitent deoființimea Fiului întrupat cu Tatăl și cu oamenii, niciodată distanța incomensurabilă dintre creat și necreat ne-ar fi putut fi depășită."[50]

Adică prin acceptarea expresiei deoființă (*homoousios*) în structura Crezului de la Niceea Părinții au urmărit să arate adevărul biblic despre Hristos și să precizeze mai concret ceea ce formulele de credință pre-niceene afirmau și intuiau. Părintele Ștefan Buchiu completează și spune că

> „prin această afirmație [Fiul este deoființă cu Tatăl] este depășită bariera culturală și filosofică, de sorginte platonică, conform căreia nici Dumnezeu nu putea să-și părăsească transcendența [concepții care se întâlnesc chiar și azi], coborând printre existențele terestre și nici

[49] Ștefan Buchiu, „Hristocentrismul Crezului ortodox și semnificația sa pentru teologia dogmatică de astăzi", *în Ortodoxia*, seria II, an II (2010), nr. 4, pp. 17-18.
[50] Ș. Buchiu, „Hristocentrismul Crezului ortodox", p. 16.

> materia nu era capabilă să exprime Spiritul suprem, fără să-l întineze/"[51]

La rândul său părintele profesor Cristinel Ioja afirmă că „receptarea dogmatică a Crezului se realizează în Tratatele de Dogmatică ortodoxă în conformitate cu structura Crezului […]"[52], de unde rezultă că planul Simbolului niceean va fi mereu un reper important pentru teologia dogmatică.

Părintele profesor David Pestroiu într-un articol despre importanța Crezului în perioada post-modernă afirmă că „am putea afirma, pe bună dreptate, că Simbolul credinței își dovedește tocmai acum deplina sa forță mărturisitoare", în sensul că societatea actuală „nu reușește să recepționeze în mod coerent mesaje mai lungi decât, să zicem, informațiile din jurnalele de știri TV. Ca atare, o exprimare teologică succintă, precum Crezul, poate constitui o șansă de a deschide inimile multora, cu condiția unei minime explicări catehetice". Așadar, un text comprimat și totodată bogat în adânci sensuri teologice așa cum este Crezul niceean își arată acum adevărata valoare parcă mai mult ca niciodată, Simbolul de credință fiind „o dogmatică miniaturală, o predică sistematizată și concentrată"[53]. Se încheie această lucrare cu o perspectivă interesantă despre Simbolul dumnezeiesc al credinței pe care o afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul:

> „Mărturisirea dumnezeiescului simbol al credinței, care se face de toți, arată mulțumirea tainică pentru rațiunile și modurile înțeleptei providențe dumnezeiești cu privire la noi, prin care ne-am mântuit, mulțumire care va avea loc în veacul viitor. Prin ea, cei vrednici își vor arăta recunoștința pentru binefacerea dumnezeiască, neavând afară de ea nimic altceva, ca să dea pentru bunătățile dumnezeiești fără de margini, care li s-au hărăzit."[54]

---

[51] Ș. Buchiu, „Hristocentrismul Crezului ortodox", p. 16.

[52] Cristinel Ioja, „Receptarea teologiei Crezului Niceo-Constantinopolitan în tratatele românești de Dogmatică Ortodoxă", *în Ortodoxia*, seria II, an II (2010), nr. 4, p. 81.

[53] David Pestroiu, „Crezul în postmodernitate: o abordare misiologică", în *Ortodoxia*, seria II, an II (2010), nr. 4, pp. 93-94.

[54] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. de Dumitru Stăniloae, ed. îngrij. de Alexandru Atanase Barna, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxă, București, 2017, p. 132.

5. Concluzii

În redactarea Crezului de la Niceea mărturisirile de credință pre-niceene au avut o mare importanță nu doar pentru faptul că au oferit teologilor niceeni o structură de la care vor porni, ci și pentru ideea că învățătura de credință sau canonul adevărului de credință a fost transmis din generație în generație în așa fel încât după ce creștinismul a scăpat de prigoană adevărul revelat a putut fi mai bine explicat.

Prin Crezul de la Niceea învățătura de credință din diferitele Biserici locale a fost armonizată și revelația dumnezeiască a fost mai bine prezentată mai ales prin introducerea termenului *deofiin*ță. Dacă toate „principiile de credință" dinainte de Niceea urmau mesajul evanghelic cu atât mai mult Crezul niceean.

Așadar, dacă mărturisirile de credință baptismale pre-niceene evidențiau adevărul evanghelic cu atât mai mult Crezul niceean. Prin vechimea acestora se poate observa că încă din primele secole Biserica lui Hristos a avut nevoie de o sistematizare a adevărului de credință. Dacă în fiecare frază din aceste Simboluri de credință erau concentrate concepte dogmatice, în Crezul de la Niceea prin termenul *deoființă*, întreaga teologie de până atunci este „pătrunsă".

Într-un context social contemporan în care sunt urmărite textele cele mai concentrate, imaginile și filmulețele cele mai sugestive, Crezul de la Niceea este mai actual ca niciodată. Prin urmare, Simbolul de credință de la Niceea oferă lumii actuale învățătura despre dumnezeirea Fiului Tatălui într-o formă ușor accesibilă creștinului de azi.

Așadar, prin Simbolul de credință de la Niceea dumnezeirea lui Iisus Hristos a fost mărturisită, erezia ariană a fost respinsă, iar mărturisirile de credință pre-niceene au fost încununate. Așa cum Simbolurile de credință dinainte de Primul Sinod Ecumenic au influențat structura Crezului de la Niceea, așa Simbolul niceean va fi un model pentru celelalte sinoade.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 26-43

DEFINIREA IUBIRII DUPĂ ÎNVĂȚĂTURILE SFÂNTULUI PORFIRIE: TERMENI, CONCEPT, CONȚINUT*

Drd. Gabriel Victor Bâclea
gabriel.baclea@gmail.com

Abstract
This study delves into the profound conceptualization of love as depicted in Christian theology, particularly through the teachings of Saint Porphyrios of Kafsokalyvia.It explores the evolution of the term "love" from its origins in the Greek language and early Christian writings to the intricate theological expositions by the Church Fathers, with a focus on the contemporary insights of Saint Porphyrios. Despite his lack of formal education, Saint Porphyrios brought a refreshing and experiential perspective to the theological understanding of love. His teachings, characterized by a profound understanding and personal experience of divine love, offer insightful reflections on its transformative power. Saint Porphyrios articulates love not merely as an ethical imperative but as the essence of Christian life, embodying the union with God and theosis. Through a comparative analysis, this

* Studiul de față este realizat împreună cu profesorul îndrumător, Prof. univ. Dr. Ion Marian Croitoru, și reprezintă o traducere după lucrarea publicată în limba engleză "Defining Love according to the Teachings of Saint Porphyrios Kafsokalyivitis: Terms, Concept, Content", publicată în revista *Acta Universitatis Sapientiae*, Philologica, an XVI (20024), nr. 3, pp. 107-120. Atât redacția revistei amintite, cât și domnul profesor îndrumător și-au dat acordul pentru publicarea studiului în limba română.

study aims to delineate how Saint Porphyrios's theology of love aligns with, and expands upon, the traditional Christian understanding of love, offering both a continuity with and a deepening of this central theological concept.

Keywords
Orthodox Christian theology, Saint Porphyrios Kafsokalivitul, theology of love, Church Fathers.

1. Introducere

Explorarea termenului „iubire" în tradiția Creștină Ortodoxă relevează o călătorie profundă de-a lungul veacurilor, de la cele mai vechi scrieri ale Noului Testament până la bogatele expuneri ale Sfinților Părinți și interpretările nuanțate ale teologilor contemporani precum Sfântul Porfirie Kafsokalivitul. Iubirea, ca virtute divină, formează fundamentul vieții și spiritualității creștine, întruchipând cea mai înaltă chemare adresată credincioșilor și reflectând însăși natura lui Dumnezeu. În cele ce urmează am analizat înțelegerea complexă și stratificată a conceptului de „iubire", urmărind evoluția și expresia acesteia în teologia creștină, cu un accent deosebit pe învățăturile Sfântului Porfirie Kafsokalivitul.

Termenul „iubire", așa cum este prezentat în Noul Testament, oferă cadrul fundamental pentru morala și spiritualitatea creștină, evidențiind natura sa necondiționată și jertfelnică. Pentru început am nuanțat termenul „iubire" în limba și cultura greacă, iar apoi am dezvăluit referințele scripturale timpurii ale iubirii, printr-o explorare a semnificației sale în tradiția creștină. De-a lungul secolelor, cu privire la învățăturile Sfinților Părinți, ne-am oprit să prezentăm învățătura despre acest termen a unuia dintre cei mai influenți și profunzi Părinți, Sfântul Dionisie Areopagitul, care a reușit să diferențieze termenii folosiți pentru a descrie conceptul de „iubire", subliniind rolul său central în viața credinciosului și în calea către unirea cu Dumnezeu.

În centrul acestui capitol se află viziunea teologică inedită asupra termenului de „iubire" a Sfântului Porfirie Kafsokalivitul. Cunoscut pentru faptul că și-a dedicat viața iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui, prin trăirea sa iubitoare a ajuns să și înțeleagă fațetele și profun-

zimile iubirii. De aceea, Cuviosul Sfânt o articulează nu doar ca pe o directivă etică, ci ca pe esența existenței creștine. Reflecțiile sale asupra puterii transformative a iubirii, capacitatea sa de a uni sufletul cu Dumnezeu și rolul pe care îl are în îndumnezeirea omului prezintă o viziune convingătoare și demnă de urmat pentru omul contemporan.

2. Termenul „iubire" în limba greacă

Explorând bogăția lingvistică a termenului „iubire" în lexicul grecesc, întâlnim o complexitate de sensuri care dezvăluie adâncimile culturale și filosofice din care au apărut ulterior conceptele teologice creștine ale iubirii. Limba greacă veche oferă mai multe cuvinte pentru „iubire," fiecare exprimând nuanțe și aspecte distincte ale acestui concept polivalent, permițând o înțelegere profundă a utilizării sale atât în textele clasice, cât și în cele creștine.

Termenul principal, *αγάπη* (agápi), denotă o formă de iubire care transcende aspectul personal pentru a cuprinde o calitate universală și necondiționată, adesea asociată cu iubirea divină a lui Dumnezeu pentru umanitate[1]. Această iubire este altruistă și jertfelnică, extinzându-se dincolo de simpla afecțiune emoțională până la alegerea deliberată și voită de a căuta binele altora. În contextul doctrinal creștin, αγάπη este esențială, întruchipând cea mai înaltă formă de iubire pe care credincioșii sunt chemați să o emuleze.

Un alt termen semnificativ este *ἔρως* (éros), care, în mod tradițional, se referă la o formă de iubire pasională și intensă care poate fi îndreptată către o altă persoană, dar poate exprima și legătura sufletească și spirituală între două persoane, mai ales când una dintre ele îl consideră pe cealaltă un model de perfecțiune spirituală, considerându-l superior sieși[2]. Deși este adesea asociat cu iubirea romantică sau sexuală, *ἔρως*, în termeni filosofici, cuprinde și o dorință pentru frumusețe și adevăr, o dorință care motivează ascensiunea sufletului către divin.

Στοργή (storgí), cel de-al treilea termen, exprimă o afecțiune naturală, de obicei găsită în cadrul familiei între părinți și copii. Acesta conotează o legătură profundă caracterizată de familiaritate și cone-

[1] Ioan Romanidis, *Teologia Patristică,* Editura Bibliotheca, Târgoviște, 2012, p. 80.
[2] I. Romanidis, *Teologia Patristică*, p. 80.

xiune emoțională profundă, subliniind aspectul înnăscut al iubirii care promovează relațiile familiale și comunitare[3].

În cele din urmă, termenul *φιλία* (filía) reprezintă o categorie largă de iubire care include prietenia și iubirea frățească. Această formă de iubire se bazează pe respect reciproc, valori comune și o relație reciprocă. În discursul filosofic, *φιλία* este adesea considerată esențială pentru legăturile sociale și morale care stau la baza comunității și societății[4].

Examinând acești termeni, obținem noi perspective asupra naturii multidimensionale a iubirii așa cum a fost concepută de tradiția filosofică greacă și, ulterior, de tradiția creștină. Această explorare nu doar că îmbogățește înțelegerea noastră a moștenirii lexicale a termenului, dar și încadrează discuțiile teologice ulterioare care caută să integreze aceste perspective antice cu învățăturile morale creștine. Înțelegerea nuanțată a acestor termeni greci pentru iubire oferă un cadru de bază pentru examinarea influenței lor asupra elaborărilor teologice ale iubirii de către Sfinții Părinți și interpretarea și adaptarea acestora de către teologii contemporani, precum Sfântul Porfirie Kafsokalivitul.

3. Termenul „iubire" în Noul Testament

În Noul Testament, conceptul de iubire evoluează semnificativ de la rădăcinile sale clasice grecești, adoptând o dimensiune distinctă teologică creștină care modelează etosul Bisericii timpurii și învățăturile Sale. Termenul grecesc cel mai des întâlnit este *αγάπη* (agápi), care devine central în narațiunile și epistolele scripturistice, reflectând iubirea divină și necondiționată pe care Dumnezeu o are pentru umanitate și pe care creștinii sunt îndemnați să o imite unii față de alții.

Αγάπη este descrisă în diverse pasaje din Noul Testament, nu doar ca o virtute morală, ci ca însăși esența naturii lui Dumnezeu[5]. Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan afirmă succint: „Cine nu iubește nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire (*αγάπη*)" – I Ioan 4, 8. Această mărturisire leagă direct capacitatea de a iubi

[3] I. Romanidis, *Teologia Patristică*, p. 80.
[4] I. Romanidis, *Teologia Patristică*, p. 80.
[5] Vasile Dogaru, Neculai Dorneanu, *Concordanță biblică tematică,* Editura Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 126.

cu cunoașterea și relația față Dumnezeu, ridicând iubirea de la o simplă emoție umană la un atribut dumnezeiesc la care credincioșii sunt chemați să participe. Sfânta Evanghelie după Ioan subliniază în mod special natura jertfelnică a iubirii, rezumând aceasta în cunoscutul verset Ioan 3, 16: „ Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică". Aici, *αγάπη* nu este doar o afecțiune emoțională, ci o voință profundă de jertfire pentru binele altora, o particularitate a practicii morale creștine[6].

Implicațiile practice ale *αγάπη* sunt articulate extensiv în învățăturile Sfintelor Evanghelii, cel mai specific în marea și întâia poruncă – de a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele ca pe sine însuși (Matei 22, 37-39), care rezumă legea și profeții. Această poruncă nu este doar o dispoziție emoțională, ci o alegere activă de a vrea binele celuilalt ca expresie a iubirii pentru Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel dezvoltă în continuare conceptul de *αγάπη* în epistolele sale, cel mai notabil în *1 Corinteni* 13, descriind iubirea în forma sa ideală: răbdătoare, binevoitoare, fără invidie și fără mândrie. El afirmă că iubirea este cea mai mare dintre toate virtuțile și că fără ea, alte daruri spirituale sunt lipsite de valoare. Sfântul Apostol Pavel nu doar definește iubirea, ci o și plasează în centrul vieții creștine ca cea mai completă expresie a unei credințe vii, trăită autentic.

Al doilea termen folosit în Noul Testament pentru a descrie iubirea este cuvântul *φιλία* (filía), tradus de obicei ca „prietenie" sau „afecțiune". Cel mai adesea, cuvântul *φιλία* este utilizat pentru a exprima o formă de iubire caracterizată prin respect mutual profund, valori comune și țeluri comune între credincioși[7]. Acest termen subliniază o dragoste și o loialitate asemănătoare cu cea întâlnită între prietenii apropiați sau membrii familiei.

Utilizarea *φιλία* în Noul Testament reflectă o legătură comunitară mai strânsă, o comuniune pe care creștinii sunt încurajați să o cultive. Se pune accentul pe importanța relațiilor de susținere, sprijin și grijă în cadrul comunității creștine, care sunt esențiale pentru creșterea duhovnicească a credincioșilor[8]. Acest aspect este evident în texte

---

6 Geoffrey William Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford University Press, London, 1961, p. 8.

7 V. Dogaru, N. Dorneanu, *Concordanță biblică tematică,* p. 120.

8 Geoffrey William Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* p. 1478.

precum Ioan 15, 13-15: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi. Voi sunteți prietenii Mei, dacă faceți ceea ce vă poruncesc. De acum nu vă mai zic slugi, pentru că sluga nu știe ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute".

Domnul Iisus Hristos ridică *φιλία* la o înălțime duhovnicească caracterizată prin sinceritate (adevăr), angajament reciproc (ridicarea crucii) și un țel comun (mântuirea), mult dincolo de prieteniile convenționale. Această perspectivă aprofundează înțelegerea *φιλία*, asociind-o cu voința de jertfire reciprocă, care reflectă iubirea jertfelnică (*αγάπη*) a Domnului Iisus Hristos Însuși. Cu toate acestea, ocurența mai redusă a termenului *φιλία* sugerează că, deși această formă de iubire este importantă, Noul Testament pune un accent mai mare pe *αγάπη* ca forma supremă de iubire pe care creștinii sunt chemați să o emuleze.

Nu în cele din urmă, conceptul de *ἔρως* (éros) este absent în limbajul explicit al Noului Testament, probabil datorită semnificației sale din acea vreme de dorință trupească pasională, care ar fi intrat în conflict cu învățătura Noului Testament despre curăție și iubire dumnezeiască. Cu toate acestea, puterea transformatoare a iubirii care înalță sufletul către divin, un aspect cheie al ἔρως în filosofia platonică, poate fi văzută în modul în care creștinii sunt chemați să lege o uniune mai profundă cu Hristos.

Legat de termenul grecesc *στοργή* (storgí), reprezentând afecțiunea familială, observăm că nu se află independent în Noul Testament, ci în termenul compus de *φιλόστοργοι* (filóstorgi) așa cum se vede în Epistola după Romani 12:10. Această apariție unică subliniază o directivă pentru credincioși de a manifesta o iubire fraternă profundă, sudată cu loialitatea și afecțiunea tipică legăturilor de familie.

Noul Testament îmbogățește înțelegerea clasică a iubirii cu o dimensiune dumnezeiască, prezentând *αγάπη* ca o virtute jertfelnică și transcendentă, esențială pentru viața și doctrina creștină, în timp ce *φιλία* îmbogățește legăturile comunitare, iar *στοργή*, deși mai puțin pronunțată, subliniază subtil importanța devotamentului familial în cadrul comunității de credință.

4. Termenul „iubire” conform învățăturilor Sfinților Părinți

În explorarea termenului „iubire” în tradiția Sfinților Părinților, trebuie acordată o atenție deosebită Sfântului Dionisie Areopagitul, deoarece reușește să integreze învățătura creștină cu perspectivele filosofice ale epocii, marcând un moment important în istoria teologiei creștin ortodoxe. Acest studiu nu încearcă să rezolve dezbaterea academică privind plasarea sa istorică în timp – fie în primele secole ale Bisericii primare, fie în perioada secolului șase, influențat de neoplatonism. Fără a intra în această dispută, putem spune cert că autorul acestor texte este o persoană care deține o bună înțelegere a limbii grecești, care are o profundă gândire și pregătire filosofică și care deține o cunoaștere teoretică dar și practică a învățăturii creștine, o persoană trăitoare a Cuvântului Evanghelic.

Sfântul Dionisie se remarcă printre Sfinții Părinți, în special, pentru distincția sa nuanțată între termenii ἔρως (éros) și αγάπη (agápi). Spre deosebire de înțelegerea convențională a ἔρως ca fiind doar iubire erotică sau romantică, Sfântul Areopagit explicitează faptul că în acest termen se cuprinde și o formă profundă de iubire spirituală – o dorință dinamică, transcendentă, direcționată către bunătatea și frumusețea supremă a lui Dumnezeu. El descrie elocvent acest concept în scrierile sale teologice, ilustrând cum ἔρως transcende simpla afecțiune umană pentru a deveni un vector către unirea cu divinitatea. Astfel, conform lui, iubirea, în cea mai înaltă formă a sa, nu este doar o stare emoțională, ci o mișcare a sufletului către Creatorul său[9].

În plus, Sfântul Cuvios elaborează asupra naturii iubirii dumnezeiești, Θεῖος ἔρως (Theíos éros), despre care argumentează că este motivul fundamental din spatele acțiunilor creative și răscumpărătoare ale lui Dumnezeu în lume. Conform lui, iubirea lui Dumnezeu nu este statică, ci abundentă și expansivă, curgând dinspre Dumnezeu în lume și atrăgând creația înapoi la El într-un ciclu perpetuu de plenitudine dumnezeiască:

> „Prin transcendența bunătății sale, însuși cauzatorul tuturor le iubește (*έρα*) pe toate, le produce pe toate, le desăvârșește pe toate, le conține pe toate, precum și că iu-

[9] Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică,* Editura Polirom, Iași, 2018, p. 111.

> birea dumnezeiască însăși (*Θείος έρως*) este o iubire bună, a binelui pentru bine. Căci această binefăcătoare iubire (*έρως*) pentru toate ființările, care pre-există în mod transcendent în binele însuși, nu și-a dat voie să rămână în sine însăși neproductivă."[10]

Distincția între *ἔρως* și *αγάπη* este reflectată și în discuția sa despre relația lui Dumnezeu cu umanitatea. În timp ce *ἔρως* implică o ascensiune către perfecțiunea și frumusețea lui Dumnezeu, *αγάπη* este caracterizată prin mișcarea sa descendentă, văzută în condescendența lui Dumnezeu față de umanitate și iubirea jertfelnică demonstrată prin întruparea și răstignirea Sa[11]. Această mișcare dual a iubirii încapsulează narațiunea creștină a mântuirii, unde iubirea divină trece peste distanța infinită dintre Dumnezeu și om.

În scrierile sale, Sfântul Dionisie Areopagitul oferă o explicație pătrunzătoare pentru absența termenului *ἔρως* în Noul Testament, un concept care era central în Grecia antică. El subliniază că Sfinții Evangheliști și Părinții Apostolici au fost precauți în utilizarea unui limbaj care ar putea avea conotații ambigue sau potențial înșelătoare. În timp ce *ἔρως* era adesea asociat cu o formă de iubire pasională, implicațiile sale de dorință și afecțiune fizică ar putea să nu se alinieze clar cu iubirea duhovnicească și jertfelnică subliniată în învățăturile creștine. Sfântul clarifică că, deși *ἔρως* a fost folosit în texte scripturale mai vechi – cum ar fi Proverbe 4, 6, Cartea Înțelepciunii lui Solomon 8, 2 – și de unii scriitori creștini timpurii pentru a semnifica o formă profundă de iubire, purta riscul de a fi înțeles greșit ca fiind doar o iubire senzuală sau romantică[12]. Astfel, Sfinții Apostoli și Evangheliști au ales să se concentreze pe *αγάπη* ca termen principal pentru iubire, care transmitea mai bine noțiunile de iubire necondiționată, dumnezeiască, care erau centrale în învățăturile Domnului Iisus Hristos.

Sfântul Dionisie argumentează că această alegere nu a fost o negare a profunzimii sau semnificației lui *ἔρως*, ci o decizie deliberată de a ghida credincioșii către o interpretare mai pură și mai spirituală a iubirii. Conform lui, atât *αγάπη*, cât și *ἔρως* împărtășesc o calitate divină comună în sensul lor cel mai profund; cu toate acestea, pentru

[10] Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică,* p. 115.
[11] Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică,* p. 121.
[12] Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, pp. 117-119.

a evita confuziile și a menține claritatea teologică, *ἔρως* a fost omis în mare parte din textele canonice ale Noului Testament. Această selecție lingvistică atentă de către Sfinții Părinți a avut scopul de a promova o înțelegere mai clară a iubirii ca virtute fundamentală creștină, transcendând fizicul pentru a îmbrățișa metafizicul.

Un alt lucru interesant este că Sfântul Areopagit oferă un cadru teologic profund în care *ἔρως* și *αγάπη* nu sunt forțe opuse, ci manifestări complementare ale realității divine care animă cosmosul și ghidează sufletul către adevărul și bunătatea supremă. Învățăturile sale rămân un pilon în studiul teologiei iubirii creștine, oferind un model robust pentru înțelegerea naturii polisemantice a iubirii.

5. Termenul „iubire" conform învățăturilor Sfântului Porfirie

Viața Sfântului Porfirie a fost o mărturie a iubirii dumnezeiești, pe care el o considera piatra de temelie a vieții duhovnicești și calea către Dumnezeu. Accentul pe care îl punea pe puterea transformatoare a iubirii a modelat îndrumările sale către fii săi duhovnicești pentru a cultiva iubirea nu doar ca un concept moral sau teologic, ci mai ales ca pe o trăire vie în relația cu Dumnezeu și cu semenii. Abordarea sa pastorală era profund înrădăcinată în aceste principii; el trăia ca o mărturie a iubirii divine, adesea mergând dincolo de cuvinte pentru a își manifesta iubirea față de aproapele și fiii săi duhovnicești.

Urmând tradiția Sfinților Părinți, Sfântul Porfirie articulează conceptul de iubire în principal prin doi termeni grecești: *αγάπη* (agápi) și *ἔρως* (éros). Termenul *αγάπη* este folosit pe pentru a denota o formă universală de iubire, fie față de Dumnezeu, fie față de aproapele, întruchipând o bunătate largă și cuprinzătoare. Pe de altă parte, *ἔρως*, pe care l-am întâlnit anterior în învățăturile Sfântului Dionisie, este adesea rezervat pentru a exprima o iubire divină profundă sau o pasiune adânc înrădăcinată, direcționată către un obiect sau o persoană iubită specifică:

> „Legătura cu Hristos este iubire (*αγάπη*), este dragoste (*έρωτας*), este înflăcărare, este dorință arzătoare după cele dumnezeiești. Hristos este totul. El este iubirea noastră (*αγάπη*), El este dragostea noastră (*έρωτας*). Dragostea (*έρωτας*) lui Hristos este o dragoste (*έρωτας*) ce nu se

> poate pierde. [...] Întreaga taină este iubirea (*αγάπη*), dragostea (*έρωτας*) către Hristos; dăruirea către cele ale lumii duhovnicești"[13].

Este important de menționat că Sfântul Porfirie nu aduce nimic nou sau diferit față de Sfinții Părinți sau cuvintele Evangheliei, însă învățătura sa despre iubire poartă o remarcabilă afinitate cu cea a Sfântului Dionisie. Ceea ce poate fi confirmat pe parcursul învățăturilor sale despre iubire este că sursa sa este Sfânta Scriptură, exact ca și pentru Sfântul Areopagit. Cu toate acestea, în învățătura sa se poate observa cum, prin propria sa experiență, Sfântul Porfirie prezintă diverse nuanțe ale termenului iubire, nuanțe care sunt adaptate și potrivite pentru vremurile noastre. În cele ce urmează, vom prezenta câteva dintre aceste nuanțe găsite în teologia Sfântului Porfirie referitor la termenul iubire.

5.1. Diferența dintre iubirea divină și iubirea lumească

Prin experiența sa duhovnicească bogată, Sfântul Porfirie a observat că există o diferență importantă între iubirea divină și iubirea lumească. Datorită slăbiciunii și pasiunii umane, iubirea lumească adesea se consumă, are un sfârșit, și apoi pot apărea gelozia, invidia, plictiseala și nemulțumirea față de persoana iubită. În contrast, subliniază Sfântul Porfirie, cei care se dedică iubirii divine, deși nu lipsiți de necazuri sau momente dificile în viață, realizează că iubirea pentru Hristos, pentru Dumnezeu, nu are sfârșit, este nesățioasă:

> „Hristos este cel mai înalt lucru care poate fi dorit. Ceva mai înalt nu există. Toate cele simțite duc la o săturare, numai Dumnezeu nu. El este totul. [...] Dragostea pentru Hristos este altceva. Ea nu are sfârșit, este nesăturată. [...] În vreme ce dragostea omenească îl poate strica pe om, îl poate înnebuni. Când Îl iubim pe Hristos, toate celelalte iubiri rămân în umbră. Celelalte iubiri au o săturare, numai iubirea lui Hristos nu are. Iubirea trupească ajunge la acest saț. Apoi poate începe gelozia, nemulțumirea,

[13] Sfântul Porfirie, *Ne vorbește Părintele Porfirie – viața și cuvintele,* Editura Egumenița, Galați, 2005, pp. 165, 188.

până și crima. Se poate preface în ură. Iubirea lui Hristos nu se schimbă. Iubirea lumească durează puțin și se încet-încet se stinge, în vreme ce iubirea dumnezeiască se mărește și se adâncește. Orice altă dragoste poate să-l aducă pe om la deznădejde. Dragostea dumnezeiască însă ne înalță către tărâmul lui Dumnezeu, ne dăruiește liniște, bucurie, plinătate. Celelalte plăceri istovesc, în vreme ce aceasta nu este se satură niciodată. Este o plăcere fără de saţiu, de care omul nu se îngreuiază vreodată. Este cel mai înalt lucru care poate fi dorit”[14].

5.2. Iubirea pentru Dumnezeu aduce bucurie și fericire veșnică

Sfântul Porfirie afirmă că primul lucru pe care Dumnezeu Îl cere pentru bucuria și fericirea noastră este să-L iubim. Sfântul Părinte arată măreția și bogăția primite prin împlinirea „primei și celei mai mari” porunci, dar văzută din această perspectivă, porunca nu mai este o poruncă, ci devine un îndemn pentru dobândirea fericirii și bucuriei veșnice. Este de remarcat faptul că Părintele Cuvios vorbește din propria sa experiență duhovnicească, nu citează din anumite cărți, ci împărtășește efectul pe care iubirea lui Hristos îl are asupra lui:

„Praznicul și miezul întregii bucurii este Persoana lui Hristos. [...] Când dobândim sfânta smerenie, atunci pe toate le vedem și le trăim. Îl trăim pe Dumnezeu vădit, în chip deplin și simțim tainele Lui. Atunci începem să-L iubim. Și aceasta este un lucru pe care îl cere El Însuși. Este primul lucru pe care îl cere pentru fericirea noastră. [...] Întreaga taină este iubirea, dragostea către Hristos; dăruirea către cele ale lumii duhovnicești. Omul nu mai simte atunci nici singurătate, nici altceva. Trăiește în altă lume. Acolo unde sufletul se bucură, este fericit și nu se satură niciodată”[15].

[14] Sfântul Porfirie, *Ne vorbește Părintele Porfirie,* pp. 172-173.
[15] Sfântul Porfirie, *Ne vorbește Părintele Porfirie,* pp. 190, 188.

5.3. Iubirea pentru aproapele cultivă iubirea pentru Dumnezeu

Sfântul Porfirie îşi îndruma fiii duhovniceşti să cultive iubirea pentru semenii lor. Asemenea Sfântului Evanghelist Ioan, Sfântul Cuvios accentuează importanța iubirii pentru aproapele nostru, deoarece pe măsură ce cultivăm această iubire, crește și iubirea noastră pentru Dumnezeu:

> „Iubirea către fratele cultivă iubirea către Dumnezeu. Suntem fericiți când îi iubim în taină pe toți oamenii. Vom simți atunci că toți ne iubesc. Nimeni nu poate ajunge la Dumnezeu dacă nu trece prin oameni. […] Să iubim, să ne jertfim pentru toți dezinteresat, fără să căutăm răsplată. [...] Mai presus de toate este iubirea. Lucrul de care trebuie să ne îngrijim, copiii mei, este iubirea pentru celălalt, pentru sufletul său. Tot ceea ce facem – rugăciune, sfat, mustrare – să facem cu iubire. Fără iubire, rugăciunea nu folosește, sfatul rănește, mustrarea îl vatămă și-l nimicește pe celălalt, care simte dacă îl iubim sau nu, și răspunde pe potrivă. Iubire, iubire, iubire! Iubirea fratelui ne pregătește să-L iubim mai mult pe Hristos”[16].

Mai mult, Sfântul Porfirie iubea toți oamenii. Nu făcea distincție între cei religioși sau atei, creștini sau de altă religie, educați sau needucați, săraci sau bogați etc. Teologia sa nu era doar teoretică, ci practică; el îi primea pe toți, indiferent de confesiune sau orientare sexuală, cu iubire și respect. De aceea, el sfătuia prin cuvintele sale ca iubirea noastră să se extindă la toți oamenii, iertând și iubind pe toată lumea:

> „Iubirea către Hristos nu are hotare, la fel și iubirea către aproapele. Să se întindă pretutindeni, până la marginile pământului. Pretutindeni, la toți oamenii. Eu am vrut să merg să trăiesc împreună cu hipioții la Matala, bineînțeles fără păcate, ca să le arăt iubirea lui Hristos, cât de mare este și cum poate să-i preschimbe, să-i transfigureze. Iubirea este deasupra tuturor”[17].

[16] Sfântul Porfirie, *Ne vorbește Părintele Porfirie,* pp. 301, 304.
[17] Sfântul Porfirie, *Ne vorbește Părintele Porfirie,* p. 315.

5.4. Iubirea pentru întreaga creație ne face să-L iubim pe Dumnezeu

Sfântul Porfirie ne îndemna să ne revărsăm iubirea nu doar asupra aproapelui nostru, ci și asupra întregii creații. Una dintre particularitățile învățăturii sale este că, prin creația lui Dumnezeu, contemplând frumusețea și măreția creației Sale, ajungem să-L cunoaștem, să-L apreciem și astfel să-L iubim pe Creatorul nostru[18].

> „Văzând natura, copacii, florile, păsările, albinele, marea, peștii, stelele, luna, soarele și celelalte creații minunate ale Lui, ne întoarcem mintea către Dumnezeu și, lăudându-L prin acestea, încercăm să înțelegem cât de frumoase și minunate sunt și ne străduim să le iubim. Când vom iubi toate acestea, atunci iubirea noastră se va ridica către Creatorul nostru și, în acest fel, Îl vom iubi cu adevărat. O condiție necesară este iubirea pentru creaturile Sale, dar și mai puternică trebuie să fie iubirea noastră pentru semenii noștri. Prin urmare, trebuie să facem vizite la spitale, închisori, orfelinate, cămine pentru bătrâni etc. Atunci iubirea noastră este sinceră."[19]

5.5. Relația dintre noi și Dumnezeu ar trebui să fie bazată pe iubire

În lumina societății contemporane, marcată de secularism și preocupată de progresul tehnologic și consumerism, învățăturile Sfântului Porfirie au evidențiat o abordare morală ortodoxă care contracarează aceste tendințe. În fața unei culturi a plăcerii și a laxității morale exacerbate, teologia sa morală reprezintă un antidot adecvat al acestor devieri. Astfel, el a adus o perspectivă proaspătă și actualizată asupra moralei creștine, ținând cont de contextul moral și spiritual al vremii sale.

Sfântul Kafsokalivit a explicat că există două căi de a ajunge la

---

[18] Sava Aghioritul, *Vindecarea sufletului în învățătura părintelui Porfirie,* Editura Egumenița, Galați, 2012, p. 84.

[19] Anastasios Sotirios Tzavaras, *Amintiri despre Bătrânul Porfirie*, Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 83.

Dumnezeu: una dificilă și grea, care implică lupta împotriva patimilor sau a celui rău, și alta mai ușoară, bazată pe iubirea lui Dumnezeu, împlinirea poruncilor și cultivarea virtuților. Cuviosul Părinte Porfirie a subliniat importanța dedicării iubirii lui Dumnezeu, oferind astfel o abordare actualizată nevoilor și aspirațiilor societății contemporane:

> „Sunt două căi care duc la Dumnezeu: calea anevoioasă și istovitoare, cu asalturi aprige împotriva răului, și calea ușoară, cu iubire. Sunt mulți cei care aleg calea anevoioasă și «varsă sânge pentru a primi Duh» până ce ajung la virtute. După părerea mea, calea mai scurtă și mai sigură este aceea a iubirii. Aceasta este calea pe care ar trebui s-o urmați și voi. Toate sunt cu putință cu Hristos. Unde sunt durerea și efortul care vi se cer spre a ajunge buni? Lucrurile sunt simple. Veți chema numele Domnului și El va preschimba lucrurile în bine. Dacă vă veți dărui inima voastră Lui, nu va mai fi loc și pentru celelalte lucruri. Când vă veți „îmbrăca" în Hristos, nu veți avea nevoie de niciun efort pentru a dobândi virtutea. El vă va dărui-o. Sunteți stăpâniți de teamă și dezamăgire? Întoarceți-vă la Hristos. Iubiți-L simplu și smerit, fără a cere ceva, și El Însuși vă va elibera"[20].

Prin urmare, Sfântul a observat că o abordare blândă și iubitoare a mesajului soteriologic, în conformitate cu învățătura Evangheliei și particularitățile teologiei sale, poate influența pozitiv omul modern, determinându-l să renunțe la preocupările nefirești în căutarea iubirii și a bucuriei. Prin prezentarea unei perspective de viață trăită în armonie cu învățătura creștină, Sfântul Porfirie a reușit să atragă atenția omului contemporan și să-l ghideze către iubirea divină și bucuria adevărată. El a pus deoparte amenințările cu chinurile iadului și moartea veșnică a sufletului sau lupta cu patimile și a prezentat calea către Hristos prin perspectiva iubirii și bucuriei veșnice:

> „Găsesc că cea mai scurtă și sigură cale este aceasta, prin iubire. [...] În loc să vă îngrijiți de diavol și de vicleniile lui, în loc să vă îngrijiți de patimi, să vă întoarceți către iubirea

[20] Sfântul Porfirie, *Hristos este plinătatea vieții,* Editura Meteor, București, 2016, pp. 75-76.

lui Hristos. [...] A te lupta cu vrăjmașul este o străduință cu îmbrânceli și încordări. În iubirea lui Hristos, însă, nu există îmbrânceli. Aici puterea sufletului se preschimbă fără osteneală. Nu trebuie să vă împotriviți cu aceleași organe. Fiți nepăsători! Această nepăsare față de vrăjmașul este un mare meșteșug. Meșteșugul meșteșugurilor. Se lucrează numai prin harul dumnezeiesc. Înfruntarea răului prin Harul lui Dumnezeu se face nesângeros și fără osteneală. Fără îmbrânceli și încordări. [...] Prin harul dumnezeiesc toate se pot izbândi. Prin harul dumnezeiesc mucenicii lui Hristos nu-și mai dădeau seama de chinurile pe care le aducea mucenicia. Prin harul dumnezeiesc toate devine nedureroase. De chipul acesta lin să vă slujiți. Nu vă luptați să alungați întunericul, răul. Nu izbândiți nimic lovind întunericul. Vă aflați în întuneric și vreți să scăpați? Ce faceți voi? Alungați cu putere cu întunericul, îl loviți dar el nu pleacă. Vreți lumină? Faceți o deschizătură și va pătrunde o rază a soarelui, va veni lumina. În loc să alungați întunericul, în loc să izgoniți pe vrăjmașul, ca să nu intre înlăuntrul vostru, mai bine deschideți mâinile către brațele lui Hristos. Acesta este cel mai desăvârșit chip: anume de a nu lupta nemijlocit cu răul, ci de a-L iubi pe Hristos, lumina Lui, și răul se va spulbera”[21].

5.6. Prin iubirea lui Dumnezeu frica, moartea și răul se desființează

Sfântul Porfirie învață că Biserica reprezintă începutul unei vieți noi în Hristos, o existență în care moartea și suferința sunt abolite prin urmarea poruncilor lui Hristos. Această perspectivă ne permite să trăim încă din această viață în Rai, anticipând eternitatea. El subliniază de asemenea că, prin iubirea pentru Hristos, trăim viața Lui, o existență în care frica, moartea și răul nu au putere asupra noastră, deoarece adevărata preocupare pentru persoana spirituală devine iubirea și slujirea lui Hristos și a aproapelui nostru:

[21] Sfântul Porfirie, *Ne vorbește Părintele Porfirie,* pp. 245-252.

„Biserica este viață nouă în Hristos. în Biserică nu există moarte, nu există iad. În Evanghelia lui Ioan se spune: Dacă cineva va păzi cuvântul Meu, nu va vedea moartea în veac (Ioan 8, 51). Hristos desființează moartea. Cel ce intră în Biserică se mântuiește, devine veșnic. Viața este una, o curgere fără de sfârșit în care nu există moarte. Cel ce urmează poruncilor lui Hristos nu moare niciodată. Moare după trup, după patimi, dar se învrednicește a trăi încă din această viață în Rai, în Biserica noastră, iar apoi în veșnicie. Cu Hristos, moartea devine puntea pe care trebuie să o trecem cândva pentru a continua să trăim în lumina cea neînserată. [...] Când îl iubim pe Hristos, trăim viața lui Hristos. Îndată ce izbândim aceasta, cu harul lui Dumnezeu, trăim o altă stare, una de invidiat. Pentru noi nu există nicio spaimă. Nici moarte, nici diavol, nici pierzanie toate acestea există pentru oamenii care se află departe de Hristos, pentru cei ce nu sunt creștini. Pentru noi, creștinii, cei ce facem voia Lui, aceste lucruri nu există. Adică există, dar atunci când ucidem în noi pe omul cel vechi, dimpreună cu patimile și cu poftele lui (Galateni 5, 24), nu mai dăm însemnătate nici diavolului, nici răului. Nu ne mai preocupă. Ceea ce ne preocupă este iubirea, slujirea lui Hristos și a aproapelui Său”[22].

5.7. Cultivarea virtuții iubirii

Dintre toate virtuțile despre care a vorbit Sfântul Porfirie, el s-a dedicat cel mai mult și a vorbit cel mai mult despre virtutea iubirii. Aceasta a fost activitatea, scopul, dorința și misiunea sa principală, așa cum spune ucenica Sfântului Porfirie, maica egumenă Ekaterini: „el trăia pentru a iubi și iubea pentru a trăi”[23]. El voia să vorbească tuturor despre iubire, dorind ca toți să-L cunoască pe Dumnezeu, iubirea adevărată, să devină una cu iubirea dumnezeiască. Prin urmare, el și-a îndrumat toți fiii duhovnicești, prin propriul său exemplu, să pună

[22] Sfântul Porfirie, *Ne vorbește Părintele Porfirie,* pp. 154-155.
[23] Monahia Ecaterina, *Cuviosul Porfirie. Inima iubitoare*, Editura Gutenberg, Pantelimon, 2012, p. 111.

iubirea lui Hristos și iubirea aproapelui deasupra oricărei strădanii ascetice sau spirituale: „Una este ținta noastră – iubirea Lui Hristos, a Bisericii, a aproapelui. Iubirea, slujirea lui Dumnezeu, dorul fierbinte, unirea cu Hristos și cu Biserica este Raiul pământesc. Iubirea lui Hristos este iubirea aproapelui nostru, a tuturor, a vrăjmașilor”[24].

Prin iubire, poruncile nu mai sunt interdicții sau obligații pe care un creștin trebuie să se străduiască să le împlinească, ci devin firești, sine qua non, pentru fiecare iubitor de Dumnezeu. Astfel, Hristos îmbracă poruncile Vechiului Testament cu iubirea dumnezeiască și iubirea de aproapele și le transformă în fericiri, în binecuvântări:

> „Dacă Hristos intră în inima ta, o va umple cu iubirea Sa, atunci nimic nu va fi interzis pentru tine. Doar iubirea... deasupra tuturor va fi iubirea. Interdicția nu exista înainte de Hristos. El, însă, a anulat această stare de lucruri. Hristos a adus iubirea. Viața în Hristos, ascultarea și smerenia sunt Raiul cel adevărat”[25];

> „Să studiezi, să te rogi și să ai drept țintă înaintarea către iubirea lui Dumnezeu și a Bisericii. Petrecând înlăuntrul iubirii lui Dumnezeu, ai să trăiești în libertate, căci unde este iubire, acolo este libertate, să te miști numai înlăuntrul dragostei dumnezeiești”[26].

6. Concluzii

Parcursul prin peisajul conceptual al iubirii în teologia creștină, așa cum a fost trasat în acest studiu, aruncă lumină asupra unei înțelegeri profunde și transformatoare care transcende simpla sentimentalitate pentru a atinge esența comuniunii divine. De la bogata moștenire lexicală a limbii grecești și expunerile fundamentale ale iubirii în Noul Testament, până la articulațiile nuanțate ale Sfinților Părinți și învățăturile profund personale și experiențiale ale Sfântului Porfirie Kafsokalivitul, iubirea se conturează nu doar ca un principiu central al vieții creștine, ci ca însuși pulsul acesteia.

---

[24] Sfântul Porfirie, *Ne vorbește Părintele Porfirie*, p. 167.
[25] Monahul Agapie, *Flacăra dumnezeiască pe care a aprins-o în inima mea Părintele Porfirie,* Editura Bunavestire, Bacău, 2005, p. 46, 56.
[26] Sfântul Porfirie, *Ne vorbește Părintele Porfirie,* p. 268.

Sfântul Porfirie, cu amestecul său unic de simplitate și profunzime, ne amintește că iubirea este criteriul suprem al vieții creștine autentice, o putere transformatoare care aliniază sufletul cu voința lui Dumnezeu, conducând la îndumnezeire. Învățăturile sale, ancorate în experiența trăită a iubirii divine, oferă o viziune revigorantă și convingătoare care vorbește direct inimii căutătorilor contemporani. Prin sublinierea capacității iubirii de a învinge frica, de a transcende moartea și de a ne uni cu divinul, Sfântul Porfirie subliniază relevanța eternă a acestei virtuți în navigarea complexităților existenței moderne.

Mai mult, accentul său pe cultivarea iubirii pentru Dumnezeu, pentru aproapele și pentru întreaga creație servește drept un antidot puternic împotriva curentelor predominante de secularism și relativism moral. Într-o lume adesea caracterizată de fragmentare și alienare, teologia iubirii, așa cum este articulată de Sfântul Athonit, oferă o cale către integritate și sfințenie, invitându-ne la o viață marcată de bucurie, pace și împlinire profundă.

În final, examinarea conceptului de iubire conform învățăturilor Sfântului Porfirie Kafsokalivitul îmbogățește înțelegerea noastră a acestei virtuți fundamentale, creând o punte între înțelepciunea veche și provocările contemporane. Reafirmă faptul că, în inima teologiei și praxisului creștin, se află un apel la a întruchipa iubirea în cea mai autentică și expansivă formă a sa. Pe măsură ce navigăm complexitățile secolului douăzeci și unu, perspectivele desprinse din acest studiu ne invită să redescoperim potențialul transformator al iubirii, încurajându-ne să trăim simplitatea și profunzimea iubirii dumnezeiești în viața noastră de zi cu zi.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 44-58

SLUJIREA ARHIEREULUI TIT SIMEDREA TÂRGOVIȘTEANUL PE ALTARUL CULTURII ÎN PRIMUL DECENIU DE PATRIARHAT*

Drd. Ionuț-Adrian Beteringhe
beteringhe.adrian@yahoo.com

Abstract
For a decade, the Vicar Bishop Tit Simedrea of Târgoviște served within the Archdiocese of Bucharest, and he promoted culture both locally and throughout the entire Patriarchate. Through the medium of printing, he awakened a growing interest in the role that culture holds within the life of the Romanian Orthodox Church among clergy and believers alike. Being sociable by nature, he established friendships with some of the most refined intellectuals of the interwar period, and the outcomes of these interactions redefined the communion between worship and culture. In the early days of the Romanian Patriarchate, like a true strategist, he outlined directions for cultural development, and the ecclesiastical institution embraced his vision, which resulted in values of enduring resonance. Thus, today we may speak of a legacy crystallized over the course of a century of Romanian patriarchal history.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Moldoveanu, care și-a dat acordul pentru publicare.

Keywords
culture, Patriarchate, Romanian Orthodox Church, Tit Simedrea, Miron Cristea, Archdiocese of Bucharest.

1. Introducere

După ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie, în 4 decembrie 1925, și instalarea primului Patriarh, în persoana mitropolitului primat, Elie Miron Cristea (1868-1939), pe data de 1 noiembrie 1925, era necesar ca Biserica, prin noua organizare, să răspundă multiplelor cerințe ale vremii, printre care se număra și cea culturală. Pentru acest deziderat era nevoie de oameni devotați care să își asume această responsabilitate și să o împlinească, iar unul dintre ei a fost și viitorul Mitropolit al Bucovinei, Tit Simedrea (1886-1971)[1].

La numai o lună și jumătate de la preluarea mandatului de către Patriarhul Miron, acesta l-a ales, în data de 19 decembrie 1925, pe Arhimandritul Tit Simedrea în demnitatea de Arhiereu Vicar al Mitropoliei Ungro-Vlahiei, cu titulatura de Tit Târgovișteanul. Practic, a fost primul ierarh hirotonit după ce Biserica noastră a fost ridicată la demnitatea de Patriarhie. Astfel, cel dintâi deceniu de patriarhat românesc a corespuns și slujirii sale arhierești de la București, fiind vicarul Patriarhului Miron Cristea și mandatat de Sfântul Sinod „să angreneze Biserica în mișcarea culturală a țării, mai mult încă, să aducă această mișcare sub egida Bisericii”[2].

Articolul de față este structurat în trei părți. Mi-am propus, prin intermediul acestor secțiuni, să reliefez faptul că ierarhul a reușit să zugrăvească cultura în fresca Bisericii, unde de altfel îi era și locul, atât la nivelul Arhiepiscopiei Bucureștilor, cât și la nivel de Patriarhie nou-înființată.

---

1 Provenit dintr-o familie modestă, a fost preot de mir și rămânând văduv, a urcat în ierarhia bisericească. A fost Arhiereu vicar la București (1925-1935), Episcop de Hotinului (1935-1940) și Mitropolit al Bucovinei (1940-1945).

2 Ioan Gh. Savin, „O energie în mers: P. S. Tit al Hotinului”, în *Însemnări creștine*, an II (1939), nr. 9-10, Bălți, p. 7.

2. Redactor, traducător și autor

Arhiereul Tit Târgovișteanul a conștientizat că slujirea sacerdotală trebuie împletită armonios cu celelalte două slujiri ale Mântuitorului Iisus Hristos: cea împărătească și cea învățătorească (Matei 28, 19-20).

Astfel, chiar cu un an înainte de a fi ales vlădică, mai exact pe 15 noiembrie 1924, a fost numit redactor al Curierului Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din București, *Apostolul*[3]. Cu experiența acumulată la Montpellier[4], a ridicat nivelul cultural al revistei, iar la începutul anului 1928, a deschis noul număr cu un *Cuvânt începător*, precizând trei direcții pe cale le urmărește publicația: să-i mențină pe cititori în legătură cu apariția tipăriturilor teologice, să ofere teme și planuri de predică pentru preoți și să promoveze cât mai mult operele Părinților și Scriitorilor Bisericești în rândurile abonaților și cititorilor.

> „Cerințele zilei de azi, precum și ridicarea nivelului cultural al maselor de credincioși și al păstoriților duhovnicești, ne pretind o hrană mai substanțială. Activitatea culturală a preoților și a cercurilor pastorale se urmează fără preget în toată această de Dumnezeu păzită Arhiepiscopie, ca o lucrare chemată să desțelenească temeinic și sistematic ogorul ignoranței religioase și să sporească necontenit viața spirituală a neamului."[5]

Între anii 1926 și 1930 a fost responsabilizat de Sfântul Sinod să coordoneze activitatea Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, perioadă în care s-a implicat în tipărirea mai multor cărți. Astfel, a apărut *Noul Testament* în anul 1927, într-o ediție accesibilă și a fost destinat să ajungă „în mâna țăranilor, a școlarilor și a intelectualilor"[6], cu un tiraj de peste 20.000 de exemplare. Doi ani mai

---

[3] Această publicația a apărut începând cu data de 1 ianuarie 1924 și până spre sfârșitul anului 1937. Practic, tipărirea acestui periodic corespunde în linii mari cu perioada slujirii arhierești de la București a ierarhului Tit Simedrea Târgoviș-teanul.

[4] Între anii 1922-1923, Tit (Teodor) Simedrea a urmat cursuri de aprofundare la Facultatea de Teologie Protestantă din Montpellier (Franța).

[5] † Titu S. Târgovișteanul, „Cuvânt începător", în *Apostolul,* an V (1928), nr. 1, 1 ianuarie 1928, pp. 1-2.

[6] Alexandru M. Ioniță, *Tit Simedrea Mitropolitul. Repere biografice*, Editura Ex Ponta, Constanța, 2002, p. 35.

târziu a fost tipărită *Psaltirea,* în „traducere nouă, ceea ce constituie cea mai mare laudă pentru Institutul Biblic și de Misiune”[7], textul fiind pregătit de Episcopul Nicodim[8] al Hușilor. Tot în anul 1929, Sfântul Sinod a aprobat apariția *Cazaniei,* având ca reper ediția din 1791 a Episcopului Filaret[9] al Râmnicului. Totodată, Tit Târgovișteanul a fost mandatat să se îngrijească de apariția cărților de cult, adică să diortosească textele, căci s-a constatat o abundență de neologisme și arhaisme, lipsind armonia frazei, însă nu a reușit să ducă la capăt acest deziderat, căci în 1930 a fost reorganizat Institutul Biblic și de Misiune[10].

Câțiva ani mai târziu, în 1934, Patriarhul Miron îi încredințează arhiereului vicar, probabil văzând și aportul adus la propășirea *Apostolului* și a *Institutului Biblic*, conducerea revistei *Biserica Ortodoxă Română*. „Acesta va restructura revista fundamental, aducând-o la o înaltă ținută științifică, neegalată în trecutul ei”[11]. Implicarea în dezvoltarea periodicului a rămas de notorietate, căci „opera de îndrumare culturală pe care a început-o alături de alți cărturari de seamă, este transformarea revistei Biserica Ortodoxă Română într-o revistă la înălțimea oricărei alte reviste similare din țară și din străinătate”[12]. De remarcat este faptul că ierarhul a început colaborarea cu aceasta tipăritură încă din vremea preoției de mir, 1922, când i-a fost publicat primul articol[13].

În calitate de ierarh, simțind că e nevoie de un îndreptar teologic, în 1929 traduce din limba franceză lucrarea *Biserica Răsăriteană* a autorului rus, Nicolae Arseniev (1888-1977)[14]. Ziaristul Dumitru C.

---

7 Al. M. Ioniță, *Tit Simedrea Mitropolitul,* p. 36.

8 Este vorba de cel de-al doilea Patriarh al României, Nicodim Munteanu (1864-1948), care a păstorit Biserica Ortodoxă Română între anii 1939-1948.

9 A fost de neam grec, a păstorit Episcopia de Râmnic între anii 1780-1792, în anul 1793 a fost ales mitropolit al Ungro-Vlahiei, s-a retras în același an și a trecut la cele veșnice în 1794, fiind înmormântat la Mănăstirea Căldărușani. Este cunoscut în istoriografie pentru activitatea cărturărească.

10 Al. M. Ioniță, *Tit Simedrea Mitropolitul,* p. 36.

11 Dora Mezdra, *Nae Ionescu. Biografie*, vol. I, ed. a II-a, revăzută și adăugită, Editura Muzeul Literaturii Române, București, 2015, p. 541.

12 Victor Brătulescu, „Lucrul științific al Prea Sfințitului Tit Simedrea”, în *Însemnări creștine*, p. 11.

13 Este vorba de articolul „Inochentie și Inochentismul”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an XLII (1922), nr. 5, București, pp. 352-359.

14 Pe numele său real, Nicholas Sergeievich Arseniev s-a născut în Rusia și a emigrat in Occident unde a devenit profesor la Institutul Teologic Ortodox „Sfântul Serghie” din Paris, făcând parte din elitele teologilor ruși care au trăit în exil.

Amzăr (1906-1999), recenzând scrierea, nota în ziarul *Cuvântul*: „P. S. Tit Simedrea a pus un îndreptar admirabil la îndemâna celor cari vor să-și lămurească problemele de credință ortodoxă și crizele de conștiință religioasă. Traducerea P. Sale, și ca limbă și ca stil, învăluie ideile într-o atmosferă de biserică”[15]. La un an de la publicarea traducerii, Stelian Mateescu (1903-1976), ucenicul lui Nae Ionescu (1890-1940), scria în revista *Gândirea,* ca o mărturie a receptării recentei opere, despre arhiereul vicar, că „a pus multă râvnă să dea textului o expresie românească îngrijită”[16].

În anul 1934, a apărut la Arad cea de a doua traducere a Arhiereului Simedrea, intitulată *Euharistia și problemele sociale ale societății moderne*, scrisă de preotul Serghei Bulgakov (1971-1944)[17]. Într-o recenzie dintr-un periodic bisericesc se menționează „P. S. arhiereu Tit a transpus pe limba noastră un lucru admirabil. P. S. a înțeles pe deplin pe păr. Bulgacov (ceea ce nu e deloc ușor...) prezentându-l într-o românească frumoasă, caldă și adecvată”[18] .

Timp de un deceniu, cat a păstorit la București, vlădica Tit a semnat aproximativ cincizeci de articole, studii, recenzii și cronici, publicate în revistele Patriarhiei Române, dar și în organele de presă ale vremii (*Cuvântul*, *Gândirea*, *Universul* etc). Deși se observă aplecarea spre latura istorică, totuși întâlnim o diversitate a temelor și subiectelor abordate, ceea ce denotă o deschidere generoasă din partea sa, pentru a face cunoscut și *clerului mărunt* evenimentele religios-culturale atât din țară, cât și de peste hotare, toate izvorâte dintr-o conștiință eclesială sănătoasă. Unele dintre scrierile mai scurte, dar pline de esență, le semnează cu pseudonimul literar *Senex*, probabil și din dorința de depăși unele formalități ce se impun unui cleric din ierarhia superioară. Așa cum avea să mărturisească mai târziu unul dintre discipolii săi, viitorul Mitropolit al Olteniei, Firmilian Marin (1901-1972), cea mai rodnică perioadă a condeierului Tit Târgovișteanul a fost între

---

15 D. C. Amzăr, „Biserica răsăriteană. Alte cercetări asupra lucrării lui Nicolae Arseniev”, în *Cuvântul*, an V (1929), nr. 1579, 13 septembrie 1929, p. 2.

16 Stelian Mateescu, „Metafizica laică și metafizică sfinților”, în: *Gândirea*, an X (1930), nr. 6-7, București, p. 272.

17 Serghei Bulgakov, *Euharistia și problemele sociale ale societății moderne*, traducere de Tit Simedrea, Tipografia Diecezană, Arad, 1934, 46 p.

18 Paraschiv Angelescu, „Bulgacov Serghie protopresbiterul, Euharistie și problemele sociale ale societății moderne, traducere din englezește de P.S. Arhiereu Tit Simedrea”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LII (1934), nr. 11-12, București, p. 801.

anii 1934-1936[19], deci în ultimii ani de păstorire în Capitala țării.

O notă distinctă se cuvine acordată volumului semnat de Tit Simedrea, *Patriarhia Românească. Acte și documente*[20], apărut în anul 1926, la un an de la ridicarea Bisericii Ortodoxe Române la rangul de Patriarhie. Fiind martor ocular al evenimentelor istorice, ierarhul adună ca într-un jurnal documentele oficiale, discursurile și intervențiile personalităților clericale și laice din cadrul ședințelor Sfântului Sinod, a dezbaterilor din Senat și din Camera Deputaților, culminând cu ceremonia de instalare a primului Patriarh al României. Totodată, volumul este presărat și cu fotografii rare ale oficialilor care și-au adus aportul la promovarea și cristalizarea noii forme de conducere din Biserica dreptmăritoare din România.

3. Prietenii culturale

O mare calitate a Arhiereului Tit Simedrea a fost și aceea că a reușit, cu multă iscusință, să atragă o parte din intelectualitatea Capitalei în pridvorul Bisericii. Răsărind din pătura de jos a țărănimii și fiind o fire deschisă a stabilit prietenii frumoase și de durată cu elitele culturale ale vremii, conștientizând importanța credinței și a culturii.

> „Prietenul și oaspetele cercurilor cărturărești și al criticilor de artă; observator atent al mișcărilor și curentelor culturale; client bun al librarilor români și străini; abonat al revistelor de specialitate; conducător al treburilor culturale din Arhiepiscopia Bucureștilor, P.S. Tit și-a definit locul, și-a îmbogățit biblioteca, și-a lărgit orizontul."[21]

Pentru a intra mai mult în profunzimea relatărilor de mai sus, am găsit potrivit să prezint pe scurt câteva medalioane ale personalităților ce au marcat pe plan cultural prima jumătate a secolului al XX-lea și care au interacționat armonios cu *Episcopul Culturii* – așa cum era numit Tit Simedrea în perioada interbelică, generând mult folos Bisericii.

---

[19] Firmilian Marin, „Episcopul Cărturar", în *Însemnări creștine*, p. 18.

[20] Titu Simedrea, *Patriarhia Românească. Acte și documente*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1926, 226 p. Un număr al acestui volum i-a fost oferit de autor „Patriarhului istoriei românești", cu o dedicație simplă: „Domnului Profesor N. Iorga, ca semn de omagiu".

[21] Firmilian Marin, „Episcopul Cărturar", în *Însemnări creștine*, p. 17.

Profesorul **Nae Ionescu** (1890-1940) a fost unul dintre prietenii săi *casnici*, care-i treceau pragul reședinței arhierești din curtea Mănăstirii Antim. La Biblioteca Academiei Române se află o felicitare onomastică, din anul 1928, pe care i-a trimis-o distinsului filosof, pe un ton cordial[22]. Într-un articol din ziarul *Cuvântul*, gazetarul îl portretizează astfel: „Marile nădejdi pe care creștinismul românesc le leagă, pe drept, de acest călugăr cărturar, dau cuvintelor P. S. Sale o greutate deosebită"[23]. De remarcat este faptul că înaltul cleric a împrumutat în opera sa din stilul și gândirea marelui eseist.

Daniil Sandu Tudor (1896-1962)[24], năvalnicul gazetar și mărturisitorul de mai târziu din temnițele comuniste, s-a bucurat de prietenia și compania ierarhului. La îndemnul său a scris Acatistul Sfântului Dimitrie Basarabov[25], a beneficiat de o ședere în Sfântul Munte Athos, dar poate cel mai important detaliu al rodirii prieteniei este legat de întoarcerea sa la credință. Înainte ca vlădica Tit să fi ales Episcop de Hotin, în 1935, Sandu Tudor îi dedică un articol elogiativ, mărturisind că viața arhiereului este legată intrinsec de *vechile cazanii* și-l prezintă ca fiind „om ales – apreciindu-i – cuvântul lui sănătos, dar mai ales vrednicia muncii sale pentru scrisul și limba curată"[26].

Cu „Patriarhul" istoriei românești, **Nicolae Iorga** (1871-1940), a interacționat de multe ori, atât prin prisma articolelor scrise de ierarh în ziarul *Neamul Românesc*, cât mai cu seamă prin participarea la Universitatea de Vară de la Vălenii de Munte, unde vlădica Tit a susținut o seria de conferințe. De pildă, în anul 1931 a susținut un referat cu titlul *Imnografia și imnografii Bisericii Ortodoxe*[27].

Nicolae Iorga îl cataloga ca fiind „cel mai străbătut de cultură dintre arhierei"[28]. Astfel, pentru a reliefa și mai bine prietenia dintre cei doi, în toamna anului 1935, îl va recomanda călduros pentru a candi-

---

22 † Titus Târgovișteanu, *Ω φίλε*, Fond *Nae Ionescu*, Colecția de Manuscrise a Bibliotecii Academiei Române, mss., o filă, *apud* D. Mezdra, *Nae Ionescu*, p. 424.

23 Nae Ionescu, „Patriarhul și regența. Răspuns P.S. Tit Simedrea Târgovișteanu", în *Cuvântul*, an III (1927), nr. 850, 30 august 1927, p. 1.

24 După o viață tumultuoasă, scriitorul a intrat în monahism în anul 1948.

25 Nichifor Crainic, „Cronica măruntă", în *Gândirea,* an VII (1927), nr. 10, octombrie 1927, p. 272.

26 Sandu Tudor, „Vlădica Tit", în *Însemnări creștine*, p. 134.

27 [Redacția], „Programul cursurilor de la Văleni. Lista conferențiarilor și a subiectelor ce se vor dezvolta", în *Cuvântul*, an VII (1931), nr. 2223, 30 iunie 1931, p. 2.

28 Nicolae Iorga, „Alegerea de la Arad", în *Însemnări creștine*, p. 131. Articolul a fost publicat inițial în *Neamul Românesc*, 16 octombrie 1935, sub semnătura aceluiași autor.

da la scaunul vacant de Episcop al Aradului: „A da Aradului, cu misiunea de cultură națională ce se cere îndeplinită în acest mare centru de străinism, un episcop învățat (Tit n.n.), ar fi o faptă de dreptate pentru ales, dar și una de prevedere culturală”[29].

Cu **Nichifor Crainic** (1889-1972), de asemenea, a fost într-o prietenie fructuoasă, atât la nivel personal, căci erau din localități învecinate, cât mai cu seamă pe tărâm cultural, deoarece ierarhul a colaborat frecvent cu membrii revistei *Gândirea,* publicație condusă de scriitorul Ion Dobre (Nichifor Crainic) [30].

> „S-a silit să angajeze Biserica în mișcarea culturală a țării, mai mult chiar, să aducă această mișcare sub egida Bisericii și a izbutit în parte, datorită priceperii și râvnei sale, dar și legăturilor personale cu generația tânără de intelectuali grupați în jurul revistei Gândirea, dominată atunci de scrisul și concepția creștină a lui Nichifor Crainic.”[31]

Ca un mic detaliu, academicianul i-a apreciat și talentul de traducător, publicând in Ziarul *Universul*, un articol în care elogia și recomanda lucrarea tradusă de Tit Târgovișteanul, *Biserica Răsăriteană*, a lui Nicolae Arseniev, care a apărut inițial în „Colecția Gândirea”[32].

Nu se cuvine să închei această secțiune din cadrul prezentării de față înainte de a aminti și două personalități de marcă, camarazi de arme, de data această clerici de mir, este vorba de părinții academicieni: Niculae M. Popescu (1881-1963) și Gala Galaction (1879-1961).

Cu Popa Nae, așa cum era numit în mediile familiale părintele profesor **Niculae M. Popescu**, vlădica Tit a avut o prietenie care a durat aproape o jumătate de secol. S-au cunoscut cu cel puțin cinci ani înainte ca preotul Teodor Simedrea să fie ales arhiereu. Părintele academician l-a recomandat Patriarhului Miron Cristea ca să urmeze

---

[29] N. Iorga, „Alegerea de la Arad”, p. 131. Despre susținerea Arhiereului Tit Simedrea pentru scaunul episcopal arădean, Nicolae Iorga amintește și în volumul de memorii: „Congresul de alegere de la Arad. Propun în scris pe Tit Simedrea” (cf. Nicolae Iorga, *Memorii. Sinuciderea partidelor. 1932-8*, vol. VII, Editura Națională S. Ciornei, București, 1939, p. 280).

[30] Această revistă culturală, fondată de Camil Petrescu, a fost condusă de Nichifor Crainic timp de 18 ani, între anii 1926-1944.

[31] Al. M. Ioniță, *Tit Simedrea Mitropolitul,* p. 12.

[32] Nichifor Crainic, „Bucuria universală”, în *Universul*, an XLIX (1931), nr. 93, 7 aprilie 1931, pp.1-2.

cursuri de Teologie în Franța. În Biblioteca Sfântului Sinod se păstrează o parte din corespondența acelor ani. După ce a fost tuns în cinul călugăresc la mănăstirea Cernica, cu numele de Tit, „neavând el duhovnic și stareț, pentru molipsire, a căpătat pre darul înțelegerii călugărești și de la iscusitul dascăl de teologie, preotul Nae de la Biserica Boteanu, care a tocmit chipurile duhovnicilor bătrâni”[33]. În cadrul Săptămânilor de Retragere[34], organizate de vlădica Tit la mănăstirile mari de pe raza Arhiepiscopiei Bucureștilor, Părintele Nae a fost invitat să conferențieze preoților cursanți.

Cât privește legătura cu **Gala Galaction**, acesta îl numea pe Tit Simedrea *fiul meu duhovnicesc*. Ca ierarh, în primăvara anului 1928, a participat la cununia fiicei marelui biblist, Lucreția Pișculescu, oficiată de preoții Ioan Mihălcescu[35] (1874-1948) și Niculae M. Popescu. În memoriile sale, Preotul Grigorie Pișculescu, amintește că traducerea Psaltirii ce-i poartă semnătura, din 1931, a apărut și „din trecătorul entuziasm al vlădică Titu Simedrea”[36]. Prietenia și colaborarea culturală a celor doi a continuat după ce vlădica Simedrea a ajuns Episcop de Hotin, Mitropolit al Bucovinei, dar și după pensionarea sa.

4. Slujitor pe altarul culturii

Când Patriarhul Miron l-a chemat pe Arhimandritul Tit Simedrea la înalta dregătorie de Arhiereu-vicar al Mitropoliei Ungro-Vlahiei, era deja un arhiereu vicar în funcție, Platon Ciosu Ploieșteanul (1867-1934). Însă alegerea sa a fost una tematică, căci a fost „însărcinat cu diriguirea problemelor culturale ale Eparhiei”[37].

De la Liturghia Euharistică, ca o prelungire a Liturghiei Cuvântului dincolo de zidurile lăcașului de cult, vlădica Tit i-a responsabilizat pe protoiereii din eparhia Bucureștilor ca, în cadrul vizitelor pastorale, să îndemne preoții să ostenească, pe lângă activitățile liturgico-pasto-

33 Firmilian (Marin), „Avva Tit Arhiereul”, în *Însemnări creștine*, p. 137.

34 Acestea s-au desfășurat pe parcursul a șase ani, între 1927-1932, în mai multe serii, cu scopul de a-i familiariza mai mult pe clerici din parohii cu trăirea autentică a vieții duhovnicești.

35 Este vorba de viitorul Mitropolit Irineu Mihălcescu, care a fost Arhiereu vicar la București (1936-1938), locțiitor de Episcop al Râmnicului (1938-1939) și apoi Mitropolit al Moldovei (1939-1947).

36 Gala Galaction, *Jurnal,* vol. II, Editura Minerva, București, 1977, p. 200.

37 Ioan Gh. Savin, „O energie în mers”, în *Însemnări creștine*, p. 7.

rale, la „cuvântări, școala de Duminică... reuniuni ale tinerimii; pentru îmbunătățirea vieții economice, sociale și culturale din parohie”[38].

Cu avânt misionar, a militat pentru menținerea și dinamizarea cercurilor pastorale din Arhiepiscopia Bucureștilor, implementând o nouă organizare a acestora și obținând chiar aprobarea Adunării Eparhiale. În aceste condiții, pe lângă dimensiunea religioasă avută în vedere, ierarhul Tit a stăruit pentru participarea învățătorilor și a intelectualilor în cadrul acestor întâlniri dintre cler și credincioși, „comunicându-și cărțile citite sau experiența folosită în lucrarea misionară”[39], generând astfel un binom cu reverberații creștin-culturale.

Un an mai târziu de la debutul Cercurilor pastorale, în 1928, din inițiativa sa, au fost implementate Misiunile religioase în eparhie, în orașele Târgoviște, Câmpulung-Muscel, Ploiești, Alexandria etc, fiind delegați preoți cu pregătire superioară pentru a catehiza, învăța și apropia poporul de Biserică. Nu au fost uitați nici intelectualii, fiind și ei angrenați în cadrul acestor evenimente. De remarcat este faptul că misiunile erau coordonate de Sectorul Cultural al arhiepiscopiei, condus la vremea respectivă de Tit Târgovișteanu.

Cu toate că, statutar vorbind, activitatea arhiereului Tit se desfășura între hotarele Arhiepiscopiei Bucureștilor (care la vremea respectivă avea în componență județele Ilfov, Vlașca, Dâmbovița, Teleorman și Prahova), totuși implicarea sa pe tărâm cultural a avut implicații atât în țară, cât și peste hotare. De exemplu, în anul 1929 a fost delegat de Sfântul Sinod să meargă la Constantinopol ca să dialogheze pe două teme ce frământau Ortodoxia la vremea respectivă: stabilirea de comun acord a datei Învierii Domnului din anul următor și organizarea unei întâlniri la nivel panortodox, „în afară de chestiunile oficiale, P. S. Tit a reușit să stabilească un schimb de studenți teologi între școala de la Halchi din cuprinsul Patriarhiei ecumenice și între Facultățile noastre de teologie”[40]. În vara anului 1930 a participat la o conferință în Sfântul Munte Athos, la Mănăstirea Vatoped, unde s-au stabilit temele de dezbatere pentru un viitor pre-sinod cu caracter ecumenic. Unul dintre cele optsprezece puncte conturate, în elaborarea cărora și-a dat acordul și delegația Bisericii noastre, prevedea revigorarea

---

38 † Tit Târgovișteanu, „Circulară către protopopi”, în *Apostolul*, an V (1928), nr. 1, 1 ianuarie 1928, p. 14.

39 Al. M. Ioniță, *Tit Simedrea Mitropolitul,* p. 16.

40 B. Ghiuș, „În slujba ortodoxiei ecumenice”, în *Însemnări creștine*, p. 35.

monahismului, atât pe plan duhovnicesc, cât și „prin reînnoirea vechilor sale ocupațiuni științifice, filantropice și culturale, și în special cultivarea artelor sacre”[41]. Alt punct făcea referire la „studiul asupra mijloacelor în ce privește susținerea și întărirea artei bizantine tradiționale în diferitele ei exprimări precum: muzica bisericească, pictura, arhitectura, țesătura odăjdiilor, orfevrăria”[42].

Un aspect mai puțin cunoscut din activitatea arhiereului vicar Tit este privitor la faptul că vreme de peste șase ani a răspândit cuvântul lui Dumnezeu de la *amvonul* postului de Radio România Actualități, între anii 1929-1935. Sunt în posesia a șapte cuvântări bătute la mașină, corectate, semnate și rostite de ierarh. Parcurgându-le, pe lângă dimensiunea religioasă, acestea cuprind și elemente culturale, făcând referire, printre altele, la arta eclesială și la istoria bizantină, contribuind în modul acesta la propășirea intelectuală a ascultătorilor și la înțelegerea în ansamblu a rolului pe care îl are Biserica, în calitate de instituție divino-umană, în societate. Ca exemplu, în data de 27 iunie 1930, a susținut o conferință transmisă pe calea undelor și intitulată sugestiv „Ce citeau Părinții noștri”, în care a reușit să îmbine armonios cultura patristică cu elemente de istoriografie[43].

Pentru că suntem în Anul Centenar al Patriarhiei Române, este potrivit să precizez că de numele primului Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Române, Miron Cristea, pe lângă multiplele înfăptuirile, se leagă și înființarea Academiei de Muzică Bisericească, din anul 1927. În prezentarea regulamentului de funcționare al academiei, se menționează încă din primele rânduri că este „un institut de învățământ superior, care are scopul de a cultiva toate ramurile muzicii religioase, ca artă și știință și de a pregătit elementele muzicale necesare cultului și învățământului”[44].

Între profesorii, Ion Popescu-Pasărea (1871-1943), Ioan Dumitru Chirescu (1889-1980), Gheorghe Cucu (1882-1932), George Folescu (1884-1939), compozitorul Constantin Brăiloiu (1893-1958), se număra și ierarhul Tit Târgovișteanu – directorul instituției și titularul

41 B. Ghiuș, „În slujba ortodoxiei ecumenice”, în *Însemnări creștine*, p. 40.
42 B. Ghiuș, „În slujba ortodoxiei ecumenice”, în *Însemnări creștine*, p. 40.
43 † Tit Simedrea, „Ce citeau Părinții noștri”, în *Cuvântul*, an VI (1930), nr. 1902, 8 august 1930, pp. 1-2.
44 † Titu Târgovișteanu, „Raportul Comisiei Culturale către Adunarea eparhială a Ungro-Vlahiei privitoare la înființarea Academiei de muzică religioasă în ședința din 14 Maiu 1928”, în *Apostolul*, an V (1928), nr. 19, 1 octombrie 1928, p. 281.

Catedrei de Liturgică și Imnologie. Pentru a înțelege puțin din viziunea vlădică Tit cu privire la dimensiunea culturală a muzicii, se cuvine să amintesc doar câteva cuvinte rostite la deschiderea festivă a anului universitar 1930:

> „Muzica tradițională a fost invadată în ultimul timp de elemente moderniste. De aceea ea trebuie purificată și readusă în stare de a exprima, nu numai un sentiment estetic, ci mai ales de a îmbogăți și intensifica sentimentul religios. (...) Să reînălțăm muzica religioasă și Biserica națională la un loc de cinste în lume”[45].

Pentru că am amintit de învățământ, se cuvine să precizez că Arhiereul Vicar al Mitropoliei Ungro-Vlahiei a militat pentru înființarea Seminarului Monahal de la Mănăstirea Cernica. Această înfăptuire a fost unul dintre dezideratele Patriarhului Miron. Iată ce spunea Tit Simedrea despre rolul seminarului:

> „Căci, dacă în ultima vreme nivelul intelectual și moral al clerului de mir s-a ridicat simțitor, în schimb al celui călugăresc a scăzut într-atât încât nu odată, s-a pus problema însăși existenței lui în joc. (...) În trecutul Bisericii Ortodoxe viața călugărească și călugărismul au constituit cea mai puternică pârghie a Bisericii. Aici s-a înfiripat începutul culturii moderne”[46].

O constantă în această direcție poate fi ușor desprinsă, căci a publicat un articol consistent în revista *Glasul Monahilor*, în anul 1928, în care a făcut o pledoarie susținută pentru deschiderea seminarului. Este de-a dreptul relevant faptul că încă din primele rânduri subliniază rolul culturii: „Școala aceasta are de scop să dea cultură călugărilor”[47]. Ca unul ce avea viziune de perspectivă, deși nu era monah de vocație, a intuit că o Biserică bine consolidată are nevoie de un monahism autentic.

De asemenea, a fost factor activ în elaborarea manualelor de re-

---

[45] N. Cazacu, „Deschiderea cursurilor Academiei de muzică religioasă”, în *Apostolul*, an VII (1930), nr. 23, 1 decembrie 1930, p. 357.

[46] [Redacția], „Referatul P. S. Vicar arhiepiscopesc Titu Târgovișteanu asupra Seminarului Călugăresc”, în *Apostolul*, an V (1928), nr. 23, 1 decembrie 1928, p. 343.

[47] † Tit Târgovișteanu, „Seminar călugăresc”, în *Însemnări creștine*, p. 149. Articolul a apărut inițial în *Glasul Monahilor*, an V (1928), nr. 151.

ligie, aducând o contribuție semnificată la îmbunătățirea și actualizarea programei analitice pentru această disciplina, participând și la consfătuirea profesorilor de religie. Presa vremii a scris că ierarhul s-a implicat în reforma învățământului secundar, dar și a celui teologic – făcând referire la seminariile eparhiale și facultățile de teologie.

Nu a neglijat nici studențimea, căci a condus multă vreme *Federația Asociațiilor Creștine Studențești* din România, organizând conferințe cu caracter religios-cultural. În cadrul întâlnirilor au fost au tratate teme de interes pentru studenți, iar printre vorbitori s-au numărat nume sonore: Mircea Vulcănescu (1904-1952), Sandu Tudor, Paul Sterian (1904-1984), Nae Ionescu etc. De pildă, titlul unei referat susținut de Stelian Mateescu a fost *Metafizica laică și metafizica sfinților*[48], iar Mircea Vulcănescu a prezentat tema *Cultură și creștinism*[49].

Pentru a cristaliza și mai bine implicarea sa în opera culturală, e necesar să amintesc că Patriarhul Miron, care răspundea și de unele probleme de natură politică[50], l-a delegat pe arhiereul vicar să participe la diferite întâlniri, ședințe și recepții cu valențe culturale. Pentru a da doar un exemplu din cadrul numeroaselor evenimente, pot aminti de participarea sa la vernisajul *Salonului de Gravură și Desen*, dar și la expoziția închinată sculptorului Dimitrie Paciurea (1873-1932), de la Palatul Artelor[51].

Pe aproape toată perioada slujirii arhierești de la București, a făcut parte din Liga Culturală, condusă de Nicolae Iorga, participând în calitate de conferențiar și membru în *Comitetul Central* atât în București, cât și în orașe precum Cluj, Brăila etc, intrând astfel în contact cu literații interbelici.

La invitația Ministrului Instrucțiunii Publice, Dimitrie Gusti (1880-1955), a participat la *Conferința reprezentanților societăților culturale*, în cadrul căreia s-a discutat despre rolul culturii, începând de la alfabetizarea maselor și până la consolidarea statului. La secțiunea

---

48 [Redacția], „Un ciclu de filosofie creștină", în *Dimineața*, an XXVI (1930), nr. 8325, 21 februarie 1930, p. 10.

49 [Redacția], „Informațiuni", în *Universul*, an XLVII (1929), nr. 285, 8 decembrie 1929, p. 4.

50 A asigurat Regența țării între 1927 și 1930; iar în ultimii ani ai vieții, 1938 - 1939, a condus și Guvernul, în calitate de prim-ministru.

51 [Redacția], „Solemnitatea de la Palatul Artelor. Deschiderea Salonului oficial de desen și gravură și a expoziției retrospective Paciurea", în *Cuvântul*, an VIII (1932), nr. 2718, 14 noiembrie 1932, p. 2.

de propuneri, alături de alți invitați, Tit Simedrea, ca trimis al Patriarhului Miron, a propus cu tragere de inimă reprezentanților diferitelor foruri culturale, „ca toată atenția să se îndrepte în primul rând către educația culturală a poporului, cultura superioară venind pe plan secund”[52].

Ridicându-se din rândul clerului de mir și cunoscând scăderile umane, îl regăsim, cu același avânt și dăruire, în *Comitetul de cultură* al Municipiului București, alături tot de Nicolae Iorga, juristul Dem I. Dobrescu (1869-1948) – primarul capitalei, prozatorul Nicolae Batzaria (1874-1952) și alți oameni școliți, cu năzuința comună de a ridica nivelul cultural al locuitorilor din urbea lui Bucur. În acest sens, s-a implementat hotărârea ca „teatrele și societățile corale pe care primăria le subvenționează să dea reprezentații populare gratuite... unde fiecare să simtă fiorul civilizațiunii”[53].

Concluzii

Slujind în primii ani de preoție în mediu rural și simțind consecințele lipsei de educație, a conștientizat, prin studiile efectuate și interacțiunea cu mediu academic din țară și din Occident, cat de importantă este cultura pentru luminarea poporului, ca oarecând marii clerici cărturari din secolele trecute.

În primul deceniu de patriarhat românesc, în calitate de Arhiereu Vicar al Mitropoliei Ungro-Vlahiei, a slujit cu abnegație pe altarul culturii, desfășurând o bogată activitate în Arhiepiscopia Bucureștilor, în calitate de redactor, traducător și scriitor, cu reverberații și la nivel național. O realizare incontestabilă a ierarhului Tit Simedrea este cea privitoarea la contactele pe care le-a stabilit cu personalitățile intelectuale din perioada interbelică, și pe care, prin prisma harismei sale, a reușit să le *îmbisericească*, iar clerului și credincioșilor să le dezvolte și mai mult deschiderea față de dimensiunea culturală a *vieții în Hristos*.

În calitate de vicar și exarh *in pectore* al Patriarhului Miron Cristea, pe lângă faptul ca a imprimat un nou ethos in Eparhia Capitalei, a reprezentat cu cinste Biserica la întâlnirile misionar-culturale des-

[52] [Redacția], „Conferința reprezentanților societăților culturale”, în *Dreptatea*, an VI (1932), nr. 1488, 14 septembrie 1932, București, p. 5.

[53] [Redacția], „Întrunirea comitetului central al culturii municipiului”, în *Curentul*, an II (1929), nr. 677, 5 decembrie 1929, p. 4.

fășurate pe plan intern și extern, reușind să ridice prestigiul acesteia, devenind mai vizibilă în societate, prin valorile perene promovate.

Pentru a păstra rigoarea academică, este potrivit să amintesc că tânărul arhiereu a lucrat cu timp și fără timp la propășirea culturală a Bisericii străbune. Însă, așa cum spune cronicarul, nu sunt vremurile sub om, ci bietul om sub vremi, căci a fost și limitat de unele circumstanțe. Cu toate acestea, aportul său rămâne o pagină luminoasă în istoria de început a Patriarhiei Române.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 59-74

PATERNITATEA DUHOVNICEASCĂ DIN PERSPECTIVA SFÂNTULUI IOAN SCĂRARUL*

Pr. Drd. Mihai Adrian Bohuș
adrianbohus@yahoo.com

Abstract
Saint John Climacus, an emblematic figure of monastic spirituality in the Christian East, also addresses the personality of the spiritual father in his writing, The Ladder of Paradise. For him, the spiritual life cannot be conceived without a guide, especially at the beginning, when the beginner struggles with passions. A spiritual father is one who has received this gift from above, called by God to a great responsibility that must be assumed out of spiritual love with humility and faith. Such a father must be taught from above and not by people, to be an „understanding book" written by the finger of God. So spiritual fatherhood, as presented by John Climacus, is not a simple concept, but a living and indispensable reality. It is a mysterious work that requires obedience, discernment, sacrifice, and a deep love between father and son. Christ is at the center of this relationship, and the father is only a mediator of His presence.

Keywords
Saint John Climacus, spiritual father, guidance, fatherhood, parent-disciple relationship, charisms, life in Christ.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. univ. Dr. Vasile Vlad, care și-a dat acordul pentru publicare.

1. Introducere

Sfântul Ioan Scărarul (579-649)[1], autorul scrierii *Scara Raiului*, este o figură emblematică a spiritualității monahale din Răsăritul creștin. Cartea sa, o sinteză a literaturii duhovnicești și a experienței personale a autorului, profund înrădăcinată în tradiția Părinților pustiei și a teologiei mistice ortodoxe, a influențat decisiv gândirea ascetică și duhovnicească în spațiul răsăritean până în prezent. Scara este o lucrare existențială, preocupată de experiența concretă, dedicată monahilor, dar relevantă în egală măsură pentru fiecare cititor, inclusiv pentru laici, pentru oricine este hotărât să urce pe ea[2].

După cum am amintit, spiritualitatea Patericului egiptean a lăsat urme profunde în gândirea și scrisul Sfântului Ioan Scărarul, lucru evident de-a lungul întregii lucrări. In ce privește personalitatea părintelui duhovnicesc și relația acestuia cu ucenicul său, Sfântul Ioan Scărarul folosește, din Patericul egiptean, „sentințele Avvei Antonie, pe care îl menționează în mod explicit, dimpreună cu cele ale lui Pavel cel Simplu și ale lui Arsenie cel Mare”[3].

2. Nevoia unui Părinte duhovnicesc

Creștin pentru Sfântul Ioan Scărarul nu este cel ce poată acest

[1] Sfântul Ioan Scărarul (Klimax), cunoscut si ca „Scolasticul” ori ca „Învățătorul”, s-a născut în jurul anului 579, cel mai probabil în Siria sau Palestina, într-o familie nobila și înstărită, ceea ce i-a permis să dobândească o educație aleasă în științele vremii. La vârsta de 16 ani, a intrat în Mănăstirea Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai, unde a fost ucenicul Cuviosului Martirie timp de 19 ani. După moartea acestuia, la vârsta de 35 de ani, Ioan s-a retras într-un loc izolat numit Thola, unde a trăit în isihie ca eremit vreme de 40 de ani. În această perioadă, a adoptat o viață semi-cenobitică, având un ucenic care îl slujea și continuând să primească vizitatori, inclusiv mireni, cărora le oferea sfaturi duhovnicești. Spre sfârșitul vieții, la rugămintea monahilor, a acceptat să devină egumen al Mănăstirii Sinai. În această calitate a scris *Scara dumnezeiescului urcuș*, la cererea egumenului Ioan al Mănăstirii Raith. Această operă, alcătuită din 30 de trepte, descrie urcușul duhovnicesc al sufletului către Dumnezeu, iar ca adaos la ea, Sfântul Ioan Scărarul a mai scris un scurt tratat, intitulat „Către Pastor”, în care adună câteva învățături duhovnicești folositoare egumenilor și bătrânilor povățuitori. Sfântul Ioan Scărarul a fost recunoscut pentru asceza sa neprefăcută și pentru darul facerii de minuni, fiind considerat un vindecător al trupului și al sufletului. A fost numit un „Moise nou apărut” și un „al doilea Iacov” pentru vederea și descrierea scării ce duce la ceruri.

[2] John Chryssavgis, *Sfântul Ioan Scărarul. De la pustia egipteană la Muntele Sinaiului,* Editura Sofia, București, 2005, p. 47.

[3] J. Chryssavgis, *Sfântul Ioan Scărarul*, p. 63.

nume, ci acela care „urmează lui Iisus, pe cât este cu putință oamenilor, prin cuvinte și fapte, și crede cu o cugetare dreaptă și neprihănită în Sfânta Treime”[4], prin urmare viața duhovnicească, viața Sfântului Duh ajuns la noi, este cu putință tuturor celor ce, în chip liber, se apropie de ea, adică se deschid lui Dumnezeu prin „darul libertății” făcut de El[5].

Cu toate că Dumnezeu este viața tuturor, viața duhovnicească a omului, mântuirea sa și îndumnezeirea sa presupun o dublă lucrare: cea a lui Dumnezeu și cea a lui însuși. În lucrarea omului se integrează și îndrumarea duhovnicească, întrucât nimeni nu se mântuiește singur, căci îndumnezeirea – sfințirea, unirea cu Dumnezeu – este lucrată în mod eclesial, în cadrul Trupului lui Hristos, în care harul se transmite din generație în generație, din părinte în fiu, Biserica păstrând unitatea credinței și a vieții. „Rari sunt cei ce se tămăduiesc fără doctor”[6] – precum Marele Antonie – pe care Dumnezeu i-a învățat în chip deosebit, însă cei mai mulți au nevoie în viața duhovnicească de un povățuitor.

Viața aceasta, mai ales în cazul monahismului, înseamnă o viață petrecută alături de un părinte duhovnicesc, căci „precum cel ce nu are povățuitor ușor se rătăcește pe drum, chiar de ar fi foarte chibzuit, așa și cel ce-și face drumul călugăriei în chip liber ușor se pierde, chiar dacă ar cunoaște toată înțelepciunea lumii”[7].

În alt loc, amintind de Ieșirea din Egipt pe care Dumnezeu a lucrat-o prin Moise, e întărită nevoia unui povățuitor în felul următor: „Toți cei ce voim să ieșim din Egipt și să fugim de faraon avem negreșit și noi nevoie de un Moise (*Ieșirea* 15) oarecare, ca mijlocitor către Dumnezeu și după Dumnezeu, care, stând pentru noi la mijloc cu făptuirea și cu vederea (contemplarea), să întindă mâinile spre Dumnezeu, ca să trecem, povățuiți de el, marea păcatelor și să punem pe fugă pe Amalec, căpetenia patimilor. S-au înșelat deci cei ce s-au în-

---

[4] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 1, 6, în *Filocalia*, vol. IX, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2013, 1, 6 p. 66.

[5] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 1, 1, p. 63.

[6] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 63 p. 140.

[7] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 26, 44, p. 431 și 64, p. 140: „Cine e deci cel ce socotește că ni se poate împotrivi când spunem că, dacă orice corabie care are un cârmaci încercat poate ajunge în primejdie de înecare, fără cârmaci se va pierde în chip sigur?”.

crezut în ei înșiși și au socotit că n-au nevoie de niciun povățuitor”[8].

Dumnezeu Se face om pentru ca pe om să-L facă dumnezeu. El vine și Se arată ca om și îi cheamă pe oameni la viață, iar viața odată găsită nu poate fi ascunsă, ea se împărtășește altora mai departe. Doar în Dumnezeu-Omul Hristos, omul devine ajutor pe calea mântuirii.

Pe calea acesta omul nu trebuie să călătorească singur și fără de ajutor căci: „Vai, celui singur (*Ecclesiastul* 4, 10). Că de va cădea în trândăvie, sau în somn, sau în nepăsare, sau în deznădejde, nu este cine să-l scoale dintre oameni. Iar „unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor”, a spus Domnul (*Matei* 18, 20). Și, de asemenea, „nu e fără primejdie pentru un ostaș neîncercat să se despartă de mulțimea ostașilor ca să se lupte de unul singur. Și nu e fără primejdie pentru călugăr să pornească pe calea liniștirii înainte de multă cercare și nevoință în lupta cu patimile sufletești. Cel dintâi se primejduiește trupește, al doilea, sufletește. „Mai buni sunt, zice Scriptura, doi decât unul” (*Ecclesiastul* 4, 9). Adică mai bine este fiului să se lupte împreună cu părintele său împotriva gândurilor care pun stăpânire pe el înainte de a băga de seamă”[9].

Nevoia unui povățuitor este înțeleasă de Sfântul Ioan Scărarul pe mai multe nivele, dar ea apare ca maxima necesitate la începutul vieții duhovnicești, pe treapta curăției, a luptei cu patimile, pentru că omul poate rătăci mai întâi din cauza păcatelor și a patimilor – adică din pricina faptului că inima și mintea nu sunt încă pe deplin curățite. Căci încrederea în sine în această etapă adesea a dus la înșelare. A „crede sieși” este o mare primejdie. De aceea, „cel cu mintea smerită se ferește de voia sa ca de o amăgitoare”[10], căci prin aceasta deseori omul a fost furat de păcate. În al doilea rând, nevoia unui părinte ne scapă de înșelarea demonică căci cel rău dacă nu ne poate ori de la cele bune caută ca acestea să nu fie făcute potrivit ori chiar să se piardă prin mândrie și slavă deșartă.

3. Paternitatea, dar de sus

A fi părinte înseamnă a acorda unei alte ființe, printr-o naștere, existență și viață. Dumnezeu, prin excelență, este Tată. El nu devine

[8] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 1, 13, p. 69.
[9] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 68, p. 142.
[10] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 25, 49, p. 361.

Tată, ci este Tată din veci. El Îl naște din veci pe Fiul și-L purcede pe Sfântul Duh, fiind totodată și Creatorul lumii. Întrucât le-a adus la existență pe toate, Dumnezeu este Părinte al ființelor raționale, iar această paternitate se exprimă în Fiul Său, Cel prin Care toate s-au făcut și fără de care nimic nu s-a făcut din cele ce s-au făcut (Ioan 1,3). Astfel, omul Îl cunoaște pe Dumnezeu-Tatăl în Fiul. „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (Ioan 14,9) și „nimeni nu poate ajunge la Tatăl decât prin Fiul". Fiul, făcându-Se om și rămânând Fiu, devine și Părinte, pentru că în El noi ne naștem la viața cea nouă[11]. Prin El, viața dumnezeiască a ajuns la noi. Asemenea se petrece și în viața duhovnicească: părinte duhovnicesc devine cel care a primit darul acesta de sus, el este părinte prin Dumnezeu. Nimeni nu se face pe sine părinte, ci primește harisma aceasta.

Sfântul Ioan Scărarul, în lucrarea sa *Scara dumnezeiescului urcuș*, folosește relativ rar termenul de „părinte", preferându-l pe cel de „păstor", chiar dedica acestui subiect un capitol aparte. Pentru el termenul de păstor este încărcat de semnificație biblică și hristologică, trimițând direct la Hristos, numit în Sfânta Scriptură „Păstorul cel Bun" (*Ioan* 10, 11). În viziunea Scărarului, „Păstor este, în înțeles adevărat, cel ce poate căuta și îndrepta, prin nerăutate, prin sârguință și rugăciunea sa, oile cele pierdute"[12].

Rostul Părintelui e ca în final să-l lege în mod strâns și unit pe fiul său duhovnicesc cu Hristos. Părintele nu se predă pe sine. El îl leagă pe om de Dumnezeu. Părintele devine astfel un mijloc transparent al lucrării divine, „micșorându-se" pe sine pentru ca Hristos să „crească" în sufletul celui povățuit (cf. *Ioan* 3, 30). El nu își exercită lucrarea din propria autoritate, ci din ascultare față de Dumnezeu, pe Care Îl recunoaște drept iconom și întâi stătător al său.

Redând exemplul ascultării bătrânului Lavrentie, Sfântul Ioan Scărarul evidențiază faptul că păstorul autentic poartă chipul lui Hristos, în care nu omul poruncește ceva, ci Dumnezeu însuși[13]. Dar în gândirea Scărarului, părintele nu e doar păstor, el e deopotrivă cârmaci, deopotrivă doctor și deopotrivă învățător.

---

[11] Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie ponticul,* Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 37.

[12] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31,2 p. 495.

[13] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 23, p. 117.

4. Chemare și responsabilitate

Dumnezeu voiește ca toți să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină. Dumnezeu nu are de pierdut pe nimeni, deoarece fiecare reprezintă un partener de dialog pe care Dumnezeu îl voiește pentru veșnicie. Această chemare la veșnicie, la viață dumnezeiască, Dumnezeu Tatăl o lucrează mai întâi prin Fiul, iar mai apoi prin toți cei ce primesc a-I fi fii. *Patericul* conchide: Dumnezeu în lume lucrează prin oameni, iar în pustie prin îngeri. În gândirea Sfântului Ioan Scărarul, această participare a omului la lucrarea mântuitoare și îndumnezeitoare își găsește mai multe nuanțe.

Mai întâi, binele are în structura sa dăruirea. Tot ceea ce este bine ne este împărtășit și, la rândul său, se împărtășește. Dumnezeu, bun fiind, nu ține binele doar pentru Sine. Nu Se închide în propriul bine, ci îl împărtășește mai întâi prin aducerea întregii lumi din neființă la ființă, iar mai apoi prin faptul că împărtășește natura rațională de participare la dumnezeiasca fire. Prin urmare, „cel ce s-a împărtășit de bunătăți de la Dumnezeu, e dator să dea și altora, în dar ați luat, în dar dați”[14].

În acest sens, Sfântul Ioan Scărarul zice: „Izbăvește și tu, cel ce ai fost izbăvit de Dumnezeu. Mântuiește, tu, cel ce ai fost mântuit, pe cel dus la moarte, și nu cruța nimic ca să răscumperi pe cei omorâți de draci. Căci aceasta e marea luptă înaintea lui Dumnezeu, mai presus de toată lucrarea și contemplarea oamenilor și a îngerilor”[15].

A nu face acest lucru când este cu putință nu arată doar o simplă scădere sau o oarecare lenevie, ci o mare nesocotință. În Scriptură, cel ce îngroapă talantul în pământ nu rămâne nepedepsit. „Dacă cel ce are cuvânt de folos și nu-l împărtășește cu îmbelșugare nu va rămâne nepedepsit, la ce mare primejdie nu trebuie să se aștepte, prietene, cei ce pot ca și prin însăși sârguință în fapte să se ostenească cu cei ce se ostenesc, și nu voiesc să o facă?”[16].

În fața acestei chemări, Sfântul Ioan observă o triplă așezare: unii o asumă din iubire duhovnicească cu smerenie și credință[17]; alții o

[14] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, n. 975, p. 512.
[15] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 76, p. 512.
[16] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 71, p. 511.
[17] „Sunt unii care, din iubire duhovnicească, au primit poveri de ale altora peste puterea lor, aducându-și aminte de cel ce a zis: Mai mare dragoste ca aceasta nimeni nu are (*Ioan* 15, 13) și celelalte”. Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 58, p. 509.

resping, temându-se de greutatea ei[18], iar alții o primesc, dar nu o împlinesc cu vrednicie[19], neîngrijindu-se de darul primit.

Lucrurile nu se opresc aici. Părintele duhovnicesc e văzut ca un fel de antrenor al vieții duhovnicești. Aceasta nu se dezvoltă simplu de la sine; ea cere atenție, muncă, încordări și deseori un martiriu al voinței proprii; căci „precum e un lucru de osândă și nedrept a răpi pâinea din gura pruncului leșinat de foame, așa se va păgubi și pe sine și pe lucrător întâistătătorul sufletelor dacă nu-i prilejuiește aceluia atâtea cununi câte știe că poate răbda acela în tot ceasul, fie prin ocări, fie prin necinstiri, fie prin disprețuiri și batjocoriri. El se face pricina acestor trei păgubiri foarte mari”[20].

Apoi, plecând tot de la cuvântul Mântuitorului, care arată că sufletul valorează mai mult decât lumea toată (cf. *Matei* 16, 26), Sfântul Ioan Scărarul întărește cu un argument în plus chemarea și lucrarea paternității duhovnicești zicând: „Niciun dar nu e așa de bine primit de Dumnezeu de la noi ca acela de a aduce suflete cuvântătoare prin pocăință. Lumea trece, iar sufletul e nestricăcios și rămâne. Drept aceea nu ferici pe cei ce aduc bunuri, ci fericește pe cei ce aduc lui Hristos oi cuvântătoare”[21].

Cel ce a devenit părinte primește dar pentru veșnicie. El nu va înceta vreodată a mai fi altceva, de aceea este îndemnat să nu înceteze vreodată să spele și să curețe sufletele întinate[22]. De altfel lucrarea paternității duhovnicești cere o mare responsabilitate, ea nu este lipsită deloc de riscuri, dar, atunci când este asumată potrivit și cu seriozitate, devine izvor de nenumărate binecuvântări, daruri și răsplătiri atât în răstimpul de acum[23], dar mai ales în cel viitor și veșnic.

---

[18] „Și sunt alții care, primind de la Dumnezeu puterea purtării altora, nu s-au supus cu dulceață greutăților pentru mântuirea fratelui. Și eu i-am plâns pe aceștia ca pe unii ce nu au avut dragoste”. Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 58, p. 509.

[19] „Unii, socotind ca nimic luarea asupra lor a grijii altora, au pornit să păstorească sufletele fără judecată; și cu toate că întreceau pe alții cu multă bogăție (în virtuți), au plecat cu mâinile goale”. Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 55, p. 508.

[20] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 24, p. 118.

[21] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 89, p. 515.

[22] „Să nu încetezi vreodată să speli și să cureți sufletele întinate și mai ales trupurile, ca să poți cere cu îndrăznire de la Conducătorul luptei cununi nu numai pentru sufletele alor tăi, ci și pentru ale celor străini. Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 71, p. 511.

[23] „Mi-a spus unul dintre iubitorii de Dumnezeu că totdeauna, dar mai ales în sărbătorile anuale și împărătești, Dumnezeu răsplătește pe slujitorii Lui cu daruri”. Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 17, p. 499.

5. Chipul păstorului

5.1. Apropierea și îndrăznirea către Dumnezeu

Poate printre primele condiții ca cineva să fie părinte duhovnicesc este aceea de a fi unit el însuși cu Dumnezeu căci „cel ce și L-a făcut pe Dumnezeu sieși milostiv poate să-i facă bine pe cei bolnavi”[24]. Din această apropiere, familiaritate cu Dumnezeu se naște îndrăznirea. Pentru Ioan Scărarul această îndrăzneală vine din iubire și jertfă[25]. Asemenea lui Avraam, părintele duhovnicesc mijlocește viața pentru sufletele raționale.

În *Pateric* se relatează că un părinte, văzând că fiul său duhovnicesc a căzut într-un păcat, s-a adresat lui Dumnezeu cu îndrăzneală, zicând: „De vrei, ori de nu vrei, nu Te voi lăsa până nu îl vei mântui”. Această îndrăzneală (parrhesia) este revelată mai întâi la Hristos, El este Cel Ce-L roagă pe Tatăl și Tatăl pe toate I le arată și I le dăruiește. Încorporat, înfiat, în Hristos, omul dobândește aceeași îndrăzneală a cărei expresie cultică e rugăciunea Tatăl nostru din inima Liturghiei. Cât privește îndrăznirea către Dumnezeu a părintelui duhovnicesc, aceasta este una cuprinzătoare, ea depășește cercul grijii de sine spre grija de toți; în timp ce creștinul devine un rugător pentru întreaga lume, părintele este cel ce poartă întreaga lume dar în mod deosebit pe fiii săi spre Dumnezeu.

5.2. Nepătimirea și curăția

Dacă preoția e rânduită să-I aducă lui Dumnezeu daruri și jertfe duhovnicești pentru popor, tot așa paternitatea duhovnicească este rânduită să aducă suflete curate ca daruri de mare preț. Părinte duhovnicesc este, în mod autentic, cel care a trecut prin procesul despătimirii, cel în care patima a fost biruită prin harul lui Hristos. Este evident că numai cel care a cunoscut duhul libertății poate călăuzi sufletele pe calea mântuirii. Căci „poate oare un orb să călăuzească

[24] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 52, p. 507.

[25] „Am văzut pe neputincios curățind neputința altui neputincios, folosindu-se de o îndrăzneală vrednică de laudă, pentru acela, către Dumnezeu, și punând sufletul său pentru alt suflet întru smerenie și prin vindecarea aceluia vindecându-se pe sine însuși”. Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 72, p. 511.

pe un alt orb?" (*Luca* 6, 39). „Doctorul este dator să se dezbrace cu desăvârșire de patimi"[26] – cugetă Scărarul, având „trupul și sufletul nebolnave, neavând nevoie de nicio doctorie pentru ele"[27]. Pentru ca să fie icoană vie a lui Dumnezeu, părintele duhovnicesc trebuie să caute „virtutea fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul"[28], să fie învățat de sus și nu de la oameni, să fie „carte înțelegătoare"[29], scrisă de degetul lui Dumnezeu, adică de Duhul cel Sfânt și să-l călăuzească pe celălalt prin înfățișarea sa văzută[30].

Cu toate că nepătimirea și lucrarea virtuții sunt de neapărată trebuință, totuși nu ele sunt cele ce lucrează în fiii duhovnicești, ci harul lui Dumnezeu[31] care le dă deopotrivă pe amândouă: curăția curățitoare[32] a părintelui și mișcarea spre curăție a fiului. Câteodată se văd și lucruri uimitoare. „Am văzut, e drept foarte rar, în câte o împrejurare povățuitori pătimași stăpânind peste cei nepătimași, care, rușinându-se pe încetul de cei conduși, au pus capăt patimilor lor. Aceasta cred că a lucrat-o în ei plata celor mântuiți. Și așa, stăpânirea lor pătimașă li s-a făcut pricină de nepătimire"[33] și „neputincios curățind neputința altui neputincios, folosindu-se de o îndrăzneală vrednică de laudă"[34].

5.3. Credința dreaptă ca temelia vieții duhovnicești autentice

Despătimirea și lucrarea duhovnicească nu pot exista în afara unei credințe drepte (ortodoxia). Viața cea nepătimitoare trebuie, în mod necesar, să fie însoțită de dreapta credință. Acolo unde credința nu este dreaptă, nici viața nu poate fi cu adevărat bună, nici patimile nu pot fi cu adevărat tămăduite. „Creștin, și cu atât mai mult părintele duhovnicesc, este cel ce urmează lui Hristos pe cât e cu putință oamenilor prin cuvinte și fapte și crede cu o cugetare dreaptă și neprihănită în Sfânta Treime"[35].

---

[26] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 18, p. 499.
[27] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 4, p. 495.
[28] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 67, p. 510.
[29] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 5, p. 496.
[30] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 6, p. 496.
[31] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 50, p. 507.
[32] „Cel ce spală și curăță, cu curăția dată lui de la Dumnezeu, întinăciunea altora și din cele prihănite face daruri neprihănite pe care le aduce lui Dumnezeu". Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 77, p. 512.
[33] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 40, p. 504.
[34] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 70, p. 511.
[35] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 1, 6, p. 66.

Prin părintele duhovnicesc Dumnezeu lucrează desăvârșirea fiilor, dar totodată, prin viața și învățătura lui, credința ortodoxă este transmisă mai departe, nealterată și vie; prin el se „lasă fiilor, înainte de toate, moștenirea credinței nepătimașe (nepătate) și a dogmelor bine-credincioase, ca să călăuzești la Domnul nu numai pe fii, ci și pe nepoți, pe calea dreptei credințe”[36].

5.4. Om al rugăciunii

Dacă dreapta credință constituie temelia vieții duhovnicești, rugăciunea este respirația ei neîncetată. „Credincios este nu cel ce socotește că Dumnezeu poate toate, ci cel ce crede că va primi toate”[37] în rugăciunea sa.

Părintele duhovnicesc este, așadar, în mod esențial, un om al rugăciunii. Lucrarea sa nu se întemeiază pe metodologii psihologice sau pe înțelepciune omenească, ci pe comuniunea neîntreruptă cu Dumnezeu prin rugăciune. Pentru el, aceasta este armă puternică, alungare a demonilor și ieșire din impas când nu mai ai nicio soluție. Tocmai atunci este îndemnat să se roage și „pentru cei cu totul fără grijă; să se roage nu pentru ca să fie mântuiți (căci aceasta este deocamdată cu neputință, dacă ei nu conlucrează), ci ca să fie mișcați de Dumnezeu la sârguință”[38], căci precum credința mută munții, rugăciunea mișcă sufletele.

5.5. Discernământul duhovnicesc

În contextul îndrumării duhovnicești, discernământul – sau darul deosebirii duhurilor – este considerat una dintre cele mai înalte virtuți ale vieții creștine, fiind dar mai presus de orice dar. Prin el se dobândește vederea nu doar în afară ci mai ales a celor dinlăuntru. El constă în capacitatea de a distinge cu claritate între bine și rău, între lucrarea harului și înșelarea demonică, între voia lui Dumnezeu și mișcările firii omenești „în orice timp și loc și lucru”[39].

[36] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 96, p. 519.
[37] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 27, 2, 32, p. 455.
[38] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 6, 3, p. 509.
[39] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 26, 1, p. 367.

5.6. Smerenia

Părintele duhovnicesc se caracterizează printr-o smerenie deosebita căci smerenia, această bogăție negrăită, este numirea lui Dumnezeu și darul Lui[40]. Ea păzește mintea omului nejefuită. Și de asemenea tot ea „păzește pe cel ce viețuiește împreună cu ea, nepătimitor de niciun venin aducător de moarte”[41]. Din moment ce mândria este sfârșitul tuturor patimilor, smerenia este semnul omorârii patimilor.

În relația părinte ucenic smerenia trebuie lucrată, mai ales când vine vorba despre mărturisire. Să se arate celor ce vin, spune Sfântul Ioan Scărarul, „chip de smerenie dusă până la culme”[42]. În schimb, smerenia peste trebuință[43] poate să adune cărbuni aprinși asupra capului fiilor duhovnicești, întrucât aceștia, neînțelegând așezarea cea smerită, nu dobândesc din aceasta o așezare mai bună, adică una spre pocăință, ci, dimpotrivă, una vătămătoare.

5.7. Iubirea

„Pe păstorul adevărat, zice Ioan Scărarul, îl dovedește iubirea”[44]. Paternitatea fără iubirea ar rămâne searbădă, un efort istovitor, un fel de relație interesată și obiectivă. Iubirea este însușirea lui Dumnezeu. Prin urmare, și cei ce îi prelungesc lucrarea, trebuie să arate iubire adânca. Paternitatea este purtarea de grijă în care luăm povara altora, în care ne punem viața din cea mai profundă iubire jertfelnică. „Sunt unii care, din iubire duhovnicească, au primit poveri de ale altora peste puterea lor, aducându-și aminte de cel ce a zis: „Mai mare dragoste ca aceasta nimeni nu are” (*Ioan* 15, 13) și celelalte[45]. Dragostea îl face pe păstor împreună - pătimitor. El nu vindecă din afară, ci el, aceasta să caute, să fie și aceasta: „să poată pătimi împreună cu toți și să trăiască starea lor, după treapta lor”[46]. El trebuie să arate o mare grijă, să fie răbdător și să câștige încrederea celor ce vin la el[47].

---

40 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 25, 3, p. 346.
41 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 25, 9, p. 348.
42 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 83, p. 514.
43 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 84, p. 515.
44 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 24, p. 501.
45 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 58, p. 509.
46 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 14, p. 498.
47 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 83, p. 514.

6. Relația Părinte duhovnicesc – ucenic

Omul a fost dăruit de Dumnezeu cu o alteritate proprie. Fiecare este un „eu" unic și irepetabil, dar aflat în relație cu alte „eu"-ri, la fel de unice și irepetabile. Astfel, fiecare relație poartă în sine un caracter unic și irepetabil. Totuși, relațiile dintre oameni trebuie raportate și integrate setei după desăvârșire. Oamenii se pot uni și înspre rău, dar rostul adevărat al relației este desăvârșirea. Relația părinte – ucenic, o relație filială, poartă în sine chipul legăturii dintre Dumnezeu și om. Ea are ca fundament iubirea „nebună" a lui Dumnezeu, care își caută fiul risipit și îl apropie mai mult și mai mult pe cel rămas în casă.

Oricărei întâlniri îi premerge o căutare: Dumnezeu îl caută pe om și trezește în om dorința căutării. „Iată, Eu stau la ușă și bat" (*Apocalipsă* 3, 3), zice Domnul, și pe cel ce deschide îl face fiu al Său, ca mai apoi pe unii să îi facă chiar părinți. În majoritatea cazurilor, paternitatea duhovnicească nu este căutată, ea se naște firesc. Adesea, căutarea vine din partea ucenicului, căci acolo unde lucrează harul, toți se adumbresc. Totuși, relația părinte – fiu duhovnicesc are ceva aparte: o potrivire unică, tainică.

Alegerea părintelui duhovnicesc este o lucrare de maximă importanță. Aceasta nu are criterii exterioare, ci duhovnicești, pentru aceea „să nu căutăm povățuitori înainte-știutori, nici înainte-văzători, ci înainte de toate smeriți cu cugetul și potriviți cu bolile noastre, prin viețuirea și așezarea lor sufletească"[48]. Mai întâi, trebuie alungată neîncrederea și orice gând de îndoială, ca să poți arăta o credință neîndoielnică și să alungi gândurile de judecată[49]. Apoi această relație

[48] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 123, p. 162.

[49] „Având de gând să ne plecăm grumazul în Domnul și să credem altuia, în scopul smeritei cugetări sau al mântuirii de la Domnul, înainte de intrare (în stadion), dacă se află în noi vreo neîncredere și vreun gând (de îndoială), să cercetăm pe întâistătător și să-l judecăm și, ca să zic așa, să-l cercăm, ca nu cumva, încredințându-ne corăbierului ca unui cârmaci și celui pătimaș ca unuia fără patimi și mării ca portului, să ne pricinuim un naufragiu sigur. Iar după intrarea în stadionul evlaviei și al supunerii, să nu mai judecăm pe povățuitorul cel bun al luptei noastre în nicio privință, chiar dacă am vedea în el ca într-un om unele ușoare greșeli. Căci de nu, judecându-l, la nimic nu ne va folosi supunerea. E de toată trebuința ca cei ce voiesc să aibă pururea o credință neîndoielnică în povățuitorii lor să păstreze biruințele lor pururea pomenite și nesterse în inima lor, ca atunci când dracii le vor semăna necredința față de ei, să le închidă gura cu cele păstrate în amintirea lor. Căci pe cât înflorește credința în inimă, pe atâta se silește și trupul în slujire. Dar când se poticnește de necredință, cade: Că tot ce nu e din credință

duhovnicească presupune o apropiere deosebită, întemeiată pe iubire și pe lucrarea lui Dumnezeu. Părintele duhovnicesc este văzut ca însuși semnul prezenței lui Dumnezeu. Prin el, Dumnezeu vorbește, poartă de grijă, mângâie și îndrumă. În felul acesta această relație nu este doar o străduință omenească, nu se reduce la o simplă măiestrie și nu poartă în sine doar puterea omului – ci este lucrată și întărită de Însuși Dumnezeu. Ea depășește, de exemplu, relația educator – educat. „Arată, îndeamnă Scărarul, în chip nevăzut (cu mintea) lui Dumnezeu credința și dragostea curată ce o ai față de părintele tău și Acela va îndemna pe acesta în chip neștiut să se alipească de tine și să te apropie de el, după simțirea ta față de el”[50].

O altă dimensiune esențială a relației părinte duhovnicesc – fiu este ascultarea. Aceasta este o mișcare tainică, o „moarte de bunăvoie”[51], căci omul a fost dăruit cu darul neprețuit al libertății și poartă în sine setea vieții. Predarea de sine, pentru zidirea de sine, înseamnă luarea jugului lui Hristos pe grumazul nostru, prin punerea propriei sarcini pe grumazul altuia[52]. Ascultarea îl face pe fiu fără de grijă, dar îl încarcă pe părinte cu o responsabilitate uriașă. Desigur, ascultarea nu-l scutește pe cel ce o face de răspundere. Nu este o supunere oarbă, ci o așezare animată de încrederea deplină în Dumnezeu, Care lucrează prin părintele său.

Așezarea fiului întru ascultare poate îmbrăca uneori forme de ascetism foarte aspru. Acest fel de ascultare este descris de Sfântul Ioan Scărarul în treapta a patra unde cuvântul: „Țin seama și de ceea ce am văzut că se întâmplă și la mulți bolnavi conștienți. Aceștia, cunoscându-și frica și neputința lor, au rugat pe doctor să-i lege, fără voia lor, și să-i trateze cu sila, de bunăvoia lor, pentru că „duhul este râvnitor” pentru nădejdea viitoare, iar trupul este neputincios (Matei 26, 42), pentru slăbiciunile de mai înainte. Iar eu, văzând aceasta, i-am rugat pe doctori să se lase înduplecați de aceia”[53] este exemplificat prin povestirile despre monahul Isidor, care s-a predat pe sine părintelui său „precum se predă fierul făurarului” și printr-o astfel de ascultare s-a

e păcat (Romani 14, 23)”. Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 7-8, pp. 105-106.

50 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 39, p. 133.

51 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 3, p. 102.

52 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 6, p. 104.

53 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 31, p. 502.

mântuit. Această predare de sine, această „moarte" a voinței personale, este o realitate duhovnicească profundă, care, deși poate părea dură din afară, este plină de sens și de rodnicie pentru cel ce o trăiește cu smerenie și discernământ.

Pe lângă ascultare este neapărată trebuință și de o împreună lucrare. Precum în Hristos se vădesc două voințe – dumnezeiască și omenească – unite într-o singură lucrare, tot astfel, în relația duhovnicească dintre părinte și fiu, se descoperă o tainică împreună lucrare. „Nu poate scăpa cârmaciul corabia singur, fără împreună-lucrarea corăbierilor, nici doctorul nu poate vindeca pe cel ce suferă, nerugat mai întâi de el și neajutat prin arătarea rănii lui cu deplină încredere"[54], tot așa nici fiul nu poate înainta fără mâna întinsă a celui ce-i cunoaște rostul și destinația.

O altă lucrare de mare finețe duhovnicească este mărturisirea, pe care *Scara* o prezintă în două forme: spovedirea păcatelor, ca lucrare sacramentală și cercetarea gândurilor, ca exercițiu de fiecare zi. Se pare că, în vremea Sfântului Ioan Scărarul, spovedania păcatelor încă avea, în unele obști, o formă publică, sau cel puțin aceasta era practica în comunitatea păstorului la care se face referire în Cuvântul al patrulea. O ilustrare a acestei forme de mărturisire este oferită în Istoria tâlharului pocăit, unde se arată că mărturisirea nu este doar o lucrare pregătită și săvârșită exclusiv de cel ce se pocăiește, ci ea este deopotrivă o lucrare a păstorului care prin felul în care o pune în aplicare prilejuiește prin înțelepciunea sa mai întâi o iertare deplină pentru cel ce o face, iar în al doilea rând prin ea îndeamnă și determină pe cei ce au greșeli nemărturisite spre mărturisire[55].

Mărturisirea gândurilor, o deplină deschidere a inimii, are nevoie de o mare atenție și de o delicatețe deosebită pentru a deveni taina profundă dintre Dumnezeu și om. „Nicăieri Dumnezeu, ascultând o mărturisire, nu Se arată să o fi făcut cunoscută public, ca nu cumva să-i oprească pe cei ce se mărturisesc prin darea pe față a lor, și așa să-i facă de nevindecat în boala lor. De ne bucurăm de darul cunoașterii de mai înainte, să nu spunem de mai înainte, celor ce au greșit, greșalele lor, ci mai degrabă să-i îndemnăm prin vorba cu înțeles spre mărturisire. Căci și prin mărturisirea lor către noi li se pricinuiește

[54] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 32, p. 503.
[55] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 15, p. 110.

nu puțină iertare”[56]. În ea nu trebuie să fie nici o forțare, ci smerenie, răbdare, îndemn, dragoste și anumite îndrăznire.

Mărturisirea trebuie făcută în chip smerit, ca înaintea lui Dumnezeu, „înaintea ajutorului tău”[57], căci părintele este deopotrivă dublu ajutor, cel prin care Dumnezeu lucrează folosul nostru, dar și ajutor pe potriva noastră în calea mântuirii, este cel care pășește împreună cu noi. Părintele duhovnicesc trebuie să arate o mare iscusință în mărturisire, iscusință ce ține de darul discernământului, care alege în fiecare vreme și cu fiecare în parte cele potrivite[58].

Cu toate acestea mărturisirea își are și ispitele ei. Printre ele sunt închipuirea de sine, rușinea și, nu în ultimul rând, o lucrare a demonilor, de aceea „nu te lăsa amăgit, o, fiule, și spune păcatele tale învățătorului tău, ca și când le-ar spune altă persoană. Căci nu te poți izbăvi de rușine fără rușine”[59]. Părintele e asemenea pomului în care păsările își fac cuiburi – un pom răsădit lângă izvoarele apelor, ale harurilor. Apropierea de cei care duc o viață bună atrage la o viață bună, pe când prieteniile rele strică și obiceiurile bune. Simpla prezentă a pastorului e lucrătoare, ea produce bucurie[60], dă încredere și umple de râvnă.

Totuși relația aceasta nu este mereu senină. Pot apărea ispite, răceală, îndoieli. Dar ucenicul este chemat la răbdare și statornicie. Pe parcursul acestei relații, ucenicul trece prin etape de creștere și momente de criză. De aceea „nu fugi de mâinile celui ce te-a adus la Domnul. Că nu te vei rușina în toată viața ta de altcineva ca de Acela”[61]. Ioan Scărarul, cu o finețe psihologică rar întâlnită, descrie aceste etape nu doar ca provocări, ci ca prilejuri de maturizare. Acest proces este lung, uneori dureros, dar mântuitor. Relația se transformă: de la dependență la conlucrare, de la frică la iubire, de la ucenicie la prietenie în Hristos.

---

56 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 82-82, p. 514.

57 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 58, p. 139.

58 Dă celor ce-și fac drumul cu curaj și bărbăție mâncăruri mai tari și mai vârtoase; iar celor rămași în urmă, fie prin fire, fie prin voință, dă-le lapte, ca unora ce sunt încă prunci. Căci toată mâncarea e la vremea ei. Aceeași mâncare le pricinuiește adeseori unora râvna, iar altora, întristarea. Trebuie ținut seama, la aruncarea seminței, de cele de față: de timp, de persoană, de calitate, de cantitate”. Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 53-54, p. 507.

59 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 56, p. 138.

60 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 47, p. 136, „E o însușire a firii, făcută și ea de Bunul nostru Domn, ca, văzând pe doctor, bolnavul să se bucure chiar dacă nu se va folosi poate cu nimic de la el”. Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 31, 10, p. 497.

61 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 4, 67, p. 141.

În final, păstorul adevărat nu leagă pe nimeni de sine, ci de Hristos", această relație duhovnicească fiind o adevărată școală a libertății. Ucenicul nu este chemat să devină o copie a părintelui, ci să se împlinească în propria vocație.

Concluzii

Paternitatea spirituală, așa cum este prezentată de Ioan Scărarul, nu este un simplu concept, ci o realitate vie și indispensabilă. Este o lucrare tainică ce cere ascultare, discernământ, jertfă și o iubire profundă între părinte și fiu. În centrul acestei relații stă Hristos, iar părintele este doar un mijlocitor al prezenței Lui. Într-o lume ce-și pierde reperele, paternitatea duhovnicească este o chemare la înnoire, la sinceritate, la viață autentică în Hristos. Ea rămâne un dar și o taină, o cruce și o lumină, o relație vie ce poartă în ea chipul Împărăției lui Dumnezeu.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 75-89

OFRANDA IMNOGRAFICĂ A PĂRINTELUI IOSIF VATOPEDINUL

Diac. Drd. Ioan Botezan
ioanis.botezan@gmail.com

Abstract

The hymnographic offering of Elder Joseph of Vatopedi. The present study aims to present the hymnographic works composed by Elder Joseph of Vatopedy. Although he had a short period of schooling and poor intellectual formation, the Vatopedi monk showed an exceptional inclination towards the art of the word both in prose and in the fixed forms of the liturgical poem.

During his earthly life he composed ten holy services, thus enriching the Church's liturgical treasury. Being endowed with the charisma of theology, Elder Joseph embellished his hymnographic writings with deep theological meanings, which elevate the mind of the contemporary man from the earthly to the heavenly, engaging the human being in a spiritual and at the same time dynamic perspective of the Orthodox liturgical rhythm. His works strictly respect the Byzantine compositional canons, continuing the Church's hymnographic tradition in an exemplary manner.

The purpose of the present study is both to analyze the hymnographic creations of the Vatopedi monk from the perspective of Byzantine melodic structures, as well as to highlight the theological themes contained in these compositions, at the same time emphasizing their impact in contemporaneity.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea IPS Prof. Univ. Dr. Irineu Pop, care și-a dat acordul pentru publicare.

Keywords
hymnography, Joseph of Vatopedi, liturgical poem, charisma of theology, Byzantine melodic structures

1. Introducere

Poemele bisericești atestă o formare complexă a imnografilor, presupunând o înclinație deosebită a acestora spre arta cuvântului. Formele fixe ale poemului liturgic sunt reflexia canoanelor stricte ale imnografiei, dezvoltate cu precădere în mediul bizantin. Pe lângă semnificația teologică, coloratura textului liturgic este marcată de ritmul și forma melodică care facilitează receptarea acestuia de către comunitatea eclezială. În acest sens, aptitudinile compoziționale ale imnografului nu constau într-o personalizare exagerată a poemului liturgic, ci valorifică structura imnografică tradițională, prin care cuvântul dobândește un înveliș dinamic. Menținerea acestor canoane imnografice în compozițiile contemporane asigură nu doar o continuitate a tradiției răsăritene, ci și o implicare niptică a credincioșilor în viața liturgică eclezială.

Gheronda Iosif Vatopedinul este unul dintre monahii aghioriți contemporani cu înclinații imnografice considerabile. Compozițiile sale sunt rezultatul undei profunde și conștiente experieri a cultului liturgic. Trăirea sa niptică, rugăciunile statornice și relația vie cu Logosul au contrabalansat pregătirea sa academică precară. Un aport esențial în formarea sa duhovnicească l-a constituit integrarea sa în școala isihastă athonită din secolul al XX-lea călăuzită de Gheron Iosif.

În acest mediu a avut parte de o inițiere autentică în tainele comuniunii cu Cuvântul, fapt ce a reprezentat altoirea sa pe trunchiul imnografic al tradiției ortodoxe. Prin urmare, alcătuirile monahului vatopedin adeveresc cultivarea autentică a artei cuvântului doar în părtășie cu Însuși Cuvântul, în afara acestei relații ontologice alcătuirile imnografice neatingându-și finalitatea.

Prezentul studiu își propune să prezinte principalele compoziții imnografice ale părintelui Iosif Vatopedinul. Între acestea se numără alcătuiri de slujbe în întregime, dar și completări la slujbe deja

existente în tezaurul imnografiei bisericești. Din prima categorie fac parte. Slujba Sfântului Iosif Isihastul, Slujba Icoanei Maicii Domnului „Pantanassa", Slujba Sfinților Vatopedini, Slujba Sfântul Maxim Vatopedinul, Slujba mutării moaștelor Sf Nicolae, Slujba Sf Simeon Noul Teolog. De asemena, există completări la Slujba Sfântului Xenofont, Slujba Sfintei Mari Mucenițe Irina, Slujba Sfintei Ipomoni, precum și tropare în cinstea Sfântului Iraklidie. Studiul expune în mod succint atât formarea „filologico-teologică" a monahului vatopedin, cât și caracteristicile principale ale alcătuirilor sale imnografice. În urma acestei analize se va reliefa și aportul acestor opere pentru lumea ortodoxă contemporană.

2. Formarea „teologico-filologică" a lui Gheronda Iosif Vatopedinul

Pregătirea imnografului trebuie să includă atât o parte teologică, cât și una filologică. Alcătuirile imnografice renumite indică o mare acuratețe teologico-filologică a compozitorului, acesta dovedind o măiestrie aparte încununată de o deosebită dispoziție jertfelnică. Imnograful nu se rezumă doar la exprimarea anumitor noțiuni teologice, ci are în vedere și forma literară a poemului liturgic astfel încât acesta să rezoneze cu canoanele metricii bizantine. Capodoperele imnografice din tradiția autentică a Bisericii se pot analiza ambivalent, ele atestând o adevărată artă a cuvântului care încântă atât prin conținut cât și prin formă[1]. Pentru alcătuirea unor astfel de lucrări în contemporaneitate, compozitorul e necesar să se armonizeze atât *în duh* cât și *în literă* cu predecesorii săi.

În cazul monahului vatopedin se poate ivi următoarea întrebare: în ce mod a avut loc formarea lui teologico-filologică întrucât nu a absolvit nici o formă de învățământ superior? Cum a avut acces la

[1] Un exemplu grăitor în acest sens este Imnul Acatist, care pe lângă noțiunile teologice remarcabile, prezintă anumite caracteristici ale genului literar numit condac. Vezi: Ermanno M Toniolo, *Acatistul Maicii Domnului explicat: imnul și structurile lui mistagogice*, trad. Ioan I Ică, Deisis, 2009, p. 112. De asemenea, condacele Sfântului Roman Melodul sunt adevărate capodopere imnografice. Fiecare alcătuire prezintă un subiect teologic expus într-un cadru literar fix care-l pune în lumină și înlesnește asimilarea tematicii prin intermediul ritmicității dinamice. Vezi: Romanos le Mélode, *Hymnes*, vol. V (Sources Chrétiennes 283), introd., texte critique, trad. et notes de José Grosdidier de Matons, Les Éditions du Cerf, Paris, 1981.

deprinderea corectă a limbii grecești vechi? Care a fost principalul imbold pentru asumarea imnografiei? În ce măsură talentul poate contrabalansa pregătirea intelectuală? În cele ce urmează vom reda câteva ipoteze create pe baza informațiilor existente, prin care dorim să argumentăm înclinația lui Gheronda Iosif Vatopedinul spre imnografie. De asemenea, prin expunerea acestor idei se evidențiază faptul că darul nu lucrează „magic" asupra ființei umane nici în cazul imnografiei, ci necesită cultivare și altoire pe o dispoziție jertfelnică stăruitoare. Prin urmare, cariera imnografică a monahului vatopedin se întemeiază pe următoarele aspecte:

2.1. Educația sănătoasă primită acasă în ciuda lipsei de școlarizare

Socrate[2] a urmat timp de doar trei ierni cursurile școlare din ciclul primar, cu toate că era înzestrat cu o minte ageră ce reținea cu ușurință și rapiditate lecțiile. Lipsa formării intelectuale a fost contrabalansată de educația aleasă plină de dragoste și dăruire primită în mediul familial, fapt ce „l-a ajutat să dobândească înțelepciune de viață, cumpătare și maturitate, virtuți care l-au caracterizat până la sfârșit"[3]. Acest prim aspect îl considerăm important, întrucât inteligența emoțională dobândită în copilărie va avea un aport considerabil în formarea lui ulterioară, atunci când, identificându-se cu suferința întregii lumi înalță imne dumnezeirii.

2.2. Râvna pentru lecturile duhovnicești

În primii ani de mănăstire, viitorul monah vatopedin, nu se rezuma la a parcurge o singură dată textele, ci le citea în nenumărate rânduri până ajungea să memoreze multe dintre acestea. Astfel ajunsese să știe pe de rost întreaga Evanghelie de la Matei și multe pasaje din Mineie și *Pateric*, *Everghetinos* și *Filocalie*[4]. Ca frate începător la vârsta de 16 ani împlinea slujirile de citeț și canonarh. De remarcat este că în ciuda școlirii sale precare, *avea o cursivitate în citirea limbii eline vechi*,

[2] Numele de botez al Părintelui Iosif Vatopedinul.

[3] Efrem Vatopedinul, *Gheronda Iosif Vatopedinul: un surâs din veșnicie*, traducere din limba greacă de Mănăstirea Diaconești, Bonifaciu, 2021, p. 39.

[4] Iosif Vatopedinul, *Omilie în sinaxa obștii*, Noul Schit, 1985 apud. Efrem Vatopedinul, *Gheronda Iosif Vatopedinul: un surâs din veșnicie*, p. 52.

abilitate necesară pentru lecturarea textelor liturgice grecești. Îndrăgea și îndemna pe tot parcursul vieții sale pentru contactul direct cu textele originale evitând traducerile[5], întrucât acestea denaturează înțelesurile teologice adânci. Prin urmare, se poate observa debutul unei „formări filologice" într-o manieră autodidactă.

2.3. Rugăciunea stăruitoare

Monahul vatopedin este caracterizat ca fiind „unul dintre cei puțini care au primit harisma rugăciunii curate și neîntrerupte, dar și a stării care decurge de pe urma rugăciunii"[6]. Lucrarea rugăciunii a constituit nu doar principala îndeletnicire a sa, ci și hrana vitală pentru viețuirea duhovnicească. Sintagma: „rugăciunea trebuie să devină una cu respirația noastră"[7], atestă o cunoașterea empirică a acestei preocupări niptice. Recunoașterea lui ca rugător autentic și ca „profesor doctor"[8] în rugăciunea minții, adeverește propășirea sa în conlucrarea harică și în dialogul viu și statornic cu dumnezeirea, aspecte esențiale pentru un imnograf. De asemenea, se împărtășea bogat din roadele rugăciunii, experimentând adesea „contemplația", „răpirea în duh, mistagogia, unirea dumnezeiască în stadiul ei desăvârșit"[9].

2.4. Harisma teologiei

Primind numele starețului său, s-a dovedit a-i fi vrednic următor întrucât „s-a îmbogățit prin fericita smerenie și dragoste, urcând la treapta discernământului, vârful virtuților, și s-a arătat mare Părinte duhovnicesc al obștii și păstor în Sfântul Munte, nefiind lipsit nici de

---

5 De exemplu critica aspru colecția *ΕΠΕ* (Ελληνες Πατέρες της Εκκλησία) care este o ediție bilingvă (greacă veche-neogreacă) a volumelor *Patrologia Graeca.*

6 Γέροντας Εφραίμ Βατοπαιδινός, *Introducere* în: Μυσταγωγία Προσευχής, p. 13.

7 Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Βατοπαιδινές Κατηχήσεις* (Ψυχωφελή Βατοπαιδινά 10), Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος, 2023, p. 105.

8 Sfântul Paisie Aghioritul mărturisea despre Gheronda Iosif Vatopedinul: „Dacă alții au rugăciunea minții, acesta este *profesor doctor* în lucrarea ei. Și dacă vrei să știi, eu am evlavie la toți lucrătorii rugăciunii minții, dar pe el, pe Gheronda Iosif, îl am la evlavie mai mult decât pe toți, pentru că nu caută ale sale și are mărime de suflet". Vezi: Efrem Vatopedinul, *Gheronda Iosif Vatopedinul: un surâs din veșnicie*, p. 259.

9 Efrem Vatopedinul, *Părintele Iosif Vatopedinul, rugătorul de foc*, trad. din lb. greacă: Mănăstirea Vatoped, Bonifaciu, Bacău, 2022, p. 29.

darul teologiei, care i s-a dat de Sus”[10]. Prin urmare, harisma teologiei a contrabalansat pregătirea sa academică precară[11]. Gheronda Iosif Vatopedinul putea pătrunde în înțelegerea unor semnificații teologice adânci referitoarea la taina viețuirii în Hristos, pe care le tâlcuia ucenicilor. Acest dar neprețuit al teologiei, nu l-a însușit drept o „ideologie abstractă”, ci l-a experiat ca o „reală și negrăită cunoaștere a lui Dumnezeu în Duhul Sfânt”[12], fapt ce l-a făcut demn de slujirea imnografică.

2.5. Cugetul liturgic

Nu în ultimul rând, un aspect esențial în înclinația lui imnografică la constituit cugetul său liturgic profund, arătând o preocupare nestăvilită pentru participarea consecventă, conștientă și activă în spațiul eclezial. Râvna de a fi nelipsit de la slujbe, nu constituia doar o strategie pedagogică, ci o nevoie vitală a viețuirii duhovnicești de la care nu făcea rabat[13]. Deși nu era preot, Gheronda Iosif Vatopedinul trăia în cadrul slujbelor bisericești și cu precădere la Dumnezeiasca Liturghie: „toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos pe pământ, iconomia lui Dumnezeu în trup”[14]. Inima sa se prefăcea în jertfelnic noetic, de unde înălța neîncetate rugăciuni către cer fructificând astfel preoția duhovnicească ce devenea sură de inspirație în alcătuirile sale imnografice.

3. Slujbe alcătuite în întregime de Gheronda Iosif Vatopedinul

3.1. Slujba Sfântului Iosif Isihastul[15]

Compusă în luna august a anului 1968, slujba înfățișează viața du-

[10] Bartolomeu I, Patriarh Ecumenic, *Prefață* în: Efrem Vatopedinul, *Gheronda Iosif Vatopedinul: un surâs din veșnicie*, p. 12.
[11] Athanasie, Mitropolit de Limasol, *Prolog*, în: Γέροντας Εφραίμ Βατοπαιδινός, *Μυσταγωγία Προσευχής κατά τον Γέροντα Ιωσήφ Βατοπαιδινό*, p. 10.
[12] Γέροντας Εφραίμ Βατοπαιδινός, *Μυσταγωγία Προσευχής κατά τον Γέροντα Ιωσήφ Βατοπαιδινό*, p. 131.
[13] Efrem Vatopedinul, *Gheronda Iosif Vatopedinul: un surâs din veșnicie*, p. 259.
[14] Γέροντας Εφραίμ Βατοπαιδινός, *Μυσταγωγία Προσευχής κατά τον Γέροντα Ιωσήφ Βατοπαιδινό*, p. 143.
[15] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἱερὰ Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου Πατρός ἡμῶν Ἰωσήφ τοῦ Ἡσυχαστοῦ*, Arhiva Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped, 1968.

hovnicească și iubitoare de Dumnezeu a pururea pomenitului Părinte al nostru (Iosif), fără vreo exagerare sau închipuire, ci după adevăr, așa cum am văzut și am auzit trăind și petrecând împreună cu el până la apusul vieții lui”[16]. Compoziția imnografică prezintă cântările Vecerniei Mari, Utreniei, Dumnezeieștii Liturghii și Paraclisul Sfântului și se află în strânsă legătură cu praznicul Adormirii Maicii Domnului, întrucât data prăznuirii Sfântului Iosif Isihastul este 16 august conform calendarului neîndreptat. Una dintre asemănările evidente din punct de vedere muzical sunt stihirile kekragariilor compuse pe aceeași structură melodică ca și cele ale praznicului Adormirii Macii Domnului, urmând podobiei „O, preaslăvită minune!” (Ὦ τοῦ παραδόξου θαύματος!).

Slujba face referiri atât la experințe harice ale marelui dascăl isihast athonit al secolului al XX-lea, cât și la răbdarea martirică pe care acesta a arătat-o în încercări. Ideea centrală a școlii empirice iosefine – surprinsă în alcătuirea imnografică – reliefează făptuirea (πράξις) ca treaptă spre contemplație (θεωρία). Sunt accentuate de asemena nepătimirea (απάθεια), stăruința martirică (μαρτυρική καρτερία) în lupta cu patimile și neîmprăștierea minții (νοῦν ἀμετέωρον) ce conduce la luminarea acesteia. Este surprinsă totodată însușirea de dascăl al viețuirii isihaste și în același timp relația sa părintească cu ucenicii[17]. Slujba Sfântului Iosif este publicată în limba română[18]. Deși inspirată din slujba lui Gheronda Iosif, varianta românească nu este o traducere a acesteia, ci o compoziție diferită în care se tine cont de structura melodica și de anumite noțiuni teologice din lucrarea originală.

3.2. Slujba Icoanei Maicii Domnului „Pantanassa”[19]

Slujba icoanei Maicii Domnului „Pantanassa” este o altă lucrare de

---

[16] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἱερὰ Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου Πατρός ἡμῶν Ἰωσήφ τοῦ Ἡσυχαστοῦ*, p. 2.

[17] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἱερὰ Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου Πατρός ἡμῶν Ἰωσήφ τοῦ Ἡσυχαστοῦ*, p. 43.

[18] Gavriil Vatopedinul, *Slujba, Paraclisul și Acatistul Cuviosului și de Dumnezeu purtătorului Părintelui nostru Iosif Isihastul cel numit și Spileotul*, ediție îngrijită la Sfânta Mănăstire Diaconești, Bonifaciu, Bacău, 2021.

[19] Pentru mai multe detalii despre această compoziție imnografică, vezi: Ioan Botezan, „Icoana Maicii Domnului «Pantanassa» în imnografia lui Gheronda Iosif Vatopedinul”, în *Tradiție și creativitate în imnografia bisericii - Pastorația și asistența persoanelor vârstnice* (ISSTA), vol. 2, ediția a XXII-a, Reîntregirea, Alba Iulia, 2023, pp. 331–343.

referință a monahului vatopedin. Aceasta se prezintă în formă completă, cuprinzând cântările Vecerniei mici, Vecerniei mari, Utreniei, Dumnezeieștii Liturghii, Acatistului și Paraclisului[20]. Slujba Paraclisului a fost publicată atât în limba greacă[21], cât și în limba română[22]. Compoziția imnografică expune o amplă teologie a bolii. Suferința devine pricină de alergare a bolnavului spre Maica Domnului și de împărtășire din râurile de tămăduiri ce se revarsă în chip bogat prin intermediul icoanei: „Împărăteasa-a-toate" este singura mângâiere a celor aflați în chinuri, vindecare grabnică a celor îndurerați, scăpare sigură a celor întristați și nădejde celor ce o cheamă. Imnografia paraclisului cuprinde nu doar cereri pentru vindecarea trupească, ci, în principal, pentru tămăduirea dispoziției lăuntrice a ființei umane împresurate de norul ispitelor, de apăsare interioară, şi zdrobită de necaz.

3.3. Slujba Sfinților Vatopedini[23]

Gheronda Iosif Vatopedinul a compus o slujbă praznicală rânduită să fie cântată în data de 10 iulie, atunci când mănăstirea sărbătorește Sinaxa tuturor Sfinților Vatopedini. Compoziția imnografică îi numește pe sfinții care au trecut pragul Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped, „studenți" ai Universității Pustiei și în același timp „luminători ai întregii lumi", „purtători de Dumnezeu", buni atleți ai Domnului[24]. În slujbă sunt nominalizați 27 de sfinți care sunt supranumiți vatopedini

[20] Slujba icoanei Maicii Domnului Pantanassa în limba greacă poate fi accesată pe site-ul Mănăstirii Vatopedu. Vezi: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Ακολουθία της Παναγίας της Παντάνασσας, disponibilă la adresa https://www.vatopedi.gr/ekklisiastiki-imni-litourgika-kimena/akolouthia-tis-panagias-tis-pantanassas/ (data accesării 04.02.2026).

[21] *Ὁ Παρακλητικὸς Κανὼν Παναγίας τῆς Παντανάσσης, ποίημα Γέροντος Ἰωσὴφ Βατοπαιδινοῦ*, Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος, 2022.

[22] Prima ediție a slujbei Paraclisului în limba română a fost publicată în anul 2009: Constantin-Cornel Coman, *Buchet muzical de paraclise: către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu și alți sfinți ai Bisericii*, Sfântul Munte Athos - Suceava, Edit. Chilia „Buna-Vestire": Schitul Sf. Dimitrie (Lacu) - Accent Print, 2009, pp. 65-81. Ediția din 2016 a cunoscut o îmbunătățire semnificativă, cu precădere în ceea ce privește redarea structurii metrice a podobiilor originale în textul românesc. Vezi: *Paraclisul Sfintei și de-minuni-făcătoarei-icoane Pantanassa*, București, Asociația Nectarie Protopsaltul, 2016.

[23] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Πανηγυρικὴ Ἀκολουθία πάντων τῶν Ὁσίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν τῶν Βατοπαιδινῶν*, Arhiva Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped.

[24] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Πανηγυρικὴ Ἀκολουθία πάντων τῶν Ὁσίων*, p. 7.

datorită legăturii lor cu mănăstirea aghiorită chiar și pentru o perioadă limitată de timp. Se poate observa cu ușurință faptul că Sinaxa Sfinților Vatopedini cuprinde o multitudine de „tipuri" de urmare a lui Hristos, începând de la simpli monahi până la martiri, de la personalități marcante pentru teologia ortodoxă până la nebuni pentru Hristos.

Dintre aceștia amintim câteva nume reprezentative atât pentru istoria mănăstirii Vatoped cât și pentru întreaga lume ortodoxă: Sfântul Sava Vimatarisul, Sfinții Nicolae, Athanasie și Antonie ctitorii mănăstirii, Sfântul Sava Arhiepiscopul Serbiei și tatăl său după trup Sfântul Simeon Nemania, Cuviosul Nicodim dascălul Sfântului Grigorie Palama, Cuviosul martir Eftimie, Sfântul Cosma întâiul, Cuviosul Sava cel nebun pentru Hristos, Sfântul Grigorie Palama, Sfântul Ioasaf de la Meteore, Sfântul Filotei Patriarhul Constantinopolului, Sfântul Ghenadie Egumenul Mănăstirii Vatoped, Sfântul Agapie de la Colciu, Sfântul Maxim Vatopedinul cel supranumit „Grecul", Sfântul Evdokim și Sfântul Ioachim[25] din Itaca cel supranumit „Bunicuțul".

3.4. Slujba Sfântul Maxim Vatopedinul[26]

Gheronda Iosif Vatopedinul a manifestat o atenție deosebită în ceea ce privește personalitatea Sfântului Maxim Vatopedinul cel supranumit în mod peiorativ Grecul, cunoscut și ca luminător al rușilor. În acest sens i-a alcătuit slujba ce se cântă în data de 21 ianuarie împreună cu slujba icoanei Maicii Domnului Paramithia. Compoziția imnografică înfățișează în mod expresiv personalitatea complexă a Sfântului Maxim. Bun cunoscător al științei lumești (θήραθεν σοφία), acesta a devenit și cugetător de Dumnezeu (Θεόφρον). Pe lângă acestea, a dobândit și harul apostolilor, sprijinind Biserica cu învățăturile sale. Nu în ultimul rând, se subliniază caracterul martiric al misiunii sale apostolice: „murind pentru Dumnezeu, te-ai arătat la fel cu apostolii, întorcând pe cei rătăciți în căile Domnului"[27].

---

[25] Viața și învățătura acestui Sfânt este prezentată de către Gheronda Iosif Vatopedinul în urma unei cercetări riguroase în arhivele Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped. Vezi: Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ο Παπουλάκης: Άγιος Ιωακείμ ο Βατοπαιδινός ο εξ Ιθάκης* (Ψυχωφελή Βατοπαιδινά 6), Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος, 2005.

[26] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἱερὰ Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου τοῦ Βατοπαιδινοῦ*, Arhiva Sfintei Mari Manastiri Vatoped.

[27] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἱερὰ Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου τοῦ Βατοπαιδινοῦ*, p. 9.

Alcătuirea imnografică respectă în mod riguros canoanele imnografiei bizantine. În acest sens, stihirile kekragariilor urmează podobiei glasului patru plagal *„O, preaslăvită minune!”*, precum și podobiei glasului patru *„Ca pe un viteaz între mucenici”*, stihirile stihoavnei corespund podobiei glasului întâi *„Ceea ce ești bucuria”*, iar troparul este alcătuit conform podobiei glasului 4 *„Degrab ne întâmpină”*. Structura melodică a utreniei respectă cu strictețe modelul tradițional compozițional, începând de la forma de alcătuire a *Sedelnelor* și până la *Laude*. Canonul Sfântului este alcătuit conform irmoaselor glasului al patrulea plagal *„Pe Faraon ce se purta în car”*, având următorul acrostih: „Te cinstesc, slăvitule Maxim al Vatopedului. Iosif”[28]. În acest fel, Gheronda Iosif Vatopedinul, reușește să zugrăvească personalitatea complexă a Sfântului Maxim, fructificând totodată bogăția imnografiei tradiționale bizantine.

3.5. Slujba mutării moaștelor Sf Nicolae[29]

O altă compoziție imnografică a lui Gheronda Iosif Vatopedinul se adresează mutării moaștelor Sfântului Nicolae, fiind consemnată cu data prăznuirii în 20 mai. De remarcat este faptul că alcătuirea acestei slujbe a avut loc la Nea Skiti, fiind finalizată în 20 Aprilie 1970, la doi după întoarcerea viitorului monah vatopedin din Cipru, unde a întâmpinat multe încercări[30]. Acest aspect se reflectă în distihul de la finalul slujbei: „Pe Iosif cel ce ți-a a scris imnul din râvnă,/ izbăvește-l, Ierarhe, din primejdii cu rugăciunile tale”[31]. Slujba conține cântările Vecerniei Mari, ale Utreniei și ale Dumnezeieștii Liturghii, urmînd cu acrivie și rigurozitate canoanele fixe ale metricii bizantine. Irmoasele de la canonul utreniei urmează cunoscutei podobii a glasului al patrulea „Deschide-voi gura mea”, având acrostihul: „Din cântări împletesc cununi

---

[28] «Βατοπαιδίου Μάξιμον κλείνον γεραίρω. Ιωσήφ». Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἱερὰ Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρός ἡμῶν Μαξίμου τοῦ Βατοπαιδινοῦ*, p. 10.

[29] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἀκολουθία τῆς ἀνακομιδῆς τῶν λειψάνων τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρός Ἡμῶν Νικολάου Ἐπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας τοῦ Θαυματουργοῦ*, Arhiva Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped.

[30] Pentru mai multe detalii, vezi: Efrem Vatopedinul, *Gheronda Iosif Vatopedinul: un surâs din veșnicie*, pp. 318–327.

[31] «Ἰωσὴφ τὸν γράψαντα, τὸν ὕμνον σοι ἐκ πόθου/Ἱεράρχα λύτρωσαι σκανδάλων ταῖς εὐχαῖς σου». Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἀκολουθία τῆς ἀνακομιδῆς τῶν λειψάνων τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρός Ἡμῶν Νικολάου Ἐπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας τοῦ Θαυματουργοῦ*, p. 26.

lui Nicolae. Iosif"[32]. Prezența icoanei făcătoare de minuni a Sfântului Nicolae la Metocul Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped constituie un al factor important al evlaviei monahului vatopedin față de marele ierarh al Bisericii.

3.6. Slujba Sfântului Simeon Noul Teolog[33]

Unul dintre cei trei Sfinți supranumiți „teologi", care a câștigat atenția creștinătății datorită scrierilor sale, nu a putut fi omis din preocuparea imnografică a lui Gheronda Iosif Vatopedinul. În compoziția monahului vatopedin, Sfântul Simeon Noul Teolog este numit chip al pocăinței (τῆς μετανοίας εἰκόνα), model al pocăinței (μετανοίας ὑπόδειγμα), aspect pe care monahul Iosif îl reliefează, considerându-l esențial în propășirea duhovnicească.

În acest sens Sfântul devine un dascăl care învață „legile harului" tuturor celor care se pocăiesc cu sinceritate, fiind considerat sprijin al monahilor. Este sugestivă prima stihiră a kekragariilor care sintetizează parcursul niptic al Sfântului Simeon ce devine un model autentic în urcușul spre mântuire: prin omorârea cugetului trupesc se ajunge la vederea Harului dumnezeiesc și la starea de fiu al luminii: „Omorând cugetul trupesc ți-ai înălțat mintea spre contemplarea dumnezeiescului Har și ai devenit fiu al Luminii […]"[34].

4. Completări ale lui Gheronda Iosif Vatopedinul la slujbe existente

4.1. Slujba Sfântului Xenofont[35]

Preocupat de fructificarea înclinației monahale indiferent se statutul și poziția socială, Gheronda Iosif Vatopedinul evidențiază pa-

---

[32] «Νικολάου ᾄσμασιν στεφάνους πλέκω· Ἰωσήφ». Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἀκολουθία τῆς ἀνακομιδῆς τῶν λειψάνων τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρός Ἡμῶν Νικολάου Ἐπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας τοῦ Θαυματουργοῦ*, p. 15.

[33] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου*, Arhiva Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped.

[34] Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου*, p. 5.

[35] *Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ξενοφώντος - συμπληρωθείσα ὑπὸ τοῦ Γέροντος Ἰωσήφ Μοναχοῦ*, Arhiva Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped.

radigma afierosirii lui Dumnezeu a Sfântului Xenofont, un nobil din Constantinopol care a îmbrăcat schima îngerească având ca model pe fii săi. Această atenție a sa spre personalitatea Sfântului, s-a concretizat imnografic prin completarea slujbei existente, alcătuită de Sfântul Gherasim Mikraghiananitul. Prin urmare, monahul vatopedin a adăugat trei stihiri ale Kekragariilor care urmează podobiei glasului al patrulea „Ca pe un viteaz între mucenici", slava Kekragariilor în glasul al patrulea, Litia, slava Stihoavnei în glasul al doilea plagal, și de asemenea a alcătuit un al doilea tropar în glasul al treilea, pe structura melodică a podobiei „Pentru mărturisirea dumnezeiești credințe".

4.2. Slujba Sfintei Mari Mucenițe Irina[36]

Gheronda Iosif Vatopedinul a afierosit câteva alcătuiri imnografice și Sfintei Mari Mucenice Irina, prăznuită de Biserica Ortodoxă în data de 5 mai. La slujba existentă în Minei, monahul vatopedin a adăugat trei stihiri ale Kekragariilor urmând podobiei glasului întâi „O, preaslăvită minune!", slava Kekragariilor în glasul al patrulea plagal, patru idiomele ale Litiei și cele trei stihiri de la Stihoavna Vecerniei alcătuite după podobia glasului întâi plagal „Bucură-te cămara".

La Utrenie Gheronda Iosif a adăugat cele trei rânduri de sedelne, care urmează podobiilor „Pe Înțelepciunea și Cuvântul" (glasul al patrulea plagal), „Spăimântatu-s-a Iosif" (glasul al patrulea), respectiv „Cel ce te-ai înălțat pe cruce" (glasul al patrulea). De asemenea Luminânda conform podobiei „Cu ucenicii să ne suim), cele opt stihiri ale Laudelor alcătuite după podobia glasului întâi „Ceea ce ești bucuria" și Slava Laudelor aparțin compozițional monahului vatopedin.

4.3. Slujba Sfintei Ipomoni[37]

O lucrare inedită este Slujba Sfintei Ipomoni. Lui Gheronda Iosif Vatopedinul îi revine meritul punerii în lumină a acestei slujbe, preluată într-o formă sumară din manuscrisul 1104 al Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped și completată în mare parte de către acesta. Cu

[36] *Ἱερὰ Ἀκολουθία τῆς Ἁγίας Ἐνδόξου Μεγαλομάρτυρος Εἰρήνης - συμπληρωθείσα ὑπὸ τοῦ Γέροντος Ἰωσήφ Μοναχοῦ*, Arhiva Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped.

[37] *Ἱερὰ Ἀκολουθία τῆς Ἁγίας Μάρτυρος Ὑπομονῆς - συμπληρωθεῖσα ὑπὸ τοῦ Γέροντος Ἰωσὴφ τοῦ Βατοπαιδινοῦ*, Arhiva Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped.

toate că acrostihul este semnat de un alt autor[38], aportul imnografic considerabil al monahului vatopedin se oglindește în distihul de la finalul slujbei: «Ὑπομονὴ σεμνὴ Παρθενομάρτυς / Ἰωσὴφ πρόσδεξαι τὴν ὑμνωδίαν» (Cinstită fecioară-martiră Ipomoni/ primește alcătuirea de imne a lui Iosif).

Prin urmare, slujba Sfintei Ipomoni se prezintă în format satisfăcător, cuprinzând cântările Vecerniei Mari, ale Litiei și ale Utreniei. Prin contribuția imnografică a lui Gheronda Iosif Vatopedinul, cinstirea specială a sfintei devine accesibilă în cadrul cultului liturgic al Bisericii Ortodoxe.

4.4. Tropare în cinstea Sfântului Iraklidie

Atenția imnografică a lui Gheronda Iosif Vatopedinul s-a îndreptat și spre Sfântul Ierarh martir Iraklidie, o personalitate marcantă pentru Biserica Ortodoxă Cipriotă. Sinteza vieții și învățăturii sale, precum și bogatele sale harisme au fost surprinse în mod sugestiv de monahul vatopedin în trei tropare[39] compuse în ziua pomenirii sfântului – 17 septembrie – din anul 2004.

Primul tropar urmează podobiei glasului al patrulea *„Degrab ne întâmpină”*, subliniind nu doar calitatea de succesor al scaunului apostolesc ci și de moștenitor duhovnicesc al marilor Apostoli Pavel și Varnava. În acest sens, Sfântul Irakidie. Al doilea tropar este compus în glasul al patrulea, după modelul cunoscutului tropar închinat Sfântului Apostol Andrei cel întâi chemat. Alcătuirea celui de-al treilea tropar urmează podobiei glasului al treilea „Pentru mărturisirea dumnezeiești credințe”.

---

[38] «Τοὺς σοὺς ἀγῶνας Ὑπομονὴ θαυμάσω. ΘΦΑ» (Mă minunez de luptele tale Ipomoni). *Ἱερὰ Ἀκολουθία τῆς Ἁγίας Μάρτυρος Ὑπομονῆς - συμπληρωθεῖσα ὑπὸ τοῦ Γέροντος Ἰωσὴφ τοῦ Βατοπαιδινοῦ*, p. 8.

[39] Conform arhivelor Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped, aceste tropare au fost alcătuite pentru mănăstirea din insula Cirpu ce poartă numele Sfântului Iraklidie. Ιωσήφ Βατοπαιδινού, *Τροπάρια τοῦ Ἁγίου Ἡρακλειδίου*, Arhiva Sfintei Mari Mănăstiri Vatoped. Această mănăstirea se află în partea de sud-est a localității Politiko, în apropierea anticului oraș Tamasos din regiunea Nikosia, iar altarul Bisericii centrale este construit deasupra peșterii unde a viețuit un an de zile Sfântul Apostol Pavel, iar ulterior a fost înmormântat Sfântul Iraklidie. Pentru mai multe detalii, vezi: Ραφαήλ Μισιαούλης, „Ο Άγιος Ηρακλείδιος, ο πρώτος Επίσκοπος Ταμασσού”, *disponibil la adresa: https://www.pemptousia.gr/2022/09/o-agios-iraklidios-o-protos-episkopos-tamassou/* (data accesării: 10.02. 2026).

Caracterul dinamic al structurii melodice devine sugestivă în reprezentarea Sfântului Iraklidie ca înțelept păstor și autentic luminător al eparhiei cipriote.

5. Concluzii

Opera imnografică reflectă un autentic *cuget liturgic (λειτουργικό φρόνημα)* clădit în chip statornic pe tradiția ortodoxă și luminat totodată de harul Sfântului Duh. Imnograful este cel ce se identifică cu întreaga umanitate și, *înmulțind talantul* primit, alcătuiește poeme liturgice care, pe de o parte, pecetluiesc experiențele sale harice iar, pe de alta, transmit duhul autentic al Bisericii.

Prin păstrarea sistemului prosomic tradițional bizantin, caracterul tridimensional al poemului liturgic (cuvânt – ritm – melos) rămâne neștirbit. Pulsul ritmic și melosul care însuflețesc psalmodierea, conferă cadrul optim pentru transmiterea dinamică a cuvântului. Prin păstrarea nealterată a acestor caracteristici, arta imnografică autentică își revendică continuitatea prin fructificarea și dezvoltarea ei firească în contemporaneitate.

De asemenea, respectarea canoanelor bizantine în alcătuirea imnelor, face ca slujbele compuse de monahul vatopedin să fie accesibile unui mare creștin, nu doar unui cerc restrâns de psalți. Datorită podobiilor, memorarea structurilor melodice devine un aspect ușor de exersat pentru majoritatea comunităților ecleziale, întrucât nu necesită cunoștințe muzicale avansate. Prin urmare, miza participării active și conștiente a credincioșilor la ritmul liturgic devine realizabilă prin familiarizarea acestora cu imnologia Bisericii. Mai mult decât atât, Gheronda Iosif accentuează latura duhovnicească a imnografiei și aportul ei considerabil în activitatea cotidiană. Atât monahii, cât și mirenii sunt îndemnați să psalmodieze tropare sau alte imne liturgice în diferite situații ale vieții, în vederea îndeletnicirii noetice continue cu noțiuni teologice.

Nu în ultimul rând, opera imnografică a părintelui Iosif Vatopedinul, îl înfățișează pe acesta ca fiind *un slujitor niptic neostenit al Logosului*. Alcătuirile sale sunt expresia unui comuniuni autentice cu Hristos și a luminării harice. Abilitățile filologico-teologice necesare în activitatea imnografică nu sunt rezultatul unei pregătiri academice, ci expresia împărtășirii din Cuvântul lui Dumnezeu. Urmând cu acrivie

povățuirea și pilda Sfântului Iosif Isihastul, monahul vatopedin a experiat parcursul părinților niptici sintetizat în cele trei etape definitorii pentru spiritualitatea ortodoxă: *curățire – iluminare – îndumnezeire*. Această experiență nu este cuprinsă doar în scrierile și învățăturile sale, ci și în poemele sale liturgice, ce constituie o însemnată ofrandă imnografică închinată Bisericii lui Hristos.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 90-105

NICEEA I, ARIANISMUL ȘI DEFORMĂRILE MODERNE ALE DOGMEI TRINITARE*

Drd. Damian Buchiu
damianbuchiu@yahoo.com

Abstract
The year 2025 marks 1700 years since the First Ecumenical Council of Nicaea (325), a decisive moment in the life of the Church when the truth of Christ's divinity was solemnly affirmed against the Arian heresy. The Nicene Creed, with its central confession that the Son is "of one essence with the Father", safeguarded both the identity of Christ as true God and the reality of salvation itself. Yet, although Arianism was historically condemned, its spirit has never disappeared; it persists in various modern distortions that seek to reduce the mystery of the Holy Trinity and diminish the divinity of Christ. The First Council of Nicaea continues to hold enduring relevance as a doctrinal landmark and sheds light on contemporary expressions of neo-Arianism, such as those promoted by Jehovah's Witnesses, Unitarians, and the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (Mormons). These movements, though diverse in form, share a common trajectory: the fragmentation of the Trinity, the denial of Christ's consubstantiality with the Father (ὁμοούσιος, homoousios), and the reduction of salvation to moralism or human effort. In contrast, the Orthodox response remains rooted in fidelity to the Nicene Creed, understood not as a vestige of the past but as a living confession. To proclaim Christ as true God is to safeguard

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. univ. Dr. Nicușor Beldiman, care și-a dat acordul pentru publicare.

the very heart of Christian faith and to enter into the communion of divine life offered by the Holy Trinity.

Keywords
Arianism, Christology, Consubstantiality, Nicaea, Trinity.

1. Introducere. O mie șapte sute de ani de la Niceea, o chemare la discernământ dogmatic

Într-un veac marcat de amnezie spirituală și de relativism dogmatic, anul 2025 aduce în atenție o comemorare de o importanță aparte: se împlinesc 1700 de ani de la primul Sinod Ecumenic de la Niceea (325). Acest moment providențial, desfășurat în Bitinia sub ocrotirea împăratului Constantin cel Mare, a reprezentat clipa în care Adevărul revelat a fost apărat în fața uneia dintre cele mai perfide distorsionări hristologice din istoria Bisericii: arianismul. Niceea I este un reper fundamental în istoria Bisericii, un temei al credinței inspirat de Duhul Sfânt în fața valurilor ereziei, o piatră de hotar care a stabilit pentru totdeauna axa mărturisirii noastre: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut, iar nu făcut, de o ființă cu Tatăl.

Dar, în mod paradoxal și tragic, această afirmație care a luminat conștiința dogmatică a Bisericii într-o epocă de confuzie este astăzi minimalizată, estompată sau chiar ignorată de către mulți care, în mod inconștient sau poate voit, pășesc pe urmele lui Arie. Deși limbajul este altul, logica rătăcirii rămâne aceeași: raționalism reducționist, refuz al misterului, fragmentarea Persoanelor divine, diminuarea lui Hristos la statutul unei figuri exclusiv morale sau simbolice.

Voi încerca să evidențiez în acest referat actualitatea permanentă a Primului Sinod de la Niceea ca temelie a dreptei credințe, din care izvorăște lumina necesară pentru a distinge adevărul de credință în fața ereziilor care persistă sub forme noi. Arianismul, în forma sa clasică, a fost condamnat; dar spiritul lui, acel duh al deformării Treimii, al negării consubstanțialității Fiului, nu a murit, ci doar și-a schimbat chipul, transformându-se în forme contemporane, uneori rafinate, alteori rudimentare, dar întotdeauna periculoase. Această tendință continuă să tulbure conștiințele și să pervertească înțelegerea tainelor

dumnezeiești. Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae afirmă în acest sens: „importanța acestui Simbol este permanentă, întrucât ereziile față de care el apără și precizează credința în Sfânta Treime sunt cele două forme ale permanentei negări a Treimii spre care sunt ispitiți unii dintre cei ce se afirmă creștini”[1].

În fața acestor noi reapariții ale distorsiunii dogmatice, hotărârea de la Niceea se dovedește a fi izvor de viață și de discernământ dogmatic. A o apăra, a o înțelege și a o mărturisi înseamnă a păstra sănătatea credinței ortodoxe și a rămâne ancorați în adevărul care mântuiește. Căci fără un Hristos cu adevărat Dumnezeu, creștinismul devine moralism fără mântuire, simbolism fără Înviere, tradiție fără Viață.

2. Arianismul istoric. Prima mare înfruntare a Adevărului întrupat

În zorii secolului al IV-lea, când Imperiul Roman începea să tolereze și apoi să îmbrățișeze oficial creștinismul, o altă tensiune, mult mai subtilă și mult mai periculoasă, se răspândea în interiorul Bisericii: erezia lui Arie din Alexandria, o rătăcire care nu venea din afara Bisericii, ci chiar din sânul ei, îmbrăcată în haina unei rigori raționaliste și a unui limbaj aparent fidel Scripturii. Arie, preot de o erudiție considerabilă, dar cu o inimă scindată de orgoliu și raționalism izolat de credință, a lansat o întrebare ce părea inocentă, dar care ascundea o capcană teologică subtilă. El susținea că Fiul nu a fost din veșnicie, că a fost un timp când nu era, că a fost făcut din nimic și a fost creat ca cea dintâi dintre făpturi; că nu este Dumnezeu adevărat, ci numit astfel doar prin participare[2]. Această interogație, aparent logică, sfida însă taina revelată a Treimii și răsturna esența Întrupării. Dacă Hristos nu este veșnicul Fiu al Tatălui, ci o creatură, chiar „cea dintâi dintre făpturi”, atunci El nu mântuiește, ci doar propovăduiește. Nu este Dumnezeu adevărat, ci o creație a minții umane.

Arianismul, în fond, nu neagă existența lui Hristos, ci divinitatea Lui deplină, reducându-L la starea unui demiurg, un „intermediar”

---

1 Dumitru Stăniloae, „Sinodul II Ecumenic și Simbolul niceo-constantinopolitan”, în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 3, p. 367.

2 Cf. Athanasius, *Against the Arians* I, 5, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. IV, ed. P. Schaff & H. Wace, Christian Literature Publishing Co., New York, 1892, p. 305.

cosmic, un instrument ontologic inferior Tatălui[3]. Este, de aceea, o erezie seducătoare pentru mintea neatinsă de har, căci oferă claritate schematică, dar distruge misterul iubirii divine care S-a coborât până la cruce. Această învățătură s-a răspândit cu rapiditate în tot Răsăritul, contaminând comunități întregi, câștigând adepți printre episcopi, filozofi și chiar în cercurile imperiale. Curând, arianismul devenise o criză eclezială, amenințând unitatea dogmatică a Bisericii și însăși identitatea ei soteriologică. În acest context, Constantin cel Mare a luat cunoștință de conflictul dintre episcopul Alexandru al Alexandriei și preotul Arie și a încercat mai întâi să-l stingă printr-o scrisoare adresată celor doi, chemându-i la împăcare frățească și la reconcilierea unității Bisericii[4].

În fața acestei erezii doctrinare, Duhul Sfânt a inspirat convocarea Primului Sinod Ecumenic, la Niceea, în anul 325, sub auspiciile sfântului împărat Constantin. Acesta a ales orașul Niceea din regiunea Bitinia ca loc de desfășurare, datorită proximității față de capitala sa, Nicomidia, ceea ce îi permitea să participe personal, dar și pentru a facilita accesul episcopilor din întreaga întindere a Imperiului[5]. Aici, 318 părinți, păstrători ai Tradiției apostolice, s-au adunat nu pentru a „inventa" o dogmă, așa cum sugerează detractorii moderni, ci pentru a mărturisi cu putere ceea ce Biserica crezuse mereu, dar care trebuia formulat cu precizie în fața ereziei. Că dacă Hristos nu este Dumnezeu deplin, atunci jertfa Sa este ineficientă, iar învierea este o simplă alegorie. Rodul acestui Sinod a fost Crezul niceean, piatra unghiulară a credinței ortodoxe, în care se afirmă, fără echivoc: „(Fiul) este de o ființă cu Tatăl" (*homoousios*)[6].

Această formulă, scurtă, dar cuprinzătoare, a fost ca un tunet în văzduhul confuz al vremii: Hristos nu este doar „asemenea" Tatălui (*homoiousios*), ci identic în ființă, co-etern, co-substanțial, „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat". Biserica, prin acest act sino-

---

[3] Vezi și Nicolae Chifăr, „Arianism", în *Dicționar de Teologie ortodoxă*, coord. Ștefan Buchiu, Ioan Tulcan, Editura Basilica, București, 2019, pp. 90-91.

[4] R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p. 137.

[5] Harold A. Drake, "Church and Empire," in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 446–464.

[6] Formula „de o ființă cu Tatăl" (gr. *homoousios tō Patri*) apare pentru prima dată în Crezul formulat la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), ca răspuns teologic la erezia ariană. Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 215-216.

dal, a formulat cu autoritate granița dintre Adevăr și minciună, dintre Viață și moarte teologică. Hotărârea de condamnare a arianismului exprimă protejarea esenței Evangheliei și apărarea mărturisirii că Hristos este Dumnezeu adevărat, singurul Mântuitor.

Astfel, hotărârea sinodală de la Niceea se dovedește a fi o proclamare a realității mântuirii, întrucât Hristos, fiind deoființă cu Tatăl, unește în Persoana Sa firea dumnezeiască și firea omenească și deschide omului calea spre comuniunea cu Dumnezeu. În lumina acestei mărturisiri, părintele Dumitru Stăniloae evidențiază unicitatea ipostasului Fiului: „Iisus Hristos este puntea întinsă de la Dumnezeu până pe tărâmul umanității noastre, prin ipostasul Său cel unul, care întrunește și natura dumnezeiască și pe cea omenească (...). Fiul este reflexul de lumină al Tatălui în lume, prin rațiunile sau prin sensurile și rosturile ce sălășluiesc în toate lucrurile, fără de care lumea ar fi scufundată în cel mai descurajator întuneric și nonsens”[7]. În această viziune se descoperă fundamentul ontologic al mântuirii: prin Fiul, lumea întreagă primește sens și lumină, iar umanitatea este ridicată în spațiul vieții dumnezeiești.

Această realitate dogmatică se arată în viața Bisericii și se trăiește în experiența liturgică și comunitară a celor care, uniți în Duhul Sfânt, aduc împreună cu îngerii laudă Dumnezeului Treimic. Sfântul Ioan Gură de Aur, marele interpret al tainei Treimii și apărător al consubstanțialității Fiului, îndeamnă pe credincioși la trezvie eclezială printr-o imagine de o forță cutremurătoare: „Gândește-te lângă cine stai, cu cine ai să-L chemi pe Dumnezeu. Cu heruvimii! Gândește-te cu cine cânți împreună! Îți va fi îndestulător spre trezvie să te gândești că ești înconjurat de trup, că ești împletit cu carne și totuși ai fost învrednicit să lauzi împreună cu puterile cele netrupești pe Stăpânul de obște al tuturor”[8]. Prin acest cuvânt, Părintele Antiohiei descoperă că mărturisirea dumnezeirii lui Hristos dă conținut și putere închinării noastre: Hristos Dumnezeu este Cel care face posibilă unirea cântării Bisericii cu liturghia cerească. În lumina acestei mărturisiri, hotărârea niceeană împotriva arianismului se arată ca temelie a vieții ecleziale, criteriu al participării credincioșilor la comuniunea cu îngerii și cu întreaga Treime.

---

[7] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă: Ascetica și mistica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 39.

[8] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvântul al IV-lea împotriva anomeilor*, 5.

Dar, așa cum vom vedea, această condamnare nu a însemnat și dispariția definitivă a ereziei. Arianismul a fost învins ca doctrină, dar a supraviețuit ca mentalitate. A devenit modelul tipic al ereziei recurente, ispita de a-L micșora pe Hristos pentru a-L face mai „accesibil", dar care sfârșește întotdeauna prin a-L falsifica. A ne reîntoarce la Niceea înseamnă o reașezare în criteriile autentice ale Adevărului viu, o mărturisire care luminează și astăzi calea Bisericii.

3. Arianismul ca model de erezie recurentă și paradigmă a deformărilor trinitare

Istoria eclezială cunoaște erori care se sting și erori care persistă prin schimbarea formei. Arianismul este prototipul acestei persistențe, un reducționism hristologic relansat în contexte noi. Arianismul recurent se manifestă prin reluarea aceleiași logici pe care a urmat-o Arie: refuzul misterului, subordonarea adevărului revelat față de rațiunea autonomă, golirea hristologiei de conținutul ei divin, instrumentalizarea lui Iisus ca profet moral sau lider spiritual, dar nu ca Dumnezeu adevărat.

Această revenire a arianismului se petrece adesea fără nume și fără mască, dar cu efecte devastatoare: în teologia liberală care Îl golește pe Hristos de divinitatea Sa pentru a-L adapta spiritului vremii; în spiritualitatea superficială care Îl acceptă pe Iisus ca simbol, dar nu ca Domn; în predicile moralizatoare care evită sistematic proclamarea dumnezeirii Sale, pentru a nu deranja conștiințele comod instalate în relativism. Este vorba de o pseudo-ortodoxie mimetică, în care vocabularul tradițional rămâne la suprafață, iar conținutul dogmei Treimii și al Întrupării se pierde. Arianismul se manifestă aici în formă funcțională, prin omisiune, prin diluare și printr-o estetică lipsită de substanță.

Această rătăcire se manifestă și prin neo-arianismele confesionale, grupări care afirmă direct ceea ce Arie doar insinua: că Fiul este creatură, că Duhul nu este Persoană divină, că Treimea este un construct mitologic sau o expresie simbolică a istoriei mântuirii. Arianismul, în fond, este reflexul vechi și adânc al rezistenței omului în fața Adevărului absolut, un mecanism de apărare al conștiinței care nu poate accepta că Dumnezeu S-a făcut cu adevărat om, că S-a smerit până la moarte, că a asumat firea noastră ca să o transfigureze. Este mai co-

mod să crezi într-un Hristos creat decât într-un Dumnezeu răstignit. Mai ușor de acceptat un trimis al Tatălui decât Fiul consubstanțial Lui.

De aceea, în orice epocă, Biserica este chemată să apere dogma niceeană, să discearnă cu atenție și să denunțe formele mereu reînnoite ale aceleiași vechi rătăciri. De atunci și până azi, chipul acestui arianism s-a acoperit de măști noi, mai rafinate, mai persuasive, mai adaptate contextului cultural. Rămâne, așadar, datoria noastră să vedem dincolo de aceste măști și să spunem, din nou și din nou, cu întreaga forță a credinței mărturisitoare.

4.1. Martorii lui Iehova, negarea modernă a dumnezeirii Fiului și deformarea Treimii

Printre cele mai vizibile forme moderne ale arianismului recurent se numără doctrina promovată de gruparea cunoscută sub numele de Martorii lui Iehova. Sub o aparență de rigoare biblică și cu un discurs seducător pentru conștiințele vulnerabile la simplificări, această mișcare reactivează cu fidelitate periculoasă exact ideile condamnate la Primul Sinod de la Niceea.

În centrul învățăturii lor se află negarea dumnezeirii Fiului. Iisus Hristos nu este, pentru aceștia, Dumnezeu adevărat, ci „primul născut al creației", „arhanghelul Mihail", o ființă spirituală superioară, dar creată, un agent intermediar între Dumnezeu și lume[9]. Departe de a fi o simplă diferență de accent teologic, această concepție lovește direct în mărturisirea de credință niceeană și subminează radical adevărul mântuirii. Căci, dacă Hristos nu este de o ființă cu Tatăl, atunci nu poate împlini deplin voia Tatălui, deoarece nu poate fi Mântuitor, ci doar imitator; nu este jertfă, ci simbol. Dacă nu este Dumnezeu, atunci crucea nu este decât un gest martiric, nu o jertfă mântuitoare. Iar Învierea nu este temelia vieții veșnice, ci doar un „act divin" asupra unei creaturi. Se pierde astfel nu doar dumnezeirea Fiului, ci și întregul adevăr soteriologic al Bisericii.

Într-o logică strict raționalistă, Martorii lui Iehova resping și persoana Duhului Sfânt, considerându-L o simplă „forță activă" a lui

[9] Martorii lui Iehova, „Este Isus Dumnezeul Atotputernic?", https://www.jw.org/ro/invataturi-biblice/intrebari/este-isus-atotputernic/ (accesat la 1 mai 2025).

Dumnezeu, o energie impersonală și direcționabilă, nu o Persoană divină[10]. Astfel, Treimea nu este doar diluată, ci desființată ca realitate de taină, ca iubire desăvârșită între Persoane divine[11].Această reconstrucție teologică, fie ea bine intenționată, se bazează pe o lectură superficială și selectivă a Sfintei Scripturi, ruptă de Tradiția vie a Bisericii, de consensul patristic și de experiența eclezială de veacuri. Este o întoarcere la logica lui Arie, care dorea să păstreze transcendența Tatălui, dar cu prețul diminuării ontologice a Fiului[12].

În fața acestei rătăciri moderne, Biserica Ortodoxă răspunde prin mărturisire limpede și prin fidelitate față de adevărul revelat: Hristos este Dumnezeu adevărat, Fiul veșnic al Tatălui, iar Duhul Sfânt este a treia Persoană a Sfintei Treimi, care „împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit". Această credință nu este un construct abstract, ci piatra vie pe care se clădește întreaga noastră nădejde. Martorii lui Iehova continuă astfel, sub aparența fidelității față de Scriptură, tradiția periculoasă a subminării tainei dumnezeiești. Este un arianism în haină modernă, dar cu aceleași efecte devastatoare: o credință fără Dumnezeul-Om, o Biserică fără Treime, o mântuire fără Hristos. Această viziune denaturată asupra Fiului și a lucrării Sale mântuitoare nu poate fi înțeleasă decât în contextul unei rupturi deliberate față de Revelația autentică și de comuniunea vie a Bisericii. Într-o analiză pertinentă și profundă, teologul Eugen Buchiu arată că, „reducându-l la statura unei creaturi închise în timp, iehoviștii perpetuează erezia ariană, rămânând prizonierii unui monoteism de proveniență vechi-testamentară. Cu alte cuvinte, ei pierd însuși specificul religiei creștine, Dumnezeu unic în ființă și întreit în Persoane"[13].

Într-adevăr, o astfel de concepție reprezintă o deviație doctrinară și, în același timp, o reconfigurare evidentă a raportului omului cu Dumnezeu, în care iubirea jertfelnică este înlocuită de un moralism rece, iar harul, de acumularea meritelor personale. Critica Martorilor lui Iehova asupra dogmei trinitare depășește nivelul speculației teo-

---

[10] Martorii lui Iehova, „Ce este spiritul sfânt?", https://www.jw.org/ro/invataturi-biblice/intrebari/ce-este-spiritul-sfant/ (accesat la 1 mai 2025).

[11] Martorii lui Iehova, „Este spiritul sfânt o persoană?", https://www.jw.org/ro/biblioteca/reviste/g200607/Este-spiritul-sfânt-o-persoană/ (accesat la 1 mai 2025).

[12] Martorii lui Iehova, „Ar trebui să credeți în Treime?", https://www.jw.org/ro/biblioteca/reviste/g201308/treime/ (accesat la 1 mai 2025).

[13] Eugen Buchiu, *Principiile prozelitismului sectar și misiunea Bisericii* (teză de doctorat), Cluj-Napoca, 2016, p. 183.

logice și atinge însăși inima credinței creștine: Dumnezeu devenit om pentru ca omul să devină fiu al lui Dumnezeu prin har, nu prin efort solitar. În măsura în care Hristos este înțeles ca simplă creatură, Întruparea încetează să mai fie actul prin care Dumnezeu asumă natura umană pentru transfigurarea ei, iar Duhul Sfânt, redus la o forță impersonală, nu mai apare ca dătător de viață și principiul comuniunii ecleziale.

4.2. Unitarienii, demitizarea divinului și secularizarea lui Hristos

Dacă arianismul clasic a redus dumnezeirea Fiului la o creație înaltă, unitarianismul modern merge chiar mai departe, anulând complet orice realitate divină a lui Hristos și oferind în locul ei o figură pur umană, moralizatoare, rațională. Astfel, ne aflăm în fața uneia dintre cele mai radicale forme de negare a Trinității, în care nu mai există doar o subordonare, ci o excludere a dumnezeirii.

Unitarienii afirmă cu insistență că Dumnezeu este o singură Persoană, Tatăl și că Iisus Hristos nu este decât un om excepțional, un învățător inspirat, un „profet etic" al iubirii și toleranței, dar în niciun caz Dumnezeu întrupat. Această concepție este mărturisită deschis și în documentele oficiale ale Bisericii Unitariene: „Teologia unitariană îl concepe pe Dumnezeu ca o realitate indivizibilă, atât în esență, cât și în persoană"[14]. Mai mult, aceeași sursă subliniază cu privire la Hristos: „Cu toate acestea, credem cu tărie că Isus a fost complet și exclusiv un om, la fel ca noi toți"[15]. Pentru ei, Duhul Sfânt este o metaforă a prezenței divine, nu o Persoană reală, iar Treimea este o dogmă imperială născută din confuzii istorice și impuneri eclesiale. O asemenea perspectivă reprezintă o ruptură radicală de la revelația creștină. Un Hristos doar uman este incapabil să mântuiască. El poate inspira, poate reforma morala societății, poate consola prin pilda sa, dar nu poate învia din morți ca biruitor al păcatului și al morții. Lipsit de dumnezeire, Hristos devine un personaj istoric, remarcabil, dar irelevant mântuitor.

Unitarienii își fundamentează adesea pozițiile pe raționalismul ilu-

[14] „Isten", Magyar Unitárius Egyház, https://unitarius.org/isten/ (accesat la 1 mai 2025).

[15] „Jézus", Magyar Unitárius Egyház, https://unitarius.org/isten/ (accesat la 1 mai 2025).

minist și pe suspiciunea față de orice formă de dogmă revelată. Ei afirmă deschis, de pildă, că „teologia unitariană este în întregime biblică, chiar dacă nu aderă la litera Cărții, ci la spiritul acesteia. [...] Biblia trebuie citită și interpretată cu ajutorul rațiunii”[16]. În acest proces al raționalizării excesive se pierde însă ceea ce este esențial: taina. Taina unui Dumnezeu care a coborât, care S-a făcut om, care a plâns, a suferit, a murit și a înviat.

Aceeași perspectivă reductivă se observă și în modul în care unitarianismul înțelege păcatul și răul. Documentele oficiale afirmă fără echivoc: „teologia unitariană, însă, nu crede în existența reală a diavolului sau a vreunei substanțe esențialmente malefice. [...] Sursa răului moral se găsește în slăbiciunea umană”[17]. În acest cadru, păcatul nu mai este înțeles ca o ruptură ontologică de Dumnezeu, vindecată prin jertfa lui Hristos, ci doar ca o expresie a fragilității umane care se corectează prin efort moral și pocăință psihologică. Soteriologia devine astfel pur moralizatoare, lipsită de fundament hristologic și fără legătură cu Crucea și Învierea.

În fața acestei negări sistematice a divinului, Ortodoxia răspunde prin mărturisire smerită, dar fermă. Hristos nu este un simplu model etic, ci Domnul vieții. Nu un înțelept printre alții, ci Logosul prin care toate s-au făcut. Nu un simplu purtător al Cuvântului, ci Cuvântul însuși, întrupat pentru noi și pentru a noastră mântuire, așa cum mărturisește Crezul în articolele 4 și 5. Unitarianismul rupe legătura cu dogma niceeană și slăbește coerența credinței creștine.

Părintele Dumitru Stăniloae explică taina Sfintei Treimi din perspectivă soteriologică: „Un dumnezeu monopersonal nu ar avea în sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să voiască să ne introducă și pe noi. [...] Dar în Hristos suntem mântuiți, întrucât în El avem relația dreaptă și intimă cu Dumnezeu. Hristos e Fiul egal în ființă cu Tatăl, dar într-o relație de Fiu față de Tatăl și, în același timp, Omul care Se roagă și Se jertfește Tatălui pentru frații Săi”[18]. Căci dacă Dumnezeu nu S-a făcut om, atunci omul nu se mai poate uni cu Dumnezeu.

---

[16] „Biblia”, Magyar Unitárius Egyház, https://unitarius.org/isten/ (accesat la 1 mai 2025).

[17] „Păcatul, iertarea păcatelor”, Magyar Unitárius Egyház, https://unitarius.org/isten/ (accesat la 1 mai 2025).

[18] Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 198.

Iar fără această unire, tainică, reală, transfiguratoare, creștinismul se reduce la o estetică a valorilor, nu la o chemare la îndumnezeire.

4.3. Mormonii (Biserica Sfinților din Zilele din Urmă), o trinitate disociată și o hristologie deformată

O altă formă contemporană a deformării trinitare și a coborârii Fiului din taina dumnezeirii în sfera creației se regăsește în învățăturile Bisericii lui Isus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă, cunoscută sub numele de „mormonism". Aici, fațada religioasă și limbajul biblic ascund o cosmologie străină Revelației creștine și o dogmatică profund străbătută de idei incompatibile cu credința niceeană. Pentru mormoni, Trinitatea este înțeleasă ca o asociere de trei ființe distincte, unite prin scop și voință, dar separate în ființă[19]. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt văzuți ca entități separate, fiecare cu un trup propriu (mai puțin Duhul, care este văzut ca o „persoană spirituală"), fiecare ocupând un loc diferit în cosmos, în timp și spațiu[20]. Aici nu mai vorbim de o taină a comuniunii, ci de o dislocare ontologică a Dumnezeirii.

Această concepție este fundamental incompatibilă cu afirmația sinodală că Fiul este „de o ființă cu Tatăl". În viziunea mormonă, Tatăl a fost cândva un om care a progresat până la divinitate, o idee de-a dreptul blasfemică din perspectiva Ortodoxiei, unde Dumnezeu este necreat, veșnic, neschimbător[21]. Fiul, în această logică, urmează un parcurs similar: un „frate spiritual" al oamenilor, o ființă preexistentă, dar totuși creată, care dobândește demnitatea de Mântuitor prin ascultare, nu prin consubstanțialitate. Hristologia mormonă este, astfel, una profund eretică. Hristos nu este văzut ca Fiul născut din veci din Tatăl, ci ca un „prim născut" într-o genealogie spirituală în care divinitatea se capătă, nu se posedă din eternitate[22]. În acest fel, mor-

[19] „Întrebări generale", Veniți la Hristos.org, https://www.venitilahristos.org/intrebari-generale (accesat la 1 mai 2025).

[20] „Ce ne învață Biblia despre Dumnezeire – Tatăl Ceresc, Isus Hristos și Duhul Sfânt", Biserica lui Isus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă, https://ro.bisericaisushristos.org/ce-ne-invata-biblia-despre-dumnezeire?lang=ron-ro (accesat la 1 mai 2025).

[21] Jeffrey R. Holland, „Singurul Dumnezeu adevărat și pe Isus Hristos pe care El L-a trimis", Ensign, noiembrie 2007, pp. 40-42.

[22] „Cinci versete din Biblie care ne învață despre Duhul Sfânt", Biserica lui Isus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă, https://md.bisericaisushristos.org/cinci-versete-din-biblie-care-ne-învață-despre-duhul-sfânt?lang=ron-md (accesat la 1 mai 2025).

monismul nu numai că reiterează greșelile ariene, ci le agravează, golind taina de orice caracter transcendent și coborând-o la nivelul unei antropologii mitologice.

Soteriologia care decurge din această doctrină nu mai este mântuirea prin har, împărtășire liberă și iubitoare de viața dumnezeiască, ci un soi de auto-îndumnezeire antropocentrică, dobândită prin performanțe morale și rituale. Este o ascensiune spirituală autosuficientă, lipsită de comuniunea reală cu Dumnezeul Treimic. Nu mai este crucea lui Hristos cea care unește cerul cu pământul, ci efortul singular al omului care încearcă să cucerească prin propriile merite statutul divin, urmând exemplul unui Hristos golit de taina consubstanțialității cu Tatăl, un simplu „prim născut", reușit într-un șir de ființe aflate pe o scară ontologică ascendentă.

Această viziune nu este doar teologic inacceptabilă, ci și profund străină de spiritul revelat al Evangheliei. Totuși, o asemenea concepție nu trebuie confundată cu doctrina ortodoxă a îndumnezeirii (*theosis*), care este unirea omului cu Dumnezeu prin har, în Hristos și în Duhul Sfânt, ca participare reală la energiile dumnezeiești, nu ca „replicare" a esenței divine. Ortodoxia nu propune o înălțare a firii umane până la o autonomie dumnezeiască, ci o coborâre a harului, care transfigurează și înalță, în iubire și smerenie, firea noastră căzută. Theosis este rodul Crucii și al Învierii[23], nu al unei evoluții spirituale autonome. Este dar, nu trofeu; este comuniune, nu competiție spirituală; este participare la viața veșnică a Treimii, nu cucerire de statut divin prin efort uman.

Biserica Ortodoxă privește această doctrină ca pe o deviere gravă, o dezintegrare a dogmei Treimii și a Întrupării, care produce o religie deghizată în creștinism, dar străină de duhul și adevărul acestuia. Mărturisirea de credință niceeană devine aici, mai mult ca oriunde, criteriul limpede de delimitare: ori Hristos este de o ființă cu Tatăl, ori nu este Mântuitor. Față de această confuzie teologică și această antropoteoză păgânizantă, răspunsul ortodox rămâne același: tăcerea și smerenia Fiului în fața Tatălui nu exprimă inferioritate, ci ascultare și iubire. Iar unirea dintre Dumnezeire și umanitate în Hristos este taina de nepătruns care face posibilă mântuirea, nu un model de performanță spirituală, ci un act de har absolut.

---

[23] Vezi și Teofan Mada, „Îndumnezeire", în *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, pp. 492-501.

5. Răspunsul ortodox: fidelitate față de Crez și chemare la discernământ

În fața fragmentării dogmatice a lumii moderne, a relativismului ce curge nestingherit din surse neoprotestante, liberal-teologice sau pur și simplu confuzional, spirituale, Biserica Ortodoxă se arată prin adevăr luminat de Duhul, prin mărturisire vie și prin credință neclintită în conținutul de viață al Crezului niceean. Acesta rămâne o sinteză revelatoare a credinței care mântuiește și un izvor de unitate pentru generațiile de credincioși. Răspunsul ortodox începe de la esență: mărturisirea că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut, de o ființă cu Tatăl. Aceste cuvinte, rod al unei lupte duhovnicești cumplite, duse cu lacrimi, cu sânge și cu prigoană, poartă puterea de a descuia taina mântuirii și constituie pavăza sigură împotriva urgiei ereziilor. Orice deformare a acestui nucleu slăbește temelia comuniunii cu Dumnezeu și umbrește accesul la viața adevărată.

Crezul niceean rămâne centrul nevăzut al Bisericii, axa verticală ce unește Tradiția apostolică de fiecare generație de credincioși. În el se descoperă atât rezistența împotriva ereziei, cât și profilul ontologic al Bisericii ca adunare a celor care mărturisesc Adevărul în unitate de duh și de cuvânt. Dar acest răspuns dogmatic trebuie însoțit de cateheză profundă și coerentă, mai ales într-o epocă în care totul se negociază, se relativizează și se „adaptează". Ortodoxia nu poate fi redusă la tradiție folclorică sau la estetică liturgică. Ea trebuie înțeleasă, asumată, trăită. Fără formare teologică minimă, creștinul contemporan e vulnerabil în fața unei oferte religioase hiperactive și adesea înșelătoare, care promite „revelație pură" dar oferă miraje spirituale fără temei ontologic.

În spațiul eclezial, păstrarea Crezului este slujire: slujirea adevărului mărturisit de Biserică în folosul mântuirii oamenilor. Predica, cateheza și liturghia converg spre aceeași țintă: formarea unui popor care trăiește adevărul Treimii și se hrănește din dumnezeirea Fiului, „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat". Astfel, fidelitatea față de Crezul niceean exprimă loialitatea față de formularea dogmatică și participarea efectivă la comuniunea de iubire a Sfintei Treimi. Fiul, fiind de o ființă cu Tatăl, descoperă întreaga istorie a mântuirii ca manifestare a iubirii divine. Dumitru Stăniloae surprinde această di-

mensiune atunci când afirmă: „Dumnezeu Tatăl ne iubește în Fiul Său pe toți, pentru că Fiul S-a făcut Fratele nostru. Dumnezeu Fiul ne arată astfel și El dragostea Sa de Frate suprem. (...) Odată cu dragostea Tatălui față de noi și cu dragostea noastră față de Tatăl în Hristos, se revarsă peste noi dragostea paternă în forma Duhului Sfânt revărsat peste Fiul Său". În lumina acestui adevăr, mărturisirea niceeană se descoperă ca invitație la viața treimică, unde Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt lucrează împreună pentru mântuirea noastră. Dogma se arată astfel ca viață: ceea ce rostim în Crez devine izvor de comuniune, iar ceea ce primim în Euharistie este însăși dragostea Treimii împărtășită nouă[24].

În fiecare adunare euharistică, preotul își împlinește slujirea prin vestirea unui cuvânt care izvorăște din Tradiția vie a Bisericii, cuvânt ce nu se reduce la opinii personale, ci poartă autoritatea mărturisirii apostolice. Sfântul Ioan Gură de Aur surprinde limpede această responsabilitate comună, a clerului și a poporului, și natura obștească a Bisericii: „Pentru tine stă preotul în biserică, pentru tine stă cel ce predică, muncindu-se și trudindu-se. Ce cuvânt de apărare vei avea când nu primești nici cuvintele preotului măcar? Biserica este casa de obște a tuturor; iar noi, care ținem locul apostolilor, intrăm după ce ați intrat voi mai întâi. De aceea, după legea pusă de Hristos apostolilor, îndată ce intrăm în biserică spunem tuturor, îndeobște: Pace!"[25].

Această „Pace" are forța unui semn dogmatic, al ordinii și al unității în adevăr. Ea izvorăște din mărturisirea comună a Crezului niceean și din consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl (*homoousios*), temelia liturghiei și a propovăduirii. Aici se vede legătura dintre dogmă și viață: ceea ce rostim în Crez se trăiește în Euharistie, iar ceea ce apărăm împotriva neoarianismelor se primește ca har în comunitatea care ascultă, crede și se împărtășește. Niceea devine astfel realitate cotidiană, respirația Bisericii în istorie.

Este, așadar, imperativă reapropierea de Crezul Bisericii ca mărturie vie, hrană teologică și temelie a minții și a inimii. „De o ființă cu Tatăl" rămâne mărturia prezentă a Adevărului care nu se schimbă. Ortodoxia răspunde ereziei prin afirmarea luminoasă a Adevărului întrupat, a Dumnezeului care, păstrându-Și transcendența, S-a apropiat de om fără a Se diminua, S-a făcut trup fără a-Și pierde slava, a

[24] D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 37.
[25] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia a XXXII-a la Matei", VII.

murit pentru a birui moartea. Este răspunsul Bisericii care păstrează cu sfințenie ceea ce a fost dat o dată pentru totdeauna sfinților (*Iuda* 1, 3).

6. Concluzii

La finalul acestui referat, realizat sub semnul unei comemorări deopotrivă istorice și teologice, devine limpede că Primul Sinod de la Niceea transcende anul 325 și se adresează tuturor timpurilor în care Adevărul revelat este chemat să fie mărturisit cu prețul liniștii, al confortului și chiar al vieții. Niceea I rămâne un model viu de discernământ dogmatic și o chemare permanentă la fidelitate mântuitoare.

Arianismul, în toate formele sale, clasice, mascate, travestite în spiritualism, modernism sau umanism teologic, rămâne o amenințare latentă și persistentă la adresa adevărului revelat. E o rătăcire care seduce prin raționalitate, dar ucide taina; care mimează fidelitatea biblică, dar subminează revelația; care păstrează vocabularul evanghelic, dar golește Cuvântul de puterea Lui.

În fața acestei rătăciri recurente, mărturisirea niceeană, finalizată la Sinodul Ecumenic al II-lea de la Constantinopol, rămâne singura axă stabilă, singura coloană vertebrală a unui creștinism autentic. Fără afirmarea consubstanțialității Fiului cu Tatăl, credința se dezintegrează într-un simbolism inutil. Fără recunoașterea Treimii ca taină revelată, nu mai există comuniune, ci doar simple constructe mentale. Astăzi, la 1700 de ani de la acea mărturisire sinodală care a salvat cursul istoriei Bisericii, provocarea este dublă: pe de o parte, apărarea fidelă a dogmei hristologice în fața confuziei tot mai agresive a lumii moderne; pe de altă parte, transmiterea vie și convingătoare a acestei dogme, într-o formă care să hrănească mintea, să lumineze inima și să orienteze viețile oamenilor.

Înțelegerea trinitară formulată la Niceea se arată ca revelația însăși a iubirii divine. A crede că Dumnezeu este Treime de Persoane „de o ființă" înseamnă a recunoaște că iubirea este temeiul ultim al existenței. Dumnezeu este comuniune desăvârșită, în care unitatea și alteritatea coexistă în plenitudinea lor. Părintele Dumitru Stăniloae surprinde acest adevăr fundamental atunci când afirmă: „Dumnezeul personal, și deci, sursă supremă a iubirii, nu poate fi conceput ca persoană singulară, ci ca o comunitate de Persoane în desăvârșită unitate.

Iată pentru ce învățătura creștină despre o Treime de Persoane într-o unitate de ființă e singura care poate constitui baza unei spiritualități desăvârșite a omului”[26] . Din această lumină devine limpede că hotărârea de la Niceea a fost mai mult decât o definire dogmatică, a fost un act de păstrare a însăși posibilității unei vieți duhovnicești autentice. Dumnezeul treimic este iubire în Sine, temeiul comuniunii, al dragostei și al jertfei, și tot El este Cel care cheamă pe om la îndumnezeire. „Treimea Se revelează în mod esențial în opera mântuirii și de aceea Treimea e baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit, Una din Persoanele dumnezeiești – și anume Cea care Se află într-o relație de Fiu față de Alta – Se întrupează, punând pe toți frații Săi întru umanitate în această relație de fii față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii”[27].

Această unitate a credinței Bisericii ne este necesară astăzi mai mult ca oricând, într-o epocă în care înmulțirea cuvintelor a produs risipirea sensurilor, iar proliferarea „alternativelor” spirituale a născut o epidemie de confuzie ontologică. A spune astăzi, ca în 325, că „Fiul este de o ființă cu Tatăl” este poate mai mult decât o frază teologică, este un act de curaj, de verticalitate duhovnicească, de fidelitate în fața ispitelor vremii. Este a sta, din nou, de partea Adevărului revelat al credinței creștine, știind că El nu are nevoie de reformulare, ci de mărturisire fiind temelia pe care zidim viața noastră eclezială și sacramentală.

[26] D. STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 29.
[27] D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, p. 197.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 106-122

VIAȚA BISERICEASCĂ ÎN DOBROGEA DUPĂ 1878*

Pr. Drd. Mihai-Florin Chelcan
mihai.chelcan@ulbsibiu.ro

Abstract
The study analyses the evolution of Orthodox church life in Dobrogea, from the region's status within the Ottoman Empire to the ecclesiastical reorganisation after reintegration in 1878. It highlights the restrictive conditions under which the Church operated during the Ottoman period, the role of Romanian communities and transhumance in maintaining national identity, and the continuity of local church structures. After 1878, the research captures the process of administrative and confessional integration into the Romanian state, as well as the impact of this moment on the Christian communities of Dobruja.

Keywords
Dobrogea, Ottoman Empire, Romanian Identity, Metropolis of Proilavia, Ecclesiastical Reorganization.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Prof. univ. Dr. Paul Brusanowski, care și-a dat acordul pentru publicare.

1. Situația politico-bisericească în Dobrogea otomană

Dobrogea, este una dintre cele mai diverse regiuni ale Europei de Est. Aici, pe o fâșie de pământ aflată la intersecția drumurilor dintre Orient și Occident, au conviețuit de-a lungul timpului români, bulgari, greci, lipoveni, armeni, turci și tătari, fiind un adevărat mozaic multietnic și multicultural. Dintre aceste comunități, populația turcă – adusă sau stabilită aici ca parte a mecanismului administrativ și militar otoman – a reprezentat un element esențial în structura demografică și culturală a Dobrogei până la reintegrarea sa în cadrul statului român.

De-a lungul celor 460 de ani otomani, organizarea bisericească și civilă a cunoscut și ea o serie de trăsături specifice, dar cu o dezvoltare foarte interesantă. Amintim aici despre statutul politic special al Dobrogei care fusese inclusă în *Dâr-ül – İslâm* (teritoriu stăpânit exclusiv de musulmani), asemănător tuturor provinciilor cucerite de armatele otomane[1]. Ca organizare administrativă bisericească, creștinii ortodocși au fost încadrați în *Millet-ul Rûm* (religie tolerată dar cu anumite restricții) și tratați ca cetățeni de „mâna a doua" (*Dhimmi*) dar cu permisiunea de practicare a credinței și de guvernare a comunității conform canoanelor ortodoxe în schimbul unui impozit special pe cap de credincios numit *jizya*[2].

Pentru ridicarea unui locaș de cult în acea perioadă aveai nevoie de o aprobare specială, dată printr-o *irade* a sultanului. Aceasta costa foarte mult și se obținea foarte greu. Exista apoi interdicția de a se construi biserici mai înalte decât geamiile sau chiar decât casele musulmanilor[3]. Din cauza aceasta, locașurile creștine de cult erau adâncite în pământ până la un metru pentru a crea spațietate în biserică. Totodată autoritățile otomane nu îngăduiau folosirea clopotelor. Abia în timpul sultanului Abdul-Medjid (1839-1861) s-a permis ridicarea

---

1 Mihai Maxim, *Țările Române și Înalta Poartă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 159. Pe lângă statutul amintit mai existau încă două statute politico-juridice: *Dâr-al Harb* (casa războiului – teritoriu ne-musulman ostil, în afara oricărui acord – dușmanii imperiului) și *Dâr-al Ahd* (casa păcii – teritoriu autonom cu tratat de dependență față de Poartă – ca exemplu relația Țării Românești și a Moldovei față de Înalta Poartă).

2 M. Maxim, *Țările Române și Înalta Poartă*, p. 164.

3 Victor Ursărescu, *Monografia comunei Nalbant din județul Tulcea,* Tulcea, 1910, p. 41.

turlelor și instalarea de clopote bisericești iar situația bisericească devine mai permisivă.

Un exemplu, Biserica din Măcin a fost clădiră din temelii la anul 1834 după ce Gheorghe Vulpe, un om cu dare de seamă, obține voirea necesară de la pașa din Rușciuc. Tot în această perioadă se clădesc mai multe edificii de cult cum ar fi: biserica de la Nalbant sfințită în 1839 de episcopul Panaret al Mitropoliei de Tulcea, biserica din Dăieni (1832), din Visterna (1841), din Meidanchioi (1844)[4] și unele schituri precum Mănăstirea Taița[5].

În actele de aprobare pentru construirea de biserici se specifică faptul că ele trebuie ridicate numai din contribuția proprie a creștinilor. Din cauza sărăciei, aspectul celor mai multe dintre ele este deplorabil.

> „Pereții lor erau din gard de nuiele lipite cu lut, iar acoperișul era din șindrilă sau, mai adesea, din lut. Așa se înfățișau, de pildă, vechile biserici din Bugeac și Coslugea (cazaua Silistra), cele din Nalbant și Zebil, ca și cea din Parachioi (azi Băneasa de Constanța) care s-a menținut multă vreme până în 1964."[6]

Prin anul 1839 avem o mărturie a unui călugăr rus Partenie ce a trecut prin orașul Măcin și a întrebat:

> „De ce se găsește biserica în așa stare săracă și afară din oraș? Iar ei cu lacrimi mi-au răspuns: Slavă lui Dumnezeu că este și asta; și pe aceasta o păzim cu multă grijă, ca să nu-i dea turcii foc; pe aiurea nici aceasta nu-i pusă aici. Turcii aici sunt răi; a vrut un negustor de-ai noștri să o acopere și l-au spânzurat; iar în Babadag au dat foc bisericii; cui să ne plângem nu avem, sultanul e departe iar pașa face ce vrea"[7].

În secolul al XVIII-lea, dar mai ales în cel următor, numeroși cio-

---

4 Astăzi este comuna Valea Teilor, județul Tulcea.

5 Tudor Mateescu, *Permanența și continuitatea românilor în Dobrogea*, Direcția Generală a Arhivelor Statului, București, 1979, p. 86.

6 P. P. Panaitescu, „O statistică a Dobrogei din 1849", în *Graiul Românesc*, an II (1928), nr. 5, pp. 82-86.

7 **** Din călătoriile ieromonahului rus Partenie prin Moldova în jumătatea întâia a veacului XIX,* trad. de V. Puiu, Vălenii de Munte, 1910, p. 39.

bani din părțile Sibiului și Brașovului – cunoscuți sub numele de „mocani" – au trecut cu turmele în Dobrogea și s-au stabilit definitiv acolo, punând bazele unor noi așezări românești, întărind elementul românesc și ortodox. Deși condițiile aprige au durat atât de mult timp, marea masă a credincioșilor români nu s-a abătut de la credința străbună, astfel Biserica Ortodoxă a devenit un factor de coeziune a elementului național care se afla în minoritate. Biserica a fost un far de lumină pentru păstrarea identității naționale a românilor dobrogeni.

Trebuie amintit și ajutorul oferit prin danii, cărți de slujbă, veșminte, icoane, sfeșnice de lut smălțuite, cădelnițe de aramă, candele, policandre[8] și alte materiale necesare cultului din partea domnitorilor Țărilor Române, dar și de venirea și stabilirea în zona Dobrogei a multor români din celelalte regiuni datorită transhumanței.

> „La menținerea românismului în Dobrogea până în 1878, Biserica a fost puternic ajutată și românismul mult înstărit și lățit de bisericoșii ciobani din Ardeal care ajutară bisericile dobrogene."[9]

Aceste legături ale credincioșilor dobrogeni cu frații lor din stânga Dunării au contribuit la păstrarea identității naționale și a credinței. De aceea, pe bună dreptate scria în 1850 cunoscutul agronom Ion Ionescu de la Brad că

> „nu este sat în care să nu vezi în miniatură Dacia și înfrățirea tuturor românilor. Aceste permanente legături ale credincioșilor dobrogeni cu frații lor din stânga Dunării au contribuit la păstrarea ființei naționale a populației românești de aici. Mocanii păstori din Carpați, plugarii din Câmpia Română, pescarii basarabeni din părțile dunărene au fost aceia care au contribuit la menținerea și întărirea românismului în Dobrogea, chiar și sub dominația otomană, dând naștere vigurosului tip de român dobrogean din zilele noastre"[10].

---

[8] Tudor Mateescu, „Obiecte bisericești aduse în Dobrogea de la stânga Dunării înainte de 1877", în *Biserica Ortodoxă Română*, an XCV (1976), nr. 9-12, pp. 1039-1041.

[9] Daniel Șandru, *Mocanii în Dobrogea,* București, 1946, p. 150.

[10] Victor Slăvescu, *Corespondența între Ion Ionescu și Ion Ghica, 1846-1874*, București, 1943, pp. 169-170.

Biserica ortodoxă din Dobrogea și-a continuat fără întrerupere existența, în cadrul Patriarhiei de Constantinopol, care fusese tolerată și care se bucura chiar de anumite privilegii din partea sultanilor. Biserica dobrogeană a avut, în cursul celor peste patru secole și jumătate o organizare închegată, cu eparhii proprii, ceea ce atestă existența unui număr însemnat de credincioși. Pe la mijlocul secolului al XVI-lea, ia ființă Mitropolia Proilaviei, din care face parte și nordul Dobrogei. În 1813, această mitropolie este unită cu cea a Dârstorului (Silistra de astăzi) iar în 1829 odată cu reintegrarea orașului Brăila sub Țara Românească, mitropolia Proilaviei dispare. Pentru partea nord dobrogeană se înființează o mitropolie la Tulcea, sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol, care va dura până în 1878 când Dobrogea trece definitiv la patria mamă[11].

Chiar dacă necazurile au fost multe și de lungă durată, observăm că din cele mai vechi timpuri viața bisericească nu a dispărut. Se păstrează câteva exemplare ca mărturie a vremurilor și în zilele noastre a unor cărți vechi bisericești, deși numărul lor este infim, amintim aici despre câteva descoperite la Jijila datând din secolul al XVII-lea, și în Nalbant un Minei slavo-român datând din anul 1698[12]. Din secolul al XVIII-lea există numeroase cărți în limba română, conservate la bisericile de pe tot cuprinsul Dobrogei, iar după 1800 numărul lor sporește în mod considerabil. Unele erau aduse de către mocanii ardeleni care făceau un fel de negoț cu cărți bisericești[13].

Preoții aveau o situație materială dificilă, fiecare familie dădea preotului o dajdie anuală în natură (2-3 banițe de bucate), numită *hac*. Mulți dintre ei nu aveau nici o pregătire teologică, ci numai cunoștințe elementare de scris și citit, cântare bisericească și tipic. Abia pe la mijlocul secolului al XVIII-lea se știe de existența unor școli românești în localitățile mai mari: Cernavodă, cu dascălul Ioan, înainte de 1766, Turtucaia, cu dascălii olteni Mihai (1775) și Gheorghe (1790). La începutul secolului al XIX-lea, se cunosc alte școli, la Silistra, cu dascălul Petrică Mihail, apoi cu fiul său Costache Petrescu, Hârșova,

[11] Tudor Mateescu, „Les diocèses orthodoxes de la Dobroudja sous la domination ottomane", în *Balkan Studies*, an XIII (1972), nr. 2, p. 280.

[12] Tudor Mateescu, „Din legăturile culturale ale Dobrogei cu Țara Românească în secolul al XVIII-lea", în *Biserica Ortodoxă Română*, an XCIII (1975), nr. 9-10, pp. 1124-1125.

[13] Alexandru P. Arbore, „O încercare de reconstituire a trecutului românilor din Dobrogea", în *Analele Dobrogei*, an X (1930), pp. 33-37.

Măcin, Turtucaia, iar în a doua jumătate a secolului la Rasova, Aliman, Seimeni și altele[14].

Sub autoritatea directă a sangeacelor Silistra sau Tulcea, regiunea a cunoscut o relativă stabilitate, în care comunitățile creștine au beneficiat de autonomia specifică sistemului millet, păstrându-și ierarhia, tradițiile și viața liturgică. Deși supuse fiscalității și reglementărilor otomane, parohiile și mănăstirile au continuat să funcționeze, constituind nuclee de identitate spirituală și culturală. Astfel, relația dintre puterea politică otomană și structura bisericească ortodoxă a fost una complexă, marcată de convietuire, adaptare și continuitate, pregătind terenul pentru reorganizarea eclezială de după integrarea Dobrogei în statul român modern.

2. Românii dobrogeni după reintegrarea Dobrogei

În anii imediat premergători războiului ruso-turc din 1877-1878, românii din Dobrogea au cunoscut împrejurări deosebit de grele, pe care le-au putut depăși numai cu multe suferințe și jertfe. Mai întâi, impozitele au înregistrat în această perioadă o creștere semnificativă, mai cu seamă pentru produsele vegetale și cele animale, numite în limba turcă *üşür* și *beylik.* Cu toate opreliștile ivite populația trebuie să plătească dările către poartă, chiar dacă marea majoritate a populației române, creștini de confesiune, se afla într-o stare de inferioritate atât numerică cât și a beneficiilor statale, mereu fiind un tratament discriminatoriu. Suferințele și mai mari erau provocate de către bandele de bașbuzuci și cerchezi, care terorizau populația creștină. Cea din urmă este și cea care a distrus până la desființare Mănăstirea Taița[15].

În contextul european acest război a devenit rapid un război pentru Independența României și astfel a creat condițiile propice pentru declanșarea unei acțiuni complexe de readucere a Dobrogei sub administrația românească, un deziderat demult al românilor ce nu a pierit nicicând. Existența comunității etnice românești din Dobrogea și dorința sa de a se uni cu România au fost tot mai proeminente. Această aspirație a fost recunoscută și de către autoritățile române, care au luat în considerare dorințele locuitorilor dobrogeni în procesul de readucere a Dobrogei sub stăpânirea românească.

[14] Tudor Mateescu, „Date despre viața bisericească a Dobrogei înainte de 1877", în *Biserica Ortodoxă Română*, an XCII (1974), nr. 9-10, p. 1256.
[15] T. Mateescu, *Permanența și continuitatea românilor*, p. 107.

În iunie 1877, trupele ruse care intrau în Măcin erau primite cu toată cinstea și simpatia de populația românească a orașului. La începutul lunii decembrie al aceluiași an, potrivit unei știri din cercurile politice de la București, printre românii dobrogeni circula atunci o petiție prin care se cerea alipirea Dobrogei la România. Acest act este semnificativ pentru dorința de unire cu țara a populației românești din străvechea provincie pontică[16]. În cele din urmă, prin semnarea Tratatului de la Berlin în iulie 1878, independența României a fost recunoscută oficial, iar Dobrogea a fost reintegrată în cadrul țării. Acest lucru a fost confirmat și de Regulamentul pentru împărțirea și organizarea administrativă a Dobrogei, adoptat la 13 noiembrie 1878, care a stabilit structura administrativă a noii provincii.[17]

Autoritățile române au preluat oficial controlul asupra Dobrogei la 14/26 noiembrie 1878, iar domnitorul Carol I a emis o proclamație oficială către locuitorii Dobrogei, confirmând integrarea lor în România și garantând respectarea drepturilor și obiceiurilor populației, inclusiv a celor de religie mahomedană.

> „Locuitori de orice naționalitate și religie, Dobrogea – vechea posesiune a lui Mircea cel Bătrân – de astăzi face parte din România. Voi de acum atârnați de un Stat unde nu voința arbitrară, ci numai legea dezbătută și încuviințată de națiune hotărăște și ocârmuiește. Cele mai sfinte și mai scumpe bunuri ale omenirii: viața, onoarea și proprietatea sunt puse sub scutul unei Constituții pe care ne-o râvnesc multe țări străine. Religiunea voastră, familia voastră, pragul casei voastre vor fi apărate de legile noastre și nimeni nu le va putea lovi, fără a-și primi legitima pedeapsă. Armata română, care intră în Dobrogea, nu are altă chemare decât a menține ordinea și,

[16] Nicolae Iorga, „Români și bulgari în Dobrogea. Câteva simple observații nouă", în *Dobrogea. Cinzeci de ani de viață românească*, pp. 259-260. Sursă media: https://digitizare.biblioteca.ct.ro/wp-content/uploads/Periodice/Analele%20Dobrogei/Analele%20Dobrogei%201928%20Cincizeci%20de%20ani%20de%20via%C8%9B%C4%83%20rom%C3%A2neasc%C4%83%20-%201878-1928%20Dobrogea%20.pdf (accesat la 15.08.2025).

[17] **** Documente privind Istoria României, Războiul pentru independență,* vol. IX, Editura Academiei Republicii Populare România, București, 1955, pp. 382-383. Sursă media: https://biblioteca-digitala.ro/reviste/carte/ispaim/dl.asp?filename=romania-in-razboiul-de-independenta-1877-1878_1977.pdf (accesat la 29.08.2025).

> model de disciplină, de a ocroti pașnica voastră viețuire. Salutați dar cu iubire drapelul român, care va fi pentru voi drapelul libertății, drapelul dreptății și al păcii. În curând provincia voastră, pe cale constituțională, va primi o organizație definitivă, care va tine seama de trebuințele și moravurile voastre, care va așeza pe temelii statornicite poziția voastră cetățenească. Iubiți țara la a cărei soartă este lipită de acum și soarta voastră."[18]

Unul dintre principalele efecte ale reintegrării a fost o creștere semnificativă a natalității în rândul populației românești din Dobrogea, potrivit statisticii oferite de istoricul Tudor Mateescu de la 1880 se știe că românii dețineau majoritatea populația prin 43,671 de suflete iar peste doi ani se atingea cifra de 49,724 de români[19]. Fiind parte a unei țări în dezvoltare și cu perspective economice mai bune, oamenii au fost încurajați să își întemeieze familii și să își crească copiii într-un mediu mai stabil și prosper. Numărul acesta rapid de creștere în populație se datorează și faptului că granița a fost desființată și astfel rudele și alți români din alte provincii iau cu asalt Dobrogea. La cei veniți de la stânga Dunării se adaugă acum românii macedoneni, așezați în Dobrogea prin grija statului român pentru a popula regiunea cât și prin păstrarea familiilor musulmane care nu au fost constrânse cu nimic.

Ceea ce e specific acestei zone încă din vechime și până astăzi este tocmai această toleranță și multiculturalitate între popoare ce viețuiesc în același sat, comună sau oraș. Indiferent de proveniență, înțelegerea dintre toți românii din această provincie a fost perfectă, iar deosebirile dialectului au devenit cu timpul neînsemnate, astăzi regăsindu-se multe regionalisme cu iz turcesc, machedonesc sau lipovenesc ce amintesc de vremurile trecute.

În plus, revenirea Dobrogei în cadrul statului român a permis manifestarea liberă a credinței ortodoxe, care a fost mereu o parte integrantă a identității culturale și spirituale a poporului român. Cu reintegrarea în țară, comunitatea ortodoxă și-a putut exprima mai liber aderența la credința și tradițiile sale religioase, având acces la biserici, la construirea lor și la manifestarea liberă.

---

[18] *** *Cuvântările regelui Carol I,* vol. I: 1866-1886, ediție îngrijită de Constantin C. Giurescu, București, 1939, p. 124.

[19] Tudor Mateescu, *Documente privind istoria Dobrogei (1830-1877),* Direcția Generală a Arhivelor Statului, București, 1975, pp. 56-64.

3. Viața bisericească după 1878

În urma războiului prin care s-a câștigat independența, autoritățile române au inițiat un proces de modernizare și integrare administrativă și religioasă în toată țara dar mai atent în regiunea Dobrogei. Legea pentru organizarea Dobrogei din 1880 a garantat libertatea cultelor și a contribuit la consolidarea prezenței Bisericii Ortodoxe Române în regiune. În primele decenii după anexare au fost ridicate zeci de biserici noi, datele statistice pentru 1878-1918 arată un val consistent de construcții, peste 100 de lăcașuri raportate în unele sinteze, ceea ce reflectă atât mobilizarea comunităților locale, cât și sprijinul instituțional pentru „românizarea" spațiului religios și civil Aceste lucrări nu erau doar edificii, parohia devenea centrul social-cultural al satului, un for de cultură, cultural și filantropic[20]. Starea bisericilor a fost una la limita existenței mai ales în urma Războaielor Mondiale, ca exemplu preotul paroh al bisericii din Hârșova a trimis un memoriu prefectului de Constanța prin care cerea ca la fiecare sărbătoare să fie trimisă cantitatea de 2 kg de făină pentru facerea prescurilor necesare serviciului divin[21].

La 8 martie 1923 prin Decretul regal nr. 920 a fost reînființată după 14 secole, Episcopia Tomisului cu sediul la Constanța. Aceasta deservea județele: Constanța, Ialomița, Durostor și Caliacra. Județul Tulcea a trecut sub jurisdicția Eparhiei Dunării de Jos cu sediul la Galați[22]. Așa apare primul ierarh la Tomis în persoana episcopului Ilarie (Ilie) Teodorescu, fost preot paroh al bisericii Amza din București, om cult, care a luptat mereu pentru binele credincioșilor. Bolnav, păstorește eparhia doar doi ani, timp în care îi preia locul arhiereul Gherontie Nicolau iar din 1937, prin grija Sfântului Sinod și prin imposibilitatea ierarhului de a gestiona întreaga zonă s-a înființat și postul de arhiereu-vicar în persoana Preasfințitului Galaction Cordun Craioveanul care urma să poarte numele de Silistreanul[23].

---

[20] Constantin Iordachi, „Citizenship, Nationand State-Building: The Integration of Northern Dobrogea into Romania 1878-1913", în *Papers in Russian & East European Studies*, no. 1607, pp. 324-330. Sursă media: https://scispace.com/pdf/citizenship-nation-and-state-building-the-integration-of 4cxbdh679i.pdf?utm_source=chatgpt.com (accesat la 20.09.2025).

[21] Ion Rîșnoveanu, *Viața cotidiană în Dobrogea interbelică,* Editura Cetatea de Scaun, 2022, p. 153.

[22] I. Rîșnoveanu, *Viața cotidiană în Dobrogea interbelică*, p. 160.

[23] Enache Tușa, *Colonizările românești în Dobrogea – un proiect reușit de modernizare socială,* Editura Eikon, București, 2024, p. 605.

Cea mai mare problemă pentru parohiile dobrogene a fost numărul preoților insuficient ca număr și ca pregătire. La Constanța în anii 1928 existau 80 de parohii dintre care 16 vacante. Acestea erau deservite de 61 de preoți dintre care doar 8 licențiați, 18 cu seminar cu gradul doi, 33 cu seminar de gradul unu și 2 absolvenți de teologie. Ca și cler auxiliar aveau 4 preoți misionari, 145 de cântăreți și 10 paracliseri în condițiile în care erau 12 posturi libere de cântăreți. De asistența acestor preoți beneficiau în județul Constanța 27.000 de familii ce însumau aproximativ 115,123 de locuitori[24].

Situații similare sunt și în județele Durostor și Caliacra unde numărul clericilor era în inferioritate față de cel necesar. Existau 51 de parohii în Durostor pentru 74,994 de creștini iar în Caliacra existau doar 43 de parohii pentru 57,271 creștini. În Județul Tulcea situația era mult mai dramatică existau 88 de parohii din care 46 erau vacante. Exista un sigur preot licențiat în teologie restul cu seminar sau școală pregătitoare în teologie Acest cler trebuia să deservească 118,235 creștini, în medie un preot era la 2815 creștini. Ca pregătire, preoții erau instruiți la Seminarul Sfinții Împărați din Jud. Constanța înființat în 1922. Acesta acoperă doar parțial necesarul de preoți calificați pentru cele 4 județe din Dobrogea. Cântăreții și ei erau pregătiți în școlile de cântăreți bisericești de la Galați și Constanța[25]. Viața parohiilor din Dobrogea după 1878 se prezintă ca un proces continuu de adaptare: de la reorganizarea eclezială la construcția identității românești, de la conviețuirea interetnică la supraviețuirea în comunism și până la renașterea postdecembristă. Parohia dobrogeană a fost, în toată această perioadă, nu doar o instituție religioasă, ci un adevărat pilon al stabilității comunitare.

Referitor la viața monahală, deși sporadică la început, s-a dezvoltat timid în timp, având un rol esențial în viața comunității ca factor de coeziune. Ca exemplu avem cele trei mari mănăstiri prezente până astăzi în Dobrogea de Nord, Mănăstirea Cocoș, Mănăstirea Celic-Dere și Mănăstirea Saon precum și mănăstirea Dervent în județul Constanța.

Mănăstirea Cocoș ocupă un loc aparte între așezămintele monahale ale Dobrogei, importanța ei fiind dată atât de vechimea așezării, cât

[24] E. Tușa, *Colonizările românești în Dobrogea,* p. 607.
[25] I. Rîșnoveanu, *Viața cotidiană în Dobrogea interbelică*, p. 172.

și de rolul religios, cultural și național pe care l-a avut în viața românilor dobrogeni. Aflată în nordul provinciei, pe Valea Cocoșului – de la care își trage numele – mănăstirea se situează la aproximativ 7 km de satul Niculițel. Tradiția locală menționează că încă din anul 1697 ar fi existat aici un mic schit de lemn, locuit de cinci călugări, însă întemeietorii mănăstirii consemnați în acte sunt monahul transilvănean Visarion și ucenicii săi Gherontie și Isaia[26].

În jurul anului 1826, dorind o sporire duhovnicească, călugărul Visarion a plecat la Muntele Athos unde a viețuit șapte ani. La întoarcerea din Athos împreună cu ucenicii săi, a întemeiat mănăstirea Cocoș. Cu ajutorul oamenilor, pe dealurile Niculițelului au cumpărat terenul de la o familie musulmană cu 300 de lire turcești. Aprobarea de construcție a fost obținută de la Hasan Pașa, caimacamul de Silistra-Rusciuc și de la Ene, ciorbagiu al regiunii[27].

Primul edificiu a fost o simplă „casă de rugăciune", întrucât turcii impuneau restricții severe: paraclisul trebuia să fie mic, fără turle și fără clopote. Construcția, realizată din paiantă și acoperită cu olane, avea o clopotniță modestă, lipsită de clopot, iar în interior era împărțită între chiliile călugărilor (în partea stângă) și spațiul liturgic (în partea dreaptă). Locașul, cu hramul „Intrarea în Biserică a Maicii Domnului" nu era pictat, având doar icoane pe pereți. Din cauza fragilității construcției, a necesitat numeroase reparații, fiind în cele din urmă distrus în 1910[28].

Mănăstirea Cocoș a jucat un rol important și în cultura românească, aici funcționând, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, una dintre primele tipografii românești din Dobrogea, cu material tipografic provenit inițial de la Mănăstirea Neamț.

În timpul păstoririi lui Antim Nica a fost introdus curentul electric, iar în 1973 au fost așezate în biserică moaștele sfinților martiri Zoticos, Attalos, Kamasis și Filippos, descoperite la Niculițel în 1971, moment care a transformat Mănăstirea Cocoș într-un important centru de pelerinaj. În cimitirul mănăstirii odihnesc ctitorul Visarion, îm-

[26] Ionuț Holubeanu, *Monahismul în Dobrogea de la origini până în zilele noastre,* Editura Universitară, București, 2020, pp. 309-330.
[27] I. Holubeanu, *Monahismul în Dobrogea*, p. 332.
[28] Roman Sorescu, *Monastirile dobrogene,* Tipografia Dimitrie C. Ionescu, București, 1914, p. 45.

preună cu mai mulți foști stareți – Roman Sorescu, Nifon Plopeanu, Damaschin, Nicanor, Gherontie Ștefan –, precum și ierarhi și slujitori de seamă legați de viața așezământului[29].

Perioada cuprinsă între anii 1970 și prezent marchează pentru Mănăstirea Cocoș una dintre cele mai coerente etape de consolidare spirituală și edilitară din întreaga sa existență. Aducerea moaștelor martirilor de la Niculițel în 1973 a transformat așezământul într-un pol major al pelerinajului dobrogean, stimulând nu doar revitalizarea vieții liturgice, ci și o preocupare constantă pentru restaurarea și înfrumusețarea locului. În pofida restricțiilor comuniste, mănăstirea a reușit să își păstreze identitatea, să mențină un nucleu monahal stabil și să continue tradiția culturală moștenită din secolele anterioare.

După schimbările din 1990, viața mănăstirii a cunoscut un avânt considerabil. Au fost inițiate ample lucrări de restaurare și modernizare, vizând atât clădirile vechi de secol XIX, cât și spațiile utilitare necesare desfășurării activităților curente. În această perioadă s-a realizat și repictarea ori restaurarea interioarelor, iar accesul pelerinilor a devenit mult mai facil, odată cu îmbunătățirea drumurilor și a infrastructurii din zonă[30]. În ultimele decenii, mănăstirea a continuat să fie un reper cultural și spiritual al Dobrogei. Restaurarea bibliotecii, reactivarea inițiativelor editoriale, organizarea de pelerinaje și întâlniri duhovnicești, precum și dezvoltarea relației cu parohiile din împrejurimi au contribuit la reînnoirea rolului ei pastoral. Mănăstirea Cocoș rămâne un spațiu în care tradiția bizantină, memoria martirilor de la Niculițel și dinamica spirituală a prezentului se întâlnesc într-un mod firesc. În ultimele două decenii, așezământul a reușit nu doar să își păstreze identitatea, ci și să se redefinească ca un centru de cultură, spiritualitate și pelerinaj, consolidându-și rolul major în viața religioasă a Dobrogei.

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea s-a întemeiat mânăstirea Celic-Dere, situată la aproximativ 20 km de Mânăstirea Cocoș. Actuala biserică, monumentală, a fost începută în 1901 și sfințită abia în 1932. A doua cea mai veche și frumoasă așezare monahală din nordul Dobrogei, se află în comuna Frecăței, într-o zonă împădurită din apropierea Niculițelului. Numele său provine, cel mai probabil, din limba

[29] R. Sorescu, *Monastirile dobrogene,* p. 53.

[30] Ieronim Motoc, „Mănăstiri Dobrogene", în vol. *De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină,* ed. a II-a, Galați, 1979, p. 76.

turcă, fiind interpretat fie ca „Valea de Oțel" (*çelik* + *dere*), fie ca „Valea căpșunelor / fragilor" (*çilek* + *dere*)[31].

Deși tradiția locală și unele documente o menționează ca având origine rusească, mănăstirea a fost la început întemeiată de pustnici români sprijiniți de credincioșii din zonă. Monahul Atanasie este considerat fondatorul oficial (1835), el ridicând aici o primă bisericuță și organizând obștea în stil lipovenesc. Din cauza contextului politico-militar, mănăstirea a fost de mai multe ori arsă și jefuită, ceea ce a contribuit la percepția greșită că ar fi avut o ctitorie exclusiv rusească. În secolul al XIX-lea, sub conducerea arhimandritului Atanasie Lisavenco, așezământul a cunoscut reorganizări succesive: transformarea din mănăstire de călugări în mănăstire de maici, întemeierea schitului Celicul Mic pentru monahi, dezvoltarea arhondaricului, a atelierelor și a clopotniței. La începutul secolului al XX-lea, obștea număra peste 100 de maici, în majoritate de origine rusă sau lipovenească[32].

După revenirea Dobrogei la România, mănăstirea a intrat sub jurisdicția Episcopiei Dunării de Jos, fiind păstorită de ierarhi de prestigiu. În 1900 s-a pus piatra de temelie a bisericii noi, cu hramul „Adormirea Maicii Domnului". Tradiția slujirii slavone și etnia mixtă a obștii au ridicat uneori probleme administrative, dar viața monahală a continuat neîntrerupt.

După 1990, mănăstirea a intrat într-o etapă amplă de reconstrucție și reorganizare. Sub conducerea starețelor Melania Popa și Casiana Mareș, s-au restaurat clădirile vechi, s-au construit corpuri noi de chilii, bucătăria și trapeza, s-au redeschis atelierele de pictură și țesătorie și s-a trecut de la viața de sine la viața de obște. Deși numărul viețuitoarelor a scăzut treptat, mănăstirea a rămas un centru monahal activ, bine gospodărit și economic autosustenabil, deținând terenuri agricole, pădure, vie, stupi și animale. Astăzi, Mănăstirea Celic-Dere reprezintă un reper spiritual și cultural al județului Tulcea, păstrând o continuitate neîntreruptă a vieții monahale și o îmbinare particulară între tradiția românească și moștenirea slavon-lipovenească[33].

Ultima mânăstire importantă din Nordul Dobrogei care trebuie amintită este Mănăstirea Saon. În peisajul monahal al Dobrogei de

[31] Iustina Topcean, *O candelă de veghe: Mănăstirea Celic-Dere, monografie,* Editura Andreiana, Sibiu, 2013, p. 45.
[32] I. Topcean, *O candelă de veghe,* p. 50.
[33] I. Holubeanu, *Monahismul în Dobrogea*, p. 369

Nord, Mănăstirea Saon ocupă un loc aparte: nu doar pentru poziția sa geografică, într-o zonă pitorească a comunei Niculițel, ci și pentru istoria tumultuoasă care o situează între cele mai importante așezăminte ale județului Tulcea.

Întemeiată în 1846 ca paraclis și metoc al călugărilor plecați de la Celic-Dere, Saonul s-a impus, de-a lungul secolelor XIX-XX, ca un centru de viață monahală cu vocație gospodărească, misionară și, nu în ultimul rând, culturală. Fondarea și consolidarea unei comunități. Originea Saonului este strâns legată de dinamica monahală a zonei: plecarea unor călugări de la Celic-Dere a generat necesitatea unui metoc, iar în 1881 – după revenirea Dobrogei la România și în contextul reorganizării ecleziastice – Episcopul Iosif Gheorghian decide strămutarea obștii de la Celicu de Jos la Saon, făcând din acesta un schit de sine stătător[34]. În același an comunitatea ridică – din chirpici și lemn – o bisericuță cu hramul „Înălțarea Domnului" și două corpuri de chilii (din care, până azi, s-a păstrat corpul din dreapta paraclisului). În epoca respectivă viața obștii încă nu este bine documentată numeric, dar urmele gospodărești și arhitecturale arată formarea unei comunități stabile, îmbinând viața liturgică cu munca pământului[35].

Viața Saonului a fost presărată cu crize repetate: chiliile au fost mistuite de flăcări în 1893, reconstruite apoi prin eforturi comune ale credincioșilor și episcopilor, iar la începutul secolului XX un alt incendiu major a distrus o parte semnificativă din schit, lăsând în picioare doar biserica. Aceste calamități materiale nu au fost însă singurele piedici: transformările administrative — inclusiv încercările de „românizare" a obștii, care la începutul secolului păstra încă puternice rădăcini slavone — au produs migrații, refugieri și modificări ale componenței comunității. Astfel, cifrele obiective pot fluctua: în 1904 existau 13 monahii, în 1909 până la 20, iar un an mai târziu doar 10, toate aceasta înregistrează schimbări sensibile ale structurii etnice (români, ruși, lipoveni) și a numărului viețuitorilor, ca efect al deciziilor episcopale sau al presiunilor politice[36].

Saonul, ca și celelalte centre monahale, a fost și rămâne un model de mănăstire gospodărită. Încă din 1906 sursele inventarului arată o

[34] *** *Istoricul mănăstirilor din Eparhia Tulcii,* Sursă: https://www.episcopiatulcii.ro/manastiri.html (accesat la 03.12 2025).
[35] R. Sorescu, *Monastirile dobrogene,* p. 109.
[36] I. Topcean, *O candelă de veghe*, p. 71.

administrare solidă – 85 ha teren arabil, 16 ha vie, trei mori de vânt, drept de pescuit în balta Saon, o turmă de oi, circa 80 de vite și aproximativ 40 de cai. După 1914 mănăstirea primește, de la Ministerul Domeniilor, 100 ha de teren, iar statul îi acordă subvenții. Aceste resurse au susținut viața liturgică, dar și proiectele edilitare, inclusiv lucrările la biserica mare, a cărei piatră de temelie este pusă în 1909 de episcopul Nifon Niculescu.

Construirea bisericii mari a fost o lucrare îndelungată și costisitoare: ritmul lucrărilor a fost lent din cauza neajunsurilor financiare, iar Primul Război Mondial (ocuparea Dobrogei în 1916-1918) a agravat situația. O parte dintre viețuitori au părăsit schitul, refugiindu-se în Basarabia (la Noul Neamț din Tighina). Reluarea lucrărilor a devenit posibilă în anii 1922-1924, cu sprijin episcopului Cosma Petrovici care pregătea sfințirea în 1 noiembrie 1940. Ironia istoriei face ca la puține zile după sfințire, cutremurul din 10 noiembrie 1940 prăbușește turla mare și produce avarii serioase, astfel încât fondurile, oricum limitate, sunt redirecționate către catedrala din Galați, puternic avariată și ea din cauza cutremurului[37].

Prin eforturi persistente ale ierarhilor locali, Saonul reintră treptat în circuitul ecleziastic abia în 1972, la insistența arhiepiscopului Lucian Florea, edificiul trece în acte ca metoc al Arhiepiscopiei. Între 1972 și 1981, sub inițiativa arhiepiscopului Antim Nica, mănăstirea trece printr-un amplu proces de restaurare; biserica, paraclisul și chiliile sunt reabilitate. Totuși, cutremurul din 1977 lovește din nou ansamblul, distrugând turla mare și obligând la închidere temporară din lipsă de fonduri; reparațiile majore rămân amânate până după 1989. După căderea regimului comunist, Saonul cunoaște o adevărată renaștere. În 1990-1991 mănăstirea este repopulată cu o obște formată din maici de la Celic-Dere și din alte părți ale țării, numărul viețuitoarelor crește de la 12 în 1989 la circa 40 în toamna lui 2003.[38]

După redeschidere, mănăstirea păstrează o viață ascetică și o rigoare liturgică notabilă: în primii ani ai reînnoirii slujbele erau săvârșite zilnic după tipicul Sfântului Sava cel Mare, iar preoții și ieromonahii trimiși de la Mănăstirea Cocoș au contribuit la consolidarea vieții religioase. Activitățile cotidiene includ munci agricole, îngrijirea

[37] Sorin Geacu, „Situația obștii mănăstirii Saon la începutul secolului XX", în *Îndrumătorul Pastoral. Episcopia Tulcii*, an IX (2017), p. 431.
[38] S. Geacu, *Situația obștii mănăstirii Saon,* p. 438.

stupilor, activități în atelierul de veșminte (înființat în 2002) și alte meșteșuguri bisericești, care asigură atât continuitatea tradițiilor cât și sustenabilitatea economică.

Ultima mănăstire amintită este cea a județului Constanța, Dervent. Istoria mănăstirii nu poate fi înțeleasă fără raportarea la vestitele „cruci de piatră", forme sculptate în stâncă despre care tradiția afirmă că au apărut în mod minunat la predica Sfântului Apostol Andrei. Așezate în apropierea actualului complex monahal, crucile reprezintă una dintre cele mai vechi mărturii creștine ale regiunii și au funcționat, timp de secole, ca loc de vindecare trupească și întărire sufletească. Chiar și în perioadele de decădere sau presiune politică, ele au rămas un punct de reper spiritual pentru comunitățile românești din apropiere. Numeroasele mărturii locale, relatările călătorilor și tradiția orală confirmă faptul că zona Dervent era deja reputată pentru sfințenia ei înainte ca mănăstirea propriu-zisă să fie ridicată. Astfel, întemeierea așezământului modern nu a făcut decât să redea vieții monahale locul firesc într-un spațiu sacralizat încă din primele secole creștine[39].

Reîntemeierea vieții monahale la Dervent se leagă de figura monahală a părintelui Elefterie, considerat al doilea ctitor al locului. În anii 1920-1930, el a fost profund impresionat de tradițiile locale despre crucile făcătoare de minuni și de energia duhovnicească a zonei. În 1923 a ridicat, din resurse modeste, o bisericuță din lemn lângă crucile vechi, punând astfel bazele unei viitoare obști. După război, în anii '40, părintele Elefterie a inițiat construcția unei biserici mai mari și a câtorva chilii, iar numele Derventului a început să circule ca loc de pelerinaj. Așezământul a prins contur într-un ritm lent, dar organic, hrănit de credința oamenilor și de personalitatea duhovnicească a starețului[40].

Regimul comunist a lovit din plin viața monahală dobrogeană, iar Mănăstirea Dervent nu a fost ocolită. În 1959, odată cu Decretul 410, obștea a fost desființată, iar părintele Elefterie, împreună cu ceilalți călugări, a fost obligat să părăsească mănăstirea. Clădirile au fost abandonate, iar biserica a intrat într-un proces vizibil de degradare. Totuși, Derventul nu a fost cu adevărat părăsit. Credincioșii din satele

[39] *** *Istoricul mânăstirii Dervent.* Sursa: https://www.dervent.ro/dervent/inceputurile-manastirii-dervent (accesat la 04.12.2025).

[40] Ion Râșnoveanu, *Istoria Dobrogei. Organizare bisericească și viață religioasă*, Editura Ex Ponto, Constanța, 2008, pp. 145-150.

din jur au continuat să vină la crucile vechi pentru rugăciune și pentru vindecare.

După căderea regimului comunist, Mănăstirea Dervent a fost reactivată, iar viața monahală s-a reconstituit treptat. În perioada recentă, mănăstirea s-a dezvoltat constant, devenind un nucleu de spiritualitate pentru credincioșii din Dobrogea și nu numai. Au fost deschise spații muzeale, s-au organizat activități culturale și s-a intensificat slujirea liturgică. Astăzi, mănăstirea este nu doar un loc de rugăciune, ci și un reper cultural și patrimonial, dovedind că viața monahală, odată renăscută, își poate continua misiunea în slujba lui Hristos și a oamenilor.

4. Concluzie

Viața bisericească ortodoxă din Dobrogea după 1878 a cunoscut o profundă transformare, trecând de la statutul de toleranță marginală în imperiul otoman, la o integrare fermă în structura canonică și administrativă a Bisericii Ortodoxe Române prin grija neîncetată a statului. Eforturile de reorganizare, formarea clerului, sprijinul statului și deschiderea către modernitate au contribuit la revigorarea vieții religioase, culturale și sociale a regiunii.

De aceea continuă să fie un model de conviețuire interconfesională și toleranță religioasă. Comunitățile religioase diverse colaborează în cadrul unor inițiative comune, promovând dialogul și respectul reciproc. Acest climat de armonie este rezultatul unei istorii îndelungate de coexistență pașnică și a politicilor care au încurajat integrarea și respectul față de diversitatea religioasă.

Totodată, Dobrogea rămâne un spațiu al diversității și al toleranței, un mozaic cultural în care comunități diferite au conviețuit pașnic, păstrându-și identitatea și respectându-se reciproc. Dincolo de provocările sociale și politice ale vremii, Biserica a reușit să rămână un factor de coeziune, de luminare spirituală și de consolidare a identității naționale în această provincie cu un trecut atât de complex.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 123-139

ACTIVITATEA PASTORAL-MISIONARĂ A SFÂNTULUI PREOT MUCENIC ILARION FELEA ÎN PAROHIILE DIN PROTOPOPIATUL CHIȘINEU-CRIȘ*

Drd. Alin-Florin Ciotea
alinciotea@yahoo.com

Abstract
In the context of the canonization of several Romanian saints who suffered in communist prisons, I considered it necessary to show the close ties that existed between the Holy Martyr Priest Ilarion Felea and one of the oldest and most important archdeacons of the Arad Diocese, the Chișinău-Criș Archdeaconry, this time reflecting on the pastoral-missionary activity of Saint Hilarion in the parishes within it. Saint Hilarion Felea's relationship with the priests from the Chișinău-Criș tract was very close. Whenever religious missions were arranged with the participation of theology teachers, the priesthood of this archdiocese preferred Father Felea. This detail was also noticed by Saint Hilarion, who, whenever he had the opportunity, would love to stay among the priests and believers here. The religious missions in which Saint Hilarion participated were some of the most successful. Also, in the study we referred to the fact that Saint Hilarion was the

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. univ. Dr. Florin Dobrei, care și-a dat acordul pentru publicare.

one who consecrated the church in Chișinău-Criș in 1951, being his first church consecration.

Keywords
Saint, mission, preach, Church, parish, activity.

1. Preliminarii

Pentru Biserica Ortodoxă Română anul 2025 are o semnificație deosebită, prilejuită de aniversarea Centenarului Patriarhiei Române. Acum un secol Biserica Ortodoxă Română a fost ridicată la rang de Patriarhie, recunoscându-i-se astfel contribuția pe care au avut-o de-a lungul secolelor clerul și credincioșii români în trupul cel tainic al Bisericii Ortodoxe din lumea întreagă. Împlinirea celor 100 de ani este o sărbătoare a întregii Patriarhii Române, dar și a fiecărei eparhii în parte. Pentru Arhiepiscopia Aradului momentul acesta aniversar constituie o bucurie aparte, din cel puțin două motive: primul care a ridicat problema ridicării Bisericii Ortodoxe Române la treapta de Patriarhie autocefală a fost preotul Gheorghe Ciuhandu, consilier eparhial la Arad, în cuvântarea de la Congresul preoțimii din Transilvania, întrunit la Sibiu în anul 1919[1]; primul patriarh al României, Miron Cristea, a fost călugărit la Mănăstirea Hodoș-Bodrog din Eparhia Aradului.

Anul 2025 va rămâne înscris cu slove de aur în istoria Bisericii Ortodoxe Române și datorită unui moment mult așteptat de credincioși: canonizarea a 16 sfinți care au pătimit în închisorile comuniste. Din nou, pentru Arhiepiscopia Aradului momentul este dublat de faptul că unul dintre cei 16 sfinți canonizați este un arădean, Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea. Arhiepiscopia Aradului și Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" din Arad a organizat pe parcursul întregului an 2025 numeroase evenimente în cinstea acestui sfânt, între care la loc de cinste se află efortul de a republica întreaga operă a Sfântului Ilarion Felea în 20 de volume, sub denumirea *Ilarion V. Felea – Opere complete*.

[1] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, ed. a III-a, Editura Trinitas, Iași, 2008, p. 362.

În acest context, am considerat necesar să arăt legăturile strânse care au existat între Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea și unul dintre cele mai vechi și mai importante protopopiate ale Eparhiei Aradului, Protopopiatul Chișineu-Criș, de data aceasta reflectând la activitatea pastoral-misionară a Sfântului Ilarion în parohiile din tractul amintit.

2. Scurte repere biografice

Sfântul Ilarion Felea s-a născut la 28 martie 1903 în localitatea Valea Bradului din județul Hunedoara, într-o familie preoțească cu tradiție, tatăl Ioan și mama Marta. Cei doi părinți au fost binecuvântați de Dumnezeu cu 10 copii. Pregătirea intelectuală și-a început-o la școala primară din satul natal, după care frecventează cursurile Gimnaziului Ortodox Român din Brad, apoi între 1918-1920 cursurile Liceului „Avram Iancu" din Brad, iar între 1920-1922 cursurile Liceului „Moise Nicoară" din Arad, unde susține și examenul de bacalaureat. Simțind să-i urmeze tatălui său, în anul 1922 s-a înscris la Academia Teologică Andreiană din Sibiu, ale cărei cursurile le-a absolvit patru ani mai târziu.

În anul 1927 s-a căsătorit cu tânăra Valeria Faur, iar la 26 iulie același an a fost hirotonit preot de către mitropolitul Nicolae Bălan pe seama parohiei din localitatea sa natală. Tot în anul 1927 s-a înscris și la Facultatea de Filosofie și Litere din Cluj. În anul 1929 i s-a născut primul copil, Florin, pe care, din nefericire, avea să-l piardă 8 ani mai târziu. Un an mai târziu este instalat preot în cartierul Șega din Arad, fiind ctitorul bisericii de aici. În anul 1935 s-a înscris la cursurile de doctorat ale Facultății de Teologie din București, unde a elaborat o teză intitulată *Pocăința, studiu de documentare teologică și psihologică*.

În anul 1937 își începe și activitatea didactică. Mai întâi, vreme de un an, ca profesor la catedra de Dogmatică și Sectologie din Cluj, iar între anii 1938-1948 ca profesor de Dogmatică, Apologetică și Mistică la Academia Teologică din Arad. În anul școlar 1947-1948 a fost numit rector al Academiei Teologice din Arad, fiind ultimul rector al acesteia. De asemenea, începând cu anul 1939 este numit preot la Catedrala din Arad.

Sfântul Ilarion Felea a fost un cărturar de excepție, fiind autorul mai multor cărți de referință pentru Teologia Ortodoxă, între care amintim: *Religia iubirii*, *Religia culturii*, *Duhul Adevărului*, *Spre Tabor*

(4 volume) și altele. De asemenea, este autor a numeroase broșuri și a sute de studii și articole publicate în periodicele vremii. În anul 1939 a fost numit redactor la revista *Biserica și Școala*, pe care o va redacta până în anul 1945. Tot din acest an începe și cea mai grea perioadă a vieții sale. La 7 martie 1945 este arestat și internat în lagărul de deținuți politici de la Caracal, loc în care a rămas până la 20 iulie același an. La 6 ianuarie 1949 a fost arestat din nou și eliberat după un an, la 6 ianuarie 1950. Reîntors din închisoare, a fost reîncadrat ca preot la Catedrala din Arad, însă părintele Felea a continuat să-și respecte întru totul legământul făcut la hirotonie. La 25 septembrie 1958 a fost arestat din nou și condamnat la 20 de ani de muncă silnică și 8 ani de degradare civică pentru infracțiunea de „uneltire contra ordinii sociale". Aceasta a fost ultima sa arestare deoarece la 18 septembrie 1961 a murit în închisoarea de la Aiud, fiind înmormântat într-o groapă comună[2]. Astfel se rezumă în câteva rânduri viața Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea.

3. Activitatea pastoral-misionară a Sfântului Ilarion Felea în parohiile din Protopopiatul Chișineu-Criș

Referitor la activitatea pastoral-misionară desfășurată de Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea în parohiile din cuprinsul Protopopiatului de la Chișineu-Criș, ne vom limita la două direcții: misiunile religioase pentru popor și la prima sfințire de biserică pe care sfântul a făcut-o în Eparhia Aradului.

3.1. Misiuni religioase pentru popor

Conform ziuarului personal, primele vizite în parohiile din tractul Chișineului au avut loc în luna noiembrie a anului 1935. În 12 noiembrie a vizitat Parohia Nădab, în 19 noiembrie Parohia Socodor, iar în 20 noiembrie Parohia Șiclău[3]. Nu deținem alte informații despre modul desfășurării sau programul celor trei vizite.

---

[2] Pentru mai multe detalii biografice a se vedea: Arhiva Arhiepiscopiei Aradului [în continuare: AAA], fond III, dosar 975, f. 8-9, 27, 83-95; fond II, dosar 61/1944, f. 31, 38-39; fond III, dosar 41/1946, f. 419; fond III, dosar 28/1958, nr. doc. 4173; Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2025, 472 p. Cristinel Ioja, *Ilarion V. Felea (1903-1961). Preotul, teologul, mărturisitorul*, Editura universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2022, 436 p.

[3] Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 178.

Potrivit documentelor de arhivă și periodicelor vremii, prima misiune religios-culturală la care a participat Sfântul Ilarion Felea, în calitate de preot responsabil cu misiunile cultural-religioase din Eparhia Aradului, a fost la Parohia Șiclău, în 10 martie 1936, unde a ținut o conferință în casa bisericii despre „Serbarea duminicii", în prezența unui public numeros. Iată impresiile Sfântului Ilarion: „Am cercetat parohia Șiclău, unde am făcut constatarea că învățământul religios în școala primară predat de preoții parohiei, reprezintă un rezultat mediocru, iar activitatea societăților culturale-religioase este ca și neexistentă. După conferința ce am ținut-o poporului adunat în număr mare în casa bisericii, am constatat că oamenii se identifică cu problema culturală a Sf. Episcopii, numai «la popor bun trebuie conducător bun», a zis un țăran din cei de față. Încurajarea de sus e binevenită, dar inițiativa se cere să fie locală, precum și toată munca, dar tocmai aceasta lipsește în Șiclău" [4]. Observăm de aici analiza sinceră pe care a făcut-o Sfântul Ilarion asupra situației învățământului religios din Parohia Șiclău. De asemenea, este important de subliniat faptul că în niciun raport întocmit în urma unor astfel de vizite, Sfântul Ilarion nu omite să facă și una sau mai multe propuneri de remediere a situației din parohia respectivă. Așa s-a întâmplat și în cazul de mai sus, când propune o mai intensă implicare din partea preoților locali, accentuând faptul că el, în calitatea pe care o avea, nu putea să rămână permanent în această parohie. În cel mai bun caz, el îi poate încuraja și îi poate orienta spre calea cea bună, dar inițiativa și în mod deosebit munca trebuie să le aparțină preoților din parohie.

După mai bine de șase ani, revine în Protopopiatul Chișineului, de data aceasta la Parohia Șimand, unde, la 2 august 1942, slujește Sfânta Liturghie, alături de preoții Teodor Mornăilă și Ioan Faur din localitate. În după-amiază zilei, tot la Șimand, a oficiat slujba Vecerniei, conferențiind în cadrul Școlii de Duminică despre *Legea și credința noastră*[5].

Un an mai târziu, la 4 aprilie 1943, merge în Parohia Chișineu-Criș, unde, în biserica protopopească, săvârșește Sfânta Liturghie alături de protopopul Petru Marșieu al Chișineului și preotul Marin Sfetcu. În cadrul slujbei, Sfântul Ilarion Felea a vorbit credincioșilor adunați în

[4] Arhiva Parohiei Ortodoxe Chișineu-Criș [în continuare: APOCC], fond *Protopopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș*, dosar 2/1936, f. 327.

[5] Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, pp. 274-275.

număr mare despre virtutea nădejdii „anghira sufletului, cea tare și nemișcată". Răspunsurile liturgice au fost oferite de corul „Lyra" din Chișineu-Criș, condus cu multă măiestrie de subinspectorul școlar Gheorghe Ruja și aflat sub președinția notarului Dr. Teodor Drăgan. După-amiază, în sala mare a Casinei intelectualilor din oraș, a avut loc un program religios-patriotic susținut de corul „Lyra", o formație corală formată doar din intelectualii din Chișineu-Criș înființată în anul 1931. În cadrul amplului program susținut de cor, Sfântul Ilarion Felea a susținut o conferință cu titlul *Creștinismul și comunismul ateu*. Prezentatorul programului din Casină a fost preotul Marin Sfetcu, viitor protopop al Chișineului și un om al condeiului. Astfel s-a încheiat o minunată zi de „reconfortată manifestație și trăire religioasă"[6]. Această misiune de la Chișineu-Criș nu a fost doar una cu caracter liturgic, ci și una culturală. Sfântul Ilarion a oferit publicului din oraș o veritabilă conferință despre o problemă care încă nu era de actualitate pentru România, dar care, după numai câțiva ani, a devenit o realitate cu care aveau să se confrunte toți și în mod deosebit sfântul.

În vara anului 1943, la 25 iulie, a fost delegat, alături de preotul Ioan Ungureanu, misionar eparhial, să organizeze o misiune religioasă la Parohia Mișca. Predica a fost rostită de Sfântul Ilarion, care, pornind de la versetul biblic „Urâți răul și alipiți-vă de bine" (Romani 12, 9) și-a centrat cuvântul său asupra „înjurăturilor, dezbinărilor și căsătoriilor nelegiuite". Invocarea acestor vicii nu a fost una întâmplătoare, ele fiind de actualitate pentru Parohia Mișca, o localitate în care aceste păcate s-au împânzit tot mai mult în anii 40. În după-amiaza zilei a avut loc în curtea bisericii din Mișca întrunirea Școlii de Duminică. Rămas în continuare în localitate, Sfântul Ilarion a cuvântat și în cadrul acestei întruniri, despre importanța și necesitatea cercetării bisericii, ca spațiu de sfințire cu adevărat al omului. Menționăm faptul că Sfântul Ilarion Felea a fost unul dintre inițiatorii proiectului Școala de Duminică. Datorită acestui fapt era nelipsit de la aceste întruniri și permanent pregătit să rostească predici sau să susțină adevărate conferințe. În seara aceleiași zile, în drumul de întoarcere spre Arad, Sfântul Ilarion a poposit și în mijlocul credincioșilor din Parohia Adea, o comunitate mică de români ortodocși înființată în urma

[6] Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 240; [Redacția], „La Chișineu-Criș", în *Biserica și Școala*, an LXVII (1943), nr. 15 din 11 aprilie, p. 119.

reformei agrare. Din cauza lipsurilor materiale, credincioșii din Adea nu au reușit să-și edifice o biserică, slujbele fiind oficiate într-o capelă improvizată în școala din sat. Aici, în respectiva capelă, a fost oficiată o scurtă slujbă de către preotul paroh, Dimitrie Barbu, iar Sfântul Ilarion a cuvântat despre „biserica poporului și bărbăție”[7]. Chiar dacă la Adea erau destul de puțini credincioși și în pofida faptul că avusese o zi încărcată, Sfântul Ilarion nu a pregetat să poposească în mijlocul lor și să-i încurajeze oferindu-le câteva exemple de bărbăție.

O altă misiune religioasă care s-a bucurat de prezența Sfântului Preot Ilarion Felea a fost cea din Sâmbăta și Duminica Floriilor, 5 și 6 aprilie 1947, organizată în Parohia Șimand. Ziua de sâmbătă a fost dedicată elevilor celor două școli din localitate, care s-au spovedit și împărtășit. Numărul elevilor împărtășiți a fost de 311, un număr impresionant. La finalul slujbei protopopul Petru Marșieu al Chișineului le-a vorbit copiilor despre importanța împlinirii poruncilor în dragoste față de Dumnezeu, Biserică și părinți. A doua zi, Duminica Floriilor, a fost una cu totul aparte pentru această comunitate. Redăm în cele ce urmează raportul protopopului Petru Marșieu referitor la cele întâmplate și trăite în respectiva zi: „Ziua de duminică, Floriile, a fost o zi de rară înălțare sufletească. După mărturisirea credincioșilor și după serviciul Sfintei Utrenii, s-a oficiat Sfânta Liturghie de către subsemnatul protopop, asistat de P. C. Părinte protopop Dr. Ilarion Felea, profesor la Academia Teologică și de preotul Teodor Mornăilă din localitate. La cântarea pricesnei a cuvântat subsemnatul protopop despre însemnătatea istorică și actuală a Intrării în Ierusalim a Domnului Iisus, căreia i-a urmat împărtășirea credincioșilor, 90 bărbați și 125 femei, astfel, că numărul celor împărtășiți în cele două zile este de 526. Biserica a fost arhiplină, dovadă, că în această parohie cu doi preavrednici preoți, avem și creștini practicanți, care nu numai că cercetează în număr însemnat biserica duminică de duminică, constatat și verificat de subsemnatul în diferite ocazii de inspecție, dar caută și întrebuințează tot prilejul binevenit de a se împărtăși cu Sfintele Taine. După săvârșirea Sfintei Liturghii, am ieșit în fața monumentului preoților martiri Cornel Leucuța și Cornel Popescu, unde s-a oficiat parastasul obișnuit an de an, de către subsemnatul protopop, asistat de P. C. Părinte Dr. Ilarion Felea și preotul Teodor Mornăilă. A vor-

[7] Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 283.

bit în fața monumentului P. C. Părinte profesor Dr. Ilarion Felea despre martirajul creștin, din care izvorăște Crezul și calendarul nostru creștin. Credincioșii adunați în fața monumentului preoților martiri, au rămas plăcut impresionați de serviciul oficiat, la fel de cuprinsul cuvântării P. C. Părinte Dr. Ilarion Felea, care a răscolit în sufletele lor vii amintiri despre preoții lor iubiți și cu lacrimi în ochi au dat dovadă de sincerele sentimente de durere față de cei dispăruți. Părintele Ioan Faur, misionar protopopesc, executând răspunsurile liturgice cu membrii corului său mixt, instruit și condus de Cucernicia Sa, a produs cele mai plăcute impresii în sufletele celor prezenți. De altfel, așa se întâmplă unde preoții satului sunt la înălțime, ca la Șimand”[8].

Sfântul Ilarion Felea în jurnalul său menționează următoarele despre misiunea religioasă de la Șimand: „Sfânta Liturghie în Șimand, cu prot. P. Marșieu și pr. T. Mornăilă și parastas la mormântul preoților martiri Cornel Leucuța și Cornel Popescu († 1919 – Săptămâna Patimilor și a învierii naționale): cuvântare despre Crezul și calendarul nostru. După-amiază am participat la programul Școlii de Duminică, unde am cuvântat despre Încrederea în Biserică. La Sfânta Liturghie am cuminecat peste 160 credincioși”[9]. Așadar, misiunea de la Șimand s-a încheiat în seara Duminicii Floriilor cu întrunirea Școlii de Duminică. Fără rezerve putem afirma că această misiune religioasă a fost una dintre cele mai reușite misiuni organizate în Eparhia Aradului. Numărul foarte mare de copii și credincioși adulți care s-au împărtășit este cel mai bun exemplu că misiunea și-a atins pe deplin scopul. Unul dintre scopurile pentru care au fost gândite misiunile religioase a fost tocmai apropierea credincioșilor de Dumnezeu prin cult, prin Sfintele Taine, și în mod deosebit prin Taina Sfintei Împărtășanii.

Se cuvine să facem o precizare legată de cei doi preoți martiri din Șimand, Cornel Leucuța și Cornel Popescu, și de tradiționalul parastas care se oficiază până astăzi la mormântul celor doi. Pe linia Sântana-Otlaca patrula banda condusă de Georg Endresz din Șimand, care alături de alți 6 unguri, și în cârdășie cu Bela Kun, au pus gând rău celor doi preoți din Șimand. Era oarecum de așteptat, ținând seama că unul dintre ei a fost participant și la Marea Unire de la Alba Iulia. Astfel, în noaptea de 8 spre 9 aprilie 1919 cei doi preoți sunt arestați,

[8] APOCC, fond Protopopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș, dosar 7/1947, f. 4.
[9] Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 306.

bătuți și aruncați în apa Canalului Morilor din Socodor[10]. Un cioban, aflat cu oile pe câmp, a asistat neputincios la această scenă, el fiind cel care a indicat locul în care au fost uciși. În ziua de Paști din acel an trupurile celor doi au fost scoase din apă și înmormântate în taină în cimitirul din Socodor. Aici au rămas până în 9/22 mai 1919, când au fost deshumați și înmormântați cu toată cinstea în curtea Bisericii Ortodoxe din Șimand. Începând cu anul următor, 1920, în fiecare an, în Duminica Floriilor, se săvârșește un parastas la mormântul celor doi preoți martiri.

Slujba parastasului din anul 1947 a fost una cu totul specială, deoarece memoria celor doi preoți martiri a fost onorată de prezența și de cuvântul Sfântului Ilarion, care, deși nu i-a cunoscut personal, a reușit să le surprindă atât de bine viața încât a impresionat credincioșii adunați în jurul mormântului lor, cei mai mulți fiind contemporani cu preoții uciși. În cuvântul său, Sfântul Ilarion a identificat martiriul preoților Cornel Popescu și Cornel Leucuța cu martirajul pe care l-a cunoscut Biserica creștină de-a lungul secolelor, martirii fiind primii sfinți ai Bisericii și cei care umplu calendarul nostru creștin. Pentru Sfântul Ilarion cei doi preoți erau deja sfinți. Așadar, putem afirma cu tărie că la Șimand s-au întâlnit sfinții: cei doi preoți martiri, Cornel Popescu și Cornel Leucuța, cu viitorul martir Ilarion Felea. Pentru noi oamenii, primii, sfinți încă nerecunoscuți, al doilea, începând cu acest an sfânt recunoscut; dar pentru Dumnezeu toți sfinți recunoscuți pentru că Hristos Și-a recunoscut propria viață în viețile lor.

[10] Gheorghe Tolan relatează acele momente: „Într-o noapte frumoasă de primăvară, cu aier răcoros și cu lună, au bătut la ferestrele caselor celor doi martiri, chemându-i afară, fără să le spună ce vor. Ieșind din casă, au fost luați de bolșevici și duși pe drumul de țară înspre Socodor. Preotul Cornel Popescu a fost dus pe strada care dă în drumul de țară al Socodorului, iar capelanul Cornel Leucuța pe o stradă paralelă cu aceasta, mai înspre Năbab, aceea pe care era situată casa lui. Câinii băteau la zgomotul surd făcut de bolșevici. Dar nimeni nu știa ce se întâmpla într-adevăr. Doar dimineața au aflat credincioșii despre păstorii lor. La marginea comunei s-au întâlnit cele două grupuri de bolșevici, care îi duceau pe martiri" (Gheorghe Tolan, „Un sat istoric depe granița arădană – Introducere la un glosar al Șumandului" în *Societatea de mâine*, an XIV, nr. 1/februarie 1937, București, p. 26). De aici au luat-o pe drumul către Socodor până la podul peste Canalul Morilor. Acolo s-a auzit comanda: „Pe ei! Cei doi preoți fuseră legați cu o sârmă ce le tăiase carnea. Fața le fuse săgetată de baionete, iar ochii scoși din orbite. Legați de olaltă și încă vii, fuseră aruncați în apa ce stă să treacă peste dâlmă" (C. Turicu, „Preoții martiri din Șimand", în *Biserica și Școala,* an LXIII (1939), nr. 17 din 16 aprilie, p. 134). În acest mod își sfârșesc viața preoții Cornel Popescu și Cornel Leucuța din Șimand.

Aceasta-i de fapt sfinţenia: viaţa lui Hristos repetată mai mult sau mai puţin, într-un mod sau altul, după cum afirma Sfântul Iustin Popovici.

O altă misiune religioasă cu rezultate semnificative a fost organizată de Parohia Şepreuş în prima şi a doua zi de Rusalii (1-2 iunie) a anului 1947. Invitatul special al acestei manifestări a fost Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea. În Duminica Rusaliilor a fost săvârşită Sfânta Liturghie de un sobor de preoţi, sub protia Sfântului Ilarion, care a şi rostit cuvântul de învăţătură la acest mare praznic, vorbind despre „Sfântul Duh şi lucrările Lui, în special Biserica". Înainte de Sfânta Liturghie Sfântul Ilarion a spovedit zece credincioşi. Seara, acelaşi sobor de preoţi a oficiat slujba Vecerniei, după care a avut loc întrunirea membrilor „Oastei Domnului" din Şepreuş şi din localităţile învecinate. În cadrul acestei adunări au fost interpretate mai multe cântări religioase şi au fost rostite cuvinte de învăţătură, între cuvântători numărându-se şi Sfântul Ilarion. În ziua următoare, a doua zi de Rusalii, a fost săvârşită din nou Sfânta Liturghie în cadrul căreia părintele Ilarion a predicat despre „Biserică, darurile şi binefacerile ei". Potrivit tradiţiei din zona Banatului, în a doua zi de Rusalii se oficiază procesiuni la ţarină pentru sfinţirea holdelor. O astfel de procesiune a fost organizată şi la Şepreuş imediat după terminarea Sfintei Liturghii. În după-amiaza zilei a avut loc din nou întrunirea membrilor „Oastei Domnului", prilej cu care Sfântul Ilarion a ţinut o conferinţă despre *Puterile şi Tainele Bisericii*. Cele două zile de încărcătură duhovnicească s-au încheiat cu vizite pe care le-a făcut Sfântul Ilarion la casele credincioşilor[11].

Remarcăm la misiunea religioasă de la Şepreuş faptul că Sfântul Ilarion a preferat să fie de marele Praznic al Pogorârii Duhului Sfânt în mijlocul unei comunităţi aflate în criză spirituală, decât să rămână comod în parohia sa şi în mijlocul familiei sale. Spre deosebire de misiunile amintite până acum, la această misiune Sfântul Ilarion a petrecut două zile în mijlocul credincioşilor din Şepreuş. O altă particularitate a acestei misiuni o constituie întrunirea „Oastei Domnului". În Parohia Şepreuş există una dintre cele mai puternice organizaţii ale acestei mişcări religioase. Sfântul Ilarion a participat la foarte multe întruniri ale membrilor „Oastei Domnului", a înfiinţat „Oastea Domnului" în

[11] Ilarion V. Felea, *Opera vieţii mele. Ziuar personal*, p. 308; [Redacţia], „Misiuni religioase", în *Biserica şi Şcoala*, an LXXI (1947), nr. 25 din 15 iunie, p. 187.

Parohia Șega și chiar a fost delegat al Episcopiei Aradului la Congresele de la Sibiu. În acest context, a fost de acord cu cele două întruniri ale „Oastei Domnului" cu prilejul misiunii religioase de la Șepreuș, iar mai mult decât atât, i-a onorat cu prezența sa și cu ziditorul său cuvânt. De asemenea, vrednice de remarcat sunt și vizitele pastorale pe care Sfântul Ilarion le-a efectuat pe la casele credincioșilor din Șepreuș, acțiuni care dovedesc grija deosebită pe care o purta față de fiecare persoană în parte și importanța pe care o acorda relației personale cu credincioșii. Oamenii se simțeau onorați ca părintele Felea să le treacă pragul. Aceste vizite sunt un model de pastorație pentru preoții de astăzi și un mijloc important de a dialoga cu credincioșii.

La o săptămână de la această misiune, în Duminica Tuturor Sfinților, 8 iunie 1947, Sfântul Ilarion Felea poposește în Parohia Șiclău, unde a fost organizată o alta misiune religioasă de o zi. A fost oficiată Sfânta Liturghie de un sobor frumos de preoți. Alături de Sfântul Ilarion, au slujit: Petru Marșieu, protopopul Chișineului; Ioan Faur din Șimand; Simion Moleriu din Grăniceri; Gheorghe Păiușan, Coriolan Monția și Valeriu Bara din Șiclău. Răspunsurile liturgice au fost oferite de corul bisericesc din Nădab, condus de dirijorul Ceregan. La priceasnă a predicat Sfântul Ilarion Felea despre „Biserică și dogmele ei". După-amiază, împreună cu preoții Valeriu Bara și Nicolae Codrean din Grăniceri, a săvârșit slujba Vecerniei, urmată de întrunirea membrilor Școlii de Duminică, în cadrul căreia corul bisericesc din localitate a interpretat mai multe cântări, iar elevii școlii au recitat mai multe poezii. La final Sfântul Ilarion a rostit un bogat cuvânt de învățătură despre *Tradiție, Biblie și Duminică*[12]. La misiunea de la Șiclău au participat foarte mulți credincioși din localitate, dar și din satele învecinate. De exemplu, cântăreții din Pilu și Grăniceri au venit în procesiune cu elevii de la școlile primare. Așadar, misiunea religioasă de la Șiclău a fost cu adevărat impozantă.

În toamna anului 1947, în zilele de 7, respectiv 8 septembrie, Sfântul Ilarion a revenit la Parohia Șepreuș. Această misiune a fost prilejuită de două evenimente: adunarea „Oastei Domnului" de pe lunca Aradului și sfințirea unei troițe. În după-amiaza zilei de 7 septembrie, Sfântul Ilarion a ținut o cuvântare în cadrul adunării „Oastei Domnu-

[12] Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 308; [Redacția], „Duminică 8 iunie", în *Biserica și Școala*, an LXXI (1947), nr. 25 din 15 iunie, p. 188.

lui", despre *Oaste și Biserică*. A doua zi, de Praznicul Nașterii Maicii Domnului, Sfântul Ilarion a săvârșit Sfânta Liturghie în biserica din Șepreuș alături de preoții locali, Ioan Ștefănuț și Ioan Tau. După terminarea slujbei, cei trei preoți și mulțimea credincioșilor s-au deplasat în procesiune până în piața satului, unde au sfințit troița ridicată de 6 elevi. În jurnalul său personal Sfântul Ilarion menționează numele celor 6 elevi: Cornel Pavel, I. Morgovici, Mihai Pârvu, I. Câlba, Oprea Teodor (Dieci) și I. Dragoș (Prăjești). Așa cum era de așteptat, cuvântul părintelui Ilarion Felea a fost centrat pe Sfânta Cruce, pe cultul și înțelesurile acesteia. Manifestarea religioasă a continuat cu săvârșirea a două parastase, iar după-amiază cu adunarea „Oastei Domnului". În cadrul acestei întruniri, Sfântul Ilarion a conferențiat despre *Împăcarea cu Dumnezeu prin ținerea poruncilor*. Bogata zi duhovnicească s-a încheiat tot în biserică, prin săvârșirea slujbei Vecerniei[13].

Este important de precizat că predica Sfântului Ilarion Felea de la sfințirea troiței din Șepreuș a fost interpretată drept un cuvânt împotriva noului regim politic din România, motiv întemeiat, considerat de unii, să-l denunțe Securității. Iată ce s-a afirmat despre predica de la Șepreuș: „S-a manifestat, prin cuvântarea sa, contra actualului regim, îndemnând populația să solidarizeze în jurul Bisericii, arătând că în toate timpurile grele, ca și azi, Biserica a fost și este aceea care nu s-a abătut nici un moment de la tradiția sa"[14]. Afirmațiile făcute de Sfântul Ilarion erau întru totul adevărate, însă nu erau pe placul noului regim comunist. Încă o dată se dovedește că sfântul nu și-a trădat niciodată legământul făcut la hirotonie.

În Postul Mare din anul 1948 au fost organizate două misiuni religioase în Parohia Chișineu-Criș. Prima a fost în Duminica Ortodoxiei, încadrându-se într-o tradiție de ani de zile ca în această duminică să fie organizate astfel de misiuni la fiecare parohie. Misiunea de la Chișineu-Criș s-a bucurat însă de participarea misionarului eparhial, părintele Ioan Ungureanu. Două săptămâni mai târziu, în Duminica a III-a din Postul Mare, Parohia Chișineu-Criș a fost gazda unei noi misiuni religioase pentru popor. De data aceasta invitatul de seamă a fost Sfântul Ilarion Felea. Preotul profesor nu a venit singur, ci însoțit de corul Academiei Teologice din Arad, așa cum s-a întâmplat de

[13] Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 311.
[14] Adrian Nicolae Petcu, *Clerici și teologi din Eparhia Aradului în închisorile comuniste (1945-1964)*, Editura Arhiepiscopiei Aradului, 2017, p. 87.

foarte multe ori și în alte parohii la diferite ocazii. Corul studenților teologi arădeni a fost cel care a oferit răspunsurile liturgice, interpretând cântările Sfintei Liturghii în compoziția lui Gheorghe Dima. Sfânta Liturghie a fost săvârșită de un sobor de preoți în frunte cu Sfântul Ilarion, care a și rostit un bogat cuvânt de învățătură despre *Întoarcerea la Biserică*. O particularitate mai deosebită a acestei misiuni religioase, față de altele, a fost spovedirea și împărtășirea membrilor Corului „Melodia" din Chișineu-Criș, 36 la număr, ambele Sfinte Taine fiind săvârșite de Sfântul Ilarion. Misiunea s-a încheiat seara, cu slujba Vecerniei și a Pavecerniței, în cadrul cărora, părintele Ilarion Felea a cuvântat despre „condițiile sfințirii"[15].

Așa după cum se poate observa, Sfântul Ilarion Felea a fost un preot foarte apropiat de oameni în general, nu doar de cei pe care-i avea sub păstorire la Catedrala din Arad. La o simplă lectură a jurnalului său personal putem observa că spovedea săptămânal zeci sau chiar sute de credincioși, elevi și studenți, ceea ce denotă faptul că el acorda o atenție deosebită fiecărei persoane în parte, făcându-și timp pentru dialog. Exemplul spovedirii celor 36 de membri ai Corului Melodia, un cor al meseriașilor din Chișineu-Criș înființat în 1947, este grăitor în a arăta că Sfântul Ilarion Felea, deși era invitat special, nu s-a manifestat ca un privilegiat, ci și-a asumat pe deplin jurământul depus la hirotonie, adică acela de a fi înainte de toate preot al lui Hristos. În virtutea acestui jurământ și-a îndeplinit tot timpul cu cel mai înalt simț al responsabilității misiunea de preot. Spovedirea coriștilor din Chișineu-Criș nu a fost întâmplătoare, ci ea vine pe fondul unor neînțelegeri care s-au ivit între cele trei coruri ale parohiei: Corul „Lyra", Corul Societății „Sfântul Gheorghe" și Corul „Melodia", privind programul oferirii răspunsurilor liturgice din duminici și sărbători. După această misiune și după spovedirea coriștilor, tensiunile dintre coruri au încetat. Așadar, un aport deosebit în buna lor înțelegere l-a avut și cuvântul bun al Sfântului Ilarion Felea.

O nouă misiune în Protopopiatul Chișineu-Criș la care a participat Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea este cea din Duminica a V-a din Postul Mare, 22 aprilie 1956, din Parohia Comlăuș. Alături de Sfântul Ilarion, au participat următorii preoți: Ioan Faur din Șimand și Dimi-

[15] Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 316; [Redacția], „Misiuni religioase", în *Biserica și Școala*, an LXXII (1948), nr. 15 din 11 aprilie, p. 116.

trie Cuzman din Pădureni, misionari protopopești; Tiberiu Iercoșan din Pâncota; Constantin Ungureanu din Sântana; Traian Rusu din Olari și Petru Sălăjeanu din Comlăuș. Programul misiunii religioase a început din seara zilei de sâmbătă, 21 aprilie 1956, când a fost săvârșită slujba Utreniei, iar la final preotul Traian Rusu a rostit un cuvânt de învățătură despre *Pocăință*. A doua zi dimineața a fost săvârșită Taina Sfântului Maslu de către 5 preoți, urmată de slujba Sfintei Liturghii sub protia Sfântului Ilarion, care a rostit predica cu titlul *Jertfă și Răscumpărare*. Potrivit raportului întocmit cu acest prilej, la finalul predicii, Sfântul Ilarion a lămurit și câteva chestiuni cu caracter local. La finalul Sfintei Liturghii au fost sfințite câteva obiecte de cult: un prapor, o cruce și două acoperăminte. Menționăm că răspunsurile liturgice au fost oferite cu multă măiestrie de corul bisericesc din Pâncota, sub conducerea dirijorului G. Precupaș. Misiunea religioasă de la Comlăuș s-a încheiat duminică seara, cu slujba Vecerniei, în cadrul căreia au fost rostite două predici de către cei doi misionari protopopești: preotul Ioan Faur a vorbit despre *Trăirea creștinească*, iar preotul Dimitrie Cuzman despre *Credință*[16].

Sfântul Ilarion nu a rămas și în după-amiaza zilei de duminică, deoarece, potrivit jurnalului său, a avut de săvârșit slujba Sfântului Botez pentru un copil, fără să fie menționat și locul săvârșirii, cel mai probabil Catedrala arădeană. În pofida programului foarte încărcat pe care-l avea, este de remarcat faptul că Sfântul Ilarion nu a renunțat să vină la Comlăuș, chiar dacă numai pentru Sfânta Liturghie, semn că își respecta promisiunile, atât față de Dumnezeu, cât și față de oameni. Apoi, este demn de evidențiat stilul său de a-și adapta discursul potrivit capacității auditoriului și de a trata subiecte de interes și de actualitate pentru anumite comunități ecleziastice, cum este și exemplul de la Comlăuș.

În anul 1957 s-a constatat nevoia unei revigorări duhovnicești a credincioșilor din Parohia Șepreuș. În acest context, Consiliul Eparhial din Arad a decis organizarea a două misiuni religioase în această parohie, în Postul Nașterii Domnului, încredințând conducerea celor două misiuni unor foști profesori de la Academia Teologică din Arad. La prima misiune, din 1 decembrie 1957, a fost delegat Sfântul Preot

[16] AAA, fond II, dosar 31/1950, f. 167-167v.; Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 418.

Mucenic Ilarion Felea, iar la a doua misiune, din 7-8 decembrie 1957, a fost delegat preotul profesor Petru Deheleanu[17]. Misiunea religioasă din 1 decembrie, la care a participat și Sfântul Ilarion, a fost un prilej de îndoită bucurie pentru credincioșii din Șepreuș, deoarece a fost instalat și noul preot, în persoana părintelui Gheorghe Bozian. Pentru a ne creiona o imagine despre cele întâmplate și trăite la această misiune, redăm în cele ce urmează raportul întocmit chiar de Sfântul Ilarion Felea: „Pe temeiul adreselor Sfintei Episcopii nr. 4289 și 4487/1957, în ziua de 1 decembrie 1957 am condus misiunile religioase în parohia Șepreuș. La Sfânta Liturghie am predicat despre *Cultul Sfintei Liturghii*, iar la sfârșitul serviciului religios am făcut instalarea părintelui Gheorghe Bozian. A fost un moment emoționant, cu lacrimi. Sperăm că în sfinția sa Șepreușul va avea un preot de model. După-amiază am conferențiat la Școala de Duminică despre *Mântuire și eresuri*, iar seara, după Vecernie, despre *Încrederea în Sfânta Biserică*. De fiecare dată a predicat frumos și părintele Bozian. Parohia și-a recâștigat liniștea și pacea. Corul continuă să activeze sub dirijarea preotesei Ștefănuțiu cu ajutorul unui tânăr corist, iar Școala de Duminică sub conducerea părintelui Bozian și a vechiului stâlp al Ortodoxiei în Șepreuș, misionarul Pîrvu, care solicită de la Sfânta Episcopiei un act în scris pe temeiul căruia să poată predica și în alte Școli de Duminică, unde este invitat. Propun să i se elibereze acest act din partea Sfintei Episcopii, având în vedere că timp de 30 de ani acest om a fost cel mai solid reazem al credinței noastre în Șepreuș. Arad, la 2 decembrie 1957”[18].

3.2. Sfințirea Bisericii Ortodoxe „Înălțarea Domnului” din Chișineu-Criș

Biserica Ortodoxă „Înălțarea Domnului” din Chișineu-Criș, biserica protopopească, a fost edificată în 1774-1775 și sfințită de către episcopul Pahomie Cnezevici al Aradului. De-a lungul anilor, această biserică a fost renovată și restaurată de mai multe ori. Cele mai importante lucrări după edificare au avut loc în anul 1932, încununate atunci cu sfințirea acesteia oficiată de către episcopul Grigorie Comșa al Aradului.

La aproximativ două decenii de la renovarea din anul 1932, în anul

[17] AAA, fond II, dosar 31/1950, f. 81-81v.
[18] AAA, fond II, dosar 31/1950, f. 69.

1951 au fost executate noi lucrări la interiorul locașului de cult. Renovarea a constat din zugrăvirea interiorului în două culori: tavanul cu albastru, iar pereții cu galben închis. În 14 septembrie 1951, protopopul Marin Sfetcu raporta finalizarea lucrărilor de reparații și își exprima dorința ca biserica înnoită să fie sfințită de episcopul Andrei Magieru sau de un delegat al acestuia, în data de 23 septembrie 1951. Episcopul Andrei, neputând participa la sfințire, inițial l-a delegat pe protopopul Marin Sfetcu să binecuvânteze lucrările, dar ulterior l-a delegat pe Sfântul Ilarion Felea.

Duminica dimineața Sfântul Ilarion Felea a săvârșit slujba sfințirii apei și apoi sfințirea bisericii înconjurat de preoții: Petru Marșieu, protopop pensionar; Gavriil Popluca, preot pensionar în Chișineu-Criș; Marin Sfetcu, protopopul Chișineului, și Aurel Moise, preot în Pădureni. După actul sfințirii, același sobor a oficiat Sfânta Liturghie. La momentul pricesnei, Sfântul Ilarion a rostit un bogat și înălțător cuvânt de învățătură despre: *Ce este Biserica, ce ne dă Biserica, ce ne cere Biserica și care trebuie să fie locul Bisericii în viața noastră*[19]. Potrivit mențiunii pe care Sfântul Ilarion o face în jurnalul său, sfințirea bisericii din Chișineu-Criș a fost prima sfințire pe care sfântul a săvârșit-o. În după-amiaza aceleiași zile, Sfântul Ilarion a vizitat Parohia Pădureni, aflată tot în orașul Chișineu-Criș, în partea dinspre Arad, săvârșind în biserica parohială slujba Vecerniei și adresând un cuvânt de învățătură despre *Ascultarea de Biserică (Ioan 10, 27)*.

Menționăm că, poate nu întâmplător, ci proniator, în anul canonizării Sfântului Preot Mucenic Ilarion Felea și în contextul împlinirii a 250 de ani de la edificare, această biserică sfințită de sfânt în 23 septembrie 1951, a fost retârnosită de Înaltpreasfințitul Timotei Seviciu, Arhiepiscopul Aradului, în ziua de 25 mai 2025.

Concluzii

Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea a fost fără doar și poate o personalitate complexă. Dascăl ilustru, autor a sute de articole și a mai multor cărți de teologie, parte publicate în timpul vieții sale, iar altele după căderea regimului comunist, și preot de vocație, Sfântul Ilarion

[19] APOCC, fond Protopopiatul Ortodox Român Chișineu-Criș, dosar 2/1951, f. 129, 132, 138; Ilarion V. Felea, *Opera vieții mele. Ziuar personal*, p. 337.

Felea s-a remarcat și pe plan pastoral-misionar reușind să poposească aproape în fiecare parohie din cuprinsul Eparhiei Aradului, organizând cele mai reușite misiuni religioase și ținând nenumărate conferințe în cadrul Școlilor Duminicale, a Societăților „Sfântul Gheorghe" și a Asociației „Oastea Domnului". Direcția Liturghie – predică stă la loc de frunte în ceea ce privește lucrarea sa pastoral-misionară. El nu a rupt Liturghia de cuvântul de învățătură, dar nici predica de Liturghie. În fiecare parohie pe unde a mers, L-a slujit și L-a propovăduit pe Hristos prin Sfânta Liturghie și prin cuvântul de învățătură. Exemplele menționate în cuprinsul studiului sunt elocvente în ceea ce privește importanța acordată direcției Liturghie – predică.

Relația Sfântului Ilarion Felea cu preoții din cuprinsul tractului de la Chișineu-Criș a fost una foarte strânsă. De câte ori erau rânduite misiuni religioase cu participarea unor dascăli de teologie sau misionari eparhiali, preoțimea din acest protopopiat îl prefera pe părintele Felea. Acest amănunt a fost sesizat și de Sfântul Ilarion, care, ori de câte ori avea posibilitatea, poposea cu drag în mijlocul preoților și a credincioșilor de aici. Amintim faptul că atunci când și-a elaborat teza de doctorat, Sfântul Ilarion a întocmit un chestionar referitor la Taina Spovedaniei și la modurile aplicării canonului sau epitimiei. În acest sens, el a înmânat acest chestionar și mai multor preoți din Protopopiatul Chișineu-Criș, iar în teza de doctorat publică răspunsul primit de la preotul Gheorghe Turicu din Grăniceri, unul dintre preoții cu o experiență pastorală vastă. După tipărirea tezei sale de doctorat „Pocăința, studiu de documentare teologică și psihologică", cele mai reușite recenzii la această lucrare au fost scrise de preoții din acest tract, în mod deosebit de cei doi protopopi, Roman Popa și Marin Sfetcu, și ei oameni ai condeiului. Acest lucru arată că opera Sfântului Ilarion avea trecere în rândurile preoțimii din zonă, iar fiecare nouă carte tipărită era așteptată cu nerăbdare. Inclusiv *Antologhionul* tipărit în anul 1956 s-a bucurat de aprecierea clerului și cântăreților din tract. Așadar, Sfântul Preot Mucenic Ilarion Felea era primit cu mare drag de preoții și credincioșii din istoricul Protopopiat de la Chișineu-Criș, iar el se simțea în mijlocul lor ca acasă.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 140-146

DUHOVNICUL IUSTINIAN DALEA – PREOT SLUJITOR ȘI MARE ECLESIARH LA CEA DINTÂI BISERICĂ A PATRIARHIEI ROMÂNE*

Pr. Drd. Valentin Costea
costeatinu@yahoo.com

Abstract
This study investigates the personality and activity of Father Iustinian Dalea, a serving priest and chief ecclesiarch at the „Saint New Spyridon" Church in Bucharest, the first church of the Romanian Patriarchate after 1925. The analysis begins with the historical context of the elevation of the Romanian Orthodox Church to the rank of Patriarchate and highlights the central role of the chief ecclesiarch in preserving liturgical tradition and strengthening community life. Father Iustinian Dalea is presented as a model of service and liturgical dedication, faithful to Byzantine rites and committed to transmitting the Orthodox ethos. Through his pastoral authority and the sobriety of worship, he contributed to reinforcing the spiritual identity of the Church at a crucial moment in its history. The study emphasizes the relevance of his work for the unity between worship and community, between apostolic tradition and the institutional dynamics of the Romanian Patriarchate.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. univ. Dr. Vasile Vlad, care și-a dat acordul pentru publicare.

Keywords
Iustinian Dalea, great ecclesiarch, Romanian Patriarchate, Saint New Spyridon, liturgical tradition, Orthodox spirituality.

1. Introducere

Anul 2025 a fost declarat ca fiind anul omagial al Centenarului Patriarhiei Române și anul comemorativ al duhovnicilor și mărturisitorilor din secolul al XX-lea. Consider ca binevenit acest studiu despre viața și activitatea atât ca duhovnic cât și ca preot slujitor și mare eclesiarh la cea dintâi Biserică a Patriarhiei Române, a arhimandritului Iustinian Dalea, născut în Banat, dar având ca teren misionar întreaga țară și nu numai, fiind trimis și în America și Canada. Într-un dicționar din 1976 apare ca unul dintre „oamenii de seamă”[1], pe care Bocșa Română i-a dat în decursul vremii.

Personalitatea arhimandritului Iustinian Dalea se înscrie între figurile marcante ale spiritualității ortodoxe românești din secolul al XX-lea. Format în duhul tradiției bizantine, el s-a remarcat atât prin lucrarea pastorală și misionară, cât și prin rigoarea liturgică, într-o epocă dificilă pentru Biserica Ortodoxă Română. Într-un context istoric marcat de afirmarea Patriarhiei Române (1925) și de presiunile exercitate de regimul comunist, părintele Dalea a rămas un slujitor devotat, capabil să păstreze echilibrul între tradiție și adaptarea pastorală la realitățile vremii.

Arhimandritul Iustinian Dalea a fost pentru o perioadă de timp duhovnic, preot și mare eclesiarh la cea dintâi biserică a Patriarhiei Române. Ani săi de slujire au coincis cu cea mai grea perioadă a dictaturii comuniste când Biserica, ierarhii, preoții și credincioșii ei au avut mult de suferit[2]

---

1 Gheorghe Jurma, *Mic dicționar al personalităților de seamă cultural-științifice din Caraș-Severin*, Reșița, 1976.

2 https://www.ziarullumina.ro/opinii/repere-și-idei/*un-misionar-rugător-si-discret*-27403.html.

2. Viața și activitatea pastorală

Născut la 4 octombrie 1914, în Bocșa Română (jud. Caraș-Severin), din părinții Ioan și Florica, tatăl originar din comuna Ferendia, iar mama, născută Ciovincă, originară din comuna Șipet, regiunea Timișoara, amândoi de profesie fiind brutari, având acasă o fabrică de pâine. Iustinian Dalea a urmat studiile primare, gimnaziale și liceale în Banat. Școala primară o urmează în Bocșa Română, Gimnaziul de stat în Reșița (cursul inferior), mai apoi urmează Liceul de Băieți „C. D. Loga" din Timișoara (cursul superior)[3]. Bocșa era administrată din punct de vedere bisericesc, în acea perioadă de preotul Cornel Istfan Stan, cu care Iustinian Dalea a avut relații foarte bune[4]. Copil fiind l-a cunoscut și pe protopopul Mihail Gașpar, o altă personalitate proeminentă a Bocșei, protopopiatul având sediul în Bocșa Montană[5]. Despărțirea de Bocșa are loc odată cu plecarea la studii și cu intrarea în monahism, cu toate că a rămas cu inima atașată de locurile natale, de Banat. În 1937 a absolvit prestigioasa Facultate de Teologie din Cernăuți[6], îndemnat fiind spre teologie de către preotul Turlici din Sipet, comuna natală a mamei sale[7].

După o perioadă de formare intensă, a intrat în monahism la Mănăstirea Neamț în 1938, naș de călugărie fiind ieromonahul Grigorie Cobzaru[8]. În același an a fost hirotonit ierodiacon la ziua hramului Mănăstirii Văratic, 15 august, de către mitropolitul Moldovei și Sucevei, Nicodim Munteanu, viitorul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române[9]. În 25 aprilie 1940 a fost hirotonit preot de către Preasfințitul Vasile Lăzărescu pe seama Catedralei Episcopale din Caransebeș. În 1941 a fost numit ca preot administrator al parohiei din comuna Glimboca,

---

3 Viorel Dorel Cherciu, *Iustinian Dalea din Bocșa Română, Monahul Globe Trotter*, Editura Eubeea, Timișoara, 2025, p. 13.

4 Silviu Ionel Ferciug, „Preotul Cornel Istfan Stan", în *Bocșa Culturală*, an XX (2009), nr. 4 (107), pp. 19-20.

5 Mihai Vișan, Daniel Crecan, Ciprian Costiș, *Biserică și comunitate în protopopiatul Bocșei 1892-1956*, Editura David Press Print, Timișoara, 2018.

6 Lucian Stan, *Patriarhia Română. Istorie și actualitate*, Editura Basilica, București, 2013.

7 Rod Dreher, *Să nu trăim în minciună. Un manual pentru disidenții creștini*, Editura Contra-Mundum, 2021, passim.

8 Timotei, Prahoveanul, *Pagini vechi și noi din istoria Lavrei Neamțului,* vol. I, Editura Basilica, București, 2018, p. 385.

9 https://www.ziarullumina.ro/opinii/repere-și-idei/*un-misionar-rugător-si-discret*-27403.html.

locuind în Caransebeș. Între 1938-1942 a activat la Caransebeș, întâi ca prefect de studii la Academia Teologică și însărcinat cu organizarea și îmbunătățirea vieții mănăstirești în Banat. În 1944 se transferă în Episcopia Timișoarei ocupându-se și acolo cu organizarea vieții mănăstirești[10]. A fost prefect de studii, exarh și duhovnic la Mănăstirea Timișeni, implicându-se și în înnoirea vieții monahale. Printre ucenicii săi s-a numărat și părintele Teofil Părăian[11], care mărturisește că, elev de liceu fiind, s-a folosit mult, duhovnicește, de întâlnirea cu părintele Iustinian.

În decurs de 12 ani a reorganizat șapte mănăstiri și trei schituri, dintre care pe două dintre ele le-a înființat. În anul 1950 primește o delegație formală ca exarh al mănăstirilor din Eparhia Timișoarei străduindu-se să inițieze o colaborare mai strânsă între mănăstiri în vederea înființării de ateliere, acolo unde numărul de personal și mijloacele financiare o permiteau[12].

În anii 1951-1952 a fost viețuitor în Mănăstirea Antim, iar între 1 septembrie 1952 și 1 noiembrie 1953 a activat ca preot slujitor la Mănăstirea Agapia. În perioada 1 noiembrie 1953 și 1 octombrie 1956 a funcționat ca profesor și duhovnic la seminarul teologic de la Mănăstirea Neamț[13]. Ca profesor la seminarul de la Neamț, a predat și a alcătuit piese cu tematică religioasă[14]. Începând cu 1956 și până în 1976, a slujit la Catedrala Patriarhală din București, devenind mare eclesiarh din 1963. În anul 1974 obține titlul științific de doctor în filozofie cu teza *Teoria argumentării juridice*, lucrare cu un bogat conținut de logică juridică. Mai târziu, în 1982, scrie o carte cu titlul *Elemente constructive de argumentare juridică*, care se bucură de un adevărat răsunet[15]. În această perioadă, în condițiile restrictive ale regimului comunist, a contribuit la menținerea vie a tradiției liturgice și a vieții spirituale din Capitală[16].

După două decenii de slujire în centrul vieții bisericești românești,

---

10 V. D. Cherciu *Iustinian Dalea din Bocșa Română*, pp. 13-14.

11 Teofil Părăian, *Veniți de luați bucurie,* Editura Deisis, Sibiu, 2009.

12 V. D. Cherciu *Iustinian Dalea din Bocșa Română*, p. 14.

13 https://www.ziarullumina.ro/opinii/repere-și-idei/*un-misionar-rugător-si-discret*-27403.html.

14 Lucian Stan, *Patriarhia Română. Istorie și actualitate*, Editura Basilica, București, 2013.

15 Gheorghe Mihai, „Obiectivul «Marcu», văzut de G. M.", în *Sinapsa*, an XI (2021), pp. 135-136.

16 L. Stan, *Patriarhia Română*, passim.

a plecat în Statele Unite și Canada, unde a desfășurat o activitate misionară intensă. A sprijinit construirea de biserici, a întărit comunitățile de români și a adus ethosul ortodox și tradițiile românești în diaspora. Printre locurile unde a lucrat se numără California, Arizona, Alliance (Ohio), Winnipeg și New Westminster[17]. În Winnipeg (Manitoba), a slujit la parohia „Sf. Dimitrie Izvorâtorul de Mir", fiind amintit în cronica parohiei la aniversarea de 50 de ani. În New Westminster (Columbia Britanică), a contribuit la consolidarea parohiei Sf. Gheorghe și este menționat ca inițiator al ridicării troiței din fața bisericii, dedicată eroilor români. Acesta este un reper vizibil al implicării sale[18]

În 1998 s-a întors definitiv în România, stabilindu-se la Mănăstirea Văratic, unde își începuse slujirea cu șase decenii în urmă. Aici și-a petrecut ultimele luni în rugăciune și reculegere, trecând la cele veșnice în același duh de slujire și smerenie.

3. Profil duhovnicesc și liturgic

Prima încercare a tânărului Ionică Dalea de a-și croi un drum în viață a fost alegerea școlii de Medicină-Farmacie. Sociologia și Antropologia s-au preocupat în permanență de vârsta la care omul ajunge matur, având suficient discernământ pentru a alege ce vrea să fie în viață[19]. La cei 24 de ani ai săi, Ionică Dalea din Bocșa Română, de lângă Reșița, s-a lepădat de lume și a devenit călugăr la mănăstirea din Moldova[20].

Istoria monahismului creștin este una multiseculară și este „icoana vie" a viețuirii depline[21]. Monahul prin trăirea sa tinde să dobândească virtuți ca: viața unificată, odihna „împreună" cu Dumnezeu, lipsa grijilor lumești, liniștirea, lacrimi neîncetate etc.[22]. Monahismul ca mod

[17] https://www.ziarullumina.ro/opinii/repere-și-idei/*un-misionar-rugător-si-discret*-27403.html.

[18] https://orthodo-world.org/en/i/28438/canada/british-columbia/new-westminster/church/st.-gheorghe-romanian-orthodox-church.

[19] Tudor R. Popescu, Dan Brudariu, *La vârsta majoratului*, Editura Politică, București, 1968.

[20] † Timotei Prahoveanul, *pagini vechi și noi din istoria Lavrei Neamțului*, vol. I, Editura Basilica, București, 2018, p. 385.

[21] Antonie Guillaumont, *Originile vieții monahale*, Editura Anastasia, București, 1998, passim.

[22] † Ierotei Vlahos, *Monahismul ortodox, ca viață profetică, apostolică și martirică*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2005, passim.

de viețuire creștină în parametrii unei „rigori asumate", are un parcurs istoric[23] care atestă substraturile sale profund evanghelice și canonice. Trăirea monahală dobândește o profundă dimensiune liturgică și cultică, pentru monah, totul se petrece aici , jos, și în același timp, dincolo în Împărăție[24].

După tunderea sa în monahism, monahul Iustinian ajunge în Mănăstirea „Sfântul Proroc Ilie Tesviteanul" de la Izvor din Bocșa Vasiova, unde intră sub îndrumarea directă a părintelui Macarie Gușcă[25], întemeietorul acestei mănăstiri, desăvârșindu-și astfel pregătirea duhovnicească. După periplul său pe la catedrala Mitropolitană din Timișoara, slujește o perioadă la Mănăstirea Timișeni, unde, printre ucenici îl are și pe viitorul părinte Teofil Părăian. Ajunge apoi la București, la prima biserică a Patriarhiei Române, unde slujește mai întâi ca preot, iar în 1963 ca mare eclesiarh. Funcția de mare eclesiarh, pe care a exercitat-o la Catedrala Patriarhală, presupunea supravegherea atentă a cultului și garantarea continuității tipicului bizantin[26]. Prin rigoarea sa liturgică, sobrietatea și evlavia în slujire, Iustinian Dalea a devenit un reper pentru preoți și credincioși. Ca duhovnic, a cultivat spovedania și împărtășirea regulată, insistând asupra pocăinței ca fundament al vieții spirituale[27].

El a contribuit la păstrarea unității dintre cult și comunitate, la consolidarea identității ortodoxe într-o perioadă de mari încercări. Sobrietatea slujbelor, grija pentru detaliile liturgice și autoritatea morală l-au impus ca model pentru generațiile de clerici care i-au urmat.

4. Concluzii

Arhimandritul Iustinian Dalea rămâne o figură de referință a Bisericii Ortodoxe Române din secolul XX. Prin slujirea sa de peste patru decenii, în țară și în diaspora, el a îmbinat tradiția liturgică și exigența

---

[23] Efrem Enăchescu, *Privire generale asupra monahismului creștin*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007.

[24] Iuvenalie Ionașcu, „Monahismul, trăire liturgico-eclesială", în *Renașterea*, serie nouă, anul X (1999), nr. 1 (109), p. 7.

[25] Marcu Bănescu, *Începuturile Mănăstirii din Valea Godinovei și viața ctitorului ei Protosinghelul Macarie Gușcă*, Editura Diecezană, Caransebeș, 1947, p. 87.

[26] L. Stan, *Patriarhia Română*, passim.

[27] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1993.

pastorală cu spiritul misionar. A trăit încercări, privațiuni și exil, dar a rămas fidel Evangheliei și Bisericii. Opera și exemplul său oferă o sinteză între fidelitatea față de tradiția apostolică și dinamica instituțională a Patriarhiei Române, confirmându-l drept un autentic „iconom al tainelor lui Dumnezeu" și un model de slujitor al lui Hristos. A fost un monah misionar în țară dar și departe peste ocean, urmând astfel exemplul Sfinților Apostolilor care au răspândit Evanghelia Mântuitorului Hristos până la marginea pământului. A trecut, asemenea ucenicilor Domnului, prin încercări, mari strâmtorări, singurătate, umilințe și lipsuri de tot felul[28].

Arhimandritul Iustinian Dalea a fost recunoscut pentru discreția, seriozitatea și dăruirea sa pastorală, fiind iubit și apreciat de comunitățile din America și Canada unde a slujit[29]. Acum când Patriarhia Română împlinește 100 de ani, putem spune cu referire la arhimandritul Iustinian Dalea: „Aduceți-vă aminte de mai marii voștri, cei ce v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; la a căror săvârșire luând seama, urmați-le credința" (Evrei 13, 7).

[28] https://www.ziarullumina.ro/opinii/repere-și-idei/un-misionar-rugător-si-discret-27403.html.

[29] https://orthodoxcanada.ca/New_Westminster_BC_Holy_Trinity_Romanian_Orthodox_Church_1986.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 147-170

FILANTROPIE ȘI CREDINȚĂ ÎN TRADIȚIA MONAHALĂ ORTODOXĂ – O PERSPECTIVĂ ISTORICĂ ȘI TEOLOGICĂ. STUDIU DE CAZ: AZILUL DE BĂTRÂNI DE LA SCHITUL VOVIDENIA DIN HUȘI (1939-1949)*

Arhim. Drd. Zaharia (Daniel) Curteanu
danielcurteanu40@gmail.com

Abstract
This study examines the relationship between philanthropy and faith in the Orthodox monastic tradition, showing how ascetic life is inseparably linked with responsibility toward the community and social engagement. On the basis of scriptural and patristic teachings, which define philanthropy as love for God expressed through care for one's fellow, the research traces historical examples of Byzantine and Romanian monastic leaders (14th-18th centuries) who established social institutions for the poor, the lonely, and the sick. A particular focus is given to the nursing home at Vovidenia Skete in Huși, a charitable institution under the care of the Diocese of Huși between

* Studiu alcătuit sub îndrumarea PS Conf. Univ. Dr. Emilian Crișanul, care și-a dat acordul pentru publicare.

1939 and 1949. Supported by Bishops Nifon Criveanu and Grigorie Leu, this initiative illustrates how Huși monasticism in the first half of the 20th century created an organized philanthropic mission responding to urgent needs within the local community. The findings show that monastic philanthropy goes beyond conventional social assistance. It functions as a living testimony of faith: holding together the vertical dimension of communion with God and the horizontal dimension of solidarity with the suffering human being. The study thus contributes to a deeper understanding of the historical and theological foundations of Orthodox monastic philanthropy.

Keywords
Philanthropy, Monasticism, Nursing home, Vovidenia Hermitage, Diocese of Huși.

Introducere

În contextul unei societăți contemporane marcate de secularizare, egoism și indiferență față de suferința celuilalt, mănăstirile ortodoxe continuă să rămână spații ale comuniunii în care se trăiește într-un registru diferit: în ritmul liturgic al rugăciunii, în tăcerea contemplativă, dar și în lucrarea slujirii jertfelnice a aproapelui. Filantropia monahală nu constituie o adăugire exterioară sau o adaptare impusă de dinamica socială modernă, ci este expresia organică a unei viețuiri ecleziale și euharistice, întemeiată pe iubirea de Dumnezeu și pe iubirea milostivă față de cel aflat în nevoi.

În spiritualitatea ortodoxă, iubirea concretă față de aproapele, mai ales în formele ei diaconale și filantropice, nu este o simplă extensie a moralei creștine, ci e parte integrantă din „respirația lăuntrică" a monahului, a celui care nu se retrage în lume pentru a o abandona, ci pentru a o cuprinde în rugăciune, compasiune și slujire. Astfel, viața monahală devine, în mod firesc, un loc al întâlnirii între contemplație și acțiune, între taina liturghiei și realitatea durerii umane.

Lucrarea de față își propune să aducă în atenție dimensiunea filantropică a monahismului în general dintr-o perspectivă teologică și istorică, fără a-și asuma epuizarea unui subiect atât de vast și cu multiple implicații. Pentru a susține această perspectivă, am ales să ilustrez acest aspect prin studiul de caz al azilului de bătrâni de la Schitul

Vovidenia din Huși, un așezământ filantropic destinat persoanelor în vârstă și celor aflate în sărăcie, care a existat între anii 1939 și 1949 sub tutela Episcopiei Hușilor.

Departe de a fi doar un spațiu instituțional de îngrijire, acest azil a constituit o punte între izolarea de semeni și comuniunea iubirii, între marginalizare și regăsirea demnității prin apropierea de Biserică. Prin această cercetare, se dorește argumentarea ideii că filantropia monahală nu este un fenomen istoric numai al primelor veacuri, nici un simplu capitol al teologiei sociale, ci o mărturie vie și dinamică a prezenței Evangheliei în societatea românească din secolul al XX-lea, înscrisă în tăcerea, slujirea și rugăciunea continuă a mănăstirilor noastre.

1. Fundamente doctrinare ale filantropiei în teologia ortodoxă

În teologia ortodoxă, filantropia are temeiuri adânci în Sfânta Scriptură și în învățătura Sfinților Părinți. Însuși Dumnezeu este descris ca „iubitor de oameni" (*philóanthropos*)[1] în rugăciunile liturgice ale Bisericii, iar iubirea Sa milostivă față de omenire culminează în întruparea și jertfa Mântuitorului Hristos. În scrierile Vechiului Testament, Legea dată de Dumnezeu prin Moise poate fi considerată un veritabil fundament al filantropiei creștine, întrucât prescripțiile sale conțineau dispoziții clare privind sprijinirea categoriilor vulnerabile ale societății. Atât slujitorii sanctuarului, cât și membrii poporului ales erau chemați să își asume, ca datorie religioasă, grija față de semenul aflat în suferință.

Astfel, într-un context istoric în care instituțiile de asistență socială nu existau, Legea revela dimensiunea sacră a responsabilității comunitare și a solidarității, anticipând ethosul filantropic ce va fi desăvârșit în creștinism: „Atitudinea de slujire și întrajutorare a celui năpăstuit plecat din concepția pe care evreii o aveau asupra propriilor bunuri, care erau văzute doar ca daruri de la Dumnezeu, proprietarul lor fiind însuși Dumnezeu (I *Paralipomena* 29, 11), dar și din faptul că cel năpăstuit era privit ca frate după trup și fiu al lui Avraam (*Deuteronom* 32, 8)"[2].

---

[1] În Liturghia ortodoxă se arată că filantropia este un atribut divin. Cuvântul este menționat de douăsprezece ori în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur și se regăsește de zece ori în Liturghia Sfântului Vasile și cea Darurilor mai Înainte Sfințite.

[2] Cristian Florin Cristea, *Responsabilitatea morală a preotului de caritate în contextul îngrijirilor paliative. Aspecte teologice, bioetice și medicale*, Editura Doxologia, Iași, 2025, p. 70.

Numeroase pasaje ale Vechiului Testament constituie adevărate îndemnuri la practicarea milosteniei și a solidarității, care, în ansamblul lor, se arată a fi expresii concrete ale filantropiei. Legea dată lui Moise relevă faptul că Dumnezeu, Cel atotbun și iubitor de oameni, manifestă o grijă constantă și privilegiată pentru soarta celor nevoiași, precum și pentru străinii aflați în mijlocul poporului. Astfel, se poruncește: „Dacă va fi la tine un sărac, dintre frații tăi, să nu-ți învârtoșezi inima și să nu-ți închizi mâna față de fratele tău cel sărac" (*Deuteronom* 15, 7) sau: „Împarte-ți pâinea cu cel flămând și adăpostește în casa ta pe cei sărmani fără adăpost; dacă vezi un om gol, îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine" (*Isaia* 58, 7).

În același duh, Psalmistul arată că adevărata evlavie se concretizează în grija față de cei neputincioși: „Judecați pe cel orfan și pe cel sărac, faceți dreptate celui smerit și celui sărman" (Psalmul 81, 3). Prin aceste prescripții, Dumnezeu nu intervine arbitrar în treburile lumii, ci îi cheamă pe cei credincioși să devină împreună-lucrători ai Săi în ameliorarea vieții celor aflați în nevoi, asumând responsabilitatea comunitară ca expresie a iubirii divine[3].

Dumnezeu, prin Moise, a pus în centrul Legii Vechi grija pentru cele trei categorii sociale extrem de vulnerabile: străinii, văduvele și orfanii[4]. Această atenție nu este doar un detaliu legislativ, ci o expresie a iubirii milostive a lui Dumnezeu pentru oameni și a chemării Sale adresate comunității credincioșilor de a se angaja activ în protejarea celor aflați în nevoi. Legea avertizează cu fermitate că neglijarea acestei datorii atrage răspunderea divină: „Dacă îi vei asupri și își vor ridica strigătul către Mine, Eu îi voi auzi. Mânia Mea se va aprinde și vă voi nimici" (*Ieșire* 22, 22-23).

Deși termenul „filantropie" nu este prezent în mod explicit în textele Vechiului Testament, principiul său este clar cuprins în această legislație divină. Întregul mesaj al Legii arată că filantropia – în sensul iubirii active și implicate față de aproape – este o dimensiune esențială a trăirii credinței. Astfel, grija pentru străini, văduve și orfani nu constituie doar un act social, ci un act de ascultare, „o împlinire a poruncii dumnezeiești"[5], și de participare la lucrarea milostivă a lui Dumnezeu în lume.

---

[3] Adrian G. Paul, *Dimensiunea divino-umană a filantropiei creștine în viziunea Bisericii Ortodoxe,* Editura MEGA / Editura Eikon, Cluj-Napoca, pp. 28-29.

[4] A. G. Paul, *Dimensiunea divino-umană a filantropiei creștine*, p. 29.

[5] C. F. Cristea, *Responsabilitatea morală a preotului de caritate*, p. 72.

Totuși, în cadrul Vechiului Testament, principiul iubirii rămâne în mod vizibil limitat, având un caracter în principal național. La fel cum religia, în acea etapă a revelației, se adresa în mod special poporului ales, tot astfel și porunca iubirii se concretiza predominant în raport cu conaționalii. În acest context lipsea dimensiunea universală a dragostei, care să înțeleagă pe fiecare om ca aproapele său, indiferent de apartenența etnică sau culturală: „În ciuda acestei concepții foarte înalte referitoare la originea comună și la unitatea neamului omenesc, și milostenia în Vechiul Testament este limitată. Îi lipsește caracterul de universalitate”[6].

În Noul Testament, termenul grecesc φιλάνθρωπος înseamnă „iubitor de oameni” și exprimă atât iubirea lui Dumnezeu față de om, cât și filantropia în sensul unei relații de iubire concretă între oameni. Filantropia divină se manifestă ca expresie a milei și a bunătății Sale nemărginite, iar filantropia umană devine o reflectare a acestei mile în cadrul relațiilor interpersonale[7].

Motivația supremă și permanentă a filantropiei creștine este însăși Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Cel care Se identifică tainic cu fiecare om aflat în lipsuri, în suferință sau în marginalizare. În fiecare chip uman se ascunde prezența tainică a lui Hristos, Care ne cheamă să-L slujim prin slujirea aproapelui. În acest sens, filantropia nu poate fi redusă la o simplă activitate socială, ci se revelează ca o transpunere vie a Evangheliei în realitatea cotidiană.

Adevărata filantropie creștină nu poate exista în afara Evangheliei, întrucât numai prin Evanghelie Îl descoperim pe Domnul nostru Iisus Hristos ca „Filantropul prin excelență”, identificat cu fiecare dintre cei aflați în nevoi: „Adevărat zic vouă: întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei prea mici, Mie Mi-ați făcut” (*Matei* 25, 40). În lumina acestui cuvânt, filantropia devine nu doar o datorie morală, ci o participare la însăși viața și lucrarea lui Hristos, Samarineanul milostiv, prezent în lume prin iubirea Sa lucrătoare.

Remarcăm, de asemenea, că Mântuitorul Iisus Hristos descoperă, prin cuvântul Său, faptul că iubirea lui Dumnezeu nu-i uită nici la Judecata de Apoi pe cei săraci, pe care El însuși i-a iubit și pentru care

---

6 Ioan Vicovan, *„Dați-le voi să mănânce!”. Filantropia creștină: istorie și spiritualitate,* Editura Trinitas, Iași, 2001, p. 21.

7 Demetrios J. Constantelos, *Filantropia bizantină și asistența socială,* Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 69.

a arătat grijă deosebită. Mai mult, această iubire se extinde și asupra tuturor celor care au arătat milă față de ei, după cuvintele Sale din Evanghelia după Matei: „Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, va despărți pe unii de alții și vor merge aceștia la osândă veșnică, iar drepții la viață veșnică" (*Matei* 25, 31-46).

În Faptele Apostolilor este menționată în mai multe locuri grija frățească și ospitalitatea manifestată în diverse situații concrete, ca expresie a dragostei creștine: *Faptele Apostolilor* 27, 3: „Și a doua zi am ajuns la Sidon. Și Iuliu s-a purtat omenește cu Pavel și i-a îngăduit să se ducă la prieteni ca să primească îngrijire"; și 28, 2: „Iar băștinașii nu mică omenie ne-au arătat; că, din pricina ploii care cădea și a frigului, au aprins foc și ne-au primit pe toți la ei". Iar Sfântul Apostol Pavel ține să sublinieze importanța împlinirii legii lui Hristos, în Epistola către *Romani* 13, 8: „Nimănui cu nimic să nu-i fiți datori, decât cu iubirea unuia față de altul; fiindcă cel ce-l iubește pe aproapele a plinit legea".

Încă din primele secole, comunitățile creștine nu au înțeles practica milosteniei ca pe o inițiativă individuală sau izolată, ci ca pe o responsabilitate comună, asumată de întreaga Biserică: „Ceea ce caracterizează viața primilor creștini și a primelor comunități înființate după Cincizecime, atât în Ierusalim, cât și în afară de granițele acestuia, în localitățile din Asia, Macedonia, Ahaia sau Roma, este viața de obște și solidaritatea"[8]. În mentalitatea eclezială a epocii apostolice și post-apostolice, viața Bisericii era de neconceput fără lucrarea filantropică, aceasta constituind o expresie organică a credinței. Practica iubirii de aproape nu se întemeia doar pe porunca explicită a Domnului, ci mai ales pe exemplul concret al vieții Sale.

Hristos Însuși Se prezintă ca model suprem al slujirii jertfelnice, după cum mărturisește Sfântul Evanghelist Marcu: „Căci Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți" (*Marcu* 10, 45). Astfel, filantropia creștină nu reprezintă o opțiune secundară, ci o dimensiune constitutivă a identității ecleziale și a mărturiei creștine în lume: „Tabloul Bisericii Primare ne dă siguranța că a adus ceva nou, ceea ce lumea veche nu cunoștea, că cea dintâi comunitate creștină a sădit dragostea. Comu-

[8] Nicolae D. Necula, *Forme de filantropie în trecutul Bisericii și astăzi în ortodoxie, ca mijloace de păstrare și întărire a dreptei credințe,* în *Almanah bisericesc,* Sfânta Arhiepiscopie a Bucureștilor, București, 1995, p. 134.

nitatea creștină nu poate exista fără practicarea dragostei și a milosteniei."[9]

Sfinții Părinți ai Bisericii au articulat, în scrierile și predicile lor, o veritabilă teologie a milosteniei, înțeleasă ca expresie concretă a iubirii creștine și ca lucrare indispensabilă a vieții ecleziale. În mod deosebit, în secolele al IV-lea și al V-lea, marii dascăli ai Bisericii s-au aplecat asupra acestei teme, reliefând dimensiunea soteriologică și comunitară a grijii față de cei aflați în nevoi. În Răsărit, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Ioan Gură de Aur au subliniat constant importanța sprijinirii săracilor și protejării celor aflați în suferință, iar în Apus, Sfântul Ambrozie al Mediolanului, Fericitul Ieronim și Fericitul Augustin au susținut la unison necesitatea milosteniei ca act constitutiv al vieții creștine, văzut nu doar ca datorie morală, ci și ca participare la iubirea divină revărsată asupra lumii.

În scrierile patristice, milostenia este prezentată nu doar ca o simplă faptă bună, ci ca o virtute supremă, situată deasupra multor alte exerciții ascetice și practici religioase. Sfinții Părinți o consideră superioară postului, rugăciunilor cu lacrimi, darurilor aduse la altar și chiar fecioriei, înțelegând-o ca pe cea mai înaltă formă de cult adus lui Dumnezeu. Ea este descrisă ca mijlocul privilegiat de iertare a păcatelor și, totodată, ca drum al asemănării cu Dumnezeu, Cel care Se revelează prin iubirea Sa milostivă. Aceste aprecieri convergente, întâlnite în opera marilor Părinți ai Bisericii, confirmă locul central al milosteniei în viața creștină, văzută ca expresie a iubirii divine lucrătoare în lume.

Apogeul filantropiei creștine din Antichitate se regăsește în opera fără egal a Sfântului Vasile cel Mare, care rămâne un model exemplar de iubire creștină și de organizare eclezială a asistenței sociale. Încă din perioada slujirii sale ca preot, Sfântul Vasile a inițiat structuri de sprijin pentru săraci și bolnavi, însă culmea acestei lucrări s-a concretizat odată cu întemeierea vestitului complex filantropic de la Cezareea Capadociei, cunoscut sub numele de Vasiliada. Fondată în jurul anului 370 și inaugurată în 374, în prezența Sfântului Grigorie de Nazianz, care a rostit cu acest prilej o cuvântare elogioasă[10], Vasiliada a constituit o instituție unică în istoria creștinismului timpuriu.

---

[9] I. Vicovan, *„Dați-le voi să mănânce!"*, p. 26.

[10] Viorel Ioniță, „Rolul Bisericii în societate după Sfinții Trei Ierarhi", în *Studii Teologice*, seria II, an XXXVI (1983), nr. 1-2, p. 13.

Acest vast ansamblu cuprindea așezăminte dedicate îngrijirii săracilor, un cămin pentru străini, un spital pentru leproși (nosokomeion), un xenodochion pentru primirea călătorilor, precum și alte forme de sprijin pentru categoriile vulnerabile ale societății. Construit în mare parte din resursele personale ale Sfântului Vasile și susținut de contribuțiile credincioșilor, așezământul reprezenta nu doar o lucrare caritabilă, ci o adevărată întrupare a filantropiei creștine în viața comunității. Activitatea desfășurată în cadrul acestui complex era una organizată și profesionistă, implicând medici, infirmieri, îngrijitori și supraveghetori, ceea ce face din Vasiliadă unul dintre cele mai timpurii și mai semnificative exemple de asistență socială instituționalizată din istoria Bisericii[11].

Din perspectivă canonică și eclezială, filantropia a fost integrată organic în însăși misiunea Bisericii. Canoanele apostolice, împreună cu practica comunităților ecleziale din primele veacuri, atestă constituirea unor fonduri și instituții dedicate sprijinirii săracilor, orfanilor și bolnavilor, aflate sub îndrumarea directă a episcopilor. De asemenea, împărați creștini precum Sfântul Constantin cel Mare și Iustinian au emis legi prin care au încurajat și sprijinit înființarea de așezăminte filantropice atașate bisericilor și mănăstirilor, destinate îngrijirii celor aflați în suferință. În acest context, în Imperiul Bizantin noțiunea de filantropie a dobândit treptat statutul de poruncă divină concretizată în practică socială, „ca o consecință a ideii creștine cu privire la natura și menirea împăratului”[12].

În această perioadă, prin contribuția unor reprezentanți de seamă ai Bisericii, sprijiniți de împărați si de oameni înstăriți, au fost întemeiate o serie de instituții filantropice, precum xenodochiile (case de primire pentru străini și pelerini), orfelinatele, nosocomiile (spitale), bolnițele, azilurile pentru bătrâni, alături de alte forme de asistență socială, ceea ce demonstrează că preocuparea pentru categoriile vulnerabile nu reprezintă o inovație a umanitarismului creștin târziu, ci o practică sistematică prezentă încă din primele secole în viața comunităților creștine și în structura societății[13].

---

[11] Valer Irimia, *Asistența socială a Bisericii. Filantropia creștină în acțiune*, Editura Cosal, București, 2009, p. 78.

[12] D. J. Constantelos, *Filantropia bizantină și asistența socială*, p. 101.

[13] I. Vicovan, *„Dați-le voi să mănânce!”*, pp. 89-107.

2. Filantropia monahală în tradiția ortodoxă: generalități

În tradiția ortodoxă răsăriteană, monahismul nu a funcționat niciodată ca o formă de izolare rigidă de realitatea comunitară, fiindcă, „cu câteva excepții, monahismul bizantin nu a fost antisocial sau indiferent față de soarta lumii”[14]. Mănăstirea, deși spațiu al retragerii ascetice și al rugăciunii continue, a rămas în mod constant o prelungire a Bisericii în chip văzut și duhovnicesc. Monahul, prin însăși vocația sa, nu este un fugar din fața lumii, astfel încât „fuga monahului nu se face din dușmănie față de lume, ci din iubire față de Hristos. Nu se face din refuzul comuniunii, ci din căutarea adevăratei comuniuni”[15]. Mai mult decât atât, „o analiză atentă a vieții și petrecerii primilor monahi arată că ospitalitatea și dragostea de semeni făceau parte din programul lor zilnic de viață”[16]. În acest context, filantropia monahală nu apare ca un simplu „proiect social” adaptat vremurilor moderne, ci ca o prelungire firească a viețuirii evanghelice.

Încă din epoca patristică, monahii au fost prezenți în mod activ lângă cei suferinzi, nu doar prin oferirea de ajutor material – hrană, adăpost, îngrijire – ci, mai ales, prin oferirea unei mângâieri duhovnicești, a unei prezențe smerite care nu judecă, ci tămăduiește. Această formă de milostenie activă s-a întrupat în diverse inițiative concrete: bolnițe, case de oaspeți, spitale, aziluri și orfelinate întemeiate în incinta sau sub oblăduirea mănăstirilor. Acestea nu au fost expresii ale unei funcționalități administrative, ci rodiri ale unei iubiri lucrătoare, care nu poate sluji lui Dumnezeu fără a sluji oamenilor, căci „slujirea monahilor este rodul dragostei și are în vedere slujirea celorlalți, și nu înmulțirea avuțiilor”[17].

Filantropia monahală, așa cum se configurează în cadrul tradiției ortodoxe românești, nu urmărește vizibilitatea, validarea publică sau eficiența socială în termeni seculari. Ea se naște din rugăciune, prin care se arată adevărata dragoste de semeni a monahului[18], și se desă-

---

[14] D. J. Constantelos, *Filantropia bizantină și asistența socială*, p. 150.

[15] Georgios Mandzaridis, *Morala creștină,* trad. de Cornel Coman, Editura Bizantină, București, 2024, p. 696.

[16] Vasile Răducă, *Monahismul egiptean. De la singurătate la obște,* Editura Nemira, București, 2003, p. 22.

[17] Moise Aghioritul, *Omorârea patimilor. Monahismul ortodox,* trad. de Parascheva Enache, Editura Doxologia, Iași, 2023, p. 136.

[18] † Irineu Pop, *Monahismul, chivotul neamului românesc,* Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2013, p. 38.

vârșește în tăcere, în discreția lucrării jertfelnice. Este o filantropie lipsită de pretenții și orgolii, adesea anonimă, dar profund eficientă prin forța blândeții și a răbdării.

Această vocație a milei, cultivată în sânul monahismului ortodox, poate fi urmărită de-a lungul secolelor, de la mănăstirile ctitorite de domnitori și boieri evlavioși, care au rânduit în structura lor bolnițe și case de ocrotire, până la gesturile modeste ale unor monahi necunoscuți, care și-au pus întreaga viață în slujba celor neajutorați, singuri sau marginalizați. Această continuitate a iubirii față de aproapele constituie un fir nevăzut, dar puternic, în istoria spiritualității ortodoxe românești.

Pentru Părinții Bisericii, milostenia nu este separabilă de rugăciune. Ea nu reprezintă un act exterior de compasiune, ci o prelungire a întâlnirii cu Dumnezeu. În mod firesc, cel ce se roagă cu adevărat ajunge să perceapă durerea aproapelui ca pe propria sa suferință, iar gestul filantropic devine o formă discretă de comuniune și slujire. Activitățile caritabile desfășurate de mănăstire, conform rânduielilor stabilite în obștea Sfântului Paisie cel Mare, nu perturbau rânduiala rugăciunii comunității monahale, întrucât îngrijirea și sprijinirea celor aflați în nevoie erau încredințate unor frați desemnați în mod special pentru această slujire[19].

Așadar, a vorbi despre filantropia monahală în spațiul românesc nu înseamnă a idealiza o realitate trecută, ci a recunoaște o lucrare vie, neîntreruptă, care își găsește expresie și în vremurile noastre. În ciuda lipsurilor materiale sau a contextelor istorice potrivnice, monahii au găsit întotdeauna modalități de a răspunde suferinței cu ceea ce aveau mai de preț: inima lor. Iar acolo unde există inimă, rugăciune și disponibilitate jertfelnică, acolo Dumnezeu Se face lucrător.

3. Rolul mănăstirilor în asistența socială – perspectivă istorică românească

De-a lungul veacurilor, mănăstirile ortodoxe au jucat un rol esențial în dezvoltarea și organizarea asistenței sociale. Viața monahală, întemeiată pe voturile sărăciei, castității și ascultării, a încurajat totodată comuniunea de bunuri și milostenia. Monahii primeau pe cei

[19] Vasile Răducă, *Monahismul egiptean*, p. 175.

străini și nevoiași ca pe Hristos Însuși, împlinind cuvântul Scripturii: „Străin am fost și M-ați primit" (*Matei* 25, 35). Încă din primele comunități cenobitice (de obște) întemeiate de Sfântul Pahomie sau de Sfântul Vasile cel Mare în secolul al IV-lea, regulile monahale prevedeau îngrijirea bolnavilor și ajutorarea săracilor[20]. În Răsăritul creștin, mănăstirile au devenit adesea refugii pentru cei marginalizați: erau amenajate bolnițe (infirmerii) nu doar pentru călugării bolnavi, ci și pentru bolnavii din afara obștii, iar pelerinii și săracii găseau adăpost și hrană în incinta așezămintelor monastice[21].

În epoca bizantină, filantropia monahală a cunoscut o dezvoltare instituționalizată. Numeroase mănăstiri administrau spitale, aziluri și case de oaspeți, integrând lucrarea caritativă în ritmul vieții de obște. Demersul era susținut adesea de autoritățile ecleziastice și imperiale: împărăteasa Sfânta Elena (mama Sfântului Constantin) a inițiat la Ierusalim așezăminte pentru bolnavi, iar mai târziu împărații bizantini (precum Justinian) au finanțat construirea de ospicii pe lângă marile centre ecleziale[22]. În sinteză, mănăstirile și Biserica în ansamblu au fost în Orientul creștin factorul cheie care a conferit chip umanitar statului și societății, impregnând relațiile sociale cu valorile compasiunii evanghelice.

În spațiul ortodox românesc, unde Biserica a fost dintotdeauna profund integrată în viața socială și spirituală a comunităților, mănăstirile au deținut un rol determinant în configurarea și consolidarea formelor timpurii de asistență socială. Primele instituții de ocrotire și îngrijire din teritoriile românești au luat naștere la inițiativa ierarhilor și a domnitorilor, fiind plasate, de cele mai multe ori, sub autoritatea canonică și protecția economică a mănăstirilor. În Țara Românească, documentele istorice – în pofida divergențelor de interpretare existente între cercetători – atestă existența, încă din secolul al XIV-lea, a două bolnițe: cea de la Mănăstirea Jgheaburi (1300)[23] și cea de la Mănăstirea Vodița (1374)[24]. Aceste așezăminte pot fi considerate printre

---

[20] *Rânduielile vieții monahale,* culegere alcătuită de Sfântul Teofan Zăvorâtul, Editura Sofia, București, 2005, pp. 91-93, 294-297.

[21] D. J. Constantelos, *Filantropia bizantină și asistența socială*, p. 151.

[22] D. J. Constantelos, *Filantropia bizantină și asistența socială*, p. 180.

[23] Doina Țîmpău, *Instituții filantropice din Biserica Ortodoxă Română în Țara Românească și Moldova până la domnia lui Alexandru Ioan Cuza*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2020, p. 54.

[24] D. Țîmpău, *Instituții filantropice din Biserica Ortodoxă Română*, p. 55.

cele mai vechi forme instituționalizate de asistență medicală și filantropică din spațiul românesc medieval, ilustrând implicarea timpurie a monahismului în viața comunității.

În Moldova, primele forme de asistență socială organizată sunt atestate începând cu secolul al XV-lea, prin bolnițele aflate sub oblăduirea marilor ctitorii domnești ale lui Ștefan cel Mare. Astfel, sunt menționate bolnițele de la Mănăstirile Putna (1480)[25] și Pătrăuți (1487)[26], care marchează și începuturile instituționalizării filantropiei monahale în Moldova. În secolele următoare, aceste inițiative vor fi continuate și extinse prin înființarea mai multor așezăminte de ocrotire destinate persoanelor nevoiașe și bolnave, dintre care se remarcă bolnițele și spitalele de la Mănăstirile Dragomirna (1602/1619)[27] și Neamț (1735)[28]. Aceste instituții reflectă nu doar dimensiunea caritativă a monahismului moldovenesc, ci și preocuparea constantă a Bisericii pentru alinarea suferinței și sprijinirea categoriilor vulnerabile.

Secolele al XVII-lea și al XVIII-lea marchează o amplificare semnificativă a operei filantropice desfășurate în jurul mănăstirilor, adesea la inițiativa marilor familii domnitoare sau a unor ierarhi cu vocație caritabilă. Un exemplu emblematic îl constituie Spitalul Colțea din București, întemeiat în anul 1704 de stolnicul Constantin Cantacuzino[29]. Acesta a conceput un ansamblu monastic și social integrat, alcătuit dintr-o mănăstire, un spital, o școală de limbă română și o casă pentru hrana săracilor – toate menite să funcționeze în deplină armonie sub oblăduirea Bisericii. Demn de menționat este faptul că „la spitalul de la Mănăstirea Colțea era un mod de viață creștin, consemnându-se de exemplu faptul că miercurea și vinerea se serveau săracilor alimente de post. De asemenea, săracii care își dădeau aici obștescul sfârșit erau înmormântați de către conducerea spitalului în cimitirul aflat în preajma bisericii”[30].

Declinul Mănăstirii și al Spitalului Colțea s-a produs treptat, pe măsură ce administrarea acestora a ajuns sub influența unor epitropi

[25] D. Țîmpău, *Instituții filantropice din Biserica Ortodoxă Română*, p. 181.
[26] D. Țîmpău, *Instituții filantropice din Biserica Ortodoxă Română*, p. 196.
[27] D. Țîmpău, *Instituții filantropice din Biserica Ortodoxă Română*, p. 211.
[28] I. Vicovan, *„Dați-le voi să mănânce!”*, p. 173.
[29] I. Vicovan, *„Dați-le voi să mănânce!”*, p. 149.
[30] Ioan Vicovan, „Contribuția monahismului la activitatea social-filantropică a Bisericii Ortodoxe Române”, în *Monahismul ortodox românesc. Istorie, contribuții și repertorizare*, vol. II, Editura Basilica, București, 2016, p. 431.

proveniți din familia Racoviță, precum și a unor domnitori fanarioți, care au numit, la rândul lor, egumeni străini de neamul locului. În această epocă, marcată de instabilitate politică și de frecvente schimbări de domnie, interesele personale și presiunile externe au afectat profund buna gospodărire a așezământului. Consecința firească a acestor ingerințe a fost degradarea treptată a instituției, până în anul 1836, când starea sa precară a impus inițierea unor lucrări generale de reparație și reorganizare administrativă[31].

Modelul Colțea a devenit o sursă de inspirație pentru alte inițiative similare, precum Spitalul Pantelimon din București, întemeiat în anul 1750 lângă Mănăstirea Pantelimon, sau Spiridonia din Iași, cel mai mare spital al Moldovei din secolul al XVIII-lea, înființat la mijlocul secolului, între 1753 și 1755, de domnitorul Scarlat Ghica, sub ocrotirea Mănăstirii Sfântul Spiridon. Mănăstirea și Spitalul „Sfântul Pantelimon" se înscriu în rândul celor mai relevante instituții religioase și de asistență medico-socială din România. Fondat de domnul Grigorie Ghica al II-lea în anul 1752, acest așezământ s-a distins printr-o activitate filantropică deosebit de bogată în cadrul Mitropoliei Ungrovlahiei.

Cel mai important așezământ filantropic și medical din Moldova, nu atât prin vechimea sa, cât mai ales prin continuitatea activității și capacitatea de a oferi îngrijire bolnavilor, a fost spitalul care poartă numele unuia dintre marii sfinți ai Bisericii Primare, Sfântul Spiridon. Originile acestui așezământ se regăsesc în anul 1734, odată cu înființarea lazaretului de la Bucium, considerat precursorul viitorului spital. Inițiativa de a întemeia bolnița „Sfântul Spiridon" i-a aparținut lui Ștefan Bosie, care, cu sprijinul financiar al epitropilor și donatorilor A. V. Cogălniceanu, Vasile Roset și Anastasie Lipscanu, a pus bazele unuia dintre cele mai durabile centre de asistență medicală și filantropică din Moldova[32].

În secolul al XIX-lea, până la momentul secularizării averilor mănăstirești din timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza (1863), Biserica Ortodoxă Română și numeroase mănăstiri din Țara Românească și Moldova au continuat să îndeplinească un rol esențial în sprijinirea celor bolnavi, neputincioși, sărmani și vârstnici. Susținerea acestora

[31] D. Țîmpău, *Instituții filantropice din Biserica Ortodoxă Română*, p. 100.
[32] D. Țîmpău, *Instituții filantropice din Biserica Ortodoxă Română*, p. 227.

se realiza, de regulă, din veniturile proprii ale așezămintelor monahale, prin intermediul bolnițelor existente în marile mănăstiri: Căldărușani (1802), Cernica (1854) sau ospiciul și spitalul de la Mănăstirea Galata (1808). În paralel, unele mănăstiri și clerici s-au implicat direct în activități caritabile, oferind donații, hrană, adăpost ori sprijin medical celor aflați în nevoie. Prin aceste forme de implicare concretă, Biserica și monahismul românesc și-au afirmat funcția filantropică și socială, devenind un factor de echilibru și solidaritate comunitară într-o perioadă de profunde transformări politice și economice.

La începutul secolului al XIX-lea, în anul 1808, la Mănăstirea Galata, situată în apropierea orașului Iași, a fost înființat un spital de referință în cadrul filantropiei monahale moldave. Acesta a oferit îngrijire unui număr de 270 de bolnavi, reprezentând una dintre cele mai ample structuri medicale ale epocii. Spitalul era organizat cu personal specializat, inclusiv farmaciști, și dispunea de locuințe pentru preoții care asigurau pacienților atât îngrijire sufletească, cât și trupească[33].

În plus, aceste așezăminte filantropice își intensificau activitatea în perioadele de război, când nevoile comunității creșteau semnificativ. În astfel de momente, călugărițele îndeplineau un rol esențial în asistența medicală, oferind îngrijire, alinare și sprijin spiritual celor aflați în suferință. Astfel, spitalul de la Mănăstirea Galata se impunea nu doar ca un loc de tratament medical, ci și ca un veritabil centru de caritate și slujire creștină[34].

La mijlocul secolului al XIX-lea, în incinta Mănăstirii Cernica funcționa o bolniță monahală, amplasată în apropierea locului unde se află astăzi cimitirul mănăstirii. Destinată inițial îngrijirii călugărilor bolnavi și persoanelor aflate în suferință din satele vecine, această bolniță avea să fie transformată ulterior într-un azil monahal, adică într-un spațiu de retragere și îngrijire pentru monahii vârstnici sau neputincioși. Un document datând din anul 1854, redactat de monahul Nicanor, cel care avea ascultarea de bolnicer (responsabil al bolniței), oferă informații prețioase despre nivelul de cunoaștere medicală existent în mediul monahal al vremii. În acest manuscris sunt consemnate atât observații privind metodele de îngrijire și tratament, cât și referiri la sistemul de formare practică a celor implicați în îngrijirea

[33] Ion Cârciuleanu, *Mănăstirea Galata*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1991, p. 89.
[34] D. Țîmpău, *Instituții filantropice din Biserica Ortodoxă Română*, p. 273.

suferinzilor, ceea ce demonstrează existența unei forme incipiente de instruire sanitară în mediul mănăstiresc. Prin aceste mărturii, bolnița de la Cernica se conturează nu doar ca un loc de alinare trupească și sufletească, ci și ca un mic centru de experiență medicală și formare practică, reflectând modul în care monahismul românesc a contribuit la dezvoltarea tradițiilor filantropice și medicale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea[35].

În decembrie 1863, în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza, a fost promulgată Legea secularizării averilor mănăstirești, un act legislativ cu consecințe profunde asupra structurii economice și sociale a Bisericii Ortodoxe din România. Prin această lege, veniturile mănăstirilor și ale schiturilor au fost trecute în proprietatea statului, ceea ce a făcut practic imposibilă continuarea implicării acestora în activități de amploare la nivel național, în special în domeniul asistenței social-filantropice.

În urma secularizării, numeroase așezăminte monahale au fost desființate, atât în Țara Românească, cât și în Moldova, iar mănăstirile și schiturile rămase au avut resurse extrem de limitate. Din veniturile proprii reduse, acestea reușeau cu dificultate să asigure întreținerea personalului monahal și păstrarea funcțiilor liturgice și sociale. Astfel, secularizarea a marcat o ruptură majoră în tradiția filantropică a monahismului românesc, diminuând substanțial capacitatea Bisericii de a oferi servicii medicale, sociale și educaționale.

În secolul al XX-lea, atât pe durata Primului Război Mondial, cât și în perioada ulterioară unirii Principatelor Române și a înălțării Bisericii Ortodoxe Române la rang de Patriarhie, instituțiile ecleziale din țară și-au intensificat semnificativ implicarea în domeniul filantropic și social. Această atitudine a reflectat nu doar o conștiință creștină profundă, ci și o asumare activă a rolului Bisericii ca factor de solidaritate socială în contexte de criză și reconstrucție națională. În acest sens, ierarhi precum Bartolomeu Stănescu, Visarion Puiu, Nifon Criveanu, Tit Simedrea se impun ca niște veritabili pionieri ai activismului filantropic ecleziastic din acea perioadă, marcând începuturile unei noi etape în lucrarea socială a Bisericii Ortodoxe Române.

În perioada interbelică, monahismul românesc a cunoscut o etapă profundă de refacere și revitalizare, purtând amprenta unei veritabile

[35] D. Țîmpău, *Instituții filantropice din Biserica Ortodoxă Română*, pp. 175-176.

reorganizări atât în plan edilitar, cât și în dimensiunea spirituală a vieții mănăstirești. Acest proces s-a desfășurat pe fondul unei mobilizări extinse a eparhiilor, în cadrul căreia numeroase așezăminte monahale au fost redeschise și restaurate, printre acestea aflându-se mănăstiri și schituri desființate în urma secularizării averilor mănăstirești. În această perioadă, majoritatea eparhiilor își canalizau resursele și energiile în principal spre consolidarea vieții interne a așezămintelor, acordând prioritate refacerii patrimoniului material și reînnoirii vieții duhovnicești și liturgice. Astfel, deceniile interbelice au reprezentat pentru monahismul românesc o perioadă de renaștere, în care reconstrucția edificiilor și refacerea organizării interne au fost considerate fundamentale.

Această concentrare a resurselor asupra reînnoirii propriei structuri a determinat, în multe cazuri, o diminuare temporară a implicării directe a mănăstirilor în acțiuni social-filantropice. Activitatea caritabilă nu a încetat, însă ea a fost adesea subordonată nevoilor urgente de restaurare și reorganizare internă. În esență, perioada interbelică a fost una de pregătire și consolidare a monahismului, astfel încât acesta să își poată relua, cu mai multă vigoare, misiunea sa socială și culturală în viața comunității românești[36].

În perioada regimului comunist, activitatea social-filantropică tradițională a Bisericii a fost practic suprapusă și înlocuită de acțiunile statului, într-un context în care inițiativa eclezială în domeniul carității a fost restricționată sever. Rolul social al Bisericii a fost astfel diminuat, iar instituțiile filantropice monahale și-au încetat funcționarea în formele tradiționale, „întrucât au fost desființate toate așezămintele bisericești de acest gen”[37].

Această stare de lucruri s-a modificat profund după anul 1989, odată cu căderea regimului comunist și redobândirea libertății religioase. În această nouă etapă, Biserica Ortodoxă Română a reluat cu hotărâre activitățile social-filantropice, reinstituind tradiția milostivirii. Astfel, în cadrul multor mănăstiri au fost reînființate azile pentru vârstnici și s-au creat noi structuri dedicate sprijinului social, printre care centre și programe de asistență destinate tinerilor aflați în difi-

[36] George Enache, *Monahismul Ortodox Românesc și modernitatea de la Regulamentele Organice la Decretul 410*, Editura Eikon, București, 2024, pp. 49-87.

[37] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Compendiu*, Editura Basilica, București, 2013, p. 511.

cultate. Aceste inițiative reflectă atât recuperarea vocației filantropice istorice a Bisericii, cât și adaptarea ei la nevoile contemporane ale societății românești.

După anul 1989, Biserica Ortodoxă Română și-a reconfigurat și extins activitatea social-filantropică, în cadrul unei veritabile renașteri a slujirii aproapelui. Aceasta s-a realizat printr-o diversificare a formelor de sprijin, răspunzând noilor provocări sociale apărute în tranziția postcomunistă. În această direcție, numeroase mănăstiri au înființat azile și centre de îngrijire pentru vârstnici, care funcționează atât ca locuri de adăpost, cât și ca spații de îngrijire medicală și spirituală.

De asemenea, au luat naștere programe dedicate sprijinirii tinerilor aflați în dificultate, incluzând centre educaționale, cămine sociale, școli de meserii și cantine sociale. Astfel, prin contribuția unor stareți jertfelnici, mănăstiri precum Pasărea și Christiana (București), Dumbrava (Alba Iulia), Bogdănești (Suceava), Paltin (Neamț) etc. s-au implicat direct în dezvoltarea unor astfel de inițiative, demonstrând că filantropia monahală nu este doar o tradiție, ci și o vocație vie adaptată cerințelor contemporane.

La nivel național, Patriarhia Română a coordonat, prin Departamentul Social-Filantropic și Misiune al Administrației Patriarhale, crearea unor structuri organizatorice care să sprijine aceste demersuri: centre de consiliere socială, cantine, adăposturi și programe de reintegrare socială pentru persoane vulnerabile. Această redeschidere a dimensiunii filantropice reflectă nu doar revenirea la o tradiție seculară a Bisericii Ortodoxe, ci și asumarea unui rol activ în viața socială a României contemporane, în spiritul principiului creștin al milostivirii.

4. Studiu de caz: Azilul de bătrâni de la Schitul Vovidenia din Huși (1939-1949)

Analiza atentă a lucrărilor de specialitate dedicate filantropiei bisericești din secolul al XX-lea a scos la lumină faptul că personalitatea și activitatea episcopului Nifon Criveanu sunt, din păcate, în mare măsură, trecute sub tăcere, dacă nu chiar complet ignorate. În pofida acestor lacune istoriografice, perioada în care acesta a păstorit Episcopia Hușilor (1934-1939) se distinge printr-o operă filantropică de excepție, una dintre cele mai dinamice și mai cuprinzătoare manifes-

tări ale implicării sociale a Bisericii Ortodoxe Române din perioada interbelică.

Sub îndrumarea sa, în Eparhia Huşilor, au fost înfiinţate cantine şcolare menite să sprijine copiii proveniţi din familii modeste, aceste iniţiative fiind susţinute financiar şi logistic de cler şi de credincioşi. Acţiunea sa filantropică a cunoscut momentul culminant odată cu întemeierea Azilului de bătrâni de la Schitul Vovidenia, o lucrare de suflet care s-a dovedit a fi, încă de la început, un veritabil act de pionierat în domeniul asistenţei sociale bisericeşti din România, înainte de izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial.

Prin aceste iniţiative, episcopul Nifon Criveanu a oferit un model de slujire creştină în care dimensiunea pastorală, filantropică şi educaţională s-au împletit armonios, ilustrând rolul activ al Bisericii în viaţa comunităţii şi preocuparea ei constantă pentru demnitatea umană.

Realizarea Azilului şi a Schitului Vovidenia a fost un act de credinţă şi de jertfelnicie. Părintele Constantin Sârbu, numit preot la Huşi în 1934 şi însărcinat de episcop cu organizarea activităţilor social-filantropice ale eparhiei, a fost principalul coordonator al lucrărilor[38]. Pentru început, el a înfiinţat Asociaţia „Frăţia Ortodoxă Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel" şi, împreună cu soţia sa, a constituit un comitet de iniţiativă, alcătuit din personalităţi locale respectate: Ioan Popescu, Ştefan Hlubă, Ioan Coţac, Gheorghe Burghelea, I. Grigoriu, I. Lascăr şi Ioan P. David[39], scopul principal al acestui comitet fiind acela de a sensibiliza opinia publică şi de a colecta fondurile necesare pentru ridicarea unui azil de bătrâni la Schitul Vovidenia[40] şi dotarea acestuia cu cele necesare, dar şi de a obţine avizele şi autorizaţiile legale care să permită începerea lucrărilor de construcţie. Iniţiativa reflecta, pe de o parte, spiritul filantropic al clerului local şi, pe de altă parte, solidaritatea comunităţii creştine din Huşi, care, sub îndrumarea episcopului Nifon Criveanu, începea să transforme idealul milei creştine într-o lucrare concretă şi de binefacere.

Episcopia Huşilor a pus la dispoziţie terenul necesar (un lot recupe-

[38] [Redacţia], „Azilul de bătrâni", în *Anuarul Episcopiei Huşilor pe anul 1938*, Editura Tipografia şi Librăria George Cerchez, Huşi, 1939, p. 33.

[39] Arhivele Naţionale Vaslui (în continuare: ANV), Fond *Frăţia Ortodoxă Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel*, dosar 20/1935, f. 2.

[40] ANV, Fond *Frăţia Ortodoxă Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel*, dosar 20/1935, f. 3.

rat de la Primăria Huși aflat pe Dealul Coțoiului după doi ani de insistențe din partea Centrului Eparhial)[41] și a alocat fonduri consistente, aproximativ 112.500 lei, chiar peste posibilitățile bugetare ale vremii. Între cei care au contribuit cu sume importante la construcția acestui edificiu social-filantropic se numără și Banca Națională a României (114.000 lei), Ministerul Muncii și Casa Centrală a Asigurărilor Sociale (80.000 lei), Președinția Consiliului de Miniștri (50.000 lei), Ministerul Sănătății (40.000 lei) și Rezidența Ținutului Dunărea (40.000 lei). Acestor instituții li s-au adăugat și o serie de donatori particulari, printre care: Ștefan Gheorghe Parpalea (50.000 lei), preotul Constantin Isăcescu din Huși (31.000 lei), Natalia Emiliescu (30.000 lei), Ioan P. David (17.000 lei), protos. Filaret Toma (2500 lei). Episcopul Nifon Criveanu a oferit personal suma de 5000 lei[42].

La aceste sume provenite din donații particulare și contribuții instituționale, s-au adăugat fondurile rezultate din colecte publice și din evenimente cu caracter caritabil, organizate în sprijinul edificării așezământului. O contribuție remarcabilă a avut comitetul de inițiativă condus de părintele Constantin Sârbu, care a mobilizat comunitatea locală prin ample acțiuni de strângere de fonduri, reușind să adune o sumă considerabilă (253.942 lei)[43]. Prin aceste eforturi conjugate, ce reflectau un profund spirit de solidaritate și filantropie creștină, s-a consolidat baza financiară necesară pentru terminarea azilului de bătrâni de la Huși, proiect ce avea să devină una dintre cele mai reprezentative realizări sociale ale eparhiei în perioada interbelică.

Lucrările de edificare a Azilului de bătrâni de la Schitul Vovidenia au început în primăvara anului 1937, desfășurându-se până în toamna anului 1939, sub directa supraveghere a Episcopiei Hușilor. În ciuda condițiilor economice dificile ale epocii, ritmul construcției a fost unul remarcabil, reflectând solidaritatea și devotamentul comunității locale.

La realizarea lucrărilor au contribuit meșteri și constructori angajați, dar și numeroși voluntari, printre care s-au numărat elevi și stu-

---

41 [Redacția], „Darea de seamă a Sectorului Economic și Administrativ", în *Cronica Hușilor*, an IV (1937), nr. 6, p. 181.

42 [Redacția], „Inaugurarea azilului de bătrâni", în *Cronica Hușilor*, an VI (1939), nr. 10, pp. 526-527.

43 [Redacția], „Daniile primite de Azilul de bătrâni și bătrâne din Huși", în *Anuarul Episcopiei Hușilor pe anul 1938*, Huși, 1937, p. 209.

denți din întreg cuprinsul eparhiei, care, în timpul vacanțelor de vară, își ofereau sprijinul în mod benevol. Acest efort colectiv, animat de idealul creștin al slujirii aproapelui, a făcut posibilă terminarea construcției într-un interval relativ scurt.

Clădirea rezultată, impunătoare pentru standardele vremii, era alcătuită din 12 încăperi, având capacitatea de a găzdui aproximativ 50 de beneficiari. În structura sa funcțională erau incluse spații destinate personalului de supraveghere, o sală de mese, un mic dispensar medical, precum și mai multe dependințe exterioare, printre care bucătăria și magaziile de provizii, amenajate pentru depozitarea și conservarea alimentelor[44].

Prin amploarea și complexitatea sa, acest așezământ nu reprezenta doar o realizare arhitecturală, ci și un model de colaborare între Biserică, comunitate și autoritățile locale, ilustrând spiritul filantropic ce caracteriza misiunea eclezială a Episcopiei Hușilor în perioada interbelică.

La 29 octombrie 1939, a avut loc inaugurarea solemnă a Azilului de bătrâni de la Huși, moment care a coincis cu sfințirea Bisericii Schitului Vovidenia. Ceremonia s-a desfășurat într-o atmosferă de profundă bucurie duhovnicească și a fost oficiată de un sobor de ierarhi alcătuit din Preasfințitul Nifon Criveanu, episcopul Hușilor, alături de episcopii Grigorie Leu și Tit Simedrea. Evenimentul a reprezentat nu doar împlinirea unui proiect filantropic de mare anvergură, ci și renașterea vieții monahale pe un loc încărcat de istorie și jertfă[45].

La scurt timp după inaugurare, la 1 noiembrie 1939, a fost numit primul stareț al așezământului, în persoana ieromonahului Pandoleon Albulescu, un călugăr cunoscut pentru râvna sa duhovnicească și pentru spiritul său gospodăresc. Sub conducerea sa, Schitul Vovidenia și Azilul de bătrâni au început să funcționeze într-un cadru organizat, devenind un model de îmbinare între viața monahală și slujirea socială. Activitatea părintelui Pandoleon Albulescu s-a încheiat în vara anului 1941, odată cu plecarea sa în Mitropolia Olteniei, fiind înlocuit, începând cu data de 1 august 1941, de arhim. Ioil Babaca, refugiat

[44] [Redacția], „Eparhia are și azil", în *Anuarul Episcopiei Hușilor pe anul 1938*, Huși, 1937, p. 286.

[45] [Redacția], „Inaugurarea azilului de bătrâni", în *Cronica Hușilor*, an VI (1939), nr. 10, p. 521.

în Episcopia Hușilor de la Catedrala din Chișinău[46].

Este necesar de subliniat faptul că primii beneficiari ai Azilului de bătrâni de la Schitul Vovidenia au fost aduși aici în toamna anului 1940, sub îndrumarea Preasfințitului Grigorie Leu, episcopul Hușilor la acea vreme. Aceștia au fost întâmpinați solemn la poarta așezământului de către același ierarh, într-un gest de binecuvântare și compasiune. Cronicile vremii consemnează cu admirație gesturile personale ale înaltului ierarh, care obișnuia să viziteze azilul, deplasându-se adesea pe jos de la reședința episcopală până la Schitul Vovidenia. În aceste vizite, episcopul aducea daruri și sprijin material bătrânilor neputincioși, singuri și lipsiți de ajutor, transformând astfel actul de conducere episcopală într-o mărturie vie a îndemnului evanghelic de a sluji „pe cei mai mici frați" ai săi[47].

Pentru locatarii azilului, viața cotidiană era asigurată în mod complet: masa, cazarea și serviciile medicale erau oferite gratuit, grație unei organizări minuțioase a comunității monahale. În plus, asistența spirituală era garantată de slujitorii schitului, dar și de preoții din oraș, care răspundeau chemării nevoiașilor pentru sprijin duhovnicesc și mângâiere sufletească.

Documentele epocii atestă că, în timpul celui de al Doilea Război Mondial, Azilul de bătrâni de la Huși a fost pus la dispoziția Armatei Române, servind ca spațiu de îngrijire medicală pentru răniți și pentru cei aflați în stare de suferință. Această utilizare a instituției în scop militar și umanitar este consemnată într-o scrisoare oficială de mulțumire, prin care generalul Nicolae Pălăngianu, Șeful de Stat Major, adresată episcopului Grigorie Leu, își exprima recunoștința pentru generozitatea acestuia și pentru binecuvântarea acordată ca azilul să fie pus în slujba soldaților aflați pe front[48].

Până în anul 1947, întreținerea și buna funcționare a Azilului de bătrâni de la Huși erau asigurate în principal de conducerea Schitului Vovidenia, sprijinită consistent de Episcopia Hușilor, precum și de preoții din cele trei protopopiate ale eparhiei. În mod periodic, în

---

[46] Arhiva Episcopiei Hușilor (în continuare: AEH), Fond *Schitul Vovidenia*, dosar 26/1941, nenumerotat.

[47] Nicolae Hurjui, *Omul și fapta. Episcopul Grigorie Leu*, Episcopia Hușilor, Huși, 2000, p. 129.

[48] Adrian Nicolae Petcu, Nicolae Cătălin Luchian, *Episcopul Grigorie Leu în vâltoarea istoriei. Documente (1924-1949)*, Editura Doxologia, Iași, 2019, pp. 343-344.

cadrul parohiilor – în special în protopopiatul Fărciu – erau organizate colecte de alimente și contribuții bănești, menite să asigure hrana, îmbrăcămintea și nevoile materiale ale beneficiarilor azilului.

Începând cu anul 1947, conducerea și administrarea azilului au fost preluate direct de către Episcopia Hușilor, care, din propriile resurse, și-a asumat responsabilitatea de a garanta traiul demn al locatarilor instituției. Această formă de susținere a continuat până la 5 februarie 1949, dată la care Episcopia Hușilor a fost desființată ca urmare a reorganizărilor impuse de regimul comunist. În consecință, începând cu data de 1 aprilie 1949, administrarea azilului a fost transferată Primăriei orașului Huși, semnificând o schimbare radicală: asistența socială a devenit exclusiv responsabilitatea statului, iar intervenția directă a Bisericii în acest domeniu a fost suprimată, în concordanță cu politica generală a noii puteri comuniste[49].

Deși Azilul de bătrâni a fost preluat în administrarea Primăriei orașului Huși, legătura spirituală dintre viețuitorii Mănăstirii „Sfinții Apostoli Petru și Pavel" și beneficiarii așezământului a continuat să se manifeste constant. În fiecare duminică și la marile sărbători, mai mulți clerici de la mănăstirea hușeană, dintre care îi amintim pe arhim. Filaret Toma, ieromonahii Ciprian Tambur și Mina Dobzeu, se deplasau la Biserica Schitului, unde oficiau Sfânta Liturghie, păstrând astfel legătura filantropică și pastorală specifică mediului monahal hușean. Această rânduială s-a menținut până în anul 1971, când, în urma unui an cu precipitații abundente, o alunecare de teren a produs avarii semnificative atât clădirii Azilului de bătrâni, cât și bisericii schitului. Din cauza stării avansate de deteriorare, edificiile au fost închise și au rămas în paragină. În timp, spațiul a fost profanat și vandalizat, distrugându-se aproape toate elementele păstrate, deși catapeteasma și mobilierul liturgic fuseseră anterior recuperate și transferate într-un loc sigur[50].

5. Analiză teologică a cazului Vovidenia

Studiul de caz al Azilului de la Vovidenia oferă numeroase elemente pentru o reflecție teologică asupra filantropiei monahale. În primul

[49] ANV, Fond *Primăria orașului Huși*, dosar 4/1949, f. 5-6.

[50] Mina Dobzeu, „Schitul Vovidenia", în *Cronica Episcopiei Hușilor*, an IV (1998), pp. 631-632.

rând, observăm principiul fundamental al identificării aproapelui cu Hristos: atât episcopii Nifon Criveanu și Grigorie Leu, cât și preotul Constantin Sârbu și colaboratorii lor au văzut în acei bătrâni părăsiți chipul lui Hristos care cere ajutor. Motivația întemeierii azilului a fost explicit evanghelică, fiindcă în acest azil, așa cum s-a hotărât în seara zilei de 18 ianuarie 1935, urmau să-și găsească adăpost și alinare suferințelor trupești și sufletești „nenorociții bătrâni fără sprijin, infirmii și copilașii orfani”[51].

De asemenea, cazul Vovidenia ne arată importanța conlucrării dintre cler, monahi și mireni în actul filantropic. Episcopul a inițiat, preotul împreună cu monahii au pus în aplicare, iar mirenii (societatea civilă locală, mai ales femeile din Frăție) au susținut material. Această colaborare reflectă ecleziologia ortodoxă a Trupului lui Hristos cu mădulare diferite, fiecare contribuind la lucrarea dragostei.

Nu în ultimul rând, Azilul Vovidenia ne oferă o lecție de continuitate și speranță. Deși aparent distrus de istorie, idealul care l-a zămislit a rămas viu. Redeschiderea schitului și efervescența filantropică din Episcopia Hușilor în prima parte a secolului al XX-lea demonstrează că ceea ce este zidit pe temelia iubirii autentice dăinuie.

Cazul Azilului de la Schitul Vovidenia confirmă, așadar, principiul că credința lucrătoare prin iubire (cf. *Galateni* 5, 6) este inima tradiției monahale ortodoxe. Monahii nu se sfințesc numai prin rugăciune și nevoință personală, ci și prin dragostea revărsată către ceilalți. Filantropia monahală, departe de a distrage de la viața contemplativă, o împlinește în chip concret, făcând vizibilă prezența lui Hristos în lume.

Concluzii

Din analiza de față reiese cu claritate că filantropia și credința sunt două fețe ale aceleiași realități spirituale în tradiția monahală ortodoxă. Fundamentele teologice ale milosteniei – întemeiate pe exemplul iubirii lui Dumnezeu și pe poruncile scripturistice – au fost articulate de Sfinții Părinți într-o veritabilă „teologie a iubirii lucrătoare”. Monahismul ortodox, deseori perceput prin prisma aspectelor ascetice și mistice, include organic și dimensiunea filantropică: de la primele

[51] ANV, Fond *Frăția Ortodoxă Sfinții Apostoli Petru și Pavel*, dosar 20/1935, f. 3.

chinovii ale pustiei până la mănăstirile medievale și la obștile contemporane, călugării au i-au primit, hrănit, vindecat și mângâiat pe cei săraci, bolnavi și străini, văzând în această slujire o cale de a-L întâlni pe Hristos și de a-și practica credința. Istoria Bisericii arată că mănăstirile au fost nu doar centre de spiritualitate, ci și „spitale" ale sufletului și trupului pentru societate, de la Vasiliadele bizantine la bolnițele din mănăstirile românești, de la ospiciile medievale la căminele de bătrâni actuale.

Studiul de caz al Azilului de bătrâni de la Schitul Vovidenia din Huși ilustrează exemplar aceste concluzii. El evidențiază modul în care, într-un anumit context istoric, un episcop și o mănăstire au răspuns suferinței sociale printr-o inițiativă curajoasă, punând credința în practică și creând un spațiu al compasiunii creștine. Această experiență a fost analizată din perspectivă teologică, relevând importanța integrării slujirii sociale în viața Bisericii și a monahismului.

Studiul filantropiei monahale în tradiția ortodoxă românească, cu accent pe exemplul Azilului de bătrâni de la Schitul Vovidenia din Huși, dezvăluie o dimensiune profundă a vieții monahale care transcende sfera spirituală pentru a deveni o mărturie vie a iubirii active și a responsabilității sociale. Această filantropie nu este o expresie accidentală sau conjuncturală, ci o manifestare organică a vocației monahale înscrise în fibra duhovnicească a monahului.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 171-182

CONCEPȚIA EPISCOPULUI EVGHENIE HACMAN AL BUCOVINEI DESPRE SINODALITATE ȘI DESPRE ROLUL CLERICILOR ȘI AL MIRENILOR ÎN BISERICA ORTODOXĂ*

Pr. Drd. Petru Deaconu
deaconupetru@gmail.com

Abstract
The study analyzes the conception of Bishop Evghenie Hacman of Bukovina (1835-1873) regarding the concept of synodality in Church leadership within the Orthodox Church, as expressed in his pastoral letter „Nationale und kirchliche Bestrebungen der Rumänen in der Bukowina (1848-1865)", published posthumously, in Chernivtsi, in 1899. The bishop defended the divine and exclusively episcopal character of synodality, rejecting any form of lay participation in church governance. In opposition to Andrei ***Șaguna's*** *representative model, he regarded lay involvement as a deviation from the apostolic principle. He also acknowledged the limited role of the lower clergy and legitimized state supervision over church synods. Through his*

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Mihai Săsăujan, care și-a dat acordul pentru publicare.

conservative stance, Hacman profoundly shaped the organization of the Church in Bukovina, while preventing the formation of a mixed governing body of clergy and laity, such as the National Church Congress.

Keywords
Evghenie Hacman, Orthodox Church, Bukovina, synodality, episcopate, laity.

1. Considerații preliminarii

Principiile episcopului Evghenie Hacman al Bucovinei (1835-1873) cu privire la modul de exercitare a conducerii în Biserica Ortodoxă din Imperiul Habsburgic au fost prezentate în cadrul sinoadelor organizate la Viena, respectiv Carloviț, în anii 1850-1851 și 1864, dar și într-o pastorală adresată în 1865 în special mirenilor români, intitulată postum *Nationale und kirchliche Bestrebungen der Rumänen in der Bukowina 1848-1865 (Năzuințele/dorințele naționale și bisericești ale românilor din Bucovina între 1848 și 1865)*[1].

Pastorala episcopului, redactată în partea a doua a vieții, dar publicată în 1889 de către pedagogul și lingvistul ucrainian Ștefan Smal-Stocki, era un răspuns adresat în special semnatarilor laici a două petiții adresate atât lui, cât și autorităților provinciale: *Aufruf an hohe Staatsverwaltung in der hierarhischen und Organisationsfrage der gr. or. Kirche in der Bukowina,* Czernowitz, 1864 (*Apel către înalta administrație de stat în problema ierarhică și organizatorică a Bisericii greco-orientale din Bucovina*) și *Einigkeitsruf an die gr. or. Provincialkirche der Bukowina in der hierarchischen und Organisationsfrage (Apel la unitate în chestiunea ierarhică și organizatorică din cadrul Bisericii provinciale greco-orientale din Bucovina)*[2].

---

[1] Evghenie Hacman, *Nationale und kirchliche Bestrebungen der Rumänen in der Bukowina 1848-1865*, ed. Stefan Smal-Stocki, Verlag der Buchdruckerei des Vereins „Ruska Rada", Czernowitz, 1899.

[2] „Sendschreiben des Bukowinaer gr. or. Bischofes Eugen an die Unterfertiger der Petition dto Czernowitz, den 6. October 1864, respective an die Verfasser der Flugschrift „Einigkeitsruf an die griechisch-orientalische Provinzialkirche der Bukowina in der Organisationsfrage. Czernowitz, 1864". Cf. E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. IX; Nicolae Popea, *Vechea Mitropolie Ortodocsă Română a Transilvaniei*, Sibiu, 1870, p. 295.

Grupul celor care au redactat petițiile, respectiv care le-au semnat, era format în principiu din intelectuali laici din Bucovina, însă alături de aceștia se numărau, așa cum sublinia chiar și episcopul Hacman, inclusiv persoane din Principatele Române sau din Ardeal[3]. Dezideratul acestora era câștigarea autonomiei bisericești în Bucovina prin convocarea unui Congres național bisericesc format din clerici și mireni. Prin dobândirea autonomiei se înțelegea câștigarea unei mai mari influențe a mirenilor în organizarea bisericească. Două erau obiectivele urmărite: episcopul Bucovinei să fie ales de clericii și mirenii Bucovinei, nu de împărat, așa cum era reglementat, iar averea bisericească să fie administrată de mirenii și clericii bucovineni, nu de autoritățile imperiale[4].

Importanța studiului rezidă și din faptul că pastorala avută în vedere nu a fost tradusă până acum în limba română și, din acest motiv, nici argumentele episcopului nu au fost receptate în istoriografia românească.

2. Sinodalitatea în gândirea episcopului Evghenie Hacman

În ceea ce privește conceptul de „sinod", episcopul Evghenie Hacman menționa că acesta este înțeles de Biserica Ortodoxă ca „organ

[3] Numele celor cărora li s-a adresat episcopul în mod direct prin pastorala sa sunt: „P. T. Emanuel von Styrcza, Dr. Alexander von Zotta, Nicolaus von Wassilko aus Slobodzia-Komarestie, Eudoxius von Hormuzaki, Theodor Ritter von Buchenthal, Gregor von Gojan, Demeter von Gojan, Georg Flondor, Eugen Styrcza, Georg von Hormuzaki, Alexander Hormuzaki, Nicolaus Hormuzaki, Georg Kostin, Alexander Kostin, Nicolaus von Wassilko aus Lukawetz, Victor Styrcza, Johann Czerniawski, Leon Rey, Chrisanft Mathiasicwiez, Georg Konstantinowicz, Nicolaus Jeremiewicz, Joanne Litwiniuk, Johann Zebaczinski, Orestes Rcnney de Herszeny, Leo Popeskul, Jon al lui G. Sbiera, Johann Karapetz, Ambrosius Dirmirovitza, Demeter von Daszkiewicz, Leon Isseczeskul, Basil Illasiewicz Official, Nicolaus Stefanowicz Official, Georg Woronka Official, Nicolaus Balmosch, Johann Reus, Konstantin Karadke, Alexander Humiuka, Johann von Lupul, Arthemius Czuntuliak Postofficial, Theodor Czuntuliak, Johann Dzosan, Nicolaus Jeremiewicz, Basil Konst von Grekul, Lazar von Grekul, Konstantin von Maneskul, Basil von Wolczinski, Leon von Manescul, Alexander Roskip, Basil Manescul, Nicolai Braha. Michael Manescul, Grigori Konstantinowicz, Georg Soroezan, Jordaki Dobrowolski, Theodor von Reus, Basil Boszniaga, Georg Dzurumia, Konstantin Tuszynski, Leo Czuperkovies und Emanuel Böndewski – zu Händen Sr. *Hochwohlgeboren* des Herrn Emanuel Ritters von Styrcza". Cf. E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, pp. 3, 83.

[4] Elena Pintilei, „I. G. Sbiera și Prima Adunare Poporală din 11/23 iunie 1870", în *Analele Bucovinei*, an XXX (2023), nr. 2, pp. 396, 399-400.

al Duhului Sfânt", insistând că la baza acestuia se află, nu un principiu omenesc, ci unul dumnezeiesc. Episcopul își fundamenta părerea pe faptul că Sfinții Apostoli nu au fost desemnați în urma unor alegeri democratice, ci au fost aleși de însuși Dumnezeu. Ierarhul sublinia că în acest proces se pot distinge două tipuri de acte: unul dumnezeiesc și unul omenesc. Chiar dacă avea în vedere și aspectul omenesc al sinodalității, episcopul s-a pronunțat în mai multe rânduri împotriva ideii că Sfinții Apostoli ar fi ținut sinoade colegiale sau reprezentative care includeau participarea laicilor. Admitea existența mai multor tipuri de sinoade: patriarhale, naționale, metropolitane sau episcopale, însă cu mențiunea că erau formate doar din episcopi[5].

Pentru Evghenie Hacman, apostolicitatea constituia temeiul sinodalității. Astfel, conform ierarhului, doar apostolii au primit un anumit mandat de la Hristos, transmis ulterior episcopilor, urmașii direcți ai apostolilor. Astfel, succesiunea apostolică conferea doar episcopilor dreptul să participe la sinoade, pe de o parte, iar pe de altă parte, era dovadă că sinodalitatea avea un temei dumnezeiesc, nu omenesc[6]. În viziunea episcopului Hacman, caracterul divin al sinodalității era esențial. Datorită acestuia, sinodalitatea sau constituția Bisericii nu putea fi schimbată ca „o haină veche" sau adaptată în funcție de anumite curente, fie ele și naționaliste. Adresându-se în special mirenilor, episcopul menționa că doar în funcție de respectarea constituției bisericești, Biserica poate să rămână ortodoxă: apostolică, una, sfântă și catolică[7].

---

5 „Etwas anderes sind die Synoden in der morgen- und abendländischen christkatholischen Kirche. Denn da diese Kirche vermöge ihres obersten Verfassungsprinzipes auf dem Episcopate beruht und von Christus selbst durch den heiligen Geist mittels der Bischöfe, als Nachfolger der Apostel, regiert wird, so sind auch ihre Synoden ein Organ des heiligen Geistes, somit ein göttliches, heiliges und nothwendiges Institut, woran nur diejenigen einen rechtlichen Antheil haben dürfen, die nach den ausdrücklichen Worten der heiligen Schrift der heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, um die Kirche Gottes zu regieren, die er mit seinem Blute erlöst hat". Cf. E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, pp. 58, 61- 68.

6 E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, **p.** 111.

7 „Sie wäre nicht die Orthodoxe nicht die Heilige, Katholische und Apostolische Kirche, wenn sie nicht fest und unverrückt an ihrem göttlichen Ursprunge halten würde. Nie hat diese Wiege des Heils, von der das Licht des Evangeliums über die ganze Welt aufgegangen ist, den ihr anvertrauten göttlichen Schatz als eine Modesache angesehen, die man wie ein altes abgetragenes Kleid nach den unbeständigen und nur zu oft wechselnden Geschmäcke der Welt wenden und ändern könnte". Cf. E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, pp. 56-57.

Un aspect important promovat de episcopul Evghenie Hacman și, în același timp, dur criticat de episcopul Andrei Șaguna al Transilvaniei a fost autoritatea pe care i-o conferea statului în formarea Sinodului Bisericii Ortodoxe din cadrul Imperiului Habsburgic. Episcopul considera că sinodalitatea putea conduce, în anumite momente, prin comportamentul unora dintre ierarhi, la anarhie, la dezordine, de aceea era firesc și de dorit ca statul să exercite un anumit control asupra formei de conducere superioare a Bisericii[8]. Prezența autorității politice, a reprezentanților împăratului era solicitată pentru a se păstra ordinea și pentru a supraveghea asupra dreptății, însă puterea politică, conform viziunii episcopului, nu avea dreptul să se amestece în sfătuirea sinodală. Făcând referire la împărații creștini care au convocat sinoadele ecumenice, episcopul Evghenie Hacman nu considera o încălcare a canoanelor situația în care liderul statului își asuma și rolul de conducător al Bisericii, egal în demnitate cu un episcop, fie și doar pentru a asigura ordinea în cadrul sinodului. Episcopul amintește inclusiv de situația bisericească din Grecia și Rusia, unde exista în sinod un comisar sau un procurator împărătesc sau regesc, însă el nu ar fi participat la sfătuirea bisericească[9].

Un alt punct în care viziunea episcopului Evghenie Hacman se diferența de cea a episcopului Andrei Șaguna a fost ideea existenței a două tipuri de sinoade. Episcopul transilvănean propunea un sinod alcătuit din clerici și mireni și constituit pe principiul reprezentativității și un sinod de tip episcopal. Episcopul Evghenie Hacman refuza să accepte orice aspect care putea duce la ideea existenței unui sinod mixt, alcătuit din clerici și mireni. Această viziune l-a determinat să îl acuze pe episcopul Șaguna de calvinism republican. Proba pentru această învinuire era convocarea celor trei adunări din 1860, la care au participat și laicii și pe care, spune Evghenie Hacman, ierarhul transilvănean le-a numit într-un mod nefericit sinoade. Conform episcopului Evghenie Hacman, urmările unei astfel de viziuni aduceau grave prejudicii Bisericii. Pe de o parte, considera că dacă se introducea în Biserică principiul reprezentativ, așa cum propunea episcopul Șaguna, atunci Biserica însăși recunoștea că este o instituție omenească și, astfel, ingerințele statului ar fi fost deplin justificate. Pe de altă parte,

[8] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 5.
[9] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, pp. 17, 77.

prin convocarea sinoadelor mixte, formate din clerici și laici, se încălca principiul dumnezeiesc al sinoadelor. Din aceste motive, episcopul Evghenie Hacman l-a învinuit în mod direct pe colegul său de la Sibiu de erezie[10].

În pastorala din 1865, episcopul Evghenie Hacman amintea de mișcarea protestantă și atenționa asupra faptului că aceștia nu aveau conștiința de sinod, ci doar de o adunare democratică. Astfel, fără a se mai invoca principiul dumnezeiesc și rămânând la stadiul de adunare omenească, nu mai conta, din perspectiva episcopului Evghenie Hacman, dacă „sinoadele" organizate de anumite denominațiuni protestante erau sau nu formate și din mireni[11]. La baza sistemului protestant, menționa episcopul Evghenie Hacman, erau principiile republicane calvine, care făceau din Biserică o societate în care toți membrii au aceleași drepturi și obligații. Astfel, Biserica ar fi fost schimbată după poftele și dorințele oamenilor. Pentru ca Biserica Ortodoxă să nu ajungă în această situație, episcopul Evghenie Hacman sublinia inflexibilitatea fericită a anumitor canoane din Biserica Ortodoxă: legile omenești se pot schimba, dar cele dumnezeiești nu, ele rămân neschimbabile, la fel ca Cel care le-a dat. Argumentul acesta era folosit de episcop pentru a sublinia din nou faptul că modul în care Biserica trebuia să fie condusă, prin sinoade, nu poate fi negociat sub nicio formă și că dreptul de a participa revine, prin excelență, doar episcopilor. Ierarhul bucovinean amintea în acest sens că doar Apostolilor le revenea demnitatea de „iconomi ai tainelor dumnezeiești", înțeleasă în acest context ca demnitate de a conduce, de a guverna Biserica[12].

---

[10] „Dagegen hat mein Bruder einen Unterschied gemacht zwischen bischöflichen Synoden und Synoden repräsentativer Form, allein auf welcher Grundlage und mit welchem Rechte? Ein solcher Unterschied bestand nie in der Kirche, und diese kennt seit den Zeiten der Apostel nur eine Art von Kirchensynoden, auf deren Glaubens-, Disciplinar- und alle sonstigen Kirchenangelegenheiten verhandelt wurden". Cf. E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, pp. 111-113, 153. „Und so findet man in der ganzen Geschichte der gr. orient. Kirche seit den Zeiten der Apostel bis auf unsere Tage keine einzige Synode, auf welcher Laien oder ihre auf Grundlage des repräsentativen Prinzips gewählten Deputierten Sitz und Stimme gehabt hätten". Cf. E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 78.

[11] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 7.

[12] „Und diese ist kein menschliches Machwerk, sondern der göttliche Stifter unserer Kirche hat sie uns selbst gegeben. Daher werden Sie es, meine Herren, auch begreiflich finden, dass Calvins republikanischer Grundsatz, nach welchem die

3. Rolul clericilor și al mirenilor în Biserica Ortodoxă din Bucovina (1835-1873)

Episcopul Evghenie Hacman a avut o perspectivă articulată nu doar cu privire la episcop, ci și la preot și diacon în ceea ce privește conducerea Bisericii. Așa cum reiese și din rândurile de mai sus, ierarhul bucovinean absolutiza rolul episcopului. Pentru a motiva că doar episcopii sunt mandatați de Dumnezeu să participe la sinoade, aducea argumente biblice precum: „Drept aceea, luați aminte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstrați Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său" (Fapte 20, 28). „Ascultați pe mai-marii voștri și vă supuneți lor, fiindcă ei priveghează pentru sufletele voastre, având să dea de ele seamă, ca să facă aceasta cu bucurie și nu suspinând, căci aceasta nu v-ar fi de folos" (Evrei 13, 17) și „Vă mai rugăm, fraților, să cinstiți pe cei ce se ostenesc între voi, care sunt mai-marii voștri în Domnul și vă povățuiesc" (Evrei 13, 17).

Teza ierarhului Evghenie Hacman era că episcopul nu este un simplu membru al Bisericii, ci un urmaș direct al Apostolilor, căruia îi revenea în exclusivitate conducerea, atât în ceea ce privește partea spirituală, cât și cea administrativă[13]. Rolul preotului și al diaconului în conducerea Bisericii era, conform episcopului Evghenie Hacman, unul secundar și depindea de dorința ierarhului locului. Mai exact, nu era exclusă participarea preoților și a diaconilor la sinoade, însă, pe de o parte, participarea acestora depindea exclusiv de voința episcopilor, iar pe de altă parte, ei nu ar fi avut dreptul de vot, ci doar de a consilia pe ierarhi[14]. Episcopul Evghenie Hacman preciza că dacă episcopii în general nu cer sfatul preoților, deși acest lucru era recomandat, nu

Kirche eine gleiche Gesellschaft sein soll, deren Mitglieder gleiche Rechte und gleiche Pflichten hätten, auf die gr. or. Kirche, die eine göttliche Anstalt ist, keine Anwendung haben kann. Ebenso natürlich werden Sie es finden, dass unsere Verfassung, da sie göttlich positiv ist, nicht sogleich nach unseren Wünschen und Gelüsten verändert werden kann und darf, solange wir glauben, dass ihr Stifter der Sohn des lebendigen Gottes ist. Weltliche Gesetze können geändert werden, nicht so die göttlichen; denn Himmel und Erde vergehen, diese aber bleiben ewig und unveränderlich gleich demjenigen, der sie gegeben hat". Cf. E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen,* pp. 21-23, 44.

13 E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, pp. 56, 114.

14 E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 56.

înseamnă că sunt despoți sau absolutiști[15].

Un exemplu elocvent în acest sens este dat chiar de acesta. La inițiativa împăratului Francisc Joseph din anul 1860, episcopii ortodocși din imperiul austriac au fost solicitați să ceară și părerea membrilor Bisericii cu privire la modul în care Biserica Ortodoxă din Imperiu trebuia să fie organizată. În Bucovina au fost organizate mai multe întâlniri cu reprezentați ai preoților, în urma cărora au fost publicate cunoscutele „Dorințele drept credinciosului cler din Bucovina în privința organizării canonice a diecesei și a ierarhiei sale"[16]. Episcopul Evghenie Hacman considera rezultatele acelor consultări doar simple recomandări, care nu constituiau un mandat al clerului său, pe care trebuia să și-l asume sau să îl respecte și, spre exemplu, să îl propună în atenția sinodului episcopal, care urma să aibă loc la Carloviț. Astfel, el considera că episcopul putea să ia orice decizie în eparhia sa, fără să țină cont de cler și de credincioși[17]. Așadar, ierarhul bucovinean sublinia importanța episcopului față de preot și diacon. Primul, conform acestuia, avea puterea absolută, iar ceilalți doi nu puteau face nimic

[15] „VII Die Priester und Diaconen können darauf gegenwärtig sein, wenn sie von den Bischöfen beigezogen werden, haben aber ihrer untergeordneten Stellung gemäss nur eine beratende Stimme. VIII. Die Laien haben keinen thätigen Antheil an Synoden, können jedoch als Partei, Zeugen und Zuhörer darauf erscheinen". E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen,* p. 82.

[16] *Dorințele drept credinciosului cler din Bucovina în privința organizării canonice a diecesei* **și** *a ierarhiei sale, referințe în organizarea bisericii ortodoxe din statutile Austriei*, Tipografia lui Ioan Echardt, Cernăuți, 1861, pp. 46, 54; Paul Brussanowski, „Polemica dintre episcopii Hacman și Șaguna cu privire la organizarea canonică a Bisericii Ortodoxe din Imperiul austriac", în *Revista Teologică***,** serie nouă, an XVI (2006), nr. 1, pp. 94-98; D. Vatamaniuc, „Iraclie Porumbescu în Revoluția din 1848 și după aceea", în *Analele Bucovinei*, an XV (2008), nr. 2, p. 488.

[17] „Es war mir unbenommen, aber nicht zur Pflicht gemacht, über diese Angelegenheit die Ansichten und Wünsche meiner Diözese zu vernehmen. Ich konnte daher ganz selbstständig, ohne einmal mein Consistorium zu befragen, meine diesfälligen Anträge im Wege der Karlowitzer Synode erstatten. Denn die Regelung der hierarchischen Verhältnisse ist nach der Verfassung der gr. orient. Kirche und nach den Canons derselben ein Recht der höheren Hierarchie, somit der Synode der betreffenden Bischöfe im Einverständnisse mit der zuständigen weltlichen Regierung. Darum war diese Angelegenheit auch in der Praxis der gr. orient. Kirche seit jeher ein ausschliesslicher Gegenstand der bischöflichen Synoden und der betreffenden Regierung. Hiedurch hat mir mein Clerus seine Wünsche geäußert, und seinen Rath ertheilt, nicht aber auch eine Norm gegeben, von der ich nicht hätte abweichen können. Denn mein Clerus weiss genau die Grenze, die zwischen ihm und seinem Bischofe nach der göttlich positiven Verfassung seiner Kirche gezogen ist. Ich konnte daher seinen Wünschen beitreten, oder aber meiner eigenen Überzeugung folgen". Cf. E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen***,** p.116-117.

fără aprobarea episcopului, așa cum era indicat și în „Constituțiile Apostolice”[18].

În ceea ce privește rolul mirenilor în Biserică, episcopul Evghenie Hacman a rămas ferm pe tot parcursul vieții sale referitor la posibilitatea participării lor active în viața Bisericii: nu considera sub nicio formă îndreptățită cererea lor de a fi implicați în conducerea și administrația bisericească sau în cadrul sinoadelor, cu o singură excepție, anume participarea lor la alegerea a trei candidați dintre care împăratului îi revenea dreptul să aleagă unul ca episcop al Bucovinei. În rândurile de mai jos voi evidenția câteva motive prin care episcopul argumenta hotărârea de a nu permite mirenilor să participe la sinoade[19].

Acesta atenționa pe mireni că nu oricine poate să înțeleagă sinodalitatea Bisericii Ortodoxe. Pe de o parte, menționa el, o persoană care nu are o minimă pregătire teologică sau nu a urmat cursurile unei școli teologice nu va avea capacitatea să urmărească și să înțeleagă într-un mod autentic această temă, respectiv raționamentul său cu privire la tema în discuție. În orice domeniu, menționa episcopul, situația era asemănătoare. Pe de altă parte, episcopul îi atenționa pe mireni să nu cadă în nechibzuință fără margini, narcisism teoretic sau necredință totală și să nu se aventureze să parcurgă rațional un drum care nu poate fi parcurs decât până la jumătate cu mintea, deoarece în Biserică nu sunt dezbătute doar lucruri omenești, ci și dumnezeiești[20]. Episcopul Evghenie Hacman îi atenționa pe mirenii care doreau să înțeleagă sinodalitatea în alt mod decât cel ortodox, adică să nu recunoască dreptul exclusiv al episcopilor de a fi membri de drept ai sinoadelor, că sunt deja în pericol să cadă de la dreapta credință[21].

Episcopul susținea faptul că dorința mirenilor de a se implica activ la sinoade era veche, chiar din perioada apostolică, iar Sf. Apostol Pavel a lămurit situația încă de atunci:

> „Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte. Și pe unii i-a pus Dumnezeu, în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători; apoi pe cei

[18] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 42.

[19] „Die Laien sind die Herde Gottes, wie oben, und haben kein Recht in die geistlichen Angelegenheiten sich einzumengen”. Cf. E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen,* p. 56.

[20] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 24.

[21] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 32.

> ce au darul de a face minuni; apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor. Oare toți sunt apostoli? Oare toți sunt prooroci? Oare toți învățători? Oare toți au putere să săvârșească minuni? Oare toți au darurile vindecărilor? Oare toți vorbesc în limbi? Oare toți pot să tălmăcească? Râvniți însă la darurile cele mai bune. Și vă arăt încă o cale care le întrece pe toate (I *Corinteni* 12, 27-31).

Referitor la citatul de mai sus, episcopul precizează:

> „Acest verset este explicat prin canonul 64 de la Sinodul Ecumenic V-VI de către Sf. Grigorie Teologul: «Orânduim că nu se cuvine ca laicul să tina cuvântare sau să învețe în chip obștesc (public), însușindu-și de aici slujba învățătorească, ci să se supună rânduielii predanisite (transmise) de către Domnul și să deschidă urechea spre cei ce au luat darul cuvântului de dăscălie (învățătoresc) și să învețe cele dumnezeiești de la aceștia. Căci în Biserica cea una, osebite mădulare a făcut Dumnezeu», după cuvântul Apostolului (I *Corinteni* 12, 27), pe care Grigorie Teologul, tălmăcindu-l în Omilia 26, arată lămurit rânduiala cea întru aceștia, zicând: «Pe această rânduiala să o cinstim, fraților, pe aceasta să o păzim. Unul să fie ureche, altul limbă, altul mână, altul altceva, unul să învețe, iar altul să învețe (de la acela)". Și după aceea: «Și cel ce învață (să o facă) cu supunere și cel ce dă(ruiește) să o facă cu bucurie, și cel ce slujește (să o facă) cu râvnă; să nu fim toți limbă, lucrul cel mai cu înclinare (pentru toți), nu toți apostoli, nu toți profeți, să nu tâlcuim toți»; și apoi spune: «Ce te faci pe tine păstor, oaie fiind? Ce te faci cap, picior fiind?», «De ce te apuci să comanzi oaste, fiind rânduit (pus) între ostași? » Și în alt loc: «înțelepciunea poruncește»: «Nu fi grabnic în cuvinte, nu te măsura (întinde), sărac fiind, cu cel bogat, nici nu căuta să fii mai înțelept decât înțelepții»"[22].

În cele din urmă, un alt motiv pentru care episcopul Evghenie Hac-

[22] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 40.

man nu era de acord cu participarea mirenilor la sinoade era acela că scopul final al conciliilor nu era doar dezbaterea unor chestiuni administrative, ci și dogmatice. Ba mai mult, episcopul considera că reprezentanții intelectualilor laici ar fi dorit chiar să aibă autoritatea de a judeca pe episcop[23]. Astfel, episcopul nu s-a lăsat în niciun fel înduplecat de mireni să permită participarea acestora la sinoade, chiar dacă nu îi subestima:

> „Nu vă pun la îndoială, nu vă neg, domnilor, inteligența în chestiunile civile, recunosc chiar că unii dintre dumneavoastră sunteți instruiți la un nivel foarte ridicat în acest sens, însă, domnii mei, când îmi vorbiți despre forma de guvernare a Bisericii Ortodoxe și despre sinodul care ar trebui alcătuit pe baza principiilor reprezentative, când vreți să argumentați aceasta pe baza Canonului 34 Apostolic și a celui 20 Antiohia și prin noua practică a Bisericii din Transilvania, trebuie să vă spun eu franc: în afară de celelalte pregătiri din sfera inteligenței lumești, nu aveți nici cea mai mică idee despre Biserica dumneavoastră și despre canoanele ei”[24].

Deși vehement în poziția pe care a adoptat-o cu privire la neparticiparea mirenilor la sinoade, în cele din urmă episcopul lasă un oarecare loc de interpretare a tot ce a susținut, arătând că nu excludea

---

[23] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 88.

[24] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 117. Canonul 34 Apostolic: „Se cade ca episcopii fiecărui neam să cunoască pe cel dintâi dintre dânșii și să-l socotească pe el drept căpetenie și nimic mai de seamă (însemnat) să nu facă fără încuviințarea acestuia; și fiecare să facă numai acelea care privesc (se referă la) parohia (eparhia) sa și satele de sub stăpânirea ei. Dar nici acela (cel dintâi) să nu facă ceva fără încuviințarea tuturor, căci numai astfel va fi înțelegere și se va mări Dumnezeu prin Domnul în Duhul Sfânt: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh” (https://nomocanon.com/canoanele-apostolice/, accesat la 9 aprilie 2025). Canonul 20 Antiohia: „Pentru trebuințele bisericești și pentru dezlegarea pricinilor controversate, s-a hotărât că este bine să se țină în fiecare eparhie de două ori pe an sinoadele episcopilor: întâi adică după a treia săptămână a sărbătorii Paștilor; astfel ca în a patra săptămână a Cincizecimii să se încheie sinodul cel din capitală, înștiințând pe episcopii eparhioți; iar sinodul al doilea să se țină la idele lui octombrie, care este a zecea zi a lunii Iperverteu; ca la aceste sinoade să vină presbiterii și diaconii și toți celor ce li se pare că sunt nedreptățiți, și de la sinod să dobândească judecată. însă să nu poată oarecari să țină sinodul, fără aceia cărora li s-au încredințat mitropoliile” (https://ortodoxinfo.ro/sfintele-canoane-ale-bisericii/sfintele-canoane-ale-sinoadelor-locale/sfintele-canoane-ale-sinodului-al-patrulea-local-de-la-antiohia-anul-341/, accesat la 9 aprilie 2025).

întru totul participarea lor, ci o condiționa de autoritatea episcopală[25]. Conform acestuia, așa ar fi fost și practica din Biserică din primele veacuri creștine, când, în anumite situații, mirenii au fost convocați să participe sau consultați. Prin scrierea sa, episcopul Hacman urmărea și să evidențieze rolul pe care mirenii l-au avut în sinoadele la care au participat, punând mai puțin accent pe participarea lor propriu-zisă. Astfel, pentru episcopul Evghenie Hacman, participarea sau implicarea mirenilor în orice formă de organizare a Bisericii nu constituia nicidecum un drept al lor, ci mai curând un lucru cu totul excepțional, care depindea de voia episcopului, iar ierarhul din Bucovina considera, mai ales în contextul bisericesc și național al Bucovinei din secolul al XIX-lea, ca fiind în detrimentul Bisericii prezența mirenilor în cadrul unor sinoade mixte[26.]

Considerații finale

Episcopul Evghenie Hacman rămâne în istoria bisericească drept un teolog conservator care a militat pentru recunoașterea dreptului episcopului de a fi conducător absolut al Bisericii și de a se opune implicării mirenilor în aparatul administrativ bisericesc. Sinodalitatea era înțeleasă de ierarhul din Bucovina ca un drept divin dat doar episcopilor, prin hirotonie, de aceea nici ceilalți clerici sau mirenii nu ar fi avut dreptul de a participa la sinoade și nici principiul reprezentativ nu putea fi acceptat pentru formarea sinoadelor. Mai mult, pentru că episcopul era adeptul colaborării mai mult cu factorul politic decât cu păstoriții săi, se poate afirma că era tipul episcopului absolutist.

Din cauza viziunii sale, dar și a exacerbării dorinței mirenilor de a-și impune propria viziune bisericească, Biserica Ortodoxă din Bucovina în secolul al XIX-lea nu a beneficiat de un forum propriu de conducere format din mireni și din clerici, asemenea Congresului Național Bisericesc din Ardeal. Cu toate acestea episcopul Hacman rămâne unul dintre cei mai importanți episcopi din istoria Bucovinei. În strânsă legătură cu numele lui stau înființarea Mitropoliei Bucovinei, Construirea Catedralei din Cernăuți, înființarea Facultății din același oraș sau singura reformă parohială din Bucovina secolului al XIX-lea.

[25] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, p. 20.
[26] E. Hackmann, *Nationale und kirchliche Bestrebungen*, pp. 39, 74.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 183-205

ANTITEZA ÎNTUNERIC-LUMINĂ REFLECTATĂ ÎN IMNOGRAFIA PRIVEGHERII PASCALE – CONSIDERAȚII LITURGICE*

Pr. Drd. Cătălin Goia
catalin_goia10@yahoo.com

Abstract
This article explores the theological and liturgical significance of the antithesis between darkness and light as reflected in the hymnography of the Paschal Vigil. By drawing from Scripture, Patristic tradition, and the structure of the Orthodox liturgical year, the study reveals that this contrast is not merely poetic, but expresses a deep ontological and soteriological movement: from sin to grace, from death to life, from ignorance to divine illumination. Particular attention is given to the liturgical texts of the Paschal Vigil—including the Canon of Holy Saturday and the Canon of Pascha—where the imagery of light, dawn, and resurrection systematically opposes that of death, Hell, and night. The Paschal Vigil is thus presented as a mystical ascent, in which the faithful participate not only in the memory of Christ's Resurrection, but in its transformative power, through the poetic and sacramental structures of Orthodox worship. The analysis shows how liturgical poetry, music, and symbolic ritual gestures work together to lead the soul from darkness into the radiant joy of the Risen Christ.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Lucian Farcașiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

Keywords
Paschal Vigil, hymnography, Orthodox liturgy, darkness and light, Canon of Pascha, Holy Eucharist.

1. Introducere

Antiteza dintre întuneric și lumină ocupă un loc fundamental în gândirea și viața Bisericii, traversând Scriptura, Tradiția și, cu pregnanță aparte, spațiul liturgic. Această opoziție nu este una pur simbolică, ci exprimă o realitate ontologică și duhovnicească: starea căzută a omului și a întregii creații, deci întunericul și transfigurarea acestora prin Hristos cel Înviat, Lumina (*Ioan* 1, 5). În mod cu totul special, această temă capătă o expresie desăvârșită în imnografia Privegherii Pascale – noaptea trecerii de la moarte la viață, de la păcat la mântuire, de la tăcerea mormântului la bucuria plină de lumină a Învierii.

Din punct de vedere liturgic, Privegherea Pascală nu este doar o comemorare a unui eveniment istoric, ci o participare reală la lumina Învierii, trăită în comunitate eclesială, prin cuvinte și cântări specifice care culminează cu Sfânta Împărtășire. Din acest punct de vedere, întunericul nopții pascale devine nu doar fundalul fizic, ci și simbolul stării de așteptare și de suspensie a creației, pe care lumina Învierii o străpunge într-un act teofanic, cosmic și personal în același timp[1].

Imnografia privegherii pascale, în special canonul Învierii, stihirile laudelor, precum și troparele din slujba Utreniei, abundă în imagini și exprimări care dezvoltă această antiteză: întunericul iadului este spulberat de lumina lui Hristos, iar moartea este biruită prin strălucirea vieții. Expresii precum „Acum toate s-au umplut de lumină: și cerul, și pământul, și cele de dedesubt”[3] sau „Veniți să luăm lumină din lumina cea neînserată”[2] nu sunt simple metafore poetice, ci enunțuri dogmatice concentrate, cu implicații soteriologice. Astfel, Privegherea Pascală este înțeleasă ca momentul în care întunericul nu este

[1] Alexander Schmemann, *Postul Mare*, ed. a II-a, trad. și introd. pr. dr. Vasile Gavrilă, Editura Sophia, București, 2013, pp. 140-144.

[2] *Penticostar*, Editura IBMBOR, București, 2012: „Rânduiala Slujbei din noaptea Sfintelor Paști, Canonul Utreniei Învierii”, pp. 15-17.

doar învins, ci integrat în lumina biruitoare a Învierii, în care moartea însăși devine poartă spre viață, iar Biserica devine icoana unei creații renăscute.

Învierea lui Hristos este punctul culminant al întregii iconomii a mântuirii și centrul vieții liturgice ortodoxe. Toate slujbele, fie din Triod, fie din Octoih sau Penticostar, converg spre această taină sau izvorăsc din taina biruinței asupra morții. Cultul Bisericii este, în esență, o perpetuă actualizare Pascală: fiecare duminică este un „mic Paști", fiecare Liturghie este o intrare în lumina Învierii. Dar această realitate nu este doar comunitară, ci și personală: Învierea devine pentru fiecare credincios începutul unei vieți noi, o chemare la transfigurare, la ieșirea din întunericul păcatului și intrarea în lumina harului.

Slujbele pascale sunt structurate pe opoziția întuneric–lumină, iar omul este invitat să treacă de la moarte la viață prin Hristos. Lucrul acesta va reieși clar din analizarea imnografică a textelor liturgice și prin evidențierea simbolisticii profunde din spatele acestora în cadrul privegherii pascale.

2. „Și a fost seară și a fost dimineață" (*Facere* 1, 5): ziua Învierii

Dacă putem asocia Triodul cu o perioadă de întuneric, Penticostarul vine cu lumina Învierii, ajutându-ne să vedem calea către Dumnezeu, calea fiind Hristos (*Ioan* 14, 6). De aceea putem vorbi și de un drum de la întuneric la lumină în cadrul înșiruirii perioadelor Triodului și Penticostarului, drum care ne este prezentat anticipativ în povățuirea poporului iudeu prin stâlpul de foc la ieșirea din Egipt și trecerea Mării Roșii, acest *pesah* vechitestamentar care se desăvârșește în Paștile Hristos (*Ieșire* 13, 21). Putem conglăsui că „Penticostarul este străbătut de lumina Sfintei Învieri, care strălucește de-a lungul întregii sale perioade, pentru a se concentra apoi în limbile de foc, revărsate peste capetele Sfinților Apostoli în ziua Cincizecimii"[3].

Timpul liturgic anual, dacă îl gândim avându-și începutul în Perioada Triodului, trece de la crearea omului la îndumnezeirea acestuia, făcând popasurile istorice într-o notă anamnetică: căderea protopărinților, pregătirea neamului omenesc pentru primirea lui Mesia,

[3] Lucian Farcașiu, *Prin Cruce – la Înviere: semnificația teologică și duhovnicească a perioadelor liturgice ale Triodului și Penticostarului*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2021, p. 240.

toată iconomia de mântuire a lui Dumnezeu pentru neamul nostru lucrată de Hristos prin Pătimiri și Înviere, iar pe urmă trimiterea Duhului Sfânt de către Tatăl prin Fiul. Desigur, mersul liturgic al anului se socotește de la Înviere, dar din punct de vedere al iconomiei mântuirii, mai firesc considerăm începutul în perioada Triodului. Pe o altă scară, omul fiind „o lume mică" într-una mai mare, un microcosmos, actualizează întru sine toată această iconomie de mântuire și prin urmare, este chemat să meargă pe acest drum.

Asumarea timpului liturgic anual în sufletul propriu reprezintă chemarea lui Dumnezeu spre a urma calea de la moarte la viață, de la întunericul necunoștinței la lumina vieții în Hristos. Acest drum antitetic de la întuneric la lumină este creionat de traseul cădere, pocăință, botez, înviere cu Hristos și îndumnezeire prin Duhul Sfânt[4].

Într-una dintre ultimele cuvântări ale Mitropolitului Antonie de Suroj[5], acesta prezintă conceptul de amurg ca poziție intermediară între întuneric și lumină. Acesta pune ideea de amurg în contrast cu crearea omului, căderea protopărinților, ideea de păcătoșenie, lumea aceasta, pocăință și anticiparea și participarea la harul dumnezeisc. Prin urmare, amurgul în contextul cuvântării, reprezintă simultaneitatea existenței întunericului și a luminii în creație de-a lungul istoriei și inclusiv la nivel personal în decursul vieții omului. Am rezuma și oferi ca nucleu al cuvântării chiar cuvintele părintelui:

> „Atât am vrut să spun despre amurg, despre perioada dintre slăvita creație, când nu era nici o umbră, și slăvita împlinire de la sfârșitul veacurilor, când Dumnezeu va fi totul în toți. [...] Dar între aceste două extreme, lumina și umbra, întunericul și lumina se combină în diferite moduri și în diferite proporții. [...] Între cele două momente de lumină există această perioadă pe care eu o numesc cu insistență amurg [...] Și când vă gândiți la ființele umane, puteți să vedeți, pe de o parte, ființe umane pline de răutate [...] și, pe de altă parte, sfinți care radiază de lumină dumnezeiască. [...] Dacă ne uităm unii la ceilalți, sau mai degrabă la noi înșine, putem vedea că în fiecare

[4] L. Farcașiu, *Prin Cruce – la Înviere*, p. 14.

[5] Cuvântarea cu titlul *Lumină în întuneric* în †Antonie de Suroj, *Lumina care strălucea în întuneric: ultimele cuvântări*, trad. Ioan-Lucian Radu, Editura Doxologia, Iași, 2017, pp. 123-134.

dintre noi există lumină și în fiecare dintre noi există un grad de răutate”[6].

În maniera fină specifică, sfântul părinte Dumitru Stăniloae amintește de iradierea Duhului în întreaga lume prin Trupul lui Hristos, trup care a pogorât la iad și care nu a putut fi ținut de acesta. În acest context, sfântul părinte subliniază că se vorbește despre o înviere a sufletelor încă de la pogorârea Mântuitorului la iad, motiv pentru care și icoana răsăriteană a Învierii prezintă pogorârea la iad ca punct de plecare al Învierii[7]. Prin urmare, amintim că atât exprimarea teologico-imnografică, cât și reprezentarea iconografică arată clar antiteza dintre întuneric și lumină, mai ales dacă ne gândim la mântuirea prin Înviere ca și continuare a lucrării minunilor din cadrul vieții pământești a lui Hristos[8].

În cadrul liturgic anual, Învierea stă în mijlocul înșiruirii duminicilor și după care se calculează restul ciclului, mai ales al perioadei celei mai lungi din an, cea a Octoihului. Așadar, toate încep prin Înviere și toate converg spre Înviere, motiv pentru care se și specifică în teologia liturgică faptul că avem perioada pre-pascală (Triod), Pascală (Penticostar) și post-pascală (Octoih)[9]. Praznicul Învierii Domnului este sărbătoarea cu dată schimbătoare după care, din punct de vedere liturgic, se succed și își primesc denumirea toate duminicile, fapt care determină citirile apostolilor și evangheliilor în cadrul sfintelor Liturghii, cele 11 voscresne cu luminândele și stihirile evanghelice ale utreniilor duminicale de peste an, cât și înșiruirea celor opt glasuri săptămânale cu cântările lor specifice[10].

Ziua Învierii Domnului este numită adesea *una a sâmbetelor*, iar dacă cercetăm crearea lumii, ziua întâi este momentul luminii și al antitezei întuneric-lumină. Știm din cartea Facerii că întuneric era peste tot pământul, Dumnezeu a creat lumina și a separat-o de întuneric, iar zilele creației încep cu serile, având traseul seară și diminea-

---

6 Mitropolit Antonie de Suroj, *Lumina care strălucea în întuneric: ultimele cuvântări*, pp. 126-127.

7 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă. Volumul II*, Editura IBMBOR, București, 2010, pp. 174-177.

8 Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad., introd. și note Dumitru Fecioru, Editura IBMBOR, București, 2005, p. 177.

9 Ene Braniște, *Liturgica generală*, Ediția a III-a, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 113.

10 E. Braniște, *Liturgica generală*, p. 142.

ță (*Facere* 1, 2-5). Desigur, nu trebuie gândite zilele în sensul mundan de 24 de ore, ci în cheia Psalmistului de zi ca o mie de ani înaintea ochilor Domnului (*Psalm* 89, 4). Dacă ne raportăm astfel la alăturarea seară-dimineață, constatăm că întreaga făptură urmează o trecere Pascală, iar în cadrul praznicului Învierii se vede, asemănător Facerii, antiteza și progresia întuneric-lumină. Părintele Constantin Galeriu punctează foarte frumos această comparație:

> „Relevând această ordine, Însuși Domnul S-a jertfit spre seară (*Matei* 27, 45), întru înnoirea Creației, și a înviat dimineața celei de a treia zi care inaugra veacul Învierii. […] În același duh, și cultul divin al Bisericii, în care se zidește creștinul, e un drum care începe cu Vecernia – slujba de seară; trece prin Miezonoptică la Utrenie – slujba dimineții, încununată cu Sfânta Liturghie în care creștinul exclamă: «Am văzut Lumina cea adevărată, am primit duhul cel ceresc»”[11].

În fine, Psalmistul când spune „din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut” (*Psalm* 109, 3), nu se referă doar la nașterea din veșnicie a Fiului din Tatăl, cu toate că aceasta este principala accepțiune a versetului[12]. Un al doilea pântec din care Se naște Hristos poate fi socotit mormântul, lucrul acesta petrecându-se în puterea nopții, înainte de luceafăr, întărind ideea antitetică de întuneric-lumină[13].

Această călătorie liturgică, de la întunericul pocăinței din perioada Triodului la lumina biruitoare a Învierii reflectată în Penticostar, nu este doar o succesiune de săptămâni simbolice, ci o desfășurare profund mistagogică. Trecerea de la moarte la viață se împlinește în

---

[11] Constantin Galeriu, *Vocația Pascală a Creației: înviere și transfigurare. Studii teologice*, Editura Basilica, București, 2019, p. 139.

[12] Plecând de la dubla semnificație a versetului, Biserica Ortodoxă a statornicit ca început al Proscomidiei cele două *nașteri* ale lui Hristos: este vorba de nașterea din veci din Tatăl care se concretizează prin luare trupului din pururea fecioara Maria, troparul *Gătește-te Betleeme...*; și de nașterea întru Împărăția nestricăcioasă prin Pătimiri și Înviere, Hristos luând și desăvârșind firea omenească, deschizând totodată ușile raiului neamului omenesc, troparul *Răscumpăratu-ne-ai pe noi...* (cf. Chilia „Buna Vestire”, *Dumnezeiasca Liturghie a celui între Sfinți Părintele nostru Ioan Gură de Aur*, Editura Schitul Sfântul Dimitrie, Sfântul Munte Athos 2012, p. 15).

[13] Arhimandrit Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuiri și cateheze – arhimandrit Emilianos Simonopetritul. Volumul 6: Cuvântări mistagogice la sărbători*, trad. ierom. Agapie Corbu, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2009-2016, p. 95.

mod tainic și vizibil în noaptea Învierii, în cadrul Privegherii Pascale – spațiul și timpul în care întunericul este literalmente transfigurat de lumină. Această noapte, ce unește vechea creație cu cea nouă, păstrează în rânduiala ei urmele inițierii creștine, ale Botezului și ale Euharistiei, fiind un adevărat laborator teologic al luminării. În continuare, vom analiza modul în care structura acestei privegheri reflectă organic simbolismul antitezei întuneric-lumină, atât la nivel ritualic, cât și sacramental.

Ciclul liturgic al privegherii pascale începe cu Vecernia din ajun, așadar cu Vecernia Sâmbetei Mari. În cazul acestei zile, Vecernia este unită cu dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare și cu botezul catehumenilor. Încă din perioada primară, Privegherea Pascală se întindea pe toată durata nopții[14].

Ciclul slujbelor începea în seara Sâmbetei celei Mari cu Vecernia unită cu Liturghia Sfântului Vasile, moment în care erau botezați catehumenii în timpul rostirii la strane a Paremiilor[15]. În cadrul Vecerniei se binecuvântau, la un moment dat, pâinea și vinul care, după terminarea dumnezeieștii liturghii, erau împărțite părinților și fraților din Biserică pentru a fi mâncată spre întărirea trupească în vederea Privegherii ce urma. După liturghia baptismală nu se pleca din Biserică ci se citea din Cartea Faptele Apostolilor până la momentul începerii Miezonopticii, în cadrul căreia se cânta Canonul Sâmbetei celei Mari[16] fără metanii.

După terminarea Miezonopticii, se începea rânduiala Utreniei Învierii cântată arga[17], Ceasurile Paștilor și Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur. Această rânduială s-ar fi terminat spre dimineață, așa cum menționează și Sfânta Scriptură, toată Privegherea începând cu lumina simțitoare și cu mențiuni legate de Înviere, progresând spre înserare și întuneric, apoi terminând tot cu lumina cea simțitoare a dimineții. Deci, rânduiala slujbelor izvorăște din mențiunile scripturistice legate de Înviere și se leagă simbolistica întunericului și a lu-

---

[14] Ioannis Foundoulis, *Răspunsuri la probleme liturgice. Volumul I*, trad. pr. Victor Manolache, Editura Bizantină, București, 2008, p. 159.

[15] Este prevăzut începutul slujbei la ceasul al X-lea din zi, adică orele 16. Cf. *Triodul*, Editura IBMBOR, București, 2010, Sfânta și Marea Sâmbătă. Vecernia, p. 673.

[16] În prezent, *Penticostarele* românești în circulație nici nu mai menționează că acest canon are menirea de a fi cântat la Miezonoptică, ci are prevăzută o rânduială inovatoare, în care Canonul este considerat o slujbă de sine stătătoare.

[17] Arga are semnificația de asmatic sau *cântare pe larg*.

minii reflectată în slujbele privegherii de imaginea clară a naturii în cadrul temporal.

Sfântul Grigorie de Nyssa menționează aceste aspecte într-o omilie la praznicul Învierii încă din anul 388, spunând despre această realitate:

> „Pentru că lumina pe care o vedem e lumina norului de foc pe care o împrăștie lămpile în noapte (n. n. lumânările), iar cuvântul rostit auzului în Privegherea de toată noaptea, în psalmodii și în imnuri și cântări duhovnicești ne-a făcut plini de nădejdea celor bune […]. Așadar, pentru că această noapte luminoasă a amestecat razele lămpilor cu razele de dimineață ale soarelui, a luat naștere o singură zi”[18].

În bisericile de parohie, rânduiala aceasta extinsă a privegherii pascale s-a redus la ciclul de Miezonoptică, Utrenie și Sfânta Liturghie, în destule locuri omițându-se complet și partea de Miezonoptică. Și în acest context se păstrează simbolistica, dar desigur că este știrbită prin varianta restrânsă a ciclului liturgic. O altă problemă care slăbește simbolistica este slujirea Utreniei Învierii exact la miezul nopții, cu toate că tipicele prevăd ca aceasta să se facă după ceasul al optulea sau al nouălea din noapte, adică în jur de 2 sau 3 noaptea. În cazul în care s-ar respecta prevederile tipiconale, timpul liturgic s-ar suprapune organic cu timpul naturii, luminânda Utreniei ajungând să se suprapună cu apariția primelor lumini ale dimineții[19].

În lumina celor prezentate, se conturează clar faptul că întreaga structură a Privegherii Pascale - de la rânduiala Vecerniei baptismale până la slujba Învierii - este modelată de simbolismul profund al trecerii din întunericul păcatului și al morții spre lumina harică a vieții în Hristos. Taina Botezului, îmbrăcată în veșmântul luminii și unită cu Euharistia, devine matricea prin care această antiteză se trăiește concret în cadrul liturgic. Această experiență Pascală, cu rădăcini patristice și structură tipiconală veche, nu doar reflectă, ci și modelează o teologie a luminii lucrătoare în viața Bisericii.

Această dimensiune va putea fi înțeleasă și mai adânc printr-o ana-

---

[18] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la praznice împărătești: viața Sfintei Macrina*, trad. ierom. Agapie Corbu, Editura IBMBOR, București, 2015, p. 92.

[19] Ioannis Foundoulis, *Răspunsuri la probleme liturgice. Volumul I*, p. 160.

liză atentă a imnografiei și muzicii bizantine din cadrul slujbelor pascale, acolo unde contrastul între întuneric și lumină capătă expresie poetică și sonoră, devenind vocea Bisericii care vestește Învierea.

3. Referințe antitetice concrete în imnografia privegherii pascale: elemente liturgice

Vecernia din ajun, care începe după însemnările tipiconale din Triod la al zecelea ceas din zi[20], deschide Privegherea Pascală. După Psalmul începător (103) și ectenia mare, se cântă un set de stihiri la *Doamne strigat-am...*, stihiri specifice Sâmbetei Mari și Învierii. Un alt set de stihiri se va regăsi și în cadrul laudelor Utreniei Învierii. *Stihiră* este denumirea generală dată unui tropar înaintea căruia se rostește întotdeauna un verset din psalmii consacrați ai slujbei[21]: Psalmii 141, 129 și 116 pentru Vecernie și Psalmii 149 și 150 pentru Laudele Utreniei[22].

Tematica acestor stihiri reprezintă contrastul dintre Înviere și moarte, Vecernia Sâmbetei Mari fiind puntea de legătură dintre punerea în mormânt, pogorârea la iad și înviere. Așadar, ținând cont că slujba se pune cu stihirile pe 8, primele trei stihiri sunt cele ale Învierii pe glasul 1, cea de-a patra este prima stihiră de la stihoavna Învierii pe glasul 1, iar ultimele patru sunt specifice Sâmbetei Mari și vorbesc despre pogorârea la iad care contrastează cu învierea.

Relevante studiului nostru sunt ultimele trei stihiri (prima se dublează), pentru că acolo se vede mai clar contrastul între întuneric și lumină. Dacă privim iadul și moartea ca întuneric, iar învierea și ridicarea ca lumină, sustragem antiteza din exprimări precum:

> „Astăzi iadul strigă suspinând: […] Sufletele pe care *le țineam* întru mine mai dinainte, Dumnezeu fiind, *le-a înviat*”[23]. „Astăzi iadul strigă suspinând: […] Eu am avut *morți* din veac, dar Acesta iată că pe toți îi *ridică*”[24].

---

[20] *Triodul*, Editura IBMBOR, București, 2010, Sfânta și Marea Sâmbătă. Vecernia, p. 673.

[21] Konstantin Nikolakopoulos, *Imnografia ortodoxă la început și astăzi: dicționar de termeni liturgici și imnologici*, trad. diac. Alexandru Ioniță, Editura Basilica, București, 2015, p. 142.

[22] Cf. *Ceaslov*, Editura IBMBOR, București, 2014, pp. 155-157; 82-83.

[23] *Triodul*, Sfânta și Marea Sâmbătă, Vecernia, A cincea și a șasea stihiră, p. 673.

[24] *Triodul*, Sfânta și Marea Sâmbătă, Vecernia, A șaptea stihiră, pp. 673-674.

> „Astăzi iadul strigă suspinând: […] Păstorul S-a *răstignit* și pe Adam *l-a înviat*. […] *Deșertat-a* mormintele Cel ce a fost *răstignit*”[25].

Din punct de vedere imnografic și melodic, privegherile în general conțin patru *Slave* sau *Doxastikone* mari, care sunt încadrate în categoria idiomelelor: la *Doamne strigat-am*, Litie, Stihoavnă și Laude. Să clarificăm puțin termenii. *Slavele* sunt întotdeauna urmate de „doxologia mică” (Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh...) și sunt compoziții imnografice de sine stătătoare menite să redea solemn conținutul sărbătorii în cinstea căreia au fost compusă[26]. Această independență a textului și melodiei *slavelor* a făcut ca acestea să fie cele dintâi socotite idiomele, compoziții care nu își trag inspirație din alte imne model (automele)[27].

Așadar, având în minte cele menționate anterior, *Slava* de la Doamne strigat-am rezumă esența Sâmbetei Mari: preînchipuirea de către Moise a binecuvântării și odihnei din ziua a șaptea, paralelă trasă între crearea lumii și restaurarea ei. În cadrul compoziției, din nou apare antiteza între moartea după Trup a lui Hristos (întuneric) și viața veșnică dăruită nouă prin Învierea Sa (lumină):

> „[…] S-a odihnit de toate lucrările Sale Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu, prin *rânduiala morții*, după trup odihnindu-Se. Și la ceea ce era iarăși întorcându-se, *prin Înviere*, ne-a dăruit nouă *viață veșnică*, ca un bun și de oameni iubitor”[28].

Momentul vohodului, care se face cu Sfânta Evanghelie, coincide cu Dogmatica glasului întâi. Apoi, prochimen nu se spune ca la vecerniile normale, ci se începe îndată citirea celor 16 paremii[29]. Acestea

---

[25] *Triodul*, Sfânta și Marea Sâmbătă, Vecernia, A opta stihiră, p. 674.

[26] Cf. Konstantin Nikolakopoulos, *Imnografia ortodoxă la început și astăzi: dicționar de termeni liturgici și imnologici*, p. 101.

[27] Konstantin Nikolakopoulos, *Imnografia ortodoxă la început și astăzi: dicționar de termeni liturgici și imnologici*, pp. 117-118.

[28] *Triodul*, Sfânta și Marea Sâmbătă, Vecernia, Slava Vecerniei, p. 674.

[29] Paremiile Vecerniei din Sâmbăta Mare alcătuiesc un corpus bogat de lecturi biblice care reflectă în mod simbolic și profetic taina Pătimirii, îngropării și învierii lui Hristos. Tematic, ele gravitează în jurul trecerii din moarte spre viață, din întuneric spre lumină, din robie spre eliberare. Se citesc texte din Facere, Ieșire și alte cărți ale Vechiului Testament care ilustrează prefigurări ale mântuirii: crearea lumii prin Cuvânt, trecerea prin Marea Roșie ca anticipare a botezului și izbă-

sunt întrerupte de Cântarea lui Moise și de Cântarea celor Trei Tineri, ambele simboluri și preînchipuiri ale morții și învierii.

După terminarea tuturor paremiilor, se rostește ectenia mică și urmează cântarea Trisaghionului care, pentru că Sâmbăta Mare este ziua Liturghiei Baptismale prin excelență, este înlocuit cu cântarea celor de curând luminați: *Câți în Hristos v-ați Botezat...*[30]. Din acest punct, urmează dumnezeiasca Liturghie a Marelui Vasile cu câteva modificări și specificații: în primul rând, după citirea Apostolului, nu se cântă *Aliluia* cum se obișnuiește la toate sfintele Liturghii, ci se cântă stihul-prochimen „Scoală-Te, Dumnezeule, judecă pământul, că toate neamurile sunt ale Tale" (*Psalmul* 81, 8) de *șapte* ori în total.

Există obiceiul care încă se mai păstrează ca protosul slujitor să își schimbe măcar felonul, dacă nu întreg setul de veșminte în timpul cântării acesteia și apoi se făcea cădirea. Inițial din rațiuni practice, pentru că slujitorului îi erau udate complet veșmintele datorită botezării atâtor catehumeni, iar apoi și cu implicații teologice legate de simbolistica Sâmbetei Mari, lucrul acesta încă se mai păstrează până astăzi. În contextul actual, preotul îmbracă veșminte purpurii sau mohorâte la începutul Vecernie, simbol al doliului și întunericului, și apoi își schimbă felonul cu unul luminat spre a simboliza lumina[31]. Vedem astfel și în acest gest liturgic antiteza întuneric-lumină, trecerea de la moarte la viață în și prin Hristos.

În fine, se încheie dumnezeiasca Liturghie cu apolisul *Cel ce a Înviat din morți, Hristos, Adevăratul Dumnezeul nostru,...*, care vine să arate, după cum anticipam mai sus, că pogorârea la iad se consideră

virii, jertfa lui Isaac ca imagine a jertfei Fiului, și salvarea lui Iona din pântecele chitului ca prefigurare a învierii din mormânt. Alături de acestea, alte paremii se concentrează pe promisiunile mesianice și restaurarea vieții prin Duhul lui Dumnezeu: viziunea oaselor uscate din Iezechiel, reîntoarcerea poporului din robie, și înnoirea creației. Toate aceste lecturi pun în lumină, într-un limbaj profetic și simbolic, taina Sâmbetei Mari — ziua odihnei lui Hristos în mormânt, dar și începutul învierii și al noii creații. Astfel, Vecernia din Sâmbăta Mare, prin paremiile sale, devine o lectură teologică a planului mântuirii, în care Vechiul Testament se deschide spre împlinirea Pascală a Noului Legământ.

30 *Triodul*, Sfânta și Marea Sâmbătă, Vecernia, Finalul Paremiilor, Însemnare tipiconală, p. 690.

31 În tradiția greacă și aghiorită, veșmintele specifice Sâmbetei Mari sunt cele cu roșu, ca amintire a Jertfei Sângeroase a Domnului și izvor al vieții pentru noi oamenii. Din aceste veșminte roșii, măcar protosul se schimbă în veșminte albe și luminoase. În această accepțiune, accentul simbolisticii cade mai mult pe pătrunderea firii umane de lumina Harului prin Jertfa lui Hristos și pogorârea la iad.

punctul de plecare al Învierii. De asemenea, însemnarea tipiconală subliniază că nu se părăsește Biserica și că finalul trebuie să coincidă cu ceasul al doilea din noapte[32]. Iată ce spune prevederea tipiconală:

> „Trebuie să aibă purtare de grijă eclesiarhul ca, atunci cînd se va sfârși Liturghia, să fie ceasul al doilea din noapte, iar după apolis *nu se iese din biserică*, ci rămân frații la locurile lor în biserică. Și se face citire multă din Cartea Faptele Sfinților Apostoli"[33].

În contextul privegherii pascale, rânduiala slujbei pavecerniței este înlocuită, practic, de citirea din Faptele Apostolilor. Dacă ne gândim la mersul privegherii și la faptul că rânduiala pavecerniței se face de regulă înainte de somn, fie la biserică, fie la chilie (acasă), iar în cazul acesta se rămâne în Biserică omițând somnul, capătă sens înlocuirea slujbei polușniței cu citirile neotestamentare. Așadar, deși nu apare cu forma consacrată în Ceasloave, Pavecernița își face prezența prin citirile care se fac între ceasul al doilea din noapte și miezul nopții, moment al începerii următoarei slujbe, miezonoptica.

Privegherea Pascală se continuă din acest punct prin slujirea miezonopticii cu rânduiala din duminici, menționând faptul că se omit sau înlocuiesc anumite momente ale slujbei tradiționale[34] pe care le menționăm în treacăt aici: se omite *Împărate Ceresc* din rugăciunile începătoare, dar nu se cântă sau rostește *Hristos a Înviat!* încă[35]; apoi se înlocuiește Canonul Treimic din Octoihul Mare cu Canonul din

---

[32] Cu toate că nu există o oră precisă cu care o putem asocia, răsăritul și apusul soarelui fiind punctele de calcul în sistemul bizantin vechi, dacă gândim o zi normală de 12 ore, acest al doilea ceas din noapte este undeva în jur de orele 19. În contextul în care slujba s-a început la 16, este ușor de observat cum se putea ajunge așa târziu. Un aspect puțin complicat devine împărtășirea, întrucât am zice că sunt prea apropiate temporal în accepțiunea modernă. Dar dacă gândim Privegherea Pascală ca fiind slujită cu tot fastul prevăzut, momentul împărtășirii din dumnezeiasca Liturghie a Praznicului Învierii va ajunge liniștit spre ora 05 dimineață, iar împărtășirea anterioară ar fi fost în jur de 18.

[33] *Triodul*, Sfânta și Marea Sâmbătă, Dumnezeiasca Liturghie, Însemnare tipiconală, p. 692.

[34] *Ceaslov*, Rânduiala Miezonopticii din duminici, pp. 52-56.

[35] Dacă vom face paralelă între urarea aceasta și momentul istoric al Învierii, capătă sens: descoperirea învierii lui Hristos și răspândirea acestei vești a avut loc dimineața, iar slujba dimineții și a răsăritului se socotește Utrenia. Învierea a avut loc în mod tainic „fără martori", în timpul nopții sau la trecerea dintre noapte și zi, dar prima descoperire a mormântului gol și vestea Învierii s-au petrecut la primele ore ale dimineții, în zori. Cf. Matei 28, 1, Marcu 16, 2, Luca 24, 1, Ioan 20, 1.

Sâmbăta Mare[36]; după citirea canonului se cântă troparele treimice și se rostesc rugăciunile de trecere; după ecfonisul rugăciunii *Tatăl nostru* nu se mai rostește rânduiala clasică, lăsându-se inclusiv rugăciunea miezonopticii duminicale[37], pentru că se cântă troparul *Când Te-ai pogorât la moarte...*; după cântarea troparului se face Apolisul, omițându-se otpustul (*Pentru rugăciunile...*).

Dacă ne uităm în Penticostar la rânduiala pentru așa-numitul *Canon al Sâmbetei celei Mari*, vedem urme clare ale prezenței scheletului miezonopticii, dar fără să se specifice lucrul acesta[38]. Considerăm un handicap liturgic lipsa menționării acesteia din Penticostar, aspect pe care îl sugerăm spre îndreptare, cu modificările menționate mai sus. Miezonoptica este slujba definitorie monahală prin excelență[39] și în cele mai multe biserici de enorie se omite complet pe parcursul anului, dar pentru a putea studia sau oferi un sprijin slujitorilor mireni mai râvnitori, considerăm importantă includerea acestor menționări.

O antiteză întuneric-lumină creează însăși atmosfera slujbei miezonopticii. Aceasta ar trebui să se săvârșească la miezul nopții (24), după cum îi sugerează și numele, iar însemnările tipiconale[40] prevăd întuneric în toată biserica, toate candelele și lumânările fiind stinse, afară de cele necesare slujirii. În cele ce urmează vom analiza elementele antitetice ale canonului Sâmbetei celei Mari, dar nu înainte de a trece în revistă câțiva termeni liturgici relevanți.

Canonul reprezintă din punct de vedere al cronologiei istorice cea de-a doua mare realizare a poeziei bizantine, care în prezent domină mijlocul slujbei utreniei. Prima și cea mai însemnată formă poetică a fost Condacul care avea odinioară o compoziție vastă, înflorită de Sfântul Roman Melodul, socotit de către mulți ca fiind părintele aces-

---

[36] Am dori să subliniem că se adaugă din nou citiri după cântarea a III-a și cântarea sedelnei, de data aceasta din tradiția patristică. Triodul menționează cuvintele Sfântului Epifanie al Salaminei sau dintr-ale Sfântului Ioan Gură de Aur, dar se poate alege orice cuvânt al Sfinților Părinți care fac referire și tâlcuiesc Învierea. Cf. *Triodul*, Sfânta și Marea Sâmbătă, Dumnezeiasca Liturghie, Însemnare tipiconală, p. 692.

[37] Vezi *Ceaslov*, Rânduiala Miezonopticii din duminici, p. 54.

[38] *Penticostar*, Editura IBMBOR, București, 2012, Rânduiala Slujbei din noaptea Sfintelor Paști, Canonul Sâmbetei celei Mari, pp. 7-12.

[39] Ene Braniște, *Liturgica specială*, Ediția a IV-a, Editura Oferta, București, 2005, pp. 76-77.

[40] *Penticostar*, Rânduiala Slujbei din noaptea Sfintelor Paști, Însemnare tipiconală, p. 7.

tui gen imnografic. În prezent, termenul de Condac desemnează troparul care se cântă după Cântarea a VI-a a canonului[41].

Canonul se alcătuiește din tropare specifice în grupe de nouă *Ode* (sau *Cântări*). Dintre acestea, *Irmoasele* sunt cele care introduc fiecare Odă în parte și care servesc drept model imnografic și melodic pentru restul troparelor[42]. Dintre acestea, un loc și mai special îl ocupă *Catavasiile*, irmoase specifice sărbătorilor și care se cântau de către ambele strane concomitent în mijlocul naosului. Denumirea provine de la verbul καταβαίνω („a coborî") și desemnează în imnografia bizantină troparul final al Odelor, care se repetă mai fastuos[43].

Alte două părți atașate noțiunii de canon sunt *catimsele* (cu sensul de sedelne) și *icosul*. Catismele și-au primit denumirea tocmai pentru că sunt atașate citirilor din Psaltire din cadrul Utreniei, iar Icosul făcea parte din structura condacului antic, dar care în timp a fost redus în așa fel încât în prezent nici nu mai are structură poetică strictă.

Fiind vorba de canonul Sâmbetei Mari, tematica principală a troparelor acestuia gravitează în jurul morții, pogorârii la iad și Învierii lui Hristos și implicațiile acestora în viața noastră. Așadar, antiteza întuneric-lumină se reflectă în antiteza moarte-viață pe toată parcurgerea Canonului. Prin urmare, această trecere a noastră de la moarte la viață prin Hristos este reflectată în câteva comparații imnografice:

> „[…] voi cânta Ție, Celui ce mi-ai deschis intrările *vieții* cu *îngroparea* Ta […]"[44]; „[…] mai presus de gând Te-ai văzut *mort*, Începătorule al *vieții*"[45]; „În *mormânt* și sub peceți Te-ai cuprins, *Nemuritorule* […]"[46]; „Prin *moarte* ai schimbat omorârea, prin îngropare stricăciunea; că nestricăcios ai făcut trupul pe care l-ai luat, cu dumnezeiasca Ta cuviință făcându-l *nemuritor* […]"[47] ș.a.

---

41 Konstantin Nikolakopoulos, *Imnografia ortodoxă la început și astăzi: dicționar de termeni liturgici și imnologici*, pp. 86-88, 97-99.

42 Konstantin Nikolakopoulos, *Imnografia ortodoxă la început și astăzi: dicționar de termeni liturgici și imnologici*, p. 122.

43 În terminologia muzicală se numește cântare melismatică sau ἀργά, cântare a genului stihiraric. Cf. Konstantin Nikolakopoulos, *Imnografia ortodoxă la început și astăzi: dicționar de termeni liturgici și imnologici*, pp. 88-90.

44 *Penticostar*, Canonul Sâmbetei celei Mari, Primul Tropar al Cântării I, p. 9.

45 *Penticostar*, Canonul Sâmbetei celei Mari, Al doilea Tropar al Cântării I, p. 9.

46 *Penticostar*, Canonul Sâmbetei celei Mari, Al treilea Tropar al Cântării a III-a, p. 9.

47 *Penticostar*, Canonul Sâmbetei celei Mari, Al doilea Tropar al Cântării a V-a, p. 10.

Acestea sunt doar câteva exemple care reflectă direct sau prin alianță antiteza dintre întuneric și lumină, prin contrastarea morții cu viața. O referință mai directă o găsim în irmosul Cântării a V-a care spune:

> „*Lumina cea neînserată* a dumnezeiești arătării Tale, Hristoase, care s-a făcut spre noi, pentru milostivirea Ta, Isaia văzând-o, *de noapte mânecând*, a grăit: Învia-vor morții și cei din morminte se vor scula, și toți cei de pe pământ se vor bucura”[48].

Observăm alăturarea *luminii neînserate* a dumnezeirii cu mânecarea *de noapte* a lui Isaia. Aceasta se face, desigur, în contextul mențiunii învierii morților prin Învierea lui Hristos. În continuare, la Condac nu avem mențiune directă, dar Icosul menționează că soarele și-a ascuns razele și stelele lumina lor[49]. În afară de această mențiune, restul Canonului gravitează pe mai departe în jurul temelor punerii în mormânt, pogorârii la iad și Învierii.

Troparul de la finalul Canonului prezintă mai plastic ideea de întuneric al iadului contrastant cu lumina dumnezeiască:

> „Când Te-ai pogorât la moarte, Cela ce ești Viața cea fără de moarte, atunci *iadul ai omorât cu strălucirea Dumnezeirii*. Și când ai ridicat pe cei morți din cele de dedesubt, toate Puterile cerești au strigat: Dătătorule de viață, Hristoase Dumnezeul nostru, slavă Ție!”[50].

Acest tropar este cântat și ca Tropar al Învierii, glasul 2, dar în contextul Canonului Sâmbetei Mari apare ca pecetluire teologică și poetică a întregii slujbe, subliniind biruința luminii și a vieții asupra întunericului și a morții. După cântarea acestui tropar, se face Apolisul și urmează Utrenia Învierii. În acest moment începem să vedem mai pregnant contrastul dintre întuneric și lumină. În cadrul slujbelor de până acum, mențiunile erau mai mult legate de specificul Sâmbetei Mari și prin urmare, ne prezentau mai mult antiteza moarte-viață.

Prima mențiune vine prin faptul că se trece de la întunericul fizic din Biserică la lumina lumânărilor și candelelor aprinse, Protosul în-

---

[48] *Penticostar*, Canonul Sâmbetei celei Mari, Irmosul Cântării a V-a, p. 10.
[49] *Penticostar*, Canonul Sâmbetei celei Mari, Icosul, p. 11.
[50] *Penticostar*, Canonul Sâmbetei celei Mari, Troparul de final, p. 12.

demnând pe toți să vină să *primească lumină*[51]. Această tensiune va fi păstrată până când lumina soarelui împrăștie întunericul nopții spre finalul Utreniei. În practică, întrucât miezonoptica a început la orele 24, Utrenia ar trebui să înceapă undeva în jurul orei 2 noaptea.

Câteva aspecte tipiconale demne de amintit vom trece în revistă pe scurt acum. În primul rând, miezonoptica este ultima slujbă din ciclul privegherii pascale care va mai avea apolis. Până la finalul privegherii, nu va mai exista apolis de trecere propriu-zis. Apoi, trebuie clarificată situația Evangheliei Utreniei care pare că se citește în afara slujbei, întrucât apolisul miezonopticii este rostit, iar binecuvântarea pentru slujba utreniei nu a fost dată încă[52].

Din acest punct de vedere, sugerăm să se citească Evanghelia Utreniei Învierii la locul în care se citesc și celelalte, cu provocarea aferentă: după Binecuvântare..., Hristos a Înviat..., Ectenia mare și înainte de începerea cântării Canonului Învierii. Acestea fiind spuse, după împărțirea luminii, cântarea troparului *Învierea Ta, Hristoase...* și ieșirea din Biserică la locul de afară pregătit dinainte, protosul binecuvintează cu formula doxologică *Slavă Sfintei și Celei de o ființă...* și se cântă troparul *Hristos a Înviat* cu stihurile specifice[53] pentru prima dată.

În continuare se rostește Ectenia Mare a Utreniei tot afară și după ecfonis ar urma rostirea Evangheliei. Din punct de vedere liturgic și simbolic, rostirea evangheliei se poate face, după rânduiala tradițională a utreniei, tot afară sau se poate intra în Biserică și rosti de la Sfântul Altar. Ambele variante pot fi explicate și fundamentate scripturistic, motiv pentru care nu vom părtini vreuna dintre ele. Mai importantă considerăm poziționarea rostirii ei în acest moment liturgic, decât spațiul fizic din care se rostește.

După Evanghelie începe a se cânta Canonul Învierii alcătuit de Sfântul Ioan Damaschin. Dacă am văzut în cadrul Canonului Sâmbetei Mari multe referințe imnografice la moarte și viață din care doar am speculat ideea de întuneric și lumină, Canonul Utreniei vine cu referințe directe și clare la lumina cea simțitoare, cât și la Lumina dumnezeiască a Învierii. Astfel, încă de la irmosul (catavasia) Cântării I ni se exclamă:

---

[51] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Însemnare tipiconală, pp. 12-13.
[52] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Însemnare tipiconală, p. 13.
[53] Psalm 67, 1-3 și Psalmul 117, 23.

> „Ziua Învierii! Popoare, *să ne luminăm*! Paștile Domnului, Paștile! Că *din moarte_la viață* și de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a *trecut* pe noi, cei ce cântăm cântare de biruință”[54].

În următorul tropar, lumina Învierii este pusă în contrast cu întunericul simțirilor noastre, fiind îndemnați să ne curățim prin părtășia de ea:

> „*Să ne curățim simțirile* și să vedem pe Hristos *strălucind, cu neapropiată lumină* a Învierii. Și cântându-I cântare de biruință, *luminat să-L auzim* zicând: Bucurați-vă!”[55].

Într-un chip ambivalent prezintă și Cântarea a III-a lumina ca pe una ce este simțitoare, dar și dumnezeiască, deoarece putem să gândim mistic (lumină necreată) și practic (lumina lumânărilor) trimiterea:

> „Acum toate s-au *umplut de lumină*, și *cerul și pământul și cele de dedesubt*. Deci să prăznuiască toată făptura Învierea lui Hristos, întru Care s-a întărit”[56].

Ipacoiul este o compoziție imnografică scurtă, specifică slujbei Utreniei, plasată de obicei după a treia catismă sau între cântările canonului (în special după Cântarea a treia), în funcție de tipul zilei. Etimologic, cuvântul provine din grecescul „ὑπακοή” (ypakoí), care înseamnă „ascultare” – mai precis, „ascultare grăbită”, „răspuns prompt” la un cuvânt sau chemare.

În context pascal, Ipacoiul Paștilor are un rol teologic și liturgic important, deoarece exprimă graba femeilor mironosițe de a duce vestea Învierii și răspunsul credinței la revelația cea nouă. Prin structură și conținut, ipacoiul combină tonul poetic cu un rezumat dogmatic al praznicului celebrat, prezentând tensiunea dintre moarte și lumină (viață):

> „Venind *mai înainte de zori* cele ce au fost cu Maria și găsind piatra răsturnată de pe mormânt, auzit-au de la

---

[54] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Irmosul Cântării I, p. 16.
[55] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Al doilea tropar al Cântării I, p. 16.
[56] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Primul tropar al Cântării a III-a, p. 16.

> înger: Pentru ce căutați printre *cei morți*, ca pe un om, pe *Cel ce este întru lumina cea pururea fiitoare*? Vedeți giulgiurile cele de îngropare. Alergați și vestiți lumii că S-a sculat Domnul, omorând moartea; Că este Fiul lui Dumnezeu, Cel ce mântuiește neamul omenesc"[57].

Pentru a nu îndelunga analiza, în cele ce urmează vom extrage enumerativ pasaje din restul Canonului Învierii, dar nu înainte de a sublinia imaginea poetică pe care ne-o oferă Icosul:

> „Pe *Soarele cel mai înainte de soare*, Care *a apus oarecând în mormânt*, întâmpinatu-L-au către *dimineață*, *căutându-L ca pe o zi,* mironosițele femei, și una către alta strigau: o, prietenelor, veniți să ungem cu miresme Trupul cel de viață purtător și îngropat, Trupul care a înviat pe Adam cel căzut, Care zace în mormânt. Să mergem, să ne sârguim ca și magii și să ne închinăm, și să aducem miruri în loc de daruri Celui ce nu în scutece, ci în giulgiu a fost înfășurat, și să plângem și să strigăm: o, Stăpâne, scoală-Te, Cel ce dai celor căzuți ridicare"[58].

Observăm contrastul și cumva parcursul dintre soare, apus, dimineață și zi. Este vorba despre paralela dintre actul creației și al restaurării despre care menționam în capitolele anterioare: și a fost seară și a fost dimineață. Astfel, constatăm jocul de cuvinte în care se face legătură între zidire și Dumnezeu, pentru că icosul vorbește în paralel de Soarele Hristos și soarele simțitor, apusul în mormânt cu trupul al Domnului și căutarea Lui spre dimineață, iar căutarea lui Hristos *ca pe o zi* îmbină ideea de zi simțitoare cu ziua Domnului cea veșnică, încununând imaginea restaurării omului.

Câteva pasaje reprezentative temei noastre din Canon enumerăm în cele ce urmează:

> „[...] Și iarăși din *mormânt* a strălucit nouă, frumos, *Soarele Dreptății*"[59];

---

[57] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Ipacoi, p. 17.
[58] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Icosul, p. 19.
[59] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Al doilea tropar al Cântării a IV-a, p. 17.

„[…] *Să mânecăm* cu mânecare adâncă… Și să vedem pe Hristos, *Soarele_Dreptății*, tuturor viață *răsărind*”[60];

„Milostivirea Ta cea nemăsurată, cei ținuți în legăturile iadului văzând-o, *spre_lumină* se grăbeau, Hristoase, cu picioare vesele, lăudând Paștile cele veșnice”[61];

„Să ne apropiem, *purtătorilor de lumină*, de Hristos, Cel ce a ieșit *din mormânt* ca un Mire […]”[62];

„Cât este de sfântă cu adevărat și întrutot prăznuită această *noapte* de mântuire și *strălucită*, mai-nainte vestitoare fiind *a zilei* celei *purtătoare de Lumină*, a Învierii, întru care *Lumina* cea fără de ani din *mormânt* cu trupul tuturor *a strălucit*”[63];

„*Luminează-te*, *luminează-te*, noule Ierusalime, că Slava Domnului peste tine a răsărit! […]”[64].

Deja din cadrul cântării a IX-a și continuând cu Luminânda și Laudele, tematica se mută mai mult dinspre lumina Învierii și întunericul lumii spre pregătirea de Sfânta Împărtășanie, făcând dese referiri la Hristos ca *Paștile nestricăciunii*. Stihirile Laudelor de la Utrenia Paștilor constituie o sinteză teologică și poetică a întregului mesaj pascal, împletind proclamarea dogmatică a Învierii lui Hristos cu apeluri la transformarea personală și comunitară a celor ce o celebrează. Primele patru stihiri, cunoscute ca Stihirile Învierii (glas 1), se centrează pe dimensiunea soteriologică a Pătimirii și Învierii. Acestea laudă patima cea mântuitoare a lui Hristos, subliniind faptul că El a suferit de bunăvoie, a fost răstignit, a înfrânt moartea și a înviat pentru a aduce pace, împăcare și mântuire neamului omenesc. Se pune accent pe unitatea dintre dumnezeirea și omenitatea lui Hristos, evidențiată în formulări

[60] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Irmosul Cântării a V-a, p. 17.
[61] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Primul tropar al Cântării a V-a, p. 17.
[62] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Al doilea tropar al Cântării a V-a, p. 18.
[63] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Al treilea tropar al Cântării a VII-a, p. 21.
[64] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Învierii, Irmosul Cântării a IX-a, p. 22.

precum „Născutu-Te-ai din Fecioară” și „nedespărțit ai fost de Tatăl”. În același timp, aceste stihiri evocă pogorârea la iad și restaurarea firii umane, chemând la o laudă curată, din inimă, ca răspuns la darul vieții[65].

În contrast stilistic, dar în deplină armonie teologică, urmează Stihirile Paștilor (glas 5), care preiau temele majore ale Învierii și le exprimă într-un registru festiv, doxologic și eshatologic. Ele afirmă Paștile ca realitate nouă, sfințitoare și universală: „Paștile cele sfințite, cele fără prihană, care au deschis nouă ușile raiului”. Printr-o succesiune ritmică de epitete, Învierea este descrisă ca o „taină”, o „izbăvire”, o „bucurie deplină” care transfigurează lumea și timpul. Mironosițele, îngerește călăuzite, devin primele vestitoare ale Paștilor și prefigurare a Bisericii care vestește mântuirea. Se remarcă și imaginea nupțială a lui Hristos ca Mire, ieșind din mormânt „ca dintr-o cămară”, simbolizând înnoirea legăturii dintre Dumnezeu și omenire. Ultimul stih reia refrenul festiv „Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul”, subliniind dimensiunea liturgic-eschatologică a Paștilor ca intrare în Ziua cea fără de sfârșit[66].

Stihira „Ziua Învierii! Și să ne luminăm cu prăznuirea...”, cântată la „Slavă... Și acum...” în cadrul Laudelor Utreniei Învierii, constituie un moment de sinteză și proclamare teologică a misterului pascal. Această stihiră nu este doar un apel festiv, ci o afirmație ontologică a transfigurării lumii prin Învierea lui Hristos. „Ziua Învierii” nu desemnează un simplu reper temporal, ci o irupție a veșniciei în timp, începutul unei noi creații în care lumina biruie definitiv întunericul morții și al păcatului.

Chemarea „să ne luminăm cu prăznuirea” este o invitație la participare lăuntrică și comunitară la lumina Învierii. În spiritualitatea ortodoxă, lumina nu este doar simbol, ci o energie necreată, manifestare a prezenței lui Dumnezeu (cf. lumina taborică). În acest sens, praznicul devine un spațiu mistic în care credincioșii sunt chemați la iluminare spirituală, la ieșirea din întunericul urii, al dezbinării și al morții. Iertarea adresată chiar și celor care ne urăsc („să iertăm toate pentru Înviere”) este expresia concretă a acestei luminări: în Hristos cel Înviat, nu mai este loc pentru întunericul separării.

---

[65] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Laudele, p. 23.
[66] *Penticostar*, pp. 23-24.

Prin această stihiră, Biserica concentrează în puține cuvinte întreaga teologie a Paștilor: lumina, viața, comuniunea și iertarea ca roade ale biruinței pascale. Finalul – „Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând..." – nu este doar o încheiere liturgică, ci centrul credinței (cf. 1 *Corinteni* 15, 14), proclamat cu putere de către întreaga creație, eliberată din întunericul corupției și chemată la bucuria nestricăciunii.

> „Ziua Învierii! Să ne luminăm, dar, cu prăznuirea și să ne îmbrățișăm unii pe alții. Să zicem fraților și celor ce ne urăsc pe noi: să iertăm toate pentru Înviere. Și astfel să strigăm: Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-le!"[67]

Din acest moment, după cum menționam și în capitolele anterioare, rânduiala Ceasurilor Paștilor se repetă de trei ori, câte o dată pentru Ceasurile I, III și VI, înainte de începerea dumnezeieștii Liturghii. Rânduiala conține cântări deja regăsite în cadrul Utreniei, *Învierea lui Hristos văzând...*, Ipacoiul, Condacul și un adaos de trei tropare noi[68].

După bogăția imnografică a Utreniei Învierii, în care antiteza întuneric–lumină este exprimată poetic prin imagini ale mormântului transfigurat, ale bucuriei mironosițelor și ale strălucirii Paștilor, Sfânta Liturghie devine spațiul sacramental în care această lumină Pascală nu doar se proclamă, ci se împărtășește. Dacă Utrenia înalță mintea și sufletul prin cuvântul cântat, Liturghia continuă și împlinește această lucrare în mod tainic, prin Euharistie — locul întâlnirii nemijlocite cu Hristos cel Înviat, Lumina lumii.

Împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului este, în acest sens, culmea participării omului la lumină. În tradiția ortodoxă, lumina Pascală nu este doar o realitate simbolică, ci o energie necreată care se comunică credinciosului prin darurile euharistice. Rugăciunile liturgice exprimă limpede această dimensiune: Sfânta Împărtășanie este numită „lumină a sufletului", iar Hristos este „Cel ce luminează pe tot omul care vine în lume" (cf. *Ioan* 1, 9). Astfel, întunericul păcatului și al morții este biruit nu doar printr-o mărturisire de credință, ci prin unirea reală cu Hristos-Lumina, care „cu moartea pe moarte a călcat" și „celor din morminte viață le-a dăruit".

---

[67] *Penticostar*, Utrenia Învierii, Laudele, Slavă...Și acum..., p. 23.
[68] Cf. *Penticostar*, Rânduiala Ceasurilor Sfintelor Paști, pp. 26-27.

În logica liturgică și teologică a Privegherii Pascale, Liturghia se așază firesc după Utrenie, ca un act de desăvârșire a luminii cântate și vestite. Ceea ce imnele exprimă în limbaj poetic, se realizează deplin în Taina Euharistiei, unde omul, ieșit din întunericul patimilor, intră în comuniunea cu Lumina cea veșnică. În acest sens, Sfânta Liturghie este trupul viu al Învierii, iar Împărtășania este lumina intrată în trupul nostru, pecetluind în ființa personală ceea ce s-a cântat și proclamat în comunitate.

Concluzii

Tema antitezei întuneric–lumină, tratată în contextul imnografiei Privegherii Pascale, se dovedește a fi nu doar o schemă simbolică poetică, ci o axă teologică profundă care străbate întreaga viață liturgică a Bisericii. Pornind de la mărturiile scripturistice și patristice, am putut constata că această opoziție exprimă nu doar distincția ontologică dintre bine și rău, ci mișcarea concretă a omului de la cădere la restaurare, de la moarte la viață, de la întunericul necunoștinței la lumina revelației și a comuniunii cu Dumnezeu.

Trecând spre planul liturgic, am văzut cum această antiteză structurează întregul parcurs al anului bisericesc, în special raportul dintre Triod și Penticostar: o mișcare de la imperfecțiune, pocăință și întuneric, spre desăvârșirea și lumina Învierii. Astfel, viața liturgică devine un *pesah* spiritual, o trecere actualizată în fiecare an din întunericul păcatului spre lumina vieții în Hristos.

În centrul acestui drum se află Privegherea Pascală, care concentrează atât simbolistica, cât și realitatea duhovnicească a acestei treceri. Studiul structurii liturgice și al rânduielii istorice a slujbelor pascale (Vecernia baptismală, Miezonoptica, Utrenia Învierii și Sfânta Liturghie) a scos în evidență o pedagogie mistagogică ce însoțește catehumenii – dar și întreaga comunitate – în drumul de la întuneric la lumină. Elemente precum citirea paremiilor, schimbarea veșmintelor, cântarea „Scoală-Te, Dumnezeule...", împărțirea luminii, psalmodiile de la miezonoptică și luminânda Pascală sunt toate integrate într-o dramaturgie liturgică profundă, care traduce realitatea teologică în experiență concretă.

Secțiunea dedicată analizei imnografiei propriu-zise a oferit o privire detaliată asupra modului în care textele slujbelor pascale – în

special Canonul Sâmbetei Mari și Canonul Învierii – folosesc resursele poeziei sacre pentru a reda această antiteză. Troparele, irmoasele și stihirile abundă în imagini ale luminii care biruie întunericul: lumina Învierii, soarele dreptății, ziua mântuirii, Paștile nestricăciunii. În paralel, moartea, iadul, întunericul și mormântul sunt descrise ca realități învinse, golite de putere prin strălucirea Dumnezeirii lui Hristos.

În final, am văzut că această antiteză nu este doar o temă teologică sau poetică, ci devine realitate sacramentală în viața Bisericii: prin Botez, omul iese din întuneric și devine „fiu al luminii"; prin Euharistie, se împărtășește cu Lumina lumii, Hristos cel Înviat. Astfel, Privegherea Pascală devine un moment de sinteză între dogmă și viață, între simbol și trăire, între lumină cântată și lumină trăită. Biserica, în noaptea Învierii, nu doar vestește lumina, ci o face să strălucească în lume prin rugăciune, cântare și împărtășire.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 206-221

LĂCOMIA PÂNTECELUI ÎNTRE PATIMĂ ȘI CĂUTARE A SENSULUI EXISTENȚIAL – REFLECȚII FILOCALICE*

Pr. Drd. Flavius-Alexandru Lazăr
lazarflavius@gmail.com

Abstract
The work addresses the greed of the belly as a fundamental spiritual reality of the human condition, analyzed from the perspective of the Eastern ethos. In a society dominated by material abundance and inner emptiness, contemporary man is confronted with the tension between bodily hunger and the soul's thirst for meaning. Greed is understood not only as an excess of food, but as an expression of a disordered desire, which diverts the natural movement of the soul from God to matter. In the philolocal reading, this passion becomes a symbol of man's alienation from his own spiritual vocation, betraying a „hunger for infinity" lost in the search for immediate pleasure. The study proposes a reflection on the anthropological and spiritual dimension of greed, revealing how ordering desire and rediscovering the eucharistic meaning of food can restore inner balance and communion with God.

Keywords
passion, greed of the belly, asceticism, Philokalia, Orthodox theology, spiritual man.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, care și-a dat acordul pentru publicare.

1. Lăcomia pântecelui - o problematică a omului contemporan

Problematica lăcomiei pântecelui, înțeleasă în profunzimea ethosului răsăritean, se dovedește a fi una dintre cele mai adânci realități spirituale ale condiției umane. Într-o epocă marcată de abundență materială, dar și de o criză a sensului existențial, omul contemporan pare prins între foamea trupească și între golul lăuntric, între satisfacția imediată și între absența unei împliniri durabile. Lăcomia, înțeleasă nu doar ca exces alimentar, ci ca manifestare a unei dorințe dezordonate, devine o paradigmă a îndepărtării omului de Dumnezeu și de sine însuși.

În tradiția filocalică, această patimă este privită ca un început al tuturor celorlalte. Părinții explică dintru început că „cea dintâi dintre patimi e lăcomia pântecelui”[1] deoarece „aceasta naște iubirea de plăceri, dar și multe din celelalte patimi”[2]. De aceea, lupta împotriva lăcomiei nu este doar o chestiune de disciplină trupească, ci un act de restaurare a armoniei între trup și suflet, între om și Creator.

Dorința de hrană trupească, atunci când nu este luminată de rațiune și de har, se transformă într-o căutare haotică a plăcerii, însă atunci când este asumată în lumina postului și a rugăciunii, dorința de hrană devine treaptă către Dumnezeu, căci „nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (*Matei* 4, 4). Astfel, tema lăcomiei pântecelui se plasează în centrul unei problematici teologice esențiale: tensiunea dintre necesitatea biologică și chemarea duhovnicească.

Lumea contemporană, dominată de publicitate, consum și tehnologie, încurajează o formă subtilă de idolatrie a trupului și a plăcerii. În acest context, învățătura filocalică despre cumpătare, discernământ și înfrânare capătă o actualitate surprinzătoare. Părinții filocalici nu condamnă hrana sau bucuria firească a vieții, ci actele care denaturează ordinea firească și omul încetează să mai fie orientat spre Dumnezeu. Așa cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul,

---

1 Evagrie Ponticul, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și replici împotriva lor*, comentarii Gabriel Bunge, trad. și prezentare Ioan I.Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, p. 65.

2 Sfântul Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, în col. „Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii”, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, pp. 245.

> „hrana vieții aceleia fericite este Pâinea ce s-a pogorât din cer și a dat lumii viață, cum însuși Cuvântul cel nemincinos a spus despre Sine în Evanghelii. Nevrând primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvânt a căzut din viața dumnezeiască și a dobândit o alta, născătoare de moarte”[3].

Din această perspectivă, studiul de față își propune să analizeze fenomenul lăcomiei pântecelui nu doar ca o patimă trupească, ci ca o expresie pierderii sensului existențial. Când foamea fizică se confundă cu setea de sens, experiența părinților filocalici oferă un cadru terapeutic și restaurator, ajutându-se să înțelegem că lupta cu lăcomia este, în ultimă instanță, o luptă cu egocentrismul și cu uitarea de Dumnezeu.

Așadar, într-o societate care înlocuiește rugăciunea cu plăcerea și contemplația cu consumul, redescoperirea echilibrului duhovnicesc propus de *Filocalie* poate deveni un leac duhovnicesc. Lăcomia pântecelui este, de fapt, un simptom al „foamei de Dumnezeu” neasumate, ceea ce face necesară o convertire a dorinței: de la foamea materială la dorul de comuniune, de la plăcere la iubire, și mai apoi, prin despătimire la sfințenie.

2. Înțelesuri duhovnicești ale patimii lăcomiei pântecelui în învățătura părinților filocalici

Termenul gastrimargia (*γαστριμαργία*) desemnează, potrivit învățăturii Sfinților Părinți, o căutare a plăcerii în actul de a mânca, o dorință dezordonată de a mânca pentru simplul gust al plăcerii. În accepțiune negativă, ea reprezintă lipsa virtuții cumpătării, adică neînfrânarea gurii și a pântecelui. Această patimă se manifestă în două forme principale: prima privește calitatea mâncărurilor, iar a doua cantitatea lor. În prima situație, omul caută feluri alese, fine, preparate cu rafinament, dorind ca hrana să fie gătită cu grijă și gust deosebit. În cea de-a doua, se urmărește în primul rând cantitatea, plăcerea de a mânca mult. În ambele cazuri, este vorba despre o plăcere trupească,

[3] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în col. „Părinți și scriitori bisericești”, vol. LXXX, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 155.

fapt pentru care Părinții o așază între patimile trupești[4].

Ieroschimonahul Gabriel Bunge, care dedică o atenție deosebită scrierilor avvei Evagrie Ponticul, în studiul său dedicat problematicii gastrimargiei, afirmă:

> „Psihologia Părinților nu este o știință autosuficientă. Ea trimite dincolo de ea însăși, înspre metafizică și teologie. Nu-l închide pe om în „eul" său tot mai bine cercetat și analizat, ci dorește să-i redea capacitatea, pierdută prin viciile captive eului, de a se autodepăși și de a-și experia adevărata sa ființă în întâlnirea cu Tu-ul absolut, cu Celălaltul său absolut"[5].

În antropologia ortodoxă, omul este văzut ca o ființă dihotomică, alcătuită din trup și suflet, chemată la o unitate armonioasă în Hristos. Căderea în păcat duce la depărtarea omului de Dumnezeu și astfel apare o dezordine a dorințelor și a trebuințelor. Lăcomia pântecelui reprezintă una dintre cele mai evidente forme ale acestei dezordini: nu este doar o poftă a trupului, ci o expresie a neputinței sufletului de a-și găsi adevărata împlinire în Dumnezeu. Sfântul Isaac Sirul precizează că „pătimește și suspină și sufletul împreună cu trupul. Pentru că sufletul suferă durerile împreună cu trupul, precum și trupul, împreună cu sufletul. Și sufletul e mișcat de viețuirea trupului și primește de asemenea necazurile lui"[6].

Sfântul Ioan Scărarul denumește această patimă „fățărnicia pântecelui", căci „săturat, strigă că e lipsit; și ghiftuit și plesnit de sătul, țipă că îi e foame", devenind chiar „amăgire a ochilor, căci, înghițind puține, dorește să le înghită pe toate"[7]. Această formulare surprinde caracterul înșelător al lăcomiei: ea nu izvorăște din nevoia firească de hrană, ci dintr-o poftă nesățioasă care transformă hrana în idol. Omul

---

[4] Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2001, p. 129.

[5] Gabriel Bunge, *Gastrimargia sau nebunia pântecelui – știința și învățătura Părinților pustiei despre mâncat și postit plecând de la scrierile avvei Evagrie Ponticul*, Editura Deisis, Sibiu, 2014, p. 14.

[6] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în col. „Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii", vol. X, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 408.

[7] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș. Despre dreapta socoteală bine deosebitoare*, în col. „Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii", vol. IX, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, p. 251.

devine rob al pântecelui, pierzând libertatea lăuntrică și rațiunea spirituală care ar trebui să-i conducă viața.

Hrana este semnul dependenței omului de Dumnezeu și al comuniunii cu întreaga creație. În mod paradoxal, tocmai în actul mâncării se manifestă atât slăbiciunea, cât și chemarea omului către transcendență. Hrana nu este un scop, ci un mijloc prin care omul recunoaște că viața sa este dar. Sfântul Ioan Scărarul afirmă că „Dumnezeu nici n-a făcut, nici n-a zidit răul. Deci s-au amăgit unii spunând că unele din patimi sunt firești în suflet, neștiind că noi am schimbat însușirile susținătoare ale firii, în patimi. [...] Am primit pofta de hrană, dar nu de neînfrânare”[8]. Când acest scop este inversat, apare păcatul – transformarea darului în idol, a nevoii în dorință posesivă.

Din această perspectivă, lăcomia pântecelui este o patimă dublă: trupească și sufletească. Trupească, pentru că se manifestă prin simțuri și prin dependența de plăcere; sufletească, pentru că exprimă o sete greșit orientată – dorul după infinit tradus în dorința de a consuma finit. Așa cum notează Sfântul Isaac Sirul, „când mintea e atrasă de simțuri, se hrănește cu hrana dobitoacelor. Iar când simțurile sunt atrase de minte, se împărtășesc de hrana îngerilor”[9] sau „mult folosește foamea la înfrânarea simțurilor”[10]. Prin această inversare, omul devine captiv într-un cerc vicios al neîmplinirii: cu cât mănâncă mai mult, cu atât foamea sa devine mai mare, nu pentru hrană, ci pentru sens.

Pe plan spiritual, lăcomia are consecințe profunde asupra facultăților sufletului. Mintea, menită să contemple pe Dumnezeu, se întunecă și se împrăștie în grija lucrurilor materiale. Voința se slăbește, devenind incapabilă de discernământ și cumpătare. Iar inima, centrul duhovnicesc al ființei, se învârtoșează, pierzând sensibilitatea față de lucrarea harului. În acest sens, lăcomia nu este doar un păcat al trupului, ci o orbire a minții și o împietrire a inimii.

Această deformare a dorinței se explică, în teologia răsăriteană, prin pierderea scopului ultim al omului: comuniunea cu Dumnezeu. Dorința de hrană, în ordinea firii, este o formă primară a dorului de viață. Dar atunci când viața este separată de Izvorul ei, dorința se transformă într-o goană după substitutul prezenței divine. Astfel, foa-

[8] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 416.
[9] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 125.
[10] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 191.

mea trupească devine imaginea unei foamete spirituale: omul caută prin mâncare ceea ce ar trebui să găsească în rugăciune și comuniune.

În lumina scrierilor filocalice, vindecarea acestei stări nu constă în disprețuirea trupului, ci în restabilirea ierarhiei firești dintre trup și suflet. Postul, în acest sens, nu este un simplu exercițiu dietetic, ci o pedagogie duhovnicească: o disciplină prin care trupul învață să se supună rațiunii luminate de har. Prin înfrânare, omul redevine liber, restabilind armonia interioară pierdută. Așa cum afirmă Părintele Dumitru Stăniloae, „golirea de conținutul imanent se realizează prin înfrânare statornică, până la totala anulare a poftei, a mâniei, a tuturor impulsurilor, a tuturor obișnuințelor păcătoase și egoiste”[11].

Astfel, lăcomia pântecelui dezvăluie tensiunea fundamentală din ființa umană: dorința de a poseda în loc de a se împărtăși, de a consuma în loc de a contempla. Înfrânarea, dimpotrivă, nu distruge dorința, ci o purifică, orientând-o spre iubire și comuniune: „Chinuiește-ți trupul cu foamea și cu privegherea și îndeletnicește-te fără lenevire cu cântarea și cu rugăciunea; și sfințenia neprihănirii va veni peste tine aducând iubire”[12]. Acolo unde lăcomia aduce neliniște și întunecare, cumpătarea naște pace și lumină. Astfel, lăcomia pântecelui ni se descoperă ca un simptom al unei dezordini interioare, al unei dezbinări între trup și suflet, între om și Dumnezeu. Terapia propusă de Părinții filocalici nu constă în negarea trupului, ci în transfigurarea lui prin har, astfel încât foamea să devină rugăciune, iar dorința – comuniune; „aceasta este rânduiala cea cuviincioasă și plăcută lui Dumnezeu: [...] să se folosească de mâncări spre susținerea trupului, iar nu spre lăcomie”[13].

3. Lăcomia pântecelui între patimă și căutare a sensului existențial

În spiritualitatea filocalică, lăcomia pântecelui nu este privită doar ca o slăbiciune trupească, ci ca o boală a sufletului, o dezordine a dorinței care afectează întreaga persoană. Părinții filocalici acordă

[11] Dumitru Stăniloae, *Sensul ascezei monahale*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 37.

[12] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, în col. „Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii”, vol. II, Editura Humanitas, București, 1999, p. 64.

[13] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 60.

acestei patimi o deosebită atenție duhovnicească, văzând în ea rădăcina unui lanț de tulburări interioare care duc la întunecarea minții, la pierderea comuniunii cu Dumnezeu și implicit a sensului existențial.

3.1. Gastrimargia la avva Evagrie Ponticul – dinamica unei căderi spirituale

Evagrie Ponticul, în tratatul său *Despre cele opt gânduri ale răutății*, așază lăcomia pântecelui (*gastrimargia*) în fruntea ierarhiei patimilor. Ea este „maica desfrânării" și poarta prin care celelalte patimi pătrund în suflet. Pentru Evagrie, această patimă începe printr-un gând, care tulbură mintea și o face să se ocupe neîncetat de mâncare, de gusturi, de orele mesei și de varietatea hranei. Ea nu constă doar în dorința trupească de a mânca peste măsură, ci mai ales în dezordinea spirituală care îl face pe om să caute în hrană alinare, sens și chiar împlinire. Această patimă tulbură viața ascetică, fiind, după cuvântul autorului, o „cădere rapidă a ascezei"[14], care se zugrăvește în boala trupului, în slăbiciunea gândurilor și în tristețea duhovnicească ce urmează.

Evagrie descrie cu precizie mecanismul acestei căderi: gândul lăcomiei pântecelui îl ispitește pe ascet să se gândească la mâncăruri, la mirosul și culoarea lor, la raritatea proviziilor, sau chiar la bolile care ar putea fi evitate printr-o hrană mai bogată. Mintea, în loc să se ridice spre contemplație, se cufundă într-o imaginație senzuală a gustului. Astfel, ceea ce era un act firesc, hrănirea, devine o obsesie a simțurilor și o robie a fanteziei. Evagrie numește această stare „nebunie a pântecelui", căci ea orbește sufletul și îl împinge spre deznădejde:

> „Lăcomia pântecelui e mamă a desfrânării, doică a gândurilor, relaxare a postului, botniță a ascezei, intimidare a scopului ei, imaginare a mâncărurilor, zugrăvire a condimentelor, mânz fără căpăstru, nebunie fără frâu, receptacul al bolii, invidie a sănătății, obturare a șuieratelor, suspin al intestinelor, capăt al insultelor, tovarășă a desfrânării, întinare a gândirii, somn apăsător, moarte tristă"[15].

Ea deschide poarta către celelalte patimi, pentru că transformă ne-

[14] G. Bunge, *Gastrimargia sau nebunia pântecelui*, p. 151.
[15] G. Bunge, *Gastrimargia sau nebunia pântecelui*, p. 153.

voia în plăcere și plăcerea în scop. Trupul devine centrul existenței, iar omul se întunecă în propria sa materialitate.

În opoziție, înfrânarea este pentru Evagrie începutul vindecării și semnul unei minți treze. Ea este „frâu al pântecelui, bici al nesăturării, balanță a moderației, botniță a lăcomiei, renunțare la odihnă, înrolare în asprime, îmblânzire a gândurilor, ochi al privegherii, izbăvire de aprindere, pedagog al trupului, turn al ostenelilor, zid al purtărilor, reținere a obiceiurilor și reprimare a patimilor, omorâre a mădularelor, reînviere a sufletelor, imitare a învierii, conduită a sfințirii”[16] și zid al purtării de grijă”, restabilind armonia dintre trup și suflet. Prin înfrânare, omul nu disprețuiește hrana, ci o sfințește, redându-i locul firesc în ordinea creației.

Așadar, în gândirea duhovnicească a lui avvei Evagrie, nebunia pântecelui nu este o simplă slăbiciune trupească, ci o patimă a minții: o deformare a capacității de discernământ și o pervertire a dorului de Dumnezeu într-o căutare materială de plăcere. Eliberarea de această patimă presupune, prin urmare, o restabilire a rațiunii duhovnicești, o convertire a foamei trupești în foame de Dumnezeu.

3.2. Sfântul Ioan Scărarul – lăcomia ca slăbire a discernământului

Sfântul Ioan Scărarul, în *Scara dumnezeiescului urcuș*, consacră treapta a XIV-a luptei cu lăcomia. El numește pântecele „atotlăudat și tiran”, arătând caracterul său despotic asupra sufletului. Pântecele devine o împărăție a simțurilor care cere supunerea întregului om. „Având să vorbim despre pântece, ne-am hotărât să vorbim înțeleptește împotriva noastră ca în toate celelalte”[17] – aceasta este introducerea smerită și realistă a autorului, care recunoaște că nimeni nu este străin de această luptă.

În contextul duhovnicesc al scrierii Sfântului Ioan, patima este o pervertire a unei puteri naturale. Foamea este firească, dar devine păcătoasă atunci când se transformă în scop în sine, când rațiunea, care ar trebui să o conducă, este înrobită de ea. Prin urmare, prima luptă duhovnicească nu se poartă împotriva trupului, ci pentru restaurarea echilibrului pierdut între trup și suflet.

---

[16] G. Bunge, *Gastrimargia sau nebunia pântecelui*, p. 153.
[17] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 251.

Privitor la natura patimii, Sfântul Ioan definește lăcomia ca o „fățărnicie a pântecelui". Ea este o simulare a nevoii: „Săturat, strigă că-i e lipsă; și ghiftuit și plesnit de sătul, țipă că-i e foame". În această descriere, lăcomia nu se descoperă doar ca poftă de hrană, ci ca o distorsionare a raportului omului cu propriul său trup. Patima lăcomiei are o structură paradoxală: ea se alimentează din propria sa sațietate. Hrănit, omul dorește mai mult; satisfăcut, se simte gol. Totodată autorul Scării observă că „lăcomia pântecelui este amăgirea ochilor"[18], deoarece pofta se aprinde nu din lipsă, ci din vedere și dorință.

Înțelepciunea ascetică a autorului constă în finețea observațiilor: „săturarea de bucate este maică a curviei, iar necăjirea pântecelui e pricinuitoare de curăție"; așadar, înfrânarea devine actul de restabilire a unității persoanei, care nu se manifestă ca o constrângere, ci ca o reeducare a libertății. În tradiția ascetică, trupul îngreunat de mâncare devine teren al altor patimi. Energia care ar trebui să se îndrepte spre rugăciune și contemplație se transformă în mișcare pătimașă. Sfântul Ioan compară pântecele cu un animal sălbatic: „Cel ce mângâie pe leu îl domesticește adeseori, dar cel ce mângâie trupul îl sălbăticește"[19]. Hrănirea peste măsură îl înrobește pe om, pântecele devenind, astfel, ușa tuturor păcatelor. Această legătură interioară între patimi arată unitatea firii omenești: căderea într-o patimă afectează întreaga structură duhovnicească.

Omul stăpânit de lăcomie găsește felurite justificări patimii: iubirea de ospitalitate, respectul față de oaspeți, bucuria sărbătorii: „Se bucură iudeul de sâmbătă și de sărbătoare și monahul lacom de sâmbătă și de Duminică"[20]. Înțelepciunea constă în echilibru, hrana trebuie să sprijine rugăciunea, fapt pentru care Sfântul Ioan lămurește: mintea celui neînfrânat este „plină de chipuri necurate", în vreme ce „mintea postitorului se roagă cu trezvie"[21].

Această dinamică duhovnicească, face din lupta cu pântecele o bătălie pentru libertatea minții. Înfrânarea nu este simplu post trupesc, ci act de discernământ:

> „Postul este o silire a firii și o tăiere împrejur a dulcții gâtlejului, curmarea aprinderii, alungarea gândurilor rele

[18] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 251.
[19] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 251.
[20] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 252.
[21] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 255.

> și eliberarea de visări, curăția rugăciunii, luminătorul sufletului, paza minții, înmuierea învârtoșării, ușa străpungerii inimii, suspinul smerit, zdrobirea veselă, încetarea multei vorbiri, începutul liniștirii, străjerul ascultării, ușurarea somnului, sănătatea trupului, pricinuitorul nepătimirii, iertarea păcatelor, ușa și desfătarea raiului"[22].

Calea despătimirii implică pe lângă înfrânare și rugăciune și amintirea chinurilor veșnice și pomenirea morții, care devin, în acest context, o dovadă a trezviei duhovnicești și etape ale unei vindecări duhovnicești, menite să redea libertatea și curăția minții: „Să facem mort pântecele cu gândul focului veșnic, căci auzind unii de acesta, și-au făcut moarte până la capăt mădularele și au murit de o moarte îndoită"[23], pentru că moartea demască iluzia plăcerii și restabilește perspectiva veșniciei. De aceea, lupta împotriva acestei patimi este lupta pentru restaurarea omului.

3.3. Sfântul Nil Ascetul – lăcomia pântecelui, maica iubirii de plăceri

În învățătura ascetică a Sfântului Nil, lăcomia pântecelui se arată ca o patimă de temelie, o „maică a iubirii de plăceri", din care se nasc și alte patimi înlănțuite, asemenea unor mlădițe otrăvite ce se ridică dintr-o singură rădăcină. El scrie: „Iar maica iubirii de plăceri este lăcomia pântecelui, căci aceasta naște iubirea de plăceri, dar și multe din celelalte patimi"[24]. Această observație, de o profundă finețe duhovnicească, plasează patima lăcomiei nu doar la nivelul trupului, ci și la nivelul sufletului, acolo unde omul își pierde libertatea lăuntrică, liniștea și sensul cumpătării: „Pofta nesăturată după plăcerile desfrânate, odrăslită din belșugul și felurimea mâncărilor, le-a semănat dorințe furioase, neîngăduindu-le patima să se liniștească în nicio vreme"[25].

Pentru Sfântul Nil, lăcomia pântecelui nu se limitează la neînfrânarea în hrană, ci reprezintă o dispoziție a sufletului care caută satis-

---

[22] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 258.
[23] Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, p. 255.
[24] Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, p. 245.
[25] Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, p. 259.

facția simțurilor în mod nelimitat. Ea este o formă de idolatrie subtilă, prin care omul se apleacă spre făptură mai mult decât spre Creator, căutând plăcerea în cele materiale, în locul comuniunii cu Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Nil observă că din această patimă „puiesc celelalte patimi, cari, înălțându-se pe încetul, ca niște arbori, peste aceea care le-a născut, își împing răutățile până la cer”[26]. Imaginea este una simbolică și puternică: dintr-o poftă aparent mică se înalță, treptat, întreg arborele împătimirii.

Lăcomia, fiind o iubire nesănătoasă de plăcere, naște în lanț alte patimi, iubirea de bani, mânia și întristarea, „căci lacomul are mai întâi lipsă de bani, pentru a-și sătura pofta care arde pururea și care totuși nu poate fi săturată niciodată”[27]. Prin urmare, din pofta trupească se trece la pofta materială, din neînfrânarea pântecelui la robia față de averi, la dorința de stăpânire, într-o creștere graduală ce arată caracterul nesățios al patimii. Omul lacom este condamnat la o foame continuă, nu de hrană, ci de posesiune, de satisfacție efemeră, o foame care nu mai are nimic comun cu nevoia naturală a trupului.

Sfântul Nil Ascetul înțelege astfel lăcomia ca o deschidere către moartea spirituală, o „dulceață amăgitoare” care îndepărtează mintea de la rugăciune și o cufundă în grijile materiale, ducând în cele din urmă la desfrânare: „Pornirea spre desfrâu vine din lăcomia pântecelui”. Prin neînfrânare, omul pierde darul discernământului, devine desfrânat și cade în întunecarea duhovnicească, ajungând să-și piardă toate virtuțile: „Lăcomia pântecelui nu numai că o hrănește și o alăptează pe aceasta, ci și alungă toate virtuțile”[28].

Sfântul Nil Ascetul ne îndeamnă să depășim simpla luptă trupească și să urcăm spre desăvârșirea minții prin evlavie. El scrie:

> „Să ne deprindem apoi mintea spre evlavie, după ce am câștigat deprinderea trupească. Căci deprinderea trupească spre puține este de folos, asemănându-se cu învățăturile copilărești. Iar evlavia, spre toate este de folos, gătind buna așezare în sufletul celor ce doresc biruința împotriva patimilor vrăjmașe”[29].

[26] Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, p. 245.
[27] Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, p. 245.
[28] Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, p. 248.
[29] Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, p. 261.

Așadar, asceza nu se reduce la înfrânarea trupească, ci trebuie să devină o școală a minții și a inimii, o lucrare lăuntrică ce trece de la disciplina exterioară la curăția interioară. Evlavia devine astfel coroana ascezei, trecerea de la înfrânarea exterioară la libertatea lăuntrică, de la lupta cu pofta la împăcarea cu Dumnezeu.

3.4. Înfrânarea pântecelui la Sfântul Ioan Casian

Asemeni Sfântului Ioan Scărarul și Sfântului Nil Ascetul, și Sfântul Ioan Casian așază înfrânarea pântecelui la temelia vieții duhovnicești, identificând în ea o armă împotriva patimii îmbuibării și a celorlalte păcate ce se nasc din neînfrânare. El afirmă că „înfrânarea pântecelui se împotrivește îmbuibării pântecelui”[30], arătând că echilibrul în hrană este începutul curățirii sufletului și al supunerii trupului față de duh.

Sfântul Ioan Casian precizează că Părinții nu au lăsat „un singur canon de postire, nici un singur chip al împărtășirii de bucate, nici aceeași măsură pentru toți”, deoarece oamenii sunt diferiți în tărie și vârstă, și „din pricina slăbiciunii unora sau a unei deprinderi mai gingașe a trupului”. De aceea, nu există o regulă absolută privind durata sau felul postului: unii mănâncă mai puțin, alții mai mult, fără ca aceasta să fie o piedică pentru virtute, atâta vreme cât se păstrează cumpătarea și ascultarea duhovnicească. În acest sens, sfântul Ioan Casian clarifică: „Unul, mâncând două litre de pâine, e încă flămând, iar altul, mâncând o litră, se satură”, însă „un lucru au rânduit (Părinții) tuturor: să fugă de îmbuibare și de săturarea pântecelui”, oferind „tuturor o singură regulă pentru înfrânare: să nu se amăgească nimeni cu săturarea pântecelui și să nu se lase furat de plăcerea gâtlejului”[31].

Postul nu constă doar în „deosebirea felurilor” de mâncare, ci în „mărimea cantității mâncărurilor”, adică în limitarea poftei și în evitarea sațietății care aprinde trupul și „face să se aprindă săgețile curviei”. De aceea, autorul avertizează: „cu orice fel de hrană de se va umple pântecele, naște sămânța desfrânării”. În același sens, el vorbește despre influența vinului, a desfătării cu alimente, chiar și a săturării cu

---

[30] Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, p. 195.

[31] Sfântul Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, în col. „Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii”, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, pp. 125-126.

apă asupra minții: „Aburii vinului fac mintea să se îmbete, și săturarea de apă, precum și prisosul de orice fel de hrană o moleșește și o face somnoroasă". Asemenea Sodomei, unde „îmbuibarea cu pâine"[32] a fost începutul pierzaniei, și pentru cel care urcă pe scara desăvârșirii, neînfrânarea este începutul căderii duhovnicești. Astfel, patima lăcomiei pântecelui atinge rădăcina spirituală a omului. Ea transformă hrana din mijloc necesar în scop, deturnând-o de la rostul ei firesc, acela de a întreține viața și de a-l conduce pe om la mulțumire față de Dumnezeu. Când hrana devine prilej de plăcere, mintea omului se întunecă, el nu se mai hrănește pentru a trăi, ci trăiește pentru a se hrăni[33].

Sfântul Ioan Casian arată limpede legătura dintre înfrânare și curăție: „Curăția parțială a sufletului, cea a neprihănirii adică, o înfăptuiesc în chip deosebit înfrânarea și postul". El consideră imposibilă lupta împotriva patimilor, fără stăpânirea desăvârșită a pântecelui: „Căci este cu neputință ca cel ce și-a săturat stomacul să se poată lupta în cuget cu dracul curviei". Prin urmare, „lupta noastră cea dintâi trebuie să ne fie înfrânarea stomacului și supunerea trupului nu numai prin post, ci și prin priveghere, osteneală și citiri; apoi, aducerea inimii la frica de iad și la dorul după Împărăția cerurilor"[34]. Înfrânarea desăvârșită, trebuie unită cu smerenia, ascultarea, rugăciunea, ferirea de patima iubirii de argint și celelalte virtuți: „Pentru curăția desăvârșită a sufletului nu ajunge numai reținerea de la bucate dacă nu se adaugă la ea și celelalte virtuți"[35]. Așadar, înțelegem că postul și înfrânarea nu sunt scopuri în sine, ci mijloace pentru a ajunge la curăția inimii, la liniștea și trezvia minții, și la adevărata eliberare de patimi.

Pentru Sfântul Ioan Casian, înfrânarea pântecelui nu este o simplă dietă ascetică, ci o lucrare duhovnicească integrală, care implică trupul și sufletul deopotrivă. Ea nu se reduce la reținerea de la anumite bucate, ci privește întreaga conduită a omului, măsura și echilibrul său interior. Înfrânarea pântecelui devine, astfel, începutul tuturor virtuților și pavăza împotriva tuturor patimilor, fiindcă „primirea hranei cu măsură și cu socoteală dă trupului sănătatea, nu îi ia sfințenia"[36].

---

[32] Sf. Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 126.
[33] J.-Cl. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 130.
[34] Sf. Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 127.
[35] Sf. Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 127.
[36] Sf. Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, p. 127.

Concluzii

Învățăturile Părinților filocalici arată o unitate de perspectivă: lăcomia pântecelui nu poate fi biruită decât prin redirecționarea dorinței. Nu este vorba de o simplă abținere, ci de o transformare ontologică. Dorința de plăcere, iluminată de har, devine dor de Dumnezeu.

Avva Evagrie Ponticul, Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Nil Ascetul și Sfântul Ioan Casian, conturează împreună o veritabilă teologie a înfrânării: trupul nu este dușmanul sufletului, ci instrumentul sfințirii; hrana nu este păcat, ci prilej de recunoștință; pofta nu este condamnată, ci chemată să se transfigureze în iubire. În această sinteză, omul descoperă că adevărata libertate nu constă în a consuma, ci în a mulțumi, nu în a poseda, ci în a se împărtăși.

În viziunea filocalică, omul nu este chemat doar să înfrâneze patimile, ci să le transfigureze. Scopul vieții duhovnicești nu constă în simpla eliberare de dorințe, ci în redirecționarea lor către scopul ultim, care este comuniunea cu Dumnezeu. De aceea, lupta împotriva lăcomiei pântecelui nu este o negare a vieții, ci o restaurare a sensului ei originar: omul postitor redescoperă că adevărata sa hrană este harul divin și comuniunea euharistică[37].

Gastrimargia nu constă în simpla dorință de hrană, ci în dorința plăcerii ce vine prin mâncare. Astfel, abuzul nu înseamnă doar a mânca mai mult decât este nevoie, ci și a căuta plăcerea chiar și în puținul necesar. Prin aceasta, omul se lipsește de desfătările duhovnicești, care sunt cu mult mai înalte decât cele trupești. Dorința în sine, nu este rea, ea devine patimă doar atunci când se orientează greșit. Dorința este o mișcare firească a sufletului către binele presupus; dar dacă nu este condusă de rațiune, ea se transformă în patimă. Această distincție este fundamentală pentru gândirea ortodoxă: lăcomia nu este distrugerea dorinței, ci pervertirea ei. Astfel, lupta ascetică nu urmărește anihilarea dorinței, ci purificarea și reorientarea ei spre Dumnezeu[38].

Tema lăcomiei pântecelui, dezvăluie, la o lectură filocalică, una dintre cele mai profunde crize ale omului contemporan: pierderea sensului existenței și a comuniunii cu Dumnezeu. Dincolo de dimen-

[37] Jean-Claude Larchet, *„Acesta este trupul Meu..."*, Editura Sophia, București, 2006, pp. 75-77.

[38] J.-Cl. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 130.

siunea trupească, lăcomia reprezintă o dezordine a dorinței, o deturnare a mișcării naturale a sufletului de la Dumnezeu către materie. Ea este, în esență, expresia unei „foame de infinit" care și-a pierdut orientarea.

Părinții filocalici arată că patimile nu trebuie condamnate moralist, ci vindecate prin har și prin participarea activă a omului la lucrarea dumnezeiască. În acest sens, lăcomia nu este doar un păcat de comportament, ci o suferință a iubirii dezrădăcinate. Omul caută să se umple, dar o face în afara comuniunii. În locul dorului de Dumnezeu, se instalează dorința de plăcere; în locul recunoștinței, necontenita nemulțumire.

Lupta cu lăcomia nu se reduce la o disciplină a trupului, ci implică o convertire a întregii ființe. Postul, rugăciunea, spovedania și împărtășirea nu sunt simple practici religioase, ci pași ai unei terapii spirituale prin care dorința se curăță, iar ființa se vindecă. În lumina *Filocaliei*, omul nu este chemat să distrugă dorința, ci să o transfigureze: să o ridice din planul biologic în cel euharistic, din foamea materială în setea de Dumnezeu[39].

Din perspectivă antropologică, biruința asupra poftei dezvăluie adevărata libertate a omului: aceea de a nu fi sclavul trupului, ci stăpânul lui luminat de har. Înfrânarea nu este o formă de negație, ci o afirmare a ordinii interioare. Ea îl învață pe om să mulțumească pentru tot, să primească lumea ca dar și să se bucure de ea fără a o idolatriza. Astfel, prin curățirea poftei, omul nu devine mai puțin uman, ci mai deplin om, adică liber, senin și împăcat.

Pe plan duhovnicesc, biruința asupra lăcomiei marchează începutul unei noi cunoașteri: omul își redescoperă condiția de ființă euharistică. Hrănindu-se din Trupul și Sângele lui Hristos, el înțelege că adevărata sa viață nu se sprijină pe pâinea pământului, ci pe Cuvântul dumnezeiesc. Lăcomia separă, Euharistia unește; patima închide, comuniunea deschide; pofta consumă, iubirea dăruiește. În Euharistie se vindecă definitiv setea omului de sens, căci acolo dorința și plinirea se întâlnesc în iubirea lui Dumnezeu[40].

Lăcomia pântecelui, așadar, se dovedește a fi o patimă fundamentală, dar și o cale de revelație duhovnicească. Ea descoperă fragilitatea

[39] J.-Cl. Larchet, *„Acesta este trupul Meu..."*, pp. 83-85.
[40] J.-Cl. Larchet, *„Acesta este trupul Meu..."*, pp. 65-66.

omului, dar și potențialul său de transfigurare. Prin lupta cu această patimă, omul nu își înăbușă firea, ci o sfințește. Înfrânarea devine astfel o artă a echilibrului și o pedagogie a iubirii.

În lumina *Filocaliei*, lăcomia devine locul unde omul se întâlnește cu sine și cu Dumnezeu, locul unei alegeri între moarte și viață, între robia plăcerii și libertatea iubirii. Căutarea sensului existențial nu este altceva decât redescoperirea faptului că viața însăși este comuniune.

Astfel, între patimă și sens se deschide un drum: drumul postului, al rugăciunii, al lacrimilor și al iubirii. Pe acest drum, omul învață să-și transforme foamea în dor, trupul în templu, hrana în Euharistie și dorința în mulțumire. Iar în această transfigurare se află răspunsul deplin al teologiei filocalice: omul nu este chemat să se lepede de lume, ci să o sfințească, trăind în ea nu ca un consumator de plăceri, ci ca un slujitor al bucuriei dumnezeiești.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 222-235

SACRALITATE ȘI RESPONSABILITATE ÎN FAMILIA CREȘTINĂ. MĂRTURIA SFÂNTULUI CUVIOS MĂRTURISITOR ARSENIE DE LA PRISLOP*

Pr. Drd. Alexandru Letea
pr.letealexandru@gmail.com

Abstract
The study presents the conception of the Christian family of Saint Arsenie of Prislop. It synthesizes the wounds of the contemporary family that struggles between biological and economic, brings to attention the Christian ideal of perfection. Father Arsenie Boca was a landmark regarding the causes of the moral decline of the family, linking heredity with spirituality and sin with its consequences.

Keywords
Saint Arsenie of Prislop, spirituality, the moral decline, heredity, consequences.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad, care și-a dat acordul pentru publicare.

1. Introducere

Familia e o lume mică, dar care pune în lucrare cele mai importante și active puteri umane. În cadrul ei se realizează comuniunea ce ne deschide spre veșnicie. Familia nu este doar primul nucleu al organismului social, centrul vieții umane, ci și o realitate de a cărei moralitate și sfințenie depinde binele întregii societăți. Aici, în familie, se realizează sensul autentic al căsătoriei care este legătura permanentă a soților cu Hristos. Aici creștinismul trece de la nivel de principii la nivel de experiență, depășind dimensiunea individualistă și hedonistă și înlăturând egoismul prin iubire jertfelnică, pentru că, așa cum spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul, „e clar că cine posedă egoismul posedă toate patimile”[1]. Egoismul ce se poate observa la nivelul general al societății trece adesea în viața familiei. Familia de azi trebuie să treacă de la discursul despre Dumnezeu la „viața în Hristos”, pentru că „nimic nu este mai sărac decât cunoașterea care stă în afară de Dumnezeu și filosofează despre Dumnezeu”[2].

Referatul biblic din primul capitol al Sfintei Scripturi ne arată că prima familie apare ca și chip al lui Dumnezeu și cunună a întregii creații: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (*Facerea* 1, 27). Crearea omului după chipul lui Dumnezeu înseamnă întruparea modelului treimic în ființa umană. Prin cădere, bărbatul și femeia au pierdut însă vocația eclesială a relațiilor dintre ei. Ei se vor îndrepta din acest moment spre o unitate biologică dar și spre o speranță a mântuirii. Această nădejde s-a împlinit prin Mântuitorul Iisus Hristos, care nu numai că restaurează familia în condiția sa originară, dar o și ridică la nivel de Taină, și îi dă vocația de a fi „Biserica din casă”. De altfel, Sfântul Grigorie de Nyssa afirma că Pronia dumnezeiască a îmbrățișat neamul omenesc încă de la creație[3], iar Sfântul Clement Alexandrinul vorbește chiar de un har paradisiac al căsătoriei care se actualizează

---

1 Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste”, în *Filocalia românească*, ed. a II-a, vol. II, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1993, p. 80.

2 Sfântul Marcu Ascetul, „Despre legea duhovnicească”, în *Filocalia românească*, ed. a II-a, vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 291.

3 Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, apud Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Vasile Răducă, Editura Anastasia, 1993, p. 149.

odată cu primirea Tainei[4]. De asemenea părintele Dumitru Stăniloae menționa integritatea ființei umane prin cuprinderea virtuală a Evei în Adam înainte ca ea să fie adusă la existență[5].

2. Rănile familiei contemporane

Dincolo de aceste adevăruri etern valabile, putem observa că societatea contemporană aduce numeroase și serioase provocări pentru familie. Sunt numeroși factori care au contribuit la slăbirea vieții de familie în societatea de azi: libertinajul, extinderea prostituției, practicarea avorturilor, căsătoria privită individualist și hedonist, așezată pe principiul sterilității sistematice, adulterul, divorțul. Toate acestea nu sunt decât părți componente ale unui sistem complet ce ruinează familia românească din interior și din exterior. Din interior prin trădarea iubirii și a sfințeniei, iar din exterior prin însușirea modelelor străine. Familia ajunge astfel să trăiască doar în cele două dimensiuni: biologică, prin care se face un adevărat cult al trupului și economică, care ajunge să acapareze întreaga viață. Mulți caută „refugiu" în starea materială, încercând astfel să suplinească lipsa comuniunii sufletești și neîmplinirea în viața de familie. Astfel se poate observa astăzi o adevărată „boală a căutării fericirii". Modelul „conviețuirii libere" promovat asiduu astăzi, propune un mod de viață în care copiii nu mai sunt văzuți ca dar și binecuvântare a lui Dumnezeu, ci ca o grijă și responsabilitate în plus. Astfel, familia în înțelesul ei clasic, nu mai este văzută ca „dătătoare de fericire", ci ca o formă de conviețuire care-ți complică viața și-ți strică planurile.

Aceste coordonate ale societății contemporane, urmărite ca definitorii pentru omul de azi, au consecințe serioase asupra familiei dintre care amintim:

a. Supraevaluarea carierei profesionale și a stării materiale în detrimentul realizării unei familii. Căsătoria este astfel amânată foarte mult, fapt ce duce la nefirești „crize lăuntrice";

b. Desconsiderarea ideii de căsătorie și familie, văzute ca o piedică

---

[4] Sfântul Clemet al Alexandriei, *Stromate*, apud Paul Evdokimov, *Taina iubirii, Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, trad. de Gabriela Moldoveanu și Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1994, p. 165.

[5] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 121.

în calea realizării individuale;

c. Normalizarea desfrâului încă din perioada adolescenței; educația sexuală care se face prin unele instituții nu îl responsabilizează moral pe tânăr ci-l învață modalități de protejare și contracepție, înlăturându-se astfel noțiunea de păcat;

d. Trăirea vieții conjugale fără dimensiunea iubirii care „înalță și mântuiește," într-o existență înclinată senzualismului împlinit prin sterilitate voită;

e. Scoaterea căsătoriei din dimensiunea ei de responsabilitate și înlăturarea caracterului de jertfă prin contracepție și avort;

f. Limitarea nașterii de copii și transformarea lor (sau tot mai des a unicului copil) în instrumente de satisfacere afectivă în mod egoist;

g. Orientarea spre „conviețuiri libere" sau, dacă există formal familia, spre mentalitatea care acceptă libertinajul celuilalt;

h. Apelarea la tehnici de procreație clinic asistată în cazul cuplurilor ce nu pot avea copii, fără poziționarea duhovnicească necesară și fără înțelegerea serioaselor probleme etice care decurg din acestea;

i. Imposibilitatea rezolvării perioadelor de criză din viața de familie, fapt ce duce la divorț și „disoluția familiei"[6].

Văzând și cunoscând toate acestea, înțelegem de ce Sfântul Cuvios Mărturisitor Arsenie de la Prislop, marele duhovnic al neamului, s-a aplecat cu atâta stăruință asupra vieții de familie. Părintele a încercat în permanență să ne facă conștienți că familia poate fi „motorul" de regenerare a neamului, dacă are o concepție de viață creștină și dacă este integrată și ancorată în viața Bisericii. Părintele nu a fost doar medicul ce a pus diagnosticul pentru „bolile familiei" ci și chirurgul care a tăiat adânc, dar părintește, în rănile sufletești.

3. Familia – chemarea la desăvârșire

Mulți poate ar spune că Părintele Arsenie Boca, fiind monah, nu cunoștea realitățile și greutățile vieții de familie. Dar el le cunoștea foarte bine, cu mintea dreaptă și luminată de harul lui Dumnezeu, care l-a ajutat să vadă rănile familiei, cauzele lor și să dea medicamentul potrivit fiecăruia. Știind că multe probleme provin din viața

[6] Dimitra Gauti, D. Kokkinou, *Criza familiei*, trad. de Șerban Tica, Editura Sophia, București, 2011, pp. 7-10.

de familie, Părintele a vorbit despre căsătorie și despre problemele ei, despre bucuriile și durerile pe care le poartă. El a pus, la fel ca Sf. Ioan Gură de Aur odinioară, icoana lui Hristos deasupra patului conjugal, icoană pe care perechea o scosese (la propriu și la figurat), încercând să fugă de ochiul Domnului, ca și cum Cel care a dăruit Nunta, nu poate privi cum e trăită ea. Și astfel se ajunge la neînțelegeri iraționale, vinovății vinovate, viață necuviincioasă, care se materializează într-o depărtare de Hristos și de sfinții Săi.

Căsătoriile se fac în afara Raiului dar au ca țintă finală Raiul. Când se uită aceasta (sau nu se știe), ele ajung pline de plâns, de osteneală oarbă; căutarea mulțimilor de plăceri care sfârșesc într-o mulțime de chinuri și iarăși fuga la plăceri pentru a uita de chinuri. Suntem azi licențiați în multe, avem multe reușite la activ, dar eșuăm în marile teme ale vieții. Strigăte, certuri, răceală, nesiguranță, egoism, indiferență, care toate converg în ură și răutate. O depărtare ca o prăpastie mare de vreme ce fiecare membru al familiei își trăiește propria viață, teribila și dureroasa singurătate în doi!

Și copiii? Cine să plângă pentru ei? Răniți în adâncul sufletului lor, care vor să fugă de tot și de ei înșiși și așa ajung să se drogheze, să desfrâneze, iar noaptea fug de întuneric în pseudo-luminile cluburilor. Fug pentru că lumina dinlăuntru e palidă, candela sufletului abia mai pâlpâie, dacă nu cumva este stinsă. Copii orfani, cu părinți în viață...

Bogăția și foametea în aceeași casă. Bani care la început s-au cheltuit pe petreceri, vacanțe, podoabe, mașini, se împart apoi pe procese și pensii alimentare. O lume de care toți suntem nemulțumiți dar pe care puțini se luptă să o schimbe; pentru că schimbarea trebuie să înceapă cu noi înșine! O lume în care, așa cum spunea autorul *Paradoxului vremurilor noastre*[7], avem:

„Clădiri mai mari, dar suflete mai mici;
Autostrăzi mai largi, dar minți mai înguste;
Case mai mari, dar familii mai mici;
Case mai frumoase, dar cămine destrămate;
Cheltuim mai mult, dar ne bucurăm mai puțin;
Avem mai multe venituri, dar și mai multe divorțuri;
Am învățat cum să ne câștigăm existența,

[7] Pus pe seama lui Octavian Paler, se pare că acest text aparține englezului Bob Moorehead; vezi Bob Moorehead, *Words Aptly Spoken*, Overlake Christian Bookstore, 1995, p. 87.

Dar nu cum să ne facem o viață;
Am adăugat ani vieții, dar nu viață anilor".

Sfântul Arsenie de la Prislop nu a făcut o teologie sistematică a vieții de familie ci a răspuns problemelor concrete cu care se confrunta ca duhovnic. Cu toate acestea nu a ezitat să exprime principii de viață care au izvorul în Sfânta Scriptură și în învățătura Sfinților Părinți. Principiile pe care le exprima erau întotdeauna bine argumentate și explicate pe înțelesul tuturor, folosindu-se de ajutorul științelor profane (medicină, artă etc.), pe care le folosea întotdeauna în complementaritate cu adevărurile perene evanghelice. De altfel el însuși spunea:

> „În știință este savantul care sondează necunoscutul prin teorii pe care apoi le verifică; în credință este sfântul, care are alte mijloace de aflare a adevărului. Sfântul nu cercetează. Viața lui curată e mijlocul de cunoaștere a unei realități pe care savantul nu o poate prinde niciodată"[8].

Părintele vorbea cu siguranța celui care știe că este un transmițător al unui mesaj care vine de dincolo de el. De altfel, după mărturia multor oameni care l-au întâlnit și ascultat, Sfântul Cuvios Mărturisitor Arsenie afirma adesea că el împărtășește oamenilor voia lui Dumnezeu. Și poate de aceea miile de oameni îl căutau, pentru că Părintele le oferea Evanghelia pusă în fapte, tradiția Bisericii transpusă în actualitatea vieții cotidiene.

Dincolo de toate acestea, trebuie evitat riscul de a-l face pe sfânt susținător exclusiv al unor idei sau curente; cuvintele și ideile lui nu trebuie scoase din contextul în care au fost spuse. Dincolo de principiile fundamentale pe care nu a ezitat să le exprime (de exemplu în „Ereditate și spirit" din *Cărarea Împărăției*), părintele dădea soluții concrete pentru situații particulare. A lua aceste soluții și a le aplica într-o regulă general pentru toate familiile înseamnă a cădea în greșeala celor doi ucenici din Pateric care s-au mirat că la aceeași întrebare despre lupta cu gândurile, un Avvă le-a dat soluții total diferite. Părintele exprima principiul dar nu trata după șabloane. De aceea sfaturile date unor familii nu se potrivesc altora, pentru că fiecare are propria viață și context diferit al existenței.

[8] Arsenie Boca, *Cărarea Împărăției*, ed. a V-a, Editura Episcopiei Aradului, 2004, pp. 210-211.

Deloc ușoară este apoi exprimarea raportului dintre ereditate și viața spirituală în concepția Părintelui Arsenie Boca. Citim anumite rânduri în care avem impresia că ereditatea este total dominantă. În aceste cazuri Părintele încerca să-i responsabilizeze pe oameni referitor la legătura dintre păcate (patimi) și necazurile care vin în viață, vorbind deslușit despre suferințele pe care le au copiii pentru păcatele părinților, despre necazurile ce se concentrează în viața unui copil din cauză că ceilalți n-au fost lăsați să vină pe lume; despre tarele întipărite în codul genetic al celui ce se naște, defecte care vin din moștenirea ereditară și exemplele sunt numeroase. Pe de altă parte, tot părintele Arsenie este cel care vorbește despre importanța covârșitoare a trăirii unei vieți autentic creștine și care poate să schimbe chiar și codul genetic, refăcând și vindecând „linia neamului". De altfel, chiar ultimele cercetări ale geneticii vorbesc despre posibilitatea schimbării codului genetic. Ereditatea nu fixează poziții fatale, din care nu putem ieși, ci stabilește limite, mai mult sau mai puțin fixe, pe care omul, prin conlucrare cu harul lui Dumnezeu le poate schimba. Părintele numea sugestiv limitele fixate de ereditate „înghesuire", din care nu ne putem elibera decât printr-o viață spirituală autentică:

> „Ieșirea din înghesuirea aceasta nu e cu putință decât trăind prezența nevăzută a lui Hristos în noi, trăind învățătura creștină în toate fibrele ființei, ceea ce face cu putință lui Dumnezeu să scoată afară, prin mecanismul eredității, neghina recesivă... Puterea credinței, amplificată de puterea și binecuvântarea lui Dumnezeu, are influență nebănuit de mare asupra eventualelor noastre infirmități"[9].

Cu alte cuvinte, Părintele Arsenie Boca exprimă clar ideea că o ereditate deficitară nu te predispune automat la pierzare. Depinde de ce faci tu cu ceea ce ai primit de la părinți. La întrebarea dacă e cu putință despovărarea de sub o moștenire mizerabilă *părintele* răspunde că e cu putință, cu prețul și osteneala unei vieți curate. De multe ori însă haosul îl anunță prima celulă a mediului: familia. Nu întâmplător părintele Arsenie avertiza: „A denatura firea e ușor, mult mai greu este să scoți denaturarea introdusă în fire".

[9] A. Boca, *Cărarea Împărăției*, p. 268.

4. Familia, între biologic și economic

Un alt aspect foarte important pentru a înțelege viziunea părintelui Arsenie față de familie este relația trup-suflet. Astfel, părintele spunea:

> „Orice faptă trupească a fost mai întâi o faptă sufletească. O cădere în curvie e mai întâi *o cădere în spirit; după încetarea trupului, poftele, stropii aceștia de noroi împroșcați din trup în suflet, stârnesc în sufletul despărțit de trup o văpaie de pofte, care-l muncesc cel puțin tot atâta cât l-ar chinui setea până la moarte pe unul care ar trece Sahara și n-ar găsi apă*"[10].

Patimile, care la început se nasc în suflet, se imprimă apoi prin făptuirea lor trupească din nou în suflet, care nu scapă de chinuirea lor nici după moarte, dacă nu s-a îndreptat și curățit în timpul vieții. Astfel, părintele Arsenie spunea:

> „Un iubitor de argint, un lacom de avere, un lacom de mâncare, un bețiv, un curvar, nu scapă de tirania poftelor sale, ci acestea îl chinuiesc fără sfârșit și se măresc pe măsură ce nu pot fi satisfăcute (lipsind trupul), iar conștiința îi strigă mereu pedeapsa lui Dumnezeu și zădărnicia suferințelor sale"[11].

Părintele Arsenie Boca nu disprețuia trupul, ci condamna viața trupească lipsită de dimensiunea spirituală. Expresii de genul: „fiecare ducem un ateu în spate, un necredincios – trupul nostru" sau: „temnița trupului", pe care părintele le folosea adesea, trebuie analizate în contextul în care au fost spuse, pentru că tot părintele susținea că de la starea animalică se poate ajunge la transformarea trupului în „templul al Duhului Sfânt" (vezi I *Corinteni* 3, 16), dar numai printr-o luptă ce ține de cele mai multe ori o viață întreagă.

Un alt aspect pe care părintele îl accentua foarte mult este că omul poate să modifice natura instinctelor (legi fundamentale sădite de Dumnezeu) în două sensuri: înspre dereglarea lor, devenind patimi;

---

[10] ***, *Părintele Arsenie Boca – mare îndrumător de suflete din secolul XX*, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2002, pp. 168-169.

[11] A. Boca, *Cărarea Împărăției*, p. 268.

înspre convertirea și sublimarea lor prin nevoință, în virtuți.

Instinctele dereglate prin otrava păcatului devin:

a. instinctul de nutriție (hrănire) devine patima lăcomiei sau a beției;

b. instinctul de proprietate devine patima avariției și a hoției;

c. instinctul de reproducere devine patima desfrânării;

d. instinctul de dominație devine patima trufiei.

Deci un instinct sădit ca lege de existență a firii devine patimă prin libera voință a omului, pentru că numai omul vrea să despartă rostul instinctului de plăcerea care-l însoțește, alegând plăcerea și refuzându-i rostul.

Este cu putință însă lucrarea instinctelor în virtuți prin cenzura rațiunii și mărturia conștiinței, care, dacă lucrează cum trebuie, atrag harul lui Dumnezeu. Aici apare legătura fundamentală între concepția de viață și existența biologică a omului, pentru că, spunea părintele Arsenie Boca, când ai o concepție de viață creștină nu se mai produce excesul de hormoni care să te desfrâneze și să te dezechilibreze. „Concepția de viață este aceea în care te integrezi trup și suflet. Aceasta va frâna producerea excesivă a hormonilor și va echilibra sistemul endocrin”[12]. Se modifică astfel structura celulelor întregului corp și se armonizează cu concepția de viață pe care o ai, și pe care, foarte important, o practici, transformând credința, așa cum spunea părintele Arsenie Boca într-o „asceză a rațiunii”[13].

5. Rosturile familiei și durerile ei

Părintele Arsenie Boca susținea că o căsătorie creștină nu se poate constitui decât între creștini convinși: „Când familia nu va mai fi întemeiată pe Taină, oamenii vor fi o turmă de animale sălbatice, destrăbălate[14], de aceea „rădăcina necazurilor e aceeași cu rădăcina răutăților: păcatul”[15]. Pentru întemeierea unei familii creștine este nevoie de o viață curată care implică păstrarea castității până la căsătorie atât

[12] ***, *Părintele Arsenie Boca*, pp. 187-188.

[13] Arsenie Boca, *Cuvinte vii*, ed. a II-a, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2025, p. 149.

[14] A. Boca, *Cuvinte vii*, p. 293.

[15] Arsenie Boca, *Scrieri inedite*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2025, p. 334.

pentru băieți cât și pentru fete. Despre acest lucru părintele spunea că e „o minune ce este și cu putință și de trebuință". Iar dacă nu este păstrată curăția este nevoie de pocăință autentică și schimbarea vieții, pentru a nu duce cu tine în viața de familie povara păcatelor tale și pe care apoi le întipărești în urmașii tăi.

Pregătirea pentru căsătorie începe din copilărie. Părintele atrăgea atenția adesea asupra păcatului desfrânării care omoară, ca și beția, milioane de celule nervoase și îi fac pe tineri „fleșcăiți, fără vlagă" și incapabili de jertfa necesară în căsătorie. Păcatul malahiei pe care societatea modernă prin anumite ramuri ale ei îl consideră o normalitate pentru tineri și o ocazie de autocunoaștere, era condamnat de către părintele Arsenie Boca, considerându-l un teribil viciu ce falsifică senzualitatea sădită cu alt rost de către Dumnezeu în firea omului. Pe lângă faptul că acest păcat schimbă fundamental structura conștiinței, afectându-l psihic pe tânărul prins de acest viciu, această patimă, dacă nu este curmată la timp și vindecată prin harul Sfintelor Taine, lasă urmări grave în viața tinerilor. Astfel, ei își schimbă întreg ritmul intim biologic și nu mai sunt capabili de o relație firească în cadrul căsătoriei. Pe un astfel de tânăr, părintele îl numea „tânăr-bătrân":

> „Presupunem că un copilandru, la primele anunțări ale instinctelor, cade în viciul onaniei. Nu-l află părinții, face excese, e din ce în ce mai retras, mai tăcut, mai obosit; memoria – scoarța cerebrală a minții – e atinsă; mintea nu mai e agerită de hormonii ce izvorau din sectorul respectiv, încleștat în viciu. Cu alte cuvinte, mintea tâmpește și încă repede; imaginația nu mai e vioaie, nu-i mai place joaca, parcă e bătrân"[16].

Părintele atrăgea atenția că înclinația excesivă spre păcatele trupești ce se manifestă la tineri se datorează și lipsei de înfrânare a părinților. Astfel, părintele accentua foarte mult că femeia, în timpul când este însărcinată și chiar în perioada alăptării trebuie să trăiască în înfrânare cu bărbatul ei. In primul rând pentru că apărând o viață, legătura trupească nu-și mai are finalitatea ei firească, iar în al doilea rând pentru că tot ceea ce trăiește mama în timpul sarcinii se transmite copilului care se naște. De aici această înclinație tot mai

[16] A. Boca, *Cărarea Împărăției*, p. 244.

puternică și mai precoce a copiilor și tinerilor spre sexualitate, pentru că au crescut cu o încărcătură hormonală excesivă care s-a întipărit în firea lor:

> „Abia un bărbat care are cap pe Hristos, va fi în stare să-și înfrângă pornirile pervertirii și să păzească netulburat, *în vremea cuvenită, mugurele vieții, de la rodire până la desprinderea deplină de sânul mamei*, nici o viețuitoare din cele cunoscute de noi nu face abuz peste sarcină”[17].

În ceea ce privește relațiile conjugale, Părintele avea o expresie în stilul său sintetic: „Nici abuzul, nici refuzul”. Abuzul îl păgubește în special pe bărbat, iar refuzul pe femeie, care are nevoie de completare endocrină prin bărbat. Părintele Arsenie sublinia foarte mult că neînțelegerile din familie își au izvorul tot din păcate, în patimi, spunând că „vrajba din casă” vine din[18]:

a. Căsătoria începută cu stângul, adică cu desfrânare; în loc să fie pus harul lui Dumnezeu la începutul vieții comune este pus păcatul, lucru pe care îl vedem și în ziua de azi până la măsura în care e considerată o normalitate.

b. Se trăiește fără Cununie – adică fără binecuvântarea lui Dumnezeu - și harul Tainei, fără de care situațiile de criză din familii se transformă adesea în tragedii; de aceea, spunea părintele: „toți trebuie să intre în cumințenie și să se legiuiască (să se cunune)”.

c. Se trăiește în curvii (în desfrânări) nemărturisite, fie dinainte de căsătorie, fie după, în afara căsătoriei; astfel, au intrat într-o casă nouă (familia), dar cu o pecete drăcească și nu s-au scăpat de ea prin spovedanie.

d. Lăcomia de avere, căsătorii făcute din interes, despre care părintele spunea că „sfârșesc cu vrajbă și spargerea casei”.

e. Nepotrivirea de vârstă – așa cum vedem tot mai des în zilele noastre – între bărbați în vârstă, dar bogați, și femei tinere. Când la bază nu e dragostea, ci la unul pofta de plăcere, iar la celălalt pofta de avere, căsătoria nu ține.

f. Nepurtarea de grijă de cele sufletești, negrija pentru spovedanie, împărtășanie și rânduielile Bisericii și de aceea, zice părintele, în acea casă nu e liniște.

---

[17] A. Boca, *Scrieri inedite*, p. 332.

[18] Pentru toată această enumerare a cauzelor necazurilor din familie a se vedea: A. Boca, *Scrieri inedite*, pp. 91-96.

g. Lipsa postului pentru că „plin de fiere fiind, din cauză că nu postesc, se umplu de mânie și sar în cap unii la alții", iar „războiul stomacului e primul război pe care l-a pierdut omul"[19].

8. Lipsa de înfrânare în viața de familie; aici părintele întreabă retoric:

> „cum desfrânează soții fiind legitimi și cununați? – pentru că nu mai țin seama de miercuri, vineri, de zilele postului și de sărbători; nu mai țin nici o rânduială și atunci bate Dumnezeu neorânduiala ca să se facă rânduială, pentru că vrea să te spele, să te curățească de toate relele tale"[20].

6. Copilărie și sfințenie

Părintele spunea că Iisus i-a găsit pe copii modelul sufletului deschis spre Dumnezeu pentru că ei, deși nu înțeleg nimic, cred totul și pun întrebări uimitoare de credință. Pentru copii existența lui Dumnezeu și prezența divină este un lucru de la sine înțeles. Nu în zadar s-au alăturat aceste două cuvinte: copilărie și sfințenie. Părintele îndemna stăruitor la nașterea de prunci așa cum vin ei prin voia lui Dumnezeu: „Să vă doriți copii de la început, din tinerețe până nu v-ați hodorogit de grijile vieții și de alte păcate".

Împlinind rânduielile lui Dumnezeu nu se ajunge la:

a. Crima de avort, care este mai mare decât simpla crimă spune părintele, pentru că se face împotriva unui copil fără apărare. Părintele spunea că azi Irod s-a multiplicat, flagelul avortului crescând până la dimensiunea de genocid, cu urmări grave asupra familiei și a neamului și din această cauză noi, românii, vom ajunge să fim stăpâniți de alții:

> „Ascultați cu luare aminte: sângele lor cere răzbunare. Nu vei avea bucurie nici de la ceilalți copii pe care i-ai lăsat în viață, ci numai plâns și jale". „Te sfătuiește bărbatul să avortezi? Sfatul e ucigaș, nu-l asculta, ci mai bine rabdă să fii alungată din casă și Dumnezeu va vedea osteneala ta și nu te va părăsi"[21].

---

[19] A. Boca, *Scrieri inedite*, p. 99.
[20] A. Boca, *Scrieri inedite*, p. 104.
[21] A. Boca, *Scrieri inedite*, p. 94.

Părintele făcea referire adeseori la asceza vieții conjugale. Așa cum căsătoria poate fi batjocorită prin desfrâu și ferire de copii, așa ea poate fi ridicată și spiritualizată prin înfrânare atunci când anumite pricini ale vieții de familie (întemeiate, iar nu inventate), împiedică venirea copiilor după fire:

> „Vrei copii puțini? Nu lăsa bărbatul să se atingă de tine; însă ca să puteți face asta trebuie să vă *î*nfrânați cu postul, iar eu zic cu foamea, pentru că trupului nu-i pasă dacă ne duce în fundul iadului”[22].

b. Blestemăția feririi de zămislire: duce la boli grave.

c. Fărădelegea desfrânării despre care părintele spunea:

> „Nu apărați desfrânarea căci nu are nici o apărare; ea nu întreține, ci mai curând sau mai târziu macină dragostea dintre soți și duce la ură și răzbunare, ca orice păcat”.

d. Părintele spunea apoi că în firea femeii este sădită normalitatea nașterii de la trei copii în sus, astfel, organismul femeii curățindu-se și scăpând de boli grave. La fel în ceea ce privește alăptarea, părintele sublinia importanța ei spunând: „Nu vrei să alăptezi copii, vei alăpta cancer!”.

Concluzii

Aflând și înțelegând tot ceea ce spunea părintele Arsenie Boca despre viața de familie am putea fi ispitiți de gândul că sunt exigențe prea mari pentru neputințele și viața noastră de azi. Trebuie să spunem însă faptul că părintele Arsenie Boca a vorbit întotdeauna deschis, prin dimensiunea providențială și profetică a misiunii sale; nu degeaba era numit „omul lui Dumnezeu”. Părintele nu a ascuns rănile familiei ci le-a descoperit în toată gravitatea lor pentru ca apoi să lucreze, cu timp și fără timp, la vindecarea lor. Fără harul lui Dumnezeu nu se poate duce o viață de familie adevărată care să dea „odrasle pentru Dumnezeu” și să fie „motorul” de regenerare a neamului; dar totul devine posibil prin însușirea unei concepții de viață creștine și practicarea ei.

[22] A. Boca, *Scrieri inedite*, p. 95.

Părintele spunea că singura scăpare din lanțurile patimilor este pocăința și ridicarea căsătoriei din desfrâu la înălțimea pe care Dumnezeu a pus-o: cea de Taină. Astfel, părintele spunea:

> „Căsătoria nu este aprindere de trupuri ci chip al unirii sufletului cu Dumnezeu. Unde căsătoria e doar aprindere de trupuri vine ura și vrajba, dar unde cei doi soți sunt uniți cu sufletul în Dumnezeu, dăinuiește și unirea trupească și aduce roade după Dumnezeu: copii curați și care trag spre El. Căsătoria, dacă ar fi trăită de soți la valoarea și cuviința ei de Taină, ar da și roade vrednice de Tainele lui Dumnezeu”[23].

Pentru a evita consecințele unei vieți secularizate și desacralizate, familia trebuie să iasă din determinismul biologic și economic în care se adâncește. Familia creștină nu-și poate păstra identitatea decât integrată în viața Bisericii, încercând, cu alte cuvinte, să facă din Biserică a doua casă, iar din casă a doua Biserică.

Timpul în care trăim, cu toate provocările lui, nu se prezintă ca o fatalitate peste libertatea noastră, dar e bine să fim conștienți că „lupta cea mare” se dă în familie, care este icoana vie a Bisericii. Aici se decide dacă vremurile pe care le trăim schimbă menirea familiei creștine, sau dacă, dimpotrivă, și timpul în care prin voia lui Dumnezeu am venit în existență, este sfințit, transfigurat iar apoi trăit ca timp al lui Dumnezeu. Este nevoie așadar mereu de început bun în viața noastră și așa cum spunea Sfântul Cuvios Mărturisitor Arsenie de la Prislop: „Nu se poate, să nu se poată!”[24].

[23] A. Boca, *Cuvinte vii*, p. 292.
[24] A. Boca, *Cărarea Împărăției*, p. 267.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 236-263

SFÂNTA EUHARISTIE, TAINA CARE MENȚINE UNITATEA BISERICII VIE ȘI MÂNTUITOARE*

Pr. Drd. Nicolae Lupșescu
nicu_lupsescu@yahoo.com

Abstract:
In the Eucharist, the supreme dimension of divine love is revealed, because Christ does not remain external to man, but dwells within him, transforming his entire being. This union is not symbolic or moral, but real, mystical and complete, through the work of the Holy Spirit. The establishment of the Divine Mystery of the Eucharist and the establishment of the Church take place at the same time. The two realities, the Divine Eucharist and the Church, are inextricably linked. This unity in the body of the Lord is accomplished through the work of the Holy Spirit. The visible performer of the Eucharistic sacrifice is the bishop or priest, as an organ of Christ and as a representative of the Church. Communion is the center and source of spiritual life in Christ. Here, union with Christ is whole and complete. The contemporary world today experiences strong trends and spectacular developments of modernization and globalization. However, this unity is strongly imbued with ideological accents. An ideological unity is sought, not a real and effective one. In these conditions, including in the Church, there is a risk that the unity in Christ, highlighted by the communion

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, care și-a dat acordul pentru publicare.

with the same divine Body and Blood, will be diverted, substituted for an ideological, earthly unity. Unity dissociated from Christ, from the Eucharistic mystery, becomes a unity in itself, conceptual, a source of infinite divisions and quarrels. Therefore, the necessity of the unity of the Church, from the lack of which Christianity suffers, cannot be understood without the Eucharist. A world converted to the Eucharist would be a sanctified world.

Keywords
Eucharist, Body, Blood, Christ, Church.

În Euharistie se revelează dimensiunea supremă a iubirii dumnezeiești, pentru că Hristos nu rămâne exterior omului, ci Se sălășluiește în el, transformându-i întreaga ființă. Această unire nu este una simbolică sau morală, ci reală, mistică și deplină, prin lucrarea Duhului Sfânt, care face posibilă prezența lui Hristos în credincioși și a credincioșilor în Hristos. Astfel, putem afirma că „unirea deplină între Hristos și noi, realizată prin Euharistie, e mărturia supremei iubiri a Lui față de noi, și aceasta e baza comunicării mutuale desăvârșite între El și noi”[1]. Această afirmație sintetizează întreaga experiență euharistică a Bisericii: Euharistia ca taină a iubirii și a unității, ca spațiu al întâlnirii reciproce între Creator și făptură, între Cel Jertfit și cei mântuiți prin Jertfa Sa.

Dumnezeiasca Euharistie este Trupul lui Hristos, „Pâinea pe care Eu o voi da este Trupul Meu” (*Ioan* 6, 51). De asemenea, Trupul lui Hristos este Biserica. „El (Hristos) este capul trupului, al Bisericii” (*Coloseni* 1, 18). Trupul bisericesc este același cu cel domnesc, cu Trupul Domnului nostru Iisus Hristos. Cina cea de Taină, unde Domnul este prezent cu Trupul Său divino-uman, este începutul istoric al Dumnezeieștii Euharistii și al Sfintei Sale Biserici[2].

Fundamentându-se pe gândirea paulină, pentru care a se aduna în biserică înseamnă adunarea pentru săvârșirea Euharistiei (I *Corinteni* 11, 18), eclesiologia euharistică afirmă că adevărata natură a Bisericii

[1] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 93.
[2] Hristofor Stavropulos, *Dumnezeiasca Euharistie, Taina Tainelor*, trad. de Constantin I. Băjău, Editura Apostoliki Diakonia, Atena, s.a., p. 42.

se manifestă, în special, în sinaxa euharistică. Aceasta arată unitatea credincioșilor într-un loc anume (I *Corinteni* 11, 20; *Coloseni* 4, 15), care materializează și face vizibilă unitatea lor în Trupul lui Hristos. Cu alte cuvinte, prin participarea, în biserică, la Sfânta Euharistie devenim un singur Trup cu Hristos, Trupul său mistic, adică Biserica: „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtășirea (comuniunea) cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea (comuniunea) cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup, suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine" (I *Corinteni* 10, 16-17). Sfântul Apostol Pavel vede între comuniunea dintr-o singură pâine și comuniunea într-un singur Trup al lui Hristos, nu numai o analogie, ci o relație de cauzalitate, pentru că mâncăm o singură pâine, de aceea formăm un singur Trup al lui Hristos.

În acord cu cele pe care ni le istorisesc Sfintele Scripturi, întemeierea Tainei Dumnezeiești Euharistii și întemeierea Bisericii se fac în același timp. Când Domnul a dat ucenicilor Săi Dumnezeiasca Taină Euharistică, a dat-o simultan și pe cea a Bisericii. Cele două realități, Dumnezeiasca Euharistie și Biserica, sunt indisolubil legate între ele, ne fiind concepută una fără cealaltă. Dumnezeiasca Euharistie constituie baza ființială a deplinătății Bisericii. Existenta, viața, centrul vital, esența, revelația Bisericii, toate acestea sunt în Dumnezeiasca Euharistie, Trupul Domnului; în Dumnezeiasca Euharistie avem întreaga Sfântă Biserică[3]. Euharistia este și actul de realizare și sporire continuă a unității depline a Bisericii, ca trup extins al lui Hristos desăvârșind în acest sens lucrul început prin Botez și prin Mirungere. „Botezul este Taina Începutului, Mirul, Taina mijlocului, Euharistia este Taina sfârșitului sau a desăvârșirii"[4].

Unirea cu Hristos în Euharistie este baza și izvorul unei depline iubiri între mădularele Bisericii, căci toți membrii ei sunt co-trupești nu numai cu Hristos, ci și între ei[5]. Fiecare trăiește și simte viața tuturor celorlalți ca viață luminată de mintea aceluiași Hristos, sensibilizată și împuternicită spre bine de Duhul aceluiași Hristos. Astfel, Euharistia este prin excelență Taina unității Bisericii, taina unirii cu Hristos și a credincioșilor ce mărturisesc aceeași dreaptă credință. Această unita-

[3] H. Stavropulos, *Dumnezeiasca Euharistie*, pp. 43-44.
[4] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 84.
[5] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 94.

te în trupul Domnului se înfăptuiește prin lucrarea Duhului, care este chemat prin epicleză și este activ în actul prefacerii și în împărtășire întrucât trupul Domnului coboară de pe altar, este un trup pnevmatizat și Duhul Sfânt este Duhul comuniunii dintre Hristos și noi prin Sfânta Biserică. În canonul care se citește înaintea Sfintei Împărtășanii, credinciosul se roagă: „Cu sufletul și cu trupul să mă sfințesc, Stăpâne, să mă luminez, să mă mântuiesc, să-Ți fiu Ție locaș prin împărtășirea Sfintelor Taine, având-Te pe Tine locuitor întru Mine, împreună cu Tatăl și cu Duhul, Făcătorule de bine, mult-milostive”[6].

Rugăciunea întâi a Sfântului Vasile cel Mare spune: „Învață-mă să săvârșesc sfințenie întru frica Ta, ca, întru curată mărturisirea cugetului meu, primind părticica Sfintelor Tale Taine, să mă unesc cu Sfântul Tău Trup și Sânge și să Te am pe Tine locuind și petrecând întru mine, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”. Iar rugăciunea a doua a Sfântului Ioan Gură de Aur spune: „Sfințește-mi sufletul și trupul, mintea și inima, rărunchii și măruntaiele; înnoiește-mă tot și înrădăcinează frica Ta întru mădularele mele și sfințenia Ta fă-o neștearsă de la mine”[7].

Euharistia ca izvor al tuturor Tainelor pune temeiul concepției euharistice a Bisericii și arată că orice Biserică locală, care are în fruntea ei un episcop, este „Biserica lui Dumnezeu”. Biserica este omnisacramentală și efectuează orice Taină[8]. Biserica adună și unește omenirea într-un trup, în Trupul lui Hristos și forța acestei sobornostii – adunare laolaltă, colectivitate – este Euharistia care este însuși Hristos[9].

Această „Sobornicitate deschisă” înseamnă pentru Sfântul Părinte Mărturisitor Dumitru Stăniloae „o trăire a credinței într-o comuniune vie, o universalitate creștină în formă de comuniune”[10]. Un fel de adunare a întregii lumi „în care toți creștinii își aduc înțelegerea întregii realități divine revelate și a întregii realități umane văzute în lumina revelației integrale, pentru a o împărtăși tuturor și pentru ca fiecare să

---

6 *Ceaslov,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 283.

7 *Ceaslov,* pp. 288-289.

8 Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 88.

9 Serghei Bulgakov, *Dogma Euharistică*, trad. de Paraschiv Angelescu și Tit Simedrea, Editura Paidea, București, 2000, p. 97.

10 Dumitru Stăniloae, „Sobornicitate deschisă”, în *Ortodoxia*, an XXIII (1971), nr. 2, p. 171.

se împărtășească de înțelegerea tuturor”[11]. Această sobornicitate deschisă și transparentă, cum o vede Sfântul Părinte Stăniloae, „implică și un anumit pluralism teologic sau de înțelegere în Dumnezeu”[12], ca o vedere din altă perspectivă, dar referindu-se la aceeași realitate. Așa se produce o înțelegere simfonică a tuturor, în care înțelegerile lor se interpenetrează, comunică între ele, fără să se uniformizeze. Prin aceasta se realizează o înțelegere comună mai corespunzătoare a realității universale și a realității divine”[13]. Potrivit sfântului român, această formă de sobornicitate se deosebește de unitatea ca atare, fiind o formă deosebită a ei, și anume prin unitatea comuniunii.

Euharistia atrage Biserica, viața, simțirea și cugetarea ei, din ce în ce mai mult în profunzimile tainice infinite ale lui Hristos. Euharistia face ca Biserica să se unească din ce în ce mai mult cu Hristos, să progreseze continuu în simțirea Lui spre desăvârșirea ei. Euharistia este „centrul dinamic, sufletul și nervul Bisericii. Hristos nu poate fi trăit și simțit în Biserică în afara Euharistiei. Prin pnevmatizarea în ea a jertfei și a prezenței tainice ale lui Hristos, ea se face centrul de reflex permanent al dragostei lui Dumnezeu față de hristocentrismul euharistic spre care sunt atrași prin împărtășire credincioșii, ca principiu integrator perihoretic, care atrage viața umană a credincioșilor în viața divină a lui Hristos și, prin El, în sânul comunității treimice. Euharistia formează comunitatea Trupului tainic al lui Hristos”[14].

Nu ne putem explica modalitatea prefacerii noastre în Hristos și în Biserică, prin Sfânta Euharistie, decât pe calea realismului tainic al prefacerii noastre în trupul personal spiritualizat al Mântuitorului, care se oferă sub chipul pâinii și al vinului. Odată prefăcute, prin ele se realizează unitatea deplină cu Hristos și prin aceasta se desăvârșește unitatea Bisericii. Euharistia, prin puterea pe care i-o dă prezența reală a lui Hristos, este

> „forța unificatoare a Bisericii și, de aceea, între Euharistie și Biserică există o legătură ființială. Hristos euharistic este cel ce hrănește Biserica. Nu există nici o separare între credincioșii care formează mădularele trupului Bisericii

[11] D. Stăniloae, „Sobornicitate deschisă”, p. 172.
[12] D. Stăniloae, „Sobornicitate deschisă”, p. 178.
[13] D. Stăniloae, „Sobornicitate deschisă”, p. 179.
[14] Viorel Mehedințiu, „*Dogma euharistică în Sfânta Liturghie”,* în *Studii Teologice*, an XIX (1967), nr. 5-7, pp. 276-289.

> și Hristos, Capul ei, deoarece în Euharistie unirea noastră cu El este desăvârșită”[15].

Biserica este adunarea comunității întru Hristos, aducând în El Euharistia. Sfântul Vasile cel Mare († 379) pune accentul pe comuniunea eclesială care se realizează în Sfânta Euharistie, prin Duhul Sfânt: „Iar pe noi, pe toți, care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Duh Sfânt”[16]. Formula binecuvântării treimice: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi, cu toți” (II *Corinteni* 13, 13), din canonul euharistic descoperă legătura dintre Euharistie și Sfintele Taine. Hristos e Mântuitorul lumii și El ni-L descoperă pe Tatăl, prin împărtășirea Sfântului Duh.

Împărăția lui Dumnezeu a venit și vine întru putere în Biserică. Euharistia nu este una dintre Taine, una dintre slujirile divine, ci este descoperirea și înfăptuirea Bisericii în toată puterea, sfințenia și plinătatea ei și numai participând la această Sfântă Taină, noi putem crește în sfințenie și putem împlini tot ceea ce ni s-a poruncit[17]. În această perspectivă, Euharistia nu mai este considerată ca fiind doar una dintre Tainele Bisericii, ci ca Taina Bisericii prin excelență, deoarece Biserica trăiește din Euharistie și prin Euharistie. Dacă adunarea în Biserică este, în sensul adânc al cuvântului, începutul lucrării sfinte euharistice, condiția ei primă și de bază, atunci sfârșitul și împlinirea ei este intrarea Bisericii în Cer, în Împărăția lui Hristos. Acest „sfârșit” descoperă unitatea euharistică, orânduirea și esența ei, ca mișcare și înălțare, descoperă mai presus de toate că Euharistia este Taina Împărăției lui Dumnezeu[18].

Rugăciunea pe care o găsim în *Didahie* (9, 4) este printre cele mai vechi texte cunoscute care vorbește despre funcția eclesială unificatoare a Euharistiei (către anii 50-80 d.Hr.). Pâinea euharistică, făcută dintr-o multitudine de boabe de grâu, devine icoana adunării eclesiale: „Așa cum această pâine frântă (frângere) era risipită pe munți și,

---

[15] Viorel Mehedințiu, *„Sfânta Euharistie, taina unității Bisericii”,* în *Mitropolia Olteniei*, anul XVII (1965), nr. 3-4, p. 365.

[16] *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, București, 2000.

[17] Alexander Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, trad. de Boris Răduleanu, Editura Anastasia, București, 1993, p. 30.

[18] Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 33.

adunată, s-a făcut una, așa să se adune și Biserica Ta de la marginile pământului în Împărăția Ta”[19].

Euharistia este Taina Împărăției ce se săvârșește prin înălțarea și intrarea Bisericii în Sfânta Sfintelor cerești. Taina Împărăției – Euharistia – este prin aceasta și Taina lumii, pe care „atât de mult a iubit-o Dumnezeu că a dat pe Fiul Său” (*Ioan* 3, 16). Sfinții Părinți spun că în Euharistie este prezent în mod real însuși Trupul și Sângele Domnului, fiind gustat de vrednici și nevrednici, de cei dintâi spre mântuire, de ultimii spre osândă”[20].

Trăirea inițială și de bază a Euharistiei ca Taina Unității, Taina Bisericii, Sfântul Ignatie din Antiohia o definește ca „unitatea credinței și a iubirii”[21]. Cele trei realități, anume credința, Biserica și Euharistia, devin o realitate triadică prin unitatea care, în trăirea Bisericii, alcătuiește adevăratul conținut al vieții celei noi, pe care o primim prin credință, *o trăim în Biserică* și ni se dăruiește în euharistie prin „împărtășirea aceluiași Duh” (2 *Corinteni* 13, 13). „Biserica este lucrarea lui Hristos pe pământ; este chipul și locașul binecuvântatei Sale prezențe în lume. La Rusalii, Duhul Sfânt S-a pogorât peste Biserică, reprezentată atunci de cei doisprezece apostoli și de cei care se aflau împreună cu ei”[22].

Tot ceea ce privește Euharistia privește Biserica și tot ceea ce privește Biserica privește Euharistia și amândouă se verifică prin această legătură reciprocă. Euharistia era înțeleasă în Biserica veche ca Taină a Unității, ca Taină a Înălțării Bisericii și împlinirea ei la Cina Domnului în Împărăția Lui, iar acum a început să fie înțeleasă și definită în noua învățătură ca unul din mijloacele de sfințire a credinței[23].

Dumnezeiasca Euharistie reprezintă pentru noi o întrupare reînnoită, localizând în ea centrul și întâmplarea culminantă din viața pământească a Mântuitorului: moartea pe Cruce, mântuitoarea jertfă. Putem afirma, că ea reprezintă centrul viu al comuniunii dintre Dumnezeu și om, locul în care se actualizează permanent taina întrupării, jertfei și învierii lui Hristos. Ea nu este doar o amintire simbolică a

---

19 Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 569.

20 Dumitru Stăniloae, „Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni”, în *Ortodoxia*, an IV (1953), nr. 1, p. 52.

21 Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, pp. 145-146.

22 Georges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție. O perspectivă ortodoxă*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 75.

23 Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 219.

Cinei celei de Taină, ci o realitate sacramentală în care Hristos Se dăruiește pe Sine în mod deplin, făcându-ne părtași Trupului și Sângelui Său. Prin această participare, omul nu doar se apropie de Dumnezeu, ci se unește ontologic cu El, devenind parte a Trupului Său tainic – Biserica.

Săvârșitorul văzut al jertfei euharistice este preotul sau episcopul, „ca organ al lui Hristos și ca reprezentant al Bisericii”[24]. Preotul unic și veșnic este Hristos. El săvârșește Taina. Folosește însă pe omul-preot. Astfel, omul-slujitor, după har, participă la Preoția Domnului[25]. Episcopul este o persoană euharistică în sensul că întâia sa slujire ar fi prezidarea Euharistiei. Este sugestiv de amintit că același Sfânt Ignatie al Antiohiei, scria de exemplu: „Acea Euharistie să fie considerată validă, care este sub episcop sau sub cel căruia va îngădui acela”[26].

Preotul este sfințit printr-o sfințire specială, cum și Hristos Însuși a fost sfințit ca om, de Tatăl prin Duhul, pentru aducerea Sa ca jertfă. Hristos Se aduce jertfă nu pentru unul singur, ci pentru toți, pentru întreaga comunitate sau pentru Biserica locală. În Biserica Ortodoxă, toate Tainele se săvârșesc prin Duhul Sfânt invocat prin rugăciunile preotului ca rugător al Bisericii și ca expresie a conștiinței smerite că totul vine de la Dumnezeu prin rugăciunea Bisericii. Rugăciunea eclesială întărește credința personală și dă cuvântului o putere deosebită. Relația dintre cuvânt și rugăciune e trăită plenar în Sfânta Liturghie și este exprimată concret prin Sfintele Taine.

> „Unirea cea mai eficientă între rugăciunea ce urcă spre Dumnezeu și coborârea Duhului Sfânt se înfăptuiește în Taine, când rugăciunea e făcută de preot în numele Bisericii, pentru cei ce vin cu o pregătire conștientă spre primirea acestei coborâri. Prin taine prezența Lui Hristos se sălășluiește în cei ce le primesc, în mod mai durabil, pentru totdeauna. Căci acum rugăciunea preotului e rugăciunea Bisericii întregi. Prin rugăciunea aceasta se manifestă și dorința celor ce voiesc să primească Tainele de a se dărui sau jertfi total lui Dumnezeu, iar prin coborârea Duhului Sfânt se primește și se sfințește jertfa, căci

[24] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 120.
[25] H. Stavropulos, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 87.
[26] I. I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, I, p. 454.

> Duhul care se coboară e Duhul lui Hristos Cel jertfit, Care vrea să ne facă asemenea Lui."[27]

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, în prima sa Apologie, prezenta acest moment de vârf din cadrul slujirii liturgice, evidențiind comuniunea eclesială:

> „Încetând rugăciunile, noi ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutarea păcii. Apoi, se aduce celui ce prezidează adunarea fraților, pâine și un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta, luându-le, înalță laudă și slavă Părintelui tuturor, în numele Fiului și al Duhului Sfânt și rostește o lungă rugăciune de mulțumire, pentru ca acestea să fie primite de către El. Când a terminat rugăciunile și euharistia, întreg poporul care este de față rostește cu glas mare, Amin"[28].

Pentru împărtășirea euharistică era obligatorie apartenența la Biserică, indicată de Taina Botezului:

> „Hrana aceasta se numește la noi Euharistie. Nimeni nu poate participa la ea decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a primit baia iertării păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos. Căci noi nu primim acestea ca pe o pâine comună și nici ca pe o băutură comună; ci după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat și a avut în vederea mântuirii noastre și trup și sânge, tot astfel și hrana transformată în euharistie, prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta din care se hrănesc sângele și trupurile noastre prin schimbare, am fost învățați că este atât trupul, cât și sângele Acelui Iisus întrupat"[29].

În Biserica Ortodoxă nu îi este îngăduit unui preot să săvârșească

---

[27] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986, p. 94.

[28] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilii la Matei", Omilia XXXII, VII, în col. PSB, vol. XXIII, trad. de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, București, 1994, p. 70.

[29] Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Matei", p. 70.

pe aceeași Sfântă Masă mai mult de o singură Euharistie în aceeași zi. Sfântul Antonie din Antiohia spune: „Numai acea Euharistie este reală, pe care o săvârșește episcopul sau acela căruia i-a încredințat el săvârșirea ei”[30].

Fără legătura cu episcopul, Euharistia ar înceta să fie lucrarea întregii Biserici. În gândirea eclesiologică ortodoxă, Biserica este o realitate vie, sacramentală, care se manifestă deplin în adunarea euharistică, prin prezența reală a lui Hristos în Euharistie și prin comuniunea credincioșilor adunați în jurul episcopului. „Ideea că în afara Euharistiei nu e Biserică nu poate fi separată de ideea că în afara episcopului nu e Biserică, ci atât poziția episcopului, cat și Euharistia sunt legate între ele”[31]. De aceea ca succesor al apostolilor, este garantul unității și autenticității Bisericii locale, iar prezența sa la săvârșirea Sfintei Liturghii nu are doar un rol ceremonial, ci exprimă plenitudinea eclesială. În jurul lui se constituie Biserica în chip deplin, căci acolo unde se săvârșește Euharistia sub conducerea sa, întreaga Biserică sobornicească este prezentă în mod tainic și reală. În acest sens putem spune că „oriunde se săvârșește Euharistia, având în frunte un episcop, acolo este Biserica deplină, indiferent dacă aceasta se află în comuniune cu celelalte Biserici locale”[32].

Această afirmație exprimă în mod concentrat principiul eclesiologiei euharistice: fiecare comunitate locală adunată în jurul episcopului, săvârșind Euharistia, nu este o parte din Biserică, ci Biserica întreagă în manifestarea ei locală, trupul deplin al lui Hristos, prezent în mod real și mântuitor. Viața integrală a Bisericii se împlinește prin legătura indisolubilă dintre Episcop, Euharistie și Biserică[33]. Eclesiologia euharistică, centrată pe Biserica locală și pe fundamentul său sacramental, arată, pe de o parte, rolul central pe care-l are episcopul în cadrul eparhiei sale, iar pe de altă parte importanța misiunii sale de a asigura comuniunea Bisericii sale cu celelalte în unitatea Bisericii răspândită în lume.

Astfel, episcopul manifestă și atestă în același timp identitatea Bisericii locale în Biserica întreagă. Împărtășirea presupune, de ase-

---

30 Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 101.

31 Dumitru Stăniloae, „Biserica Universală și Sobornicească”, în *Ortodoxia*, an XVIII (1966), nr. 2, p. 169.

32 D. Stăniloae, „Biserica Universală și Sobornicească”, p. 168.

33 Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 104.

menea, comuniunea cu episcopul care prezidează Euharistia sau în numele căruia se săvârșește. După teologul rus Nicolae Afanasiev, „episcopul era principiul unității în Biserica primară și baza slujirii sale era să prezideze adunarea euharistică. În consecință, episcopul era inclus în conceptul de Euharistie”[34]. După același teolog rus, potrivit concepției eclesiologice universaliste, episcopul nu era inclus în adunarea euharistică, fiind considerat principiu al unității prin propria sa persoană[35].

Sfântul Ignatie al Antiohiei (†107) insistă asupra unității în Euharistie și în Trupul lui Hristos, prin episcop ca reprezentant al ei, când scrie filadelfienilor:

> „De aceea, îndrăznind scriu iubirii voastre vrednice de Dumnezeu îndemnându-vă să vă folosiți de o singură credință, *de o singură propovăduire* și de o singură Euharistie; căci unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul Sângele Lui vărsat pentru noi. Fiindcă o singură Pâine a fost ruptă și un singur Pahar a fost împărțit tuturor; este un singur altar pentru toată biserica, așa cum nu există decât un singur episcop împreună cu prezbiteriul”[36].

Iar Sfântul Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae spune că o anumită pâine și vin capătă prin consacrarea euharistică a preotului o altă funcție, depășesc starea lor de independență și capătă suprema funcție de Trup și Sânge al Domnului, nu numai ca un titlu, ci prin aceea că sunt atrase în raza specială a Subiectului divino-uman[37]. Dacă preotul slujitor joacă cel mai important rol în săvârșirea Dumnezeieștii Euharistii, nu înseamnă că rolul poporului lui Dumnezeu este nesemnificativ. Credincioșii creștini ce participă la slujbă, aceste membre întru totul binecuvântate ale Trupului lui Hristos, adică ale Bisericii ocupă un așa de important loc, încât fără aceștia nu este cu putință împlinirea scopului acestei Sfinte Taine.

Dumnezeiasca Euharistie este subiect al tuturor membrelor Bisericii, atât al clericilor cât și al laicilor, atât al preotului slujitor cât și al

---

[34] Nicolae Afanasiev, „Una Sancta”, în *Irenikon*, an XXXVII (1964), nr. 4, p. 452.
[35] N. Afanasiev, „Una Sancta”, p. 453.
[36] I. I.Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, I, p. 448.
[37] Dumitru Stăniloae, *Cultură și duhovnicie*, Editura Basilica, București, 2012, p. 836.

credinciosului ce participă la slujbă. În actul comuniunii se produce o integrare specială, pe care o obține doar cel botezat și care prăznuiește Euharistia, angajându-se în întregime în sensul comunitar al acestei Taine. Păstrându-și semnificația și locul său central în viața oricărui credincios, Euharistia este înainte de toate, un act al comunității bisericești care depășește limitele pietății individuale, pentru că este sărbătoarea Bisericii și plenitudinea Sa. Noi nu putem sta izolați în fața altarului euharistic, întrucât aceeași Pâine hrănește mădularele aceluiași trup. A te uni cu Hristos înseamnă a te uni cu Trupul Său tainic, așa cum este El, adică în forma Sa comunitară. Unirea euharistică nu îmbracă însă numai forma sentimentală și nu poate fi doar de ordin moral. Ea urmărește și un alt lucru mai concret și mai conform cu natura noastră: ea tinde spre o unitate funcțională, spre o viață de comunitate. Or, această comunitate este Biserica. Astfel, „membrii Bisericii, în adorarea lui Dumnezeu, se transformă în existențe liturgice. Preotul aduce Jertfa Euharistiei împreună cu comunitatea latreutică și liturgică”[38].

Credincioșii îl urmăresc pe slujitor, săvârșesc împreună cu el, se roagă împreună cu acesta, constituie împreună și aduc împreună cu preotul Jertfa unică, sfântă, duhovnicească a dumnezeieștii Euharistii care reprezintă Taina Pascală în care omenitatea noastră căzută se transformă în omenitatea slăvită a Noului Adam-Hristos; această omenitate slăvită se realizează în Trupul Bisericii. Euharistia este o rugăciune adresată în Hristos, Tatălui și plinită prin pogorârea Duhului. Sfârșitul Epiclezei este plinirea lucrării euharistice, tot așa cum Cincizecimea este plinirea unei „iconomii” dumnezeiești a mântuirii.

> „În Euharistie Hristos nu imprimă numai puterea Sa curățitoare, sfințitoare, întăritoare, într-o materie, pentru a ni se comunica prin ea, ci preface pâinea și vinul în Însuși Trupul și Sângele Său, izvorul a toată puterea ce este în El, covârșindu-le deplin cu prezența Lui, pentru a ni le da să le mâncăm și bem, să ni le însușim.”[39]

Sfântul Chiril al Ierusalimului exprimă una dintre cele mai profunde dimensiuni ale teologiei euharistice: depășirea cunoașterii senzoriale prin credință. Simțurile trupești percep doar aparența materială

[38] H. Stavropulos, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 93.
[39] D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 100.

a pâinii și vinului, însă credința descoperă realitatea lor transfigurată, Trupul și Sângele lui Hristos. Nu te lăsa înșelat de simțurile tale, căci acestea îți spun că este pâine și vin. După binecuvântare, ele sunt Trupul și Sângele lui Hristos. Credința transformă modul de a vedea, făcând din participarea la Euharistie o experiență a realității dumnezeiești, nu doar o amintire simbolică. Cel care se apropie cu inimă curată primește nu o imagine, ci însăși viața lui Hristos[40].

Sfântul Ioan Hrisostom (†407) subliniază legătura directă dintre Euharistie și unitatea eclesială:

> „O singură masă ne stă tuturor înainte; un singur Tată ne-a născut; cu toți am ieșit din același pântece; aceeași băutură ni s-a dat tuturora; dar, mai bine spus, nu numai aceeași băutură, ci ni s-a dat să bem și dintr-un singur potir. Că Tatăl, vrând să ne facă să ne iubim unii pe alții, a meșteșugit și aceea ca să bem toți dintr-un singur potir, semn de foarte puternică dragoste a unora cu alții”[41].

Biserica , după teologii bizantini, a fost locul primordial unde Dumnezeu și omul s-au întâlnit în Euharistie. „Euharistia devine expresia vizibilă a Bisericii, locul unde comunitatea se adună și devine ceea ce este: Trupul lui Hristos”[42]. Acest fragment exprimă identitatea eclezială a Bisericii: ea există în măsura în care se adună în jurul Euharistiei. Nu există Biserică în afara Euharistiei, deoarece acolo se manifestă deplin comuniunea dintre credincioși și Hristos. Autorul așază încă din introducere Euharistia ca temei al teologiei și al escatologiei. În viziunea sa, Euharistia este centrul vital al Bisericii, spațiul unde timpul prezent și realitatea veșnică se întâlnesc, iar Biserica devine Trupul viu al lui Hristos.

Împărtășania e centrul și izvorul vieții spirituale în Hristos. Aici, unirea cu Hristos e întreagă și deplină. Este „transfigurat și hristificat întreg omul, în toate dimensiunile lui, cu toate simțirile și funcțiile lui psihosomatice, unite cu Hristos printr-o unire profundă. Fiindcă aceasta este nunta cea mai cântată în imne, în care Mirele Preasfânt

---

40 Georgia Frank, „Taste and See: The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century”, în *Church History*, an LXX (2001), nr. 4, pp. 626-627.

41 Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilii la Matei”, p. 403.

42 John Panteleimon Manoussakis, „The Anarchic Principle of Christian Eschatology in the Eucharistic Tradition of the Eastern Church”, în *The Harvard Theological Review*, an C (2007), nr. 1, p. 29.

ia ca mireasă fecioară Biserica. Prin ea suntem carne din carnea Lui și oase din oasele Lui. Dumnezeiasca Euharistie face din Hristos binele nostru înaintea chiar a darurilor naturale”[43], iar Euharistia a devenit criteriul structurii eclesiale și al inspirației și al oricărei lucrări creștine și al responsabilității față de lume.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „Sfânta Biserică este chip și icoana lui Dumnezeu, deoarece ea realizează unirea credinței, așa cum o face Dumnezeu”[44]. Teologii bizantini afirmă poziția centrală a Euharistiei în viața Bisericii*:* „Este Taina finală – spune Nicolae Cabasila – deoarece nu este posibil să se treacă mai departe și să se adauge ceva la aceasta”[45].

Unitatea Bisericii, în pluralitatea membrilor ei, se atinge în punctul ei culminant și se manifestă vizibil, întâi prin unitatea de credință și apoi, prin actul împărtășirii, care-i leagă „ontologic de Hristos și-i integrează deplin în inima Bisericii. Părintele Georges Florovsky, indicând punctul culminant al semnificației simbolisticii bisericești, ne arată că această simbolistică sfântă este încununată de taina Altarului: „Euharistia este inima Bisericii”[46]. În Euharistie, se realizează cu adevărat Biserica în înțelesul ei comunitar. Biserica este, prin excelență, euharistică, după cum și Euharistia este, prin excelență, eclesiologică”[47].

Unitatea nu este exterioară credinței, dimpotrivă ea este structurală. Mărturisim un același crez de credință prin faptul că ne împărtășim de viața aceluiași Dumnezeu, unicul și adevăratul Dumnezeu. Credința nu înseamnă o simplă rostire a unui corpus doctrinar, ci o încredințare a celor nevăzute, prin părtășia la puterea lui Hristos, trăită în Duhul Sfânt în cadrul Bisericii. Astfel, legătura dintre unitatea credinței și unitatea Bisericii în Hristos este una organică.

De aceea, comuniunea euharistică nu se poate separa de unitatea

---

43 Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 151.

44 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 13.

45 John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, trad. de Alexandru I. Stan, București, 1996, pp. 277-278.

46 Georges Florovsky, „The Resurrection of Life”, în *Bulletin of the Harvard University Divinity School*, an XLIX (1952), nr. 8, p. 24.

47 Dorel Pogan, „Semnificația eclesiologică a Sfintei Euharistii”, în *Studii Teologice,* an XXV (1973), nr. 7-8, p. 537.

dogmatică sau de unitatea credinței. Bineînțeles, consensul dogmatic nu poate fi considerat în el însuși ca suficient pentru unitatea eclesială. Însă, cum precizează și părintele Bria, „viața sacramentală a Bisericii nu poate fi separată de credința sa, iar comuniunea euharistică de comuniunea în adevăr, pentru că există o interdependență ontologică între plenitudinea Revelației Cuvântului și prezența Sa sacramental”[48]. De aceea, eclesiologia sacramentală ortodoxă accentuează legătura sau interdependența dintre credință, *Taine* și preoția slujitoare, dintre Biserica înțeleasă ca organism sacramental și comunitatea de credință.

Credința are în mod ontologic unitatea trăită în comuniunea cu Dumnezeu, lumea pierzând această unitate prin păcat.

> „Unitatea nu este ceva supraadăugat credinței creștine, nu este ceva deosebit de credința însăși, încât să poată exista credința fără unitate și să poată exista unitate pe care să nu o conțină, să nu o descopere și să nu o trăiască credința. În unitate stă însăși esența, conținutul credinței, care este și intrarea în unitate, acceptarea unității pe care lumea a pierdut-o în căderea ei; și tot în credință este trăirea acestei unități ca o mântuire și viață nouă. Credința este părtășia cu unitatea de sus și în această unitate este părtașă la o altă viață, la un alt început, cel veșnic.”[49]

Împărtășirea euharistică se identifică cu misterul însuși al Bisericii, pentru că Biserica este adunarea celor care au aceeași credință, aceeași doctrină și același mod de viață. Unitatea credinței e trăită în unitatea întru Hristos din Biserică; iar ca dar, ca

> „prezență a unității de sus, ca împlinire a credinței în lumea aceasta este Biserica. Ea nu este alta față de credință, chiar dacă este legată de ea, ci Biserica este tocmai împlinirea credinței, este acea unitate care primește, în care se intră și la care devii părtaș prin credință. În tradiția și trăirea creștină, credința duce la Biserică și introduce în Biserică; credința cunoaște că însăși Biserica este cea prin care

[48] Ion Bria, „Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine”, în *Studii Teologice*, an XX (1968), nr. 4, p. 69.

[49] I. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 154.

> se împlinește credința, pentru a fi făptură nouă și viață nouă"[50].

Euharistia are un caracter unificator și universal. Prin Dumnezeiasca Euharistie și Împărtășire se creează pe pământ, în mod continuu comuniunea duhovnicească, cea care unește și îndumnezeiește pe oameni, adică Biserica[51]. Biserica se formează ca trup alcătuit din

> „credincioșii cărora se dăruiește Hristos în mod deplin în Euharistie, dar care din puterea dăruirii lui Hristos se dăruiesc și ei unii altora, într-o mișcare de continuă convergență și unificare. În acest sens, Biserica este plină de Euharistie, de Trupul lui Hristos, într-o continuă dăruire de Sine și prin aceasta într-o mișcare de unificare a credincioșilor cu Sine și întreolaltă, efectuată de Hristos și din puterea lui Hristos. Ea este imprimată de trupul înviat al lui Hristos, care, prin Duhul ce iradiază din El, îi atrage pe toți spre Sine și întreolaltă, dar, în același timp, spre starea de înviere existentă în El, adică spre starea în care deschiderea și convergența tuturor față de Hristos și întreolaltă va fi desăvârșită, cum desăvârșită este și în Hristos Cel înviat"[52].

Prelungirea sa este Împărăția cerurilor. Taina aceasta, cu toată gustarea și comuniunea ei dumnezeiască, conduce Biserica la cele din urmă, la cele veșnice, la cina cea nouă, la Împărăția dumnezeiască a cerurilor. Acolo va împărății Dumnezeu între dumnezei. Sfântul Simeon Noul Teolog vede în trupul și sângele euharistic al Domnului toate bunătățile vieții viitoare. Căci bunătățile acestea se cuprind în iubirea Lui, care ni se arată în mod culminant în unirea Lui cu noi în Euharistie[53].

Dumnezeiasca euharistie ne deschide Raiul și deasa împărtășire ne conduce și ne introduce continuu în aceasta, în însăși dumnezeiasca împărăție, adică Hristos. Aceasta începe de pe acum și se prelungește,

---

[50] Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, pp. 154-155.
[51] H. Stavropulos, *Dumnezeiasca Euharistie*, p. 165.
[52] Valer Bel, „Biserică și Euharistie", în *Studii Teologice,* an XXXIV (1982), nr. 3-4, p. 239.
[53] Dumitru Stăniloae, „Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în ortodoxie", în *Ortodoxia*, an XXXII (1979), nr. 3-4, p. 506.

dar se și împlinește în veacul ce va să vină, „credincioșii se află în mod concret în comuniune cu Dumnezeu. Primirea Trupului și Sângelui Domnului implică participarea la o realitate eshatologică, participare care se realizează în Biserică”[54].

După Sfântul Maxim Mărturisitorul omul era chemat chiar de la început să atingă unirea desăvârșită cu Dumnezeu, ca apoi prin sine să confere starea îndumnezeită întregii creaturi. Trebuia în primul rând să suprime în propria sa fire diviziunea în două sexe, printr-o viață nepătimașă, după arhetipul divin; după aceea, trebuia să unească paradisul cu tot restul pământului, adică purtând întotdeauna paradisul în el însuși; printr-o comuniune neîntreruptă cu Dumnezeu el trebuia să transforme tot pământul într-un paradis; trebuia să suprime condițiile spațiale nu numai pentru suflet, dar și pentru trupul său, reunind pământul cu cerul. După aceea, depășind marginile lumii simțite, trebuia să pătrundă în universul gândit, printr-o cunoaștere egală cu a puterilor îngerești, pentru ca să unească în El Însuși lumea gândită cu cea simțită, în cele din urmă, ne mai având în afară de sine însuși pe nimeni, decât pe Dumnezeu, nu I-ar fi rămas omului de făcut altceva decât să se dăruiască Lui în întregime, într-un elan nețărmurit de iubire, redându-i, împreună cu el, universul întreg, reunit în ființa omenească. Atunci Dumnezeu singur S-ar fi dăruit la rândul Său omului, care ar fi ajuns în felul acesta să aibă prin har tot ceea ce Dumnezeu are prin fire, adică ar fi ajuns la unirea totală cu Dumnezeu, la îndumnezeire. Hristos, fiind și Creator al lumii, recapitulează creația în Trupul Său tainic, Biserica, stabilindu-se astfel o legătură interioară între Biserică și creație[55].

Invocarea epicletică „Ale Tale, dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate”, reprezintă biruința lui Hristos în întreaga creație. În Biserică se trăiește anticipat și bucuria comuniunii veșnice din împărăția lui Dumnezeu. Prin Euharistie, Biserica se împărtășea întru Hristos de comuniunea vieții veșnice contemplate în slava necreată a Sfintei Treimi.

Euharistia este o Jertfă și o Taină unificatoare. „Buna mireasmă a stării de jertfă a lui Hristos umple toată Biserica până la sfârșitul

[54] Dumitru Stăniloae, „La Liturgie de la communite et la Liturgie interieure dans la vision philocalique”, în *Contacts*, nr. 34, 1982, p. 321.

[55] Gheorghe Ispas, *Euharistia, Taina Unității Bisericii. Aspecte teologice și practice*, Editura Basilica, București, 2008, p. 109.

timpului, ca o putere producătoare a stării de jertfă in toți, pentru că numai așa se împărtășesc de curăția lui Hristos și numai așa pot fi acolo unde e și Hristos"[56]. Astfel comuniunea deplină cu Hristos, realizată prin Euharistie, este și o comuniune deplină a credincioșilor între ei. Toți se întâlnesc în același Trup al lui Hristos. Toți formează împreună extinderea Trupului lui Hristos. În acest sens Euharistia este prin excelență Taina Unității. „Comuniunea deplină cu Hristos realizată prin Euharistie este și o comuniune deplină a credincioșilor între ei. Toți se întâlnesc în același Trup al lui Hristos, toți formează împreună extinderea Trupului lui Hristos. În acest sens, Euharistia este prin excelență taina unității"[57].

În nici o altă Taină nu ne unim atât de intim și nu intrăm mai adânc în Trupul lui Hristos ca în Sfânta Euharistie. Unindu-ne toți prin Sfânta Împărtășanie cu Hristos, pentru a ne dărui împreună cu El Tatălui, ne unim toți nu numai cu Hristos, ci și cu Tatăl în Duhul Sfânt. Dar ne unim și între noi.

> „Unde e jertfa comună hrănită din jertfa centrală și adusă de Arhiereul cel mai înalt, la care ne alipim toți, e și Tatăl ca primitor al ei. În această unitate ne zidim ca o casă a Sfintei Treimi: o casă intimă dumnezeiască, care ne cuprinde pe toți. Liturghia ne aduce tot mai adânc în ea prin jertfa din dragoste a lui Hristos, născătoare de dragoste și de jertfă în noi."[58]

În aceeași direcție ne îndrumă și Sfântul Paisie Aghioritul:

> „Biserica este izvorul nesecat al minunilor. Ia apă și o face Agheasmă; ia pâine și vin și le face dumnezeiasca Euharistie; îl ia pe omul de lut și-l face dumnezeu. Aceste minuni mulți nu le văd întrucât, dacă le-ar vedea, n-ar batjocori sau nu ar urî Biserica lui Hristos, ci ar iubi-o, ar cinsti-o și nu ar vorbi de ea disprețuitor, așa cum o fac"[59].

---

[56] Dumitru Stăniloae, „Teologia Euharistiei", în *Ortodoxia*, an XXI (1969), nr. 3, p. 353.

[57] Dumitru Stăniloae, „Din aspectul sacramental al Bisericii", în *Studii Teologice*, an XXXVII (1966), nr. 9-10, p. 54.

[58] D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 374.

[59] Tasos Mihalas, *Ne vorbește Părintele Paisie Aghioritul*, Editura Egumenița, Galați, 2005, p. 47.

Unitatea fundamentală a credincioșilor ortodocși este duhovnicească, ea se înrădăcinează în mod profund în viața spirituală a creștinilor. Prin ea Hristos se întrupează tainic, dar real în noi, iar noi ne integrăm organic în Trupul Său tainic - Biserica. Se realizează astfel maximum de unitate în Hristos. Canonul de rugăciune dinaintea Sfintei Împărtășanii cuprinde ceea ce pentru noi înseamnă esența vieții veșnice și unirea desăvârșită în Hristos: „Îndulcitu-m-ai cu dorul Tău, Hristoase, și m-ai schimbat cu dumnezeiasca Ta dragoste; ci arde cu focul cel fără de materie păcatele mele și mă învrednicește a mă sătura de desfătarea care este întru Tine, ca, de amândouă veselindu-mă, să slăvesc, Bunule, venirea Ta”[60]. Și tot din canon ne încredințăm că prin euharistie ne arvunim împărăția veșnică: „Stăpâne, Iubitorule de oameni, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul Meu, să nu-mi fie mie spre osândă Sfintele acestea pentru că sunt nevrednic, ci spre curățirea și sfințirea sufletului și a trupului și spre arvunirea vieții și a împărăției ce va să fie”[61]. Prin Sfânta Împărtășanie, act de supremă iubire, se produce în noi o mare schimbare:

> „Nu numai Hristos intră prin ea în adâncurile noastre, umplându-le de delicatețea dragostei și bunătății Sale, ci și noi intrăm la ospățul din cămara Sa de nuntă, în calda intimitate cu EL. Sfânta Împărtășanie este arvuna cămării de nuntă deplin vădite din viața viitoare, a Cinei de Taină fără sfârșit, a fericitului ospăț al dragostei și al deplinei comuniuni neîncetate”[62].

Deci Euharistia este Taina comuniunii, este „mijlocul prin care Hristos pătrunde în ființa psiho-somatică a credincioșilor, ca să se înalțe cu ei la Tatăl, mijloc de întâlnire a lui Hristos cu credincioșii și a credincioșilor cu Hristos, de coborâre a Lui în Biserică și de înălțare a Bisericii în Hristos”[63].

Biserica crește și se înalță din Euharistie, căci fără Euharistie nu e Biserică, precum fără viță nu sunt mlădițele, cum fără rădăcină nu sunt ramurile, cum fără inimă nu sunt mădularele. Intrarea deplină

---

60 *Ceaslov,* p. 300. Vezi și *Liturghier*, p. 336.
61 *Ceaslov*, pp. 300-301. Vezi și *Liturghier*, p. 336.
62 D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, pp. 358-359.
63 Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate,* Editura Diogene, București, 1996, p. 96.

în ființa ei și unirea deplină cu Hristos în Biserică se face numai prin comuniune euharistică, fiindcă numai „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el" (*Ioan* 6, 56). Nimeni nu poate să-și imagineze că face parte din Biserica cea una căreia Domnul i-a încredințat spre administrare însuși Trupul și Sângele Său, dacă se îndepărtează de ea și crede că numai în felul acesta se unește cu Hristos și se face mădular al ei.

Expresia Sfântului Ciprian Extra Ecclesia nulla salus are sens și rezonanță euharistică. Calitatea de membru al Bisericii se obține și se păstrează prin participarea la ospățul euharistic. Mântuitorul spune: „Unde sunt adunați doi sau trei în Numele Meu, acolo și Eu sunt în mijlocul lor" (*Matei* 18, 20). Aceasta ne permite înțelegerea Bisericii ca trup tainic al lui Hristos, care ne unește pe toți prin împărtășirea cu dumnezeiescul Său Trup și Sânge:

> „Biserica adunată în Euharistie, chiar dacă este limitată la doi sau trei, este chipul și realizarea Trupului lui Hristos și numai de aceea cei adunați pot să se împărtășească, adică să fie în comuniune prin Trupul și Sângele lui Hristos, căci ei îl descoperă pe El prin adunarea lor. Nimeni și niciodată nu ar fi putut să se împărtășească, nimeni și niciodată nu ar fi fost vrednic și suficient de sfânt pentru împărtășire, dacă ea nu ar fi fost dată, poruncită în Biserică, în adunare, în acea unitate tainică în care noi, alcătuind Trupul lui Hristos, putem fără osândă să numim pe Dumnezeu Tată și să fim în comuniune și părtași vieții dumnezeiești"[64].

Pentru Sfântul Irineu de Lyon, principalele puncte care arată adevărata credință sunt Biserica, Ortodoxia și Euharistia. Între cele trei există o strânsă unitate. Orice separare va duce la pervertirea predaniei apostolice. Biserica e Trupul lui Hristos, Ortodoxia e dreapta credință a Bisericii, iar dumnezeiasca Euharistie este lucrarea Bisericii. Sfântul Irineu de Lyon precizează că între Euharistie și credință există o reciprocitate. Unitatea dintre cele două aspecte este intrinsecă, și orice tendință separatistă fiind izvor de erezii:

> „Presupusa existență a Bisericii cu Ortodoxia fără dumnezeiasca Euharistie sau o existență a Bisericii cu

[64] Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 30.

> dumnezeiasca Euharistie fără Ortodoxie este o judecată stricată și școală eretică de cugetare. De aceea, susținem că Biserica cea una este Ortodoxia, în care se găsește dumnezeiasca Euharistie cea adevărată”[65].

Lumea contemporană, cunoaște astăzi puternice tendințe și evoluții spectaculoase de modernizare și de globalizare. Această unitate este însă puternic impregnată de accente ideologice. Se caută o unitate ideologică, nu una reală și efectivă. Ideologia drepturilor omului impun așa zise valori universale, uniformizând totul și având pretenția să impună un mod de viață (centrat pe consumism) ca fiind unicul trai legitim, demn de luat în seamă. Ideologia consumistă actuală, întrupată într-un mod concret de a fi, tinde spre dimensiuni planetare. Dacă unitatea creștină presupune dimensiunea duhovnicească, în contrast, globalizarea propusă de ideologiile vremii actuale, urmărește o unitate bazată pe criterii lipsite de orice fundament duhovnicesc. În efortul de impunere a globalizării, sunt folosite mijloace tehnice dintre cele mai sofisticate. Prin intermediul acestora (informatica și mediile de informare), informațiile sunt adunate din lumea întreagă și oferite lumii întregi. Deși mijloacele tehnice contemporane permit o comunicare performantă, aceasta este exterioară, mijloacele mass-media propunând o informare care nu conduce la o comunicare autentică. Astăzi „omul comunică cu întreaga lume, fără să iasă din casă. Dar se găsește și sub directa supraveghere a puterilor din întreaga lume, în timp ce rămâne în propria lui casă. În felul acesta, nu numai că nu se promovează comuniunea mondială, ci se distruge orice structură socială sănătoasă și se pun bazele unei forțe inumane mondiale. Globalizarea sfârșește într-o himeră care este întreținută, determinată și divizată de vânători de putere, văzuți sau nevăzuți”[66].

În aceste condiții, inclusiv în Biserică, există riscul ca unitatea în Hristos, reliefată prin împărtășirea cu același Trup și Sânge dumnezeiesc, să fie deturnată, substituită într-o unitate ideologică, pământească, după cum bine evidențiază părintele Alexandre Schmemann, „Biserica – unitate de sus a fost înlocuită cu Biserica – unitate de jos”[67].

Cei care sunt preocupați de transferul unității date de Hristos cu

---

[65] Gh. Ispas, *Euharistia Taina Unității Bisericii...*, p. 149.

[66] Georgios Mantzaridis, *Globalizare și universalitate*, trad. de Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, p. 18.

[67] Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 150.

o unitate centrată, deturnează aspirația intensă a omului spre unitate în altceva, în unitate propusă în manieră ideologică, devenind un idol. Se vrea și se caută unitatea de jos, transferând asupra ei însetarea nepotolită a omului după unitate. Astăzi, toți se încăpățânează și parcă nu vor să înțeleagă că „în afară de unitatea de sus, dăruită nouă de Hristos, orice unitate de jos nu numai că în esență devine fără sens și fără valoare, dar inevitabil devine idol și, oricât de groaznic ar suna, această unitate de jos trage chiar religia, chiar creștinismul în jos, în idolatrie”[68].

Efortul depus pentru configurarea unei unități ideologice marchează dorința trufașă a omului autonom de a se propune pe sine ca măsură a tuturor lucrurilor și centru existențial al întregii lumi. Unitatea ideologică, fiind o expresie a tendințelor pătimașe ale omului autonom, constituie o lucrare diavolească ce urmărește tocmai dezbinarea și fragmentarea unității. Procesul de globalizare ce cuprinde astăzi întreaga planetă și care se manifestă în diferite domenii, deturnează sensul adevăratei unități, deoarece propune o unificare artificială, o nivelare a tuturor distincțiilor.

Unitatea disociată de Hristos, de taina euharistică, devine o unitate în sine, conceptuală, sursă de infinite dezbinări și certuri. Unitatea, „întoarsă spre sine, în jos, spre cel pământesc și natural a început să dezbine în aceeași măsură în care unește. Iubirea față de al său, unitatea în acest al său, devine vrăjmășie față de cel străin, față de cel care nu este al său și, totodată, devine separare de acesta, încât unitatea de jos apare înainte de toate ca dezbinare, ca o autoafirmare și autoapărare. Nicăieri nu se arată mai pregnant evidența cu adevărat diabolică a acestei substituiri, ca în acele utopii ale unității care alcătuiesc, fără excepție, conținutul și mobilul intern al tuturor ideologiilor contemporane, în care minciuna diavolească afirmă că dezumanizarea definitivă a omului înseamnă aducerea lui ca jertfă *unității,* devenită până la capăt idol”[69]. Or viața umană este un dar divin, un dar de la Dumnezeu, care „trebuie primit cu recunoștință profundă și oferit apoi Creatorului vieții ca o *jertfă a laudei*”[70].

Unitatea umană nu trebuie, însă, căutată și impusă prin forță, prin forța legislației și autorității politice, prin demersuri diplomatice și

[68] Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 151.
[69] Al. Schmemann, *Euharistia Taina Împărăției*, p. 157.
[70] John Breck, *Darul sacru al vieții*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001, p. 31.

economice, ci prin regăsirea universalității în Hristos ca fundament esențial al demnității omului.[71] Unitatea în Hristos, nu se impune, prin frică și constrângere, ci se propune prin dobândirea unei viețuiri veșnice.

Recuperarea dimensiunii unității trăite în Euharistie este esențială pentru omul contemporan măcinat de tendințele centrifugale ce-l dezbină atât lăuntric, cât și în exterior. Omul de azi caută unitatea doar în afară, în exterior, pe plan social, dar unitatea socială, oferită pe criterii socio-politice și economice, este una artificială, care urmărește doar un scop. Mai mult decât atât, în spatele unității propovăduite cu emfază și mediatizată excesiv, se construiește o ideologie a globalizării care deturnează sensul unității adevărate. Unitatea autentică nu poate fi dobândită decât în momentul în care omul își conștientizează caracterul său de ființă liturgică, doxologică, de făptură înnoită în Hristos prin Sfânta Liturghie. Atunci unitatea săvârșită în mod eclezial, îl va unifica pe om dinlăuntru și va structura și în planul social o unitate care să depășească sfera exclusivă a imanentului și a ideologicului. Dar, pentru aceasta, Biserica trebuie să-și asume în contemporaneitate adevărata sa vocație: de sfințire a lumii. În acest context, Euharistia are o importanță majoră. Dar numai dacă e înțeleasă adevărata ei identitate. Reculul societății contemporane față de valorile creștinismului, vine, pe de o parte, din concepția secularizată a lumii actuale, iar, pe de altă parte, datorită faptului că oamenii Bisericii, adesea, în propovăduirea lor prezintă mesajul creștin într-o manieră exterioară. Se încearcă convingerea credincioșilor prin predici morale, dogmatice, prin cuvânt, și uneori nu se reușește, deoarece există o exterioritate între cuvântul propovăduit și angajamentul personal. Însă ceea ce primează în creștinism este realitatea persoanei.

Actualitatea misiunii Bisericii constă în orientarea ei eshatologică în cadrul istoriei; Biserica, în situație istorică, „este comunitate eshatologică, străbătând cetatea terestră, în marș spre împărăție, adică spre propria plenitudine. Actualitatea mesajului creștin rezultă dintr-o Biserică angajată ca partener eshatologic în interiorul lumii și al experienței omului contemporan. Viața istorică nu este niciodată un mijloc al veacului ce va să vină; dacă lumea se finalizează prin împărăție, acest lucru se întâmplă pentru că împărăția se află deja printre

[71] G. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate*, p. 19.

oameni”[72]. Prin Euharistie, misiunea Bisericii nu e redusă la un simplu activism social. Dimensiunea eshatologică a Euharistiei ne arată că adevăratul dialog al Bisericii cu lumea, inclusiv în contemporaneitate, nu constă în acomodarea exigențelor Bisericii creștine cu spiritul veacului acestuia, sau alinierea misiunii sociale ecleziale cu diferitele sisteme de asistență socială. Biserica are obligația, fără îndoială, să se implice în viața poporului, dar, prin Euharistie, își arată adevărata ei identitate, inclusiv în planul misiunii sociale: aceea de a lupta împotriva lumii păcatului prin asumarea Crucii pentru a ajunge la părtășia biruinței învierii în Hristos.

Paralel cu mișcarea socială anti-religioasă, care este biologică și umanitaristă, ființează totuși și o mișcare religioasă și creștină. De altfel, ar fi imposibil de conceput creștinătatea contemporană, reprezentată prin variatele ei confesiuni, ca lipsită complet de conștiința unei datorii și a unei responsabilități sociale. Constant Biserica a ținut și ține trează conștiința atât cea individuală cât și cea socială[73].

Sociologia creștină trebuie să se întemeieze pe teologia euharistică. Astfel, esența Bisericii, adunarea comunitară în Hristos, prin Duhul Sfânt, este și sociologică. Biserica activează într-o societate și societatea în care Biserica lucrează spre mântuirea noastră dă imaginea Bisericii respective.

În general, mișcarea socială în creștinătate își are justificarea suficientă, precum și inspirația în preceptele Evangheliilor. În legătura cu celelalte precepte ale Evangheliilor și Noul Testament ea năzuiește să devina o „Predică de pe munte” socială. Adică, în scrierile Sfinților Părinți, care, precum se știe, conțin un material bogat privitor la mesajul social al creștinătății. Din punct de vedere al conținutului pur social, învățătura lor dobândește un caracter modern, dar totodată ea stabilește și legătura care există între etica creștină și problema socială, dând dragostei creștine și un aspect social. Problema trebuie așezată pe o bază metafizică sau ontologică proprie, dându-i-se o temelie dogmatică. Teologia euharistică trebuie să servească drept temelie pentru sociologia creștină[74].

Omenirea este legată prin comuna descendență de un strămoș, de

---

[72] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1994, p. 25.

[73] S. Bulgakov, *Dogma Euharistică*, p. 77.

[74] S. Bulgakov, *Dogma Euharistică*, p. 78.

Adam cel întâi zidit, și posedă o natură în comun. În acest sens, omenirea este zidită după chipul Sfintei Treimi, în care cele trei ipostase posedă o singură natura și se împărtășește de o viață comună. Potrivit învățăturii Bisericii în persoana lui Adam cel întâi zidit, toată omenirea este stricată prin păcatul originar, pentru că în el „toți au păcătuit" (*Romani* 5, 12). Dar în persoana noului Adam, Hristos, toată firea omenească este reintegrată și reîntregită „Și precum în Adam toți mor, așa și întru Hristos toți vor învia" (I *Corinteni* 15, 22). Numai asumând , de bună voie întreaga noastră natură, a putut Hristos să răscumpere întreaga omenire și să devină noul ei strămoș, noul Adam, ridicând, cu Sine, o nouă generație de fii a lui Dumnezeu. Această omenire ca un tot, este Trupul lui Hristos, ce constă din mai multe mădulare, unite prin viața lor întru Hristos. Ca o multiplicitate de individualități, ea este o existență armonioasă în care simultan existența separată a fiecăruia, ca și a tuturor laolaltă este o realitate completă. Asemănând Biserica cu un trup, Apostolul Pavel, ne arată simultan și viața comună în trup și multiplicitatea membrelor lui, precum și legătura vie care există între aceste mădulare. „Astfel, Dumnezeu a pus în trup aceste mădulare, pe fiecare din ele. Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul? Ci acum sunt multe mădulare, însă un singur trup" (I *Corinteni* 12, 18-20). „Și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; și dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură înainte. Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte" (I *Corinteni* 12, 26-27). Dragostea este liantul multiunității. Dragostea face unitatea Bisericii. Unitatea Bisericească este regula interioara pentru viața omenirii creștine: uniți în Duhul lui Dumnezeu dragostea sporește în unitate[75].

În teologia creștină contemporană se pune accentul tot mai mult pe relația dintre Biserică și Euharistie, căutând să se reliefeze rolul acestei Sfinte Taine în procesul de reunificare a Bisericii, cu toate că, din cauza secularizării, creștinătatea a pierdut o parte din dimensiunea unității sacramentale și aceasta o spunem plecând de la o viziune retrospectivă a creștinismului, până în faza incipientă.

Astfel, se știe că în Biserica primară, atunci când se vorbea de relația dintre Euharistie și Biserică, accentul se punea pe unitatea Bisericii, realizată în și de către Sfânta Euharistie, pe când astăzi accentul se

[75] S. Bulgakov, *Dogma Euharistică*, p. 80.

pune pe valoarea în Sine a Euharistiei și pe aportul ei la realizarea unității Bisericii. Participarea la oficierea Sfintei Euharistii și primirea ei deveniseră o normă de viață pentru creștini, un ideal, am putea spune, care îi unea pe toți într-un glas de rugăciune de cerere ca să trăiască în așa fel încât să nu se despartă de altarul Domnului. Necesitatea unității Bisericii, din lipsa căreia suferă creștinătatea, nu poate fi înțeleasă fără Euharistie. O lume convertită la Euharistie ar fi o lume sfințită.

Lipsa unității creștine cauzate de fragmentarea în atâtea dizidente și formațiuni sectare este totodată o fărâmițare a Trupului lui Hristos și o îndepărtare de împlinirea voii Sale „ca toți să fie una" (*Ioan* 17, 21). Creștinismul propovăduiește unitatea lumii, Biserica însăși fiind expresia ultimă a unificării în Hristos, iar Euharistia, ca taină a unității, îi unește pe creștini prin același Trup și Sânge al Domnului: „Nu mai este iudeu, nici elin, nici sclav, nici liber; nu mai este nici bărbat, nici femeie, ci toți sunt una în Hristos Iisus" (*Galateni* 3, 28). De aceea, refacerea unității creștine nu este posibilă fără întâlnirea tuturor în același Trup prin Sfânta Euharistie, precum însuși Hristos a zis: „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu întru Mine rămâne și Eu întru el" (*Ioan* 6, 56). Pentru că așa cum toți oamenii, ca moștenitori ai firii, își găsesc unitatea în Adam, astfel formând un singur om, tot astfel, prin unirea în Hristos, omul să fie readus la cinstea cea dintâi și pus pe linia destinului său veșnic de unire cu Dumnezeu.

Dar, întrucât această însărcinare înaltă prescrisă omului n-a fost îndeplinită atunci, o putem dobândi acum prin mijlocirea operei de mântuire a lui Hristos, prin actele Lui mântuitoare, între care un loc de frunte îl ocupă jertfa euharistică, în care Iisus oferă maximum de unire cu El și posibilitatea maximă a unității creștine aici pe pământ.

Perspectiva dinamică a comuniunii din Ortodoxie face posibilă înțelegerea prefacerii euharistice ca o înnoire a modului de existență a lumii și al oamenilor. În epicleza liturgică este invocat Duhul Sfânt asupra elementelor euharistice, dar și asupra credincioșilor. Dar nu are loc o schimbare în sine a elementelor euharistice în chip văzut sau a credincioșilor, ci o prefacere ce vizează și relația dintre credincioși și darurile euharistice. Euharistia este o taină a vederii spirituale și a participării reale la viața divină. Euharistia este evenimentul în care percepția omului este convertită – nu doar ochii trupești, ci „ochii inimii" devin organul adevăratei vederi. Euharistia unește lumea sensibilă și cea spiritual, devenind actul prin care credinciosul experimen-

tează în mod real prezența lui Dumnezeu. „Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, inițierea euharistică cere două feluri de vedere: cea trupească și cea a credinței. Ochii trupului văd pâinea, dar ochii credinței văd Trupul lui Hristos. În acest act al vederii duble, credinciosul trece dincolo de aparențe și pătrunde în taina comuniunii cu Dumnezeu. În acest fel, Euharistia devine nu doar hrană, ci și lumină – o luminare a ochilor sufletului”[76].

Această perspectivă ne dă șansa asumării esențiale a Euharistiei: „transformarea existențială care se săvârșește prin pogorârea Sfântului Duh la Sfânta Euharistie nu privește doar materia în sine și nici doar persoanele în sine, ci relația persoanelor cu Sfânta Jertfă, relație de aducere înainte și ofrandă a creației lui Dumnezeu de către om, relație care se transformă în mod de existență, transformând existența persoanelor și a obiectelor în comuniune euharistică cu Dumnezeu, în participare la plinătatea treimică de viață”[77].

Insistarea asupra prefacerii substanțiale a elementelor euharistice raționalizează excesiv taina Euharistiei și permite receptarea Bisericii mai mult în latura ei instituționalizată „Transformarea substanțială nu are nici o legătură cu evenimentul existențial, cu percepția umană a vieții și a morții, nu atinge și nu luminează modul de viață stricăcios sau nestricăcios, muritor sau nemuritor. Este o schimbare supranaturală a firii naturii obiectelor, o schimbare definibilă rațional și credibilă la nivel afectiv, așa cum tot supranaturală (ca să nu zicem magică) este înțeleasă și mântuirea omului, care se împărtășește cu pâinea și vinul transsubstanțiate. Euharistia, în acest caz, nu transformă modul de existență al omului nu schimbă modul individual în mod eclesial, treimic de existență. De aceea, nici nu se identifică Biserica cu Euharistia și cu împărăția, ci Biserica se transformă numai în cadrul instituțional în care individul își însușește transsubstanțierea supranaturală”[78].

Euharistia este Taina vederii credinței, locul unde omul trece de la percepția materială la contemplația divină, iar credința este ochiul care vede prezența lui Hristos, iar Euharistia devine evenimentul central care revelează această vedere. Ambrozie al Mediolanumului

[76] G. Frank, „Taste and See”, pp. 633-634.
[77] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, trad. de Constantin Coman, Editura Bizantina, București, 1996, p. 161.
[78] Ch. Yannaras, *Abecedar al credinței*…, p. 164.

îi învăța pe catehumeni că: Euharistia nu poate fi percepută doar cu ochii trupului. Acolo unde simțurile nu mai ajung, credința deschide ochii inimii, făcând vizibil nevăzutul. În Euharistie, ceea ce pare simplu – pâine și vin – se descoperă ca realitate divină, ca prezență a lui Hristos. Vederea credinței nu este o iluzie, ci adevărata cunoaștere a realității mântuitoare[79].

Toate mădularele Bisericii, prin ele înseși, au această putere, pentru că sunt legate de Hristos în trupul Său. Această realitate a trupului lui Hristos dobândește prin ea înseși o directă și imediată plenitudine în Taina trupului și a sângelui: în dumnezeiasca Euharistie. În sensul acesta, Euharistia este plenitudinea dumnezeiești realități, a îndumnezeirii umanității.

Direct ea este Ospățul Domnului, întins credinciosului pentru împărtășirea cu trupul și sângele lui Hristos pentru unirea cu Hristos. Împărtășania cu trupul și sângele lui Hristos devine posibilă numai datorită faptului că acest adevărat trup și sânge a lui Hristos există actual – fiindcă existența lui este o consecință a Întrupării perfecte. Euharistia este zaua de legătură – o Întrupare statornică[80].

Comunitatea creștinilor reprezintă membrele trupului tainic a lui Hristos. Biserica și Euharistia se completează reciproc. Biserica se împlinește prin Euharistie, modalitatea comuniunii credincioșilor între ei și a unirii cu Hristos, iar Euharistia se desăvârșește în Biserică, locașul Dumnezeului Celui prea înalt. Interesul actual al vremurilor noastre îl constituie principiul „unitate în diversitate" nesocotindu-se cultura, tradiția și credința omenității. O unitate disociată de Hristos, de evanghelia Sa și de taina euharistică, este o unitate conceptuală. Orice lucrare trebuie înfăptuită în numele lui Hristos care a propovăduit evanghelia la toate neamurile pământului. Universalitatea învățăturii lui Hristos și comuniunea euharistică reprezintă unitatea desăvârșită a diversității.

[79] G. Frank, „Taste and See", pp. 619-620.
[80] S. Bulgakov, *Dogma Euharistică*, pp. 82-83, 90.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 264-272

PREOTUL ROMULUS SABIN MICLUȚIA – UN MĂRTURISITOR AL CREDINȚEI ÎN TIMPUL PRIGOANEI COMUNISTE*

Pr. Drd. Mădălin Micu
mdlin_micu@yahoo.ro

Abstract
The paper highlights the life and activity of priest Romulus Sabin Micluția, a representative figure of the Romanian Orthodox clergy persecuted during the communist era. Born into a family with a long priestly tradition, he distinguished himself through devoted service in Pâncota and Rișculița, as well as through his mission as a military chaplain on the Eastern Front, for which he was decorated for bravery. Arrested in 1951 for refusing to submit to the regime's abuses, he endured imprisonment without losing his faith. After his release, he resumed his pastoral mission, embodying the fidelity, dignity, and spiritual resilience of the Romanian Orthodox Church under communist oppression.

Keywords
Persecution, communist regime, spiritual resistance, priestly dignity, freedom of faith.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei, care și-a dat acordul pentru publicare.

Una dintre cele mai grele perioade din viața Bisericii Ortodoxe Române a fost cuprinsă între anii 1945 și 1989. În această perioadă, ca urmare a evenimentelor din 23 august 1944 și, mai ales, după instaurarea guvernului condus de Petru Groza la 6 martie 1945, s-a instaurat în România regimul comunist. Situația s-a agravat odată cu abdicarea forțată a Regelui Mihai I, la 30 decembrie 1947, moment care a marcat începutul oficial al Republicii Populare Române și al unei perioade de persecuții, restricții și control sever asupra vieții religioase.

Primele acțiuni represive îndreptate împotriva clerului ortodox s-au manifestat încă dinaintea instaurării oficiale a regimului de „democrație populară", semnalând intenția noilor autorități de a subordona treptat viața religioasă controlului politic. Începând cu aprilie 1945, guvernul a inițiat un amplu proces de reorganizare administrativă a Bisericii Ortodoxe Române, care s-a concretizat, printre altele, prin desființarea Mitropoliei Olteniei. Această intervenție directă a statului în structura ierarhică a Bisericii a deschis calea către o campanie sistematică de epurare a clerului, justificată propagandistic prin pretinsa necesitate de „defascizare" a vieții religioase. În realitate, acțiunea urmărea eliminarea acelora care, prin convingeri, atitudine sau trecut, puteau reprezenta un obstacol în calea instaurării noului regim ideologic. Numeroși preoți și monahi au fost supuși anchetelor și privațiunilor, iar o parte dintre ei au fost internați în lagărele de la Slobozia, Caracal, Lugoj și Târgu Jiu[1].

Odată cu adoptarea noii legislații de tip comunist, în luna mai 1948 a început un nou val de arestări. În anul 1952, pentru a-și consolida poziția, Gheorghiu Dej, a fost nevoie de un nou val de arestări. În noaptea din 15 august sute de clerici ce au avut funcții de conducere au fost reținuți și trimiși la Canal în „brigada hoților". Un alt motiv al arestărilor a fost eticheta de „chiaburi", dar și sprijinirea rezistenței din munți. Un alt val de arestări a fost prezent în perioada 1958-1959. Aceste arestări și persecuții au continuat până în 1964, când statul comunist a grațiat toți deținuții politici, nu dintr-un resentiment apărut

[1] George-Eugen Enache, Adrian Nicolae Petcuț, Ionuț-Alexandru Tudorie, Paul Brusanowski, „Biserica Ortodoxă Română în anii regimului comunist. Observații pe marginea capitolului dedicat cultelor din Raportul final al Comisiei prezidențiale pentru analiza dictaturii comuniste din Române", în *Studii Teologice*, seria III, an V (2009), nr. 2, p. 74.

peste noapte, ci din dorința de a obține o deschidere internațională[2].

În această perioadă, Biserica a fost doar o instituție tolerată, iar activitatea sa culturală, filantropică, misionară și socială a fost înlăturată. Astfel, activitatea preoților s-a desfășurat doar în interiorul pereților bisericilor[3]. „Un lucru este foarte clar, Regimul comunist nu a agreat Biserica și pe slujitorii ei, intervenind direct in problemele interne ale conducerii bisericești"[4].

În anii prigoanei, nu doar durerea represiunii a fost mare, ci și măreția jertfei. O parte însemnată a Bisericii Ortodoxe Române a rămas neclintită în credință, iar slujitorii ei au transformat tăcerea, rugăciunea și slujirea în acte de rezistență duhovnicească, mărturisind Evanghelia chiar și sub privirea aspră a unui regim potrivnic lui Dumnezeu. În acest amplu context de suferință și rezistență spirituală, destinul preotului Romulus Sabin Micluția se înscrie ca o mărturie vie a credinței și a demnității preoțești în fața unui regim ostil lui Hristos și Bisericii Sale.

Biografia sa reflectă nu doar drama unui slujitor al altarului confruntat cu mecanismele represive ale statului comunist, ci și statornicia unei conștiințe preoțești neclintite, pentru care fidelitatea față de Evanghelie a fost mai puternică decât teama de prigoană. Cazul său particular, documentat în arhivele vremii și în amintirile comunității locale, ilustrează tipologia preotului care, deși amenințat constant, și-a continuat slujirea cu devotament, contribuind prin pilda sa la păstrarea credinței în inimile credincioșilor.

Romulus Sabin Micluția s-a născut la data de 28 februarie 1908, în comuna Rișculița, din părinții Leontin Micluția și Agata Micluția, născută Toderaș. Familia în care s-a născut are o bogată tradiție preoțească atât din partea tatălui, ai cărui părinți au fost preoți în Rișculița și Dobroț, cât și din partea mamei, care provenea din familia preoțească Papp din Bucureșci și Brad, precum și din familia preoților Todoran din Seșuri. Doi dintre preoții acestei familii, Petru Micluția și Ioan Indrieș, au avut funcția de maiori în armata lui Avram Iancu.

---

2 G.-E. Enache, A.-N. Petcuț , I.-A. Tudorie , P. Brusanowski, *Biserica Ortodoxă Română în anii regimului comunist*, pp. 75-76

3 Florin Dobrei, *Istoria vieții bisericești a românilor hunedoreni*, Editura Eftimie Murgu, Reșița, 2010, p. 441.

4 Pavel Vesa, *Clerici ortodocși arădeni și hunedoreni deținuți politici*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2014, p. 11.

Părintele Romulus a avut doi frați: Terentie, avocat, și Aurel, contabil[5].

Tatăl său a fost preot paroh în Rișculița timp de 31 de ani și administrator al Protopopiatului Hălmagiu după moartea protopopului Cornel Lazăr. În timpul vieții sale a reedificat vechea biserică din Rișculița și a fost distins cu brâu roșu în anul 1921. După o grea suferință, a trecut la cele veșnice la data de 19 octombrie 1936, la vârsta de 51 de ani. La slujba înmormântării a participat protopopul Ștefan Bogdan al Hălmagiului, precum și numeroși preoți din Hălmagiu și Brad[6].

Romulus Micluția a urmat școala primară în localitate, apoi liceul la Brad și Sibiu, unde a obținut diploma de bacalaureat nr. 2.486/926. Cursurile de Teologie le-a urmat la Institutul Teologic din Arad, timp de trei ani, unde a obținut diploma de licențiat nr. 269/929. În anul 1929, a susținut examenul de calificare, clasa I, primind calificativul „Foarte bine" și obținând diploma nr. 5.806/929. A urmat timp de trei luni cursurile Facultății de Teologie din Cernăuți, iar între anii 1933-1935 a fost înscris la Facultatea de Drept din Cluj. În anul 1950, a participat la cursurile de îndrumare preoțească din Arad, unde a obținut diploma de absolvire cu media 9,33[7].

La vârsta de 23 de ani, Romulus Micluția s-a căsătorit cu Maria Bexa. Cununia religioasă a avut loc la 20 iulie 1931, în biserica din Șoimuș. Din nefericire, începând cu data de 15 august, nu au mai locuit împreună[8].

La 28 decembrie 1930, a fost ales preot al Parohiei Pâncota (jud. Arad). Este hirotonit diacon la 30 iulie 1931, iar a doua zi, preot, de către episcopul Aradului, dr. Grigorie Comșa, în paraclisul episcopal. La 15 august 1931, este instalat preot paroh la Pâncota, prin hotărârea nr. 1.178/931[9].

În timpul păstoririi sale la Pâncota, preotul Romulus Micluția pe lângă sfintele slujbe și calitatea de paroh pe care le îndeplinea cu multă sârguință, a fost și profesor de religie la ciclul primar, iar timp de 3

---

5 Romulus Sabin Micluța, *Autobibliografie a preotului Romulus Sabin Micluția de la parohia Rișculița* (ms. dact. în arhiva personală a nepoatei Diana Leucian), Rișculița, 11 mai 1978, p. 1.

6 *Biserica si Școala*, an LX (1936), nr. 44, p. 10.

7 R. Micluța, *Autobibliografie*, p. 1.

8 R. Micluța, *Autobibliografie,* p. 1.

9 Arhiva Protopopiatului Ortodox Brad (în continuare: APOB), *Matricula preoților*, f. 15.

luni a ocupat funcția de învățător. A fost mobilizat de Statul Major al Armatei ca preot confesor militar și a participat la campania militară din anii 1942-1943, pe frontul din Caucaz, Kuban și Crimeea. În acea campanie a botezat 393 de copii în URSS și a săvârșit 30 de Sfinte Liturghii, cu participarea localnicilor. A oficiat slujbe de înmormântare și chiar Taina Cununiei. În Crimeea a deschis biserica catedrală din Novo-Cherkassk, unde a săvârșit slujba de sfințire mică a apei; populația întregului oraș a sărutat crucea și icoanele. În localitatea Alagir din Caucaz a redeschis biserica, a scos statuia lui Stalin din altar, apoi a săvârșit o slujbă de sfințire, slujind timp de o lună pentru localnici[10].

În timpul campaniei din Caucaz, părintele Romulus Micluția s-a remarcat prin curajul și devotamentul său față de soldații români aflați pe front. Locotenent-colonelul Ionescu Gh., după o conferință ținută cu ofițerii la încheierea luptelor de la Nalciok, l-a evidențiat în mod deosebit pe părintele Romulus Micluția pentru felul în care s-a comportat, ajutând la adunarea răniților și a soldaților căzuți la datorie, înfruntând fără ezitare pericolul morții. Într-un alt episod, petrecut pe malul râului Baksan, părintele a coborât în timpul nopții pentru a oficia slujba de înmormântare a soldaților înecați, în ciuda condițiilor extrem de periculoase. Comandantul i-a spus atunci, cu admirație: „Părinte, ești în linia întâi!". De asemenea, părintele Micluția a trecut de mai multe ori printre liniile frontului pentru a duce răniților biscuiți și hrană uscată, oferindu-le sprijin și mângâiere celor aflați în suferință. A fost decorat cu Ordinul „Coroana României cu panglică de Virtute Militară în grad de Cavaler cu Spadă"[11].

După anul 1943, întors la Pâncota, a primit în casa sa numeroși preoți și refugiați din Moldova, Basarabia și Bucovina, cărora le-a oferit adăpost, hrană și sprijin. În timpul marii foamete a procedat la fel. A vizitat prizonierii ruși de la fabrica de mobilă din Pâncota, ducându-le alimente adunate de la enoriași și, în postul Paștelui, reușind să-i împărtășească în biserică. În 1944, s-a înființat un lagăr pentru prizonierii de război, iar preotul Romulus Micluția le-a pus la dispoziție opt iugăre (aproximativ 4 ha) din sesia parohială pentru cultivarea hranei[12].

---

[10] Romulus Sabin Micluța, *Raport de activitate* (ms. dact. în arhiva personală a nepoatei Diana Leucian), Rișculița, p. 1.

[11] R. Micluța, *Raport de activitate*, p. 2.

[12] R. Micluța, *Autobibliografie*, p. 2.

În parohia Pâncota, în cei 17 ani de activitate, a trăit în pace cu enoriașii și cu celelalte confesiuni, evitând disensiunile. Concubinajul a fost redus la două familii de romi, a reușit să stopeze prozelitismul religios, iar niciun credincios ortodox nu a trecut la alte confesiuni; dimpotrivă, a readus mulți la Ortodoxie[13].

La 19 decembrie 1948, este transferat, la cerere, în parohia natală Rișculița, prin actul nr. 3856/948 emis de Episcopia Aradului, unde a slujit până la pensionare. Și aici a condamnat concubinajul, reușind să-l desființeze, iar în anul 1976, în satele Rișculița, Grohot și Valea Mare, nu mai exista niciun sectant[14].

Activitatea pastorală a părintelui Romulus Micluția nu a fost lipsită de încercări și confruntări, mai ales în contextul dificil al instaurării regimului comunist în România. În anul 1950, el intră inevitabil în conflict cu autoritățile locale, fiind acuzat că, prin „taxele" percepute pentru serviciile religioase, ar fi „exploatat poporul". Această acuzație, frecvent utilizată în epocă împotriva clerului ortodox, făcea parte dintr-o campanie sistematică de discreditare a Bisericii și de subordonare a acesteia față de structurile statului.

În urma sesizărilor făcute de organele locale, autoritățile comuniste i-au impus părintelui Micluția tarife fixe pentru slujbele bisericești, încercând astfel să-i limiteze libertatea pastorală și autonomia parohială. Potrivit unui referat al Securității, preotul „nu a respectat aceste dispoziții, luând în bătaie de joc hotărârea luată de organizația de bază și aplicată de sfatul popular", declarând că „nu aparține controlului nostru, ci numai patriarhul îi poate porunci". Această atitudine, considerată de autorități „sfidătoare", reflecta de fapt fidelitatea sa față de ierarhia bisericească și convingerea că viața și lucrarea Bisericii nu pot fi supuse puterii politice.

În același document oficial se consemnează că „orice propunere care i se face, preotul Micluția o ia în bătaie de joc", expresie a modului în care organele represive interpretau fermitatea convingerilor sale[15].

O nouă tensiune s-a iscat atunci când reprezentanții sfatului popular au solicitat de la parohie registrele de stare civilă – acte oficiale de

---

[13] R. Micluța, *Raport de activitate*, p. 2.
[14] APOB, *Matricula preoților,* f. 15.
[15] Adrian Nicolae Petcu, *Preoți hunedoreni în temnițele comuniste*, Editura Argonaut / Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Cluj-Napoca / Deva, 2016, p. 77.

botez, cununie și înmormântare păstrate de Biserică din secolele anterioare. Părintele le-a răspuns: „Puteți să le luați, căci asta urmăresc comuniștii: să-mi ia și crucea, ca mai târziu să nu mai fie nici religie!". Refuzul său a fost interpretat ca o formă de opoziție fățișă față de regim și a contribuit la agravarea conflictului[16].

Tot în anul 1950, în timpul campaniei agricole de recoltare a grâului, părintele a refuzat ca pe parcela sa să fie amplasată batoza, întrucât acolo cultivase lucernă, amenințând că „va sparge batoza" dacă se va insista. Acest gest, motivat de apărarea proprietății bisericești, a fost considerat de autorități o tentativă de sabotaj economic – acuzație gravă, des invocată de regim împotriva celor care se opuneau colectivizării forțate[17].

Punctul culminant al relației tensionate cu autoritățile s-a consumat în toamna aceluiași an. Aflat la tratament în stațiunea balneară Vața de Jos, într-o zi, în timp ce se odihnea în Parcul Băilor, părintele Micluția citea din volumul al patrulea al *Filocaliei*. În apropiere, două persoane discutau pe teme religioase, iar părintele, animat de zelul său pastoral, a intervenit în discuție, oferind argumente teologice și morale. Dialogul a fost însă auzit de doi muncitori aflați la tratament, care, interpretând greșit tonul discuției, au făcut o sesizare la autorități. Ca urmare a denunțului, Securitatea a declanșat o anchetă, acuzându-l pe părintele Micluția că „instigă muncitorii veniți la odihnă în Vața de Jos împotriva regimului". Într-un referat înaintat Direcției Generale a Securității Statului, la 8 martie 1951, generalul Gheorghe Pintilie a dispus trimiterea sa într-o unitate de muncă pentru o perioadă de 12 luni. Astfel, la 1 aprilie 1951, părintele Romulus Micluția a fost arestat și trimis în detenție administrativă[18].

Conform procedurilor juridice din epocă, înaintea internării, s-a dispus o anchetă suplimentară, prin care s-au strâns informații despre presupusele „litigii" pe care preotul le-ar fi avut cu autoritățile locale. În scopul compromiterii sale publice, s-au lansat acuzații privind „obiceiuri dictatoriale" și „comportament necorespunzător regimului clasei muncitoare". Membrii fideli ai partidului comunist au cerut efectuarea unei anchete la nivelul Sfatului Popular și al organizației de bază a Partidului Muncitoresc Român din localitate, pentru a legitima

[16] A. N. Petcu, *Preoți hunedoreni în temnițele comuniste*, p. 77.
[17] A. N. Petcu, *Preoți hunedoreni în temnițele comuniste*, p. 77.
[18] A. N. Petcu, *Preoți hunedoreni în temnițele comuniste*, pp. 77-78.

măsura represivă. Prin Decizia Ministerului Afacerilor Interne nr. 74 din 15 martie 1951, părintele Romulus Micluția a fost oficial trimis în unitate de muncă pentru 12 luni. A fost internat în penitenciarul de la Văcărești, apoi în Centrul de Triere din București, în luna aprilie 1951. După un an de detenție administrativă, a fost eliberat la 30 martie 1952, revenind în parohia sa natală din Rișculița, unde a reluat slujirea cu aceeași dăruire și credință, în ciuda suferințelor îndurate. Deși episcopul Andrei Magieru l-a reîncadrat imediat, Ministerul Cultelor nu i-a alocat salariul până în martie 1954[19].

Într-un raport de activitate datat 11 mai 1978, părintele Romulus Micluția scria: „M-am înscris cu partea mea de avere moștenită de la părinți la Cooperativa Agricolă de Stat, unde am lucrat câțiva ani, iar ulterior la Cooperativa Agricolă de Producție, unde am dat exemplu viu de muncă pentru colectiviștii din parohia mea Rișculița". Această perioadă de muncă la C.A.P. a urmat imediat după eliberare, coincizând cu perioada în care nu primea salariu.

Cu toate acestea, a avut o bogată activitate pastorală și administrativă. A continuat lucrările de reabilitare la biserica din Rișculița (reparații exterioare, turnuri, dușumea, gard), a sprijinit pictura bisericii din Rișculița, lucrări la bisericile din Grohot și Valea Mare de Criș.

A făcut numeroase donații bisericilor din zonă:

1. O *Evanghelie* argintată bisericii din Dobroț;
2. O *Evanghelie* argintată bisericii din Leauț;
3. O *Evanghelie* îmbrăcată în piele naturală bisericii din Târnăvița (jud. Arad);
4. O *Evanghelie* îmbrăcată în piele naturală bisericii din Obârșa;
5. O donație de 100.000 lei pentru construcția bisericii din Tomești;
6. O icoană mare cu Sf. Nicolae, în valoare de 4.000 lei;
7. O *Evanghelie* îmbrăcată în piele naturală bisericii din Curechiu;
8. O *Evanghelie* îmbrăcată în piele naturală bisericii din Criș;
9. O *Evanghelie* îmbrăcată în piele naturală bisericii din Grosuri;
10. O *Evanghelie* îmbrăcată în piele naturală și un potir bisericii din Blăjeni[20].

În lumina celor de mai sus, se poate afirma că viața părintelui Romulus Sabin Micluția nu a fost doar o biografie de preot de sat, ci o

[19] A. N. Petcu, *Preoți hunedoreni în temnițele comuniste*, p. 78.
[20] R. Micluța, *Autobibliografie*, p. 3.

veritabilă mărturie despre felul în care Biserica Ortodoxă Română a supraviețuit în anii cei mai întunecați ai comunismului. Format într-o familie cu tradiție preoțească, bine pregătit teologic și juridic, cu experiență pastorală și didactică, dar și cu o rară experiență de front, el a unit în persoana sa cele trei direcții esențiale ale slujirii creștine: slujirea lui Dumnezeu la altar, slujirea oamenilor în comunitate și slujirea neamului în vremuri de război.

Episodul arestării din 1951 nu a fost un accident biografic, ci rezultatul firesc al confruntării dintre o putere politică ce voia să dezrădăcineze credința și un preot care refuza să-și transforme preoția în meserie de stat. Refuzul de a preda registrele parohiale, opoziția față de impunerea tarifelor la slujbe, apărarea proprietății bisericești, atitudinea sa „în bătaie de joc" față de abuzul autorității nu au fost gesturi de orgoliu personal, ci expresia unei convingeri: Biserica nu este o instituție subordonată ideologiei trecătoare, ci Trupul lui Hristos în istorie. Tocmai acest spirit de libertate l-a făcut să revină după detenție la aceeași slujire, fără ranchiună, dar și fără compromis.

Privită din perspectiva de azi, viața părintelui Romulus Micluția devine un caz reprezentativ pentru clerul român dintre 1948 și 1964: un preot trecut prin război, lovit de comunism, arestat, marginalizat administrativ, dar care nu și-a pierdut nici credința, nici dragostea de Biserică. De aceea, în memoria sătenilor din Rișculița el a rămas „părintele cu har", iar în lectura istorică de azi el poate fi așezat, pe bună dreptate, între acei slujitori ai altarului care au ținut vie flacăra credinței atunci când mulți o credeau stinsă.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 273-288

HRISTOLOGIA COSMICĂ MAXIMIANĂ ÎN GÂNDIREA LUI HANS URS VON BALTHASAR*

Drd. Marian Mihăilescu
marianmihailescu.ar@gmail.com

Abstract
Focusing on Hans Urs von Balthasar's cosmic Christology in dialogue with the theology of St. Maximus the Confessor. Building on Maximus' vision of the Logos and the logoi – the divine intentions embedded in creation – Balthasar articulates a Christocentric ontology in which Christ is not only the Redeemer but also the unifying center of all creation. Through the Incarnation, the Logos gathers the logoi into Himself, leading the cosmos toward deification without dissolving its diversity. In this theological synthesis, creation, salvation, and eschatology are integrated: the cosmos becomes a liturgical space oriented toward transfiguration. Humanity, as microcosm, finds its fulfillment in Christ, who restores and elevates all being. Balthasar's cosmic Christology thus offers a vision of salvation as synergistic union with God, grounding a theology of glory in the dynamic interplay between divine initiative and human freedom.

Keywords
Hans Urs von Balthasar, Maximus the Confessor, cosmic Christology, Logos, logoi.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, care și-a dat acordul pentru publicare.

1. Hristologia cosmică maximiană în gândirea lui Hans Urs von Balthasar

Gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul a fost subiectul unor cercetări ample în secolul al XX-lea, datorită influenței sale esențiale asupra teologiei, în special în privința înnoirii și aprofundării doctrinelor teologice și a temelor fundamentale din spiritualitatea și teologia creștină. În opera sa, temele majore ale filozofiei antice și ale gândirii creștine sunt sintetizate și dezvoltate, formând o tradiție dogmatică și spirituală solidă, centrată pe Persoana lui Hristos și structurată prin distincțiile dogmatice de la Calcedon și prin direcțiile spirituale ale Bizanțului timpuriu.

Printre teologii care au studiat în detaliu opera Sfântului Maxim în secolul XX se enumeră și teologul Hans Urs von Balthasar ale cărui contribuții la redescoperirea Părinților Bisericii din primul mileniu creștin au fost incorporate în ceea ce este cunoscut sub denumirea de *nouvelle théologie*[1], o perspectivă teologică inovatoare care a influențat și pregătit terenul pentru Conciliul Vatican II (1962-1965), în cadrul Bisericii Romano-Catolice.

Hans Urs von Balthasar considera că teologia ar trebui să fie studiul focului și luminii care ard în miezul existenței. Însă teologii o transformaseră într-un simplu exercițiu de răsfoire a paginilor unui catalog sec de idei – ca o colecție de fluturi pentru intelect. Filosoful Maurice Blondel avertizase încă din 1870 (în teza sa inovatoare *L'Action*) asupra riscului de a-L reduce pe Dumnezeu la un astfel de obiect de studiu:

[1] Mișcarea cunoscută sub numele de *nouvelle théologie* a reprezentat, în secolul XX, un efort conștient de reînnoire a teologiei apusene, pornind de la o redescoperire profundă a surselor patristice și liturgice ale credinței. Teologi ca Henri de Lubac (1896-1991), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Jean Daniélou (1905-1974), Odo Casel (1886-1948) și Yves Congar (1904-1995) au semnalat, fiecare în mod specific, necesitatea de a depăși rigiditatea scolasticismului târziu și de a regăsi prospețimea și dinamismul teologiei primare. Hans Urs von Balthasar, în special, prin lucrări precum *Die Kosmische Liturgie*, a împletit redescoperirea cosmologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul cu o viziune asupra creației și mântuirii marcată de frumusețe, dramă și liturghie cosmică. Această orientare spre resursele vii ale Tradiției a avut un impact decisiv asupra pregătirii Conciliului Vatican II, care a încercat să articuleze credința Bisericii într-un limbaj și într-o formă mai fidelă rădăcinilor sale autentice.

> „Odată ce Îl privim din exterior, doar ca pe un obiect de cunoaștere sau o simplă ocazie de analiză speculativă, fără prospețimea inimii și tulburarea iubirii, atunci totul este pierdut, și nu ne rămâne decât un spectru și un idol”[2].

Analizând raportul dintre cosmologia Sfântului Maxim Mărturisitorul și teologia lui Hans Urs von Balthasar, se remarcă o convergență subtilă, dar esențială. Fără a dezvolta explicit o cosmologie maximiană și fără a-l cita sistematic pe Sfântul Maxim, Balthasar preia și reinterpretează creativ ideile fundamentale ale teologiei patristice, în special conceptul de *liturghie cosmică*, în cadrul reflecțiilor sale asupra creației, frumuseții și istoriei. La Sfântul Maxim, creația este concepută ontologic ca o rețea de *logoi* care există sau subzistă în Logosul divin. Această structură cosmică este susținută și dinamizată de chemarea tuturor ființelor spre unificarea în Hristos. Lumea nu este statică, ci se află într-un proces continuu de restaurare, orientată spre recapitulația în Dumnezeu. Liturghia cosmică, la Sfântul Maxim, exprimă această tendință universală: cosmosul întreg aduce slavă lui Dumnezeu prin existența sa și prin participarea sa la viața divină[3].

Hans Urs von Balthasar, în marile sale opere *Gloria Domnului* și *Teodramatica*, preia și amplifică această viziune. Creația este văzută ca locul manifestării gloriei divine, o realitate vie care participă la un act continuu de laudă. Deși Balthasar accentuează dimensiunea dramatică a libertății și a iubirii în istorie, el nu pierde perspectiva fundamental liturgică: întreaga istorie este o desfășurare a glorificării

---

[2] Stratford Caldecott, „The Social Thought of Hans Urs von Balthasar”, în: *The Catholic Social Science Review*, vol. V, 2000, p. 201. Pentru Blondel și Balthasar, Dumnezeul viu, dacă există, trebuie să fie suprem de concret; nu ceva abstract și cu siguranță nu o prezență fantomatică și descurajantă, cu o barbă albă lungă. Adevăratul Dumnezeu poate fi găsit acolo unde „liniile paralele” ale acestei lumi se întâlnesc, în punctul de convergență al proprietăților comune sau „transcendentale” ale ființei, pe care le numim Adevăr, Bine și Frumusețe. Doar în Frumusețe Adevărul este bun, iar Binele este adevărat. Pierzând simțul Frumuseții, închizând simțurile spirituale care percep culorile și contururile, gustul și parfumul Adevărului în corpul său radiant, teologii au trădat chiar pe Învățătorul pe Care pretindeau că-L slujesc.

[3] Un aspect important în dezvoltarea cosmologiei balthasariene este modul în care el integrează dinamica istoriei ca dramă a libertății în interiorul unei logici liturgice mai largi. Pentru Balthasar, libertatea creaturilor nu anulează ordinea cosmică, ci o îmbogățește: fiecare act liber în spiritul iubirii divine contribuie la cântarea gloriei. Astfel, drama nu este o contrazicere a liturghiei cosmice, ci expresia personală, concretă, a acesteia în timp istoric.

lui Dumnezeu prin frumusețea, adevărul și binele revelate în Hristos[4].

Prin urmare, în ciuda distincțiilor de limbaj și accent, cosmologia lui Balthasar poate fi considerată o extensie occidentală a intuițiilor maximiene. Liturghia cosmică maximiană este, la Hans Urs von Balthasar, înveșmântată în limbajul frumuseții estetice și al dramei iubirii, păstrând neschimbată esența: creația întreagă este o ofrandă adusă lui Dumnezeu, orientată spre împărtășirea de slava divină în Hristos[5].

2. Hristologia cosmică

Din perspectiva lui Hans Urs von Balthasar, hristologia cosmică este un element esențial al teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul. Aceasta pune în centrul universului pe Hristos, văzut ca Logosul divin care dă sens, unitate și direcție întregii creații. Hristologia cosmică subliniază rolul lui Hristos în crearea, susținerea și restaurarea cosmosului, iar Hans Urs von Balthasar explorează modul în care Sfântul Maxim fundamentează în Hristos întreaga ordine a lumii, oferindu-i astfel o valoare sacră și un scop final.

> „Integrarea realizată de Maxim cuprinde mai multe principii importante: originea liberă a ideilor în Dumnezeu ca Creator, întrucât El nu este constrâns intern, pe baza esenței Sale, nici să dorească să creeze, nici să formeze ideile; ancorarea ideii lumii în decizia preexistentă a lui Dumnezeu – care este, așa cum am spus, liberă – de a

[4] Hans Urs von Balthasar propune o viziune estetică profund ancorată în misterul pascal al lui Hristos, în care frumusețea se revelează paradoxal prin cruce și înviere. Această perspectivă permite integrarea suferinței și a sacrificiului în liturghia cosmică, într-o manieră care adâncește și nu neagă ordinea fundamentală a frumuseții divine. Astfel, cosmosul nu doar reflectă gloria divină, ci participă activ la taina iubirii răscumpărătoare.

[5] Un rol esențial în formarea perspectivei balthasariene asupra cosmologiei îl joacă lucrarea *Die Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, publicată în 1941 și reeditată în 1962. În această monografie dedicată viziunii Sfântului Maxim Mărturisitorul asupra lumii, Hans Urs von Balthasar realizează o analiză teologică amplă asupra conceptelor de *logoi*, recapitulare cosmică în Hristos și liturghie universală. Această lucrare constituie una dintre cele mai timpurii și consistente încercări de apropiere occidentală de cosmologia maximiană, demonstrând că, deși în operele sale de maturitate Sfântul Maxim nu este constant citat, intuițiile sale structurale modelează în profunzime gândirea balthasariană despre creație, istorie și mântuire.

> diviniza întreaga creație – *θέωσις* – dându-i existență veșnică – *ἀεὶ εἶναι* –, o acțiune care, în perspectiva căderii omenirii în păcat, ia forma Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu; înrădăcinarea principiilor inteligibile – *logoi*-i – tuturor lucrurilor individuale, prin natură și har, în Logosul divin, datorită căruia lucrurile – chiar și în realitatea lor concretă – sunt, încă de la început, autentic imanente în Dumnezeu și, prin urmare, sunt înrudite între ele în Logosul divin, iar Logosul divin este imanent în toate."[6]

Hans Urs von Balthasar arată că integrarea realizată de Sfântul Maxim Mărturisitorul se situează la un nivel de rafinament teologic excepțional, articulând o cosmologie în care voința divină, împreună cu planul îndumnezeirii creației, determină structura ontologică a realului. Fundamentul acestei construcții este afirmarea originii libere a ideilor în Dumnezeu: actul creator nu decurge dintr-o necesitate internă a esenței divine, ci dintr-o voință absolut liberă și iubitoare. Astfel, Dumnezeu, fiind în mod radical liber, nu este constrâns nici să creeze, nici să conceapă ideile lumii, stabilind prin aceasta transcendența suverană a voinței divine față de orice determinism ontologic. Această libertate se exprimă în decizia eternă a lui Dumnezeu de a conferi creației un scop eshatologic: îndumnezeirea (*θέωσις*). Scopul creației nu este simpla existență naturală, ci participarea veșnică (*ἀεῖ ἐῖναι*) la viața divină. În perspectiva căderii omului, această decizie se

[6] Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, Ignatius Press, San Francisco, 2003, p. 120. Principiile inteligibile ale lumii, *logoi*-i, sunt întruchipări particulare ale Logosului unic. Sfântul Maxim afirmă înrădăcinarea tuturor logoi-lor în Logos, astfel încât fiecare realitate creată poartă amprenta sensului divin și se definește printr-o relație de participare la Logos. Această teologie a participării nu implică confundarea esenței creatului cu cea a Creatorului, ci o unire personală și dinamică, ce garantează atât diferența ontologică, cât și comuniunea. Mai mult, Sfântul Maxim subliniază caracterul profund relațional al creației: toate lucrurile sunt înrudite în Logos, și prin urmare înrudite într-un mod profund și organic între ele. Creația nu este o pluralitate dezarticulată, ci o unitate cosmică al cărei coeziune este asigurată de prezența imanentă a Logosului în toate. Această viziune permite o teologie a cosmologiei ca liturghie: lumea nu este doar produsul voinței divine, ci și spațiul unei continue ofrande și participări la viața trinitară, într-un dinamism orientat eshatologic spre împărtășirea plenitudinii dumnezeiești. Cosmologia maximiană rămâne, astfel, una dintre cele mai încărcate de densitate teologică, articulând creația, mântuirea și împărtășirea divină într-o viziune unitară, profund mistică și profund rațională.

întrupează în economia mântuirii prin asumarea firii create de către Logosul înergat însemnând întruparea ca act maximal al solidarității divine cu creația rănită.

3. Hristos ca Logos și fundament al creației

În viziunea Sfântului Maxim, Hristos este Logosul divin, Rațiunea supremă în care multitudinea de *logoi*-i[7] sau rațiunile particulare ale creației își găsesc originea și unitatea. Hans Urs von Balthasar arată că, în această hristologie cosmică, Hristos este fundamentul existenței întregii creații, fiecare aspect al lumii fiind o expresie a Logosului divin.

> „Este deosebit de semnificativ faptul că Maxim înfățișează Întruparea Logosului și întregul parcurs istoric al mântuirii lumii atât ca idee primordială în gândirea lui Dumnezeu, cât și ca structură fundamentală a planului divin pentru întreaga creație. Totodată, el desemnează misterul Crucii, al mormântului și al Învierii lui Hristos drept temei și scop ultim al întregii creații."[8]

Sfântul Maxim Mărturisitorul articulează o viziune în care Întruparea Logosului nu este un act secundar, condiționat de păcatul omului, ci reprezintă ideea primordială a lui Dumnezeu în raport cu creația, arată von Balthasar. În gândirea sa, istoria mântuirii nu este o corectare a unei căderi accidentale, ci realizarea unei intenții divine eterne: unirea firii create cu Dumnezeu în Persoana Cuvântului Întrupat. Această viziune conferă un caracter ontologic Întrupării, văzută

---

[7] Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, New York, 2008, p. 68. O examinare mai atentă a teoriei maximiene a logoi-i lor divini poate să ia ca punct de plecare texte în care Sfântul Maxim Mărturisitorul folosește imaginea Logosului ca centru al unui cerc și logoi ca razele sale. Aceasta este o expresie a unui adevăr metafizic de bază: Logosul este metafizic centrul logoi-lor, iar El este prezent în fiecare dintre ei. Sfântul Maxim probabil că a împrumutat această imagine de la Dionisie Areopagitul, care, potrivit lui Hans Urs von Balthasar, cel mai probabil a luat-o de la Proclus.

[8] H. Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, p. 120. Pentru Sfântul Maxim, asemenea tradiției Sfinților Părinți, lumea ideilor nu constituie câtuși de puțin o sferă a potențialităților brute și neîmplinite; ea se circumscrie exclusiv ideilor lucrurilor care au o existență reală și concretă: Lucrurile ale căror esențe au idei preexistente în Dumnezeu sunt cele care, în conformitate cu planul divin, sunt destinate să ajungă la existență.

nu doar ca moment istoric, ci ca fundament al întregii structuri a ființei create. Mai mult, misterul Crucii, al mormântului și al Învierii lui Hristos nu sunt episoade izolate ale dramei mântuirii, ci constituie temeiul ultim al creației: Crucea ca plenitudine a iubirii divine, mormântul ca solidaritate cu condiția muritoare a creației și Învierea ca transfigurare a cosmosului. În această lumină, creația însăși își găsește rațiunea și desăvârșirea în misterul pascal, anticipat și voit de Dumnezeu din veșnicie.

Această concepție maximiană răstoarnă paradigma occidentală clasică potrivit căreia Întruparea ar fi fost strict remediu pentru păcat. În logica Sfântului Maxim, Întruparea are un caracter *prototipic* și *eshatologic*: Cuvântul se face trup nu doar pentru a restaura ceea ce s-a pierdut, ci pentru a împlini intenția divină originară de comuniune deplină între Creator și creatură. Astfel, Crucea nu este un accident salvator, ci însăși icoana eternă a iubirii absolute, prin care Dumnezeu își manifestă fidelitatea față de creație. În acest orizont, mormântul devine semnul solidarității desăvârșite cu firea căzută, iar Învierea, expresia plenară a transfigurării cosmosului întru slava lui Dumnezeu. Întreaga creație, în viziunea lui Maxim, este ordonată de la început spre această culminație pascală, ceea ce conferă istoriei o tensiune teleologică profundă, liturgică și ontologică în același timp.

4. Hristos ca punct de convergență a tuturor logoi-lor

Hans Urs von Balthasar accentuează ideea că *logoi*-i individuali ai fiecărei creaturi se întorc la Logosul suprem, Hristos. Această structură permite creației să fie o manifestare a lui Dumnezeu, iar fiecare ființă să își împlinească scopul în Hristos, fără a-și pierde identitatea. Balthasar descrie această convergență ca o unitate în diversitate care își găsește expresia deplină în Hristos.

> „Identitatea finală a lucrurilor nu este pur și simplu Dumnezeu, ci tot atât de adevărat este statutul lor comun de a nu fi Dumnezeu; reducerea a ceea ce este diferit la o stare de identitate nu reprezintă o reducere a existenței la idei și nici pur și simplu o reducere a creaturii la Dumnezeu, ci, în cele din urmă, este unirea tuturor principiilor inteligibile (*logoi*) ale creaturilor lumii în Cuvântul (Logos)

> lui Dumnezeu, făcut om, care reunește în propria Sa unitate liberă, ca individ, două lucruri diferite: identitatea tuturor ideilor lumii în esența lui Dumnezeu și identitatea lor între ele ca creaturi (adică în statutul lor de a nu fi Dumnezeu). Din acest motiv, Cuvântul întrupat – prin libertatea sa personală și totodată ca idee fundamentală a lui Dumnezeu în crearea lumii – este identitatea dintre identitate și non-identitate."[9]

Balthasar exprimă o intuiție esențială a gândirii maximiene: unirea creației cu Dumnezeu nu anulează distincția ontologică dintre Creator și creatură, ci o afirmă la nivel mai înalt, în Hristos. Identitatea finală a creaturilor nu constă în abolirea alterității lor, ci în reunirea principiilor lor inteligibile (*logoi*) în Logosul divin, fără dizolvare ontologică. Cuvântul Întrupat devine, prin libertatea Sa personală și prin realitatea duală a firii Sale, punctul de intersecție între esența divină și multitudinea creată, realizând o identitate paradoxală: identitatea *logoi*-lor în Dumnezeu și, în același timp, păstrarea non-identității ontologice a creaturilor. Astfel, Sfântul Maxim evită atât capcana monismului metafizic, cât și a dualismului absolut, articulând o teologie a comuniunii în care distincția este asumată, nu anulată, iar unitatea se realizează fără dizolvare de ființă. Această înțelegere maximiană a relației dintre identitate și non-identitate găsește expresia sa supremă în persoana Cuvântului Întrupat, arată Balthasar, unde unirea firii divine și a firii umane păstrează fără amestec ambele naturi și, prin aceasta, reflectă structura profundă a întregii creații. Logosul întrupat devine astfel locul în care *logoi*-i creaturilor sunt aduși la unitate, fără ca specificul creaturilor sau transcendența divină să fie abolite. În Hristos, identitatea tuturor ideilor în esența divină se întâlnește cu diferența lor de Dumnezeu ca ființe create, într-o sinteză în care alteritatea nu este anulată, ci împlinită în comuniune. Această sinteză teandrică re-

[9] H. Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, p. 122. Sfântul Maxim subliniază simplitatea absolută a Cuvântului divin și sugerează posibilitatea de a ajunge, la cel mai înalt nivel al contemplației, la punctul în care toate ideile creației sunt unificate în Dumnezeu, ca centru al tuturor razelor unui cerc. Hristologia cosmică a Sfântului Maxim pune accent pe întruparea lui Hristos, care nu este doar un eveniment istoric, ci un moment cosmic. Prin întrupare, Hristos unifică natura umană cu cea divină, reconciliind astfel întreaga creație cu Dumnezeu. Aceasta este văzută ca o restaurare a ordinii divine, prin care cosmosul este reînnoit și îndreptat spre Dumnezeu.

prezintă, așadar, modelul ontologic fundamental al creației: o unitate care nu distruge diferența, ci o asumă în plenitudinea iubirii și libertății divine.

5. Întruparea lui Hristos ca reconciliere între Dumnezeu și lume

Hans Urs von Balthasar explorează una dintre cele mai rafinate intuiții ale gândirii maximiene privind raportul dintre creație și Dumnezeu: integrarea întregului cosmos în Hristos, fără anularea sau dizolvarea distinctivității creaturale. Prin imaginea construcției divine și a absorbției creaturilor în Lumina dumnezeiască, Sfântul Maxim exprimă tensiunea dintre alteritate și comuniune care definește finalitatea eshatologică a lumii.

> „[...] unificarea cosmosului în Dumnezeu Care a devenit Om. Poate vorbi destul de explicit despre o *construcție* a lui Dumnezeu în Hristos, în sensul că, prin incorporarea și inițierea creștinului în El, Hristos (și, împreună cu Hristos, Dumnezeu) este El Însuși edificat în realitate; pe de altă parte, el poate vorbi despre o rezoluție a lucrurilor în Dumnezeu, care nu înseamnă atât distrugerea lor, cât absorbția lor în Soarele care luminează toate lucrurile."[10]

Balthasar arată că unificarea cosmosului nu presupune dizolvarea sau anularea diferenței creaturale, ci integrarea ei în viața dumnezeiască prin Hristos. Prin Întrupare și prin inițierea mistică a creștinilor în Hristos, realitatea creată nu doar că este reconciliată cu Dumnezeu, ci devine spațiul în care Dumnezeu Se edifică în mod activ, adunând întreaga creație într-o comuniune reală cu Sine. Această construcție a lui Dumnezeu în Hristos nu desemnează o îmbogățire a esenței divine, ci realizarea concretă a scopului etern al creației: participarea la viața Treimii. În același timp, rezoluția tuturor lucrurilor în Dumnezeu este

[10] H. Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, p. 283. În viziunea Sfântului Maxim, unificarea cosmosului în Hristos presupune nu absorbția în sens panteist, ci o transfigurare ontologică, prin care lucrurile își păstrează consistența creată, dar participă în mod real la viața divină. Imaginea Soarelui care luminează fără a consuma sugerează această distincție subtilă: creația este copleșită de slava lui Dumnezeu, dar nu anihilată. Dinamica inițierii creștinului în Hristos anticipează astfel procesul eshatologic global, în care toate ființele își vor regăsi unitatea în Logos, nu prin anularea naturii lor, ci prin împlinirea vocației lor ontologice de a reflecta și participa la Lumina cea necreată.

descrisă de Sfântul Maxim prin imaginea Soarelui care luminează fără a distruge, sugerând o transfigurare eshatologică a creaturii: lumea este absorbită în Lumina divină, păstrându-și identitatea proprie, dar fiind desăvârșită prin participare.

6. Hristos ca mediator între transcendență și imanență

În interpretarea lui Hans Urs von Balthasar, Hristos, prin hristologia cosmică, mediază între transcendența lui Dumnezeu și imanența Sa în lume. Deși Dumnezeu este mai presus de creație, prin Hristos, El devine prezent în mod activ în cosmos, fără să-Și piardă natura transcendentă. Astfel, hristologia cosmică asigură prezența divină în fiecare parte a creației prin Hristos. Rolul lui Hristos în mântuirea și împlinirea creației.

Hans Urs von Balthasar observă că, în viziunea Sfântului Maxim, Hristos nu doar că dă sens creației, dar o și conduce către împlinirea ei finală. Întreaga creație este chemată să participe la divinitate prin Hristos, fiind atrasă către unirea cu Dumnezeu. Această viziune oferă cosmosului un scop escatologic, fiecare element al creației fiind orientat spre restaurarea completă prin Hristos.

> „Logosul își va aduce propria totalitate (pleroma) la împlinire în lume (2, 87); simplitatea va învia din realitatea compusă (2, 74); prezența Logosului, parousia Sa, ajunge la desăvârșire în măsura în care El aduce toate lucrurile la împlinire. Parousia, așadar, nu este o apariție eshatologică bruscă a ceva nou, ci procesul treptat prin care eternitatea, care este mereu prezentă în lume, devine evidentă, o actualizare pas cu pas a unei imanențe întotdeauna potențiale (*δυνάμει ἐνεργείᾳ*: 2, 92)."[11]

[11] H. Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, p. 414. În interpretarea lui Hans Urs von Balthasar, parousia trebuie înțeleasă ca o trecere graduală a prezenței divine din potențialitate (*δυνάμει*) în act (*ἐνέργεια*), în interiorul istoriei create. Logosul, deja prezent în mod potențial în lume încă de la început, conduce creația printr-o mișcare (kinesis) orientată teleologic spre manifestarea deplină a gloriei sale. Această mișcare nu alterează esența divină, ci actualizează o realitate deja sădită ontologic în cosmos. Din această perspectivă, istoria nu este o simplă succesiune de evenimente, ci o desfășurare liturgică a energiei divine, în care fiecare etapă marchează o intensificare a vizibilității Împărăției. Finalitatea creației nu constă într-o abolire a realității compuse, ci într-o revelare a simplității divine care susține și transfigurează lumea din interior, realizând o epifanie progresivă a veșniciei.

În interpretarea lui Hans Urs von Balthasar, parousia trebuie înțeleasă ca o trecere graduală a prezenței divine din potențialitate (*δυνάμει*) în act (*ἐνέργεια*), în interiorul istoriei create. Logosul, deja prezent în mod potențial în lume încă de la început, conduce creația printr-o mișcare (kinesis) orientată teleologic spre manifestarea deplină a gloriei sale. Această mișcare nu alterează esența divină, ci actualizează o realitate deja sădită ontologic în cosmos.

Din această perspectivă, istoria nu este o simplă succesiune de evenimente, ci o desfășurare liturgică a energiei divine, în care fiecare etapă marchează o intensificare a vizibilității Împărăției. Finalitatea creației nu constă într-o abolire a realității compuse, ci într-o revelare a simplității divine care susține și transfigurează lumea din interior, realizând o epifanie progresivă a veșniciei.

7. Hristos ca Liturghisitor al cosmosului

Sfântul Maxim Îl prezintă pe Hristos ca Marele Preot al întregii creații, iar întreaga lume ca o liturghie cosmică. În această viziune, cosmosul devine locul unde Hristos aduce creația în fața lui Dumnezeu, iar fiecare parte a lumii contribuie la această liturghie, oferind slujire lui Dumnezeu prin natura Sa:

> „Pentru Maxim, liturghia este mai mult decât un simplu simbol; ea reprezintă, în termeni moderni, un *opus operatum*, o transformare efectivă a lumii într-o existență transfigurată și îndumnezeită. Din acest motiv, în viziunea lui Maxim – diferită, așadar, de cea a lui Evagrie și a lui Pseudo-Dionisie – liturghia este, în cele din urmă, mereu o *liturghie cosmică*: un mod de a atrage întreaga lume în unirea ipostatică, deoarece atât lumea, cât și liturghia împărtășesc un fundament hristologic. Aceasta

Această parusie mistică se manifestă în cei care au ajuns la starea de desăvârșire, dar rămâne tainică în fazele ei incipiente (1, 97). Ea se identifică cu moartea față de lume și cu eliberarea de vulnerabilitate (*apatheia*: 1, 97). Aceasta devine posibilă prin faptul că Hristosul slăvit, în transcendența Sa, nu mai întreține nicio relație cu lumea limitată de coordonatele spațiale, ci Își manifestă prezența literalmente pretutindeni. Finalitatea omului desăvârșit este de a se înălța prin toate cerurile, asemenea ascensiunii lui Hristos, într-o mișcare de îndumnezeire progresivă ce oglindește Învierea Sa (2, 18).

> reprezintă ceva nou și original și trebuie considerat drept o realizare proprie a lui Maxim”[12].

Hans Urs von Balthasar subliniază unicitatea viziunii maximiene asupra liturghiei, în opoziție cu tendințele simbolice sau pur mistice ale Evagrie și Pseudo-Dionisie. Pentru Sfântul Maxim, liturghia nu este doar un semn sau un vehicul de contemplare, ci un act transformator real, un *opus operatum* care transfigurează ontologic lumea creată. În această viziune, întreaga creație este atrasă în unirea ipostatică prin Hristos, fundamentul hristologic fiind esențial atât pentru realitatea liturgică, cât și pentru ordinea cosmică. Liturghia cosmică, în sensul maximian, nu este un simplu simbol sau o anticipare a eshatonului, ci o actualizare reală a planului divin de îndumnezeire a lumii. Această perspectivă, pe care Balthasar o consideră o realizare personală a Sfântului Maxim, redefinește raportul dintre cult, creație și mântuire într-o cheie profund hristocentrică și sacramentală.

8. Unirea tuturor lucrurilor în Hristos

Balthasar subliniază modul în care Sfântul Maxim Mărturisitorul vede în Hristos un loc de întâlnire între divin și uman, între creat și necreat. Hristos este Cel care unifică toate lucrurile, asigurând astfel o armonie cosmică. Această unire nu presupune confuzie între Dumnezeu și lume, ci o comuniune profundă în care fiecare element își păstrează locul, dar este conectat cu divinitatea.

> „Pentru Maxim, acest cuvânt (*σώζειν*) devine cel mai central concept în întreaga ordine a mântuirii, deoarece unește în sine ambele aspecte ale lucrării de mântuire a lui Hristos: vindecarea și salvarea, pe de o parte, și păstrarea

[12] H. Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, p. 322. În interpretarea lui Hans Urs von Balthasar, Sfântul Maxim Mărturisitorul concepe liturghia ca un spațiu sacramental în care unirea ipostatică realizată în Hristos devine principiul activ al restaurării și transfigurării cosmosului. Această unire ipostatică, în care firea divină și firea umană coexistă neamestecate și neschimbate în Persoana Cuvântului, nu rămâne un eveniment izolat, ci se extinde sacramental asupra întregii creații prin economia liturgică. În actul liturgic, lumea este cuprinsă în mișcarea hristologică de întoarcere la Dumnezeu, iar creația, păstrându-și alteritatea, este asumată și transfigurată. Astfel, liturghia nu este numai anamneză a mântuirii, ci instrument al realizării treptate a îndumnezeirii (*θέωσις*), anticipând eshatologic rezoluția finală a lumii în viața Treimii.

> și confirmarea, pe de altă parte. În măsura în care natura este înălțată de har, ea este, de asemenea, întărită și adusă la împlinire în sine însăși. Prin participarea omului la Dumnezeu, umanitatea – condiția creaturală a omului – însăși este desăvârșită. Unitatea dintre Dumnezeu și om se realizează prin păstrarea [diferențelor], garantată tocmai prin asigurarea acestora. Căci unificarea celor două poli atinge deplina realizare în exact aceeași măsură în care diferența lor naturală rămâne intactă."[13]

Hans Urs von Balthasar interpretează conceptul de *σωζειν* la Sfântul Maxim ca expresia centrală a unei soteriologii în care mântuirea înseamnă simultan restaurare și desăvârșire. Vindecarea și salvarea nu anulează condiția creaturală, ci o întăresc, aducând natura umană la propria sa împlinire ontologică. Prin participare la Dumnezeu, umanitatea nu este absorbită în divinitate, ci este confirmată în demnitatea sa esențială, transfigurată fără a fi anulată. Unitatea dintre Dumnezeu și om, realizată în Hristos, atinge plenitudinea tocmai prin respectarea deplină a diferenței de natură, în acord cu principiile fundamentale ale unirii ipostatice. Astfel, soteriologia maximiană, în lectura balthasariană, propune o comuniune fără confuzie, o îndumnezeire care nu desființează, ci desăvârșește creația.

În logica soteriologică interpretată de Hans Urs von Balthasar la Sfântul Maxim Mărturisitorul, relația dintre natură și har nu implică o suprapunere forțată sau o substituire, ci o dinamizare lăuntrică a naturii. Harul nu anulează firea creată, ci o deschide spre propriul ei scop transcendent: participarea la viața divină. Natura, prin sine însăși, este orientată spre îndumnezeire (*θέωσις*), dar această orientare este realizabilă numai prin harul necreat care nu distruge, ci înalță

[13] H. Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, p. 257. În viziunea propusă de Hans Urs von Balthasar asupra teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul, unitatea dintre Dumnezeu și om nu presupune anularea diferenței naturale, ci afirmarea și desăvârșirea acesteia. Mântuirea (*σωζειν*) nu constă într-o amestecare ontologică între Creator și creatură, ci într-o participare deplină, în care alteritatea este păstrată și întărită. Astfel, firea umană nu este absorbită în esența divină, ci este înălțată prin har la propria sa împlinire maximă, în cadrul comuniunii personale cu Dumnezeu. Tocmai această păstrare a diferenței naturale garantează autenticitatea unirii: unirea nu este confundare de esențe, ci comuniune în libertate și iubire. Prin urmare, mântuirea, în logica maximiană interpretată de Balthasar, este o mișcare de restaurare, întărire și transfigurare a naturii, care atinge desăvârșirea fără a-și pierde specificitatea creaturală.

structura ontologică a creaturii. Această înălțare presupune nu o mutație esențială, ci o desăvârșire a potențialului înscris în ființa creată de Dumnezeu. Astfel, în economia mântuirii, harul se manifestă nu ca o adăugire extrinsecă, ci ca o actualizare interioară a finalității naturale, care se plinește în comuniunea liberă și personală cu Dumnezeu.

9. Dimensiunea cosmică a Învierii

Hristologia cosmică extinde Învierea lui Hristos la întreaga creație. Prin Înviere, Hristos inaugurează o nouă ordine a existenței, care implică restaurarea și reînnoirea cosmosului. În această perspectivă, Balthasar sugerează că întreaga creație este destinată să fie transfigurată, să participe la Învierea lui Hristos și să fie împlinită în Dumnezeu.

> „Împreună cu Pavel, putem spune că harul este mult mai puternic decât păcatul, că toți mor în Adam, dar toți vor fi aduși la viață în Hristos, Care va înfățișa o creație desăvârșită la picioarele Tatălui (*Romani* 5, 12-21; I *Corinteni* 15, 21-22, 28). Totuși, datoria noastră este aceea de a sta alături de Hristos Însuși și de Evanghelia Sa..."[14]

Hans Urs von Balthasar, urmând linia paulină, subliniază caracterul preeminent al harului față de păcat și restaurarea universală a creației în Hristos. Moartea introdusă prin Adam este depășită de viața adusă de Hristos, astfel încât creația, afectată de corupție, va fi în cele din urmă înfățișată desăvârșită la picioarele Tatălui. Însă această restaurare nu presupune un proces automat, ci cere participarea conștientă și liberă a omului, chemat să rămână fidel Evangheliei și

[14] Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, p. 358. În interpretarea lui Hans Urs von Balthasar asupra gândirii pauline, harul se revelează ca o realitate de o eficacitate infinit superioară păcatului. Dacă păcatul adamic a introdus moartea și corupția în structura existenței create, harul adus de Hristos nu doar restaurează ceea ce a fost pierdut, ci transfigurează firea umană din interior, înrădăcinând-o în viața divină. Moartea în Adam implică o solidaritate universală în decădere, dar viața în Hristos inaugurează o solidaritate nouă, eshatologică, în care întreaga creație este destinată învierii și îndumnezeirii. Astfel, harul nu este un simplu răspuns la păcat, ci forța fundamentală care conduce întreaga istorie spre recapitulația finală în Hristos, în care Dumnezeu va fi totul în toți (I Corinteni 15, 28). Această perspectivă întemeiază o soteriologie a speranței, în care victoria harului este absolută, fără însă a anula libertatea personală și chemarea activă a fiecărui om de a participa la această restaurare universală.

Persoanei lui Hristos. Astfel, planul mântuirii nu este doar o operă unilaterală a lui Dumnezeu asupra omului, ci o chemare la sinergie: la cooperarea dintre harul divin și libertatea umană în vederea împlinirii scopului eshatologic al creației.

Concluzii

Hans Urs von Balthasar oferă o perspectivă aparte asupra hristologiei cosmice, evidențiind rolul esențial al lui Hristos, Logosul, în întregul univers. Această hristologie cosmică afirmă că Hristos nu este doar Mântuitorul, ci și Cel care înglobează întreaga creație în propria Sa ființă. Prin intermediul Logosului, *logoi*-i (principiile divine) ale creației sunt reunite, Hristos fiind astfel mijlocitorul și forța unificatoare a cosmosului. Balthasar descrie această hristologie cosmică drept un mister al lui Hristos, prin care Hristos devine expresia intențiilor divine prezente în ordinea creată. Astfel, hristologia cosmică evidențiază rolul central al lui Hristos în crearea, susținerea și mântuirea cosmosului, transformând întreaga creație într-un spațiu sacru, orientat spre unirea cu Dumnezeu. Această viziune oferă cosmosului o semnificație spirituală profundă, în care Hristos este temelia și împlinirea tuturor lucrurilor. Hristologia cosmică atribuie umanității un rol de mijlocire în structura ordinii cosmice, structurată ierarhic pentru a reflecta scopul divin. Fiind creată după chipul lui Dumnezeu, natura umană este destinată să funcționeze ca un microcosmos, legând între ele diviziunile existente în univers, cum ar fi cele dintre vizibil și invizibil, inteligibil și sensibil, creat și necreat. Acest rol cosmic al umanității își găsește împlinirea deplină în Hristos, Care, prin Întruparea Sa, restaurează și unește creația, atrăgând toate lucrurile spre îndumnezeire și împlinirea scopului divin.

Hristologia cosmică a lui Hans Urs von Balthasar, în strâns dialog cu teologia maximiană, propune o viziune integratoare a creației, mântuirii și eshatologiei, înrădăcinată în Persoana Cuvântului Întrupat. Pentru Balthasar, Hristos nu este doar centrul istoriei mântuirii, ci punctul de convergență ontologică a întregii creații: Logosul în care *logoi*-i tuturor lucrurilor își găsesc unitatea fără anularea alterității lor. Liturghia cosmică, văzută nu ca simbol, ci ca act real de transfigurare și îndumnezeire, anticipează și actualizează această recapitulare universală. Harul, mai puternic decât păcatul, acționează nu doar ca o

restaurare, ci ca o înălțare a naturii, conducând lumea spre împlinirea eshatologică în Hristos. În această viziune, participarea conștientă și liberă a omului la planul divin este esențială: mântuirea este o sinergie în care creația, fără a fi absorbită, este desăvârșită în comuniunea trinitară. Astfel, hristologia balthasariană depășește orice separație între teologie, cosmologie și soteriologie, articulând o teologie a gloriei, a iubirii și a transfigurării întregii realități în Hristos.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 289-299

GÂNDIREA TEOLOGICĂ A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL – SINTEZĂ A TRADIȚIEI PATRISTICE A PRIMELOR ȘAPTE SECOLE*

Diac. Drd. Cătălin Adrian Moisescu
cata_moisescu@yahoo.com

Abstract
Saint Maximus the Confessor (580-662) epitomizes the ecclesial tradition before him. The teaching he preached is mirrored in his life. The Confessor is a true follower of the saints before him, not only because his thought conformed to the understanding of the Holy Fathers, but because his very life was in their likeness. The Maximian work is not a mere patristic synthesis, but is a piece of great significance in the mosaic that constitutes the overall picture of the patristic heritage. For his contemporaries, his genius, his life, his depth and above all his courage were a providential gift sent by God to be an anchor of truth in the particularly troubled context of the Church of his time. His remarkable personality and his work echo to this day, proof of their scope.

Keywords
Influence, theology, writing, patristic, tradition, Spirit.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Lucian Farcașiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

În contextul secolelor VI-VII, în care Bizanțul era marcat de intense crize politice și teologice, se întrevede răsărind din sânul Bisericii un far luminos dătător de nădejde acelora care nădăjduiau a nu-și pierde orientarea spirituală mântuitoare. Ceața confuziei a fost risipită de cel care a urmat fără ezitare predania înțelegerii apostolice, autentice. Acesta este cel care avea să fie considerat ulterior cel mai mare teolog al secolului său și unul dintre cei mai de seamă, din istoria Bisericii, Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Acesta, prin capacitatea sa intelectuală, prin fidelitatea față de gândirea eclezială statornicită prin Sinoadele Ecumenice de până la el, dar și prin propria trăire, prin conformarea vieții cu învățătura, a devenit reper contemporanilor și tuturor creștinilor până în prezent. După cum afirma Sfântul Grigorie de Nazianz, teologia nu este pentru oricine, ci doar pentru cei ce se regăsesc în organismul viu al tradiției bisericești și a acelora care „au fost curățiți în suflet și în trup, sau cel puțin se curățesc într-o anumită măsură”[1].

Combaterea monenergismului, monotelismului, a monofizismului implicit, ca erezie mamă a celorlalte două, precum și a origenismului, au scos la lumină capacitatea uimitoare a Monahului Maxim de a discerne în materie de credință. Adevărul pentru care a militat este singura garanție a eficacității lucrării Bisericii. Doar păstrându-se în granițele acestuia, Biserica își poate îndeplini rostul, ieșirea din cadrul acestora înseamnă tocmai o anulare a ei. De aceste realități fiind conștient și Cuviosul Maxim a fost în stare a mărturisi înaintea persecutorilor nu doar crezul său, ci a mărturisi în numele tuturor sfinților de până la el, care este înțelegerea corectă a realităților credinței.

Recunoașterea autorității sfinților antecesori și receptarea cunoașterii primită de aceștia prin luminarea Duhului Sfânt și transmisă mai departe, reprezintă înscrierea în ordinea ierarhică mântuitoare gândită de planul cel veșnic al lui Dumnezeu. Doar așezarea într-un astfel de circuit prezintă garanția veridicității unei înțelegeri drepte teologice.

Principiul ierarhic enunțat de Sfântul Dionisie Areopagitul este cel care guvernează Biserica pământească precum și lumea puterilor celor inteligibile, „cei mai de jos se cuvine să urmeze celor mai de sus și

[1] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, p. 13.

să atragă și ei pe cei mai mici înainte”[2]. O verigă de primă însemnătate în acest lanț ierarhic al Bisericii considerăm a fi și Sfântul Maxim. El însuși atârnă de cei de dinainte de el, dar și susține pe cei mulți care captează pătrunderile sale duhovnicești.

Desigur, și scrierile Cuviosului Mărturisitor prezintă, după cum este deci de la sine înțeles în cazul oricărui autor teolog ortodox, o consistentă dependență față de predecesorii săi gânditori de Dumnezeu, din marea familie a Bisericii. Atât Sfânta Scriptură, cât și tradiția patristică de până la el, constituie repere incontestabile, surse de inspirație, egale în valoarea lor normativă, întrucât ambele sunt rezultatul aceleiași lucrări revelatoare divine.

Opera Cuviosului Mărturisitor, deși nu este alcătuită sistematic, poate fi împărțită în câteva categorii ce interferează întreolaltă în cadrul fiecărei scrieri în parte. Pentru fiecare sector teologic al operei Sfântului Maxim, cercetătorii au descoperit diverse surse de inspirație, unele existente în mod cert, altele doar presupuse. În cele ce urmează vom încerca a face o expunere a acestora.

Orizontul dogmatic al operei Sfântul Maxim își găsește rădăcinile mai ales în teologia Părinților Capadocieni[3]. Deși se găsesc numeroase trimiteri în scrierile cuviosului Mărturisitor către fiecare dintre aceștia, cel mai frecvent pot fi remarcate referirile la cel cu supranumele de Teologul și anume la Sfântul Grigorie de Nazianz (329-390). Cei doi sfinți părinți, Grigorie și Maxim, deși au trăit în epoci diferite, au purtat o luptă comună. Ambii au apărat cu toate puterile lor adevărul.

În scrierile capadocienilor se observă diferite conexiuni cu opera teologului alexandrin Origen. Cu toate acestea, fiecare dintre cei trei mari păstori și-au manifestat, în repetate rânduri, dezicerea față de învățăturile eretice ascunse în scrierile reputatului teolog, mărturisind credința Bisericii. Susținătorii curentului origenist au căutat pe

---

[2] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, vol. II: *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 2020, p. 126.

[3] Andrew Louth afirma că Părinții Capadocieni au contribuit semnificativ la conturarea „logicii calcedoniene” pe care ulterior Sfântul Maxim a dus-o la perfecțiune. Cf. Andrew Louth, *Maximus the Confessor, Early Church Fathers,* Routledge, Londra & New York, 1996, p. 26. În ceea ce privește problematica comunicării însușirilor, a se vedea contribuția majoră a Sfântului Maxim în vederea introducerii termenului perihoreză la: Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, pp. 35-51.

parcursul timpului să găsească pasaje favorabile învățătorului lor în operele Sfinților Părinți. În cei trei capadocieni de renume, aceștia au încercat să proiecteze chipul teologului tributar gândirii lui Origen. Dintre cei trei, cel mai pregnant s-au folosit de cei doi sfinți Grigorie, de Nazianz și de Nyssa[4]. Asemenea acestora, Sfântul Maxim, a fost acuzat de origenism, de unde ar rezulta nestorianismul, respectiv diofizismul pe care îl profesa[5].

Tocmai pentru a combate aceste asocieri injuste față de Origen care se imputau sfinților, respectiv sieși, Cuviosul Mărturisitor s-a referit adeseori la cei cu care va ajunge să împartă aceeași acuzare. Mai ales prin raportarea la aceștia, precum și la hotărârile sinodului de la Calcedon, Sfântul Maxim a izbutit să cristalizeze învățătura sa despre cele mai importante aspecte ale credinței creștine, și anume triadologia și hristologia. Această învățătură a sa nu este alta decât cea confirmată de sinoadele ecumenice precedente și ulterioare. Mai ales în *Ambigua*, în care va comenta pasaje mai adânci din scrierile sfinților Grigorie Teologul și Dionisie Areopagitul, Sfântul Maxim se va delimita de teoriile origeniste, arătând gravitatea rătăcirii lor. Pe Sfântul Grigorie de Nazianz îl numește adesea „învățătorul" sau „marele învățător"[6].

Iată un exemplu de raportare la un pasaj din opera acestuia prin care se demontează ideea origenistă a desfacerii unității primordiale într-o multiplicitate. „La cuvântul Sfântului Grigorie Teologul: «De aceea, unimea, mișcându-se de la obârșie la doime, se oprește în Treime»[7]" Sfântul Maxim afirmă că de vei privi la „aparenta contrazicere dintre aceste cuvinte, întrebându-te de acordul dintre ele, nu vei găsi un înțeles mai unitar ca al lor"[8]. Suspiciunile de eroare logică/erezie la adresa cuvintelor sfinților ce i se pun înainte, le convertește mereu în contraargumente ale acelorași opinii. Acest fapt demonstrează că

---

4 A se vedea introducerea la *Ambigua*, alcătuită de Dumitru Stăniloae: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 19.

5 A se vedea: *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți" – actele procesului, documentele exilului*, trad. de Ioan I.Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 221-225.

6 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 73-74.

7 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 64.

8 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 64-65.

Mărturisitorul secolului al VII-lea este în același duh cu marii teologi de dinainte de el, deși din smerenie afirmă despre sine însuși că spre deosebire de aceștia care „au primit toată revărsarea înțelepciunii, câtă le este accesibilă sfinților", el cum va putea vorbi de cele înalte, de vreme ce încă nu a primit duhul sfințeniei[9]. În cele care urmează expune cu limpezime relația Unime-Treime în Dumnezeu.

De la Sfântul Grigorie de Nyssa amintim preluarea învățăturii stabilității în Dumnezeu care presupune în același timp mișcarea nesfârșită (epectaza). Aceasta vine ca un răspuns la ideea origenistă a plictisului ce a determinat căderea în trupuri și mișcarea[10]. Problema existenței / inexistenței răului se pare că a fost abordată de Sfântul Maxim mai ales plecând de la scrierile Sfântului Vasile cel Mare[11]. În ce privește învățătura despre rațiunile divine plasticizate se poate observa influența Sfinților Dionisie Areopagitul și Clement Alexandrinul[12]. În conturarea hristologiei sale, împotriva monoenergismului și monotelismului, Sfântul Maxim Mărturisitorul, găsim că s-a mai inspirat din lucrările teologice ale Sfinților Atanasie cel Mare și Chiril al Alexandriei[13].

Dimensiunea ascetico-mistică a scrierilor sale reprezintă rezultatul formării sale monahale, duhovnicești, dar și a influenței exercitate de cei mai reprezentativi sfinți părinți și scriitori bisericești de dinainte de el asupra sa. Dintre aceștia, cel dintâi se cade a fi amintit cel care este considerat sistematizatorul gândirii ascetico-mistice din primele veacuri creștine, Evagrie Ponticul, potrivit lui Ghenadie de Marsilia,

---

9 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 64.

10 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 49.

11 Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, trad. de Marinela Bojin, Editura Doxologia, Iași, 2013, p. 170. A se vedea și Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, în PSB, vol. XVII, trad., introd., note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 434-447; Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia, vol. III, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2009, pp. 28-35.

12 J.-Cl. Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul*, p. 170. A se vedea și Jean-Claude Larchet, *Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul,* trad. de Marinela Bojin, Editura Basilica, București, 2019, p. 114, sub influența Sfântului Dionisie, rațiunile lucrurilor sunt numite de Sfântul Maxim „voiri (*Θελήματα*)" și sunt înțelese ca intenții divine.

13 Bogdan-Vlăduț Brânză, *Patimă și pătimire în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul: relevanța lor pentru teologia morală contemporană,* Editura Doxologia, Iași, 2021, pp. 56-59.

precum și cercetătorilor mai recenți[14]. Deși este evidentă preluarea anumitor învățături de la Evagrie, se poate observa cu ușurință și delimitarea, reformularea sau reorientarea acestora spre cele care constituie pozițiunările oficiale ale Bisericii.

Concepțiile dogmatice se răsfrâng și asupra eforturilor ascetice. Dacă cele dintâi sunt eronate, vor determina și zădărnicirea celor din urmă. Astfel, Evagrie, fiind unul dintre continuatorii lui Origen, susținând la rândul său diverse idei străine de tradiția Bisericii, cum că mișcarea este rea în sine[15], preexistența sufletelor, apocatastaza, precum și imanența lui Dumnezeu pentru sufletul omului, a ajuns și la practici spirituale ce au ca rezultat chiar despărțirea celui care le aplică de comuniunea cu Domnul Hristos.

Acesta susținea, de exemplu, cum că rugăciunea nu trebuie îndreptată asupra Cuvântului întrupat, fiindcă Acesta nu Și-a păstrat trupul după înviere și deci nu este Dumnezeu. Rugăciunea trebuie orientată exclusiv spre Dumnezeul cel imanent sufletului omului[16]. Asemenea Sfinților Varsanufie și Ioan din Gaza, Sfântul Maxim a preluat din scrierile lui Evagrie doar ceea ce era bun, folositor și a corectat abaterile sale[17].

Alte scrieri care să fi influențat orientarea ascetică a Sfântului Maxim au fost cele ale cuviosului Macarie cel Mare, Diadoh al Foticeii și Marcu Monahul[18]. În ce privește latura mistică a operei sale, cel mai important autor care a exercitat o puternică înrâurire asupra Cuvio-

---

[14] Pentru mai multe detalii referitoare la viața, scrierile și influența, mai mult sau mai puțin pozitivă a gândirii sale asupra posterității a se vedea: Augustine Casiday, *Evagrius Ponticus (The Early Church Fathers)*, New York, Routlege, 2006, pp. 5-35.

[15] Referitor la inversarea triadei origeniste *στάσις-κίνησις-γένεσις* și înzestrarea acestor noțiuni cu sensurile date de înțelegerea ortodoxă prin Sfântul Maxim, a se vedea: Dragos Bahrim, „The Anthropic Cosmology of St Maximus the Confessor", in *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, III (2008), pp. 20-25.

[16] A se vedea introducerea părintelui Dumitru Stăniloae la *Ambigua*, pp. 16-17.

[17] Vezi răspunsurile la întrebările 600-604: Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, în *Filocalia*, vol. XI, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2009, pp. 498-507. A se vedea și introducerea la: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, ed. îngrijită de Alexandru Atanase Barna, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2017, p. 24.

[18] B.-V. Brânză, *Patimă și pătimire în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, pp. 52-53.

sului Mărturisitor a fost sfântul Dionisie Areopagitul[19]. Aceasta neînsemnând, o dependență față de acesta care să fi anulat originalitatea sa, cum de altfel este și în cazul celorlalte surse de inspirație. Gândirea Sfântului Dionisie poate fi receptată în limbajul teologic și filosofic al Sfântului Maxim, în înțelegerea procesului mântuirii și poate cel mai evident în singura sa lucrare cu caracter liturgic, *Mistagogia*[20]. Deși, nici în aceasta în sensul unei anulări a puterii creatoare. Remarcăm în cadrul introducerii acesteia, referirea plină de deferență la adresa Sfântului Dionisie. După ce afirmă că nu va expune aceleași lucruri și nici întocmai ca el, Sfântul Maxim adaugă:

> „Căci ar fi o îndrăzneală nemăsurată și o nebunie să încerce aceleași lucruri ca el cel ce nici nu-l poate cuprinde sau înțelege pe acela, sau să înfățișeze ca ale sale tainele arătate numai de acela prin Duhul. Vom înfățișa numai atâtea câte au fost înfățișate de acela, ca ușor de înțeles și de alții, spre a fi expuse spre întărirea dorinței după cele dumnezeiești"[21].

Prin conținutul ei, *Mistagogia*, reprezintă o abordare mistic-liturgică de sinteză, nelipsită de originalitate, unică în opera sfântului Maxim, în care se continuă direcția exegetic-liturgică dată de Sfântul Dionisie prin care e contemplată Sfânta Liturghie, respectiv biserica și alcătuirea omului ca imagini ale unirii progresive cu Dumnezeu, până la culmea îndumnezeirii. Această privire prin care se accentuează latura pragmatică, cu impact asupra gestionării interiorității umane, în vederea orientării acesteia spre sensul ultim, diferențiază scrierea maximiană de majoritatea celorlalte comentariilor liturgice care reliefează mai mult aspectul hristologic al ritualurilor. Prelucrarea tradiției patristice de până la Sfântul Mărturisitor în propriile scrieri o prezintă foarte concis și clar Andrew Louth:

> „Opera sa teologică este o sinteză cuprinzând teologia capadociană și chiriliană, spiritualitatea «experiențială»

[19] Hans Urs von Balthasar afirma că Sfântului Maxim i se datorează înscrierea Sfântului Dionisie Areopagitul în rândul „cetățenilor cu drepturi depline ai cetății teologiei oficiale a Bisericii". Cf. Hans Urs von Balthasar, *Liturghia cosmică: lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Alexandru I. Roșu, Editura Doxologia, Iași, 2018, p. 42.

[20] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, p. 39.

[21] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, p. 105.

macariană, intuițiile psihologice și filosofice ale lui Evagrie și viziunea teologică și filosofică a lui Dionisie”[22].

Am adăuga însă aici, ceea ce am afirmat și mai sus, capacitatea înnoitoare și creatoare a Sfântului Maxim, care nici pe departe nu ar putea fi catalogat ca un simplu compilator, ci mai degrabă ca pe o minte adâncă ce doar se sprijină pe înaintași, nepierzându-și originalitatea dată de propria trăire autentică în Duhul Care, pe „toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu” (I *Corinteni* 2, 10).

O altă dimensiune a influențelor pe care le-au suferit scrierile Sfântului Maxim ar fi cea a filosofiei. Măsura și modul în care aceasta s-a petrecut a constituit o preocupare acerbă pentru o mulțime de cercetători. Concluziile acestora indică faptul că rămâne indiscutabilă formarea Sfântului și în cele care țin de aceasta. Pot fi identificate în opera sa trimiteri explicite spre anumite ziceri ale filosofilor. Cel care pare să se regăsească mai mult în opera maximiană ar fi Aristotel. Amintim faptul că potrivit versiunii oficiale a vieții Sfântului, acesta a beneficiat în tinerețe de o pregătire temeinică la Constantinopol, unde va ajunge și prim-secretarul împăratului Heraclie. Desigur că această pregătire presupunea și aplecarea asupra filosofiei.

După cum observă Marius Portaru, preluarea în Biserică a anumitor idei filosofice, dacă s-a petrecut fără ca acestea să fie prelucrate de gândirea creștină, a determinat apariția ereziilor[23]. Modul sănătos prin care acestea au fost asimilate, a însemnat utilizarea anumitor noțiuni din cadrul acestor idei, a terminologiei filosofice, în vederea exprimării adevărurilor dogmatice. De asemenea, s-a recurs la atribuirea unor sensuri precise termenilor filosofici, înțelesuri date de înțelegerea creștină a celor ce se doreau a fi mărturisite.

Cu alte cuvinte, filosofia la modul general nu a fost utilizată în Biserica creștină ca sursă de inspirație pentru învățăturile ei, ci ca instrument prin care s-a încercat a verbaliza conținutul doctrinar intrinsec al acesteia. Învățătura Bisericii a fost, de altfel, numită de

---

[22] Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 2024, p. 192.

[23] B.-V. Brânză, *Patimă și pătimire în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 70. A se vedea și Marius Portaru, „Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism”, în *Orthodox Handbook of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2015, pp. 128-129.

Sfinții Părinți ai primelor veacuri, „adevărata filosofie”[24]. Mai mult decât atât, Sfântul Maxim Mărturisitorul fiind teolog al secolului al VII-lea, influența filosofilor asupra scrierilor sale a fost una în cea mai mare măsură indirectă, mijlocită de Sfinții Părinți de dinainte de el, filtrată de aceștia[25]. Sfântul Maxim nu utilizează sensurile inițiale date de filosofi termenilor, ci întrebuințează direct variantele prelucrate de gândirea sfinților de dinainte de el[26].

Iată un exemplu din disputa Sfântului Maxim cu Pyrhus modul în care contrapune definițiilor date de filosofi anumitor noțiuni, variantele Părinților Bisericii:

> „Firea este, după filosofi, începutul mișcării și al odihnei; iar după Părinți, specia atribuită unor multe și diferite (exemplare) după număr, arătându-se în ele ce este. Ființa este, după filosofi, un lucru de sine subzistent, neavând trebuință de altceva spre constituire; iar după Părinți, entitatea naturală atribuită (predicată) multor și diferitelor ipostasuri. Individul este, după filosofi, o adunare de însușiri, a căror concentrare nu se poate vedea în altul; iar după Părinți, un cineva ca Petru sau Pavel sau altul dintre oameni, distins de alți oameni prin proprietățile personale. Iar ipostasul este, după filosofi, ființa cu proprietăți; iar după Părinți, fiecare om distins personal de alți oameni”[27].

Se poate remarca identificarea deplină a Cuviosului Mărturisitor cu limbajul teologic și filosofic construit de Sfinții Părinți de până la el. De asemenea, în cadrul aceleiași dispute, pentru a lămuri un pasaj din scrierea Sfântului Atanasie cel Mare, *Despre întruparea Cuvântului,* se folosește în vederea lămuririi noțiunilor de voință și judecată, de accepțiunile date acestora de Sfântul Clement Alexandrinul, „ade-

---

[24] Torstein Theodor Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor,* Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 7.

[25] Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor,* Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 16.

[26] Referitor la raportarea Sfântului Maxim la filosofie, a se vedea: Sotiris Mitralexis, Georgios Steiris, Marcin, Podbielski, Sebastian Lalla, *Maximus the Confessor as a european philosopher*, Cascade Books, Oregon, Eugene, 2017.

[27] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești,* trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, p. 483.

văratul filosof între filosofi”[28].

Se pot găsi, de exemplu, conexiuni din sfera influențelor gândirii filosofice preluate pe filieră bisericească, de la Leontiu de Bizanț și Nemesius de Emesa[29]. Un alt exemplu în care se observă modul în care este asimilat și metamorfozat de gândirea Sfântului Maxim un conținut din cultura profană antică, îl găsim în explicația pe care o dă acesta referitoare la etimologia cuvântului gastrimarghia[30]. Iată cum face tranziția de la cele vechi la înțelegerea creștinilor:

> „De aici socotesc ca au pornit vechii filosofi când i-au numit pe cei ce mănâncă mult gastrimargi. Dar cel ce știe cu evlavie să privească la lucruri poate să înțeleagă cele spuse și într-un sens duhovnicesc”[31].

Raportarea critică la adresa filosofiei poate fi remarcată cu mai multă evidență dintr-un alt paragraf al uneia din epistolele adresate lui Ioan presbiterul. În cadrul acesteia se face referire la „cei ce cugetă atât de fără minte” încât contestă nemurirea sufletului, „fapt care e propriu și deșartei gândiri a lui Epicur și Aristotel, cu care aceștia se laudă, conglăsuind cu ei”[32]. Sfântul Maxim Mărturisitorul a fost conceput de contemporanii săi și rămâne în conștiința Bisericii, ca un iscusit mânuitor a „filosofiei celei adevărate”, adică a teologiei.

În aceste cadre s-a dezvoltat gândirea sa, folosind limbajul dogmatic, în mare măsură preluat din filosofie și îmbisericit în secolele precedente. Opera maximiană nu trebuie percepută ca o simplă sinteză a ideilor teologice formulate până la el de exponenții Bisericii. Prin geniul său și trăirea autentică în Hristos, a lăsat posterității adevărate comori spirituale, tezaurizate în scrierile sale. Profunzimea viziunii acestuia deschide noi orizonturi de cunoaștere duhovnicească care încă suscită mințile doritoare de Dumnezeu. Originalitatea sa repre-

---

28 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești,* p. 509.

29 M. Portaru, „Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism”, pp. 135; B.-V. Brânză, *Patimă și pătimire în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 72.

30 A se vedea: Florin Crîșmăreanu, „Gastrimargia: Animalul Margos și Pelicanul în scrierea maximiană Quaestiones et doubia”, în Classica et Christiana, an XIV (2019), pp. 43-73.

31 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și răspunsuri*, în *Filocalia*, vol. II, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2009, p. 213.

32 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești,* p. 84.

zintă un dar ceresc și constă în capacitatea sa de pătrundere, de înțelegere și de exprimare a unor realități spirituale inaccesibile majorității.

Sfânta Scriptură, Sinoadele Ecumenice, Părinții Capadocieni, Sfântul Dionisie Areopagitul și Evagrie Ponticul, reprezintă pilonii principali ai gândirii Sfântului Maxim. Desigur, acestora se adaugă mulți alți autori de renume, ca surse de inspirație, nu însă la fel de reprezentativi. Pe lângă toți aceștia, trebuie remarcată, de asemenea, formarea monahală a Cuviosului de o reală relevanță în ce privește viziunea sa. Regăsirea Sfântului Maxim în sfera Tradiției Bisericii reprezintă o dovadă a autenticității gândirii și propovăduirii sale. Conținutul operei acestuia constituie atât o punere în lumină și descifrare, cât și o apărare a formulărilor teologice predate Bisericii de sfinții de dinainte de el.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 300-322

OMUL ÎN CĂUTAREA TRANSCENDENȚEI: TEHNOLOGIE, LIMITĂ ȘI ÎNDUMNEZEIRE ÎNTRE ȘTIINȚIFICO-FANTASTIC ȘI TEOLOGIA ORTODOXĂ. O LECTURĂ COMPARATIVĂ ÎNTRE STANISŁAW LEM ȘI DUMITRU STĂNILOAE*

Drd. Ștefan Moței
stefan.motei@ulbsibiu.ro

Abstract
This study explores the human condition at the intersection of science fiction philosophy and Orthodox theology, through a comparative analysis of Stanisław Lem and Dumitru Stăniloae. It argues that, despite their differing methods and cultural contexts, both thinkers converge on fundamental questions regarding human limitation, the quest for transcendence, and the ultimate meaning of existence. Lem's speculative works (e.g. Solaris) articulate a critical view of technological progress, emphasizing humanity's cognitive and moral boundaries

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Conf. Univ. Dr. Ciprian Iulian Toroczkai, care și-a dat acordul pentru publicare.

in the face of the radically Other. His exploration of unknowability and the limitations of reason poses epistemological and existential challenges central to modern thought. Conversely, Stăniloae's theological vision places the human being within a framework of divine revelation, proposing a transformative journey toward theosis (deification) through love, communion, and personal participation in the life of God. For Stăniloae, true knowledge transcends rationality, culminating in the personal encounter with the Divine Other. The study examines four thematic parallels: knowledge and mystery, freedom and responsibility, otherness and communication, technology and salvation. It shows that while Lem often expresses a skeptical agnosticism, and Stăniloae speaks from within a revealed theological tradition, both converge in recognizing the limits of human autonomy and the necessity of an opening beyond the self. This interdisciplinary research highlights the relevance of theological anthropology in responding to contemporary crises of meaning and underlines the potential for dialogue between secular reflections on the human future and traditional Christian understandings of human destiny.

Keywords
Transcendence, epistemology, deification, human condition, Stanisław Lem, Dumitru Stăniloae.

1. Introducere

În epoca contemporană, caracterizată de o accelerare fără precedent a progresului tehnologic, de o secularizare crescândă și de o criză profundă a sensului, omul continuă să își caute transcenderea limitelor proprii. În acest context, literatura științifico-fantastică „clasică", alături de reflecția teologică tradițională, oferă două perspective complementare asupra aceleiași neliniști fundamentale: căutarea transcendenței și înțelegerea destinului uman[1].

Acest studiu își propune să realizeze o analiză comparativă între opera *Solaris* a scriitorului polonez Stanisław Lem (1921-2006)[2] și

[1] John Clute, Peter Nicholls (eds.), *The Encyclopedia of Science Fiction*, St. Martin's Press, New York, 1993, p. 219; Eric Rabkin, *Science Fiction: A Historical Anthology*, Oxford University Press, New York, 1983, p. 31.

[2] Stanisław Lem s-a născut la 12 septembrie 1921, în orașul Liov (pe atunci parte a Poloniei, astăzi în Ucraina), într-o familie evreiască asimilată cultural. Tatăl său,

gândirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae (1903-1993)[3], unul

Samuel Lem, era medic, iar mediul familial a fost unul profund marcat de înclinația către știință și cunoaștere. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Lem a trăit ocupația sovietică și apoi cea nazistă, experiențe dramatice care i-au marcat profund viziunea despre condiția umană și despre limitele progresului tehnologic. După război, s-a mutat la Cracovia, unde a studiat medicina, dar nu și-a finalizat studiile, alegând în schimb să se dedice scrisului și reflecției filosofice. Contactul cu regimul comunist polonez, profund restrictiv, l-a determinat să adopte în operele sale o atitudine critică mascată, utilizând literatura științifico-fantastică drept vehicul al ideilor filosofice profunde despre om, cunoaștere, tehnologie și viitor. Debutul său literar s-a produs în 1946, cu nuvela *Omul din Marte* (*Człowiek z Marsa*), dar consacrarea a venit în anii 1950, odată cu publicarea volumelor *Astronauții* (1951) și *Magellanul Norilor* (1955). Totuși, adevărata maturitate artistică și filosofică a lui Lem s-a manifestat în romane precum *Solaris* (1961), *Fiasko* (1986) și *Golem XIV* (1981), lucrări care depășesc cadrul science-fiction-ului convențional și propun o profundă meditație asupra limitelor cunoașterii, asupra alterității radicale și asupra iluziei progresului nelimitat. *Solaris* este considerată capodopera sa, o explorare complexă a încercării umane de a înțelege un alt absolut – oceanul viu al planetei Solaris – care, deși manifestă forme de activitate inteligentă, rămâne complet inaccesibil categoriilor umane de gândire. Romanul tematizează imposibilitatea comunicării autentice cu alteritatea și eșecul științei moderne de a depăși propriile limitări epistemologice. În *Golem XIV*, Lem imaginează un supercomputer conștient care depășește nivelul uman de gândire și critică atât limitele morale ale umanității, cât și vanitatea aspirațiilor transumaniste. *Fiasko* dezvoltă aceeași temă a eșecului inevitabil în tentativa de contact cu civilizații extraterestre, sugerând că barierele nu sunt doar tehnice, ci fundamentale, de natură cognitivă și existențială. Pe lângă romanele sale de ficțiune, Lem a scris și numeroase eseuri filosofice și teoretice, reunite în volume precum *Summa Technologiae* (1964) – o lucrare anticipativă despre dezvoltarea tehnologică, inteligența artificială, realitățile virtuale și limitele cunoașterii umane. A fost unul dintre primii autori care a prevăzut impactul ciberneticii și al informației asupra civilizației moderne. Opera sa a fost tradusă în peste 40 de limbi și a influențat generații de scriitori, filosofi și oameni de știință. Deși a fost adesea etichetat ca autor de science-fiction, Lem a respins această clasificare restrictivă, preferând să fie considerat un scriitor de literatură filosofică care folosește decorul futurist pentru a explora teme universale. Stanisław Lem a primit numeroase distincții literare și academice, deși relația sa cu instituțiile oficiale a fost adesea tensionată din cauza poziției sale critice față de ideologiile totalitare. După căderea comunismului, a cunoscut o recunoaștere și mai amplă, atât în Polonia natală, cât și în întreaga lume. A încetat din viață la 27 martie 2006, la Cracovia, lăsând în urmă o operă vastă, profundă și mereu actuală, care continuă să provoace reflecții asupra locului omului în univers și asupra limitelor propriului său destin. Vezi Peter Swirski, *Stanislaw Lem: Philosopher of the Future*, Liverpool University Press, 2015. Alte prezentări detaliate la: https://www.britannica.com/art/science-fiction și: https://culture.pl/en/artist/stanislaw-lem (accesate la 15.05.2025).

[3] Orice încercare de a te apropia de opera părintelui Dumitru Stăniloae (1903-1993) presupune dificultăți care decurg, pe de o parte, din cantitatea impresionantă de volume originale, traduceri, studii și articole publicate și, pe de altă parte, din înnoirea metodologică pe care el a adus-o prin această operă, înnoire de inspirație patristică ce reclamă „familiaritate" cu duhul care a însuflețit-o și care se regăsește în ea. Ilustrarea acestei dificultăți reiese cu claritate din „ezitarea" pe

dintre cei mai importanți teologi ortodocși ai secolului XX[3]. Prin această paralelă, vom încerca să surprindem modul în care, deși provenind din domenii și contexte culturale foarte diferite, ambii autori abordează problematica limitelor cunoașterii, alterității radicale, tehnologiei și posibilității îndumnezeirii omului.

Opera părintelui Stăniloae se prezintă – ca o consecință a spiritului patristic în care a fost scrisă – ca o sinteză între diverse discipline teologice de tip academic, ce caracterizează modul de a face

---

care au avut-o inițial urmașii săi în a sintetiza și comenta principalele teme ale gândirii sale: primele teze de doctorat cu acest subiect au fost scris abia cu puțin timp înainte sau după moartea părintelui și au aparținut, majoritatea, unor teologi din afara spațiului ortodox. În ultimele trei decenii însă această reticență a fost pe deplin depășită și lucrările dedicate diverselor aspecte teologico-metodologice ale celui numit de M. Heidegger „al doilea gânditor creștin al secolului XX" s-au înmulțit. Sunt de amintit aici: Ronald Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, Pontificium Institutum Orientale, Romae, 1988; Ion Bria, *Spațiul nemurii sau eternizarea umanului în Dumnezeu, în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Stăniloae*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994; Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. și cuvânt înainte de Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998; Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel", Oradea, 1999, Charles Miller; *The Gift of the World. An Introduction to the Theology of Dumitru Stăniloae*, Ed. T&T Clark, Edinburgh, 2000, Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, Silviu Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Anca Dumitrașcu și Adrian Guiu, Editura Polirom, Iași, 2001; Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela 45, București, 2000; Joachim Giosanu, *La Deification de l'homme d'apres la pensée du Pere Dumitru Stăniloae*, Editura Trinitas, Iassy, 2003;Vasile Cristescu, *Die Antropologie und ihre christologische Begrundung bei Wolfahrt Pannenberg und Dumitru Stăniloae*, Peter Lang, Heidelberg, 2003; Daniel Munteanu, *Der trostende Geist der Liebe. Zu einer oekumenischen Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Stăniloaes*, Neukirchener Verlag, 2003; Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003; Ștefan Toma, *Tradiție și actualitate la Pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu, 2008. La acestea se mai adaugă, alături de câteva sute de studii și articole, și unele volume omagiale, dintre care amintim: Ioan I. Ică jr. (ed.), *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae. 1903-1993*, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe, Sibiu, 1993; Ioanichie Bălan (ed.), *Omagiu adus părintelui Dumitru Stăniloae,* Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, Lucian Turcescu (ed.), *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, The Center for Romanian Studies, Iași, 2002; Teodor Baconsky, Bogdan Tătaru-Cazaban (ed.), *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul Teologiei*, Editura Anastasia, București, 2003; Dumitru Abrudan (ed.), *Părintele Dumitru Stăniloae, teolog al iubirii. La centenarul nașterii sale*, Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2004 ș.a.

teologie astăzi: Teologie Dogmatică, Istorică, Liturgică, Spiritualitate sau Morală. După cum corect sublinia Ioan I. Ică jr.[4], locul central în procesul de „recepție" al teologiei părintelui Stăniloae trebuie să-l dețină valorificarea, analiza și explicitarea creatoare a temelor și intuițiilor teologico-filosofice concentrate în opus-ul magnum capital al Păr. Stăniloae, îndelung pregătit de studiile teologice din anii 50-70, și reprezentate de „trilogia" sa teologică: *Dogmatica — Spiritualitatea — Liturghia ortodoxă* (1978, 1981, 1987). Și aceasta pentru că amplele meditații teologice ce alcătuiesc „trilogia" Păr. Stăniloae constituie una din cele mai importante opere teologice ale secolului, dominată de impresionantul efort de recuperare a unității teologiei prin resolidarizarea, într-o viziune creatoare personală, a dogmaticii cu spiritualitatea și a amândurora cu liturgicul.

În *Solaris*, Lem explorează condiția umană confruntată cu alteritatea absolută, ridicând întrebări esențiale despre limitele rațiunii și despre imposibilitatea comunicării autentice cu ceea ce depășește radical experiența umană. În paralel, Dumitru Stăniloae propune o antropologie teologică în care omul este chemat să depășească aceste limite nu prin forțele proprii, ci prin participarea la viața divină – un proces numit în tradiția ortodoxă „îndumnezeire" sau *theosis*.

Această comparație interdisciplinară nu își propune să forțeze o convergență artificială între literatură și teologie, ci să evidențieze punctele în care intuițiile filosofice ale science-fiction-ului întâlnesc răspunsurile revelate ale credinței[6]. De asemenea, studiul dorește să sublinieze importanța și necesitatea unui dialog real între reflecția laică, secular și (post)modernă asupra viitorului umanității și perspectivele tradiționale asupra destinului final al omului.

2. Transcendență și limită în *Solaris*

2.1. Contextul general: om, cunoaștere și alteritate în Solaris

Romanul *Solaris* de Stanisław Lem[5] reprezintă una dintre cele mai

[4] Ioan I. Ică jr. (ed.), *„Persoană și comuniune". Prinos de cinstire Părintele Prof. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993) la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe a Sibiului, Sibiu, 1993, p. XXIII, n. 1.

[5] Există mai multe ediții în limba română ale romanului *Solaris* de Stanisław Lem: 1967-1968 – „Colecția de Povestiri Științifico-Fantastice" (CPSF), nr. 312-316,

profunde meditații asupra limitelor cunoașterii umane[6], asupra imposibilității comunicării autentice cu alteritatea radicală și asupra eșecului tehnologiei moderne de a oferi răspunsuri ultimative la marile întrebări existențiale. Publicat pentru prima dată în 1961, *Solaris* aparține acelei categorii de literatură științifico-fantastică pe care critica de specialitate o numește „science fiction filozofic”[7], caracterizat nu de explorarea convențională a aventurii tehnologice, ci de o reflecție profundă asupra condiției umane în fața necunoscutului.

Cartea are în prim plan o echipă de oameni de știință aflați pe o stație ce orbitează în jurul lui Solaris. Narațiunea se face la persoana I-a, personajul principal fiind Kris Kelvin, un psiholog nou sosit pe stație. Din echipaj mai fac parte Snaut și Sartorius. Un al patrulea membru al echipajului, Gibarian, s-a sinucis cu puțin timp înainte de sosirea lui Kelvin.

Ideea centrală a romanului gravitează în jurul ideii că oamenii nu sunt în stare să relaționeze cu alte ființe. Iar de aici Stanislaw Lem lansează o întreagă filosofie în care este expusă incapacitatea umanității de a accepta o altă formă de viață inteligentă: „Nu căutăm pe nimeni în afara oamenilor. N-avem nevoie de oglinzi în care să ne răsfrân-

---

traducători: Adrian Rogoz și Teofil Roll; 1974 – Editura Dacia, traducători: Adrian Rogoz și Teofil Roll; 1993 – Editura Savas Press, Colecția „Orbita”, nr. 1, traducători: Adrian Rogoz și Teofil Roll; 1995 – Editura Savas Press, traducători: Adrian Rogoz și Teofil Roll, o nouă ediție a traducerii existente, posibil cu revizuiri minore; 2014 – Editura Nemira, Colecția „Nautilus”, traducători: Adrian Rogoz și Teofil Roll, reeditare a traducerii clasice, într-o colecție dedicată literaturii science-fiction; 2014 – Editura Paladin, Colecția „Science Fiction Masters”, traducător: Constantin Geambașu, nouă traducere directă din limba polonă, oferind o perspectivă proaspătă asupra textului original.

6 Povestea îl urmărește pe Kris Kelvin, un psiholog trimis la o stație spațială care orbitează planeta Solaris, acoperită de un ocean vast și misterios. Ajuns acolo, Kelvin descoperă că echipajul este afectat de apariții inexplicabile: manifestări fizice ale celor mai profunde amintiri și traume ale fiecărui membru al echipajului. În cazul lui Kelvin, apare Harey, fosta sa iubită care s-a sinucis cu ani în urmă. Oceanul de pe Solaris este interpretat ca o formă de inteligență extraterestră, dar una atât de diferită de cea umană încât orice tentativă de comunicare sau înțelegere eșuează. Această entitate nu răspunde la metodele științifice convenționale și pare să interacționeze cu oamenii într-un mod care le reflectă subconștientul, aducând la suprafață vinovății și regrete. Romanul Solaris a fost adaptat cinematografic de mai multe ori, cele mai notabile fiind filmele regizate de Andrei Tarkovski în 1972 și Steven Soderbergh în 2002. Ambele adaptări oferă interpretări distincte ale romanului, reflectând viziunile regizorilor asupra temelor centrale ale operei.

7 A se vedea: https://blogdecititori.ro/solaris-stanislaw-lem-un-sf-filosofic-si-psihologic/ (accesat la 15.05.2025).

gem. Nu știm ce am putea face cu alte lumi. Ne este îndeajuns aceasta în care trăim, dar, fiindcă începem să ne sufocăm în ea, vrem să descoperim în alte părți propria noastră imagine idealizată; întruchipările ei le căutăm uneori în civilizații mai evoluate decât a noastră, alteori le regăsim în viziunea trecutului nostru primitiv".

Universul romanului este senzațional de bine construit. Lem se lansează în explicații extrem de detaliate despre teoriile din jurul "oceanului gânditor" venind cu o tonă de argumentări logice, științifice și chiar teologice. „Solaristica – scria Muntius – este substitutul religiei în era cosmică, este o credință împodobită cu veșmintele științei. Contactul, țelul către care tindem, constituie ceva la fel de cețos ca și prezența îngerilor sau apariția unui Soter. Explorarea este o liturghie exprimată în formule metodologice, munca perseverentă a pământenilor seamănă cu o bunăvestire, întrucât nu există și nu pot exista punți între Solaris și Pământ".

Solaris nu este o simplă planetă exotică: oceanul viu care acoperă suprafața întregii planete reprezintă un alt absolut, o entitate imposibil de clasificat sau de integrat în schemele raționale ale științei umane. Întâlnirea cu această alteritate totală expune limitele fundamentale ale cunoașterii, forțând personajele să confrunte propriile iluzii, frici și așteptări. Astfel, oceanul de pe Solaris devine o metaforă a haosului cognitiv în fața căruia instrumentele raționale tradiționale se dovedesc neputincioase[8]. Această perspectivă se aliniază cu intenția lui Lem de a deconstrui mitul progresului științific nelimitat și de a reafirma existența unui mister fundamental inaccesibil.

2.2. Alteritatea radicală: imposibilitatea comunicării

Unul dintre conceptele esențiale în *Solaris* este ideea de alteritate radicală. Oceanul de pe Solaris nu răspunde niciunui tipar de comunicare cunoscut. Orice încercare de a-l înțelege se izbește de bariere insurmontabile. Încercările oamenilor de știință de a studia oceanul – fie prin bombardamente cu radiații, fie prin stimulări electromagnetice – nu conduc la nicio formă de dialog, ci doar la manifestări

[8] Istvan Csicsery-Ronay Jr., „Modeling the Chaosphere: Stanislaw Lem's Alien Communications", în N. Katherine Hayles (ed.), *Chaos and Order. Complex Dynamics in Literature and Science,* University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp. 244-262.

enigmatice, cum ar fi crearea de replici materializate ale ființelor din subconștientul cercetătorilor. Această incapacitate de a comunica relevă nu numai limitele științei, ci și limitele fundamentale ale rațiunii umane în fața alterității absolute. Lem anticipează ideea postmodernă a imposibilității unei reprezentări obiective a alterității: orice act de interpretare este contaminat de subiectivitate[9]. Astfel, oceanul devine un „ecran" pe care omul proiectează propriile frici și dorințe, în loc să stabilească un contact autentic cu Celălalt.

2.3. Critica optimismului epistemologic

Lem demontează în *Solaris* optimismul epistemologic caracteristic modernității. Spre deosebire de visul pozitivist conform căruia progresul științific ar putea asigura cunoașterea completă a realității, în roman știința se dovedește incapabilă să ofere un sens întâlnirii cu oceanul. După decenii de cercetare, știința solaristică nu a făcut decât să acumuleze date disparate, clasificări inutile și teorii contradictorii[8]. În fața misterului absolut, știința devine echivalentul unei mitologii moderne, incapabilă să depășească propriile limite epistemologice. Lem refuză orice formă de triumfalism tehnologic sau raționalist, pledând pentru o epistemologie a modestiei și a respectului în fața necunoscutului[10].

2.4. Tehnologie și iluzia salvării

În *Solaris*, tehnologia, departe de a reprezenta un instrument de mântuire sau de transcendență, se dovedește adesea un catalizator al disperării și al alienării. Experimentele științifice efectuate asupra oceanului nu numai că eșuează, dar generează replici traumatizante ale celor pierduți, confruntându-i pe cercetători cu propriile vinovății și dorințe reprimate[11]. Este un fapt recunoscut și de personajul principal, După cum notează Kris Kelvin, atunci când crede că toată căuta-

---

[9] Thomas Grab, „Into the Void: Philosophical Fantasy and Fantastic Philosophy in the Works of Stanislaw Lem and the Strugatskii Brothers", în Eva Maurer et al. (eds.), *Soviet Space Culture. Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, Palgrave Macmillan, 2011, Hampshire, p. 42-56.

[10] Lech Keller, *Stanisław Lem's Theory of Science Fiction Literature*, Monash University, Clayton, Victoria, 1997, pp. 19-21.

rea sa și a colegilor săi nu reprezintă altceva decât încercarea stabilirii unui contact, dar pe măsura slăbiciunilor lor. Acest fragment evidențiază deziluzia profundă care străbate întreaga operă: omul nu este capabil să suporte cu adevărat alteritatea sau infinitul, ci caută doar reconfirmarea propriilor limite. Regăsim o critică adusă promisiunilor utopice ale tehnologiei moderne – în ultimă instanță, tehnologia nu poate satisface setea profundă a omului de sens și comuniune[11].

2.5. Întâlnirea cu transcendența inaccesibilă

În *Solaris*, oceanul viu nu este doar o enigmă științifică, ci o veritabilă experiență a transcendenței, a misterului care depășește orice capacitate de comprehensiune umană. Stanisław Lem propune o întâlnire cu un „altceva" radical, o realitate imposibil de redus la conceptele sau instrumentele cognitive ale omului.

Departe de a fi o simplă metaforă pentru necunoscutul spațial, oceanul solarian devine o imagine a unei transcendențe care, spre deosebire de cea religioasă tradițională, refuză orice comunicare, orice autodezvăluire, orice reconciliere. Această transcendență este mută, impasibilă, străină. Prin acest construct ficțional, Lem demontează iluzia umană că orice formă de altceva ar fi, în fond, un alt „noi", recognoscibil și asimilabil. În viziunea lui, alteritatea veritabilă nu poate fi cucerită, nici înțeleasă, nici dominată, ci doar acceptată ca ininteligibilă. Acesta este un element esențial al reflecției filosofice contemporane asupra alterității, iar Lem îl anticipează într-un mod remarcabil. Oceanul funcționează ca un „anti-interlocutor", un agent de răspuns fără răspuns, forțând conștiința umană să se confrunte cu propriile limite existențiale[12].

2.6. Transcendența și imaginea de sine a omului

În fața oceanului de pe Solaris, oamenii nu descoperă o altă formă

[11] Elżbieta Ostrowska, "Exquisite cadaver" according to Stanisław Lem and Andrzej Wajda", *Open Cultural Studies* (2018), nr. 2, pp.103-113.

[12] Marcin Wołk and Małgorzata Glasenapp, „Two Labyrinths in Two Novels: Stanisław Lem and Jan Potocki", în Zbigniew Białas (ed.), *Under the Gallows of Zoto's Brothers: Essays on The Manuscript Found in Saragossa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, pp. 188-210.

de viață, ci propria lor incapacitate de a ieși din sine. Ceea ce oceanul le returnează nu este o cunoaștere a Celuilalt, ci reflectarea propriilor dorințe, traume și regrete. Astfel, oceanul devine o „oglindă" a limitelor fundamentale ale umanității, mai degrabă decât o fereastră spre o altă lume.

Această idee este întărită de observația că replicile materializate de ocean nu sunt creații ale propriei voințe a cercetătorilor, ci sunt generate automat, pe baza celor mai profunde și adesea dureroase amintiri. Această procesualitate involuntară a „creației" sugerează un mecanism al alterității care scapă complet controlului și înțelegerii umane.

În *Solaris*, omul se descoperă incapabil să comunice cu transcendenta altă realitate, tocmai pentru că proiectează asupra acesteia propriile modele, așteptări și suferințe. Acesta este motivul pentru care Lem afirmă că știința solaristică nu a reușit niciodată să progreseze: încercăm să facem contact cu oceanul, dar, în realitate, încercăm să stabilim contact cu noi înșine, cu propria noastră umbră proiectată asupra necunoscutului. În această perspectivă, Solaris nu este doar o planetă străină, ci o experiență limită care demască insuficiența tuturor formelor de cunoaștere bazate pe raționalitate sau tehnologie.

2.7. Între intuiția transcendenței și teologia revelată

Deși Lem rămâne în registrul unei epistemologii agnostice, el atinge, fără intenție explicită, temele fundamentale ale reflecției teologice: misterul absolut, imposibilitatea epuizării transcendenței prin mijloace umane și nevoia unei deschideri existențiale care să depășească raționalismul. Astfel, deși oceanul din *Solaris* nu este Dumnezeu în sens teologic, el funcționează simbolic ca un „ceva absolut" care scapă controlului uman și care expune insuficiența ontologică a ființei create. Din această perspectivă, romanul anticipează, în mod paradoxal, marile teme ale antropologiei teologice ortodoxe, unde omul nu este chemat să cucerească transcendența, ci să intre într-un raport personal de comuniune cu ea[13].

În teologia ortodoxă, așa cum o formulează Dumitru Stăniloae,

[13] Vezi bibliografia bogată pe această temă la Lech Keller, *Visions of the Future in the Writings of Stanislaw Lem*, Faculty of Arts, Monash University, 2010.

adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu nu este posibilă prin metode pur raționale, ci prin deschiderea iubitoare a persoanei către Persoana divină, în dinamica îndumnezeirii. Dimpotrivă, în *Solaris*, întâlnirea cu transcendența rămâne blocată, tocmai din cauza incapacității omului de a se deschide existențial, dincolo de schematizările raționale.

Această paralelă va constitui punctul de plecare pentru comparația dintre viziunea lui Lem și gândirea teologică a lui Stăniloae, pe care o vom dezvolta în continuare..

3. Îndumnezeirea și depășirea limitelor în gândirea lui Dumitru Stăniloae

3.1. Omul: ființă creată, dar deschisă către infinit

În gândirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae, omul este conceput nu ca o ființă închisă în limitele sale naturale, ci ca o realitate deschisă infinitului personal divin. Ființa umană, creată „după chipul și spre asemănarea lui Dumnezeu" (Fac. 1, 26), are înscrisă în însăși structura sa chemarea către comuniune, iubire și participare la viața veșnică a lui Dumnezeu.

Această deschidere ontologică către transcendență nu anulează limitele naturale ale omului, ci le presupune ca punct de pornire pentru o devenire continuă, un proces dinamic de îndumnezeire (*theosis*). După cum subliniază Stăniloae, omul nu este închis în sine; el este constituit ca deschis către altul, către Celălalt absolut și către ceilalți oameni, în vederea comuniunii și a depășirii sinelui prin iubire[14].

Într-o lume secularizată, unde progresul tehnologic pare să promită un fel de autotranscendență artificială, viziunea ortodoxă a lui Stăniloae rămâne radical diferită: adevărata depășire a limitelor nu se realizează prin acumularea de putere sau cunoaștere tehnologică, ci prin participarea liberă și iubitoare la viața lui Dumnezeu.

[14] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. a II-a, EIBMBOR, București, 1996, pp. 268-281; Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993, pp. 110-117.

3.2. Cunoaștere participativă: dincolo de rațiune

Pentru Dumitru Stăniloae, cunoașterea autentică nu este o simplă acumulare de informații sau o obiectivare a realității, ci o întâlnire personală, participativă, între subiectul uman și subiectul divin. Rațiunea are un rol important, dar ea este chemată să se deschidă spre o cunoaștere superioară, realizată prin iubire, credință și comuniune[15]. După propria mărturisire dintr-un interviu cu Sorin Dumitrescu: „Am pus accentul pe ideea de persoană, dar în relație cu comuniunea. Persoană și comuniune. Nu numai comuniune, ci și persoană"[16].

În această paradigmă, omul nu poate „înțelege" misterul divin în sensul stăpânirii lui conceptuale, ci îl poate „cunoaște" doar prin comuniune existențială. Cunoașterea în Duhul Sfânt este comuniune personală și iubitoare, nu contemplare detașată sau „raționalizare seacă"[17].

Astfel, în contrast cu eroii științifico-fantastici din *Solaris*, care eșuează în fața alterității tocmai din cauza abordării pur raționale,

---

[15] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 125-127; Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 79.

[16] Sorin Dumitrescu *7 dimineți cu părintele Stăniloae,* Editura Anastasia, București, 1987, p. 151.

[17] Sfera relației are trei aspecte – relația cu natura, cu oamenii și cu ființele spirituale. Cea mai intensă formă de relație este însă „relația pură", adică întâlnirea cu Absolutul ca persoană. „Omul accede la Eu prin Tu", căci prin tot ceea ce înfăptuiește omul trebuie să audă adresarea Prezenței Absolute care îl cheamă la responsabilitate și la întâlnire. Omul trăiește în prezent doar regăsindu.se mereu în lumea lui „între Eu și Tu", căci Eu-l este real în măsura în care participă la realitate. El devine cu atât mai real, cu cât această participare este mai desăvârșită. Schimbarea sintagmei biblice „La început a fost Cuvântul" cu sintagma „La început este relația" demonstrează încadrarea gândirii lui Martin Buber într-un model explicativ relațional al iudaismului căruia, deși îi recunoaște unele aspecte pozitive (subiectul relațional, un referent transcendent clar conturat), Părintele Stăniloae îi adaugă elementul personal-comunitar: structura triadică a ființei umane – nu doar *Eu-Tu* ci și *Eu-Tu-El* – și subiectul creator care personalizează întreaga creație. „Teologia relației" este completată de o „teologie a comunicării", ce are ca fundament o etică relațională cu o dimensiune concretă, identificată cu iubirea. A se vedea Martin Buber, *Eu și Tu*, trad. de Șt. A. Doinaș, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 44 și 60, respectiv Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, pp. 124. Totuși, un trebuie uitată originea iudaică a lui S. Lem și influențele exercitate de mediul evreiesc asupra gândirii sale. Vezi în acest sens Marcin Wołk, „Jews in the early works of Stanislaw Lem", https://www.researchgate.net/publication/334959934_Jews_in_the_early_works_of_Stanislaw_Lem (accesat la 15.05.2025); Marcin Wołk. "Stanisław Lem, Holocaust Survivor", în *Science Fiction Studies,* 45 (2018), no. 2, pp. 332-340.

în gândirea ortodoxă omul este chemat să renunțe la pretenția de autosuficiență epistemologică și să intre într-o relație personală cu transcendența revelată. Această viziune răspunde nevoii profunde de sens, pe care progresul tehnologic sau științific, deși util în plan instrumental, nu o poate satisface integral.

3.3. Îndumnezeirea: scopul existenței umane

Îndumnezeirea (*theosis*) este, pentru Dumitru Stăniloae, scopul ultim al existenței umane. Omul nu este chemat doar să supraviețuiască sau să se perfecționeze prin propriile sale forțe, ci să participe liber, prin har, la viața necreată a lui Dumnezeu[6].

Procesul îndumnezeirii presupune o cooperare sinergică între libertatea umană și harul divin. După cum afirmă Stăniloae: „Îndumnezeirea nu este o absorbție a persoanei create în ființa divină, ci o unire personală, în iubire, care păstrează distincția dintre Dumnezeu și creatură”[7].

Acest aspect este fundamental pentru a înțelege antropologia teologică ortodoxă: omul nu transcende sinele prin anulare sau dizolvare, ci prin afirmarea maximă a propriei sale personalități în comuniune cu Dumnezeu. Libertatea umană este dusă la plenitudine, nu abolită, prin îndumnezeire.

Această viziune se află în profund contrast cu tentativele secularizate de autotranscendență propuse în lumea contemporană, fie prin tehnologie, fie prin alte forme de „îmbunătățire” umană care ignoră dimensiunea relațională și harică a existenței.

3.4. Alteritatea și comuniunea: fundamentul ontologic al îndumnezeirii

În viziunea lui Dumitru Stăniloae, alteritatea nu este un obstacol sau o imposibilitate, așa cum apare în literatura științifico-fantastică a modernității, ci este fundamentul însăși al comuniunii. Omul este creat nu pentru a domina sau anula alteritatea, ci pentru a intra în comuniune iubitoare cu Celălalt absolut și cu ceilalți semeni[18].

[18] Fapt sugestiv, Părintele Stăniloae recunoaște valoarea existențialismului în afirmarea transcendenței persoanei umane, însă el subliniază că aceasta e satisfăcută de-abia în creștinism. Întâlnirea cu semenul sau cu moartea nu pot satisface setea de absolut a omului. „Transcendența adevărată este în același timp graniță

Teologia ortodoxă a persoanei, dezvoltată exemplar de Stăniloae, subliniază că identitatea umană nu este autonomă sau autarhică, ci relațională. Omul se împlinește pe sine în măsura în care se deschide spre Dumnezeu și spre ceilalți într-un dialog de iubire[19].

Această deschidere ontologică spre alteritate reprezintă exact ceea ce lipsește eroilor din *Solaris*. În romanul lui Lem, incapacitatea de a accepta alteritatea radicală a oceanului duce la eșecul comunicării, la disperare și izolare. În schimb, în teologia ortodoxă, alteritatea este locul întâlnirii, nu al alienării. După cum afirmă Stăniloae, persoana umană nu se închide în sine, ci tinde către comuniunea deplină cu Persoana absolută și cu alte persoane create, într-o relație de iubire reciprocă[20]. Iar această aspirație este consecința faptului că ființa umană este creată „după chipul" lui Dumnezeu – Sfânta Treime, „structura supremei iubiri".

---

supremă și resursă nelimitată și numai o *persoană supremă*, un subiect suprem prezintă ambele calități experimentate în comun atunci când intrăm în comuniune cu aceasta". Dumnezeu ca temei ultim, prin Întruparea Logosului, desființează moartea, care poate să fie o transcendență doar prin faptul că în dosul ei ne așteaptă judecătorul Iisus Hristos. Vezi Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica ortodoxă*, vol. I, Editura Deisis, Alba-Iulia, 1993, pp. 124-125; Silviu Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 128.

19 Intenționalitatea după comuniune este stabilită cu deplină claritate de „filozofia mai nouă" (citat fiind M. Heidegger), spune Părintele Stăniloae: „tendința fundamentală a subiectului și trăirea în comuniune înseamnă plinirea lui. Persoana nu este simplu *Vorhandenheit* ci *Existentz*, ea nu este o entitate închisă în sine, ci se află într-o continuă lansare înaintea sa și spre cele din lumea în care trăiește". Exprimarea subiectului ca „eu cuget", „eu lucrez" are ca dimensiune tacită implicația „eu cuget ceva", „eu lucrez ceva". Așadar, presupunând cele două determinări ale ființei (*Dasein*), „faptul–de-a-fi-în-lume" (*in-der-Welt-sein*) și „libertatea" (*Freiheit*), se poate afirma că „nici piatra, nici planta, nici animalul *nu există*; numai omul există". Dasein-ul are un mod proiectiv și dinamic de a fi, căci el nu are o ființă, se naște în permanență din confruntarea cu modalitățile și posibilitățile sale de a fi, ce au ca limită finală Nimicul (*das Nichts*). Accesul la Nimic este deschis de teamă (*Angst*). Ființarea exemplară presupune atât calitatea de ființare întrebătoare, cât și cea de „ființare prin care orice ființare se deschide către ființa sa". Teama îl face pe om ca „loc" (*das Da*) să-și dea seama de destinul său de „a-fi-spre-moarte" (*sein-zum-Tode*). Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii,* trad. T. Kleininger și G. Liiceanu, Ed. Politică, București, 1998, p. 21-32.

20 Virgil Ierunca, „Teologia Dogmatică Ortodoxă a Părintelui Dumitru Stăniloae", în Ioan I.Ică jr. (ed.), *„Persoană și comuniune". Prinos de cinstire Părintele Prof. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993) la împlinirea vârstei de 90 de ani*, p. 106: „Iată că grație Păr. Stăniloae, care extinde relația duală Eu-Tu, la triada înglobantă Eu-Tu-natură, comunicarea devine comuniune, iar prin aceasta iubire: de mine, de tine și de Dumnezeu. De unde se vede că Dumnezeul teologilor poate deveni – adialectic – și Dumnezeul filosofilor".

3.5. Persoană și comuniune: dinamica infinitului personal

În antropologia ortodoxă, comuniunea nu presupune absorbția alterității, ci respectul deplin al libertății și identității celuilalt. Dumnezeu însuși este conceput ca Treime de Persoane, în comuniune de iubire absolută, iar omul, creat după chipul acestei comuniuni divine, este chemat să reproducă acest model în planul creației[5].

În această viziune, alteritatea nu este un obstacol epistemologic, ci o chemare la o depășire a egocentrismului ontologic. Omul nu este chemat să reducă Celălalt la sine, ci să-și deschidă propria existență într-o comuniune în care diferența se păstrează și se transfigurează în iubire[21].

Această paradigmă răspunde, indirect, și crizei epistemologice tematizate de Lem în *Solaris*. Dacă oceanul solarian este imposibil de

[21] Stăniloae reia împărțirea întreită a vieții spirituale a omului – cu faza activă sau a făptuirii; faza contemplării naturii, faza teologică sau a contemplării tainice a lui Dumnezeu – punând-o însă în relație cu Hristos. Citându-l pe Sfântul Maxim, care afirmă că „Domnul nu apare tuturor la fel. Începătorilor le apare în chip de rob; celor ce pot urca pe muntele Schimbării la Față, în chipul pe care l-a avut înainte de a fi lumea", el declară că noi ne desăvârșim nu doar avându-L ca model pe Hristos (*imitatio Christi)*, ci și cu, în și prin El. Persoana lui Iisus, ca model de desăvârșire, ni se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeiești împlinite; lucrând și noi acele porunci ajungem la asemănarea și unirea cu El. Hristos nu este numai normă ci și „putere personală activă". Domnul este ascuns la Botez în „sanctuarul cel mai dinlăuntru al ființei noastre" (Sf. Marcu Ascetul), este „îngropat în porunci", iar noi pe măsura înfăptuirii poruncilor, cu puterea Lui care este în noi, dobândim virtuțile vii ce oglindesc chipul Domnului. Se poate spune deci că procesul spiritual al îndumnezeirii nu este altceva decât participare la moartea și Învierea Domnului a celui ce se botează. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 22-32; Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a părintelui profesor Dumitru Stăniloae,* Editura Paralela 45, 2000, p. 173. Emil Bartoș subscrie, în mod corect, demersurile păr. Stăniloae în cadrul unei întregi Tradiții patristice, ce are ca punct central expresia: „Dumnezeu S-a făcut pe Sine om pentru ca noi să putem deveni dumnezeu." Consecințele legăturii speciale dintre *theosis* și Sfânta Treime ar fi: îndumnezeirea este descrierea unei relații dintre Dumnezeu și creație, căci deși noi și Dumnezeu suntem separați, fiind creatură, respectiv Creator, prăpastia care există între noi și El nu este absolută, distanța nu este infinită; relația între om și Dumnezeu este dinamică, noi fiind creați să creștem într-o relație tot mai intimă cu El (*theosis* este văzut ca un proces ce își are originea în scopurile creației); comunitatea tripersonală este sursa și baza tuturor relațiilor și lucrurilor existente, la nivel strict uman sau divino-uman, căci „dragostea este înțeleasă ca un act ontologic, care aduce permanent în existență ceva nou. Astfel, formula triadică devine o matrice a comuniunii pe care încercăm să o actualizăm în misterul dragostei interpersonale". Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Institutului Biblic „Emanuel", Oradea, 1999, pp. 26-30 și 228-230.

cunoscut pentru că omul refuză alteritatea reală, în teologia ortodoxă omul găsește împlinirea în acceptarea liberă a Celuilalt, în iubire și comuniune.

3.6. Cunoașterea iubitoare: de la alteritate la îndumnezeire

Pentru Dumitru Stăniloae, cunoașterea autentică a lui Dumnezeu nu poate fi decât o cunoaștere iubitoare și participativă. În iubire, alteritatea nu mai este înstrăinată, ci devine spațiul întâlnirii și al transfigurării".

Îndumnezeirea (*theosis*) nu anulează alteritatea persoanei umane, ci o desăvârșește în comuniune. Astfel, omul nu devine Dumnezeu prin natură, ci prin participare la viața divină, păstrându-și libertatea, unicitatea și caracterul relațional[8].

Această viziune oferă un răspuns profund crizei de sens tematizate în literatura secularizată contemporană: sensul existenței umane nu se află în cucerirea alterității sau în izolarea narcisistă, ci în depășirea sinelui prin deschiderea liberă către comuniunea de iubire cu Dumnezeu și cu semenii[22].

4. Dialoguri imposibile? Lem și Stăniloae despre om, cunoaștere și transcendență

4.1. Cunoaștere și mister: între agnosticismul critic și revelația iubitoare

În viziunea lui Stanisław Lem, exprimată magistral în *Solaris*, cunoașterea umană este profund limitată, incapabilă să pătrundă misterul radical al realității atunci când aceasta depășește cadrele conceptuale obișnuite. Oceanul solarian, entitate vie, dotată cu o logică și o existență proprii, nu poate fi nici înțeles, nici controlat, nici integrat în știința și cunoașterea umană.

După decenii de cercetare, „solaristica" – știința dedicată studierii planetei – nu a reușit să formuleze decât teorii contradictorii, fante-

[22] Trebuie precizat că gândirea antropologică a teologului român se află într-o profundă concordanță nu doar cu viziunea Sfinților Părinți ai Bisericii, ci și cu cea a altor teologi ortodocși moderni. Ca exemplu elocvent amintim aici: Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodox,* ed. a II-a, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999.

ziste sau inutile. În fața alterității radicale a oceanului, omul rămâne prizonierul propriilor scheme mentale. Departe de a extinde orizontul cunoașterii, întâlnirea cu Solaris dezvăluie insuficiența radicală a rațiunii umane.

Această perspectivă este susținută și de critica filosofică a epistemologiei moderne: pentru Lem, știința modernă este adesea un set de proiecții și autoînșelări ale subiectului uman asupra lumii externe[23].

În contrast puternic cu această epistemologie a dezastrului, Dumitru Stăniloae propune o viziune în care cunoașterea se împlinește nu prin dominare rațională, ci prin participare iubitoare. Cunoașterea autentică a lui Dumnezeu, afirmă Stăniloae, nu se realizează printr-o metodă de cucerire conceptuală, ci prin deschiderea iubitoare a persoanei către Persoana divină[24]. Astfel, rațiunea umană este necesară, dar insuficientă în sine. Ea trebuie transfigurată de iubire și credință. Numai iubind îl cunoaștem pe Dumnezeu, căci „Dumnezeu este iubire" (In. 4, 16). Cunoașterea rațională care nu este luminată de iubire riscă să devină fie sterile teorii, fie iluzii periculoase.

Această viziune răspunde indirect criticii aduse de Lem optimismului epistemologic modern: dacă omul nu poate pătrunde misterul prin forțele proprii, el este totuși invitat să participe la viața misterului prin comuniune iubitoare.

În locul unei epistemologii a disperării (cum apare în *Solaris*), Stăniloae propune o epistemologie a speranței: omul poate depăși limitele rațiunii, dar nu printr-un efort unilateral, ci prin deschiderea sa liberă la darul revelației.

4.2. Libertate și responsabilitate: între disperarea epistemologică și răspunsul iubitor

[23] Detalii la Istvan Csicsery-Ronay, Jr., „Modeling the Chaosphere: Stanislaw Lem's Alien Communications", pp. 250-260.

[24] Originea hristologică și prin Hristos treimică a omului face ca axioma carteziană *cogito, ergo sum* să fie insuficientă. Fără a fi falsă, spune Părintele Stăniloae, ea trebuie întregită de dictonul *amo, ergo sum* pe care îl utilizează episcopul Calist de Constantinopol în secolul XIV, rezultând astfel o perspectivă mai largă asupra ontologiei umane lăsând loc și relaționalității: „în comunicarea prin iubire, fiecare persoană trăiește mai mult existența decât prin cugetare separată la sine sau la alții. Plusul de existență vine dintr-o comunicare reciprocă a existenței prin iubire". Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 158-159.

În *Solaris*, libertatea umană este prezentată de Stanisław Lem într-o lumină ambivalentă. Departe de a fi o sursă de sens sau împlinire, libertatea este, în fața transcendenței radicale reprezentate de oceanul solarian, o condamnare la izolare, eroare și disperare. Personajele umane din roman sunt libere să interpreteze manifestările oceanului, să experimenteze și să caute răspunsuri; însă această libertate este lipsită de finalitate: nu există nicio garanție că eforturile lor vor duce vreodată la înțelegere sau la comuniune. Dimpotrivă, fiecare încercare de apropiere nu face decât să adâncească abisul separării.

Această libertate, în esența ei tragică, nu aduce omul mai aproape de sens, ci îl confruntă cu propria-i neputință fundamentală. În *Solaris*, libertatea nu este deschiderea către comuniune, ci un câmp de experiențe sterile și dureroase. Pentru Lem, libertatea umană se consumă adesea într-o tragică autoînșelare epistemologică"[25].

Dumitru Stăniloae înțelege libertatea ca pe un dar fundamental prin care omul este chemat să răspundă iubirii divine. Libertatea nu este o condamnare la singurătate sau disperare, ci posibilitatea reală a comuniunii și a participării la viața infinită a lui Dumnezeu.

În viziunea ortodoxă, libertatea este esențială pentru îndumnezeire: fără răspunsul liber al omului, comuniunea nu ar fi autentică, ci constrângere. Dumnezeu respectă libertatea noastră până la capăt, căci numai iubirea liberă poate întemeia adevărata comuniune.

Astfel, dacă în Lem libertatea duce la izolare și eșec, în Stăniloae libertatea este condiția fundamentală a realizării vocației umane. Omul nu este condamnat la eroare prin libertate, ci chemat la plinătate existențială. Mai mult, în gândirea teologică ortodoxă, libertatea nu înseamnă autonomie absolută, ci deschidere relațională: omul se realizează pe sine nu în închidere față de Celălalt, ci în iubirea liberă care îl unește cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni. Această diferență fundamentală între Lem și Stăniloae în ceea ce privește sensul libertății reflectă două paradigme antropologice opuse: pe de o parte, una tragică și agnostică (libertatea ca neputință disperată), pe de altă parte, cealaltă teologică și plină de speranță (libertatea ca dar și chemare la comuniune).

---

[25] Thomas Grab, „Into the Void: Philosophical Fantasy and Fantastic Philosophy in the Works of Stanislaw Lem and the Strugatskii Brothers", pp. 45-51.

4.3. Alteritate și comunicare: între imposibilitate și împlinire personală

În romanul *Solaris*, alteritatea radicală a oceanului viu se dovedește inaccesibilă oricărei tentative de comunicare. Toate încercările oamenilor de știință – de la experimente fizice, la tentative psihologice sau simbolice – eșuează în fața unei entități care nu răspunde, nu reacționează conform așteptărilor și nu se lasă cunoscută.

Oceanul nu este ostil în mod explicit, dar nici binevoitor: el pur și simplu există, ignorând complet modelele umane de comunicare. Această imposibilitate a comunicării autentice cu alteritatea radicală dezvăluie nu doar limitele epistemologice ale omului, ci și adânca sa incapacitate de a ieși din cercul propriei subiectivități. În loc să fie o întâlnire cu Celălalt, întâlnirea cu oceanul devine o confruntare cu sine însuși, proiectat asupra unui mister ininteligibil. În absența unui limbaj comun sau a unei baze relaționale, alteritatea rămâne un mister mut.

4.4. Alteritatea ca loc al comuniunii iubitoare

În contrast radical cu această perspectivă, Dumitru Stăniloae vede alteritatea nu ca pe o barieră de netrecut, ci ca pe spațiul esențial al realizării personale. Omul este creat pentru comuniune, iar comuniunea presupune acceptarea liberă și iubitoare a Celuilalt. În relație cu Dumnezeu, omul nu poate cunoaște esența divină, dar poate intra într-o comuniune reală cu Persoana divină, prin har. Această comuniune nu anulează diferența ontologică dintre Creator și creatură, ci o păstrează și o transfigurează în iubire.

Ținta spiritualității ortodoxe constă deci în întipărirea tot mai deplină, într-un progres nesfârșit, a omului credincios de chipul umanității lui Hristos, plină de Dumnezeu. Îndumnezeirea sau participarea la dumnezeire este treapta ultimă a desăvârșirii omului ce se realizează prin revărsarea în el a nemărginirii divine. Inițiativa procesului dinamic de tindere de la chip la asemănare se găsește inclusă în chiar originea omului, reflex al Sfintei Treimi. Sunt puse aici bazele trinitare ale spiritualității creștine, căci doar comuniunea intertreimică în iubire poate menține și ridica omul într-un „ dialog etern al iubirii". Orice concepție impersonalistă sau panteistă este astfel exclusă (făcând o comparație între Meister Eckhart și Sf. Simeon Noul Teolog, Păr.

Stăniloae arată că principala deosebire între mistica apuseană și mistica răsăriteană constă în faptul că prima pune accentul pe natură, în timp ce a doua pe persoană; cel ce preface pe Dumnezeu într-o esență sfârșește însă la urma urmelor în panteism). Comunitatea desăvârșită de persoane este singura care poate „hrăni", cu iubirea ei nesfârșită și perfectă, setea noastră de iubire față de ea și între noi. Iubirea iradiantă din Treime se caracterizează prin acest paradox: pe de-o parte unește subiectele ce se iubesc, pe de alta nu le confundă. Rolul energiilor divine necreate este tocmai de a uni creația cu Creatorul ei. Persoanele își comunică ființa, care este inepuizabilă, ca o energie – „ființa însăși e o energie comunicantă. Dar e comunicantă pentru că ea este a Persoanelor supreme"[26].

4.5. De la comunicarea imposibilă la comunicarea iubitoare

Diferența fundamentală dintre Lem și Stăniloae rezidă tocmai în natura raportului cu alteritatea. Astfel, pe de o parte, pentru Lem, alteritatea absolută rămâne o enigmă de neînțeles, iar comunicarea cu ea este imposibilă; pe de altă parte, pentru Stăniloae, alteritatea absolută (Dumnezeu) se revelează și se face accesibilă omului prin iubire, respectându-i libertatea și alteritatea proprie. Trebuie iarăși subliniat, această diferență implică două antropologii distincte: una a izolării tragice, alta a comuniunii iubitoare. În viziunea ortodoxă, omul nu se definește prin autonomia absolută, ci prin capacitatea de a intra într-o relație de iubire liberă și personală cu Celălalt. Această relație nu este o anexare a Celuilalt, ci un proces de împlinire a propriei persoane în comuniune. Acolo unde *Solaris* propune un univers al tăcerii și alienării reciproce, gândirea teologică a lui Dumitru Stăniloae deschide perspectiva unei comuniuni transfiguratoare, fundamentată pe respect, iubire și libertate.

4.6. Tehnologie și salvare: între iluzia progresului și chemarea la îndumnezeire

În *Solaris*, tehnologia umană, departe de a reprezenta un instru-

[26] Detalii și comentarii pertinente la Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae,* pp 34-45 și 228-230.

ment al progresului mântuitor, se dovedește un mijloc insuficient, chiar periculos, de abordare a necunoscutului. Stația orbitală, echipamentele sofisticate, metodele de cercetare avansate nu reușesc decât să dezvăluie și mai clar neputința fundamentală a omului în fața oceanului solarian.

Experimentele tehnologice, menite să forțeze un răspuns din partea oceanului, nu numai că eșuează, dar declanșează manifestări traumatice: replicile fizice ale ființelor iubite, readuse la existență în forme dureroase. În loc să aducă iluminare sau comuniune, tehnologia devine un catalizator al suferinței și al alienării. Astfel, Lem demontează mitul tehnologic al modernității, refuzând ideea că progresul material poate aduce răspunsuri la marile întrebări existențiale. În ultimă instanță, tehnologia nu reprezintă altceva decât o extensie a dorinței umane de a se iluziona, nu un mijloc real de depășire a limitelor ontologice.

4.7. Salvarea prin comuniune: îndumnezeirea ca adevărată transfigurare

Însă Pr. Dumitru Stăniloae înțelege salvarea omului nu ca un proces de acumulare de cunoaștere sau de perfecționare tehnologică, ci ca o transfigurare a ființei prin comuniunea liberă cu Dumnezeu. Îndumnezeirea (*theosis*) este procesul prin care omul, păstrându-și libertatea și unicitatea, participă la viața divină, depășindu-și limitele naturale nu prin forțe proprii, ci prin har. Această transfigurare nu este o anulare a firii umane, ci desăvârșirea ei, adică exact acel proces dinamic, epectatic, avut în vedere de Sfinții Părinții când afirmau că tărie: „Omul devine prin har ceea ce Dumnezeu este prin natură". Astfel, salvarea autentică nu constă într-un progres tehnologic sau într-o cunoaștere exhaustivă a lumii, ci într-o participare existențială la iubirea și viața lui Dumnezeu. În această perspectivă, critica lui Lem la adresa tehnologiei ca falsă speranță își găsește un răspuns teologic profund: sensul existenței umane nu se află în expansiunea cunoașterii obiective, ci în împlinirea iubitoare a persoanei în comuniunea divină.

Concluzii

Studiul comparativ dintre opera *Solaris* a lui Stanisław Lem și gândirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae a permis conturarea unor perspective complementare și, în același timp, contrastante asupra condiției umane, a cunoașterii, a alterității și a destinului final al omului.

În viziunea lui Lem, cunoașterea umană, departe de a fi triumfalistă, este supusă limitelor sale constitutive. Oceanul solarian, ca expresie a alterității radicale, rămâne inaccesibil, iar toate tentativele umane de apropiere se sfârșesc în eșec. Libertatea omului, în această paradigmă, este marcată de tragism: o libertate de a încerca, de a spera și de a eșua, fără certitudinea vreunei mântuiri sau comuniuni autentice. Tehnologia, departe de a oferi soluții, devine un instrument al alienării și al autoînșelării.

În contrast, Dumitru Stăniloae propune o viziune în care omul, creat după chipul lui Dumnezeu, este chemat la o cunoaștere participativă și iubitoare, nu la o cucerire rațională a Tainei. Libertatea umană, în această perspectivă, nu este condamnare, ci dar esențial pentru realizarea comuniunii (a se vedea pilda talanților, Matei 25, 14-30). Alteritatea nu este un obstacol, ci un spațiu de întâlnire și transfigurare, iar salvarea omului nu vine prin progres tehnologic sau științific, ci prin îndumnezeire, adică participarea liberă și iubitoare la viața divină.

Întâlnirea dintre reflecția SF a lui Lem și teologia ortodoxă a lui Stăniloae, deși provenind din contexte și orizonturi metodologice diferite, revelează întrebări fundamentale comune: Cine este omul? Care este sensul libertății? Poate omul să depășească limitele propriei finitudini?

Din această comparație reiese necesitatea unui dialog autentic între reflecția laică asupra viitorului umanității și răspunsurile tradiționale ale credinței. Literatura SF, atunci când evită capcana divertismentului facil, poate deveni un partener de dialog real pentru teologie, provocând-o să răspundă în mod viu la noile întrebări ale epocii tehnologice.

Într-o lume dominată de tentația autotranscenderii tehnologice și de criza sensului, viziunea teologică ortodoxă propune o antropologie

a speranței: omul este mai mult decât suma capacităților sale cognitive sau tehnologice; el este destinat comuniunii, iubirii și îndumnezeirii. Astfel, între disperarea epistemologică a lui Lem și răspunsul iubitor al lui Stăniloae, se deschide un spațiu fertil pentru o reflecție reînnoită asupra destinului uman în epoca contemporană.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 323-336

BISERICĂ ȘI NAȚIUNE: CONTRIBUȚIA MITROPOLITULUI SOFRONIE MICLESCU LA UNIREA DE LA 1859. PREMISE AL DOBÂNDIRII AUTOCEFALIEI*

Pr. Drd. Mihai Cătălin Pelin
pelin.mihai.catalin@gmail.com

Abstract
The attainment of autocephaly by the Romanian Orthodox Church was a difficult and lengthy process. Throughout time, the Church's independence was repeatedly brought into discussion. During the preparations for the Union of the Principalities, within the sessions of the ad-hoc Assemblies, this issue once again returned to the forefront of the debates. In these meetings, essential principles were examined and formulated, principles that would later form the foundation of the official steps toward obtaining ecclesiastical autonomy. While in Wallachia the discussions were more restrained, in Moldavia the issue of the Church's independence generated numerous and vigorous debates. Thanks to enlightened and devoted individuals, animated by love for their country and Church, who fought for the ideals and aspirations of the Romanian people, the groundwork was laid both for the Union of the Romanian Principalities and for the future

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ion Vicovan, care și-a dat acordul pentru publicare.

autocephaly. The latter would eventually be officially recognized only in 1885.

Keywords
Union of the Romanian Principalities, autocephaly, ad-hoc Assemblies, Romanian Orthodox Church, clergy.

Contextul istoric al evenimentelor din anul 1859 este rezultatul unor succesiuni de evenimente anterioare, cu impact major asupra Moldovei. Acestea debutează cu Revoluția de la 1821, continuă cu mișcările revoluționare din 1848 și culminează cu Conferința de Pace de la Paris din anul 1856. Această conferință are o importanță deosebită pentru spațiul românesc, căci a „contribuit la consolidarea autonomiei principatelor, garantată colectiv de puterile europene și a adus problema unirii Țării Românești cu Moldova la nivel diplomatic european, dându-i o însemnătate internațională”[1]. Articolele 23 și 24 din hotărârile conferinței, priveau în mod direct Principatele Române.

Printre personalitățile care s-au remarcat în epoca respectivă, se află și Sofronie Miclescu. Acesta a fost un mitropolit care a păstorit Biserica din Moldova în perioada 1851-1860. Provenea dintr-o familie nobilă din Moldova, și era unchiul lui Calinic Miclescu, al doilea mitropolit primat al Bisericii Ortodoxe Române (1875-1886).

Născut pe 18 decembrie 1790, a primit numele de botez al bunicului său, Sandu. Părinții lui se numeau lui Constandin Miclescu și Zoița, fiind al cincilea dintre cei 7 frați. Posibilitățile financiare ale familiei îi asigură o educație aleasă. Cu toate că putea accede cu ușurință în multe funcții, simte o chemarea duhovnicească, așa că se închinoviază la Mănăstirea Secu, unde va trece în mai puțin de un deceniu prin toate treptele monahale. Aici „a fost tuns în monahism în anul 1818”[2], primind numele de Sofronie. La trei ani de la călugărie, a plecat de la mănăstirea Secu și s-a stabilit la mănăstirea Neamț „unde, la 9 ianuarie 1821, a fost hirotonit ierodiacon de către Mitropolitul Veniamin Costachi”[3], pe care l-a avut sfetnic apropiat întreaga viață, mărturie

[1] Elena Chiaburu, „Sofronie Miclescu – ierarhul unionist și cărturar”, în *Carpatica*, an XLII (2013), p. 221.
[2] E. Chiaburu, „Sofronie Miclescu”, p. 214.
[3] E. Chiaburu, „Sofronie Miclescu”, p. 214.

stând multele scrisori schimbate între aceștia. Ca ierodiacon a slujit vreme de trei ani, căci la „6 august 1824, de sărbătoarea Schimbării la Față a Mântuitorului, același mitropolit, Veniamin Costachi, l-a hirotonit ieromonah pe Sofronie Miclescu”[4].

În anul 1826, a fost hirotonit arhiereu pe seama scaunului episcopal de la Huși, unde și-a câștigat respectul prin muncă și implicare activă în viața Bisericii. La 10 februarie 1851, datorită calităților care îl recomandau, a fost ales în cea mai înaltă funcție bisericească din țară – mitropolit al Moldovei, pe scaunul rămas vacant de mai bine de 3 ani.

Păstorirea acestui mitropolit, în primii ani a fost liniștită, îndeplinind activități specifice funcției pe care o ocupa. Dar după anul 1856, s-a implicat activ în procesul de unire al principatelor, unde și-a atras ura și disprețul conducerii statului. În scurtă vreme „Moldova a devenit prin conducerea ei o citadelă a separatismului”[5]. Guvernele conduse de Teodor Balș (1856-1857) și Nicolae Vogoride (1857-1858) s-au folosit de toată influența și puterea pentru a zădărnici realizarea unirii. Printre cele mai dure măsuri luate de caimacamul Teodor Balș s-au numărat:

> „a suprimat libertatea presei, instituind cenzura, și-a luat în minister antiunioniști (Nicolae Istrati, Nicolae Vogoride, Nicolae Canta), a înlocuit cu antiunioniști prefecții de județe, directorii de departamente, președinții și asesorii divanurilor și ai tribunalelor, șefii jandarmeriei, subprefecții plășilor etc.”[6].

Nici cel de-al doilea caimacan, Nicolae Vogoride, nu s-a arătat mai îngăduitor față de facțiunea unionistă, continuând cu aceeași înverșunare politică împotriva unirii.

Cu toate măsurile austere promovate de guvern, iau ființă, în ambele principate „comitetele electorale centrale ale Unirii, care au privegheat și îndrumat mișcarea în județe și ținuturi, și în același timp, au acționat în conlucrare cu fruntașii unioniști din cealaltă țară, ca și

---

4 E. Chiaburu, „Sofronie Miclescu”, p. 215.

5 Dan Berindei, *Istoria românilor. Constituirea României Moderne (1821-1878)*, vol. VII, tom I, Editura Enciclopedica, București, 2003, p. 445.

6 Mircea Păcurariu, „Atitudinea slujitorilor Bisericii Ortodoxe Române față de Actul Unirii Principatelor”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXV (1967), nr. 1-2, p. 77.

cu exilații revoluționari”[7]. Cel mai activ comitet a fost cel din Moldova.

> „Unioniștii moldoveni își propuneau să realizeze unirea Principatelor, obținerea neutralizării noului stat [...] și confirmării autonomiei sale, un prinț ereditar dintr-o dinastie străină, dar neaparținând unui stat limitrof, o Adunare, «care să reprezinte interesele întregii națiii», supunerea străinilor «la legile pământului», «recunoașterea noului stat» de a-și întemeia relațiile comerciale potrivit cu «interesele» sale, «garanția colectivă» a puterilor europene și introducerea tuturor reformelor «în stare a ne civiliza societatea și a ne întări națiia, reforme întemeiate pe principiile dreptății și egalității înaintea legii, precum și pe respectul proprietății».”[8]

Toate doleanțele exprimate aveau să fie analizate și discutate în ședințele divanului Ad-hoc.

> „Divanurile ad-hoc erau Adunări naționale, cu reprezentanți din toate clasele societății, alese câte una în fiecare Principat pentru hotărârea modului de întocmire a Țărilor Române”[9]. În sprijinul acestor idei, membrii Bisericii s-au solidarizat. Cei mai de seamă susținători, cu excepția mitropolitului Sofronie, a fraților Scriban și a arhimandritului Melchisedec Ștefănescu, fiind totodată și cei mai cunoscuți clerici implicați în acest demers, se cade să menționăm și pe „frații Neofit și Vasile Arbore, Antonie Dumbravă și Varahil.”[10]

Numărul slujitorilor Bisericii, care s-au implicat și au susținut ideea unirii a fost mare și nu poate fi cuprins în câteva pagini. Numele tuturor acestora îl regăsim înscris în diferite documente din vremea respectivă: procese verbale ale ședințelor divanului, liste electorale,

---

7 D. Berindei, *Istoria românilor*, p. 445.

8 D. Berindei, *Istoria românilor*, p. 445.

9 Constantin C. Giurescu, *Viața și opera lui Cuza Vodă,* Editura Științifică, București, 1966, p. 35.

10 Macarie Ciolan, „Contribuții ale cinului monahal din Arhiepiscopia Iașilor la înfăptuirea Unirii Principatelor Române (24 ianuarie 1859)”, în *Mitropolia Moldovei și Bucovinei*, an LXI (1985), nr. 1-3, p. 16.

documente interne din arhivele episcopiilor etc. Dintre cei implicați pot fi amintiți și următorii preoți și diaconi:

> „clericii Mihai Istrate, Constantin Șoimaru și Gheorghe Gavrilescu din Iași, Andrei Nistor, Teodor Gheorghiu și Neculai Pascu din Roman, Teodor Bâscu și Arghiri Artimescu din Dorohoi; diaconii D. Nicolau, M. Gheorghe, A. Petrovici, G. Sava, G. Vasilian, I. Pompilian, I. Procopiu – în mare lor majoritate din Iași"[11].

Slujitorii altarului au fost susținători devotați ai idealului unirii. Implicarea acestora în procesul unificării românilor a fost anevoioasă, adesea presărată de umilințe și înjosiri, pe care le-au îndurat cu credință. Grăitoare în acest sens sunt exemplele protosinghelului Veniamin Arhipescu, egumenul schitului Pârvești, care a fost chemat la autoritățile districtului Bârlad, spre a i se pune în vedere să nu mai îngăduie vizitatorilor schitului ca să discute problema unirii; protoiereului Gheorghe Dimitriu de la Tecuci, tatăl scriitorului Calistrat Hogaș, care a fost destituit, întrucât fiind de „partida unirii", vorbea „fără respect și cu mare slobozenie"[12]. Dar poate că una dintre cele mai aspre măsuri îndreptate împotriva unui slujitor al Bisericii a fost suferită de sachelarului Costache Sîrbuleț din Roman, care „a fost purtat pe uliță cu jandarmii, apoi a fost obligat să slujească în satul Uncești, unde nu era preot"[13].

În luna iulie a anului 1857 au avut loc alegerile pentru formarea divanului. Primul tur de scrutin a fost compromis de intervențiile separatiștilor, condus de Nicolae Vogoride, care a falsificat alegerile, adăugând pe lista alegătorilor, persoane ostile unirii. Tabăra unionistă a protestat energic împotriva acestei nedreptăți, și a solicitat revizuirea listelor electorale. Mai mult decât atât, acestea abuzuri au depășit granițele țării, atrăgând atenția Franței și celorlalte puteri europene. În consecință, acestea au încercat să impună rezolvarea problemelor listelor electorale, dar „în fapt, caimacamul nici nu a dat curs unei

---

[11] Alexandru M. Ioniță, „150 de ani de la Unirea Principatelor Române. Slujitorii altarului străbun participanți la Unirea Principatelor", în *Biserica Ortodoxă Română*, an CXXVII (2009), nr. 1-4, p. 415.

[12] Scarlat Porcescu, „Contribuția clerului ortodox român la înfăptuirea Unirii Principatelor", în *Mitropolia Moldovei și Bucovinei*, an LV (1979), nr. 1-2, p. 19.

[13] S. Porcescu, „Contribuția clerului ortodox român la înfăptuirea Unirii Principatelor", p. 19.

serioase revizuiri a listelor, ci a rămas pe aceleași poziții”[14], având sprijinul Imperiului Otoman și Austriac, ostile dorințelor românilor. Implicarea Bisericii a fost exemplară, căci, în ciuda acestor abuzuri ale cârmuitorilor antiunioniști, s-a trimis la București un raport „prin care se cerea protecția acestei comisii în apărarea drepturilor. În fruntea acestei doleanțe semnau trei arhierei: Marchian Folescu, Chesarie Răsmeriț și Ghenadie Șendrea, trei arhimandriți: Neofit Scriban, Antonie Dumbravă de la Bogdana și Vasile Lateș de la Lipova, doi protosingheli și 38 de clerici”[15].

Nelegiuirile săvârșite de facțiunea antiunionistă, i-au făcut pe unioniști, în frunte cu mitropolitul Sofronie Miclescu al Moldovei (1851-1860), să se abțină de la vot. Luând exemplul său, cei mai mulți clerici au procedat asemenea mitropolitului. Imperiul Otoman era obligat să „anuleze alegerile falsificate și chiar să dea dispoziții caimacamului Vogoride de a se situa, în perioada următoare, pe o poziție nepartizană”[16].

Pentru alegerea componenței divanului, era hotărât un număr limitat de deputați. Doar mitropolitul și episcopii scaunelor episcopale, erau de drept membri ai divanului. În schimb,

> „egumenii sau cârmuitorii mănăstirilor proprietare de averi închinate, și egumenii mănăstirilor proprietare de averi neînchinate, vor alege îndeosebi doi deputați clerici și doi pământeni, adică patru în total, și preoții ce îndeplinesc cu oricare titlu funcțiile ministerului lor în reședința fiecărei episcopii, se vor întruni, după convocația Episcopului lor eparhiot, spre a numi asemenea dintre dânșii câte un deputat la Divan pentru fiecare eparhie”[17].

Pe lângă clerici, mai existau anumite categorii de oameni care puteau fi aleși pentru a face parte din Divan. Acestea sunt:

a) Boierii și fiii de boieri, de treizeci de ani, cu proprietate de cel puțin o sută fălci, prin câte doi deputați de județ aleși dintre cei cu cel

---

[14] D. Berindei, *Istoria românilor*, p. 454.
[15] M. Ciolan, „Contribuții ale cinului monahal”, p. 16.
[16] D. Berindei, *Istoria românilor*, p. 456.
[17] „Circulara Mitropoliei Moldovei către egumenii monastirilor închinate și neînchinate din 24 martie (5 aprilie) 1857. Iași”, în † Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza, Dimitrie C. Sturdza, *Acte și Documente relative la Istoria Renașterii României*, vol. IV, Tipografia Carol Göbl, București, 1889, p. 237.

puțin trei sute de fălci;

b) Proprietarii mici, de treizeci de ani, care au de la zece fălci până la nouăzeci și nouă, prin câte un deputat de județ;

c) Obștile sătești compuse din țărani clăcași, prin câte un deputat de județ;

d) Capitala va fi reprezentată prin patru deputați, două orașe principale prin doi, și celelalte capitale de județ, prin unul.

Vor fi alegători: proprietarii de case mari, profesiunile liberale care exercită de trei ani cel puțin, negustorii patentări din cele trei clase, starostii corporațiunilor cu câte trei delegați de fiecare breaslă[18].

În scurt timp s-au organizat noi alegeri, desfășurate într-un cadru mai transparent, în urma cărora au fost desemnați membrii divanului Ad-hoc. Aceștia aveau misiunea de a exprima, în mod oficial, dorințele societății românești, în fața Convenție de la Paris programată pentru anul următor. Noile alegeri au reprezentat un adevărat triumf al ideii de democrației și voinței populare. Noul scrutin s-a „făcut tot după listele vechi, falsificate de administrația lui Vogoride; dar de data aceasta au luat parte la vot toți alegătorii"[19].

Odată constituit divanul țării, au fost demarate lucrările propriu-zise. Nu trebuie ignorat însă contextul în care își desfășura activitatea. Țara se afla încă, sub conducerea unui guvern ostil și înverșunat, care avea să continue luptele împotriva idealurilor românești.

> „Nu cunosc în istorie o stare mai critică, mai plină de deznădăjduire, mai descurajatoare, decât situațiunea în care s-a aflat și a lucrat Divanul ad-hoc din Moldova în 1857. Negreșit, au fost Adunări cari au lucrat în mijlocul celor mai mari primejdii ale patriei și cari au dat dovezi de un patriotism și o statornicie, care a stors admirațiunea posterității; dar acele Adunări reprezentau pe un popor mare și neatârnat, aveau în urma lor veacuri de strălucire, și când jurau a se înmormânta sub ruinele patriei, erau încredințați că țara întreagă, guvern și popor, va urmă sublimul lor exemplu."[20]

---

[18] Petru Râșcanu, „Divanul ad-hoc din Moldova 1857", în *Albina. Revistă Enciclopedică Populară*, an V (1901), nr. 11, p. 113.

[19] Petru Râșcanu, „Mișcarea Națională din 1857 în Moldova", în *Albina. Revistă Enciclopedică Populară*, an V (1901), nr. 5, p. 284.

[20] P. Râșcanu, „Mișcarea Națională din 1857 în Moldova", pp. 286-287.

Aceasta avea să afirme profesorul Petru Râșcanu, descriind starea de spirit a membrilor adunării. Lipsiți de sprijin în idealurile lor, aceștia erau nevoiți să lucreze singuri.

> „Lumea oficială din afară le era dușmană ori indiferentă; guvernul dinlăuntru lucra cu toate mijloacele de care poate dispune un guvern fără de lege ca să-i discrediteze; o mare parte din aristocrația bogată era în contra lor, și pentru a-i susține în avântul lor: preoțimea, puținii profesori și profesiuni liberale, rarii negustori care nu erau supuși străini."[21]

La data de 27 septembrie și, respectiv, 30 septembrie 1857, Adunările ad-hoc din Moldova și Țara Românească au fost oficial deschise, constituind momente de sărbătoare în ambele țări. Conform regulamentelor statutare, mitropolitul țării era președintele de drept al divanului Ad-hoc. Acest privilegiu acordat întâistătătorului Bisericii nu era doar unul formal, ci însăși poziția sa îi oferea putere și influență. Odată cu „alcătuirea Divanurilor Ad-hoc și apariția de scrieri, cuvântări, rezoluții și propuneri, au impulsionat acțiunile pentru unire în cele două Principate și mereu autocefalia sau neatârnarea Bisericii Ortodoxe din Principate"[22]. După săvârșirea unei slujbe de mulțumire la biserica „Sfântul Nicolae Domnesc", conform regulamentului „s-a procedat la alegerea biroului, care a fost alcătuit în chipul următor: vicepreședinte, C. Negri; secretari: An. Panu, C. Hurmuzachi, C. Rolla, D. Rallet, P. Mavrogheni; chestori, D. Cozadini, Lascăr Cargiu (la al doilea scrutin), V. Neculau"[23]. Printre clericii de seamă care aveau un rol activ în Divanul Ad-hoc, în afară de mitropolitul Sofronie, care era președintele de drept, „arhimandritul Melchisedec Ștefănescu și iconomul Dimitrie Matcaș, au fost aleși membri în cele două comisii pentru verificarea mandatelor[24].

Amândouă principate românești, în ședințele Divanurilor, au avut pe ordinea de zi subiecte comune: „Unirea într-un singur stat, sub numele de România, un prinț străin ereditar, neutralitatea Principatelor

---

21 P. Râșcanu, „Mișcarea Națională din 1857 în Moldova", p. 287.

22 Flor R. Teodorescu, „Chestiuni de organizare bisericească în veacul al XIX-lea", în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXVIII (1970), nr. 1-2, p. 163.

23 P. Râșcanu, „Mișcarea Națională din 1857 în Moldova", p. 286.

24 Ioan Leb, „Contribuția Bisericii la Unirea Principatelor", în *Biserica Ortodoxă Română*, an CXVII (1989), nr. 1-2, p. 191.

și o putere legiuitoare încredințată unei obștești adunări, în care să fie reprezentate toate interesele nației”[25]. Dar cu toate că Divanul Ad-hoc din Țara Românească s-a limitat la cele patru puncte, membrii Divanului Ad-hoc din Moldova, „s-au avântat într-o dezbatere vie în legătură cu organizarea politică și economică viitoare a țării. Nu a scăpat examinării lor nici un aspect: drepturile fundamentale (egalitate în fața legii, libertatea individuală, inviolabilitatea domiciliului, libertatea credinței); o slăbire și mai mare a legăturilor cu suzeranul otoman (o reducere a obligațiilor financiare, libertatea comerțului); reforma politică (separarea completă a puterii legislative de puterea executivă, un guvern responsabil și inamovibilitatea judecătorilor)”[26]. În plus, față de problemele dezbătute cu privire la viitorul țării, aceiași deputați moldoveni au dezbătut probleme de organizarea bisericească.

Clericii aleși în Divanul Ad-hoc din Moldova au abordat aceste chestiuni care țineau de Biserica Ortodoxă Română din ambele Principate, cu justificarea că un stat național are nevoie de o Biserica Națională. Prima chestiune de ordin bisericesc, „ridicată în ședința Adunării Ad-hoc din 15 octombrie, a fost aceea a înființării unei „autorități sinodale cu atribuții legislative și administrative a trebilor Bisericii române”, cerută de arhimandritul Neofit Scriban[27]. Pe tot parcursul ședințelor s-au adus în discuție și alte aspecte legate de obținerea independenței Bisericii Ortodoxe Române. Dezbaterile au fost susținute prin argumente solide, reflectând preocuparea profundă pentru autonomie bisericească în raport cu autoritățile străine.

Printre rezoluțiile formulate în cadrul divanului a fost și cea legată de statutului religios al noului stat, având în vedere că existau mai multe confesiuni și religii în cele două Principate. Aducând justificări istorice, morale și sociale și cunoscând implicarea Bisericii Ortodoxe încă din vechime, s-a hotărât ca în noul stat, „religia domnitoare în România este religia ortodoxă a Răsăritului. Exercițiul celorlalte religii recunoscute va fi liber, însă cu restricția prevăzută în capitulații”[28].

Cronologic, câteva zile mai târziu, în ședința din 4 noiembrie 1857,

---

[25] D. Berindei, *Istoria românilor*, pp. 459-460.

[26] Keith Hitchins, *Românii. 1774-1866*, trad. de George Potra și Delia Răzdolescu, ed. a III-a, Editura Humanitas, București, 2013, p. 35.

[27] F. R. Teodorescu, „Chestiuni de organizare bisericească în veacul al XIX-lea”, p. 163.

[28] A. D. Xenopol, *Istoria partidelor politice în România*, vol. I, Tipografia Albert Baer, București, 1910, p. 363.

se aprobă trei hotărâri foarte importante și anume:

1. Recunoașterea neatârnării Bisericii Ortodoxe a Răsăritului din Principatele Unite de orice chiriarhie, păstrându-se însă unitatea credinței cu Biserica Ecumenică a Răsăritului în privința dogmelor;

2. Înființarea unei autorități sinodale centrale pentru treburile duhovnicești și disciplinare, unde va fi reprezentată și preoțimea de mir a fiecărei Eparhii.

3. Nici odinioară și nici într-un chip, mitropoliții sau episcopii țării nu vor putea fi aleși dintre străini sau dintre împământeniți[29].

Pentru a evita orice interpretare greșită, se cuvine a fi subliniat că această autocefalie nu a însemnat o rupere totală a legăturilor bisericești cu Patriarhia Ecumenică din Constantinopol, ci păstrarea unității de credință. În concepția acestora,

> „«Biserica Moldo-României este fiică și membră a uneia sfinte, sobornicești și apostolicești Biserici de Răsărit, mărturisește și păzește fără schimbare toate dogmele și sfintele canoane apostolice și sinodale, precum și toate sfintele tradiții, conformând-se în totul cu credința Bisericii Răsăritului». Deci nu este vorba de o separare radicală față de Biserica Răsăritului pentru că «autocefalia reprezintă numai independența administrativ-jurisdicțională a unei Biserici Ortodoxe» și prin urmare nu se răsfrânge asupra problemelor de credință. De aceea, pentru ca Biserica Ortodoxă Română să păstreze și pe viitor unitatea credinței s-a cerut în primul punct ca Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române să aibă permisiunea de consultare în dogme cu Biserica Ecumenică”[30].

Nenumăratele ședințe ținute într-o perioadă de timp scurtă au abordat diferite aspecte de organizare bisericească culminând cu ședința din 20 decembrie 1857, pe care o considerăm cea mai cuprinzătoare în elaborarea, aprobarea și votarea dezideratelor formulate în paisprezece puncte sau dorințe. Acestea au fost întocmite de comi-

[29] Dimitrie A Sturdza, C. Colescu-Vartic, *Acte și documente relative la Istoria Renașterii României,* vol. VI, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, București, 1896, p. 160.

[30] F. R. Teodorescu, „Chestiuni de organizare bisericească în veacul al XIX-lea”, p. 166.

tetul clerului format din cei mai luminați și mai destoinici clerici, ca: Ghenadie Şendrea, locotenent de episcop de Huși, Filaret Stavropoleos Scriban, arhimandritul Neofit Scriban, arhimandritul Melchisedec și iconomul Dimitrie Matcaș. Cele 14 puncte principale sunt:

1. Autocefalia BOR, unirea celor două mitropolii sub conducerea unui Sf. Sinod și comuniunea numai sub aspect dogmatic cu Biserica Ecumenică;

2. Organizarea învățământului bisericesc, astfel ca preoțimea (mireană și monahală) să posede clase de filosofie și teologie;

3. Organizarea monahismului în condiții „folositoare statului și religiei, potrivit și cu sfintele canoane";

4. Înaintarea în „ranguri bisericești" în funcție de erudiție și moralitate;

5. Alegerea mitropoliților și episcopilor de Adunarea obștească, cu includerea unor reprezentanți ai clerului din ținutul eparhiei văduvite;

6. Salarizarea tuturor clericilor (ortodocși și catolici); până la reglementarea propriu-zisă; menținerea prevederilor privind acordarea de pământ parohilor sătești, în conformitate cu *Regulamentele Organice;*

7. Reorganizarea *Fondului clerical* al episcopiilor, mănăstirilor, schiturilor și bisericilor de mir, administrat de o singură *Casă administrativă* de către Departamentul averilor bisericești. Egumenii nu vor avea voie să se ocupe de administrarea averilor. „Bugetul cheltuielilor de peste an se va face de către Sinod și ministrul Cultelor, sub controlul Adunării legislative";

8. Predarea învățământului religios la sate de către preoți;

9. Conducerea eparhiilor, mănăstirilor, seminariilor, dicasteriilor, bisericilor de mir și a celorlalte instituții bisericești de către Sf. Sinod, prin decizii întărite de Guvern și șeful statului;

10. Neacceptarea de străini în funcțiile de egumeni ai mănăstirilor și de rectori ai seminariilor;

11. Primă instanță judecătorească în eparhii, instanța de apel fiind Sf. Sinod.

12. Imposibilitatea condamnării reprezentanților tagmei bisericești, înainte de a fi judecați conform dreptului canonic;

13. Alegerea mitropoliților și episcopilor dintre membrii clerului monahal, după canoane și în funcție de erudiție;

14. Soluționarea problemei mănăstirilor închinate, în deplină autonomie[31].

Un alt lucru de amintit referitor la Biserica Moldovei l-a constituit răcirea față de Patriarhia Ecumenică. Pricina acestui fapt era cauzat de o dojană a patriarhului de ecumenic, prin care se arată nemulțumit de implicarea zeloasă a capului Bisericii din Moldova, în demersurile pentru unire. Nu a fost, totuși, o rupere de comuniune sau o schismă, ci doar că Biserica Moldovei s-a întors hotărât împotriva Istanbulului în cei doi ani care au precedat unirea Principatelor Române în 1859. În timp ce clerul grec s-a opus unirii și i-a îndemnat pe mitropoliții români să se supună conducerii patriarhului ecumenic de la Istanbul, episcopii, preoții și călugării români, conduși de mitropolitul Sofronie Miclescu, au încurajat adunările populare în sprijinul unui stat-națiune român și au susținut că noul stat merită propria sa Biserică autocefală[32].

Unul dintre cei mai înfocați sprijinitor ai unirii a fost mitropolitului Sofronie Miclescu. El a fost liantul catalizator și i-a sprijinit pe mulți dintre membrii divanului Ad-hoc. De pildă, a fost cel care l-a susținut și l-a îndemnat pe arhimandritul Neofit Scriban să alcătuiască și să publice, lucrarea *Unirea și neunirea Principatelor*, în martie 1856. Scopul principal al acestei scrieri era acela de a evidenția beneficiile reale ale unirii Țării Românești cu Moldova, dar și de a sublinia neajunsurile pe care le-ar fi suferit patria în absența înfăptuirii unirii. „În prima parte a lucrării, Scriban combătea argumentele separatiștilor, iar în a doua arăta foloasele bisericești, administrative, politice și economice pe care le-ar aduce Unirea”[33]. Lucrarea a fost rapid receptată și a contribuit la întărirea sentimentelor unioniste în rândul populației. Totuși, nu a fost primită cu entuziasm de către toți. Antiunioniștii au criticat-o și au lansat atacuri la adresa autorului, „prin Nicolae Istrate care îl combate în scrierea *Despre cvestia zilei în Moldova*[34]. Răspunsul înflăcăratului arhimandrit nu a întârziat să apară, căci după o lună de la publicare, în iulie 1856 el scrie în revista *Zimbrul*, articolul *Foloase-*

[31] Paul Brusanowski, *Stat și Biserică în Vechea Românie între 1821-1925*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, pp. 38-39.

[32] Roland Clark, *Sectarianism and Renewal in 1920s Romania. The limits of the Orthodoxy and Nation-Building,* Bloomsburry Publishing PLC, New York, USA, 2021, p. 54.

[33] I. Leb, „Contribuția Bisericii la Unirea Principatelor”, p. 184.

[34] I. Leb, „Contribuția Bisericii la Unirea Principatelor”, p. 184.

le Unirii Principatelor Române, în care demonstra că prin unire se va ajunge la prosperitate economică și la o bună organizare administrativă”[35]. Importanța acestor 2 scrieri ale arhimandritului au avut răsunet internațional, întrucât „s-a ținut seama de ele chiar la Congresul de la Paris”[36].

Și fratele lui a avut o implicare deosebită în demersul patriotic în care s-a angajat țara. A avut un conflict deschis cu conducerea țării, datorită poziției sale unioniste, fapt ce i-a atras demiterea din funcția de rector al Seminarului de la Socola, ceea ce l-a nemulțumit pe mitropolit, care „a protestat energic, condamnând amestecul guvernului în treburile Bisericii”[37].

Un alt cleric implicat și devotat programului unionist a fost Melchisedec Ștefănescu, care în acea perioadă era arhimandrit și rector al Seminarului din Huși. El a avut mai multe cuvântări, de la amvonul bisericilor, în care susținea ideea unirii Principatelor Române. Și în cadrul ședințelor Divanului a avut o însemnată activitate, fiind un inițiator al dobândirii autocefaliei Bisericii din Principate.

În concluzie, se cuvine să subliniem rolul semnificativ pe care l-a avut Biserica, prin slujitori ei harnici și devotați, în procesul de unire al Principatelor Române, cât și în demersurile pentru obținerea autocefaliei. Ideea de autonomie față de Patriarhia Ecumenică încolțise de multă vreme în sânul Bisericii, iar contextul favorabil a conturat premisele necesare înfăptuirii acestei dorințe. În rândul clerului s-a dezvoltat un scop bine definit, izvorât din dorința de afirmare a unei Biserici independente. Motivele și argumentele exprimate și enunțate în ședințele adunării au fost factorii declanșatori ai unui proces care va ține trei decenii, până la dobândirea oficială a autocefaliei, după numeroase strădanii, în anul 1885.

> „Prin toate acestea s-a conturat și s-a închegat în așa fel organizarea Bisericii Ortodoxe din Principatele Unite, încât ea întrunea toate elementele pentru a se afirma ca Biserică autocefală, adică neatârnată de nici o autoritate bisericească dinafară precum și pentru a putea sprijini cu

[35] I. Leb, „Contribuția Bisericii la Unirea Principatelor”, p. 184.
[36] D. Hrițcu, „Arhimandritul Neofit Scriban, fruntaș unionist și poet al Unirii”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul LVIII (1982), nr. 1-2, p. 8; I. Leb, „Contribuția Bisericii la Unirea Principatelor”, p. 184.
[37] Al. M. Ioniță, „150 de ani de la Unirea Principatelor Române”, p. 409.

> mai multă eficacitate atât unirea celor două Principate, cât și lupta lor pentru dobândirea completei independențe politice, adică a suveranității de stat."[38]

Oamenii pe care i-am avut la cârma Bisericii, sunt un dar de la Dumnezeu. Au fost oameni implicați și curajoși, care nu s-au intimidat de situații sau persoane potrivnice visului lor. Au simțit că au o datorie morală față de generațiile precedente și au luptat pentru cei de după ei. Aceștia au fost făuritorii de țară, iar „numele și strădania acelora vor vorbi mereu peste veacuri, de fapta lor sfântă, de lupta lor dreaptă, de jertfele lor care s-au adăugat altora pentru binele și statornicia în înflorirea Patriei, pentru iubirea acestui pământ din care ne vorbesc mereu strădaniile moșilor și strămoșilor statornici pe aceste plaiuri"[39].

Evenimentele de la mijlocul secolului al XIX-lea au fost intens resimțite în rândul societății. Dumnezeu a rânduit pentru țară oameni plini de curaj. Întreaga luptă desfășurată în epoca Unirii Principatelor, atât în Moldova și Țara Românească, cât și în Transilvania pentru reorganizarea bisericească și pentru neatârnarea Bisericii noastre de chiriarhii străine, a fost hotărâtoare pentru desfășurarea ulterioară a procesului de consolidare a vieții bisericești și de emancipare a Bisericii Ortodoxe Române, prin dobândirea completei sale independente sau autocefalii[40].

Este demn de amintit că implicarea acestora nu a fost una formală. Ei și-au asumat responsabilitatea în fața întregului neam românesc. Alături de personalitățile patriotice și luminate ale vremii, slujitorii Bisericii au contribuit „prin predică, prin pastorale și prin alte scrieri ocazionale, ca și prin participarea directă la lucrările Divanurilor Ad-hoc. [...] Întreaga lor activitate în această direcție, devotată și pilduitoare, i-a impus în fața atenției generale și constitutive o pagină de aur în istoria Bisericii și a patriei noastre"[41].

---

[38] F. R. Teodorescu, „Chestiuni de organizare bisericească în veacul al XIX-lea", p. 174.

[39] M. Ciolan, „Contribuții ale cinului monahal", pp. 19-20.

[40] F. R. Teodorescu, „Chestiuni de organizare bisericească în veacul al XIX-lea", p. 174.

[41] Al. M. Ioniță, „150 de ani de la Unirea Principatelor Române", p. 387.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 337-354

SFÂNTUL ȘI MARELE MIR – EXPRESIE LITURGICĂ A AUTOCEFALIEI ÎN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ*

Pr. Drd. Mihai-Gavril Piroc
myhihgt@yahoo.com

Abstract
The Holy Chrism (Sfântul și Marele Mir) functions as a fundamental liturgical expression of autocephaly within the Orthodox Church, symbolizing the presence of the Holy Spirit and guaranteeing the Church's unity and conciliarity. The right to prepare and consecrate this Chrism, traditionally performed by the synod of hierarchs on Great Thursday, is viewed as a crucial indicator and canonical testimony of a local Church's independence. Historically, this right was complicated by the Ecumenical Patriarchate's efforts, starting in the 9th century, to establish an exclusive prerogative over Chrism consecration. For the Romanian Orthodox Church (ROC), asserting the capacity to consecrate Chrism became synonymous with affirming its canonical autonomy, despite continuous opposition from Constantinople. A pivotal moment occurred in 1882 when Metropolitan Primat Calinic Miclescu consecrated the Holy Chrism in Bucharest, serving as a de facto declaration of autocephaly, although initially condemned as uncanonical. Formal recognition came in 1885 when Patriarch Ioachim IV issued the Tomos of Autocephaly. Significantly, this Tomos

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Lucian Farcașiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

did not mandate that the ROC receive Chrism from Constantinople, setting the Romanian Church apart from many other newly recognized national churches. Since 1885, the ROC has consecrated its own Chrism, solidifying this act as a visible sign of its national unity and independence.

Keywords
Holy Chrism, Autocephaly Romanian Orthodox Church, Canonical Consecration Chrismation, Ecumenical Patriarchate Tomos.

1. Introducere

Sfântul și Marele Mir – simbol și prezență a Duhului Sfânt, Garantul unității, sfințirii și sobornicității Bisericii Ortodoxe, dar și a autocefaliei ei, reprezintă probabil imaginea autocefaliei în cadrul eclezial așa cum este înțeleasă astăzi. Prin lucrarea de față am dorit să subliniez și să zugrăvesc în cuvintele vii ale Sfintei Tradiții, dar și în lumini și umbre de înțelegeri contemporane această Icoană Vie a Duhului Sfânt. Am căutat să surprind în acest studiu câteva accente istorice, teologico-practice, canonice, dar și pastorale pentru a răspunde la câteva întrebări, precum: Ce este Sfântul și Marele Mir? Care este importanța sa în Ortodoxie și legătura sa cu autocefalia Bisericii? Unde se regăsește actualitatea subiectului în contextul eclesiologic contemporan?

Sfântul și Marele Mir este un amestec de ingrediente (esențe, uleiuri, plante și vin) care se prepară după o rețetă specială a Bisericii și care apoi este sfințit de către soborul ierarhilor unei Biserici autocefale, în cadrul Liturghiei solemne din Joia Mare. Sfântul și Marele Mir este mai apoi folosit în Biserică pentru Taina Mirungerii, pentru sfințirea lăcașurilor de cult și a antimiselor pe care se slujește Sfânta Liturghie, dar și pentru primirea unor eterodocși la Ortodoxie, cât și pentru reprimirea în comunitatea Bisericii a celor care s-au lepădat de credința cea dreaptă.

Locul în care materia se sfințește și devine purtătoare de har este Biserica. Prin pogorârea Duhului Sfânt în umanitate, energiile divine necreate unesc prin iubire natura creată cu cea necreată. Biserica în esența sa este participarea universului la condițiile vieții divine. Aici

în Biserică își îndeplinește omul cea mai înaltă menire a sa, aceea de preot al creației.

Părintele Alexander Schmemann menționează că între toate făpturile create de Dumnezeu pe pământ, doar omul răspunde binecuvântării lui Dumnezeu cu propria sa binecuvântare și de aceea cea mai proprie numire ar fi nu de „homo sapiens" sau „homo faber", ci aceea de „homo adorans". Definiția de bază a omului este aceea de preot, „deoarece el stă în centrul lumii și o unifică prin actul său de binecuvântare.[1]" Omul ca preot al creației se face așadar o punte de legătură între natură și har, un mediator între Dumnezeu Creatorul și om.

2. Fundamente biblice

În Vechiul Testament Taina Mirungerii este prefigurată în ungerea cu untdelemn sfințit întâlnită în porunca pe care Dumnezeu o dă lui Moise pentru sfințirea preoților. Cel dintâi care a primit ungerea sfântă cu mir a fost Aaron (Iș. 29, 4-7). Ungerea vechi-testamentară nu era făcută cu orice fel de untdelemn, ci cu „untdelemnul de ungere", special folosit pentru consacrarea jertfelnicelor și a lucrurilor destinate slujirii. Rețeta preparării untdelemnului de ungere este primită de Moise direct de la Dumnezeu și oricine ar fi folosit acest untdelemn frumos mirositor pentru alte întrebuințări, cădea sub pedeapsa legii: „va fi stârpit din poporul său" (Iș. 30, 32-33). În Sfânta Scriptură, alături de pâine și vin, uleiul sau untdelemnul apare ca o „binecuvântare a lui Dumnezeu" (Dt. 7, 13; Ir. 31, 12), iar măslinul verde este simbolul omului binecuvântat de Dumnezeu (Ps. 51, 7; Ps. 127, 3). Absența sau privarea de untdelemn este o pedeapsă pentru necredincioșie, iar abundența lui un semn de mântuire (Io. 2, 19) și simbol al „fericirii veșnice" (Os. 2, 24).

Untdelemnul nu este doar un aliment, ci este și un unguent sau o mireasmă care parfumează corpul, întărește membrele și calmează durerea rănilor, precum și sursă de lumină atunci când e folosit în candelă (Ieș. 27, 20; Mt. 25, 3-8). Uleiul este și simbolul bucuriei, pentru că acesta, ca și bucuria, face senină fața omului (Ps. 103, 15). A oferi cuiva uleiul – parfum este semn de prețuire și prietenie (cf.

[1] Alexander Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, trad. de Aurel Jivi, Editura Institutului Biblic și Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 13.

Lc. 7, 46; Mt. 26, 7). Untdelemnul ungerii împărătești se numește în modul cel mai înalt „untdelemnul bucuriei" (Ps. 44, 9), semn exterior (simbol) al alegerii divine, însoțită de revărsarea Duhului Sfânt peste cel ales (I Rg. 10, 1-6; 16, 13).

Regăsim în Vechiul Testament folosirea untdelemnului (mirului) pentru ungere ca act de sfințire și consacrare, așa cum reiese din cartea Ieșirea atunci când Moise a primit poruncă de la Dumnezeu de a pregăti un mir sfânt: „A grăit Domnul cu Moise și a zis: Să iei din cele mai bune mirodenii: cinci sute sicli de smirnă aleasă; jumătate din aceasta, adică două sute cincizeci sicli de scorțișoară mirositoare; două sute cincizeci sicli de trestie mirositoare; cinci sute sicli de casie, după siclul sfânt, și untdelemn de măsline un hin și să faci din acestea mir pentru ungerea sfântă, mir alcătuit după meșteșugul făcătorilor de aromate; acesta va fi mirul pentru sfânta ungere. Să ungi cu el cortul adunării, chivotul legii și toate lucrurile din cort, masa și toate cele de pe ea, sfeșnicul și toate lucrurile lui, jertfelnicul tămâierii, jertfelnicul arderii de tot și toate lucrurile lui și baia și postamentul ei. Și să le sfințești pe acestea și va fi sfințenie mare; tot ce se va atinge de ele se va sfinți. Să ungi de asemenea și pe Aaron și pe fiii lui și să-i sfințești, ca să-Mi fie preoți. Iar fiilor lui Israel să le spui: Acesta va fi pentru voi mirul sfintei ungeri, în numele Meu, în neamul vostru. Trupurile celorlalți oameni să nu le ungi cu el și după chipul alcătuirii lui să nu vă faceți pentru voi mir la fel. Acesta este lucru sfânt și sfânt trebuie să fie și pentru voi. Cine își va face ceva asemănător lui, sau cine se va unge cu el din cei ce nu trebuie să se ungă, acela se va stârpi din poporul său" (Iș. 30, 22-33).

Cu același mir au fost sfințite prin ungere, cortul adunării, chivotul Legii și toate lucrurile din cort (obiectele de cult cf. Lv. 8, 10). De asemenea, regăsim ritualul ungerii și pentru consacrarea locurilor, Patriarhul Iacob a uns o piatră turnând peste ea untdelemn pentru a marca locul prezenței divine, numindu-l Betel (casa lui Dumnezeu cf. Fc. 28, 17-19).

În Vechiul Testament ungerea era privită și ca investire într-o slujire sfântă. De aceea, prin ungere cu mir erau orânduiți preoții, profeții și regii. Astfel, în ungerea sacerdotală (preoțească) preoții și, în special Marele Preot sau Arhiereul Vechiului Testament, erau unși cu mir, după porunca lui Dumnezeu către Moise: „Să îmbraci pe Aaron în sfintele veșminte și să-l ungi și să-l sfințești, ca să-mi fie preot. Să

aduci și pe fiii lui, să-i îmbraci cu hitoane și să-i ungi, cum ai uns pe tatăl lor, ca să-Mi fie preoți, și această ungere îi va sfinți preoți pentru totdeauna în neamul lor!" (Iș. 40, 13-15). Astfel, arhiereul era numit și „preotul sfințit prin ungere" sau „preotul miruit" (Lv. 4, 5; 16, 32). Regăsim, de asemenea, tot în Vechiul Testament ungerea profetică (III Rg. 19, 16) când Prorocul Ilie a fost îndemnat să îl ungă pe Elisei ca profet în locul său. Cât privește ungerea împărătească (I Rg. 16, 13), precum cea a regilor Saul și David, aceasta era săvârșită de către un slujitor al lui Dumnezeu (profet sau preot)[2]. Aceasta era un semn exterior al alegerii divine, însoțită de revărsarea Duhului Domnului peste cel ales, de aceea regele era numit „Unsul Domnului"[3] cu trimitere la Hristos.

Simbolismul scripturistic al „ungerii și al folosirii untdelemnului în Vechiul Testament se referă profetic la Taina Persoanei lui Hristos"[4]. Ungerea lui Iisus Hristos, menționată în Noul Testament, este Botezul Său: „Cum a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere pe Acesta" (F.A. 10, 38) iar Isaia, într-o profeție mesianică spunea: „Duhului Domnului este peste Mine, prin care M-a uns" (Is. 61, 1). Ungerea de care a avut parte Hristos din partea celor două femei din Evanghelie înainte de Pătimirea Sa a fost o anticiparea a jertfei Sale, lucru pe care îl deducem din spusele lui Iisus Însuși, El dând o semnificație gestului femeilor care I-au uns capul și picioarele cu mir de mare preț, spunând că l-au făcut „spre îngroparea Mea" (cf. Mt. 26, 12; Mc. 14, 3-9).

În epoca Noului Testament, se poate constata o legătură strânsă între punerea mâinilor Sfinților Apostoli și primirea darurilor Duhului Sfânt de către cei nou-botezați. Putem aminti, spre exemplu, prezența în Samaria a Sfinților Apostolii Petru și Ioan unde cei ce au fost botezați în numele Domnului Iisus au primit Duhul Sfânt prin punerea mâinilor: „Atunci își puneau mâinile peste ei și ei luau Duhul Sfânt" (F. A. 8, 14-17). De asemenea, putem aminti prezența Sfinților

---

[2] Ungerea împărătească se făcea de către un om slujitor al lui Dumnezeu, profet sau preot. Saul și David au fost unși de către Samuel (cf. I Rg. 10, 1), Iehu de către un profet trimis de Elisei (cf. IV Rg. 9, 6).

[3] În acest sens, psalmistul David scria: „Uns-ai cu untdelemn capul meu" (Ps. 22, 5). Numele de „Unsul Domnului" (Mesia în ebraică, Hristos în greacă), nume dat mai întâi regelui lui Israel, a devenit apoi titlu mesianic, întrucât, atât ungerea sacerdotală, cât și cea împărătească (regală) erau prefigurare și pregătire a venirii lui Mesia-Hristosul sau Unsul Domnului.

[4] † Daniel, *Sfântul și Marelui Mir: înțelesul și folosul lui*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2019, p. 11.

Apostoli în cetatea Efesului, unde Apostolii întăreau prin har pe cei botezați (cf. F. A. 19, 2-6).

Mai târziu, în istoria Bisericii, pentru a nu se face confuzie între Mirungere și Taina Hirotoniei (care păstrează punerea mâinilor), punerea mâinilor a fost înlocuită de ungerea cu Sfântul Mir sfințit de episcopi. Prefigurată din Vechiul Testament prin ungerea preoților, a regilor, profeților și a altarelor de jertfă și anunțată ca „nouă revărsare a Duhului", Taina Mirungerii nu se găsește menționată direct într-o poruncă a Mântuitorului așa cum este cea referitoare la Botez, însă Sfântul Evanghelist Ioan amintește de făgăduința Mântuitorului că toți cei ce cred în El, după preamărirea Lui, adică după Înviere și Înălțarea la ceruri aveau să se învrednicească de a primi Sfântul Duh (In. 7, 37-29). Cartea Faptele Apostolilor ne indică faptul că Taina Mirungerii era administrată de către Sfinții Apostoli prin punerea mâinilor și era o taină distinctă de Botez așa cum reiese din Faptele Sfinților Apostoli 8, 14-17.

Formula folosită la Taina Mirungerii: „Pecetea Darului Duhului Sfânt" se regăsește în cuvintele adresate comunității din Efes de Sfântul Pavel: „Ați fost pecetluiți cu Sfântul Duh al făgăduinței, Care este arvuna moștenirii noastre" (Ef. 1, 13-14) sau : „Să nu întristați Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu, întru Care ați fost pecetluiți pentru ziua răscumpărării" (Ef. 4, 30). Această formulă este menționată, în mod expres, și în canonul 7 al Sinodului II ecumenic. „Pecetluindu-i, adică ungându-i mai înainte cu Sfântul Mir pe frunte, și pe ochi, și pe nări, și pe gură, și pe urechi – se spune în canonul menționat – și pecetluindu-i zicem: «Pecetea Darului Duhului Sfânt»"[5].

Legătura dintre ungere și Duhul Sfânt se află la originea simbolismului fundamental al Tainei Mirungerii, cu untdelemnul bucuriei (cf. Evr. 1, 9; Ps. 44, 9) și al Tainei Sfântului Maslu (cf. Lc. 10, 34; Mc 6, 13; Iac. 5, 14-15). Hristos a dat porunci apostolilor de a săvârși Sfânta Euharistie și de a boteza în numele Sfintei Treimi, prima înainte de Înviere și a doua după Înviere, ei au împlinit acestea după ce au primit Sfântul Duh, în ziua Cincizecimii conform cărții Faptele Apostolilor. „Aceasta arată că toate Sfintele Taine ale lui Hristos se săvârșesc în Biserică potrivit poruncilor lui Hristos și cu lucrarea Duhului Sfânt,

[5] † Neofit, *Pidalion. Cârma Bisericii Ortodoxe*, Editura „Credința strămoșească", Iași, 2007, p. 182.

dăruit de Hristos ucenicilor Lui”[6]. Prin urmare, în Biserică, Sfântul Duh, prin darurile Sale, comunică și pune în evidență taina mântuirii și a vieții veșnice descoperite în și prin Hristos – Unsul lui Dumnezeu.

3. Simbolismul, efectele sacramentale și întrebuințarea Sfântului și Marelui Mir

Biserica Ortodoxă păstrează întreaga semnificație teologică a celei de a doua taine a inițierii creștine, evidențiind caracterul său de taină, însă n-a încercat niciodată să o separe de Taina Botezului, ci le administrează pe amândouă, în cadrul aceleiași rânduieli. Îndată după întreita afundare, preotul rostește rugăciunea Mirungerii, preaslăvind pe Dumnezeu, Izvorul Bunătăților și Soarele dreptății și mijlocind pentru noul botezat, ca să-i dăruiască lui pecetea darului Sfântului Duh și cuminicarea Sfântului Trup și a Scumpului Sânge al Mântuitorului Hristos. Urmează ungerea cu Sfântul Mir a principalelor părți ale trupului (frunte, ochi, nări, gură, urechi, piept, spate, mâini și picioare), în chipul crucii, însoțită de formula: „Pecetea darului Sfântului Duh”. Amin.

Astfel, el este uns pe frunte pentru sfințirea minții și a gândurilor și a se putea înălța cu mintea la Dumnezeu, precum spune Sfântul Chiril al Ierusalimului: „Mai întâi ați fost unși pe frunte ca să fiți sloboziți de rușinea pe care primul încălcător de poruncă o purta pretutindeni și ca să priviți cu fața descoperită slava Domnului”[7]; la ochi pentru a putea privi spre slava lui Dumnezeu; la urechi pentru a auzi și asculta învățăturile și tainele dumnezeiești, precum zice Isaia: „Domnul mi-a adăugat mie urechi ca să aud” (Is. 50, 5), iar Mântuitorul spune: „Cel ce are urechi de auzit să audă” (Mt. 11, 15); la nări pentru ca acestea să nu se deschidă mirosurilor ispititoare la rău; la gură pentru a deveni organ de rugăciune și cântări duhovnicești, de citire și propovăduire a Cuvântului; pe piept și pe spate pentru sfințirea inimii și a dorințelor și spre întărirea acesteia: „Ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului, după ce ați îmbrăcat platoșa dreptății” (Ef. 6, 11); la mâini pentru sfințirea faptelor și săvârșirea lucrurilor celor bineplăcute lui

---

6 † Daniel, *Sfântul și Marelui Mir*, p. 5.

7 Sfântul Chiril Al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 353.

Dumnezeu și la picioare pentru a se păzi din căile pierzării și a merge pe calea cea strâmtă, duhovnicească, precum învață Sfântul Chiril al Alexandriei: „A fost sfințită mâna, înfățișătoare a lucrării mântuitoare, și piciorul, simbolul vădit al umblării drepte”[8].

Semnificația ungerii diferitelor părți ale trupului rezultă și din formule pe care le rostește preotul în ritualul Mirungerii din Biserica Armeană[9]: la frunte: „Untdelemn dulce, în numele lui Iisus Hristos se revarsă asupra ta, pecetea darurilor cerești nestricăcioase”; la ochi: „Pecetea aceasta, în numele lui Iisus Hristos să lumineze ochii tai, ca să nu adormi niciodată în moarte”; la urechi: „Mirungerea sfințita să-ți fie spre ascultarea poruncilor dumnezeiești”; la nas: „Pecetea aceasta în numele lui Iisus Hristos, să-ți fie ție miros dulce de viață spre moarte”; la gură: „Pecetea aceasta în numele lui Iisus Hristos, săți fie ție pază gurii și ușă de îngrădire buzelor tale”; la mâini: „Pecetea aceasta în numele lui Iisus Hristos să-ți fie îndemn spre fapte bune, spre virtute și viețuire creștină”; la piept: „Pecetea aceasta dumnezeiască să zidească în tine inimă curată și duh drept să înnoiască întru cele dinăuntru ale tale”; la spate: „Pecetea aceasta, în numele lui Iisus Hristos să-ți fie pavăză ocrotitoare cu care să poți stinge săgețile și focul cel rău”; la picioare: „Pecetea aceasta dumnezeiască să îndrepteze căile tale spre viața de veci, ca să nu te abați.

Ungerea cu Sfântul Mir este numită în multe feluri în Sfânta Scriptură: „ungere de la Cel Sfânt” (I In. 2, 20), „pogorârea Sfântului Duh” (F. A. 8, 15-17; 19, 6), „sigiliu” sau „pecete”: „Cel ce ne adevereşte pe noi, împreună cu voi întru Hristos şi ne-a uns pe noi, Dumnezeu este, care ne-a şi pecetluit pe noi şi ne-a dat arvuna Duhului în inimile noastre” (II Cor. 1, 21-22), din toate aceste numiri putem înțelege că vorbim despre o Persoană, și anume de Persoana Duhului Sfânt.

Rânduiala ortodoxă actuală prevede că administrarea Tainei Mirungerii să se facă imediat după primirea Botezului, pentru că între cele două taine există o legătură tainică. Darurile primite de noul creștin la botez sunt desăvârșite prin Mirungere. Lucrarea Duhului Sfânt în Sfânta Taină a Botezului înseamnă naşterea la o nouă viață virtuoasă în Hristos, iar prin Sfânta Taină a Mirungerii se pune în valoare această viață tocmai prin rodul pe care îl are, adică de a ajuta

[8] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 353.

[9] https://ro.scribd.com/document/402629950/Mirungerea-Randuiala-Si-Simbolism (accesat: 23 septembrie 2025).

pe primitor să păstreze legătura cu Dumnezeirea și de a ajuta în dezvoltarea puterilor spirituale din fiecare om botezat.

Adică, chiar dacă aceste puteri primite la Sfânta Taină a Botezului subzistă, acestea sunt puse în lucrare de harul Duhului Sfânt care le viază, „le trezesc" tocmai prin Sfânta Taină a Mirungerii. După cum precizează Ioannis Romanidis, în Biserica Primară, deși Taina Mirungerii nu se săvârșea odată cu Taina Botezului, credinciosul „era socotit mădular al Bisericii numai după Mirungere. Odată cu Botezul primea iertarea păcatelor, iar după Mirungere devenea membru al Bisericii"[10].

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre șapte duhuri care se odihnesc în cel miruit: „duhul înțelepciunii, duhul înțelegerii, duhul cunoștinței, duhul științei, duhul sfatului, duhul tăriei, duhul temerii de Dumnezeu"[11]. În afară de aceste duhuri sau daruri ale Duhului Sfânt, creștinul nou botezat primește prin pecetluirea Marelui Mir chemarea la slujirea preoției universale în cadrul căreia Sfântul Ioan Gură de Aur identifică trei misiuni: „Duhul care ni se dă acum în parte ca o arvună, dar care în slavă va fi deplină. El, Duhul, ne-a făcut deodată și prooroci și preoți și împărați, fiindcă aceștia se ungeau în Legea Veche. Noi însă nu mai avem nici una din aceste demnități ci pe toate trei cu prisosință"[12]. Împărat se face cel care lepădă jos toate faptele cele rele și jertfește păcatele; preot, cel care se aduce pe sine lui Dumnezeu jertfindu-și trupul, iar prooroc se face cel care află de cele viitoare din poruncile Domnului.

Părintele Alexander Schmemann vorbește despre o hirotonie a creștinului atunci când primește Taina Mirungerii, de o Cincizecime a creștinului prin care inaugurează o nouă viață în Duhul Sfânt. Ungerea cu mir a mădularelor principale ale omului are la Sfântul Chiril al Ierusalimului și o semnificație duhovnicească, deoarece creștinul primește în acel moment o armură a Duhului Sfânt pe care trebuie să o folosească în războiul nevăzut împotriva duhurilor răutății. Pecetluirea se face în semnul crucii, deoarece astfel se retrăiește puterea

---

[10] Ioannis Romanidis, *Teologia patristică*, trad. de Gabriel Mândrilă, Editura Metafraze, București, 2011, p. 118.

[11] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, Editura Arhidiecezană, Sibiu, 1947, pp. 251-152.

[12] Sfântul Ioan Gură De Aur, *Tâlcuiri la Epistola a doua către Corinteni*, Editura Sophia, București, 2007, p. 42.

dumnezeiască de răbdare a Mântuitorului Hristos a chinurilor suferite pe Sfânta Cruce, și prin acest semn plin de putere totul se curățește și se binecuvintează.

Mărturiile părinților și ale scriitorilor bisericești din primele trei veacuri creștine arată că Taina Mirungerii era administrată celor botezați imediat după primirea Botezului, iar mai apoi era, de asemenea, folosită pentru primirea unor eterodocși la dreapta credință sau a reprimirii creștinilor căzuți de la Ortodoxie[13].

Ungerea cu Mir a sfintelor biserici este socotită, în înțelegerea Bisericii, ca o înnoire a Cincizecimii. Sfințirea lăcașurilor de cult se face printr-o slujbă specială oficiată de către episcop și prin ungerea cu Sfântul și Marele Mir a Sfintei Mese și a pereților bisericii. Această rânduială are rădăcini în practica vechi-testamentară de consacrare a Cortului mărturiei și a Templului, dar amintește de ungerea trupului lui Iisus după coborârea de pe cruce și totodată de revărsarea harului Duhului Sfânt peste Biserică în ziua Cincizecimii. După sfințirea unei biserici, pe Sfânta Masă din altar se pune antimisul (o bucată dreptunghiulară de pânză pe care este imprimată scena punerii în mormânt a Domnului, chipurile și simbolurile evangheliștilor). Antimisul este sfințit doar de către episcop și este uns cu Sfântul și Marele Mir, deoarece el simbolizează și înlocuiește Sfânta Masă atunci când este nevoie, de exemplu, când se slujește Sfânta Liturghie în afara spațiului bisericii.

Ritualul încoronării regilor creștini cuprinde și momentul ungerii cu Sfântul și Marele Mir. Această practică are legătură cu uzanțele vechi-testamentare unde regele era „cel uns" și era simbol al lui Mesia – izbăvitorul poporului. Atât în capitala Imperiului Bizantin, Constantinopol, cât și în Apus, ceremonia de încoronare a regelui era condusă de către patriarh (sau papă) și cuprindea ungerea cu Sfântul Mir. Semnificația fundamentală a „ungerii" regilor este că, prin ea, aceștia se umplu de „darurile Sfântului Duh" și se fac, pe această cale, „următori ai lui Hristos", despărțindu-se de „omul cel vechi", primind „gândul lui Hristos" (I Cor. 2, 16).

Sinoadele Ecumenice și cele locale au precizat prin canoanele emise cum se administrează corect Taina Mirungerii și care sunt primi-

[13] Cel mai important studiu pe această temă îl găsim la Sfântul Ciprian Episcopul Cartaginei care într-o discuție cu un anume episcop Ștefan îi explică acestuia cum trebuie administrată Taina Mirungerii și că Mirul trebuie sfințit de către episcop.

torii ei, care sunt efectele duhovnicești ale administrării acestei sfinte taine și cine poate sfinți Marele Mir[14].

4. Sfântul și Marele Mir în Biserica Ortodoxă Română

În trecutul nostru, sfințirea Sfântului și Marelui Mir s-a făcut de către episcopii cetăților, potrivit rânduielii lăsate de Sfântul Apostol Andrei, încreștinătorul strămoșilor noștri[15].

Sfântul și Marele Mir este materia indispensabila pentru săvârșirea celei de a doua Sfinte Taine din cele socotite și taine de inițiere ale Bisericii. Pregătirea miresmelor și aromatelor care se foloseau pentru sfințirea Marelui Mir revenea în sarcina fiecărui episcop, deoarece pregătirea și sfințirea Sfântului Mir a fost privită de la început ca „un privilegiu și o mărturie evidenta a autocefaliei fiecărei comunități ecleziale, condusa de către un episcop. Prerogativa autocefaliei oricărei comunități creștine, având în frunte un episcop, sfințirea Sfântului și Marelui Mir a constituit întotdeauna un act festiv în viața religioasă a Bisericii creștine”[16].

Mitropolia Tomisului (Scythia Minor), atestată documentar ca fiind prima de pe teritoriul românesc (secolul VI), avea episcopi autocefali, așadar puteau sfinți Marele Mir pentru nevoile liturgice ale comunităților lor, ba mai mult, „în secolul al VI-lea, scaunul Tomisului era socotit ca făcând parte între Arhiepiscopiile autocefale ale Bisericii de atunci. Și ca o expresie vădită a autocefaliei sale, dar și a comuniunii sale cu Biserica Ortodoxă Ecumenică, scaunul arhie-

---

[14] *Canonul 7* al Sinodului de la Laodiceea: „Cei din eresuri, adică dintre navatiani, sau fotiniani, ori dintre patrusprezeceni ce se întorc, ori catehumeni ar fi ori credincioși de ai lor, să nu se primească mai înainte de anatematisi tot eresul, iar mai cu deadinsul pe acela întru care se ține, și atunci pe cei ce se ziceau la dânșii credincioși, învățându-i simbolurile credinței, și ungându-i cu Sfânta ungere, așa să se împărtășească cu Sfintele Taine” (cf. † Neofit, *Pidalion*, p. 442). *Canonul 48* al Sinodului de la Laodiceea: „Trebuie ca cei ce se luminează, după Botez, să se ungă cu hrismă [ungere] cerească, și să fie părtași ai împărăției lui Hristos” (cf. † Neofit, *Pidalion*, p. 439).

[15] A se vedea în acest sens: Dumitru Stănescu, *Vechile episcopii la români*, București,1927, p. 3; D. Russo, „Mitropolia Proilavului”, în *Studii istorice greco-române*, an I (1939), p. 247.

[16] Nicolae Dură, „Dispoziții și norme canonice privind administrarea Sfântului și Marelui Mir. Sfințirea Sfântului și Marelui Mir pe teritoriul țării noastre, expresie elocventă a autocefaliei Bisericii Române de-a lungul secolelor”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an LVII (1981), nr. 1-3, p. 40.

piscopal al Tomisului a avut și reprezentanți, apocrisiarhi, pe lângă patriarhul ecumenic din Constantinopol”[17].

Începând cu secolul al IX-lea (sau chiar mai devreme, sec. IV-V, după alte surse), Patriarhia de Constantinopol și-a asumat dreptul exclusiv de a sfinți Mirul doar în catedrala sa patriarhală și de a-l distribui celorlalte Biserici, inclusiv Patriarhiilor Apostolice. Acest privilegiu exclusiv a durat până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, când alte Patriarhii au început să conteste. Din documentele vremii se constată că până în veacul al XIX-lea, Patriarhia Ecumenică a obligat episcopii din Țările Române să ia Sfântul Mir doar de la Constantinopol și a respins mereu demersurile întreprinse de către mitropoliții autohtoni de a-și sfinți singuri Marele Mir. Însă, datorită legăturilor politice și economice pe care anumiți domnitori români le dezvoltau cu scaunele apostolice, s-a reușit în mai multe rânduri ca sfințirea Mirului să se facă pe pământ românesc de către patriarhii orientali de Ierusalim, Alexandria și Antiohia dimpreună cu episcopii locali.

Astfel, în 1513 Patriarhul Pahomie al Constantinopolului săvârșește sfințirea Marelui Mir la Târgoviște, la invitația voievodului Neagoe Basarab. În 1515 Patriarhul Ecumenic Teolipt este invitat de același voievod român pentru sfințirea Mănăstirii Curtea de Argeș, prilej cu care săvârșește și sfințirea Marelui Mir; în veacul al XVII-lea Patriarhul Alexandriei Nichifor va sfinți, cel mai probabil, Marele Mir în Moldova unde a făcut câteva călătorii la invitația domnitorului Vasile Lupu, căruia îi era și duhovnic. La Iași, în 1643, avea să sfințească Mirul Patriarhul Ierusalimului Teofan al III-lea, în semn de recunoștință pentru voievodul Vasile Lupu care a plătit toate datoriile Patriarhiei Ierusalimului către Înalta Poartă. Patriarhul Dositei al Ierusalimului a sfințit de două ori Marele Mir în Țările Române, la București în 1670 și 1702; posibil că și urmașul său în scaun, Patriarhul Hrisant să fi săvârșit în anul 1707 sfințirea Mirului la București, cu prilejul târnosirii bisericii Mănăstirii Sfântul Gheorghe Nou din București, ctitorie a voievodului martir Constantin Brâncoveanul. După unirea politică a Țărilor Române și obținerea independenței de sub turci la 1877, Mitropolitul Primat Calinic Miclescu înconjurat de ierarhii Sfântului Sinod săvârșesc sfințirea Marelui Mir la București pe 25 martie 1882.

[17] N. Dură, „Dispoziții și norme canonice”, p. 46.

În Transilvania[18], Biserica Ortodoxă Română (Mitropolia de la Sibiu, reînființată în 1864) și-a câștigat un statut de independență bisericească. Marele Mir a fost sfințit de episcopul Vasile Moga în 1823 și de mitropolitul Miron Romanul în aprilie 1884 la Sibiu, pentru nevoile Mitropoliei Ardealului. În Bucovina[19], sfințirea Marelui Mir a fost săvârșită la Cernăuți de către Mitropolitul Silvestru Morariu Andrievici, în martie 1880.

După Unirea Principatelor (1859) și obținerea Independenței de Stat (1877), Mitropolitul Primat Calinic Miclescu, împreună cu ierarhii Sfântului Sinod, a săvârșit sfințirea Marelui Mir la București, pe 25 martie 1882 (în Joia Mare). Acest act a fost considerat o manifestare a statutului autocefal *de facto* al Bisericii Române. Patriarhia Ecumenică, sub Patriarhul Ioachim al III-lea, a condamnat sfințirea din 1882 ca fiind anticanonică și o „ultima inovație", acuzând Biserica Ortodoxă Română de încălcarea drepturilor de jurisdicție ale Constantinopolului.

În anul 1885, prin Tomosul Sinodal semnat de Patriarhul Ioachim al IV-lea al Constantinopolului, dimpreună cu zece ierarhi ai sinodului ecumenic, Bisericii Ortodoxe Române i se recunoaște autocefalia și, odată cu ea, și „dreptul" de a sfinți Marele Mir. În 25 aprilie 1885 este trimis Sinodului Bisericii Ortodoxe Române, tomosul de autocefalie de către Patriarhul Ecumenic Ioachim al IV-lea. Este notabil faptul că acest tomos nu a inclus prevederea, impusă altor Biserici naționale, de a primi Sfântul Mir de la Constantinopol, deoarece „începând cu secolul al XIX-lea, Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol a inclus în majoritatea tomosurilor de recunoaștere a autocefaliei Bisericilor Ortodoxe naționale și prevederea ca acestea să primească Sfântul și Marele Mir de la Constantinopol, singurele excepții fiind Patriarhia Rusă (care își dobândise autocefalia în secolul al XV-lea și rangul de patriarhie în 1589) și Biserica Ortodoxă Română, în al cărei tomos de autocefalie din anul 1885 nu se menționează această prevedere."[20]

Dreptul de a sfinți Mirul este un semn al autocefaliei și unității. De la recunoașterea autocefaliei în 1885, Biserica Ortodoxă Română, prin ierarhii ei în frunte cu Întâistătătorul, își sfințește singură Sfântul și Marele Mir. În cei 140 de ani de autocefalie sfințirea Marelui Mir

[18] † Daniel, *Sfântul și Marelui Mir*, p. 21.
[19] † Daniel, *Sfântul și Marelui Mir*, p. 22.
[20] † Daniel, *Sfântul și Marelui Mir*, p. 19.

a fost săvârșită la București de 23 de ori, ultima sfințire având loc în anul centenar al Patriarhiei Române (2025). De notat ar fi și faptul că Biserica noastră a oferit Sfântul Mir și altor Biserici surori, de exemplu Bisericii Ortodoxe Bulgare între 1921 și 1945.

Sfințirea Sfântului și Marelui Mir în Biserica Ortodoxă Română nu a fost doar o simplă practică liturgică, ci a reprezentat un barometru al autonomiei bisericești și, ulterior, un simbol crucial al autocefaliei naționale, obținute și afirmate în ciuda opoziției inițiale a Patriarhiei Ecumenice.

5. Sfântul și Marele Mir și autocefalia în Ortodoxie

Din punct de vedere etimologic, termenul autocefalie s-a format din cuvintele grecești *αυτος* (însuși) și *κεφαλι* (cap), având sens semantic de conducere prin sine. În spațiul laic precreștin, „termenul a fost utilizat în domeniul biologiei, la clasificarea speciilor, de Aristotel, pentru a desemna unități organice cu activitate metabolică proprie”[21]. Adoptate prin analogie, în sens figurat, din terminologia aristotelică în limbajul bisericesc cuvintele *αυτος* și *κεφαλι* apar pentru prima dată alături în canonul 34 apostolic[22], într-o legătură din care se va alcătui, mai târziu, termenul autocefalie, menit să exprime o realitatea atestată încă de la începuturile vieții bisericești. Format, desigur, în vremea aplicării normelor cuprinse în canonul 34 apostolic, termenul autocefalie nu apare ca atare în canoane, deși toate sinoadele ecumenice și unele sinoade locale s-au ocupat de drepturile care exprimă autocefalia unor unități bisericești. Termenul începe a fi folosit abia din veacurile IV-V în alte acte oficiale sau scrieri bisericești. El a rămas, de atunci încoace, numai în uzul graiului bisericesc.

Autocefalia (sau statutul de Biserică autocefală) este o noțiune fundamentală în Ortodoxie și definește statutul de independență canonică, administrativă și de conducere a unei Biserici locale, în același

[21] Gheorghe Vasilescu, „Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române. Aspecte și semnificații”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an CIII (1985), nr. 5-6, p. 474.

[22] *Canonul 34* (Autocefalia și autonomia): „Episcopii fiecărui neam (nație) se cuvine a ști (a cunoaște) pe cel întâi dintre dânșii și a-l socoti pe el ca de cap (căpetenie), și nimic de prisos ceva a face. Iar ei a face fiecare singure acelea câte se cuvin Episcopiei sale și satelor celor de sub dânsa. Dar nici acela fără de socoteala tuturor să nu facă ceva, că așa va fi o unire și se va slăvi Dumnezeu prin Domnul întru Sfântul Duh: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh” (cf. † Neofit, *Pidalion*, p. 73).

timp păstrând unitatea dogmatică și cultică cu întreaga Ortodoxie. Bisericile locale sunt autonome și autocefale, adică au conducători indigeni și sinod propriu, fără dependență canonică de alta Biserică locală. În situația actuală, Patriarhul ecumenic de Constantinopol, ca primus inter pares (primul între egali) în ierarhia ortodoxă, exprimă unitatea Bisericilor locale și coordonează relațiile inter-ortodoxe, în consultare și în consens cu primații acestor Biserici. Arhiepiscopul de Constantinopol nu are drept de jurisdicție asupra Bisericilor locale, fiind ales de un sinod local grec.

Autocefalia nu este doar o chestiune administrativă, ci se bazează pe principii teologice care reflectă structura universală a Bisericii precum:

1. Egalitatea tuturor episcopilor: autocefalia se întemeiază pe principiul deplinei egalități în putere a tuturor episcopilor. În virtutea acestui principiu, fiecare comunitate bisericească, indiferent de forma sau întinderea ei, a fost autocefală.

2. Sistemul sinodal: autocefalia este exercitată prin sistemul sinodal, care recunoaște polifonia Bisericilor locale.

3. Sfințirea Sfântului Mir ca expresie a autocefaliei.

Dreptul de a pregăti și sfinți Sfântul și Marele Mir este considerat un indicator crucial și o mărturie evidentă a autocefaliei. Inițial, sfințirea Mirului era un privilegiu al fiecărui episcop, fiind o prerogativă a autocefaliei fiecărei comunități ecleziale conduse de un episcop. Până în secolul al VIII-lea, toți episcopii aveau dreptul de a sfinți Mirul. Cu timpul, însă, sfințirea Marelui Mir a primit o semnificație deosebită, aceea de unitate vizibilă a unei provincii bisericești distincte sau independente. Acest fapt s-a datorat și dificultății ca fiecare episcop să procure ingredientele necesare, rare și costisitoare, dar și creșterii autorității tronurilor patriarhale. De aceea, sfințirea Marelui Mir nu a mai fost permisă fiecărui episcop, ci numai patriarhilor sau întâistătătorilor unor Biserici autocefale.

După tradiția și învățătura canonică a Bisericii Ortodoxe, fiecare episcop, cu hirotonie validă, are capacitatea harică de a sfinți Sfântul Mir pentru eparhia sa[23]. Actul sfințirii Sfântului Mir de către soborul ierarhilor nu urmărește doar crearea unui cadru festiv pentru un moment atât de important din viața unei Biserici autocefale, ci acesta

[23] *Canonul 6* al Sinodului de la Cartagina. Cf. † Neofit, *Pidalion*, pp. 471-472.

constituie și „una din formele prin care o Biserică națională își afirmă independența și autocefalia ei. Așa se explică de ce sfințirea Sfântului Mir se săvârșește astăzi de întâistătătorul Bisericii autocefale înconjurat de membrii ierarhiei acelei Biserici, ca semn vădit al solidarității acestora cu întâistătătorul lor și al unității acelei Biserici naționale”[24], desigur fără a exclude validitatea sfințirii de către fiecare episcop în parte.

Am putea aminti referitor la acest capitol și câteva controverse canonice cu referire la administrarea Marelui Mir eterodocșilor și legătura dintre Mir și autocefalie în Ortodoxie. Un aspect canonic important în ceea ce privește legătura dintre administrarea Tainei Botezului și cea a Mirungerii este cel legat de primirea la Ortodoxie a eterodocșilor. Iată ce spune în acest sens Pr. Prof. Dr. Nicolae Dura:

> „În practica Bisericii Ortodoxe de astăzi se ține încă seamă de decizia Sinodului constantinopolitan, din anul 1756, semnată si de patriarhul Alexandru al Ierusalimului. În hotărârea Sinodului constantinopolitan se preciza că în privința rânduielii primirii eterodocșilor urmăm Sfintelor Sinoade Ecumenice, al II-lea și al V-VI-lea, care au dispus să considerăm ca nebotezați pe cei ce vin la Ortodoxie, dacă nu au fost botezați cu trei afundări și scoateri și nu s-a rostit la fiecare afundare numele unei persoane divine, ci în alt fel oarecare au fost botezați [...] botezurile ereticilor, deoarece nu sunt în consonanță, ci potrivnice dumnezeieștilor așezăminte apostolice, îi botezăm fără de nici un pericol în conformitate cu canoanele apostolice și sinodale”[25].

Sfințirea Sfântului Mir de către soborul episcopilor Bisericii autocefale nu înseamnă însă retragerea dreptului pe care, în principiu, îl are fiecare episcop, „fiindcă în împrejurări excepționale, afirmă Prof. Dr. Iorgu D. Ivan, fiecare episcop ar putea sfinți pentru nevoile proprii eparhii”[26]. Eruditul Episcop al Romanului, Melchisedec, principalul redactor al memoriului înaintat Patriarhiei Ecumenice în vederea re-

[24] Iorgu D. Ivan, „Sfințirea Sfântului și Marelui Mir”, în *Mitropolia Ardealului*, an XI (1966), nr. 7-8, p. 524.
[25] N. Dură, „Dispoziții și norme canonice”, p. 45.
[26] N. Dură, „Dispoziții și norme canonice”, p. 41.

cunoașterii autocefaliei Bisericii Române, motivează în acest sens, într-un mod formidabil și articulat canonic, invocând canonul 34 apostolic 6 al Sinodului din Cartagina. În acest actul sinodal din 1882 se arăta că practica primirii Sfântului Mir de la Constantinopol nu avea nici o bază canonică, întrucât acest lucru însemna că „acea Biserică nu posedă toată plenitudinea mijloacelor de mântuire și sfințire; că dacă ea nu poate produce Sfântul Mir, nu poate comunica nici Duhul Sfânt celor botezați de dânsa. A căuta Mirul pe la Bisericile altor țări înseamnă a nu avea conștiința și încrederea că Duhul Sfânt se pogoară de la Dumnezeu”[27].

În actul sinodal din 1882 se arăta că statele române, precum și-au păstrat autonomia politică, tot așa au știut să-și apere și autocefalia bisericească prin puterile lor proprii de orice încercări arbitrare ale patriarhiei, precum: numirea mitropoliților și a episcopilor, administrația și legislația internă a Bisericii.

6. Concluzii

1. Sfântul și Marele Mir este o expresie a autocefaliei. Sfântul și Marele Mir este un simbol și o prezență a Duhului Sfânt, fiind, totodată, o expresie liturgică esențială și un garant al autocefaliei Bisericii Ortodoxe. Dreptul de a pregăti și sfinți Mirul este considerat un indicator crucial și o mărturie evidentă a autocefaliei, un act care, inițial, era un privilegiu al fiecărui episcop.

2. În ceea ce privește dimensiunea sacramentală și sfințitoare a Mirului, Sfântul și Marele Mir este un amestec de esențe, uleiuri, plante și vin, sfințit de soborul ierarhilor unei Biserici autocefale în Joia Mare. Este folosit în Taina Mirungerii pentru a-i pecetlui pe cei nou-botezați cu „Pecetea Darului Duhului Sfânt” și a le conferi chemarea la slujirea preoției universale tuturor celor care au primit unirea cu Hristos în Taina Botezului.

3. Conflictul istoric legat de sfințirea Mirului: Începând cu secolul al IX-lea, Patriarhia de Constantinopol și-a asumat dreptul exclusiv de a sfinți Mirul și de a-l distribui altor Biserici locale, inclusiv cele din Țările Române, care au fost obligate să îl ia de la Constantinopol. Această practică nu avea o bază canonică solidă și a fost contestată

[27] N. Dură, „Dispoziții și norme canonice”, p. 48.

prin eforturile mitropoliților autohtoni, care au reușit, în câteva rânduri, să sfințească Mirul pe pământ românesc cu ajutorul patriarhilor orientali (precum în anii: 1513, 1515, 1643, 1670 și 1702).

4. Afirmarea *de facto* a Autocefaliei: Actul săvârșirii sfințirii Marelui Mir la București pe 25 martie 1882, de către Mitropolitul Primat Calinic Miclescu și ierarhii Sfântului Sinod, a fost o manifestare *de facto* a statutului autocefal al Bisericii Române. Deși Patriarhia Ecumenică, sub Patriarhul Ioachim al IV-lea, a condamnat inițial acest act ca fiind anticanonic, sfințirea Mirului a servit drept barometru al autonomiei bisericești naționale, prin care s-a obținut autocefalia Bisericii Ortodoxe Române.

5. Recunoașterea Canonică a Dreptului de a Sfinți Mirul: Prin Tomosul Sinodal din 1885, Patriarhul Ecumenic Ioachim al IV-lea a recunoscut oficial autocefalia Bisericii Ortodoxe Române. Este remarcabil faptul că acest tomos nu a inclus prevederea de a primi Sfântul Mir de la Constantinopol – o obligație impusă majorității altor Biserici naționale autocefale. Astfel, Biserica Ortodoxă Română, alături de Patriarhia Rusă, a constituit o excepție.

6. Actualitatea subiectului în contextul eclesiologic contemporan: regăsim astăzi o tensiune generalizată între unitatea pan-ortodoxă și afirmarea autocefaliei unor realități ecleziale parțiale (biserici nedepline). Mirungerea, ca Taină desăvârșitoare, este un punct central în dialogul ecumenic privind limitele Bisericii și valabilitatea tainelor eterodocșilor. Astfel, sfințirea Marelui Mir rămâne o expresie a responsabilității pastorale și a fidelității față de Sfânta Tradiție în fața problemelor de jurisdicție și unitate sacramentală.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 355-367

JERTFA ȘI ÎNVIEREA MÂNTUITORULUI HRISTOS – REFLECȚII TEOLOGICE ÎN PREDICILE MĂRTURISITORILOR ROMÂNI DIN SECOLUL AL XX-LEA

Dr. Andrei-Emanuel Radu*
radu_andrei_emanuel@yahoo.com

Abstract
The Unity between the Sacrifice and the Resurrection of Our Lord Jesus Christ represents a theme of great relevance for Orthodox theology. The Sacrifice on Golgotha is the ultimate proof of God's supreme love for His creation, which He does not abandon to the state caused by sin, but renews so that it may rejoice in the Kingdom of Heaven. The suffering endured on Golgotha, followed by the miracle of the Resurrection, assures us that the suffering Christians endure in this life is not the final point of existence, but rather a foretaste of eternal happiness. The Romanian confessing priests, who suffered in the communist prisons of the twentieth century, expressed this truth both through their lives and through the beautiful sermons they delivered during their ministry. Suffering is shown to be a constitutive part of life, which man is called to face, not to avoid. Living in unity

* Assistant Professor, PhD, The Faculty of Orthodox Theology "Justinian the Patriarch", University of Bucharest, Bucharest. His PhD thesis is called: *Father Professor Constantin Galeriu – preacher, catechist and pedagogue.*

with Christ requires the acceptance of a sacrificial life – a journey along the path of Golgotha, at the end of which awaits the reward for one's labors. For those who suffered because of their steadfast defense of faith, the sacrifice was assumed without complaint, understanding that only in this way could they follow Christ worthily. Accepting the sacrifice also implies a transformation of life in accordance with the commandments of the Gospel, for only in this way can one truly rise again together with Christ.

Keywords
Sacrifice and Resurrection, sermon, confessors, suffering, repentance.

1. Introducere

Sfinții Părinți, participanți la Sinodul I ecumenic de la Niceea, au sistematizat, în șapte capitole, teologia Bisericii privitoare la Fiul lui Dumnezeu întrupat. Părinții sinodali convocați la Constantinopol, în 381, prin adăugarea celor cinci capitole, au perfectat conținutul viitoarei mărturisiri de credință, ce a devenit normativă pentru întreaga Biserică. Prin mărturisirea Crezului, credinciosul își validează calitatea de membru al Bisericii celei adevărate, păstrătoare a învățăturii Mântuitorului Hristos, revelate în Sfânta Scriptură. Crezul înfățișează istoria mântuirii omului, realizate prin lucrarea perihoretică a Persoanelor Sfintei Treimi, de aceea, rostirea lui nu poate fi săvârșită deplin fără a implica și virtutea credinței. Cel dintâi termen al mărturisirii niceo-constantinopolitane – *cred* – arată că adevărul revelat este atemporal, cunoașterea lui echivalând cu o experiere ce nu se sfârșește niciodată pentru om, finalul – *aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie* – subliniind perspectiva transcendenței. Creștinul, indiferent de epoca în care trăiește, mărturisește că lucrarea dumnezeiască mântuitoare nu s-a încheiat, ci este permanent actualizată în Biserică, botezul „spre iertarea păcatelor" fiind poarta de intrare în dinamismul către fericirea cea veșnică.

Prin Taina Sfântului Botez este posibilă despărțirea omului de păcat și renașterea la o nouă viață, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin botez,

pentru ca, precum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții" (*Romani* 6, 3-4). Dogma niceeană mărturisește realitatea pătimirilor și învierii Mântuitorului Hristos, creștinul, încă din momentul botezului, fiind chemat la o viață jertfelnică, la finalul căreia să se bucure de înviere. Suferințele și jertfa, în orice formă s-ar manifesta, se înscriu în firescul vieții, datoria creștinului fiind de a le accepta și transfigura, imprimându-le un sens proniator și mântuitor. Asumarea jertfei, cu mulțumire și smerenie, reprezintă un act de credincioșie față de Mântuitorul Hristos, Care, deși nu a avut păcat, a purtat crucea din iubire față de creația Sa. În ceata celor care au ajuns la înțelegerea și experierea acestei teologii înalte se numără și mărturisitorii români din secolul al XX-lea. Urmând pilda martirilor primelor veacuri, cei prigoniți și uciși în temnițele comuniste au preferat calea jertfei în locul apostaziei, bucurându-se, încă din această viață, de vederea luminii Învierii. Creștinii prigoniți și întemnițați ne cheamă la mărturisirea Crezului, însă nu doar prin cuvânt, ci și prin faptă, făgăduindu-ne că numai cei „prigoniți pentru dreptate vor vedea pe Dumnezeu" (*Matei* 5, 10).

2. Jertfa și Învierea Mântuitorului Hristos – biruința Vieții asupra morții

Mărturisirea de credință formulată la Sinodul I ecumenic este rezultatul unei înțelegeri în duh a Sfintei Scripturi, Sfinții Părinți, opunându-se învățăturilor eretice, arătând unicitatea Adevărului (*Ioan* 14, 6), revelat și mărturisit de Biserica cea „una, sobornicească și apostolească". Dogma niceeană reprezintă piatra unghiulară a viitoarei teologii a Bisericii, întrucât statornicește deoființimea Fiului cu Tatăl și realitatea operei Sale mântuitoare, ce culminează cu Jertfa, Învierea și Înălțarea la ceruri. Odată cu formularea simbolului niceo-constantinopolitan, Părinții Bisericii, precum Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Chiril al Ierusalimului și Fer. Augustin au formulat comentarii și explicații dogmatice, opunându-se atacurilor venite din partea mediilor eretice. Articularea unui simbol de credință presupune cunoașterea adevărului revelat cuprins în Sfânta Scriptură, dar și o raportare autentică la învățătura formulată de-a lungul veacurilor, în Biserică, și transmisă prin Sfânta Tradiție. În contextul rapidei propagări a ereziilor trinitare și hristologice, Părinților le-a revenit misiunea de a stabili învățătu-

ra conformă adevărului scripturistic, dar și de a formula un simbol de credință care să fie receptat în Biserică. Crezul nu trebuie considerat doar o sinteză dogmatică, ci este expresia teologică a Bisericii, actuală până la sfârșitul veacurilor, izvorâtă din unitatea dintre viață și Cuvânt (Ioan 1, 1). Pătrunderea înțelesurilor învățăturii fixate de Sfinții Părinți nu poate fi realizată în afara unei viețuiri conforme exigențelor evanghelice, întrucât teologia se cere întrupată. În studiul de față, ne propunem analiza unui pasaj din Simbolul de credință, bazându-ne cercetarea pe cuvântările mărturisitorilor români din secolul al XX-lea. Jertfa și Învierea Mântuitorului Hristos reprezintă actele prin care El se descoperă ca Om adevărat și Dumnezeu adevărat, smerenia Sa fiind încununată de slava cea dumnezeiască. Exemplul Său trebuie urmat, asumarea jertfei Sale, de către fiecare creștin, devenind un semn al conlucrării cu harul mântuitor:

> „Domnul a fost răstignit; ai primit mărturiile! Ai în față locul Golgotei. Scoate strigare de laudă, pentru că te găsești lângă El. Caută să nu-L tăgăduiești cumva în vreme de persecuție. Nu te lăuda cu crucea numai în timp de pace, ci aceeași credință să ai și în vreme de prigoană. Să nu fi în timp de pace prieten al lui Iisus, iar în timp de război, dușman! Acum primești iertarea păcatelor tale și harurile darului duhovnicesc ale Împăratului. Când va veni războiul, luptă cu bărbăție pentru Împăratul tău! Iisus cel fără de păcat a fost răstignit pentru tine, și tu să nu te răstignești pentru Cel care S-a răstignit pentru tine? Prin răstignirea ta nu-I faci nici un dar lui Iisus, deoarece tu ești cel care ai primit mai înainte harul, ci reîntorci harul primit, plătind datoria Celui care S-a răstignit pentru tine pe Golgota”[1].

Sfânta Scriptură mărturisește că jertfa Mântuitorului Hristos este expresia supremă a iubirii pe care Dumnezeu o poartă omului – „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*Ioan* 3, 16). Teologia Ortodoxă, fundamentată pe adevărul Revelației, arată

[1] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 206.

că, prin opera Sa mântuitoare, Fiul lui Dumnezeu Întrupat nu realizează un act juridic exterior, prin care este satisfăcută demnitatea lui Dumnezeu, în numele oamenilor păcătoși, ci restaurează firea omenească, restabilind comuniunea omului cu Sfânta Treime:

> „Înțelegerea cea mai cuprinzătoare a jertfei lui Hristos este aceea care vede atât direcția ei îndreptată spre Dumnezeu, cât și direcția ei îndreptată spre firea omenească asumată de Hristos și, prin ea, spre ceilalți oameni. Această concepție cuprinzătoare este proprie Sfinților Părinți, fiind în acord cu cea a Sfintei Scripturi. Dar faptul că, prin jertfa adusă Tatălui, Hristos restaurează și îndumnezeiește și firea omenească, dă și direcției ei îndreptate spre Dumnezeu un alt sens decât acela al unei simple satisfacții a onoarei Lui jignite. Dumnezeu nu putea iubi starea de păcat a oamenilor, care e o stare de dușmănie a acestora față de El. Hristos ca om, îndreptând prin jertfă starea de dușmănie a firii omenești față de Dumnezeu, câștigă chiar prin aceasta iubirea lui Dumnezeu pentru această natură... Jertfa servește restabilirii comuniunii între Dumnezeu și om. Comuniunea restabilită înseamnă însă atât firea omenească restabilită din egoismul ei, cât și iubirea lui Dumnezeu manifestându-se neîmpiedicată în voința ei de a împodobi pe om cu darurile ei, neîmpiedicată de egoismul dușmănos al omului”[2].

Învierea, care urmează Jertfei și morții pe Cruce, este evenimentul ce adeverește, înlăturând orice îndoială, dumnezeirea Mântuitorului Hristos. Însă, minunea Învierii nu trebuie să fie înțeleasă ca o biruință egoistă a lui Dumnezeu, ci ca expresie a iubirii Sale nemărginite. Înviind, Mântuitorul Hristos a surpat stăpânirea morții și a deschis porțile raiului, pentru ca oamenii să poată vieții veșnic alături de Dumnezeu, în Împărăția Sa. Mitropolitul Bartolomeu Anania arată că Învierea, deși s-a desfășurat într-un timp bine determinat, transcende întreaga istorie, devenind un eveniment universal, întrucât cuprinde întreaga umanitate:

---

[2] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 136.

„Învierea Domnului, iubiții mei, nu a fost un scop în sine, o performanță personală ca aceea a unui atlet care vrea să-și dovedească sieși și altora că a fost în stare să învingă un obstacol. Învierea Domnului e mai mult decât un eveniment: e o lucrare. Părăsindu-și giulgiurile din mormânt și mișcându-Și trupul îndumnezeit prin transfigurare, întâiul drum al Domnului a fost acela de a Se pogorî la iad și de a-i dezlega din legăturile morții pe cei ce-L așteptau acolo, începând cu Adam și Eva și terminând cu Ioan Botezătorul. Domnul nu a murit spre a învia, ci pentru ca prin învierea Lui să-i elibereze pe oameni din robia morții. Dacă pentru noi, oamenii, S-a pogorât din cer și S-a întrupat, dacă pentru noi a suferit, dacă pentru noi S-a răstignit și a gustat moartea, El tot pentru noi, oamenii, a și înviat; și nu numai pentru cei de dinainte, ci și pentru toți cei de după El, care mor întru numele Său și care tot întru El vor și învia. Prin învierea Sa, Domnul S-a făcut începătură, model și arhetip al propriei noastre învieri”[3].

Biruitor al morții, prin Jertfă și Înviere, Mântuitorul Hristos devine Pedagogul desăvârșit sau „Învățătorul nostru suprem”, Care este model de viețuire și dătător de putere pentru cei ce aleg să-I urmeze: „El este învățătorul Unic. «Unul este învățătorul nostru» (*Matei* 23, 8). Dar Unul, nu în sensul de singular exclusiv, ci de revelator suprem al adevărului și cu putere dumnezeiască de a trezi spiritele, pentru a le purifica și a le face părtașe adevărului și în chipul cel mai profund; pentru a le naște din nou prin răsădire în El, în propria Lui viață, dându-le acea stare de conștiință că în comuniunea Lui te afli în același Duh: cu Domnul vieții și cu sensul vieții”[4]. Biruința asupra morții, realizată prin pătimirile și Învierea Mântuitorului Hristos, este dar și chemare, creștinii având misiunea de a fi mărturisitori, prin viață, faptă și cuvânt.

[3] Valeriu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției: o însoțire liturgică pentru preoți și mireni. De la Betleemul Nașterii la Ierusalimul Învierii: scrisori pastorale*, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 357.

[4] Pr. Constantin Galeriu, „Mântuitorul Iisus Hristos Învățătorul nostru suprem”, în *Ortodoxia*, an XXXV (1983), nr. 1, p. 34.

3. Jertfa – calea către înviere

Unitatea dintre Jertfa și Învierea Domnului trebuie să fie reflectată în viața fiecărui creștin. Vieţuirea în armonie cu poruncile dumnezeiești presupune asumarea jertfei, nicidecum evitarea ei, Mântuitorul Hristos arătând că urmarea Sa nu poate fi realizată fără purtarea crucii (Matei 16, 24). Luându-și crucea, omul renunță la voința păcătoasă și se dăruiește lui Dumnezeu, chiar dacă rabdă suferințe, credincios fiind făgăduințelor Sale: „Ne rugăm lui Dumnezeu să ne curățească viața de întinăciune. El ne trimite câte-o răstignire în fiecare zi, câte-o săptămână a patimilor, câte-o viață pe cruce, iar noi, în nepriceperea noastră, neștiind căile lui Dumnezeu, ne rugăm mai cu foc să ne scape de cruce. Iisus n-a făcut așa; nici noi să nu facem. S-ar putea spune că Iisus S-a născut pe cruce”[5]. Prin Întrupare, Mântuitorul Hristos a făcut experiența afectelor firii omenești, însă nu a cunoscut păcatul (Ioan 8, 46). Astfel, jertfa nu poate fi înțeleasă doar ca o consecință a păcatului, o pedeapsă pentru neascultarea lui Adam, ci este o stare pe care creatura, chiar și înainte de căderea în păcat, era chemată să o experieze[6], sub alte forme:

> „Cu totul proprie Noului Testament este, desigur, și taina crucii, care înseamnă jertfă, suferință și asumare a crucii, care înseamnă jertfă, suferință și asumare a vinovăției. Hristos se jertfește pentru noi și – nevinovat, neprihănit fiind ia asupră-Și păcatele lumii. Hristos Se întrupează pentru a cunoaște nemijlocit condiția omenească; nu prin relatări și informații indirecte (prin reportaje), ci prin experiență personală, existențială. Și de ce, de bunăvoie, se dă Domnul, crucii și suferinței? Tocmai pentru că suferința este caracteristica definitorie – cu adevărat definitorie – a

[5] Arsenie Boca, *Cuvinte vii*, Editura Charisma, Deva, 2006, p. 79.

[6] Părintele profesor Constantin Galeriu, unul dintre mărturisitorii și teologii de seamă ai Bisericii Ortodoxe Române, exprimă acest adevăr: „Jertfa nu este un accident, un moment secund în creație, ci ne dezvăluie taina, secretul creației. Ea intră în structura actului creator, e indisolubil legată de creație, e sursa creației; iar creația este justificarea ei. Și tocmai pentru că e structural legată de creație, jertfa e și mijlocul răscumpărării creației după cădere, al restaurării creației în har, în ordinea ei divină. Dacă jertfa n-ar face parte din creație, ea n-ar fi mântuitoarea ei. E metodă divină de creație și de răscumpărare”. Constantin Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, Editura Parenesis, București, 2022, p. 17.

omului, trăsătură cu totul specifică a condiției umane”[7].

Prin suferința Crucii și gustarea morții, Mântuitorul Hristos S-a adus pe Sine jertfă spre iertarea păcatelor și spre înnoirea firii omenești. Jertfa pe cruce a fost deplină pentru că S-a răstignit, în mod liber, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Cel fără de păcat, din iubire pentru Dumnezeu Tatăl și pentru făptura Sa, după cum subliniază cu tărie Sf. Părinte Ilie Cleopa: „Cine a silit pe Dumnezeu Cel nemărginit în Putere să vină la noi? Oare nu însăși dragostea Lui? Cine L-a făcut pe El să sufere atâtea chinuri de bună voie pentru noi? Oare nu dragostea și mila lui nemăsurată? Cine L-a îndemnat pe El să rabde pentru mântuirea neamului omenesc până la moarte, și încă moarte pe cruce (*Filipeni* 2, 8)? Oare nu dragostea și îndurarea Lui cea fără de margini?”[8]. Jertfa, asumată liber, nu constrânsă de vreo obligație față de Mântuitorul Hristos, este răspunsul firesc al omului care dorește să-I urmeze Lui. De aceea, pentru mărturisitorii creștini, pătimirea pentru apărarea credinței și a poruncilor evanghelice a nu a fost primită ca pedeapsă, ci ca mijloc de imitare a Celui „spânzurat pe lemn”: „Pe pământ nimeni din cei botezați în numele Preasfintei Treimi nu se poate mântui fără cruce... Cine își duce crucea cu mulțumire și cu dragoste pentru Mântuitorul și este mulțumit când este certat de Dumnezeu cu pagube, cu necazuri și ocară, cu foamete și sete, cu boală și întristare, acela este următor al lui Hristos. Fiecare să-și ducă cu bucurie crucea sa”[9].

Atâta vreme cât propria cruce este unită cu cea a lui Hristos, omul înțelege rostul suferinței și primește puterea de a o îndura, dar când este purtată în izolare, se transformă într-o pedeapsă lipsită de sens: „Când vorbim de cruce, înțelegem mai întâi: nevoință și încercări; sau o boală, suferință, moarte. Dacă însă în toate acestea, care alcătuiesc crucea mea, rămân singur, le port singur, cu puterea și orizontul meu mărginit, în care dincolo de suferință și moarte nu văd nimic, decât sfârșitul; atunci, lipsit de «harul și adevărul» (*Ioan* 1, 17), de lumina și puterea lui Hristos, lesne mă pătrunde neliniștea, descurajarea, cu întrebări firești... Dar când crucea mea e prinsă în crucea lui Hristos,

---

[7] Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi: cuvinte de credință*, Editura Polirom, Iași, 2008, pp. 308-309.

[8] Ilie Cleopa. *Predici la praznice împărătești și la sfinți de peste an*, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători, 2010, p. 73.

[9] I. Cleopa, *Predici la praznice împărătești*, p. 85.

ca mlădița în viță, ca raza în soare, atunci se luminează întreg sensul și orizontul ei[10]. Totodată, Mântuitorul Hristos este Arhiereul desăvârșit, pentru că îi descoperă omului modul autentic în care trebuie să se raporteze la suferință, fără a cădea sub povara ei:

> „Pătimirile Domnului ne învață, între alte lucruri multe și bune, cum să răbdăm durerea. Adică să o suferim ca să se consume. Profetul Isaia numește pe Iisus «om al suferinței și răbdător în durere» (Isaia 53, 3), pentru că El rabdă durerea, o suferă, o primește ca pe o binecuvântare. Iuda disperat se spânzură, nu știe răbda mustrarea și durerea venită din vinovăție. Iisus suferă durerea, o rabdă… Și suferința Lui e cu atât mai pilduitoare, cu cât El a fost fără de păcat și a suferit pentru alții, pentru noi toți și pentru toată lumea. Dintre toți fiii oamenilor nimeni nu a suferit mai mult decât El. Iată de ce creștinii în suferințele lor din lumea aceasta află în El suprema consolare. Numai gândul că Hristos, ființa cea mai nevinovată ce a pășit vreodată pe pământ, a fost răstignit este în stare să verse în sufletele obidiților cea mai întăritoare mângâiere”[11].

Cei ce au suferit în temnițele comuniste au fost, prin mărturia propriilor pătimiri, ucenici neînfricați ai Mântuitorului Hristos. Îndurând umilințe, chinuri, și bătăi, fără a le fi adusă o acuză de care să se facă vinovați, au cunoscut nu doar suferința trupească pricinuită de jertfă, ci și strălucirea ei: „Nu ne pierdem curajul și, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi. Căci necazul nostru de acum, ușor și trecător, ne aduce nouă, mai presus de orice măsură, slavă veșnică covârșitoare, neprivind noi la cele ce se văd, ci la cele ce nu se văd”[12]. De aceea, izbânda lor rezidă nu în capacitatea de a suporta loviturile celor ce îi chinuiau, ci de a le înțelege sensul, la capătul lor aflându-L pe Hristos. Astfel, crucea devine mijlocul prin care Hristos Se face tot mai prezent în viața lor, suferința trupească aducând cu sine bucuria duhovnicească: „În

---

[10] Constantin Galeriu, „Predică la Duminica a III-a din Postul Mare”, în *Glasul Bisericii*, an XXXVIII (1979), nr. 3-4, p. 217.

[11] Ilarion Felea, *Duhul Adevărului*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2025, pp. 334-335.

[12] Il. Felea, *Duhul Adevărului*, p. 331.

Hristos, crucea nu e punct final, nu e sfârșit, ci cale; cale luminoasă spre înviere. Crucea poartă asupra ei pe Soarele dreptății, pe Hristos. Și crucea noastră este și crucea Lui, Care «a luat asupra Sa durerile noastre» (Isaia 53, 4). Și atunci osteneala, nevoința, suferința noastră, moartea însăși, totul e săvârșit, suportat în Hristos. Și totul devine în El jertfă luminoasă, iubire, dăruire. Și privind astfel, ni se deschide un înțeles tot mai adânc, mai cuprinzător al crucii, al puterii ei. Și anume, fundamental: crucea este iubire"[13]. Simțirea prezenței lui Hristos în purtarea crucii este rodul exersării iubirii față de Dumnezeu și față de semeni, dar și expresia libertății. Prin jertfa Sa, Mântuitorul nu ne constrânge să-I urmăm, ci ne cheamă, lăsându-ne libertatea de a alege: „Jertfa lui Hristos nu ne mântuiește împotriva voinței noastre de mântuire, nici în afară de colaborarea noastră. Darul ei atât de important devine nefructuos prin nepăsarea sau acțiunea noastră contrară. Continuând a sluji păcatului ne-am făcut nevrednici de viața cea nouă. În acest caz, osânda ce ne așteaptă e uriașă. Ne-am făcut vinovați nu numai de păcat, ci am disprețuit jertfa lui Hristos, am disprețuit iubirea lui Dumnezeu"[14].

Suferința nu este o noțiune abstractă, ce trimite la o stare de pasivitate sau simplă meditație, ci trebuie să fie asumată la nivel concret, personal, astfel încât să rodească în viața fiecăruia. Fără a produce transfigurarea omului, suferința va fi receptată ca o simplă pedeapsă, Dumnezeu fiind privit ca un stăpân aspru, răzbunător. Jertfa este prilejul omului de a se înnoi sufletește, alegând calea învierii, urmată de Hristos: „Crucea pătată de sângele Fiului lui Dumnezeu ne cheamă la o viață nouă, la luptă pentru idealul nostru creștin. Drumul crucii să fie și drumul nostru! Nimic bun în viață nu se poate cuceri decât prin suferință, prin jertfă. Cu cât jertfa este mai curată, scopul ei mai nobil, mobilul ei mai lipsit de interes personal, cu atât și roadele ei sunt mai bogate"[15]. Totodată, crucea este expresia supremă a iubirii, prin care limitele egoismului sunt depășite, devenind calea prin care cel jertfit se aseamănă Mântuitorului Hristos: „Vai de omul care nu înțelege

[13] C. Galeriu, „La Duminica a III-a din Postul Mare", p. 217.

[14] Liviu Galaction Munteanu, „Jertfa Mântuitorului în predica Apostolului Pavel", în: *În slujba cuvântului: culegere de predici praznicale și duminicale din opera părintelui profesor dr. Liviu Galaction Munteanu*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2024, pp. 490-491.

[15] L. G. Munteanu, „Jertfa Mântuitorului în predica Apostolului Pavel", p. 242.

porunca crucii, care nu-i capabil de jertfă! El este rob trupului, lipsit de puterea de a se însufleți pentru ideea de bine, lipsit de voința de a lupta pentru bine. Sieși nefolositor, pentru semenii lui este o povară. Ferice de cel ce trăiește în idealul jertfei din dragoste față de aproapele! Este un conducător în viață, o lumină care luminează, un foc care încălzește, un adevărat ucenic al lui Hristos”[16].

Purtarea crucii, în percepția creștină, nu presupune doar calea martiriului, ci aceasta reprezintă forma ei desăvârșită, prin care mucenicul își închină viața, în mod liber, Mântuitorului Hristos. De asemenea, rolul crucii, în viața fiecăruia, nu poate fi înțeles fără a avea credință și nădejde, pentru că presupune o renunțare la propria voie, spre a urma calea pe care ne-o arată Hristos Domnul. Pentru cei ce au cunoscut ajutorul dumnezeiesc în cele mai grele momente ale existenței, crucea este povara pe care Dumnezeu i-o oferă fiecăruia spre ajutorul său sufletesc, întâlnindu-se în diverse forme: „«Luarea crucii» ce înseamnă? În accepțiunea obișnuită, o suferință oarecare, că zicem: «am și eu o cruce de purtat în viața aceasta», nu? Adică, o suferință, un necaz, o boală; am de suportat o ființă care e o povară, un soț, un vecin, un vrăjmaș și așa mai departe. «Asta-i crucea mea...». E și asta o cruce, desigur, dar în ce sens? În sensul de a nu cârti la astfel de poveri, a le purta întru răbdare. Sfinții Părinți spun că cine poartă această cruce obișnuită, aparent banală, de fiecare zi – un necaz, o boală, o suferință, o persoană etc. –, întru răbdare, acela se aseamănă cu martirii”[17].

Crucea noastră, indiferent de greutatea ei, își află sensul numai dacă privim la cea a Mântuitorului, care este pecetea iubirii Sale, întrucât, „Crucea este mărturia iubirii lui Dumnezeu pentru noi și-n același timp este izvorul iubirii noastre pentru Dumnezeu, care trebuie să se traducă în iubirea de oameni”[18]. Purtarea crucii, în înțelesul de manifestare a iubirii pentru Dumnezeu și aproapele, își află o formă paradigmatică în exemplul mărturisitorilor din temnițele comuniste, care au experimentat stări paradoxale pentru omul obișnuit. Într-un spațiu destinat transformării omului prin bătăi, umilințe și înfometare, cei întemnițați făceau experiența unui exercițiu mucenicesc al

[16] L. G. Munteanu, „Jertfa Mântuitorului în predica Apostolului Pavel”, p. 242.
[17] Constantin Voicescu, *Veniți să ne așezăm sub ploaia harului! Predici la duminicile de peste an*, Editura „Cuvântul Vieții”, București, 2024, p. 313.
[18] C. Voicescu, *Veniți să ne așezăm*, p. 343.

virtuții, anume iubirea propriilor torționari. Pentru ei, purtarea crucii a însemnat parcurgerea drumului Golgotei, alături de Mântuitorul Hristos. În acest sens, cuvintele Sf. Preot Mucenic Constantin Sârbu sunt grăitoare: „Pentru a te mântui, trebuie ca Duhul Tatălui și al lui Hristos, al iertării, al milei și al dragostei să fie și în tine; și nu numai în tine, ci să duci Duhul lui Dumnezeu și în casa ta. Să te lupți să nu fi bestie! Să iubești omul pentru dumnezeirea din el. Să nu te oprești la ceea ce îți face, fiindcă Iisus n-a procedat așa, și nici cei ce L-au urmat. Nici cei botezați în Hristos nu trebuie să fie așa. Ia aminte la sufletul din om, pentru care a venit Iisus și S-a jertfit”[19]. Iubirea față de prigonitori este arătată ca fiind dovada purtării cu vrednicie a crucii, alături de Mântuitorul Hristos. Numai prin asumarea crucii, omul poate învia împreună cu Mântuitorul Hristos, pentru că „slavă fără să fi trecut prin Cruce spre Înviere nu este cu putință, după cum nu este cu putință Învierea fără osteneală, fără suferință!”[20].

Concluzii

Jertfa, moartea pe cruce și Învierea Domnului nostru Iisus Hristos reprezintă evenimente ce nu pot fi cugetate separat, ele exprimând iubirea absolută a Stăpânului față de om, coroana creației Sale, creat după chipul Său. De asemenea, ele dau mărturie despre biruința vieții asupra morții, fiind temelia unei existențe noi, restaurate prin harul divin. Jertfa Mântuitorului Hristos este deplină, pentru că nu a fost săvârșită de un simplu om, ci de Fiul lui Dumnezeu întrupat, din iubire nemărginită pentru Tatăl și creația Sa. Aducându-Se ca un miel nevinovat spre junghiere (Isaia 53, 7), Mântuitorul Hristos își oferă viața pentru mântuirea tuturor oamenilor, din toate timpurile, purtând păcatele oamenilor (I Petru 2, 24), nu într-un sens juridic, ci ontologic, pentru că a cunoscut suferința umană, spre a o vindeca și transfigura.

Învierea nu este o minune izolată, ci răspunsul lui Dumnezeu Tatăl la jertfa Fiului Său, o ridicare din robia păcatului, care nu anulează jertfa, ci o desăvârșește, dovedind că moartea nu are ultimul cuvânt. Totodată, Învierea este confirmarea că jertfa a fost reală și mântuitoa-

[19] Constantin Sârbu, *Există un mâine: predici*, Editura Bonifaciu, Bacău, 2024, p. 37.
[20] C. Sârbu, *Există un mâine: predici*, p. 102.

re, că dragostea adevărată înseamnă dăruire totală și că prin moarte vine viața, prin cruce vine slava, iar prin slujire vine înălțarea. Astfel, Hristos, Cel ce a pătimit de bunăvoie, devine Arhetipul fiecărei existențe umane chemate la comuniune cu Dumnezeu, prin aceeași logică a jertfei și învierii.

Jertfa și Învierea nu reprezintă doar o realitate hristologică, ci sunt model și chemare pentru fiecare om în parte. În viața creștinului, jertfa se manifestă în diverse moduri: prin renunțarea la sine, prin răbdarea suferinței, prin lupta cu păcatul, prin efortul de a-l iubi chiar și pe vrăjmaș și de a-l ierta pe cel ce a greșit. Aceste jertfe personale nu sunt zadarnice, ci devin, prin harul lui Dumnezeu, calea către înviere, o înnoire a inimii și a vieții, spre asemănarea cu Hristos Cel înviat.

Prin Taina Botezului, creștinul moare și învie împreună cu Hristos, intrând pe calea jertfei neîncetate, în care fiecare cădere este urmată de ridicare, iar fiecare durere se transformă în bucurie. Acest parcurs spiritual nu presupune o căutare a suferinței, ci o acceptare a ei, întrucât doar prin cruce este câștigată învierea. Astfel, în viața omului, jertfa nu este un punct final, ci treapta spre o viețuire mai înaltă, în care sensul vine din asumarea ei cu nădejde, așa cum stau drept dovadă mărturisitorii creștini din secolul al XX-lea. Pătimind pentru Hristos, jertfa a devenit răspunsul liber la iubirea divină, învierea fiind darul pe care l-au primit de la Dumnezeu pentru strădania lor. Integrați în acest dinamism pascal, cei ce au suferit prigoană au dovedit că jertfa trebuie să ne însoțească permanent, oferindu-ne posibilitatea de a pregusta fericirea Împărăției cerurilor, încă din această viață.

Așadar, legătura dintre jertfă și înviere are implicații ontologice la nivel personal, fiind o chemare continuă la a-L urma pe Hristos, nu doar până la cruce, ci și până la mormântul din care se revarsă lumina cea neînserată a Învierii.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 368-382

PREOTUL AUREL IONUȚAȘ, UN MODEL DE SLUJIRE ÎN PAROHIA ARĂDEANĂ PRUNIȘOR*

Pr. Drd. Denis-Alexandru Roșu-Drăgan
alecsandru.dennyss@yahoo.com

Abstract
Father Aurel Ionuțaș was a model of priestly service, devoted to the Church and his community. He transformed the Prunișor parish into an active spiritual and cultural center. He was a good administrator, wisely managing church assets and supporting the faithful during difficult times. Through his sermons, he promoted sincere prayer, repentance, and returning to Christ. He played an important role in bringing former Greek-Catholics back to the Orthodox Church. He was a promoter of local culture, organizing choirs, educational activities, and writing the "Chronicle of the Prunișor Parish". He worked closely with young people, guiding them in the spirit of faith and love for their nation. His life and ministry remain a living testimony of faith, dignity, and priestly devotion.

Keywords
Priest Aurel Ionuțaș, Arad, sacrifice, Orthodox Church, culture.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Florin Dobrei, care și-a dat acordul pentru publicare.

1. Câteva date biografice

Preotul Aurel Ionuțaș s-a născut la 24 martie 1897 în Oradea. A fost fiul preotului Ioan Ionuțaș din Cheriu-Oradea și nepotul învățătorului Ilie Bochiș din Oradea. La vârsta de 6 ani a ajuns orfan[1]. A urmat studiile la Oradea și Arad doar datorită burselor pe care le-a primit. În anul 1916 a funcționat ca învățător confesional suplinitor la Catedrala din Oradea unde a instruit corul de elevi cu care a cântat regulat la Sf. Liturghie. După ce a ajuns învățător titular la Vața de Jos, a înființat un cor cu muncitorii de la întreprinderea Arad-Comădana. Din veniturile realizate cu corul la diferite concerte corale și teatrale a constituit corul Bisericii din Vața de Jos pentru a cânta în sărbători. Corul bisericesc a cântat pe la toate parohiile din zonă inclusiv la sfințirea Bisericii din Rișculița[2]. În 12 și 13 aprilie 1918 sub prezidiul lui Vasile Goldiș a obținut diplomă de învățător[3].

2. Din activitatea sa pastoral-misionară

După finalizarea studiilor s-a căsătorit cu Nina, iar din căsătoria lor a rezultat un singur copil pe nume Ionel. În anul 1924 a fost hirotonit preot pe seama parohiei Joia Mare pe care a păstorit-o până la 1 decembrie 1926, când s-a mutat în Parohia Prunișor, pe care a păstorit-o până în anul 1957, când s-a pensionat[4]. Activitatea preoțească nu a întrerupt-o după pensionare, ci a continuat-o până în anul 1976 când parohia a fost ocupată de noul preot în persoana părintelui Ioan Pui. Preotul Ionuțaș a fost cel mai longeviv slujitor al Domnului în parohia Prunișor și a îndeplinit astfel serviciul religios timp de 49 de ani. În 1925 pe când era preot la Joia Mare, a contribuit cu 115 lei la fondul de propagandă religioasă[5]. Vremurile nu au fost tocmai ușoare, iar la data de 26 octombrie 1961 a rămas văduv[6].

Preotul Aurel Ionuțaș a fost pasionat de cultură și totodată i-a plăcut foarte mult să citească. A fost abonat la periodicul *Învățătorul* din

---

1 Arhiva Arhiepiscopiei Aradului (în continuare: AAA), Fond I, dos 13/1950, f. 1.
2 AAA, Fond I, dos 13/1950, f. 1.
3 „Informațiuni", în *Biserica și Școala*, Arad, anul XLII (1918), nr. 16, p. 3.
4 AAA, Fond I, dos 13/1950, f. 1.
5 „Starea fondului de propagandă", în *Biserica și Școala*, Arad, anul XLIX (1925), nr. 44, p. 6.
6 Faptă inscripționată pe piatra funerară în cimitirul din satul Prunișor.

Cluj-Napoca[7]. În anul 1912 a fost membru în „Societatea de lectură" a secției de pedagogie de la Seminarul din Arad, sub conducerea lui Roman Ciorogariu[8]. În anul 1948, prin comunicatul Ministerului de Culte referitor la decizia Nr. 31.487/1946 s-a recunoscut preotului Ionuțaș gradația de vechime V, începând cu data de 1 aprilie 1946[9].

Preotul Ionuțaș a fost și autor de manuscris. A consemnat în *Cronica Parohiei Prunișor*, unde a creionat momente importante din viața satului și a parohiei încă de la începuturile sale. A fost primul slujitor al satului care a scris o istorie a evenimentelor ce au avut loc, iar după conținutul scrierilor sale s-a ghidat învățătorul Vasile Brăiloiu în realizarea *Monografiei Satului Prunișor*. În cuprinsul cronicii au fost consemnate informații prețioase cu privire la construirea vechii biserici din piatră, precum și aspecte despre renovarea ei, despre preoții care au păstorit comunitatea și despre evenimentele marcante care s-au petrecut în timpul celui de Al Doilea Război Mondial, când biserica veche din piatră a fost bombardată[10].

Tot în varianta de manuscris a lăsat și un *Jurnal de predici*[11], pe care el le rostea în cadrul sfintelor slujbe. Avea un dar al vorbirii aparte și era bine pregătit, încât ori de câte ori era invitat la un eveniment, la vreo slujbă religioasă sau întruniri în cadrul cercului pastoral sau sfințiri de biserici, el ținea cuvântare. În predicile sale punea foarte mult accentul pe ceea ce însemna „felul în care trebuie să ne rugăm" și era preocupat în chip deosebit de a întoarce pe cei rătăciți la credință. În predica pe care a rostit-o cu prilejul venirii ierarhului în parohie, a subliniat că a preluat parohia cu mulți credincioși de confesiune greco-catolică și că s-a străduit ca în decurs de câțiva ani, pe 80% din ei să-i reîntoarcă la Biserica mamă încât locașul lor de cult ce s-a consemnat că a fost improvizat nu a mai funcționat. În anul 1928, toate obiectele liturgice de la capela greco-catolică improvizată în casa unui credincios au fost aduse la biserică cu procesiune, inclusiv clopotul[12].

---

7 „Abonamente achitate pe 1923", în *Învățătorul*, Cluj-Napoca, anul IV (1923), nr. 17-18, p. 17.

8 „Societatea de lectură a secției pedagogice", în *Gazeta Transilvania*, Brașov, anul LXXV (1912), nr. 216, p. 3.

9 Traian Cibian, „Comunicat", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LXX (1946), nr. 33, p. 200.

10 A se vedea: Arhiva Parohiei Ortodoxe Române Prunișor (în continuare: APORP), *Cronica Parohiei Prunișor scrisă de părintele Aurel Ionuțaș.*

11 A se vedea: APORP, *Jurnal de predici scris de părintele Aurel Ionuțaș* (manuscris).

12 „Vizită canonică la Bârsa și Prunișor", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LII (1928), nr. 38, pp. 2-3.

Preocuparea s-a pastorală s-a aplecat și asupra celor necununați și nebotezați. În iulie 1931 Ordinul Venerabilului Consistoriu cu Nr. 3.511/1931 sublinia necesitatea Consiliului Parohial de a se implica în sprijinirea preotului paroh în vederea stârpirii concubinajului din parohie[13].

Dragostea față de tineri si față de ceea ce a însemnat păstrarea tradițiilor și a culturii l-au făcut să fie implicat în foarte multe activități și spectacole. În periodicul *Biserica și Școala* este consemnat că a participat în anul 1931 la Congresul Tinerimii „Societății Sf. Gheorghe" din Buteni împreună cu 25 de membrii tineri din parohie. Acolo a slujit Sfânta Liturghie și Vecernia iar mai pe urmă cei din Comuna Prunișor au susținut în fața publicului două piese de teatru, intitulate *România Mare* și *Buna înțelegere*. Împreună cu aceștia au cântat cântece religioase și naționale[14].

În anul 1932 a participat la Cercul religios de la Sălăjeni alături de un sobor de preoți. La momentul oportun din cadrul Sfintei Liturghii a rostit o predică despre *Cum trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu*. Cuvântul de învățătură a fost rostit cu multă vervă, iar mulțimea de credincioși au ascultat cu mare atenție[15].

În anul 1933 la Conferința pastorală a Protopopiatului Buteni, preotul Aurel a fost pus în postura de critic oficial al referatelor și lucrărilor susținute de preoți. Un cuvânt de spus a avut asupra lucrării *Predica pentru copii*, susținută de preotul Lazăr Ioja din Sălăjeni, care a fost văzută ca o noutate pentru preoții de atunci. Preotul Ionuțaș, a luat cuvântul și a accentuat faptul că în străinătate unde în chip deosebit se practica această latură pastorală, s-a obișnuit ca predica pentru cei mici să fie expusă printr-o poveste atractivă din care să poată fi trase ușor concluziile pentru viața morală a copilului. Totodată el considera că timpul cel mai oportun pentru a predica copiilor ar fi fost duminica și în sărbători după terminarea Vecerniei[16].

Ca preot a participat la numeroase sfințiri de biserici. Amintim de

---

[13] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 26.

[14] Stefan R. Lungu, „Congresul tinerimii Soc. «Sf. Gheorghe» din tractul Buteni", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LV (1931), nr. 26, p. 5.

[15] D. Zdrinca, „Cercul religios din Sălăjeni", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LVI (1932), nr. 26, pp. 10-11.

[16] Ioan Tămaș, „Conferința pastorală în Sebiș", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LVII (1933), nr. 34, pp. 3-4.

sfințirea bisericii din Ignești în 1917[17] și din Păulian în 1933, unde a ținut o cuvântare despre *Combaterea penticostalismului*[18]. Tot în același an a participat și la sfințirea Bisericii din Buteni[19], iar în 1938 la Bârsa[20] și în 1946 la Sebiș[21]. De fiecare dată când nu era prezent episcopul la sfințirea bisericii, el predica. Iar din *Biserica și Școala* aflăm că era misionarul protopopiatului.

La 28 decembrie 1936 a participat la Ședința Partidului Național Țărănesc, care a avut loc la Clubul partidului de pe strada Vasilie Goldiș, în cadrul căreia a fost elogiat printre cei care au contribuit și au dat o mână de ajutor pentru organizarea tineretului în partid[22].

La 31 octombrie 1938 în cadrul conferinței catehetice din tractul Buteni a susținut lecția de religie *Parabola fiului risipitor* pentru elevii clasei a V-a[23].

La 9 aprilie 1948 a organizat o misiune bine pregătită în Parohia Laz. Misiunea a început în seara zilei cu slujba Deniei la care s-a vorbit despre introducerea misiunilor cu îndemn la pocăință. Sâmbătă, 10 aprilie, s-a oficiat Sfânta Liturghie și slujba Parastasului pentru eroi. S-a ținut predică despre *Taina Spovedaniei*. În cadrul evenimentului s-au spovedit și împărtășit 130 de persoane tinere. Seara la Denie s-a predicat despre *Judecata din urmă*, iar Duminică s-a oficiat Sfânta Liturghie în Sobor de preoți[24].

3. Un bun administrator și chivernisitor

Pe o *Evanghelie* din anul 1923, care se păstrează expusă la Muzeul Parohiei Prunișor, preotul Ionuțaș a consemnat că a fost numit, cu

---

[17] „O zi însemnată pentru comuna Ignești", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LIV (1930), nr. 1, p. 5.

[18] Miron Butariu, „Sfințirea Bisericii din Păulian", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LVII (1933), nr. 40, p. 14.

[19] Raportor, „P. S. Sa Episcopul Grigorie la Buteni", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LVII (1933), nr. 41, pp. 2-3.

[20] T. Handra, „Sfințire de biserică la Bârsa", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LXII (1938), nr. 49-50, p. 422.

[21] „Sfințirea Bisericii din Sebiș", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LXX (1946), nr. 33, p. 255.

[22] „Ședința Partidului Național Țărănesc de la 28 Decembrie", în *Românul*, Arad, anul XIX (1936), nr. 1, p. 4.

[23] T. Handra, „Conferința catehetică din tractul Butenilor", în *B Ș*, p. 422.

[24] A. I. „Din câmpul misiunilor", în *Biserica și Școala*, Arad, anul LXXII (1948), nr. 25-26, p. 195.

data de 1 iunie 1950, protopop al plasei Sebiș, dar în 31 decembrie 1950 protopopiatul a fost desființat.

El a fost un bun chivernisitor al bunurilor bisericești. A căutat mereu să găsească soluții când problemele s-au ivit și totodată a încercat în măsura putinței sale să se îngrijească de bunul mers al parohiei sale, chiar dacă de multe ori a fost nevoie de jertfă și constrângere. Astfel, în ședința Consiliului Parohial ținută la 9 februarie 1930 s-a pus în discuție situația pământului din cimitirul satului care era considerat foarte slab pentru că în fiecare an s-a semănat ovăz. În această situație membrii consiliului au fost invitați de părintele paroh să decidă ce se va întâmpla cu acesta. Hălmăgean Pavel a avut închiriat pământul pe o durată de patru ani și mai avea dreptul încă doi ani de acum încolo să-l prelucreze. El s-a oferit să-l afâneze cu bălegar, ca mai apoi să fie semănat în anul acela porumb, toamna grâu iar pe urmă trifoi. Consiliul Parohial i-a aprobat prelungirea cu condiția ca respectivul să facă săpături pentru a însămânța un gard viu la cimitir și totodată să scoată butuci din pământ[25].

În urma unui control făcut de agronomul regional s-a constatat că pământul parohiei ar fi avut mai mult de 10 iugăre întindere iar din el s-ar fi luat 1 iugăr și averea bisericii ar fi fost știrbită. Preotul a cerut consiliului să facă dreptate iar pământul să fie împărțit din nou, mai ales că Popa Isai și Balaș Terentie s-au plâns și ei că nu au un iugăr de pământ complet. Consilierii parohiali au amânat luarea unei hotărâri în această privință[26]. În iulie 1931, Hălmăgean Pavel a fost rechemat să declare motivul care l-a împiedicat să nu scoată butucii din cimitir după cum a fost stabilită înțelegerea. Acesta a susținut că la finele anului de arendare va respecta întocmai cele stabilite la început și va preda cimitirul curat și conform cerințelor[27]. La o nouă solicitare din partea consilierilor, la 20 martie 1920 Hălmăgean Pavel a motivat din nou că nu a reușit să scoată butucii din cauza vremii nefavorabile. În schimb gardul viu a fost semănat, dar din pricina secetei s-a uscat pe unele locuri și a fost mâncat de iepuri[28]. În cadrul Ședinței de Consiliu

[25] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 2.
[26] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 9.
[27] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 26.
[28] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 40-41.

parohial s-a pus în discuție darea în arendă a pământului din partea de sus a cimitirului (morminții vechi). Pământul lucrat se dorea să fie cultivat cu porumb iar fânețele să fie licitate la timpul lor[29].

În vremuri de criză și de lipsuri nu era tocmai ușor să fie condus un oficiu parohial. Anii de după Primul Război Mondial nu au fost tocmai favorabili, iar oamenii au încercat din răsputeri să mențină pe linia de plutire nivelul de trai. La fel a procedat și părintele Ionuțaș care s-a străduit să țină situația economică a parohiei pe linia de plutire. Ordinul Consistoriului Eparhial cu Nr. 3.724/1930 și al Oficiului Protopopesc cu Nr. 265/1930 a subliniat faptul că epitropiile parohiale erau datoare să vireze banii bisericii către o bancă, iar depunerea lor să fie justificată. Consiliul nu a fost de acord cu o astfel de decizie. Banii bisericii nu au putut să-i depună la o bancă pentru că ei erau dați cu împrumut credincioșilor percepându-li-se o dobândă de 18% și cu condiția prezentării a doi giranți care să asigure cele stabilite în măsura în care beneficiarii ar fi fost rău platnici[30].

La 9 ianuarie 1931 conducătorul oficiului parohial s-a confruntat cu o altă problemă. Oamenii datornici nu ascultau și nu își înnoiau cambiile la timp. Consiliul a decis și a oferit termen de finalizare până în 13 ianuarie la ora 08:00[31]. Aceeași problemă a apărut pe ordinea de zi în 27 iunie 1931. Comitetul a decis ca în termen de 15 zile pentru cei care nu au plătit să fie contestate cambiile lor prin epitropia bisericească oferindu-i-se pe această cale epitropului Ioan Oprea împuternicirea de a protesta în numele Consiliului Parohial Prunișor[32]. Timpul trecea și parcă oamenii erau ne înțelegători. În luna iulie restanțierii au atins numărul de 20. După mai multe discuții purtate, Mihulin Pavel a propus ca cei restanți să achite capitalele cu cereale scoțându-li-se prețul de piață. Cu toate acestea, chiar dacă de multe ori datornicii au fost invitați să vină la oficiul parohial, aceștia nu au răspuns pozitiv prin prezența lor[33].

---

29 APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 41-42.

30 APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 12-13.

31 APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 17.

32 APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 24.

33 APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 25-26.

În luna mai a aceluiași an preotul paroh a fost informat cu privire la o nouă lege a cametei care a intrat în vigoare. Datorită legii respective Biserica nu mai putea percepe mai multe interese după capitalul împrumutat, decât 14%. Consiliul Parohial a fost nevoit să se conformeze noilor reglementări[34]. La 16 februarie 1931 preotul a prezentat situația veniturilor și a cheltuielilor pe anul anterior. Parohia a beneficiat de venituri în valoare de 34677 lei și cheltuieli în valoare de 20781 lei rămânând cu 13896 lei pe care îi oferea cu împrumut credincioșilor conform legii mai sus amintite. În obligații au fost înregistrate venituri în valoare de 45.445 lei și cheltuieli de 10.100 lei, rămânând obligații în valoare de 35.345 lei[35]. Averea mobilă și imobilă a bisericii din Prunișor la acea dată era estimată la 146.438 lei pentru sectorul bisericesc, 45.850 lei pentru sectorul școlar și 50616 pentru fondul de bucate[36].

Parohia nu a fost una bogată și lipsurile au afectat de cele mai multe ori dorința de o reîmprospătare în jur. Orice sumă de bani era binevenită astfel că în august 1931 a fost încasată suma de 287 de lei din vânzarea paielor de pe pământul bisericii[37]. Pe anul 1930, parohia a avut venituri în valoare de 31.059 și cheltuieli de 30.196[38]. O sursă de venit a parohiei venea și din licitarea anuală a scaunelor din biserică. Dar și la acest capitol preotul Aurel a întâmpinat greutăți cu rău platnicii. În anul 1930, în discuțiile Consiliului Parohial a intrat Groza Ilarie care nu a plătit la timp contribuția pentru scaunul din biserică. Mai mult de atât soția sa a fost nemulțumită și nerecunoscătoare față de indulgența membrilor din consiliu și a apostrofat fapta bisericii aducând cuvinte murdare la adresa ei și a preotului. Consiliul a înaintat citare soțului său pentru a se prezenta la biserică în fața consi-

[34] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 23.
[35] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 19.
[36] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 19.
[37] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 28.
[38] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 33.

liului[39] iar la următoarea ședință, s-a prezentat și a achitat interesele[40] scadente până la 01 iulie 1930[41].

La 15 martie 1931, Miclea Zaharie a prezentat situația că în urmă cu un an a licitat un scaun la biserică iar soția sa Rafila a decedat între timp. Pe această cale a rugat să-i fie iertată jumătate din suma stabilită în valoare de 750 lei pentru că l-a folosit foarte puțin. Consiliul a aprobat dorința acestuia[42]. La 19 aprilie 1931 s-a aprobat licitarea scaunelor cumpărate de Hălmăgean Pavel, Mihulin Pavel și Cofan Vasile a Baii[43]. Scaunele cumpărate la care a expirat termenul și pe care credincioșii nu le puteau plăti în bani, exista varianta semnării unei cambine cu giranți și se puteau sili să le plătească regulat atât în capital cât și în interese[44]. La 23 august 1931 comitetul parohial l-a scutit de 605 lei pe Cofan Vasile pentru plata scaunului soției Parascheva care a decedat și nu l-a folosit. Ca despăgubire l-a obligat totuși să plătească suma de 100 de lei[45].

4. Situația clădirilor parohiale și modul de gospodărire a lor

În anul 1930 biserica din Prunișor se confrunta cu o situație delicată. Preotul Aurel Ionuțaș a consemnat că gardul bisericii a fost adesea avariat de persoane necunoscute de fiecare dată după ce era reparat. Pe această cale, a cerut primarului Balaș Terentie să ia măsuri în această privință[46]. La 19 aprilie 1931, situația gardurilor de la biserică și casa parohială nu era tocmai favorabilă și se pare că nu s-a găsit vreo soluție în privința făptașilor. S-a decis în schimb repararea

[39] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 2-3.

[40] Aici putem vorbi de o cotă parte stabilită de Consiliul Parohial pentru a crește veniturile Bisericii.

[41] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 4.

[42] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 20-21.

[43] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 22.

[44] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 27.

[45] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 27.

[46] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 4.

lor cu lemn din pădurea comunală și cu nuiele cumpărate din pădurea statului[47].

Preotul paroh s-a îngrijit și de cele sfinte care aduceau mărturie trecătorilor. S-a discutat de pregătirea ridicării a două troițe. Una amplasată în cimitir și alta în țarină. Pentru executarea lor a fost nevoie să fie vândute cinci șenice de grâu din fondul de bucate cu condiția încasării de la oameni a cerealelor la vremea cuvenită după putința fiecăruia. Pentru executarea lucrărilor s-au oferit Hălmăgean Pavel și Miclea Zaharie pentru suma de 700 de lei. Lemnele au fost donate de la comună împreună cu plata transportului[48]. La 23 august 1931 preotul a prezentat consilierilor faptul că talpa centrală a casei parohiale s-a umflat iar lipitura a căzut jos. Prin urmare erau nevoie de demersuri pentru renovarea casei[49].

5. Fondul de bucate

La o scurtă expertiză asupra Fondului de bucate s-a constatat că o parte din porumb s-a stricat. Cu situația de față nu s-au mai confruntat și nu știau ce să facă, așa că au hotărât să dea credincioșilor cantitatea afectată fără a pretinde interesele stabilite, având pretenția doar de a retroceda cantitatea primită la noua recoltă[50]. Sigur că aflarea acestei vești nu a fost tocmai favorabilă pentru oameni. În vremuri grele pierderea sau stricarea cerealelor nu era prielnică nimănui și pe această cale au dorit să caute motivul și vinovatul. Magazionerul Mihulin Pavel a cerut în mod expres Consiliului parohial să se deplaseze la fața locului pentru a constata de unde a provenit stricăciunea și a cui a fost vina. Consilierii au văzut că cerealele au fost bine îngrijite iar mirosul greu nu era din cauza neglijenței celor doi magazioneri și s-a datorat lipsei de spațiu suficient. S-a constata că 8 șinice de porumb s-au stricat datorită faptului că a fost cules și adus aproape umed. El a fost întors în repetate rânduri de cei doi, dovadă fiind praful de care

[47] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 22.
[48] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 24.
[49] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 27.
[50] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 6.

a fost încărcat porumbul în urma întoarcerii. Consiliul a deliberat că Mihulin Pavel și Chirila Ioan nu pot fi considerați vinovați de prejudiciul acela[51].

Neavând zile stabilite pentru încasarea grâului și a ovăzului s-au stabilit marțea și sâmbăta[52]. Timpul a trecut și un nou an a început. Așa cum era obiceiul la început de an trebuiau aleși magazionerii fondului de bucate confesional. În cazul de față, consilierii au rugat pe Mihulin Pavel și pe Chirila Ioan să rămână în continuare. Cei doi au acceptat cu condiția de a nu fi răspunzători de pagubele survenite din furturi sau spargeri ci doar pentru cele prilejuite din neatenția lor. Pentru faptul că cerealele s-au înmulțit, la fel și lucrul au cerut o plată mai mare pretinzând trei șinice de grâu. Comitetul a decis pentru Mihulin Pavel două șinice de grâu și unul de porumb, iar pentru Chirila Ioan un șinic de grâu și unul de porumb. După mai multe negocieri și tratative s-a ajuns în final ca celui din urmă să i se ofere 1.5 șinice de grâu și unul de porumb[53].

La 15 martie 1931 s-a stabilit ca fiecărui individ să-i fie alocate 120 l de grâu și 120 l de porumb. Pentru acestea fiecare persoană va prezenta doi giranți. De asemenea s-a hotărât ca din bucatele depuse să se lase cinci șinice care se vor da celor lipsiți. Interesele[54] au fost stabilite după stindardul vechi, însemnând 30 l. pentru 120 l.[55].

În ianuarie 1932, preotul Ionuțaș a prezentat socotelile fondului de bucate pe anul 1931. În urma acestora s-a cerut din nou lui Mihulin Pavel să rămână magazioner pe anul următor. Acesta a impus o nouă condiție, și anume de a rămâne singur și a face treaba aceasta împreună cu familia lui. De asemenea a cerut suma de 1.500 de lei, dar consiliul i-a oferit doar 1.200[56]. Cu siguranță ceva nu a fost la buna înțelegere având în vedere că la scurt timp s-a rectificat Procesul verbal în privința alegerii magazionerului fondului de bucate. În noul Proces

[51] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 8

[52] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 11.

[53] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 18.

[54] Termenul „interese” se referă la dobândă.

[55] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 20.

[56] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 33.

Verbal, încheiat cu aceeași dată ca și anteriorul, doar că după patru ședințe ținute deja a fost consemnată o listă cu doritori. Amintesc aici pe Mihulin Pavel, Chirila Ioan, Câra Ambrozie, Cofan Isai, Moș Ștefan, Filip Gheorghe, Farcaș Nicolae și Hada Melentie care toți au cerut ca plată două șinice de grâu și unul de porumb. Sigur că în cazul de atunci, consilierii nu au știut pe cine să aleagă neștiind în cine puteau avea mai multă încredere, și au mers pe varianta veche în care i-a ales tot pe Mihulin Pavel și pe Chirilă Ioan[57].

La 10 februarie 1932 lucrurile nu păreau să meargă pe o cale prea bună. Preotul Ionuțaș a încercat prin îndemnuri și povețe să-i sfătuiască pe oameni și pe consilieri „să muncească cu cuvântul și cu fapta pentru binele bisericii strămoșești". Pe această cale a cerut ca tot porumbul să fie predat preotului pentru ca averea bisericească să fie administrată în mod cinstit[58]. La 6 martie 1932, Matcău Teodor a prezentat demisia din Consiliul Parohial, iar locul lui a fost ocupat de membrul supleant Herbei Gheorghe. Tot atunci s-au încercat schimbări de reguli în ceea ce privea împărțirea bucatelor, dar de cele mai multe ori dorințele au eșuat. Au rămas în continuare regulile stabilite cu mențiunea că fiecărei persoane să nu i se dea trei feluri de cereale și numai două[59].

6. Sfatul Păcii

Pe ordinea de zi a Ședinței Consiliului parohial din 11 mai 1930 s-a pus alegerea a patru membrii pentru a face parte din Sfatul Păcii. Au fost aleși: Hălmăgean Pavel, Mihulin Pavel, Popa Gheorghe junior, Câra Ambrozie iar ca notar Chirilă Ioan[60]. Se pare că aceste alegeri nu au fost după așteptările oamenilor, pentru că la câteva zile, preotul Ionuțaș a fost nevoit să convoace din nou ședința cu consilierii parohiali invocând anularea alegerilor făcute și întocmirea unei noi liste cu membrii. Pe această cale, a invitat nemulțumiții să-ți spună cuvân-

[57] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 36-37.
[58] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 38.
[59] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 39.
[60] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 6.

tul, iar în urma celor auzite Consiliul a dispus de înfăptuirea unei noi liste compusă din următorii: Hălmăgean Pavel, Roșu Zaharie, Câra Ambrozie, Popa Pavel, iar ca notar a rămas tot Chirilă Ioan[61].

7. Situația școlii confesionale în timpul păstoririi sale

La 24 august 1930 s-a dat citire procesului verbal adresat de învățătorul școlii în care a prezentat inventarul mobil și imobil al școlii precum și pretinderea Statului de a trece școala în patrimoniul lui. Consiliul Parohial și Comitetul Școlar au luat act de această hotărâre și au declarat că averea Bisericii Ortodoxe Române din Prunișor a fost predată Statului. Cu toate acestea Biserica și-a susținut dreptul de proprietate intabulat în cartea funduară de la Buteni[62]. Pentru încălzirea sălilor de clasă s-a hotărât să se cumpere 9 metri de lemn din pădurea urbarială. Prețul a fost stabilit la 150 lei / metru cu tot cu transport[63].

La 14 septembrie 1930 edificiul școlii confesionale era evacuat din partea Statului. În comună s-a bătut toba dându-se de știre în vederea căutării unei persoane doritoare să ia în arendă camerele de locuit și sala de învățământ. Din nefericire nu s-a prezentat nimeni. Preotul împreună cu Consiliul Parohial a stabilit arenda anuală în valoare de 1.500 de lei pentru întreaga locuință cu tot cu intravilan și grajd, 800 de lei fără intravilan, iar pentru sală suma de 400 de lei. Arenda pentru intravilanul pe care a fost ridicat edificiul școlar de stat, precum și întrebuințarea grajdului a fost stabilită la suma de 200 de lei[64]. Abia în 21 noiembrie 1930 s-a prezentat Cofan Iosif ca doritor de a lua în arendă edificiul școlar. Locuința era alcătuită dintr-o cameră, bucătărie, cămară, teren intravilan și grajd. S-a stabilit ca arenda să fie percepută anticipat pe fiecare trimestru iar în caz de neplată să fie dat afară. Reparațiile mai mici erau suportate de arendaș și era obligat

[61] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 7.
[62] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 11.
[63] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 11-12.
[64] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 13.

să păstreze imobilul în cele mai bune condiții[65]. În primăvara anului următor chiriașul Cofan Iosif a dorit să renunțe la chiria locuinței pentru că era prea mare iar datorită crizei de bani nu mai își permitea să o mai plătească. Comitetul a încercat să pornească negocierile cu el dar a fost refuzat. Casa a fost eliberată în termen de 15 zile[66].

Doi ani mai târziu, la 14 septembrie 1932, conform Ordinului nr. 259/1932 s-a cerut să fie luată o sumă minimă de bani pentru menținerea dreptului de proprietate a bisericii asupra școlii. Consiliul a stabilit pentru anul în cauză suma de 100 de lei[67].

Concluzii

Personalitatea părintelui Aurel Ionuțaș s-a remarcat în istoria bisericească arădeană printr-o slujire exemplară, marcată de jertfă, credință statornică și o profundă conștiință pastorală. Biografia sa a reflectat destinul unui om al Bisericii care, deși orfan de la o vârstă fragedă, a reușit prin perseverență și muncă să devină un adevărat reper moral și spiritual pentru credincioșii săi. Activitatea lui nu s-a limitat doar la aspectele liturgice, ci a cuprins un vast orizont cultural, educativ și social, ceea ce l-a recomandat drept un model de preot al vremurilor interbelice.

Prin activitatea desfășurată la Prunișor, părintele Ionuțaș a demonstrat o remarcabilă capacitate administrativă și organizatorică. A chivernisit cu grijă bunurile bisericești, a stimulat implicarea consiliului parohial și a găsit soluții ingenioase pentru depășirea lipsurilor materiale, respectând întotdeauna principiile corectitudinii și transparenței. Într-o perioadă de instabilitate economică și socială, preotul s-a arătat nu doar un bun păstor de suflete, ci și un adevărat administrator al comunității, veghetor la bunul mers al treburilor parohiei.

Pe plan pastoral, s-a remarcat printr-o predicare vie și plină de conținut teologic, centrată pe importanța rugăciunii, a pocăinței și a întoarcerii omului către Hristos. Predicile sale, consemnate în „Jurna-

[65] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 15-16.
[66] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 20.
[67] APORP, *Registrul Ședințelor Consiliului Parohial și Adunării Parohiale Prunișor (1930-1936)*, f. 33-34.

lul de predici", denotă o profundă cunoaștere a Scripturii și o sensibilitate pastorală autentică, orientată spre mântuirea credincioșilor. În același timp, preocuparea sa pentru reîntoarcerea foștilor greco-catolici la Biserica Ortodoxă Română dovedește un apostolat perseverent, dar și o lucrare misionară bazată pe iubire și convingere, nu pe constrângere.

Meritele sale culturale au fost de asemenea notabile. Redactarea „Cronicii Parohiei Prunișor" și implicarea în viața culturală a satului prin coruri, spectacole și activități educative au arătat o convingere profundă că Biserica a trebuit să fie nu doar spațiu de cult, ci și focar de cultură și civilizație creștină. Ca membru al Societății de lectură din Arad, ca participant la congrese, conferințe și întruniri pastorale, părintele Ionuțaș a fost un promotor al dialogului între teologie, educație și viața comunitară.

Dincolo de toate aceste aspecte, părintele Aurel Ionuțaș rămâne un exemplu de fidelitate și perseverență în slujirea preoțească. Timp de aproape jumătate de secol, el a fost prezent în viața parohiei sale, fiind alături de oameni în toate împrejurările, bune sau grele. Chipul său blând, grija pentru tineri, atașamentul față de tradițiile locale și devotamentul față de Biserică conturează imaginea unui preot slujitor, dascăl, gospodar și misionar. Moștenirea sa spirituală și culturală continuă să inspire generațiile de preoți și credincioși care îi urmează exemplul.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 383-399

OMUL, FIINȚĂ DIALOGICĂ ÎNTRE ÎNTÂLNIREA DIGITALĂ ȘI CEA EUHARISTICĂ*

Pr. Drd. Vlad-Sergiu Sandu
sandu_vlad_sergiu@yahoo.com

Abstract
This study offers a theological reflection on the dialogical condition of the human person in the context of the profound transformations brought about by digital civilization. In a world where connection has replaced communion and performance has substituted presence, the human being risks being reduced to functionality and image, losing his vocation as a being called to dialogue and communion. The paper first examines the anthropological challenges generated by digital culture, which affect the unity of the person and the meaning of communication in a context where the word becomes information and encounter turns into mere interaction. It then grounds the person as a dialogical being in the light of Trinitarian communion, which constitutes the archetype of personal love and of freedom as self-giving. Finally, it demonstrates that the Eucharist represents the fullest form of divine–human dialogue, the space where Trinitarian communion becomes participable and where the Word is shared as Being itself. The study concludes that the human person rediscovers both identity and freedom only within Eucharistic communion, where the Word becomes Flesh and presence is transfigured into love. In a culture of visibility and performance, Orthodox theology proposes the mystery

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Cristinel Ioja, care și-a dat acordul pentru publicare.

of presence and communion as the only horizon in which the human being can remain fully alive, free, and redeemed.

Keywords
Person, dialogue, Trinitarian communion, Eucharist, digitalization.

1. Introducere

Epoca noastră trăiește o transformare fără precedent a modului de a fi, de a comunica și de a înțelege lumea. Omul contemporan este tot mai mult definit, evaluat și chiar „măsurat" prin criterii tehnice. Într-o civilizație dominată de performanță, eficiență și algoritm, ființa umană riscă să fie redusă la funcționalitate, iar relația – la tranzacție. Viața devine proces, gândirea – calcul, iar întâlnirea – conexiune. În spatele promisiunii progresului și al vitezei se ascunde însă o nouă formă de singurătate: dezumanizarea prin tehnicizare.

De asemenea, într-o astfel de lume, există și riscul apariției unei teologii deformate de logica eficienței, o teologie care măsoară viața Bisericii prin indicatori digitali și tratează Cuvântul lui Dumnezeu ca pe o informație transmisibilă. Dar Cuvântul nu informează, ci transfigurează; nu comunică, ci mântuiește. De aceea, răspunsul teologiei ortodoxe nu poate fi adaptarea la acest model, ci recuperarea dimensiunii mistice și euharistice a dialogului divin-uman.

Hristos nu a lăsat nimic scris, nu a încredințat adevărul Său unui suport exterior. El a ales întâlnirea vie cu omul, dialogul care zidește, nu mesajul care trece. În acest sens, Euharistia devine nu doar centrul Bisericii, ci și forma deplină a comunicării. Aici, dialogul dintre Dumnezeu și om nu este o schimbare de cuvinte, ci o împărtășire de ființă; nu o conversație, ci o comuniune.

Euharistia este răspunsul teologic la alienarea digitală, locul în care Cuvântul Se face din nou Trup, iar omul redescoperă prezența. Într-o lume care trăiește sub iluzia vizibilității și a expunerii, Biserica propune taina prezenței și a comuniunii. În ea, omul nu este urmărit, ci iubit; nu este „online", ci „în Hristos"; nu este evaluat, ci mântuit.

Astfel, între întâlnirea digitală și întâlnirea euharistică se deschide una dintre cele mai mari provocări teologice ale timpului nostru. Pri-

ma se bazează pe conexiune, pe imagine și pe algoritm; cea de-a doua, pe har, pe prezență și pe iubire. Prima uniformizează, a doua personalizează. Prima satură, dar golește; a doua hrănește și îndumnezeiește.

Prin urmare, scopul studiului de față este de a analiza condiția dialogică a persoanei umane în lumina acestor două paradigme — cea digitală și cea euharistică — și de a arăta că omul își găsește adevărata identitate doar în comuniunea trinitară reflectată eclezial în Euharistie. Doar acolo, în Trupul mistic al Domnului Hristos, omul redevine ceea ce este cu adevărat: chip al comuniunii, ființă dialogică a iubirii.

2. Provocările antropologice ale societății digitale

Antropologia ortodoxă subliniază că omul este ființă creată după chipul lui Dumnezeu, chemată la relație prin cuvânt și tăcere lăuntrică. În tradiția patristică, cuvântul reprezintă energia specific umană de a exprima și de a primi sens, iar tăcerea este spațiul în care mintea se întâlnește cu Dumnezeu și cu lumea într-o cunoaștere personală[11]. Omul contemporan își desfășoară însă tot mai mult existența într-un context social în care comunicarea este nelimitată tehnologic, trecând masiv în mediul digital. Această mutație profundă a mediului de viață afectează nu doar comportamente, ci fundamentele antropologice ale persoanei.

Societatea actuală se caracterizează printr-o creștere exponențială a cantității de informații și imagini, un flux continuu dispersat în multiple medii de comunicare[2]. Auzul, văzul, atenția și memoria sunt puse într-o tensiune constantă, deoarece omul este chemat să răspundă simultan unor solicitări diverse, deseori agresive. Această supraexpunere la mesaje „conduce la o degradare a cuvântului însuși, care nu mai mijlocește întâlnirea, ci devine un instrument de captare rapidă a atenției, de seducție vizuală și de consum superficial”[3]. Cultura actuală favorizează ceea ce a fost numit pe bună dreptate „fast-food cultural, o dietă informațională în care senzaționalul, imediatul și

1 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Omilia II, în PSB 21, pp. 39-40.
2 Adrian Sorin Mihalache, *Ești ceea ce trăiești. Câteva date recente din neuroștiințe și experiențele duhovnicești ale Filocaliei*, Editura Doxologia, Iași, 2019, pp. 261-262.
3 A. S. Mihalache, *Ești ceea ce trăiești*, p. 260.

emoția rapidă înlocuiesc reflecția, memoria și experiența profundă”[4]. Este remarcată aici „o explozie de date irelevante, neclare și, pur și simplu, erodate, care ajung la noi via mass-media, în condițiile în care oamenii au limite clare în ceea ce privește volumul de informații pe care pot să îl proceseze”.[5]

Consecința directă este apariția unui adevărat „data smog” – o densitate de date care „orbește”, pentru că împiedică selecția și discernerea. Mintea este obligată să reacționeze, să gestioneze și să proceseze în permanență noutatea, într-un mediu în care criteriul de valoare devine frecvența apariției, nu adevărul sau relevanța. Neuropsihologia confirmă că „omul poate procesa un volum limitat de informație – aproximativ 120 de biți pe secundă – suficient abia pentru a acorda atenție simultan la două persoane care îi vorbesc în același timp”[6]. Digitalizarea vieții depășește constant această limită, provocând un efort de selecție necontenit, care duce la oboseală mentală, scăderea autocontrolului, diminuarea puterii de decizie și instabilitate afectivă.

Această oboseală este descrisă de psihologi drept „epuizarea eului”[7] – o slăbire a forței interioare de asumare a propriei vieți. Mihaly Csikszentmihalyi denumește starea rezultată entropie psihică: atunci când informațiile primite nu susțin sensul interior și scopul personal, ele nu doar că devin inutile, ci împing conștiința într-o dezordine care împiedică bucuria și împlinirea[8]. Astfel, autonomia persoanei este subminată nu prin constrângere, ci prin dispersare.

Acest fenomen nu afectează doar psihicul, ci și capacitatea întâlnirii. Comunicarea online – redusă la reacții rapide, simbolice, fragmentare – înlocuiește comuniunea interumană, care cere timp, prezență și dăruire. Dacă pentru Sfântul Dumitru Stăniloae lumea este „o cuvântare a lui Dumnezeu adresată omului”, atunci hiperconectivitatea lumii actuale produce o surzenie spirituală: nu mai există liniștea necesară pentru a percepe glasul lui Dumnezeu în creație și în inimă.

---

4 Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*, Editura Art, București, 2007, pp. 42-43.

5 Francis Heylighen, „Complexity an Information Overload in Society: Why Increasing Efficiency Leads to Decreasing Control”, Free University of Brussels, 2002, http://pespmc1.vub.ac.be//Papers/info-Overload.pdf.

6 Daniel J. Levitin, *Mintea organizată*, Editura Publica, București, 2015, p. 37.

7 Roy F. Baumeister, John Tierney, *Voința. Cum să-ți redescoperi cea mai mare putere interioară*, Editura Paralela 45, București, 2012 p. 33.

8 Mihaly Csikszentmihalyi, *Flux: psihologia fericirii*, Editura Publica, București, 2015, p. 60.

Prin urmare, digitalizarea nu reprezintă doar o transformare socială, ci o provocare ontologică, întrucât pune în pericol unitatea persoanei și sensul întâlnirii. Omul, creat după chipul lui Dumnezeu și chemat la comuniune, este astăzi atras într-o logică a sistemului care privilegiază eficiența în detrimentul profunzimii, conexiunea în detrimentul comuniunii, imaginea în detrimentul prezenței. Așa cum observa domnul profesor Adrian Lemeni, „dezumanizarea se intensifică pe măsură ce omul este apreciat și evaluat prin criterii tehnice. Viața, gândirea, acțiunea omului, evaluate după criterii tehnice presupun încurajarea omului de a gândi, de a munci, de a trăi precum o mașină. Astfel, gândirea vie, empatia, dragostea, tot ceea ce dă specificitate existenței omului concret se supune unui profund proces de alienare”[9].

Această nouă antropologie a performanței – antropologia conectivității – transformă omul într-un *nod de rețea*, iar existența lui într-o succesiune de reacții. Mediul digital a devenit spațiul privilegiat al acestei noi paradigme: locul în care prezența se transformă în reprezentare, iar dialogul – în flux de date. Omul pare să comunice mai mult ca oricând, dar paradoxal, se întâlnește din ce în ce mai puțin. În această lume hiperconectată, dialogul se golește de comuniune, iar *„ființa dialogică”* riscă să se piardă într-o lume a simulacrelor.

Sistemul tehnologic actual, prin obsesia pentru eficiență și control, înlocuiește treptat logica darului cu logica algoritmului. Viața spirituală, relația interpersonală, ba chiar și experiența eclezială pot fi afectate de tentația unei „teologii tehnicizate”, care evaluează misiunea Bisericii prin criterii de randament, număr sau vizibilitate. Însă Dumnezeu nu a ales să comunice printr-o informație, ci printr-o Persoană: „Cuvântul S-a făcut trup” (Ioan 1, 14). Hristos nu a transmis un mesaj abstract, ci S-a dăruit pe Sine, inaugurând astfel o teologie a comuniunii întrupate.

În acest sens, orice tentativă de a înlocui prezența reală cu mediul artificial al tehnicii înseamnă o substituire a Dumnezeului Celui Viu cu o prezență virtuală. Constantin Virgil Gheorghiu observa profetic că omul modern „nu se mai încredințează lui Dumnezeu, ci calculatorului; computerul a devenit noul nostru înger păzitor”[10]. Această

[9] Adrian Lemeni, *Tehnicizarea inumană a vieții,* Editura Basilica, București, 2022, p. 10.

[10] Constantin Virgil Gheorghiu, *Necunoscuții din Heidelberg,* Editura Sophia, București, 2015, pp. 25-26.

constatare nu denunță tehnologia în sine, ci avertizează asupra unei mutații spirituale: transferul credinței dinspre transcendență spre tehnică, dinspre comuniune spre conexiune, dinspre har spre algoritm.

În fața acestei mutații majore pe care o produce era digitală asupra identității umane – prin dispersarea atenției, standardizarea relațiilor și reducerea comuniunii la simple conexiuni – devine limpede că adevărata criză a omului contemporan este una a dialogului: dialogul cu sine, cu aproapele și cu Dumnezeu. Dacă omul își pierde capacitatea de a se întâlni în mod real, față către față, atunci el își pierde vocația de a fi persoană, deoarece persoana nu există în izolare, ci numai în comuniune, în acel spațiu al dăruirii reciproce în care se naște sensul vieții. De aceea, provocările antropologice generate de digitalizare nu pot primi un răspuns adecvat decât printr-o reîntoarcere la fundamentele dialogice ale persoanei, așa cum sunt ele mărturisite și trăite în Tradiția Bisericii. În acest sens, „antropologia dialogului" reprezintă nu doar un model teologic de înțelegere a omului, ci și un antidot profund la individualismul algoritmic al epocii noastre, redeschizând calea către comuniunea interpersonală și euharistică drept loc de restaurare a chipului lui Dumnezeu în om.

3. Antropologia dialogului în teologia ortodoxă

3.1. Persoana ca ființă relațională

În teologia Sfântului Preot Mărturisitor Dumitru Stăniloae, persoana umană este, în mod constitutiv, o ființă a comuniunii. Omul nu există prin sine, ci prin ceilalți și pentru ceilalți. „S-a vorbit despre răspunderea mea față de ceilalți, dar în răspunderea aceasta e implicată necesitatea lor pentru mine, e implicată nevoia mea de a solicita pe alții. Eu îi trăiesc pe alții nu numai ca pe cei pentru care sunt răspunzător, ci și ca pe cei ce mă susțin în existență – nu numai prin răspunsul lor la solicitările mele, ci chiar prin importanța ce mi-o acordă prin solicitările lor. Iar ei, la rândul lor, mă trăiesc pe mine la fel de necesar lor în ambele roluri"[11]. Această afirmație exprimă, în esență,

[11] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. V, Editura Basilica, București, 2013, pp. 198-199.

antropologia dialogică a teologiei ortodoxe: omul nu poate trăi și nu se poate realiza decât în relație. Această concepție a fost dezvoltată și de mitropolitul Ioannis Zizioulas, care afirmă că „a fi" înseamnă „a fi în comuniune". „Existența personală nu este o dată naturală, ci o realitate eclezială: persoana se naște în comuniune, prin participare la Trupul lui Hristos. Din acest motiv, ființa nu poate fi înțeleasă în termeni de autonomie, ci de perihoreză ontologică – acea „interpenetrare" reciprocă a persoanelor care face posibilă comuniunea fără confundare"[12].

În același sens, Christos Yannaras subliniază că „persoana nu este individul biologic, ci evenimentul libertății în relație"[13]. Pentru el, libertatea nu este rupere de celălalt, ci deschidere; nu independență, ci comuniune. Această înțelegere coincide cu viziunea Sfântului Dumitru Stăniloae, potrivit căreia libertatea adevărată este libertatea iubirii, nu a egoismului. În această perspectivă, libertatea devine o energie personală a comuniunii, nu o putere de separare. Ea nu se realizează prin opoziție, ci prin dăruire de sine. Omul este liber nu atunci când se desprinde de celălalt, ci când își descoperă ființa ca dar pentru celălalt. Adevărata libertate nu constă în „a putea face orice", ci în a iubi fără constrângere. Yannaras subliniază că păcatul constă tocmai în convertirea libertății în izolare: omul, dorind să fie „ca Dumnezeu", s-a rupt de comuniune și a transformat libertatea în autonomie. În sens filocalic, libertatea fără iubire este o caricatură a libertății, pentru că devine prizonieră a propriei voințe. Numai iubirea o eliberează de egoism, restituind libertății caracterul său euharistic — acela de ofrandă de sine.

Așa cum Tatăl Se descoperă prin dăruirea Fiului, iar Fiul Se desăvârșește în ascultarea iubitoare față de Tatăl, tot astfel omul devine cu adevărat liber atunci când se dăruiește în iubire. Aceasta este și învățătura lui Stăniloae: „Libertatea omului nu se împlinește în despărțirea de Dumnezeu, ci în unirea cu El, pentru că iubirea este forma desăvârșită a libertății"[14].

În antropologia ortodoxă, cuvântul este locul privilegiat al comu-

[12] John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1985, p. 18.

[13] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, Editura Anastasia, București, 2004, p. 47.

[14] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 59.

niunii. Cuvântul rostit în iubire devine act de participare: nu un simplu semn, ci o împărtășire de ființă. „Numai în comuniune ne putem îndumnezei, pentru că numai în comuniune putem trăi iubirea”[15], scrie Stăniloae. Prin cuvântul său, omul participă la Logosul divin, iar dialogul devine spațiu teandric – locul întâlnirii dintre Dumnezeu și om. Această deschidere nu este doar expresia unei structuri ontologice, ci devine o chemare concretă la iubire.

În plan existențial, Paul Evdokimov descrie această dinamică a persoanei ca pe o ieșire din sine, o deschidere a vieții spre dăruire și comuniune: „Persoana se definește nu prin ceea ce posedă, ci prin ceea ce dăruiește”[16]. În aceeași direcție, Stăniloae subliniază că „Eu sunt cu adevărat eu numai când mă dăruiesc; existența mea devine deplină numai în iubire”[17]. Astfel, persoana umană nu se poate închide în propria autosuficiență fără să-și trădeze vocația; ea se regăsește pe sine doar în întâlnirea vie cu celălalt, acolo unde dăruirea devine formă de existență..

Această perspectivă dialogică a fost surprinsă și filozofic de Martin Buber, pentru care omul devine „eu” doar în raport cu un „tu”[18]. Dar dacă Buber rămâne la nivelul orizontal al relației interumane, teologia ortodoxă urcă spre vertical: adevăratul „Tu” este Dumnezeu, Cel Care dă conținut și profunzime tuturor celorlalte relații. Astfel, dialogul dintre oameni se arată a fi icoană a dialogului divin, participare la comuniunea de iubire dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Din acest motiv, întâlnirea cu aproapele este întotdeauna și întâlnire cu Dumnezeu. Emmanuel Levinas vorbește despre chipul celuilalt ca despre o prezență care mă cheamă și mă responsabilizează; în teologia ortodoxă, chipul este și teofanie – locul transparenței harului. „Cei care se privesc în iubire se văd prin ochii lui Dumnezeu”, notează Sfântul Dumitru Stăniloae[19]. În acest sens, relația interumană devine sacră, un preambul al comuniunii euharistice, prin care dialogul atinge plinătatea sa – comuniunea cu Dumnezeu și cu oamenii în Hristos. Pentru Sfântul Dumitru, persoana nu este o substanță închisă

[15] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 210.
[16] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Editura Sophia, București, 2013, p. 45.
[17] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 223.
[18] Martin Buber, *Eu și tu,* Editura Humanitas, București, 2022.
[19] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 222.

în sine, ci o existență deschisă, constitutiv orientată spre celălalt. Ea este „chemare și răspuns", structurată ontologic prin dialog. De aceea, „omul nu-și e suficient sieși; el are nevoie de alții ca să se împlinească și ca să se înțeleagă"[20].

Această viziune are rădăcini trinitare. Așa cum Dumnezeu este comuniune de Persoane – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, la fel și omul, creat „după chipul Său", poartă în sine aceeași deschidere relațională. „Persoana dumnezeiască are o iubire infinită pentru alta; iar aceasta se reflectă în structura persoanei omenești, care nu poate trăi fără comuniune"[21]. Pentru Părintele Stăniloae, dialogul nu este o activitate secundară a omului, ci expresia esenței sale. A fi înseamnă a fi în dialog. Cuvântul, privirea, ascultarea și răspunsul constituie dinamica interioară a existenței umane: „Eu simt nevoia ca altul să mi se comunice, și el simte nevoia să vadă prețuită de mine comunicarea ce mi-o face, căci prin aceasta îi arăt că și el înseamnă ceva pentru mine. În faptul că el mi se comunică și eu îl ascult ne dăm convingerea că fiecare are o importanță pentru celălalt. Am nevoie de el: să mă comunic lui și el să mi se comunice; și el are nevoie de mine: să mi se comunice și eu să mă comunic lui"[22]. Această concepție dialogică a persoanei se opune radical individualismului modern, care a separat ființa de comuniune. Într-un context dominat de ideologia autonomiei, Stăniloae reamintește adevărul patristic: libertatea nu se împlinește în izolare, ci în dăruire. „Libertatea deplină nu constă în a nu depinde de nimeni, ci în a trăi prin iubire față de ceilalți"[23].

Așadar, omul este o ființă în comuniune. În el se oglindește iubirea trinitară, iar împlinirea sa constă în răspunsul iubitor față de Dumnezeu și față de aproapele. Persoana devine ceea ce este prin iubire și pentru iubire. În concluzie, antropologia dialogică ortodoxă afirmă că persoana nu există decât în relație, iar relația își are izvorul ultim în iubirea trinitară. A fi persoană înseamnă a fi „în și pentru celălalt", în dinamica iubirii care se dăruiește fără să se piardă. Aceasta este taina chipului: o ființă care se împlinește prin comuniune și se desfigurează în izolare.

---

[20] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 199.
[21] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 202.
[22] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 205.
[23] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 205.

3.2. Comuniunea Trinitară și Euharistia – fundamentul dialogic al existenței umane

Persoana umană, creată după chipul lui Dumnezeu, participă la structura relațională a comuniunii trinitare. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt trăiesc o unitate de ființă în diversitate de persoane; iubirea Lor este forma desăvârșită a dialogului. În mod analog, omul este chemat să trăiască unitatea prin iubire, respectând alteritatea. Pentru tradiția patristică, „fundamentele antropologiei sunt plasate într-un context trinitar, hristologic și pnevmatologic”[24]. Omul este creat „după chipul lui Dumnezeu” și este chemat de propria lui natură să depășească limitele mărginite ale creației și să se facă infinit. Deci, „măreția omului se află în destinul lui, „în Arhetipul pe baza Căruia a fost plăsmuit și spre care tinde și nu în materia din care a fost creat”[25].

Stăniloae observă că omul nu poate ajunge la o comuniune autentică cu altul dacă această comuniune nu este deschisă spre Dumnezeu. „N-ar reuși să aibă pe un altul ca un *tu* unit permanent cu eul său, dacă nu ar avea pe un al treilea într-o răspundere comună”[26]. Această intuiție – una dintre cele mai profunde din întreaga sa teologie antropologică – arată că adevărata relație între oameni nu se poate întemeia exclusiv pe orizontul lumii, ci trebuie să se ancoreze într-o transcendență comună.

Altfel spus, alteritatea umană își găsește sensul și stabilitatea numai în lumina relației divine. Persoanele umane devin „una în iubire” atunci când iubirea lor este participare la iubirea Treimii. Numai în Hristos alteritatea nu mai este separare, ci dar, iar diferența nu mai produce conflict, ci comuniune. Stăniloae afirmă: „Fiecare om e nu numai una cu celălalt prin ființă, ci și deosebit de el ca persoană, căreia îi poate comunica și de la care poate primi cuvântul”[27]. În această frază se concentrează întreaga teologie ortodoxă a dialogului: persoana este distinctă, dar nu separată; unică, dar nu izolată.

Această înțelegere rezonează cu reflecțiile unor gânditori occiden-

---

[24] Cristinel Ioja, „Omul – între cunoașterea teonomă și cunoașterea autonomă”, în *Teologia,* an IV (2000), nr. 3, p. 84.

[25] Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit,* trad. de Ioan I.Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 75.

[26] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 200.

[27] Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București 1993, p. 213.

tali precum Martin Buber, care afirma: „Eu devin eu prin Tu”[8], sau Emmanuel Levinas, care considera chipul celuilalt locul unei revelații etice. Dar în teologia ortodoxă, acest raport „Eu - Tu” nu se epuizează în etică, ci se împlinește ontologic – în participarea comună la Dumnezeu. În Trinitate, alteritatea nu distruge unitatea, ci o afirmă; iubirea nu dizolvă persoana, ci o face deplin vie. Astfel, comuniunea trinitară devine paradigma existenței umane: o unire în iubire, fără confundare și fără separare.

Comuniunea euharistică a Bisericii își are temeiul și modelul în comuniunea perihoretică a Persoanelor Sfintei Treimi. În mod analog, comunicarea credinței în interiorul comunității ecleziale trebuie să tindă, în limitele firii omenești, către forma supremă de comunicare a iubirii, aceea care se realizează între Tatăl și Fiul, întru și prin Duhul Sfânt, și care se întoarce de la Fiul către Tatăl, prin același Duh.

În ființa ei cea mai profundă, Biserica poate fi înțeleasă ca organul viu al comunicării Revelației divine. Această Revelație rămâne „lucrătoare și eficientă doar în spațiul Bisericii”[28], deoarece Hristos, Duhul Sfânt și, prin Ei, întreaga Sfântă Treime sunt activ și real prezenți în ea, în mod deosebit prin slujirea Sfintei Liturghii și prin împărtășirea Sfintelor Taine.

Caracterul mântuitor al apartenenței la Biserică rezidă tocmai în această realitate: a fi în comuniune cu Biserica înseamnă a fi în comuniune cu Însuși Hristos. În sânul Bisericii ni se comunică dreapta credință, iar fiecare credincios este chemat să-și asume, pe măsura omenescului, starea de jertfă neîncetată în care se află Hristos Cel Înviat și Înălțat la ceruri, de-a dreapta Tatălui. Astfel,

> „starea de mântuire echivalează cu apartenența la Biserică, sau cu concentrarea celor mântuiți în Biserică, cu participarea lor comună la trupul lui Hristos, ridicat mai presus de orice preocupare de Sine prin starea de jertfă permanentizată în El. În baza Ipostasului Său divin și a stării Sale de jertfă, Hristos vrea și poate să-i adune pe toți, extinzându-Se în ei prin Duhul Sfânt, Care le imprimă aceeași dispoziție de jertfă din trupul lui Hristos”[29].

---

[28] Mihai Himcinschi, „Misiune și limbaj biblic”, în *Annales Universitatis Apulensis. Series Teologica* nr. 5/2005, p. 76.

[29] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 96.

Credința nu se comunică în izolare, ci în comuniune, deoarece comuniunea oferă cadrul de ieșire din închisoarea egoismului și a individualismului, eliberând persoana din captivitatea păcatului. Comunicarea credinței presupune o stare de jertfă din partea celui care o transmite, având ca scop trezirea aceleiași stări în cel care o primește. După cum arată părintele Stăniloae: „(...) numai prin jertfă, predându-ne lui Dumnezeu, dărâmăm zidurile care ne închid în mărginirea noastră și intrăm în comuniune deplină cu Dumnezeu și cu semenii”[30].

Hristos rămâne viu și prezent în Biserica Sa; iar cei care se unesc cu El prin participarea la Sfânta Liturghie și prin împărtășirea Sfintelor Taine Îl primesc tot mai deplin, pe măsura lucrării lor după poruncile dumnezeiești. Deschiderea Bisericii, prin Sfânta Liturghie, către lume are loc „nu în sensul pierderii identității sale prin confuzie cu lumea, ci în prezența Bisericii în lume, spre o spiritualizare și o transfigurare progresivă a omului și a lumii. Lumea e chemată să devină Biserică”.[31] Întrucât efortul duhovnicesc al omului crește, Hristos coboară către el, împreună cu Duhul Sfânt, ridicându-l spre o tot mai deplină receptivitate față de adevărul credinței. Dar, subliniază părintele Stăniloae, Hristos Se află în cei uniți în Biserica Sa, nu în cei care aleg izolarea sau dezbinarea:

> „El nu Se află în credincioșii izolați sau despărțiți prin păreri deosebite despre El. Căci a venit (...) să ne unim în El, adică în aceeași credință în El, care nu e decât Unul și Același; sau în El ca Adevărul, sau ca Fiul lui Dumnezeu făcut om, putând cuprinde ca stare pe toți și pe toate. Căci Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om ca să adune în Dumnezeu toată creația Lui, nu s-o dezbine. Biserica este, de aceea, unirea celor ce cred în Hristos Cel Unul și adevărat”[32].

Așadar, Hristos Domnul rămâne centrul viu al Bisericii, izvorul și forța care atrage spre unitate întreaga comunitate a credincioșilor, precum și calda comunicare dintre aceștia. Numai în această comuniune eclezială se transmite dreapta credință, căci Biserica este asemenea unui foc al iubirii, care luminează drumul celor ce-L caută.

---

30 D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, III, p. 98.

31 Cristinel Ioja, „Directions in Orthodox Antrhropology during the Communist Period in Romania”, în *Teologia*, an XXI (2017), nr. 4, p. 34.

32 D. Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii*, p. 213.

Prin Hristos ni se oferă ceea ce nicio altă religie nu dăruiește: posibilitatea de a intra într-o comuniune reală cu Persoanele Sfintei Treimi, prin Fiul, în Duhul Sfânt, devenind frați ai Fiului și, implicit, fii ai Tatălui – „dumnezei după har" (cf. Mt. 5, 45; In. 10, 34-35). Într-o formulare de o mare profunzime, părintele Stăniloae descrie această înfiere și îndumnezeire astfel:

> „Hristos este misterul culminant central în continuă iradiere de putere și de atracție la unirea cu Sine a oamenilor, făcând din această unire, al cărei focar este, misterul lărgit al Bisericii. El este izvorul continuu curgător de putere în Biserică, întreținând neîncetat viața dumnezeiască în ea. Prin aceasta cei ce primesc din puterea Lui devin tot mai intim uniți nu numai cu El, ci și întreolaltă. Viața curgătoare din Hristos fiind o viață a iubirii, pătrunde în ei ca o altă Persoană dumnezeiască, adică Duhul Sfânt. Duhul Sfânt îi încălzește pe oameni de dragostea față de Hristos, îi face să simtă dragostea Lui de Frate central al lor și le insuflă dragostea Lui filială față de Tatăl. Simțindu-se toți frați ai aceluiași Hristos și fii ai aceluiași Părinte ai Lui, se simt și între ei frați. Ei intră prin aceasta într-o viață de comuniune tot mai deplină, însuflețită tot mai mult de Hristos, articulându-se spiritual ca mădulare ale trupului Lui"[33].

Comuniunea cu Fiul ne introduce, așadar, în oceanul iubirii trinitare. Prin harul primit și lucrat, omul devine capabil de a participa la această iubire deplină:

> „În comuniune cu El (cu Hristos, n.n.) fiecare om, devenit fiul Tatălui prin har, se bucură de dragostea deplină a Tatălui lui Hristos, iar Tatăl Se poate bucura de dragostea perfectă a omului Hristos, devenit Fiul Lui, dragoste în care se unește dragostea tuturor celor ce cred în El"[34].

Pentru că Hristos este și Dumnezeu adevărat, și Om adevărat, El este Cel ce face posibilă comuniunea omului cu Dumnezeu. Prin Înăl-

[33] Dumitru Stăniloae, „Biserica și viața – realitatea tainică a Bisericii", în *Ortodoxia*, an XXXIV (1984), nr. 3, p. 417.

[34] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 59.

țarea Sa cu trupul la ceruri, a introdus firea omenească în însăși comuniunea de iubire a Treimii:

> „Hristos e Persoana divină care Ea însăși, fiind și om, face posibilă, prin comuniune accesibilă cu ea ca om, comuniunea tuturor cu Dumnezeu Însuși, sau cu Persoana absolută. El este centrul și fundamentul acțiunii de extindere a mântuirii și de îndumnezeire la toți cei ce cred. În El planul de mântuire s-a realizat ca într-un fundament”[35].

Comuniunea perfectă a iubirii dintre Persoanele Treimii are drept consecință prezența și lucrarea comună a Fiului și a Duhului Sfânt în Biserică, fără confundare, ci în desăvârșită unitate. Pe această temelie a comuniunii se sprijină întreaga operă de mântuire, de aducere la credință și de transmitere a adevărului mântuitor:

> „Duhul lui Hristos ne sensibilizează pentru Hristos și ne unește cu El în Biserică, pentru că focul Duhului care se propagă din Hristos nu se poate despărți de sensibilitatea umană comună pentru Hristos. El se manifestă ca lucrător prin focul credinței lucrătoare. Focul acest a este viața în continuă desăvârșire a comuniunii cu Hristos. Duhul aduce viața pentru că realizează comuniunea cu Hristos”[36].

Prezența Fiului revelează, totodată, și lucrarea Tatălui și a Duhului în planul îndumnezeirii omului și al creației întregi:

> „Hristos arată prin Sine pe Tatăl și pe Duhul, săvârșind împreună cu Ei opera de ridicare a omenirii la comuniunea eternă cu Sfânta Treime, care este Ea Însăși structura comuniunii perfecte”[37].

Comunicarea credinței ar fi imposibilă fără lucrarea Sfântului Duh. După cum afirmă părintele Stăniloae, unirea credincioșilor cu Hristos nu se realizează individual, ci în unitatea lor comună. Nimeni nu poate fi în comuniune cu Hristos fără a fi și în comuniune cu aproapele său:

---

35 D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 37.
36 D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 39.
37 D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 56.

> „Prin Duhul, credincioșii nu sunt legați în izolare de Hristos, ci împreună. Cel ce ajunge la credința în Hristos ajunge prin credința sau sensibilitatea altuia. Sensibilitatea interpersonală a credinței în care Se manifestă Duhul Sfânt îi leagă pe cei ce cred în comunitatea credinței în Biserică. Sensibilitatea bucuriei pentru comunitatea cu Persoana absolută a lui Hristos se extinde în bucuria comuniunii și a faptelor de comuniune cu alții, în participarea altora la Persoana absolută a lui Dumnezeu, venită la nivelul comuniunii cu ei în Hristos”[38].

Dacă omul este ființă relațională, iar comuniunea constituie esența persoanei, atunci Euharistia este locul unde această comuniune se împlinește în mod deplin. În Euharistie, Dumnezeu și omul nu doar comunică, ci se unesc.

Părintele Stăniloae afirmă că „viața învierii, care ne vine din Euharistie, e viața desăvârșitei noastre comunicări cu Dumnezeu și a celei mai vii comunicări între noi”[39]. În acest act tainic, cuvântul devine trup, iar dialogul se transformă în împărtășire de ființă. Euharistia nu este doar o comemorare, ci o prezență vie. În ea se restabilește unitatea dintre cuvânt și trup, dintre om și Dumnezeu, dintre eu și tu. Participarea la Trupul și Sângele lui Hristos este actul suprem al dialogului: un dialog care nu se rostește, ci se trăiește. În viziunea sfântului Dumitru Stăniloae, „numai în comuniune ne putem îndumnezei, pentru că numai în comuniune putem trăi iubirea”[40]. Aici, omul se deschide deplin către Dumnezeu și către ceilalți, într-o mișcare de reciprocitate totală.

Pentru Teologia ortodoxă, Euharistia nu este doar taina Bisericii, ci modelul ființei umane. În ea, omul își regăsește adevărata identitate: aceea de ființă dialogică, chemată la unire cu Dumnezeu și cu semenii. Antropologia dialogică a Părintelui Dumitru Stăniloae descoperă adevărul profund că omul nu este un individ, ci o persoană — adică o ființă care trăiește prin comuniune. Chipul lui Dumnezeu din om este chipul iubirii trinitare, al relației vii dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Într-o lume marcată de izolare și comunicare superficială, teologia

---

[38] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 39.
[39] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 225.
[40] D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 228.

Sfântului Dumitru Stăniloae reamintește vocația ontologică a omului: a fi împreună. Dialogul autentic nu se realizează în spațiul abstract al ideilor, ci în comuniunea reală a iubirii, care se împlinește euharistic. Persoana umană devine pe deplin ea însăși doar în Hristos, Persoana absolută a dialogului, în care cuvântul și iubirea se unesc. În această lumină, Euharistia apare ca împlinirea dialogului ontologic dintre Dumnezeu și om, model și criteriu pentru toate formele de comunicare umană – inclusiv cele din epoca digitală.

Concluzii

Existența umană contemporană se află la intersecția dintre două paradigme fundamentale ale comunicării: cea digitală și cea euharistică. Prima se întemeiază pe conexiune, imagine și performanță; a doua, pe prezență, har și iubire. Din perspectiva teologiei ortodoxe, această tensiune nu poate fi redusă la o simplă opoziție între tehnologie și spiritualitate, ci trebuie înțeleasă ca o criză a comuniunii, adică a capacității omului de a se trăi pe sine ca ființă dialogică.

Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae oferă cadrul de depășire a acestei crize. Persoana, creată „după chipul lui Dumnezeu", este o ființă deschisă către comuniune, iar libertatea sa se realizează doar în iubire. Dialogul constituie nu un instrument, ci însăși structura ontologică a existenței. Într-o lume care transformă cuvântul în informație și întâlnirea în conexiune, teologia ortodoxă reafirmă faptul că adevărata comunicare este împărtășire de ființă, nu simplu transfer de date.

Comuniunea trinitară reprezintă arhetipul iubirii personale și temeiul oricărei relații umane autentice. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt trăiesc unitatea în alteritate, iar această structură de viață devine modelul persoanei umane. În plan eclezial, această comuniune se actualizează și se experiază deplin în Euharistie, unde dialogul dintre Dumnezeu și om atinge forma sa desăvârșită: Cuvântul Se face Trup, iar omul se face părtaș la viața dumnezeiască.

Prin urmare, Euharistia constituie răspunsul teologic la alienarea digitală. În ea, omul nu este privit ca utilizator, ci ca persoană; nu este conectat, ci împărtășit; nu este evaluat, ci iubit. Dacă mediul digital creează o civilizație a vizibilității și a performanței, Biserica rămâne spațiul tainic al prezenței și al comuniunii, unde libertatea nu se epuizează în autonomie, ci se transfigurează în iubire.

Antropologia dialogică ortodoxă redescoperă, astfel, vocația ontologică a omului de a fi în relație. Omul nu se mântuiește în izolare, ci în comuniune; nu se realizează prin acumulare, ci prin dăruire. Doar în Hristos, Persoana absolută a dialogului, cuvântul și iubirea se unesc, restituind omului chipul său adevărat: chipul comuniunii trinitare.

În concluzie, provocarea epocii digitale nu este una strict tehnologică, ci profund teologică. Ea cere nu adaptarea teologiei la algoritm, ci reîntoarcerea comunicării la Euharistie, la locul unde prezența se face iubire și iubirea devine mântuire. Numai acolo, în Trupul lui Hristos, omul redescoperă adevărul despre sine: că este chemat nu doar să comunice, ci să se împărtășească; nu doar să existe, ci să fie în comuniune.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 400-418

IDENTITATE ȘI CREDINȚĂ: BISERICA ȘI EUROMAIDANUL ÎN UCRAINA*

Drd. Denis Doru SĂLĂJAN
denis.salajan@ubbcluj.ro

Abstract
This study analyses the role of the Church in the context of Euromaidan and the conflicts in Ukraine in 2013-2014, highlighting the interdependence between national identity, faith and geopolitics. The religious events marking the commemoration of the baptism of Kiev and the anniversary of the Edict of Milan were politically exploited by Moscow. To a certain extent, the aim was to consolidate the Pan-Slavic ideology, which generated additional tensions in Ukrainian society, already divided between pro-Russian and pro-European orientations. During the protests, the Churches reacted differently: the Orthodox Church of Ukraine, under the jurisdiction of the Moscow Patriarchate, initially adopted a neutral position, while the Greek Catholic Church became actively involved, offering moral, logistical, and spiritual support to the protesters. At the same time, some monasteries and religious communities became places of refuge and civic resistance. Religious involvement contributed both to strengthening social mobilization and to deepening internal divisions, confirming that the Church, beyond its spiritual mission, has become a central actor in the confrontation between Russian expansionism and Ukraine's pro-European aspirations.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Gabriel Viorel GÂRDAN, care și-a dat acordul pentru publicare.

Keywords
Euromaidan, conflict, identity, faith, Church, religion.

1. Începuturile conflictelor în Ucraina: cauze politice, naționale și religioase

Începerea conflictului armat în Ucraina și, respectiv, escaladarea disensiunilor pe probleme de emancipare națională au avut drept fundament evenimentele petrecute în anul 2013, an comemorativ care a marcat trecerea a 1025 de ani de la botezul Kievean. Manifestările au început la data de 27 iulie, la Vladimirskaya Gorka[1], Kiev, în prezența mai multor oficialități de stat[2] dintre care amintim: președintele Rusiei Vladimir Putin, președintele Ucrainei de la acea perioadă Viktor Ianukovici, președintele Republicii Moldova Nicolae Timofti și președintele Serbiei Tomislav Nicolik[3].

Evenimentele au continuat în același oraș, la Lavra Pecherska, în prezența președintelui Ucrainean Viktor Ianukovici. Aici a avut loc adunarea mai multor întâistătători ai Bisericilor autocefale dintre care amintim: Preasfințitul Kiril, Patriarhul Moscovei și al întregii Rusii; Preafericitul Teodor al II-lea, Patriarhul Alexandriei și întregii Africi; Preafericitul Teofil al III-lea, Patriarhul Ierusalimului și al întregii Palestine; Preafericitul Ilia al II-lea, Patriarhul Catholicos al întregii Georgii; Preasfințitul Irineu, Patriarhul Serbiei; Preasfințitul Neofit, Patriarhul Bulgariei; Preafericitul Hrisostomos al II-lea, Arhiepiscopul Noii Justiniane și al întregului Cipru; Preafericitul Savva, Mitropolitul Varșoviei și al întregii Polonii; Preafericitul Tikhon, Mitropolitul întregii Americi și Canade. De la acest eveniment au lipsit atât Patriarhul Bartolomeu – care probabil că aștepta momentul

[1] Parc național ucrainean, aflat în proximitatea Niprului, locul unde s-a săvârșit în anul 988 Botezul Kievean. Pentru mai multe detalii legate de locul și simbolistica acestei zone a se vedea: „Parcul Vladimirskaya Gorka", https://web.archive.org/web/20150714182516/http://www.city-kyiv.com.ua/parki/park-vladimirskaya-gorka.html (accesat în 07.10.2024).

[2] „Молебен на Владимирской горке в Киеве по случаю празднования 1025-летия Крещения Руси / Фотоальбомы / Патриархия.ru", *Патриархия.ru,* http://www.patriarchia.ru/db/text/3128064.html (accesat în 09.10.2024).

[3] „Celebrations of the Baptism of Rus 1025th Anniversary", *President of Russia*, http://en.kremlin.ru/events/president/news/18958 (accesat în 09.10.2024).

oportun pentru a se implica în conflictul dintre Biserica Ortodoxă din Ucraina (Patriarhia Moscovei) și Biserica Ortodoxă Ucraineană (Patriarhia Kievului) – cât și alți întâistătători ai Bisericilor Autocefale, inclusiv Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, care a fost reprezentat de către o delegație.

În cadrul acestui eveniment întâistătătorii Bisericilor autocefale prezenți, au fost distinși de către președintele Ianukovici cu Ordinul Prințului Jaroslav cel Înțelept, gradul I, în semn de recunoștință „pentru grija și eforturile pe care le depuneți pentru a întări unitatea în întreaga lume ortodoxă”[4]. O astfel de remarcă putea fi ușor considerată, mai ales în acel context politic instabil, o implicare a „lumii ortodoxe” în susținerea ideologiei panslaviste, mediul eclezial devenind un câmp comun de luptă în vederea îndepliniri agendei Kremlinului

Șirul de evenimente a continuat în data de 28 iulie, moment în care, întâistătătorii Bisericilor Autocefale prezenți la Kiev au săvârșit Sfânta Liturghie la Lavra Pecherska, în Biserica centrală a mănăstirii. La sfârșitul Sfintei Liturghii, o parte din persoanele care au participat la acest eveniment și-au arătat simpatia față de Moscova salutându-l pe întâistătătorul Bisericii Rusiei cu apelativul de „Patriarhul nostru Chiril!”[5].

La celălalt capăt al Ucrainei, mai exact pe malul Sevastopolului, unde a fost organizată o paradă navală, susținută de către flota Rusiei, președintele Ianukovici nu a ratat ocazia de a ține un cuvânt de mulțumire laudativ la adresa Moscovei: „Apreciem și prețuim prietenia noastră cu Rusia. Ucraina și Rusia au fost și vor rămâne parteneri strategici. Acest lucru este tangibil mai ales aici, la Sevastopol. Acesta este locul în care se modelează fraternitatea maritimă a Ucrainei și a Rusiei”[6].

În după masa aceleiași zile, delegațiile bisericești au plecat de la

[4] „Состоялась встреча Президента Украины В.Ф. Януковича с Предстоятелями Поместных Православных Церквей / Видеоматериалы / Патриархия.ru”, *Патриархия.ru,* http://www.patriarchia.ru/db/text/3129135.html (accesat în 10.10.2024).

[5] „В день памяти равноапостольного князя Владимира Предстоятели и иерархи Поместных Православных Церквей совершили Литургию в Киево-Печерской лавре / Новости / Патриархия.ru”, *Патриархия.ru*, http://www.patriarchia.ru/db/text/3132529.html (accesat în 10.10.2024).

[6] „Kievan Rus Anniversary Celebrated”, *Radio Free Europe/Radio Liberty* (08:54:08Z), https://www.rferl.org/a/ukraine-russia-kievan-rus-celebration/25058873.html (accesat în 10.10.2024).

Kiev la Minsk cu un tren special, care a avut în componența sa un vagon „paraclis" unde a fost așezată Crucea Sfântului Apostol Andrei adusă din Grecia cu ocazia aniversării botezului Kievean[7]. De asemenea, la Minsk a avut loc la data de 29 iulie o întâlnire între Președintele Aleksandr Lukașenko și delegațiile bisericești prezente. În cuvântul său, șeful statului a menționat faptul că: „Credința comună care stă la baza culturilor slave ne aduce mai aproape și ne face mai înțelegători unii cu alții. Nicio graniță nu poate despărți unitatea profundă care crește din istoria noastră (comună)"[8]. Discursul președintelui Lukașenko denotă o simpatie clară față de politica Moscovei, simpatie care s-a dorit să fie transmisă și, cel puțin, celorlalte Bisericii și state de origine slavă.

Drept răspuns la întregul șir de evenimente, naționaliștii ucraineni nu au pierdut ocazia de a îi aduce aminte liderului de la Kremlin faptul că, la momentul în care s-a realizat botezul kievean, Moscova nici măcar nu exista pe hartă[9].

Pe lângă evenimentele dedicate botezului Kievean, anul 2013 a reprezentat totodată și un moment comemorativ universal pentru viața Bisericii. A fost aniversată trecerea a 1700 de ani de la publicarea Edictului de la Milan de către co-împărații Constantin cel Mare și Liciniu. Nici cu acest prilej Patriarhul Kiril nu a pierdut ocazia ca în timpul festivităților religioase organizate la Niș[10], în Serbia, la data de 6 octombrie, să facă declarații interpretabile, și care să se plieze

---

[7] „Предстоятели и представители Поместных Православных Церквей, участвующие в торжествах в честь 1025-летия Крещения Руси, отправились из Киева в Минск / Новости / Патриархия.ru", *Патриархия.ru*, http://www.patriarchia.ru/db/text/3131497.html (accesat în 10.10.2024).

[8] „Святейший Патриарх Кирилл и Предстоятели Поместных Церквей встретились с Президентом Белоруссии А. Г. Лукашенко / Видеоматериалы / Патриархия.ru", *Патриархия.ru*, http://www.patriarchia.ru/db/text/3138134.html (accesat în 10.10.2024).

[9] Gheorghiță Ciocoi, *Ortodoxie și schismă*, Editura Lumea Credinței, București, 2019, p. 19.

[10] Orașul natal al Împăratului Constantin cel Mare. Pentru mai multe detalii legate de viața și politica religioasă a Sfântului Constantin a se vedea: Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare,* în col. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 14, trad. de Radu Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991; Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, New York, 2004; Peter L'Huillier, *The Church Of The Ancient Councils, The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2000.

pe ideologia panslavistă. El l-a comparat pe Împăratul Constantin cu Marele cneaz Vladimir: „Printre astfel de conducători s-a numărat și Marele Duce Vladimir de Kiev, care a botezat Rusia, a invitat misionari din Biserica Constantinopolului pe pământul rus și a realizat marea ispravă de a încreștina poporul”[11]. Printr-o astfel de remarcă se prea poate ca Patriarhul Kiril să fi avut intenția de a întări faptul că, precum odinioară Constantinopolul a reprezentat garantul credinței creștine, odată cu încreștinarea Rusiei, acest rol a fost preluat de Moscova. Altfel spus, odată cu căderea Constantinopolului și asumarea credinței ortodoxe de către popoarele slave și implicit de către poporul rus, Moscova poate fi considerată o a „treia Romă”[12].

Pentru societatea ucraineană, anul 2013 a reprezentat un an al speranței datorită tratativelor duse cu Bruxelles-ul pentru aderarea Ucrainei la Uniunea Europeană. Din păcate la data de 21 noiembrie a aceluiași an, Președintele Viktor Ianukovici a anunțat suspendarea semnării acordului cu privire la aderare[13]. Decizia luată de către șeful statului, cel mai probabil la presiunile Kremlinului, nu a fost salutată de către poporul ucrainean, iar un grup de tineri naționaliști au început protestele în Piața Independenței (Maidan Nezalezhnosti). Această mișcare de protest a rămas cunoscută sub denumirea de „Euro maidan” după cum se arată și în raportul Comisiei Europene de la data de 24 martie 2014[14].

2. Euromaidanul

Evenimentele de la sfârșitului anului 2013, au reprezentat doar picătura care a umplut paharul. Cauzele care au dus la escaladarea conflictului civil într-o adevărată revoluție au fost multiple. Ele pot fi sintetizate pe trei coordonate, și anume:

[11] „Святейший Патриарх Кирилл и Предстоятели Поместных Церквей встретились с Президентом Белоруссии А. Г. Лукашенко / Видеоматериалы / Патриархия.ru”.

[12] Ideea conform căreia Moscova reprezintă „cea de-a treia Romă”, precum și ideologia panslavistă vor fi tratate în subcapitole dedicate, pentru a avea o viziune cât mai clară asupra acestor chestiuni.

[13] Ian Traynor, Oksana Grytsenko, „Ukraine suspends talks on EU trade pact as Putin wins tug of war”, *The Guardian* (21 noiembrie 2013), https://www.theguardian.com/world/2013/nov/21/ukraine-suspends-preparations-eu-trade-pact (Accesat în 12.10.2024).

[14] European Commission, *ENP Country Progress Report 2013 – Ukraine*, Bruxelles, 27 martie 2014.

a) Probleme de natură economică:

După marea criză economică din anii 2007-2008 și aflată sub sfera de influență a Rusiei, Ucraina se confrunta cu reale probleme financiare. Acestea au trezit în timp indignarea populației. Decizia guvernului din luna noiembrie 2013 de a refuza aderarea la Uniunea Europeană a reprezentat un afront împotriva bunăstării sociale, afilierea la politica europeană fiind considerată de către majoritatea populației o pârghie de salvare din situația financiară precară în care Ucraina se afla în acel moment, dar și o premisă pentru o bunăstare viitoare.

b) Probleme de natură socială și identitară:

La sfârșitul anului 2013, societatea ucraineană se găsea împărțită în două tabere. Potrivit profesorului Stehpen Shulman, cele două tabere erau: pe de o parte etnicii ucraineni naționaliști[15] a căror identitate „se bazează pe ideea că etnicii ucraineni sunt grupul etnic de bază și că etnicii ucraineni din punct de vedere istoric și cultural sunt un popor deosebit de individualist și iubitor de libertate”[16]; iar, pe de altă parte, populația care se identifică ca având rădăcini slave și o strâns relație cu poporul rus. La aceea perioadă, locuitorii din estul și sudul predominant rusofon preferau o integrare mai strânsă cu Rusia, în timp ce vestul predominant ucraineanofon era proeuropean. Hărțile electorale de la vremea respectivă arată clar că vestul și centrul țării votează pentru candidații „portocalii”[17], iar sudul și estul votează în

[15] Potrivit unui studiu sociologic din 5 decembrie 2011, doar 34% la sută din populația ucraineană împărtășea o viziune democratică și capitalistă. Din anul 1991 și până la momentul realizării studiului, procentul persoanelor pro europene a scăzut cu 18% din cauza contextului social politic și economic în care țara se afla. „Confidence in Democracy and Capitalism Wanes in Former Soviet Union”, *Pew Research Center*, https://www.pewresearch.org/global/2011/12/05/confidence-in-democracy-and-capitalism-wanes-in-former-soviet-union/ (accesat în 03.03.2025).

[16] Stephen Shulman, „National Identity and Public Support for Political and Economic Reform in Ukraine”, Cambridge University Press 64.1 (2005), p. 69.

[17] Cunoscută în istorie sub denumirea de „Revoluția portocalie” aceste eveniment a reprezentat o multitudine de proteste și demonstrații împotriva clasei politice pro-ruse. În contextul alegerilor electorale din 2004, societatea ucraineană se afla divizată în două mari categorii și anume: pe de o parte, susținătorii lui Viktor Ianukovici, prim ministru al Ucrainei la aceea dată și un susținător al politicii Kremlinului, iar pe de altă parte Viktor Iușcenko, omul care promova valorile europene și susținea o agendă politică pro-occidentală. Acuzat de fraudarea alegerilor, Ianukovici a stârnit furia electoratului care împărtășea viziunea pro-europeană a lui Iușcenko. Dorința de aderare în Organizația Tratatului Atlanticului de

majoritate covârșitoare pentru comuniști[18].

Persoanele apartenente celei de a doua categorii amintite sunt caracterizate de un comportament repulsiv față de capitalism și democrația ucraineană, dar și față de moștenirea europeană. „Etnicii ucraineni și etnicii ruși, fie din Ucraina sau Rusia, au legături istorice și culturale extrem de strânse și armonioase, dar viziunea asupra lumii a acestor popoare „înfrățite" este substanțial diferită față de cea din Europa"[19]. Viziunea minorității filo-slave se fundamentează pe „simboluri sacre derivate din istoria Rusiei Kievene și a Imperiului Bizantin, care constituie un spațiu economic și cultural eurasiatic"[20], spațiu din care face parte și Ucraina alături de Rusia și Belarus. Este de la sine înțeles faptul că, aceste viziuni au pătruns rapid și în mediul eclezial, făcând din spațiul ortodox ucrainean un câmp de luptă între cetățenii pro europeni și cei tributari rădăcinilor slave.

c) Reacția populației la măsurile opresive ale autorităților statale:

La începutul lunii decembrie a anului 2013, protestele s-au intensificat, numărul protestatarilor crescând odată cu opresiunea arătată de autoritățile de stat: „Atacul violent asupra protestatarilor pașnici din noaptea de 29-30 noiembrie 2014 a servit drept catalizator al mișcării de protest". Conform sondajelor de opinie, principalele motive pentru aderarea la Euromaidan au fost agresiunea crudă a protestatarilor de pe Maidan în noaptea de 30 noiembrie (69,6%), refuzul lui Viktor Ianukovici de a semna Acordul de asociere cu Uniunea Europeană (53,5%), precum și aspirațiile de a schimba viața și guvernul în Ucraina (49,9%)[21].

Nord, iar mai apoi o posibilă aderare la Uniunea Europeană a majorității electoratului ucrainean a trezit furia Moscovei care a încercat să fraudeze alegerile electorale și să își păstreze sau chiar să își intensifice autoritatea în Ucraina prin intermediului lui Ianukovici- Pentru mai multe detalii a se vedea: Tobias Sæther, „War of Broken Fraternity: Competing Explanations for the Outbreak of War in Ukraine in 2014", *Routlage* (2023), pp. 30-34. Anders Åslund, *Revolution in Orange: The Origins of Ukraine's Democratic Breakthrough*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 2006.

18 Vladimir Dubrovskiy et al., *Six years of the Revolution of Dignity: what has changed?*, Kyiv, Ukraine, 2020, p. 66.

19 St. Shulman, „National Identity and Public Support for Political and Economic Reform in Ukraine", p. 69.

20 Korostelina Karina, „Conflict of National Narratives of Ukraine: Euromaidan and Beyond", *Berliner Wissenschafts-Verlag* 89 1/2 (2014), p. 273.

21 Oleksandra Matviychuk (ed.), *The Price of Freedom. Public report by human rights organizations on crimes against humanity committed during Euromaidan*, Kyiv, 2015, p. 8.

În luna ianuarie a anului 2014, un gest religios simbolic avea să anunțe vremuri tulburi pentru societatea ucraineană. În timp ce doi copii în prezența papei Francisc au eliberat doi porumbei, în semn de pace, de la balconul pontifical din piața Sfântului Petru, aceștia au fost atacați de mai mulți pescărușI[22]. De la acest moment și până la escaladarea conflictului „Euromaidan" într-un război propriu zis, a fost o cale scurtă[23].

După revolta pro europeană din 20 februarie, conflictele au escaladat într-un război civil început la data de 3 martie[24]. Întrebați „De ce ați decis să vă alăturați Euromaidanului?", majoritatea persoanelor intervievate au răspuns că au devenit aparținenți ai mișcării „pentru un viitor mai bun al Ucrainei" și din „datorie civică" față de „demnitatea umană" în vederea apărării drepturilor civile ale poporului ucrainean[25]. În definitiv, pentru majoritatea protestatarilor, participarea la această mișcare împotriva statului nu a reprezentat altceva decât dorința de emancipare a poporului Ucrainean aflat pentru o lungă perioadă de timp sub auspiciile Rusiei. Cu toate că „Rada Maidan" (Consiliul Maidanului) a încercat să îndemne participanții să protesteze pașnic, autoritățile statale au recurs la o violență inimaginabilă apelând la trupele „Berkut", care au început un contraatac violent în vederea reprimării mișcării de protest. Drept răspuns protestatarii au apelat de asemenea la violență, protestul transformându-se într-o adevărată „Revoluție a Demnității"[26]. Totodată, relatările tendențioa-

[22] Associated Press, „Pope's peace doves attacked by crow and seagull", *The Guardian* (26 ianuarie 2014), https://www.theguardian.com/world/2014/jan/26/pope-doves-attacked-by-crow-seagull-st-peters-square (accesat în 05.03.2025).

[23] Din cauza opresiuni armate împotriva civililor, protestele pașnice au evoluat într-un război civil. Din noiembrie 2013 și până în Februarie 2014, 114 oameni și-au pierdut viața și peste 1000 de alte persoane au suferit răni grave în urma asalturilor armate ordonate de președintele Ianukovic. Pentru mai multe detalii legate de natura atacurilor și a represaliilor a se vedea: Oleksandra Matviychuk, *The Price of Freedom, Public report by human rights organizations on crimes against humanity committed during Euromaidan*, pp. 9-18; Andrii Gladun, „Impact of Repression on Mobilization: The Case of the Euromaidan Protests in Ukrainev", *Social Justice* 46 (2019); Mychailo Wynnyckyj, *Ukraine Maidan Russia's War A Chronicle and Analysis of the Revolution of Dignity*, vol. 1 (Ukrainean Voices), Stuttgart Press, Stuttgart, s.a.

[24] Gh. Ciocoi, *Ortodoxie și schismă*, pp. 24-25.

[25] Onuch Olga, Sasse Gwendolyn, „The Maidan in Movement: Diversity and the Cycles of Protest", *Routlage Europe-Asia Studies* (2016), p. 17.

[26] Pentru mai multe detalii a se vedea: James Krapfl, Elias Kühn von Burgsdorff, „Ukraine's Euromaidan and Revolution of Dignity, ten years later", *Canadian Slavonic Papers* (2024).

se din mass-media, au dus la alterarea discernământului public. Acest fapt a avut drept rezultat agravarea tensiunilor dintre stat și popor: „Mass-media poate modela percepțiile și atitudinile, consolidând adesea stereotipurile negative și exacerbând tensiunile (existente)”[27].

Din cauza represiunilor autorităților statale care au apelat la tortură și armament letal, peste 100 de persoane și-au pierdut viața, iar peste 2000 de protestatari au fost răniți, conform declarației Radei Ucrainei[28] de la data de 25 februarie 2014. În aceste condiții, un protest, început pașnic în primă fază, s-a transformat într-un adevărat război civil care a dus la pierderea multor vieți[29]. Cu toate acestea, Euromaidanul nu a reprezentat doar o înlănțuire de evenimente triste pentru poporul ucrainean, ci formarea unei noi generații care continuă să lupte până în prezent pentru obținerea libertății. Acest fapt s-a datorat unității de care întreaga societate ucraineană a dat dovadă pe tot parcursul anilor 2000, perioadă de încercare pentru tânăra națiune: „Aceasta este societatea Maidan: prea tânără pentru a fi împovărată de experiența Uniunii Sovietice, suficient de bătrână pentru a-și aminti eșecul Revoluției Portocalii, aceștia nu vor ca și copiii lor să se afle din nou pe Maidan peste 15 ani”[30].

3. Rolul Bisericii în timpul Euromaidanului

Este bine cunoscut faptul că, Ucraina este unul dintre statele cu cele mai multe denominațiuni religioase, însumând peste 90 de denominațiuni religioase, și 34.663 de organizații religioase recunoscute

[27] Vladislav Dimitrov, „Introduction to Ukrainian-Russian Conflict: a Glance Forward”, *Journal of Public Policy and Institutional Change in the Middle of Conflict* 1 (2024), p. 8.

[28] O. Turchynov, „Declaration of the Verkhovna Rada Of Ukraine”. Pentru a accesa documentul a se vedea: „The Prosecutor of the International Criminal Court, Fatou Bensouda, opens a preliminary examination in Ukraine | International Criminal Court”, https://www.icc-cpi.int/news/prosecutor-international-criminal-court-fatou-bensouda-opens-preliminary-examination-ukraine (accesat în 05.03.2025).

[29] „ICC decision on Ukraine is a crucial step towards justice”, *Amnesty International*, https://www.amnesty.org/en/latest/news/2020/12/ukraine-icc-investigation-crucial-comprehensive-international-justice/ (accesat în 10.03.2025).

[30] Sylvie Kauffmann, „Opinion | Ukraine’s Activists Are Taking No Chances”, *The New York Times* (25 aprilie 2014), https://www.nytimes.com/2014/04/26/opinion/kauffmann-ukraines-activists-are-taking-no-chances.html (accesat în 10.03.2025).

de către stat[31]. În acest context, o parte semnificativă a acestor denominațiuni și organizații, au avut un rol activ în cadrul protestelor Euromaidan, dând dovadă de solidaritate și sprijin spiritual dar și logistic (hrană, apă, haine etc.) susținând astfel discursul public pro democrație și drepturile fundamentale ale cetățenilor. Din nefericire la începutul revoltelor mișcării unioniste, pro europene, din luna noiembrie a anului 2013, Biserica Ortodoxă din Ucraina subordonată Patriarhiei Moscovei a păstrat o poziție de neutralitate. Cu toate acestea, după ce conflictul a escaladat, transformând-se într-o revoltă civilă, Biserica nu a mai putut rămâne pasivă, cu atât mai multe cu cât Biserica Greco-Catolică a fost foarte vocală în această perioadă. După data de 29 noiembrie, în urma refuzului președintelui Viktor Ianukovici de a continua dialogul în vederea aderării Ucrainei la Uniunea Europeană, Biserica Ucrainei a fost nevoită să îndemne populația la pace, după ce o masă mare de protestatari au luat o poziție ofensivă împotriva regimului de la Kiev. Astfel că, Mitropolitul Onufrie, purtător de cuvânt al Patriarhiei Moscovei în Ucraina la aceea vreme[32], a transmis un mesaj irenic îndreptat către protestatari pentru a nu escalada și mai mult conflictele existente la acea vreme[33]. Din păcate, nu s-a simțit un sprijin consistent din partea Bisericii canonice a Ucrainei față de populația greu încercată, din cauza că:

a) La aceea vreme, Mitropolitul Volodimir al Kievului se afla în incapacitatea de a interveni public din cauza unor probleme de sănătatea care i-au cauzat la scurt timp decesul.

b) Biserica Ortodoxă a Ucrainei se afla, și se află în aceea perioadă sub jurisdicția canonică a Moscovei.

---

31 La sfârșitul anului 2016, în Ucraina existau 35.709 de organizații religioase. Până în anul 2025, numărul acestora au scăzut după interzicerea activității Bisericii Ucrainei, aflată sub tutela Patriarhiei Moscovei. A se vedea: Kalenychenko Tetiana, „Public Religion During the Maidan Protests in Ukraine", *Euxenios* (2017), p. 25.

32 Documentul a fost semnat de către Mitropolitul Volodimir, însă din cauza problemelor de sănătate de care acesta suferea, a fost incapabil să transmită în mod direct mesajul către populație.

33 Pentru mai multe detalii a se vedea:„Заява Української Православної Церкви у зв'язку з останніми політичними подіями в країні", *Українська Православна Церква*, https://uoc-news.church/2013/11/30/zayava-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-u-zvyazku-z-ostannimi-politichnimi-podiyami-v-krajini/.; „Metropolitan Onufriy Speaks in Moscow About How Difficult it is to Live in Ukraine / OrthoChristian.Com", https://orthochristian.com/90379.html?utm (accesat în 20.05.2025).

c) Orice încercare din partea clerului de a se implica în mod direct în politica „pro-europeană" putea fi catalogată drept lipsă de supunere și de ascultare față de scaunul Moscovei.

Cu toate acestea au existat și excepții. Mitropolitul Agafanghel de Odessa a condamnat în mod deschis Euro maidanul[34]. De asemenea, Mitropolitul Volodimir al Kievului a continuat să transmită mesaje de pace și să îndemne populația la rugăciune:

> „Dumnezeule Sfinte, Tată Atotputernic, Fiule Unul-Născut și Duhule Sfânt, care ții toate lucrurile în puterea Ta și te îngrijești de toate prin înțeleapta Ta Providență, ne rugăm Ție pentru Statul nostru ocrotit de Dumnezeu, Ucraina, poporul său iubitor de Dumnezeu, guvernul și armata sa. Dăruiește-le, Doamne, pace adâncă și neînlăturabilă; pune în inimile lor gânduri bune despre Biserica Ta și despre tot poporul Tău, pentru ca și noi să ne putem trăi viața în liniște și curăție, în toată evlavia și virtutea. Izbăvește, Doamne, statul nostru de foamete, ciumă, cutremure, inundații, foc, sabie, invazia străinilor și discordie. Păstrează familiile în pace și iubire, crește copiii, învață tinerii, sprijină bătrânețea, însoțește călătorii în călătoria lor, ocrotește-i pe săraci, vindecă-i pe bolnavi, pomenește-ți de cei din închisoare, adună-i pe cei risipiți, convertește-i pe cei ispitiți și unește-i cu Sfânta Ta Biserică Catolică și Apostolică. Căci a Ta este Împărăția și puterea și slava, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin"[35].

Consiliul Bisericilor și a Cultelor religioase de pe teritoriul Ucrainei nu a rămas pasiv, îndemnând societatea la pace[36]. În calitate de președinte al Consiliului, Mitropolitul Volodimir s-a adresat autorită-

---

[34] „The Ukrainian Orthodox Church's stance on the revolution and war", *OSW Centre for Eastern Studies*, https://www.osw.waw.pl/en/publikacje/osw-commentary/2014-10-30/ukrainian-orthodox-churchs-stance-revolution-and-war (accesat în 20.05.2025).

[35] „Молитва за Україну", У*країнська Православна Церква*, https://uoc-news.church/2013/12/28/molitva-za-ukrajinu/ (accesat în 20.05.2025).

[36] „https://vrciro.org.ua/ru/news/rada-cerkov-zaklykae-i-uchasnykiv-gromadskyh-akciy-i-derzhavu-zberigaty-myr-ta-unykaty-nasylstva?", https://vrciro.org.ua/ru/news/rada-cerkov-zaklykae-i-uchasnykiv-gromadskyh-akciy-i-derzhavu-zberigaty-myr-ta-unykaty-nasylstva?utm (accesat în 20.05.2025).

ților în vederea încetării violenței: „Facem apel la autoritățile actuale să asigure drepturile și libertățile constituționale ale cetățenilor, să nu folosească forța împotriva adunărilor pașnice, să ia în considerare cererile protestatarilor, precum și să efectueze o anchetă imparțială în cazurile de provocări și confruntări violente și să pedepsească autorii". Totodată Mitropolitul Volodimir a adresat un mesaj populației în vederea încetării revoltelor stradale violente:

> „Facem apel la tot poporul Ucrainei, indiferent de convingerile politice, să fie înțelept și responsabil, să se abțină de la acțiuni violente și ilegale și să nu cedeze provocărilor. Facem apel la societatea ucraineană, la autorități și la opoziție să se angajeze în dialog și să găsească împreună o cale acceptabilă de ieșire din criză. Să ne amintim că suntem părți ale unui singur popor, ale unei singure țări. Nu putem permite ca această confruntare politică să devină un motiv pentru încălcarea integrității statului nostru"[37].

De asemenea, corturi în care se oferea asistență religioasă din partea preoților au fost instalate în perimetrul Maidanului. Din păcate, la comanda autorităților trupele Berkut au incendiat corturile în încercarea de a distruge speranțele și năzuințele protestatarilor:

> „În timp ce scriu aceste cuvinte, cortul bisericii de pe Maidan, unde m-am rugat pentru pace de nenumărate ori în timpul ultimele 2 luni, a fost incendiat de poliția anti revoltă. Nu căutați logica în spatele unui astfel de act; nu există nicio logică care poate explica activitatea unor huligani care primesc ordine de la un super-huligan care se agață cu disperare de putere"[38].

Un lucru demn de menționat este faptul că Mănăstirea „Sfântul Mihail" (St. Michael's Vydubytsky)[39] a devenit un bastion de apărare

---

[37] „Звернення керівників Церков і релігійних організацій до своїх вірних та всіх людей доброї волі у зв'язку з суспільно-політичною ситуацією в Україні", *Українська Православна Церква*, https://uoc-news.church/2013/12/10/zvernennya-kerivnikiv-cerkov-i-religijnix-organizacij-do-svojix-virnix-ta-vsix-lyudej-dobroji-voli-u-zvyazku-z-suspilno-politichnoyu-situacijeyu-v-ukrajini/ (accesat în 10.06.2025).

[38] Mychailo Wynnyckyj, *Ukraine Maidan Russia's War A Chronicle and Analysis of the Revolution of Dignity*, vol. 1, p. 12.

[39] „Екскурсія «Видубицький монастир - обитель архангела Михаїла»", https://

pentru protestatari, voluntari, medici, reporteri dar și pentru oricare altă categorie socială implicată, asigurând tratament medical, sprijin spiritual și hrană. De asemenea după terminarea revoltelor, mănăstirea a primit și o conotație memorială[40], pe zidurile ei fiind expuse portrete ale persoanelor care au murit în vederea obținerii suveranității naționale[41].

De asemenea, membrii ierarhiei care nu au fost aserviți regimului moscovit au început rugăciunile pentru încetarea războiului. Procesiunea cu icoane deasupra Kievului inițiată de către Mitropolitul Vladimir de Kiev, rugăciunea copiilor care au mers să se închine la darurile magilor aduse din Sfântul Munte Athos, sau lanțul de rugăciune dintre protestatari și poliție alcătuit din 50 de femei care se rugau au reprezentat doar câteva dintre formele de solidaritate religioasă prin care Biserica Ucrainei a spus „nu" la politica expansionistă a Kremlinului.

Trebuie să menționăm faptul că Biserica Greco-Catolică din Ucraina a fost una dintre cele mai vocale instituții care a militat pentru drepturile cetățenilor. Pe lângă sprijinul moral, majoritatea lăcașurilor de cult Greco-Catolice au avut porțile deschise 24 de ore pentru a adăpostii, hrăni sau pentru a acorda asistență spirituală protestatarilor[42]. De asemenea au fost instalate capele de tip cort „tent-chapels" în perimetrul Pieței independenței[43].

Totodată Arhiepiscopului superior Sviatoslav Shevchuk, a condamnat public atitudinile violente și represiunile statului față de popor. Sub oblăduirea sa, parohiile Greco Catolice au strâns donații și

club.kyiv.ua/vudybyczkyi_monastyr (accesat în 10.06.2025).

40 În anul 2019, după ce președintele Zelensky a decretat ziua de 29 august, drept „Ziua apărătorului patriei", zidul memorial de la Mănăstirea Sfântul Mihail a devenit simbol al luptei pentru unitatea națională. De asemenea „de Ziua Independenței (24 august) și de Ziua Apărătorului Patriei (29 august), liderii naționali, inclusiv președintele, depun flori la zidul memorial, iar în fiecare an la data de 29 august, Mitropolitul Epifanie prezidează, de asemenea, o ceremonie de rugăciune comemorativă": Zhou, „The Ukrainian Orthodox Churches in Euromaidan", în *Risks, Resilience and Interdependency Developing Countries in the Age of Uncertainties*, Palgrave Macmillan, Singapore, 2025, p. 174.

41 Zhou, „The Ukrainian Orthodox Churches in Euromaidan", pp. 173-174.

42 „Euromaidan in a temple", https://day.kyiv.ua/en/article/society/euromaidan-temple (accesat în 10.06.2025).

43 „On EuroMaidan New Interfaith Chapel Installed - RISU", *Religious Information Service of Ukraine*, https://risu.ua/en/on-euromaidan-new-interfaith-chapel-installed_n67365 (accesat în 10.06.2025).

ajutoare pentru a ajuta persoanele rănite sau aflate în nevoi. Astfel că, Biserica Greco-Catolică a Ucrainei s-a aflat în primul flanc de sprijinire a populației făcând parte activă din grupurile de voluntari de caritate[44]. Intimidărilor preoților greco-catolici de către agitatori politici fideli politicii statale, dar și amenințările directe ale Ministerului Culturii a Ucrainei care a anunțat faptul că activitatea Bisericii Greco-Catolice a Ucrainei ar trebui să înceteze întrucât: „UGCC a încălcat cerințele legii privind libertatea conștiinței și a organizațiilor religioase, organizând activități religioase pe Maidan în decembrie 2013 și la începutul anului 2014"[45], au avut rolul de a descuraja activitatea publică a acesteia. Drept răspuns, Arhiepiscopul Sviatoslav Shevchuk, la data de 13 ianuarie 2014, a publicat și comentat scrisoarea primită din partea ministerului menționând faptul că:

> „Biserica noastră a fost întotdeauna adevărată și va rămâne la fel și în viitoarele misiuni pe care Mântuitorul Hristos ni le-a încredințat, în ciuda tuturor amenințărilor. Am crezut că timpul represiunii a trecut, dar scrisori ca acestea ne creează îndoieli. Nu ne este rușine de prezența noastră pe Maidan și vom rămâne acolo"[46].

Datorită aplecării pe care a avut-o față de populație în timpul Euromaidanului, Biserica Greco Catolică a Ucrainei a cunoscut o creștere semnificativă în rândul enoriașilor. Dacă în anul 2013 înainte de evenimentele amintite în cele de mai sus, doar 5.7%[47] din populația

---

[44] Radio Liberty, „War and Ukraine's religious communities", *Euromaidan Press*, https://euromaidanpress.com/2015/09/12/war-and-ukraines-religious-communities/ (accesat în 10.06.2025).

[45] „Ministry of Culture threatened to terminate the registration of the UGCC because of the priests' presence on Euromaidan - RISU", *Religious Information Service of Ukraine*, https://risu.ua/en/ministry-of-culture-threatened-to-terminate-the-registration-of-the-ugcc-because-of-the-priests-presence-on-euromaidan_n66648 (accesat în 12.06.2025).

[46] „Ministry of Culture threatened to terminate the registration of the UGCC because of the priests' presence on Euromaidan - RISU".

[47] Natalija, „Ukraine: 35.2% of Ukrainians consider themselves faithful of the OCU, 5.5% - of the Moscow Patriarchate", *NÖK*, https://noek.info/nachrichten/osteuropa/ukraine/3642-ukraine-35-2-of-ukrainians-consider-themselves-faithful-of-the-ocu-5-5-of-the-moscow-patriarchate"plainCitation":"Natalija, „Ukraine: 35.2% of Ukrainians consider themselves faithful of the OCU, 5.5% - of the Moscow Patriarchate", NÖK, https://noek.info/nachrichten/osteuropa/ukraine/3642-ukraine-35-2-of-ukrainians-consider-themselves-faithful-of-the-ocu-5-5-of-the-moscow-patriarchate.","noteIndex":54},"citationItems":[{„id":771,"uris":[„http://

totală a Ucrainei se declarau aparținenți ai cultului greco-catolic, în prezent peste 12% fac parte din acesta[48].

4. Procesul ilegitim de anexare a Crimeii și dezechilibrul creat în sânul Bisericii Ucrainei

În urma protestelor Euromaidan și a demiterii ulterioare a președintelui ucrainean Viktor Ianukovici, Rusia a decis să anexeze peninsula Crimeea, fără să țină cont de dezechilibrul în care societatea ucraineană se aflase, a pierderilor de vieții umane pricinuite de revolte și a luptelor din zonele de conflict. Drept argument Kremlinul a invocat „protecția etnicilor ruși și legăturile istorice cu regiunea”[49]. La data de 18 martie a aceluiași an, a început procesul ilegitim de anexare a Crimeii la Federația Rusă, fapt petrecut în urma unui referendum considerat trucat. Până în prezent, lupta pentru Crimeea continuă, iar curtea Constituțională de la Haga a strâns 14 capete de acuzare împotriva Rusiei cu privire la anexarea Crimeii[50].

zotero.org/users/6959271/items/JNVR4HXA”],”itemData”:{„id”:771,”type”:”webpage”,”abstract”:”55.4% of Ukrainians consider themselves Orthodox, 11.9% Greek Catholics, 1% Roman Catholics, 2.5% representatives of Protestant churches, and less than 1% Jews and Muslims. This is evidenced by the results of a study conducted by the Razumkov Center. The percentage of Orthodox Christians is the lowest compared to all previous years. In 2000, it was 66%, in 2010 - 68.1%, in 2013-2014 - over 70%, in 2022 - 62.7%. At the same time, the percentage of Greek Catholics has increased - 5.7% in 2013, 9.6% in 2020, 8.8% in 2021, and 10.2% in 2022. The percentage of Roman Catholics, which has fluctuated from 0.4 in 2010 to 1.9 in 2022, has slightly decreased over the course of the surveys. Also, during the full-scale war, the percentage of Protestant believers decreased slightly, although in 2022, it was the highest percentage at 3.7%, and before that, in 2018, it was 2.2%. Sociologists also recorded a high percentage of those who do not identify themselves with any religious faith - 18.4%. Before that, the number was higher only in 2021 - 18.8%, and in 2022 - 11.7%, in 2023 - 13.4%. Among those who called themselves Orthodox, 35.2% identified themselves with the OCU (in 2022 - 36.4%, in 2023 - 42.2% (accesat în 10.06.2025).

[48] Razumkov Centre, „Religiosity, trust in the Church, confessional division and inter-church relations in Ukrainian society (October, 2024)”, https://razumkov.org.ua/en/articles/religiosity-trust-in-the-church-confessional-division-and-inter-church-relations-in-ukrainian-society-october-2024?utm (accesat în 20.06.2025).

[49] Vladislav Dimitrov, „Introduction to Ukrainian-Russian Conflict: a Glance Forward”, p. 4.

[50] „Sinteză. Anexarea Crimeei: 18 martie 2014, o zi care schimbă istoria”, https://www.digi24.ro/stiri/externe/rusia/sinteza-18-martie-2014-o-zi-care-schimba-istoria-216525 (accesat în 20.06.2025).

După nefericitul eveniment, Rusia nu s-a limitat doar la teritoriile ucrainene începând să amenințe într-un mod voalat și celelalte state vecine, precum România, state vizate spre a fi incorporate în „Eurasia" adică Federația Rusă:

> „Nu ne vom limita la Crimeea. Dacă ieri, reunificarea cu Crimeea a fost pentru noi o mare izbândă, astăzi, aceasta nu mai reprezintă mare lucru. Miza e mult mai mare. Oamenii din partea de sud-est a Ucrainei se trezesc încetul cu încetul. Tot ce este important abia de acum urmează. Bătălia pentru Ucraina este o bătălie pentru reunificarea popoarelor slave"[51].

Este de la sine înțeles faptul că Ucraina este doar începutul urmând ca și Basarabia cât și celelalte state slave să fie vizate de procesul expansionist dictat de Kremlin, conform spuselor politologului Aleksandr Dughin.

În anul 2014, Patriarhul Bartolomeu a chemat întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe să participe la o întâlnire pre-sinodală, care urma să stabilească detalii despre data și locul în care urma să aibă loc Sfântul și Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe. Contextul geopolitic agitat de la acea vreme nu era potrivit pentru o astfel de întâlnire. Azi este foarte clar faptul că Patriarhul Bartolomeu a considerat ca fiind oportună o „adunare întâistătătorilor" pentru a da o lovitură Patriarhiei Moscovei, aflată în plin scandal datorită aservirii sale față de politica Kremlinului și pentru a își consolida autoritatea în diaspora ortodoxă, autoritate care a slăbit de-a lungul timpului odată cu extinderea jurisdicțiilor celorlalte patriarhii pe întreg mapamondul. Patriarhul Ilia al II-lea al Georgiei, o personalitate ecleziastică marcantă și integră a intuit mașinațiile din spatele propunerii Patriarhului Bartolomeu și a condamnat dorința acestuia de a convoca un Sinod Panortodox:

> „Din aceste considerente, credem că este necesar ca Sinodul să fie convocat doar atunci când toate chestiunile de pe agendă vor fi stabilite pe baza unui consens și când interesele tuturor Bisericilor locale vor fi luate în calcul. Acest lucru va putea fi o garanție împotriva tensiunilor ce pot apărea între Biserici"[52].

---

[51] Gh. Ciocoi, *Ortodoxie și schismă*, p. 34. A se vedea și: „VIDEO. Putin și Erdogan au inaugurat cea mai mare moschee din Moscova".

[52] Gh. Ciocoi, *Ortodoxie și schismă*, pp. 30-31.

În luna august a anului 2014, peste 10 parohii au strâns semnături pentru a trece sub autoritatea canonică a Bisericii Ortodoxe a Ucrainei (necanonică) condusă de Filaret Denisenko. Acest fapt a avut la bază pasivitatea arătată de către conducerea Mitropolia Kievului față de masele de oameni care militau pentru emanciparea statului și alinierea acestuia la politica europeană. În acea perioadă Mitropolitul Kievului rămăsese fără întâistătător după trecerea la cele veșnice a mitropolitului Volodimir în luna iulie a aceluiași an. După alegerea episcopului Onufrie în calitatea de Mitropolit al Kievului în luna august, lucrurile s-au mai așezat datorită pozițiilor sale apolitice și a viziunii sale care urmărea binele și integritatea Bisericii din Ucraina[53].

Până în luna octombrie, pe frontul de est al Ucrainei s-au înregistrat peste 3000 de decese, câteva mii de răniți și peste 500 de mii de persoane refugiate. În tot acest timp Kremlinul a folosit Ortodoxia pe post de propagandă. Un exemplul în acest sens a fost știrea falsă cu „copilul răstignit" în Donbass de către militarii ucraineni[54]. O astfel de informație a reușit să creeze multă rumoare în rândurile creștinilor conservatori atât ruși cât și ucraineni.

De cealaltă parte a baricadei, Biserica Ortodoxă a Ucrainei (necanonică), prin persoana Patriarhului Filaret, a începu ofensiva împotriva Bisericii Ruse. Cu cât dezinformarea circula mai mult prin intermediul mass-media, cu atât mai mult se crea confuzie și rupturi între identitatea (originile) și credințele poporului ucrainean. Prin intermediul unei scrisori adresate Patriarhiei Ecumenice, Mitropolitul Filaret a demascat, din punctul său de vedere, neregulile din Biserica Ortodoxă a Ucrainei (care aparține de Patriarhia Moscovei). S-a speculat în mediul virtual faptul că pe tot parcursul conflictelor, lăcașurile de cult ale Bisericii Ortodoxe Ucrainene au devenit depozite de arme, iar slujitorii altarelor au devenit „soldați" de propagandă ai politicii panslaviste. Cu toate acestea, acuzațiile în cauză rămân pure speculații lansate în mediu virtual, care au avut rolul cel mai probabil de a discredita autoritatea Bisericii Ortodoxe Ucrainene. Până la ora

[53] „Metropolitan Onufriy Elected Head of Ukrainian Orthodox Church (update) - RISU", *Religious Information Service of Ukraine*, https://risu.ua/en/metropolitan-onufriy-elected-head-of-ukrainian-orthodox-church-update_n70215 (accesat în 03.07.2025).

[54] „TED 2018: Ukrainian journalist fights fake news", *BBC News* (11 aprilie 2018), https://www.bbc.com/news/technology-43568238 (accesat în 03.07.2025).

actuală nu există dovezii, probe sau mărturii solide care pot susține acuzațiile lansate de către Mitropolitul Filaret.

Ținând cont de durata conflictului care este activ și în prezent, dar într-o formă mult mai accentuată armată, și de forțele angrenate în el, războiul dintre Rusia și Ucraina poate fi considerat un al doilea Război Rece între panslaviști și puterile occidentale aliate cu America[55]. Rusia sub presiunile occidentalilor a încercat să se dezică de vina de a fi generat conflictul armat din Donbass, dând vina pe cetățeanul Igor Strelkov, fostul comandant al trupelor separatiste pro-rusești. De altfel Igor, cel mai probabil în urma multiplelor presiuni venite de la Kremlin, s-a declarat vinovat de unul singur pentru conflictul armat în care și-au pierdut viața peste 4300 de oameni în anii 2013-2014[56].

Concluzii

Rolul Bisericii în timpul Euromaidanului și a conflictelor din 2014 din Ucraina a fost unul complex și contradictoriu. Inițial, Biserica Ortodoxă din Ucraina, subordonată Patriarhiei Moscovei, a adoptat o poziție neutră față de protestele pro-europene din piața „Euromaidan". Totuși, pe măsură ce revoluția s-a transformat într-un conflict civil, Biserica a avut dificultăți în menținerea acestei neutralități, fiind presată să încurajeze pacea și să medieze între părți. Mitropolitul Vladimir cât și alți lideri religioși au transmis mesaje care au îndemnat la pace și dialog, însă implicarea Bisericii a fost percepută ca fiind limitată din cauza afilierii sale cu Moscova.

Pe de altă parte, anumite lăcașuri de cult, precum Mănăstirea Sfântul Mihail, au devenit refugii pentru protestatari și voluntari, oferind sprijin medical și spiritual. Aceste acțiuni au demonstrat rolul Bisericii ca un sprijin concret pentru mișcările de rezistență și societatea civilă aflată în suferință. De asemenea, diverse procesiuni religioase

---

[55] Pentru mai multe detalii legate de sprijinul armatei americane oferit armatei ucrainene (în valoare de peste 1.5 miliarde de dolari), din 2014 și până în prezent a se vedea: Lucian Kim, „How U.S. Military Aid Has Helped Ukraine Since 2014", *NPR* (18 decembrie 2019), https://www.npr.org/2019/12/18/788874844/how-u-s-military-aid-has-helped-ukraine-since-2014 (accesat în 10.05.2025).

[56] Anna Dolgov, „Russia's Igor Strelkov: I Am Responsible for War in Eastern Ukraine", *The Moscow Times*, https://www.themoscowtimes.com/2014/11/21/russias-igor-strelkov-i-am-responsible-for-war-in-eastern-ukraine-a41598 (accesat în 15.05.2025).

au fost organizate ca gesturi simbolice pentru a sublinia refuzul expansionismului rusesc, inițiativele de rugăciune jucând un rol crucial în mobilizarea și susținerea morală a protestatarilor care militau pentru emanciparea Ucrainei și aderarea acesteia în structurile europene și transatlantice.

Totodată, conflictul din Ucraina a provocat dezbinări în cadrul Bisericii Ortodoxe a Ucrainei, atât la nivel local, cât și internațional. În timp ce Biserica Ortodoxă a Ucrainei (necanonică), sub conducerea Patriarhului Filaret, a început să se disocieze și chiar să atace Biserica Rusă, pozițiile divergente au fost folosite pentru propagandă politică de ambele părți. Astfel, Biserica Ortodoxă din Ucraina a devenit, uneori, un instrument în conflictul geopolitic și un simbol al luptei identitare ucrainene, având un impact semnificativ în divizarea și mobilizarea populației.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 419-436

PĂRINTELE NICOLAE STEINHARDT – EXEMPLUL ÎNTREITEI LEPĂDĂRI (JERTFIRI) DE SINE

Drd. Florin Ștefan*
florinstefanan@gmail.com

Abstract
This article explores the life and spiritual legacy of a remarkable figure in 20th century Romanian spirituality, who, like many confessing priests and laypeople, endured persecution under the communist regime. The focus is on Father Nicolae Steinhardt, whose existential journey was shaped by a series of providential revelations, culminating in his conversion to Christianity. The personality and experience of suffering endured by N. Steinhardt can be readily likened to those of an ascetic or a martyr from the golden age of the Christian Church. His life in Jilava prison and his subsequent spiritual development – as extensively documented in The Diary of Happiness – transport the reader, if only for a moment, to the era of early Christian persecutions, when many believers entrusted their lives to Christ. From the moment of his imprisonment until the end of his life, we can observe a phenomenon of inverse proportionality: the more he became a man of self-renunciation, the more intensely he experienced the feeling of happiness and the entry into the Taboric

* Associate lecturer, PhD, Faculty of Orthodox Theology, Bucharest University, Bucharest. His doctoral thesis is called: *The psychosomatic effects of prayer in philolocal spirituality,* Bucharest University Publishing Press, 2023.

light. For younger generations, the monk Nicolae Delarohia may be regarded both as a hero of a nation subjected to the extermination of its Christian identity and as a desert ascetic who chose to empty himself out of love for his neighbor and to lose his life for his friends.

Keywords
Nicolae Steinhardt, Rohia monastery, communist prisons, faith, conversion, self-sacrifice, existentialism.

Nicu-Aureliu Steinhardt se naște la 12/29 iulie 1912, în casa părinților din calea Moșilor, nr. 208, iar copilăria și-o petrece în comuna Pantelimon, situată în marginea de est a Bucureștiului, așa cum se menționează în arhivele Mănăstirii Rohia. Tatăl său, inginerul și arhitectul Oscar Steinhardt conducea o fabrică de mobilă și cherestea de lângă București. De altfel, Nicu Steinhardt făcea parte dintr-o familie distinsă, având în vedere că Oscar Steinhardt absolvise studiile la Politehnica din Zurich-Elveția și fusese coleg cu Albert Einstein. Totodată, în primul război mondial, el fusese ofițer în armata română, rănit la Mărășești, și decorat cu „Virtutea militară", după ce, în anul 1913 fusese numit prin decret regal membru al Ordinului „Coroana României" de către regele Ferdinand I. Mama sa, despre care însuși Nicolae Steinhardt spunea că era numită de vecini „Bunătatea", pentru că poseda o blândețe și o bunătate ieșite din comun, aceasta se înrudea cu Sigmund Freud, pe care Nicu avea să îl viziteze la Viena, mai în tinerețe.

Din anul 1919, începe clasele primare ale școlii primare Clemența din București, iar apoi urmează liceul „Spiru Haret" , unde, pentru că „din patru, singurul evreu care nu venise cu cerere de scutire și certificat că urmează religia la rabin"[1], merge și la orele de religie creștină, pe care le preda Părintele Gheorghe Georgescu de la biserica Sf. Silvestru, „om simpatic [...] credincios înflăcărat, isteț de gură, vorbitor ales, gata mereu să ierte și surâdă, fără pic de acreală în sufletul lui"[2] și care îi dădea mereu nota 10, întrucât zicea rugăciunea Tatăl nostru și

[1] Nicolae Steinhardt, „Jurnalul fericirii", în: *Opere I*, studiu introductiv, repere biobibliografice și indice de Virgil Bulat, note de Virgil Bulat și Virgil Ciomoș, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 215.
[2] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii", p. 216.

se închina. De altfel, Steinhardt mărturisește că din copilărie era atras de clopotele și obiceiurile creștinești, în contextul în care și părinții săi erau în bune relații cu preotul Mărculescu al bisericii Capra, unde și mergea[3].

În anul 1929 absolvă bacalaureatul și se înscrie la Facultatea de Drept și Litere, iar licența o ia în anul 1934[4]. În acest timp, începe să frecventeze cenaclul „Sburătorul", condus de Eugen Lovinescu, locul unde o cunoaște și pe fiica acestuia, Monica Lovinescu. Tot în anul 1934 publică volumul *În genul... tinerilor*, inspirat de opera *Caracterele* de La Bruyere și scris de pe poziția unui liberalism conservator, îi parodiază pe Emil Cioran, Constantin Noica și Eliade, sub pseudonimul Antisthius, dar pe care o va renega mai târziu. Din acest an începe să colaboreze cu *Revista Burgheză,* care va apărea în șapte numere.

Doi ani mai târziu își susține doctoratul în Drept, la București, sub coordonarea profesorului Mircea Djuvara și își publică teza sub titlul: *Principii clasice și noile tendințe ale dreptului constituțional. Critica operei lui Leon Duguit*, prefațată de profesorul Julien Bonnecase, o lucrare care se pronunță pentru un sistem de vor mixt, care îmbină votul universal cu cel reprezentativ. Tot în anul 1936 publică și volumul *Dreptul social. Pretenții și iluzii*.

Începând cu anul 1935 preocupările sale teologale se amplifică, iar împreună cu Manole (Emanuel Neuman) publică *Essai sur une conception catholique du Judaïsme* (București), apoi *Illusions et réalités juives* (Paris). Cele două studii apar în 2006 la editura Humanitas, în traducerea doamnei Viorica Nișcov, sub titlul *Eseuri despre iudaism*.

Debutul său autentic de critic literar apare odată cu publicarea lucrării „Elementele operei lui Proust", primul text publicat în prestigioasa *Revista Fundațiilor Regale* (nr. 8/1936). După publicarea tezei de doctorat își continuase studiile în Franța și Londra, însă, odată cu declanșarea conflagrației mondiale, se întoarce în țară, unde trăiește, împreună cu familia, umilințe și privațiuni, munci în folosul comunității, pentru că erau evrei. N. Steinhardt avea să mărturisească:

> „Nu am suferit ca evreu, tatăl meu – încetățenit prin lege individuală votată de Parlament și ofițer de rezervă (..) ne

[3] Autobiografie ce se regăsește în cartea *Martiri și mărturisitori români din sec. XX*, de Fabian Seiche, Editura Agaton, Brașov, 2010, pp. 458-459.

[4] Cf. *Sfinții închisorilor*, Mănăstirea Paltin Petru-Vodă, Fundația Justin Pârvu, 2019, p. 181. În *Jurnalul fericirii*, anul absolvirii facultății de Drept este 1932.

> punea la adăpost de măsuri vexatorii. Am executat totuși – deși puteam fi scutiți – munca obligatorie și munca la zăpadă, însă în condiții de operetă. (...) guvernul țării – date fiind împrejurările – nu putea proceda altfel și admirând curajul și mărinimia sa în refuzul de a da ascultare ordinelor venite din exterior”[5].

Între anii 1945-1947 reia colaborarea literară cu *Revista Fundațiilor Regale*, însă va fi înlăturat împreună cu Vladimir Streinu și Șerban Cioculescu, în urma intervenției lui George Călinescu.

Odată cu instalarea regimului comunist și abolirea monarhiei, viața lui Nicolae Steinhardt intră din nou într-o perioadă de restriște, de privațiuni și joburi umile, din cauza faptului că nu a dorit să adere la „revoluția” comunistă prin intermediul „internaționalismului proletar”[6]. A fost dat afară din casă și din barou, fiindu-i afectată viața în plan material și sufletesc. Totodată, sănătatea sa a fost greu încercată, însă toate aceste schimbări majore l-au apropiat din ce în ce mai mult de creștinismul ortodox, ceea ce pregătea renașterea sa spirituală:

> „Din punct de vedere spiritual, lucrurile au evoluat în cu totul alt mod. Mă simțeam din ce în ce mai atras de creștinism. Cu o bună și binevoitoare prietenă, Viorica Constantinide, mergeam des pe la biserici, ea fiind o credincioasă fierbinte. (...) Eram în realitate apt pentru botez, îmi lipseau numai curajul și hotărârea de a face pasul final. (..) Mi-era și teamă, mă știam foarte necurat. Domnul lucrează însă în chip tainic și umblă pe căi misterioase”[7].

Astfel, în timp ce limitele exterioare deveneau constrângătoare, în timp ce haosul moral se instalează, falsificarea binelui devine normă, N. Steinhardt câștigă libertatea interioară, drumul lăuntric spre centrul propriei ființe devine din ce în ce mai clar, iar dorința convertirii grăiește din ce în ce mai tare.

La vârsta de 46 de ani, în anul 1959, Steinhardt este arestat și declarat inculpat în procesul „Noica-Pillat”. Pe 31 decembrie este convocat de Securitate ca să fie unul dintre martorii acuzării ai lotului de

---

5 *Sfinții închisorilor*, pp. 181-182.
6 N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 17.
7 *Sfinții închisorilor*, pp. 182-183.

intelectuali mistico-legionari. Pe 4 ianuarie 1960 este arestat pentru că refuză calitatea de martor al acuzării și este condamnat la 12 ani de închisoare și muncă silnică, alături de alte 12 personalități ale culturii și spiritualității românești, precum: Vladimir Streinu, Alexandru Paleologu, Sergiu al-George, Marietta Sadova, Păstorel Teodoreanu, Sergiu Al-George ș.a.

Desigur că, în timpul anchetei, nu a scăpat de „metodele de simplă securitate", care în cazul său, au constat în lovituri repetate cu capul de pereți, călcat în picioare, pus pe rangă de către locotenentul-major Onea sau de către tovarășul maior Jack Simion, care îl amenințase că „îl omoară cu mâna lui", incriminându-l ca având calitatea de „ovrei legionar"[8]. În februarie 1960, se intentează fatidicul proces, fiind așezat în boxa acuzaților, între Constantin Noica și Vladimir Streinu. În acest context al suprimării demnității și calității umane, Steinhardt, încurajat și de tatăl său care avea oroare de fricoși și un dispreț vădit față de delatori, simte primul imbold al renunțării la sine, spre a fi nădejde celor năpăstuiți.

În timpul ședерii sale în închisoarea Jilava, la 15 martie 1960, ieromonahul Mina Dobzeu îl botează în credința ortodoxă, având ca martori câțiva preoți de diferite confesiuni. În perioada 1960-1964 trece prin închisorile Jilava, Gherla și Aiud. În anul 1964 este eliberat din închisoare, ca urmare a Decretelor[9], și își completează botezul prin mirungere la schitul Dârvari. Pentru că, în continuare nu acceptă să colaboreze cu Securitatea comunistă, va lucra ca simplu muncitor necalificat la fabrica Stăruința din Calea Vitan. Nu după multă vreme suferă un accident de muncă, nemaiputând să presteze muncă fizică. Prietenii săi, Constantin Noica, Virgil Nemoianu ș.a. îl roagă să se întoarcă la viața literară. Din 1971 traduce în română diverși autori străini, iar până în 1979 apar vreo 10 volume traduse din scriitori celebri pentru acele vremuri: filosoful Alain, Robert Graves, Rudyard, Max Oliver-Lacamp etc.

În anul 1972 ajunge din nou în atenția Securității, ca urmare a finalizării capodoperei sale, *Jurnalul fericirii* (în prima versiune conținea 570 de pagini dactilografiate), pe care îl oferă spre a fi lecturat câtorva apropiați ai săi. La 14 decembrie, Securitatea îi confiscă materialul și

[8] *Sfinții închisorilor*, pp. 183.

[9] Trei acte normative au reglementat eliberarea imensei mase de oameni politici: Decretul nr. 767/1963, urmat de Decretul nr. 176 și nr. 411, ambele din 1964.

îl va primi înapoi abia în anul 1975, la insistențele Uniunii Scriitorilor. Între timp, autorul încercase o reproducere a Jurnalului, care de data aceasta conținea 750 de pagini în manuscris. Deși fusese avertizat de securiști să nu distribuie vreo versiune, totuși reușește să adăpostească aceste variante la prieteni (una dintre ele la Virgil Ciomoș), iar o formă dactilogramă a acestora ajunge la Paris, la Monica Lovinescu, respectiv la Virgil Ierunca. În anul 1984, Securitatea comunistă îi confiscă din nou prima versiune a Jurnalului, însă de data asta, măsura impusă nu și-a atins obiectul întrucât multe copii ale materialului erau deja la adăpost. O versiune combinată a primelor două versiuni va apărea la postul de radio Europa Liberă, în perioada 1989-1990. După anii 1991, Editura Dacia publică *Jurnalul fericirii* în sute de mii de exemplare, iar în anul 1995 apare tradusă atât în limba franceză sub titlul: *Journal de la félicité*, prefațată de Olivier Clement, cât și în limba italiană sub denumirea de *Diario della felicità*, în traducerea lui Gabriella Bertini Carageani. Ulterior, această capodoperă literară va apărea tradusă și în alte multe limbi (ebraică, maghiară, greacă, spaniolă ș.a.).

În plan publicistic, N. Steinhardt va da roade bogate în următorii ani. Cu sprijinul lui Virgil Ierunca, va publica la Paris, în revista *Ethos*, un eseu de mari dimensiuni, intitulat *Secretul „Scrisorii pierdute"* care pune în valoare gândirea amplă a geniului steinhartdtian. Bogata corespondență cu Ierunca din perioada 1967-1983 va fi publicată la Editura Humanitas în anul 2000, sub titlul *Dumnezeu în care spui că nu crezi...Scrisori către Virgil Ierunca (1967-1983)*. Anii ce urmează sunt prolifici pentru viața publicistă a monahului Delarohia. Va publica eseuri, cronici, medalioane și colaborează cu o serie de publicații[10]. În urma acestor colaborări literare, rezultă mai multe volume de eseuri sau de critică literară, precum: *Între viață și cărți* (1976) sau *Incertitudini literare* (1980).

După primul pelerinaj făcut la mănăstirea Rohia în luna noiembrie a anului 1973, însoțit fiind de scriitorul Iordan Chimet, și la recomandarea mentorului său, Constantin Noica, Steinhardt a simțit că ar dori să trăiască pentru tot restul vieții în acest loc retras, inundat de liniște și înmiresmat de rugăciune. Mănăstirea Rohia îl fermecase și pe filosoful și eseistul Noica „cu liniștea, retragerea, simplitatea și fru-

[10] *Viața Românească, Steaua, Familia, Orizont, Vatra,* ș.a.

mușețea ei”[11]. La hotărârea lui Nicolae Steinhardt de a intra în monahism a contribuit, cu siguranță, și întâlnirea cu noul episcop-vicar al Clujului, Justinian Maramureșanul (fost stareț al mănăstirii Rohia), cu care va lega o prietenie profundă. Stigmatizat de Securitate ca persoană preferabil de evitat, din cauza trecutului din temnițele comuniste, Steinhardt simțea că găsirea unei mănăstiri este un demers anevoios, însă părintele stareț al mănăstirii Rohia, Serafim Man, acceptă să îl primească în cinul monahal la 16 august 1980.

Primind numele de Nicolae în urma tunderii în monahism, monahul Delarohia va continua să scrie și să publice articole de critică literară sau eseistică în diferite reviste ale vremii, precum și articole cu conținut teologic în diverse reviste bisericești, mai ales în revista *Mitropolia Banatului*. La propunerea lui Nicolae Corneanu, mitropolitul Banatului, eseurile teologale și predicile sale vor fi semnate sub pseudonimul *Monahul Nicolae Delarohia* sau *Părintele Nicolae*, alteori doar cu inițialele sale.

În anul 1984 monahul Nicolae are parte de o nouă încercare, întrucât se pomenește cu o percheziție din partea Securității după ce le arătase unor scriitori bucureșteni cărți cu autograf ale unor autori, aflați dincolo de granițe: Emil Cioran, Mircea Eliade, Eugen Ionesco ș.a. . Se fac mari presiuni să fie scos afară din monahism, însă ierarhul Justinian Chira se opune vehement. Din anul 1986 și până în anul 1988 apar mai multe volume. *Între lumi. Convorbiri cu Nicolae Băciuț*, *Escale în timp și spațiu sau Dincoace și dincolo de texte*. În 1988, Editura Eminescu îi publică volumul *Prin alții spre sine*, aflat pe lista de așteptare încă din anul 1984. În 2001, va fi reeditată la Editura Dacia, sub titlul: *Eu însumi și alți câțiva*. În perioada călugăriei, vechiul său prieten, poetul Ioan Pintea îi va face propunerea unor interviuri, sub forma convorbirilor pe teme literare, filosofice și teologale. Acestea vor fi cuprinse, alături de o Addenda, în volumul postum *Primejdia mărturisirii. Convorbiri cu Ioan Pintea*, apărut la Editura Dacia (1993). Multe dintre manuscrisele Părintelui Nicolae găsite în chilie după moartea sa, au fost strânse în mare grabă de Ioan Pintea și publicate, ulterior, în volumul *Călătoria unui fiu risipitor* (Editura Adonai, 1995). O serie de eseuri manuscrise apar în volumul postum *Drumul către isihie* (Editura Dacia, 1999 și 2000). La 30 martie 1989, monahul

[11] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 5.

Nicolae Delarohia trece la Domnul, dar nu înainte de a-i scrie redactorului și bunului său prieten, Virgil Bulat, să se ocupe de publicarea volumului *Monologul polifonic*, care va apărea la Editura Dacia, în anul 1991, respectiv în anul 2002.

Cunoaștem foarte bine, datorită surselor istorice și mărturiilor victimelor pușcăriilor comuniste, faptul că regimul comunist, inspirat de ideologiile bolșevismului și principiile leniniste, a avut ca obiectiv anihilarea identității individuale, respectiv distrugerea demnității și valorilor personale prin mijloace agresive, de tortură psihologică și fizică. În interiorul zidurilor temnițelor comuniste, Jilava, Gherla, Sighet, dar mai ales Aiud și Pitești, au avut loc atrocități greu de imaginat. *Fenomenul Pitești* (c. 1949-1952) a reprezentat vârful de lance al acestui experiment malefic de depersonalizare și aneantizare a conștiinței umane și de distrugere psihică și fizică a individului, prin intermediul colegilor de celule, a deținuților care s-ar fi vândut pe orice numai să scape de ororile și cruzimile sistemului. Scopul primordial al ideologiei comuniste a fost depersonalizarea, dezumanizarea omului, prin anihilarea gândirii critice, a voinței și a judecății, iar libertatea sa absolut îngrădită[12].

Mrejele sistemului torționar erau întinse și bine înrădăcinate în interiorul societății, reprezentate de o Securitate extrem de bine conspirată și infiltrată în cele mai intime locuri și relații interumane, apelând la mijloace de manipulare și de amenințare extrem de eficiente pentru populație. În lipsa supunerii și a convertirii sufletești sub forma înscrierii în partid, exista oricând suspiciunea de a fi dușman al poporului, iar pentru unul ca acesta existau „închisori, gulaguri, lagăre, canale, deportări, domicilii obligatorii și degradarea, siluirea conștiinței, pierderea demnității umane”[13].

Adeseori, se întâmpla ca, în urma interogatoriilor interminabile, în condiții inumane de tortură și represalii, cei incriminați în dosare „prelucrate” să facă denunțuri „plauzibile” pentru Securitatea avidă după demarcarea dușmanilor poporului, metodă numită și „demascarea exterioară”. Au existat cazuri în care tați, frați, cumnați erau aduși în închisoare, ca urmare a denunțurilor.

De mijlocele necruțătoare ale regimului totalitar nu scapă nici Ni-

[12] Dumitru Bordeianu, *Mărturisiri din mlaștina disperării*, ed. a II-a, Editura Scara, București, 2001, p. 5.
[13] D. Bordeianu, *Mărturisiri din mlaștina disperării,* p. 5.

cu-Aureliu Steinhardt, care, încă din perioada liceului (anii 1920) se împrietenise cu Constantin Noica, Mircea Eliade, Dinu Pillat, Marcel Avramescu și alții, pentru că, pe de-o parte, i-au fost colegi de generație, iar pe de altă parte, pentru că se afirmase și el încă de atunci, în rândul literaților, frecventând în mod conștiincios cenaclul „Sburătorul" al lui Eugen Lovinescu. Astfel, teroarea exercitată de noul regim își pune amprenta, prin privațiuni și constrângere, și asupra destinului lui Steinhardt, așa cum de altfel afectase parcursul existențial al întregii intelectualități interbelice.

Deși în nenumărate rânduri, Nicolae Steinhardt se autoblama în privința lipsei virtuții curajului, totuși conduita sa a demonstrat din plin piscuri ale curajului. Atunci când se compara cu părinții săi, pe care i-a admirat ca adevărate modele ale virtuților, se portretiza în nuanțe ce trăda o intransigentă autoanaliză: „N-am nici curajul tatei, nici bunătatea mamei! Cum de pot fi atât de altul decât ei? Ce minunat lucru ar fi fost să pot împreuna calitățile amândurora"[14]. Despre curaj, Părintele N. Steinhardt spunea, în volumul *Dăruind vei dobândi*, că este o însușire creștină esențială și, după virtuțile teologale, ar ocupa locul de frunte. Curajul este o trăsătură fundamentală a caracterului unui creștin[15]. Însă, în discursul său despre curaj, apare imediat și virtutea bunătății și a blândeții, făcând referire la Mântuitorul, care este asemănat cu „mielul blând și lipsit de glas", care S-a urcat pe Cruce ca un viteaz cu inimă de leu. Această descriere ne duce repede cu gândul la calitățile părinților săi pe care și le dorea și el, dar credea că nu le deține. Aducem în discuție acest elogiu al curajului, caracteristic în mod absolut persoanei Mântuitorului Hristos, tocmai pentru că modul în care vorbește despre această virtute creștină va deveni și modul său de viețuire. Pentru Părintele Steinhardt, curajul constituie ingredientul forte al jertfei de sine:

> „Care fire, de nu una de inflexibilă tărie ar fi îndurat vreme de trei ani și jumătate, senină, calmă, ura, vrajba, perfidia, ambuscadele vrăjmașilor? Ar fi stat neclintită și neînfricată, în fața dregătorului și a sinedriului? (a nepăsării unuia și înverșunării celorlalți)? [...] Nu-i deloc

[14] *Sfinții închisorilor*, p. 180.

[15] Nicolae Steinhardt, „Dăruind vei dobândi", în: *Opera integrală 2*, Editura Mănăstiri Rohia, Rohia, 2006, pp. 85- 86.

> neexact din punct de vedere istoric și psihologic a spune că sângele martirilor constituie podoaba, purpura și visonul Bisericii”[16].

Observăm din aceste cuvinte că N. Steinhardt pune la un loc curajul și mucenicia, martiriul. Martir, în descrierea lui, înseamnă martor, dar și erou. Mucenicii au mers cu curaj, încredere, voioșie și hotărâre către mormintele lor. Pentru ei nu au existat împrejurări dificile, greutăți sau necazuri, situații imposibile, pentru că au avut mereu în față cuvintele lui Hristos: „În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea” (In 16, 33).

Prin urmare, monahul Nicolae Delarohia a înțeles că noi suntem ostași ai Împăratului Hristos, care urmăm instrucțiuni de luptă cu păcatul, cu răutatea, cu diavolul, care „umblă, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită” (I Ptr. 5, 8). Asumarea conduitei active de luptă este dovedită de persoana ascetului, a monahului, a pustnicului care parcurge o lungă călătorie în plan psihofizic. *Askesis* este un termen grecesc ce desemna, pentru vechii greci, exercițiile fizice ale atleților ori gimnaștilor. Sf. Ap. Pavel face referire la această practică antică atunci când spune: „Suferă împreună cu mine, ca un bun ostaș al lui Hristos Iisus. Nici un ostaș nu se încurcă cu treburile vieții, ca să fie pe plac celui care strânge oaste. Iar când se luptă cineva, la jocuri, nu ia cununa, dacă nu s-a luptat după regulile jocului. (I Tim. 2, 3-5) sau: „Nu știți voi că acei care aleargă în stadion, toți aleargă, dar numai unul ia premiul? Alergați așa ca să-l luați. Și oricine se luptă se înfrânează de la toate. Și aceia, ca să ia o cunună stricăcioasă, iar noi, nestricăcioasă” (I Cor. 9, 24-25). Potrivit metaforei pauline, asceza reprezintă o metodă, un exercițiu repetat, o pregătire, o strategie de cantonament spiritual, o disciplină[17]. Asceza conduce la o experiență de natură *kenotic*ă, prin renunțare și golirea de conținuturile interioare. Efortul ascetic este intim legat de experiența deșertificării, mai ales a celui interior[18]. Distanțându-se de interesele egoiste în raport cu oamenii și cu lucrurile, ascetul devine mai solidar decât oricând cu natura și cu oamenii.

În fața Securității, care l-a obligat să fie martor al acuzării în procesul camarazilor săi, în caz contrar, fiind amenințat cu incriminarea sa

---

[16] N. Steinhardt, „Dăruind vei dobândi”, p. 85.

[17] † Antonie de Suroj, *Rugăciunea vie*, trad. de Cătălin Bogdan, Editura Theosis, Oradea, 2013, p. 12.

[18] † Antonie de Suroj, *Rugăciunea vie*, p. 13.

în „lotul intelectualilor mistico-legionari" sub acuzația de uneltire împotriva ordinii sociale, Nicolae Steinhardt găsește puterea interioară și credința puternică în Dumnezeu pentru a rezista impulsului delațiunii con-fraților săi. Astfel, fiind arestat, nu scapă metodelor torționare și interogatoriilor prelungite. Torturarea sa a căpătat, ca și în cazul altora, forme degradante, fiind lovit cu capul de pereți în nenumărate rânduri și pus pe rangă de către locotenentul-major Onea și de către maiorul Jack Simon. Steinhardt a încadrat acest comportament agresiv și manipulator ca una dintre „metodele simplă securitate"[19].

Și, într-adevăr, raportându-ne la memoriile și mărturiile deținuților din temnițele comuniste, ni se dezvăluie metode draconice, monstruoase de a forța victimele să mărturisească sau să denunțe aproape pe oricine. Ne amintim de centrul de reeducare de la Pitești sau Aiud unde a avut loc un crescendo necruțător și oribil de demascări publice, declarații pentru epurarea memoriei elitei tineretului românesc și care s-a soldat cu inventarea celor mai abjecte și aberante fapte pe care, în realitate, ei nu le săvârșiseră niciodată, însă declarând ceea ce „nu știau". Scoase din matca propriei normalități, memoria și imaginația deținuților au fost descătușate și aruncate în abis de o forță teribilă, născută din grozăvia suferințelor și a torturilor care au îmbrăcat formele patologice ale firii irațională. Cu toate că și-a propus distrugerea gândirii creștine și a sufletului credincios, comunitatea regimului comunist nu a reușit să anihileze „genul românesc și creștin de existență"[20].

Astfel, prima formă a lepădării de sine a avut loc atunci când a ales să rămână fidel grupului de intelectuali față de care fusese obligat să fie martor al acuzării. Înțelesese foarte bine miza acestei situații și, de aceea, a preferat în mod absolut să își manifeste iubirea pentru prietenii săi (cf. In, 15, 13)[21]. Însă un mare rol în menținerea poziției sale intransigente în fața delațiunii l-a avut tatăl său, un „ovrei de peste 82 de ani, micul pensionar din București", așa cum îl numește Nicu Steinhardt[22], acest fiu care este trimis la luptă, gata să se transforme

[19] *Sfinții închisorilor*, p. 183.

[20] Felix Obstrovschi, „Fenomenul Pitești sau experimental reeducării", în: Ilie Popa (coord.), *Experimentul Pitești.* Editura Fundația Culturală Memoria, Pitești, 2003, p. 57.

[21] „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi".

[22] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii", p. 70.

într-un fiu risipitor plecat într-o „țară străină". Îl compară pe tatăl său cu Doamna Oltea din poezia lui Bolintineanu, cu mama lui Ștefan cel Mare, care îi deschide porțile cetății și își doftoricește fiul, însă rămâne surprins de atitudinea tatălui său atât de vehementă de a nu fi un trădător al prietenilor săi:

> „Pentru nimic în lume să nu primești a fi martor al acuzării. [...] E adevărat, zice tata, că vei avea zile foarte grele. Dar nopțile le vei avea liniștite (trebuie să repet ce mi-a spus, trebuie; de nu, m-ar bate Dumnezeu) vei dormi bine. Pe când dac accepți să fii martor al acuzării vei avea, ce-i drept, zile destul de bune, dar nopțile vor fi îngrozitoare [...] Hai, nu mai ezita. Trebuie să faci închisoare. Mi se rupe și mie inima, dar n-ai încotro"[23].

Curios lucru este faptul că, în ajunul arestării sale, el nu gândea într-un mod religios, ci mai cu seamă se inspira din exemplele literare ale filosofilor sau autorilor săi preferați: Camus, Cromwell, Orwell, Thomas Münzer, Emanuel Neuman, Johannes von Leyden, Goethe, Schelling sau Kafka. În ziua de 3 ianuarie 1960, își face rutina de dimineața iar apoi, calm, degajat și fără să plângă, pentru că taică-su îi interzisese acest lucru, se pregătește de plecare la Securitate unde avea să primească o pedeapsă corecțională, conform articolului 209 din Codul penal al vremii, despre care avocatul Doru Gh. Pavel, prieten de multă vreme cu Nicolae Steinhardt, îi spusese îngândurat și posac: „... condamnarea e sigură, și foarte mare..."[24]. Încă o dată tatăl său, Oscar, îl încurajează într-un mod aparte: „Tata însă în pijama, mititel, grăsun, voios e numai zâmbete și-mi dă sfaturi ultime, ca antrenorul înainte de meci; [...] Ți-au spus să nu mă lași să mor ca un câine? Ei bine, dacă-i așa, n-am să mor deloc. Te aștept. Și vezi să nu mă faci de râs, zice. Să nu fii jidan fricos și să nu te caci în pantaloni. Mă sărută apăsat, mă duce până la ușă, ia poziția de drepți și mă salută militărește"[25].

Un alt moment în care Nicolae Steinhardt trece la un al nivel al renunțării de sine este cel al botezului său din camera nr. 34, adică una dintre celulele din *Reduit*, la pușcăria Jilava, care sunt neîncălzite

[23] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii", pp. 70-72.
[24] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii", p. 72.
[25] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii", p. 73.

și mohorâte, însă în care domnește o atmosferă spirituală ce îmblânzește regimul sever. Celula nr. 34 e „un fel de tunel întunecat și lung ... o hrubă, e un canal, e un mat subpământean, rece și profund ostil, e o mină stearpă, e un crater de vulcan stins, e o destul de izbutită imagine de iad decolorat”[26]. Însă așa cum partea de umbră are și o parte luminoasă, și Nicolae Steinhardt cunoaște cele mai fericite zile în această cameră blestemată. Învață alfabetul Morse și astfel primește mângâierea versurilor lui Crainic și Gyr, cunoaște liniștea extatică din jurul lui Vasile Voiculescu și aici începe să Îl simtă intens pe Hristos. Primul gând al dorinței de a se boteza îi vine când i s-a adus la cunoștință condamnarea: treisprezece ani și muncă silnică.

Cu privire la episodul convertirii, este revelator procesul de catehizare oferit de figura luminoasă părintelui Mina Dobzeu, un propovăduitor neobosit al adevărurilor de credință, pe care le spunea pe marginea unui pat de fier din celula 18, vorbind în șoaptă. În această cameră erau mai mulți clerici: un preot catolic, doi preoți greco-catolici, un călugăr ortodox. Aceștia s-au sfătuit între ei ce va vrea sa fie Steinhardt. Iar când au venit să îl întrebe, acesta a răspuns, fără șovăială, că vrea să fie ortodox[27]. Totodată, se stabilește și data botezului: 15 martie 1960. Părintele Mina alege momentul pe care-l socotește cel mai potrivit: la *întoarcerea, de la aer*, pentru că atunci agitația e maximă. În acest moment al zilei, toți deținuții duceau, câte doi, tineta și un rezervor de apă, generând multă zarvă pe holuri și în camere. Acum este și momentul în care părintele Mina, fără a-și scoate mantaua, ia o căniță roșie, cu smaltul sărit, năclăită, o umple cu apă viermănoasă, proaspăt adusă. Vine împreună cu cei doi preoți greco-catolici și cu nașul său de botez, Emanuel Vidrașcu, fost avocat și profesor, pe care Steinhardt îl alesese pentru bunătatea lui, care se transformase „în inteligență și în tact și în politețe și în rafinament și în putere de judecată”[28]. La repezeală, părintele Mina îl însemnează cu semnul crucii, rostește cuvintele ritualice, toarnă pe cap și pe umeri tot conținutul ibricului, îl botează în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Taina Mărturisirii este făcută în mare repezeală pe motiv că oricum Taina Botezului șterge toate păcatele. Steinhardt are acest talent de a reda întocmai o realitate paradoxală, care se aseamănă cu situația

[26] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 82.
[27] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 165.
[28] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 169.

Mântuitorului, un dumnezeu născut în iesle, afirmând: „Mă nasc din nou, din apă viermănoasă și din duh rapid”[29].

Episodul biografic care a desăvârșit actul întreitei lepădări de sine al lui Nicu-Aureliu Steinhardt a fost acela al intrării în monahism. În luna noiembrie a anului 1973, când Steinhardt a făcut primul pelerinaj la Mănăstirea Sfânta Ana-Rohia (jud. Maramureș), însoțit fiind de scriitorul Iordan Chimet, a descoperit acest loc retras unde și-a imaginat că o să trăiască în liniște și în rugăciune pentru tot restul vieții[30]. Această mănăstire fusese identificată de către filosoful Constantin Noica, prietenul și mentorul lui N. Steinhardt, ca fiind locul perfect ce se plia pe nevoile interioare ale acestuia din urmă. Noica avea să-i scrie lui Steinhardt: „Ți-am găsit loc”[31], referindu-se la acest schit liniștit, retras, simplu și învăluit în frumusețea codrilor seculari de la Rohia. Odată cu recomandarea făcută de Noica și cu pregătirea primirii lui Steinhardt la Rohia, prietenia dintre aceștia doi a atins conotații existențiale profunde, întrucât „după ce (Steinhardt - *n.n.*) l-a ajutat să-și găsească crucea, Noica i-a aflat mireasă - aceasta era Rohia”[32].

Însă un aspect motivant pentru viitorul monah Delarohia, un om de cultură prin definiție, a fost reprezentat de biblioteca impresionantă, dar încă neorganizată, care însuma aproximativ douăzeci de mii de volume, datorită implicării episcopului-vicar Justinian Maramureșeanul, fost stareț al acestei mănăstiri. Pentru Steinhardt, existența acestei biblioteci a fost un argument important ce a cântărit foarte mult în alegerea acestei mănăstiri ca loc de chinovie. Spațiul bibliotecii din „casa cu paraclis” fusese numit de N. Steinhardt loc al cercetării și „al ispitirii înainte de hotărârea finală”[33]. Într-adevăr, modalitatea prin care Steinhardt, fost deținut politic, este acceptat la această mănăstire de către starețul Serafim Man, în ciuda faptului că multe alte mănăstiri îl refuzaseră din cauza riscurilor la care s-ar fi expus din partea regimului comunist, relevă importanța bibliotecii pentru particularitățile existențialiste ale personalității sale:

„Prin 1979-1980, N. Steinhardt se prezintă la părintele

[29] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 169.
[30] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 5.
[31] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 5.
[32] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 6.
[33] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii”, p. 6.

> Serafim Man și îi spune : «Părinte, v-am găsit om pentru bibliotecă». Bucuros, starețul îl întreabă : «Cine și de unde este?» La care N. Steinhardt îi răspunde: «Eu sunt!». [...] Și continuă: «Sfinția voastră mă primiți în mănăstire și mă călugăriți, iar eu vă organizez biblioteca. Și promit să trăiesc până ce o termin de pus în rânduială». Înțelegerea a fost acceptată, iar lucrurile s-au petrecut întocmai"[34].

Din anul 1980 devine vieţuitor al mănăstirii Rohia, iar în ziua de 16 august a aceluiași an, starețul mănăstirii, fiind grav bolnav, fără să ceară aprobare din partea autorităților bisericești, îl tunde în monahism. În această oază a liniștei interioare, monahul Nicolae Delarohia a atins culmile libertății duhului. Odată ce îmbrăcase haina renunțării și a jertfelniciei, a dorit să se asigure că își poate păstra libertatea sufletească cu privire la arta condeiului. În acest sens, conștient de noua sa stare existențială și pătruns, în mod autentic, de rigorile vieţuirii monahale, mai cu seamă să nu încalce votul ascultării, l-a întrebat pe vrednicul de pomenire Justinian Chira, episcopul Maramureșului și Sătmarului: „Mai am voie să scriu?", iar acesta i-a oferit un răspuns încurajator și plin de afecțiune paternă, ce garanta sublimitatea libertății sale interioare:

> „«Până acum ai scris din propriul îndemn. De acum înainte, Părinte Nicolae, nu numai că ai voie să scrii, ci mai mult, primești ascultare ca să scrii și să publici de sute și mii de ori mai mult» «Și ce ați vrea să scriu?» «Să scrii tot ce te va inspira Dumnezeu [...] Scrie fără frică, fără reținere, nu îngropa talantul [...] Sunt sigur că vei scrie numai ceea ce trebuie omului de azi, oamenilor în general, risipind întunericul în care ne aflăm»"[35].

Îmbrăcând haina monahală, ceva s-a petrecut în universul său lăuntric, după cum el însuși mărturisea: „Am început să gândesc altfel de când am venit la Rohia. Am început să privesc lumea cu alți ochi. S-a petrecut în mine ceva ce mi-a completat harul și bucuria pe care am trăit-o după ce am primit botezul în pușcărie și am devenit creș-

[34] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii", p. 7.
[35] N. Steinhardt, „Dăruind vei dobândi", p. 5.

tin”[36]. Atmosfera primitoare și radiantă a mănăstirii Rohia l-a transfigurat într-un adevărat apostol, într-un autentic trăitor al cuvântului scripturistic și al experiențelor Părinților, într-un creștin adevărat și într-un cunoscător profund al realităților spirituale.

Tema libertății reprezintă epicentrul creației sale literare și a biografiei sale[37]. Monahismul reprezintă pentru el o formă desăvârșită a proiectului său existențial de libertate spirituală, calea mănăstirii echivalând cu „lumea ieșirii totale din mecanica, logica, geometria și fizica sistemelor sublunare”[38]. Viața monahală este o lume a paradoxului, o lume opusă celei „obișnuite” prin faptul că monahul se dezlipește de lucruri, de bunuri și de bani, refuză plăcerile pe care alți oameni le doresc. Vocația monahală devine emblema urcușului duhovnicesc prin acțiuni contrastante și paroxistice - ea pendulează între jug și zbor, între slujire și extaz[39].

Asumarea renunțărilor și a ascezei, a jugului ascultării și a nevoințelor e precondiția eliberării și a înaripării sale, „aripile” fiind semnul distinctiv al îngerilor, monahilor și păsărilor, așa cum concluzionează Andrei Pleșu, meditând la supoziția Mariei-Madeleine Davy, care se întreba, plecând de la spusele psalmistului David, care caută adăpost „la umbra aripilor” lui Dumnezeu (cf. Ps. 17,8; Ps. 36,7), dacă omul, făcut după chipul și asemănarea Creatorului său, n-a avut și el aripi, în versiunea originară[40]. De aceea, monahul este un simbol al libertății duhului.

Părintele Steinhardt a înțeles, de-a lungul vieții, că libertatea, ca orice altă entitate, are nevoie „de moderațiune și dreaptă socoteală”, lipsa măsurii corelând cu o libertate „rea, aducătoare de rele [...] înebunită, încăpută pe mâna nerozilor. Atunci e premergătoare de haos, dezordine, prostie și în cele din urmă, de tiranie”[41]. Din experiența personală, Steinhardt a perceput derapajele libertății rău-înțeleasă și utopiile acesteia care au condus la extremism sub forma regimurilor

[36] *Sfinții închisorilor*, pp. 190.
[37] Radu Mureșan, „Spiritualitate și cultură în scrierile părintelui Nicolae Steinhardt (1912-1989)”, în: *Teologie și Educație la Dunărea de Jos*”, an XVIII (2020), pp. 263-274, 266.
[38] N. Steinhardt, „Dăruind vei dobândi”, p. 28.
[39] Andrei Pleșu, *Despre îngeri,* Editura Humanitas, București, 2003, p. 140.
[40] Marie-Madeleine Davy, *L'oiseau et sa symbolique*, Ed. Albin Michel, 1998, p. 30, *apud* A. Pleșu, *Despre îngeri*, p. 140.
[41] Nicolae Steinhardt, *Convorbiri cu Zaharia Sângeorzan și Nicolae Băciuț*, Mănăstirea Rohia-Editura Polirom, Iași, 2015, p. 302.

totalitate: fascismul, nazismul și comunismul. Astfel, una dintre lecțiile de viață ale lui Nicolae Steinhardt a fost tocmai lecția libertății autentice[42].

Așadar, viața Părintelui Nicolae Delarohia a însumat experiențe demne de a fi înscrise în sinaxare. Însă firul roșu al vieții sale a fost virtutea curajului, devenit și lait-motivul scrierilor sale. În Jurnalul fericirii, el surprinde acest aspect și nu poate fi ignorat de cineva fără să îl rateze esența gândirii și profunzimii steinhardtiene, după cum mărturisește Virgil Bulat: „Curajul, respectiv făptuirea în prezent, constituie premisa indispensabilă și totodată întâia componentă a credinței. Există sute de trimiteri și citate referitoare la curaj risipite pretutindeni în Jurnalul fericirii. Ca un laitmotiv pe cuprinsul unei simfonii. [...] Adesea discursul se adresează direct tinerilor, spre a le insufla curaj, îndrăzneală, tărie."[43].

Inspirat de eroi ai națiunii, precum Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu, alături de sfinți și martiri creștini, N. Steinhardt devine un imitator al virtuților acestora și accede treptat, în ciuda obstacolelor diabolice ale regimului comunist, la „starea de antimaterie monahală"[44] și la „nestingerea" Duhului care e foc arzător, mai ales după primirea nașterii celei de-a doua.

Părintele Nicolae Delarohia a străbătut un drum lung și sinuos până la botezul din închisoarea Jilava, însă a dovedit o credință de martir și un curaj care ar putea inspira tinerele generații cărora el însuși a vorbit în nenumărate, oferindu-le dovada concretă a convertirii personale tocmai într-un spațiu vidat de spiritualitate, ateism și de pierdere a libertății. Însă taina libertății sale interioare s-a fundamentat pe puterea ardentă a credinței. După convertire, focul arzător al harului îl transpune într-o atmosferă existențială a fericirii, căreia îi urmează și un vis în care el vede o lumină uriașă care îl cuprinde din toate părțile și înțelege că se află înlăuntrul luminii taborice[45].

Singurele cuvinte pe care le poate exclama ca să descrie starea ekstatică sunt acestea: „Sunt fericit, fericit, fericit!"[46]. Această nouă și

---

[42] „Problematica libertății la Nicolae Steinhardt și F. M. Dostoievski", în: George Ardeleanu, *Nicolae Steinhardt și paradoxurile libertății*, Editura Humanitas, București, 2009, pp. 358-402.

[43] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii", pp. 32-33.

[44] N. Steinhardt, „Dăruind vei dobândi", p. 29

[45] R. Mureșan, „Spiritualitate și cultură", p. 267.

[46] N. Steinhardt, „Jurnalul fericirii", pp. 186-187.

continuă stare existențială de „neeclidianitate, de anti-materie [...] de neîncetată temperatură de trei sute de milioane de grade”[47] va deveni fundamentul *Jurnalului fericirii* și al tunderii sale în monahism.

[47] N. Steinhardt, „Dăruind vei dobândi”, p. 30.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 437-451

PSIHOLOGIA ȘI DUHOVNICIA DE LA REFORMĂ LA POSTMODERNITATE*

Pr. Drd. Iuliu Mihail Ursu
ursuiuliumihail@protonmail.com

Abstract
In his constant search for meaning, man has outlined two main paths throughout history aimed at alleviating suffering: on the one hand, spirituality, understood as the work of the Church for the healing of the soul, and on the other hand, psychology, as a rational approach to understanding the psyche. This paper aims to analyze these two fields from the perspective of Orthodox theology. The analysis focuses on the profound transformations in Western thought that began with the Protestant Reformation in the 16th century. This, together with the Renaissance, marked a fundamental shift from a theocentric (God-centered) to an anthropocentric (human-centered) view, gradually separating the religious sphere from other areas of life. This trajectory was accentuated by the Enlightenment, which proclaimed the supremacy of human reason over divine revelation. However, the project of modernity, based on the belief in unlimited progress, entered into a profound crisis following the traumas of the 20th century. In response, Postmodernity emerged, a movement characterized by fragmentation, relativism, and distrust of absolute truths. From an Orthodox perspective, this historical trajectory is interpreted as a progressive departure from an integral vision of life anchored in God.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad, care și-a dat acordul pentru publicare.

Therefore, the present research explores how this complex historical and philosophical context has influenced both spiritual practice and the emergence and development of psychology as a secularized discipline.

Keywords
Spirituality, Psychology, Reformation, Postmodernity, Orthodox.

1. Introducere

Omul, în permanenta sa căutare de sens, a conturat de-a lungul istoriei două căi principale menite să aline suferința: pe de o parte, duhovnicia, înțeleasă ca lucrare a Bisericii pentru vindecarea sufletului, și pe de altă parte, psihologia, ca demers rațional de a înțelege psihicul. Prezenta lucrare își propune o analiză a acestor două domenii, realizată din perspectiva teologiei ortodoxe. Analiza se concentrează pe transformările profunde din gândirea occidentală, care au început cu Reforma Protestantă în secolul al XVI-lea. Aceasta, alături de Renaștere, a marcat o trecere fundamentală de la o viziune teocentrică (centrată pe Dumnezeu) la una antropocentrică (centrată pe om), separând treptat sfera religiosului de celelalte domenii ale vieții.

Această traiectorie a fost accentuată de Iluminism, care a proclamat supremația rațiunii umane în detrimentul revelației divine. Proiectul modernității, bazat pe credința într-un progres nelimitat, a intrat însă într-o criză profundă în urma traumelor din secolul al XX-lea. Ca reacție, a apărut Postmodernitatea, un curent caracterizat prin fragmentare, relativism și neîncredere în adevărurile absolute. Din perspectivă ortodoxă, acest parcurs istoric este interpretat ca o îndepărtare progresivă de la o viziune integrală asupra vieții, ancorată în Dumnezeu. Prin urmare, cercetarea de față explorează modul în care acest context istoric și filosofic complex a influențat atât practica duhovnicească, cât și apariția și dezvoltarea psihologiei ca disciplină secularizată.

2. De la teocentrism la antropocentrism: Reforma și Umanismul

Secolul al XVI-lea a fost martorul unei mutații paradigmatice fun-

damentale, catalizată de Renaștere și de Reforma Protestantă. S-a produs o tranziție de la o viziune teocentrică, în care Dumnezeu și autoritatea Bisericii constituiau centrul de referință al existenței, la una antropocentrică, focalizată asupra omului, a libertății și a potențialului său.

Doctrinele protestante precum *Sola Scriptura* și *Sola Fide*, deși animate de o intenție reformatoare, au subminat autoritatea eclezială și sacramentală, accentuând experiența religioasă individuală și subiectivă. Această mișcare a favorizat o separare tot mai accentuată între sfera credinței, limitată la domeniul privat, și celelalte aspecte ale vieții umane (știință, politică, artă), care au început să fie explorate într-o manieră autonomă, ce avea să capete ulterior denumirea de abordare „științifică" – o perspectivă adesea mecanicistă și impersonală, lipsită de referința directă la transcendent.

Din perspectivă ortodoxă, această reorientare a marcat o primă etapă a secularizării. Chiar dacă nu a fost o ruptură explicită de Dumnezeu, a reprezentat o schimbare de accent. Omul „a renunțat la ordinea spirituală întorcându-și privirile dinspre lumea de dincolo către cea de aici"[1]. Această reorientare a deschis calea pentru o explorare a omului și a lumii detașată de scopul ultim al mântuirii. Istoricul Arnold Toynbee surprinde esența acestei rupturi spirituale, afirmând că epoca modernă a început „din clipa în care omul a ajuns să nu mai fie recunoscător lui Dumnezeu, ci numai lui însuși"[2]. Astfel, Reforma a creat un „om interior" privatizat, a cărui cunoaștere nu mai era mediată în mod necesar de comunitatea eclezială.

3. Apogeul rațiunii autonome: Iluminismul, Modernitatea și Postmodernitatea

Iluminismul secolelor XVII-XVIII a consolidat și a dus la ultimele consecințe tendințele începute în perioada Reformei. Rațiunea umană a fost proclamată drept sursă primară și unică de autoritate și cunoaștere, marginalizând sistematic revelația divină și tradiția Bisericii

---

1 Vasile Vlad, *Asumarea (Post)Modernității. Perspectivă teologică asupra istoriei*, Editura Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2010, p. 60.

2 Arnold J. Toynbee, *Sinteză asupra istoriei. Sinteză a volumelor VII-X*, de D. C. Sowervell, trad. de Dan A. Lăzărescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 208.

în spațiul public și intelectual. Știința, fundamentată pe observație empirică, experiment și raționament logic, a devenit noul etalon al adevărului, aplicabil tuturor domeniilor existenței.

Pe aceste fundamente s-a construit proiectul Modernității, animat de o credință cvasireligioasă în progresul nelimitat, realizabil prin știință și tehnică. Modernitatea a reprezentat o tentativă grandioasă de a construi o „împărăție a omului" fără Dumnezeu, o societate perfectă bazată pe raționalitate și control. Însă acest proiect antropocentric a intrat într-o criză profundă. Traumele fără precedent ale secolului al XX-lea – războaiele mondiale, totalitarismele genocidale, crizele ecologice – au demonstrat în mod tragic limitele și, în final, falimentul acestui mit al progresului autonom, arătând că rațiunea detașată de fundamentul ei transcendent poate deveni un instrument al distrugerii. Iluminismul a eliminat revelația ca sursă validă de cunoaștere despre om, lăsând doar rațiunea și observația ca unelte de investigație, pregătind astfel terenul pentru o „știință" a omului.

Postmodernitatea a apărut ca o reacție la eșecul și la promisiunile neîmplinite ale Modernității. Dacă Modernitatea credea cu fervoare în rațiune și în adevărurile universale, Postmodernitatea este caracterizată de o neîncredere profundă în „marile narațiuni" explicative, fie ele religioase, politice sau chiar științifice[1]. Este o epocă a fragmentării, a pluralismului ireconciliabil și a relativismului, sintetizată în dictonul „totul este relativ". Realitatea este percepută ca fiind fluidă, construită social, iar accentul cade pe diversitate și pe coexistența unor perspective multiple, adesea contradictorii, fără a exista un criteriu transcendent de validare.

Din perspectivă teologică ortodoxă, postmodernitatea reprezintă stadiul final al procesului de dezrădăcinare spirituală început în secolul al XVI-lea. Este o stare de fragmentare și incertitudine în care însăși căutarea unui sens ultim devine problematică, deoarece lipsește orice reper absolut. Acest peisaj cultural, în care omul este lăsat singur cu sine însuși într-un univers lipsit de sens intrinsec, constituie contextul în care atât duhovnicia, cât și psihologia își desfășoară astăzi activitatea, însă cu scopuri și premise diametral opuse. Deconstrucția postmodernă a rațiunii însăși lasă psihologia într-o stare de pluralism teoretic, fără un fundament unificator, reflectând perfect fragmentarea culturală generală pe care, în același timp, pretinde că o tratează. Psihologia nu este, așadar, un observator neutru al condiției umane postmoderne, ci o manifestare simptomatică a acesteia.

4. Geneza și evoluția psihologiei: o știință a omului secularizat

Dezvoltarea psihologiei este intrinsec legată de cadrul filosofic și istoric descris anterior. Ea nu este o disciplină neutră, apărută dintr-o simplă curiozitate științifică, ci este fiica directă a secularizării, o încercare de a înțelege și de a „trata" sufletul uman după ce acesta a fost golit de conținutul său spiritual și de finalitatea sa transcendentă. Fiecare paradigmă psihologică majoră reflectă și, în același timp, întărește premisele fundamentale ale secularismului.

Psihologia, înțeleasă ca studiul minții și al comportamentului, își are rădăcinile cu mult înainte de constituirea sa formală ca disciplină științifică[3]. Interesul filozofic pentru comportament și minte datează din civilizațiile antice ale Egiptului, Greciei, Chinei și Indiei[4]. Termenul însuși, derivat din grecescul *psyche* (suflet/minte) și *logia* (studiu al), inițial nu făcea o distincție clară între suflet și minte[5].

Tradiția patristică a operat o distincție crucială între *psyche* (suflet) și *nous* (minte, duh), cel din urmă fiind considerat facultatea superioară a sufletului, ochiul inimii prin care omul Îl poate cunoaște pe Dumnezeu. Psihologia modernă a preluat termenul, dar l-a redefinit radical, reducându-l la „minte" – înțeleasă ca ansamblul funcțiilor cognitive și comportamentale, localizabile în creier. O figură decisivă în acest proces a fost René Descartes (1596-1650). Dualismul său substanțial, care a postulat o distincție radicală între *res cogitans* (substanța gânditoare, mintea) și *res extensa* (substanța extinsă, corpul)[6], este fundamental incompatibil cu antropologia ortodoxă, care vede omul ca pe o unitate psiho-somatică indisolubilă.

Cu toate acestea, din punct de vedere istoric, această separare a avut o consecință practică majoră: a permis ca trupul, inclusiv creierul, să devină un obiect legitim al investigației științifice, fără a pretinde o intruziune în sfera considerată a fi a teologiei. Empirismul britanic a dus acest proces mai departe. John Locke (1632-1704), cu teoria sa despre minte ca *tabula rasa* (foaie goală) pe care se imprimă ex-

[3] https://courses.lumenlearning.com/suny-fmcc-intropsych/chapter/outcome-the-evolution-of-psychology/ (accesat la 14.05.2025).
[4] https://courses.lumenlearning.com/suny-fmcc-intropsych/chapter/outcome-the-evolution-of-psychology/ (accesat la 14.05.2025).
[5] https://www.etymonline.com/word/psychology (accesat la 14.05.2025).
[6] https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC1124895/ (accesat la 15.05.2025).

perienţa[7], şi David Hume (1711-1776), cu proiectul său de a edifica o ştiinţă naturalistă a omului bazată exclusiv pe observaţie[8], au eliminat orice referinţă la cunoaşterea înnăscută sau la revelaţie, consolidând ideea că mintea poate şi trebuie să fie studiată prin aceleaşi metode ca şi lumea materială. Anul 1879 este considerat momentul naşterii oficiale a psihologiei ca ştiinţă, odată cu fondarea primului laborator de psihologie experimentală la Leipzig de către Wilhelm Wundt (1832-1920)[9]. Scopul lui Wundt era să identifice „elementele de bază ale conştiinţei" prin metoda introspecţiei experimentale.

În Statele Unite, William James (1842-1910), prin curentul funcţionalist, a mutat accentul pe modul în care procesele mentale ajută organismul să funcţioneze şi să se adapteze la mediu[10]. Punctul culminant al tendinţei pozitiviste şi materialiste a fost atins de Behaviorism. Fondat de John B. Watson (1878-1958) şi dezvoltat de B. F. Skinner (1904-1990), acest curent a respins în mod radical orice referire la „minte", „conştiinţă" sau „stări interioare" ca fiind non-ştiinţifică şi inobservabilă. Pentru behavioriști, omul este un organism al cărui comportament este în întregime determinat de mediu, prin procese de condiţionare clasică (asocierea stimul-răspuns, demonstrată de Ivan Pavlov) şi operantă (modelarea prin întăriri şi pedepse)[11].

Din perspectivă teologică, behaviorismul reprezintă o formă extremă de reducţionism, care anulează complet libertatea, responsabilitatea, conştiinţa şi însăşi dimensiunea spirituală a fiinţei umane, văzută ca un simplu mecanism complex de răspuns la stimuli. Ca reacţie la simplismul behaviorist, Sigmund Freud (1856-1939) şi psihanaliza au reintrodus în discuţie complexitatea vieţii interioare. Freud a postulat existenţa unui inconştient, un tărâm al impulsurilor, dorinţelor şi amintirilor refulate, care influenţează decisiv comportamentul şi generează suferinţă psihică.[12]

Deşi a redat profunzime psihicului, demersul său a rămas funda-

[7] https://nerd.wwnorton.com/ebooks/epub/pioneers5/OEBPS/chapter2-02.xhtml (accesat la 15.05.2025).
[8] https://en.wikipedia.org/wiki/Treatise_on_Man (15.05.2025).
[9] https://www.britannica.com/biography/Wilhelm-Wundt (accesat la 16.05.2025).
[10] https://courses.lumenlearning.com/suny-fmcc-intropsych/chapter/outcome-the-evolution-of-psychology/ (accesat la 15.05.2025).
[11] https://www.verywellmind.com/classical-conditioning-2794859 (accesat la 19.05.2025).
[12] https://www.britannica.com/biography/Sigmund-Freud (accesat la 17.05.2025).

mental ancorat într-un cadru naturalist și determinist, interpretând nevrozele prin prisma conflictelor psihosexuale din copilăria timpurie, complet detașat de noțiunile teologice de păcat, har sau luptă duhovnicească. Discipolii săi, precum Carl Jung, cu teoria arhetipurilor și a inconștientului colectiv, și Alfred Adler, cu accentul pe sentimentul de inferioritate, au lărgit perspectiva, dar au rămas în limitele unui cadru imanent.

Psihologia umanistă, apărută la mijlocul secolului al XX-lea, ca o „a treia forță", a criticat determinismul psihanalitic și reducționismul behaviorist. Gânditori precum Abraham Maslow[13], Carl Rogers[14] și Viktor Frankl[15] au reafirmat liberul arbitru, potențialul uman de creștere și căutarea sensului. Deși această perspectivă pare mai apropiată de o viziune spirituală, în special prin logoterapia lui Frankl care se concentrează pe „voința de sens", scopul său final rămâne auto-actualizarea – împlinirea deplină a potențialului individual în această viață[16]. Aceasta poate fi interpretată ca o formă secularizată de „mântuire", o împlinire a sinelui fără referire la Dumnezeu.

Începând cu anii 1960, revoluția cognitivă a readus „mintea" în centrul atenției științifice, dar sub o nouă metaforă, cea a computerului. Mintea a început să fie văzută ca un sistem de procesare a informației, care primește date (input), le prelucrează prin diverse operațiuni (memorie, atenție, calcul) și produce un rezultat (output)[17]. Această abordare, deși a permis modelarea unor procese mentale complexe, a consolidat o viziune mecanicistă asupra omului. Psihologia contemporană este marcată de o extremă specializare (neuropsihologie, psihologie clinică, socială etc.), reflectând fragmentarea generală a cunoașterii.

Aceste paradigme psihologice nu sunt doar teorii descriptive, ci și instrumente culturale care modelează activ percepția de sine a omului modern. Ele nu doar descriu omul secularizat, ci îl și creează. O

---

13 https://www.verywellmind.com/what-is-maslows-hierarchy-of-needs-4136760 (accesat la 19.05.2025).

14 https://www.simplypsychology.org/carl-rogers.html (accesat la 19.05.2025).

15 https://positivepsychology.com/viktor-frankl-logotherapy/ (accesat la 19.05.2025).

16 https://courses.lumenlearning.com/suny-fmcc-intropsychmaster/chapter/humanistic-approaches/ (accesat la 19.05.2025).

17 https://courses.lumenlearning.com/suny-hvcc-cogonitivepsychology/chapter/chapter-1/ (accesat la 20.05.2025).

persoană care își interpretează suferința prin lentila freudiană se va concentra pe traumele infantile; una care adoptă un model cognitiv-comportamental va vedea problema ca pe un set de „cogniții distorsionate" ce trebuie corectate; iar una care urmează modelul umanist va căuta „auto-actualizarea". Fiecare paradigmă oferă un limbaj și un cadru pentru a gestiona suferința, dar toate aceste cadre, prin definiție, exclud conceptele fundamentale ale viziunii creștine: păcatul, harul, lupta cu patimile și îndumnezeirea. Astfel, psihologia, în însăși diversitatea ei, contribuie la menținerea omului într-un orizont închis, imanent, oferindu-i unelte pentru a gestiona starea de cădere, în loc de a-i arăta calea de ieșire din ea.

5. Duhovnicia: calea terapeutică a Bisericii. Continuitatea și adaptarea istorică

În contrast cu traiectoria istorică a psihologiei, care este un produs al modernității seculare, duhovnicia ortodoxă se prezintă ca o tradiție vie, neîntreruptă și terapeutică, al cărei scop și metodă transcend cadrele istorice și culturale. Ea nu este o practică arhaică, ci o cale veșnic actuală de vindecare integrală a persoanei umane, care servește drept contra-narațiune la demersurile fragmentare ale psihologiei.

Cuvântul „duhovnic" derivă din slavonescul *духовникъ* (duhovnikŭ)[18], care la rândul său provine din *духъ* (duh) = „duh", „spirit", iar sufixul *-овникъ*, desemnează o persoană legată de o anumită funcție sau lucrare, în cazul acesta a „duhului". Așadar, *duhovnikŭ* înseamnă literalmente „om al duhului" sau „cel ce se ocupă cu cele ale Duhului", respectiv „îndrumător spiritual / duhovnicesc".

Fundamentele teologice ale duhovniciei sunt adânc înrădăcinate în viața trinitară, în Întrupare și în lucrarea Duhului Sfânt în cadrul Bisericii. Duhovnicia își propune să cultive o viață „în Duhul". Unirea divinului cu umanul în Hristos constituie fundamentul Bisericii și al vieții noi, iar duhovnicia operează în această realitate „dumnezeiesc-omenească"[19]. Duhovnicul nu este un simplu sfătuitor, ci un medic spiritual care diagnostichează bolile sufletești și prescrie re-

[18] https://dexonline.ro/definitie/duhovnic/definitii (accesat la 21.05.2025).

[19] Sfântul Justin Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, Traducere din limba sârbă de Adrian Tănăsescu, Editura Fundația Justin Pârvu. Mănăstirea Sfinților Arhangheli – Petru Vodă, 2012, pp. 9-10.

medii[20]. El acționează ca un martor al pocăinței și un chivernisitor al harului lui Dumnezeu, în special în Taina Spovedaniei[21]. Părintele Dumitru Stăniloae îl vedea pe duhovnic ca având un rol tridimensional: prieten, judecător și doctor[22].

Modelul Arhetipal în duhovnicie este relația dintre Mântuitorul Iisus Hristos, Pedagogul Suprem, și Apostolii Săi. El i-a chemat personal, i-a învățat prin cuvânt și, mai ales, prin exemplul vieții Sale, i-a corectat cu răbdare și le-a încredințat puterea de a lega și a dezlega păcatele (Matei 18, 18), trimițându-i să continue lucrarea Sa.

Deși adesea duhovnicul este un preot hirotonit, darul paternității duhovnicești poate fi recunoscut și în mod harismatic. Nu întotdeauna duhovnicul este un preot hirotonit, ci uneori poate fi un avvă, sau o ammă, care povățuiește duhovnicește ucenicii, însă completat de un preot pentru dezlegare de păcate. Astfel de exemple sunt Sfântul Antonie cel Mare, Avva Pamvo, Avva Pimen, Sfântul Paisie Aghioritul, Amma Sincletica[23] și chiar schimonahia Siluana Vlad în timpurile recente. Accentul pus de Părinții Pustiei, de multe ori în practica duhovniciei ortodoxe, pe experiența trăită și pe discernământ, mai degrabă decât exclusiv pe cunoașterea teoretică, a stabilit un principiu fundamental pentru duhovnicia ortodoxă care persistă până în zilele noastre. Apoftegmele nu sunt tratate teologice, ci înțelepciune practică născută din luptă.

Scopul ultim al duhovniciei nu este adaptarea la lume sau simpla alinare a simptomelor, ci *metanoia* – un termen grecesc care înseamnă mult mai mult decât simpla părere de rău. El semnifică o transformare radicală a minții (*nous*), o schimbare a întregii perspective asupra vieții și o reorientare fundamentală a existenței de la păcat către Dumnezeu. Acesta este un proces terapeutic de curățire de patimi (înțelese ca boli ale sufletului) și de dobândire a virtuților, care culminează cu mântuirea și îndumnezeirea (*theosis*) – participarea omului la viața dumnezeiască prin har. Această viziune soteriologică este fundamen-

[20] https://ziarullumina.ro/teologie-si-spiritualitate/theologica/rolul-duhovnicului-87867.html (accesat la 21.05.2025).

[21] https://orthodoxwiki.org/Confession (accesat la 21.05.2025).

[22] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 90.

[23] https://ziarullumina.ro/opinii/repere-si-idei/lupta-si-bucurie-195120.html (accesat la 21.05.2025).

tal și ireductibil diferită de orice obiectiv psihoterapeutic.

Provocările Istorice au generat răspunsuri care au revitalizat tradiția. În fața raționalismului iluminist, care amenința să usuce viața spirituală, a apărut renașterea filocalică în secolul al XVIII-lea, prin Sfinții Nicodim Aghioritul și Paisie Velicicovschi. Compilarea și traducerea Filocaliei au reaprins interesul pentru „rugăciunea inimii" și au reafirmat rolul central al stareților (duhovnicul experimentat)[24]. În secolul al XIX-lea, marcat de naționalisme și tulburări politice, mari duhovnici precum Sfântul Teofan Zăvorâtul, Sfântul Ignatie Briancianinov și stareții de la Mănăstirea Optina au oferit o ancoră spirituală profundă pentru nenumărați credincioși, inclusiv pentru mari intelectuali[25].

Mărturia Contemporană a atins un punct culminant în secolul XX, sub persecuția comunistă. Duhovnicia a supraviețuit în prigoana comunistă, iar marii duhovnici români – precum Părintele Cleopa Ilie, Părintele Arsenie Boca, Părintele Arsenie Papacioc, Părintele Dumitru Stăniloae și mulți alții – au devenit mărturisitori ai credinței și simboluri ale rezistenței spirituale, motiv pentru care o parte au fost deja canonizați[26]. Suferința și martiriul lor au demonstrat că puterea duhovniciei nu stă în recunoașterea socială sau în alinierea la valorile lumii, ci în harul lui Dumnezeu care lucrează prin oameni sfinți.

Întreaga traiectorie istorică a duhovniciei demonstrează un principiu ecleziologic ortodox fundamental: sinergia dintre harul divin și efortul uman, între dăruirea harismatică și ordinea instituțională. Duhovnicul întruchipează această sinergie. De la îndrumarea condusă de Duhul a Părinților Pustiei la pnevmatikos-ul instituționalizat în Bizanț, rolul canoanelor și al formelor liturgice, chemarea colivazilor la sursele patristice, mărturia stareților prigoniți și teologii contemporani care se confruntă cu probleme moderne și postmoderne, există un model consecvent. Duhul Sfânt revarsă daruri de îndrumare în Biserica prin Sfintele Taine și ofer chiar cadrul canonic pentru ca aceste daruri să fie lucrate în mod responsabil pentru zidirea Trupului lui Hristos.

[24] https://en.wikipedia.org/wiki/Starets (accesat la 21.05.2025).
[25] https://www.oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/church-history/nineteenth-century/eastern-europe-and-greece (accesat la 21.05.2025).
[26] https://basilica.ro/comunicat-sinodul-bisericii-ortodoxe-romane-a-aprobat-16-canonizari/ (accesat la 21.05.2025).

Duhovnicia își menține relevanța prin capacitatea sa de a sintetiza tradiția și adaptarea. Nucleul său (îndrumarea personală, vindecarea, transformarea, îndumnezeirea, înrădăcinate în Hristos și Biserică) rămâne constant.

6. Analiză comparativă: terapie duhovnicească și terapie psihologică

Odată trasate cele două genealogii, devine posibilă o analiză comparativă sistematică, care să evidențieze prăpastia ontologică și metodologică dintre duhovnicie și psihologie. Diferențele nu sunt de grad, ci de esență, iar înțelegerea lor este crucială pentru a evita un sincretism reducționist care ar compromite însăși natura soteriologică a credinței creștine.

7. Scopul ultim și cadrul de referință

Duhovnicia are ca scop final mântuirea și îndumnezeirea (*theosis*) omului, o transformare radicală a ființei prin *metanoia* (pocăință profundă ce înseamnă o schimbare a minții și o reorientare existențială către Dumnezeu). Ea operează într-un cadru teocentric, fundamentat pe Revelația Divină, Sfânta Scriptură, Tradiția Bisericii și scrierile Sfinților Părinți, vizând cultivarea unei vieți „în Duhul".

Psihologia modernă, în diversitatea școlilor sale, își propune adesea ameliorarea simptomelor psihice, îmbunătățirea funcționării individului în societate, adaptarea la mediu, rezolvarea conflictelor intrapsihice sau, în curentele umaniste, auto-actualizarea și realizarea potențialului individual în limitele existenței imanente. Cadrul său de referință este preponderent empiric, raționalist și naturalist, studiind mintea și comportamentul ca fenomene observabile și măsurabile, adesea printr-o perspectivă mecanicistă și impersonală, lipsită de referința directă la transcendent.

8. Concepția despre persoana umană

Duhovnicia înțelege omul ca pe o unitate psiho-somatică indisolubilă, creat după chipul și spre asemănarea lui Dumnezeu, înzestrat cu o dimensiune spirituală fundamentală – duhul sau mintea (*nous*-ul

patristic) – și orientat către un scop transcendent.

Psihologia, deși explorează complexitatea psihicului uman, s-a constituit istoric adesea printr-o delimitare de înțelegerea teologică a sufletului. Evoluția semantică a termenului *psyche* a condus la o focalizare pe „minte" ca centru al proceselor cognitive, adesea distinctă de „suflet" și „duh / minte (*nous*)" în sens patristic. Dualismul cartezian (*res cogitans* vs. *res extensa*) a influențat această separare conceptuală, permițând studiul trupului și al mecanismelor cerebrale independent de considerațiile teologice despre suflet.

9. Cauzele suferinței și natura vindecării

Duhovnicia identifică rădăcina ultimă a suferinței umane în păcat (ca alienare de Dumnezeu și de adevărata natură a omului), în lucrarea patimilor (obișnuințe păcătoase înrădăcinate) și în influența demonică. Vindecarea este un proces de curățire de patimi, de dobândire a virtuților, de restaurare a comuniunii cu Dumnezeu prin har, implicând o transformare ontologică a întregii ființe. *Epitimia* (canonul) are rol de medicament.

Psihologia atribuie suferința psihică unei game variate de factori: biologici (neurochimici, genetici), psihologici (cogniții distorsionate, emoții refulate, traume, conflicte inconștiente – cum ar fi cele explorate de Freud legate de experiențele copilăriei timpurii, sau sentimentul de inferioritate la Adler), sociali și de mediu. Vindecarea sau terapia vizează, în funcție de orientare, reducerea simptomelor, restructurarea cognitivă, rezolvarea conflictelor, dezvoltarea unor mecanisme de gestionare mai eficiente, sau o mai bună adaptare și funcționare psihosocială.

10. Metode și mijloace

Duhovnicia utilizează ca mijloace principale Sfintele Taine ale Bisericii (în special Spovedania și Euharistia), rugăciunea personală și comunitară, postul, asceza (nevoințele trupești și sufletești), ascultarea de părintele duhovnic, citirea Sfintei Scripturi și a scrierilor Sfinților Părinți, și sfatul duhovnicesc personalizat.

Psihologia se bazează pe metode de investigație precum observația, experimentul, studiile de caz, testarea psihometrică și diverse forme

de psihoterapie, fiecare cu tehnicile sale specifice (de exemplu, analiza viselor și asociațiile libere în psihanaliza freudiană; terapia centrată pe persoană la Rogers, bazată pe empatie și acceptare necondiționată; abordările cognitiv-comportamentale care vizează modificarea gândurilor și comportamentelor disfuncționale, unde mintea este adesea comparată cu un sistem de procesare a informației).

11. Interacțiunea responsabilă dintre duhovnicie și psihologie

Deși fundamental distincte, duhovnicia și psihologia pot avea, în anumite condiții și cu discernământ, puncte de tangență sau chiar o anumită complementaritate, fără ca una să o substituie sau să o anuleze pe cealaltă.

12. Recunoașterea complexității ființei umane

Atât duhovnicia, cât și psihologia (în formele sale mai profunde) recunosc complexitatea vieții interioare a omului. Psihologia, prin diversele sale subdomenii (neuropsihologie, psihologia dezvoltării, psihologia clinică etc.), poate oferi duhovnicului o mai bună înțelegere a funcționării psihice, a proceselor cognitive și emoționale, a impactului factorilor biologici sau al experiențelor traumatice asupra comportamentului și trăirilor. Aceasta poate contribui la un discernământ pastoral mai nuanțat.

13. Ajutor în procesul de conștientizare

Anumite abordări psihologice, în special cele umaniste care pun accent pe experiența subiectivă conștientă sau reflecția cartezian asupra conștiinței de sine, pot ajuta o persoană să conștientizeze anumite tipare de gândire, reacții emoționale sau conflicte interioare. Această conștientizare poate fi un prim pas către o spovedanie mai profundă și o lucrare duhovnicească mai asumată, deși mecanismele și scopul final diferă radical.

14. Identificarea nevoilor specifice

Există situații în care suferința unei persoane poate avea o compo-

nentă psihopatologică ce necesită intervenția unui specialist în sănătate mintală (psihiatru, psiholog clinician). Duhovnicul, fără a pune diagnostice medicale, poate intui aceste nevoi și poate îndruma credinciosul să caute și ajutor specializat, în paralel cu susținerea duhovnicească. Psihologia clinică se ocupă cu diagnosticarea și tratamentul tulburărilor mintale.

15. Este esențial ca orice potențială complementaritate să fie înțeleasă corect

Cunoștințele sau tehnicile psihologice pot fi, cel mult, instrumente auxiliare și limitate în mâna unui duhovnic experimentat și cu discernământ, dar nu pot înlocui niciodată lucrarea harului, Sfintele Taine și scopul soteriologic al duhovniciei. Perspectiva ortodoxă asupra secularizării și a fragmentării cunoașterii avertizează asupra riscului reducerii realității la dimensiunea sa imanentă dacă referința la transcendent este pierdută.

În acest context, ideea unei „complementarități" între duhovnicie și psihologie trebuie abordată cu maximă prudență și discernământ. Este adevărat că un duhovnic luminat poate recunoaște situații în care suferința unui credincios are o componentă psihopatologică evidentă (de exemplu, o psihoză, o depresie clinică severă) care necesită intervenția unui medic psihiatru sau a unui psiholog clinician. În astfel de cazuri, ajutorul specializat poate fi necesar pentru a stabiliza persoana și a o face capabilă să participe din nou la viața duhovnicească.

Cu toate acestea, punctul crucial este menținerea unei ierarhii clare a cunoașterii și a unei finalități corecte. Cunoștințele psihologice pot fi, cel mult, un instrument auxiliar și limitat, subordonat întotdeauna scopului duhovnicesc și filtrat prin discernământul (*diakrisis*) duhovnicului, care este un dar al Duhului Sfânt. Pericolul cel mai mare nu constă în folosirea ocazională a unui concept psihologic, ci în adoptarea implicită a cadrului de gândire al psihologiei, ceea ce duce la „psihologizarea" credinței. Acest proces subtil de „traducere" a conceptelor teologice în termeni psihologici – de pildă, păcatul devine „vinovăție nevrotică", lupta cu demonii devine „integrarea umbrei", iar *metanoia* devine „restructurare cognitivă" – golește credința de conținutul ei transcendent. În acest proces, se păstrează o formă exterioară, dar se evacuează esența. Credința nu mai este o relație vie cu un

Dumnezeu personal, ci se transformă într-un sistem de management al stării de bine psihologice. Aceasta este o formă modernă a „captivității" teologice, în care reducționismul psihologic ia locul scolasticismului medieval. Orice dialog autentic trebuie să fie unul critic, care păstrează cu strictețe ierarhia: revelația și experiența duhovnicească sunt superioare și judecă observația empirică, nu invers.

Concluzie

Analiza parcursului istoric al gândirii occidentale, de la Reformă la Postmodernitate, relevă un proces continuu de fragmentare, în care omul a fost treptat dezrădăcinat de fundamentul său transcendent. Psihologia, ca fiică a modernității seculare, s-a născut din acest proces și poartă amprenta lui. Ea oferă perspective valoroase asupra unor mecanisme ale psihicului uman și poate aduce o oarecare alinare în fața unor suferințe, dar rămâne, prin natura și premisele sale, o abordare fragmentară a unei realități umane deja fragmentate. Ea operează în interiorul stării de cădere, oferind unelte pentru a o gestiona, dar nu și calea de a o depăși.

Duhovnicia ortodoxă, în schimb, își păstrează nealterată viziunea integrală asupra persoanei umane. Ancorată în Revelația divină și într-o tradiție bimilenară neîntreruptă, ea oferă o cale terapeutică ce nu doar gestionează suferința, ci o transfigurează, integrând-o într-un parcurs de mântuire. Duhovnicia se adresează întregii persoane – trup și suflet – și o călăuzește către singurul ei scop ultim și adevărat: vindecarea de păcat și de moarte și comuniunea veșnică de iubire cu Dumnezeu în Împărăția Cerurilor. Prin urmare, deși pornesc de la preocuparea comună pentru suferința umană, cele două căi – duhovnicia și psihologia – rămân paralele în demersul lor, dar duc spre destinații fundamental diferite: una spre o adaptare imanentă, cealaltă spre o transformare transcendentă.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 452-467

PREGĂTIREA PENTRU TAINA ÎNTRUPĂRII*

Pr. Drd. Andrei-Achim Zadic
andrei_zadic@yahoo.com

Abstract
The Mother of God is our Mother through the Birth of our Savior Jesus Christ, a wonderful event recognized and marked even by Holy Scripture. The Holy Fathers composed certain clear writings about the Mother of God. The Mother of God Mary was outlined through messianic prophecies as early as the Books of the Old Testament. From the very birth of their daughter Mary, the Holy Fathers Joachim and Anna prepared their daughter to be entrusted at the tender age of three, directly to God as they had promised before the Conception of the Virgin Mary. The birth of our Lord Jesus Christ is the event for which human nature has been preparing since the Conception of the Mother of God.

Keywords
The Mother of God, Theotokos, Holy Scripture, Holy Fathers, preparation.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad, care și-a dat acordul pentru publicare.

1. Introducere

Maica Domnului este Mama noastră prin Nașterea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, un eveniment minunat recunoscut și însemnat chiar și de Sfânta Scriptură. În Evangheliile recunoscute în Canonul Sfintei Scripturi, cea de la Matei și cea de la Luca aduc date importante despre Maica Domnului, Maria. Date mai importante au fost notate în „Prima Evanghelie" a lui Iacov rudenia Domnului, dar aceasta a fost scoasă din anumite considerente din acest Canon. De asemenea date despre Maica Domnului au apărut în Epistolele Sfântului Clement, lucru care este recunoscut și în Canonul 85 al Sfinților Apostoli, chiar dacă mai târziu și aceste epistole au fost scoase din Canonul Noului Testament[1].

Fecioara Maria este Persoana care a cuprins și a influențat în cele mai multe etape, teologia creștină, după Fiul născut din pântecele ei, adică Mântuitorul Iisus Hristos. Ea a luminat inimile credincioșilor, Lumină care a inspirat și pe toți pictorii sau pe toți alcătuitorii de imne din toate timpurile. Dacă în primele trei veacuri creștine, Fecioara Maria este doar amintită, în anii următori apare cu adevărat notată în nenumărate pagini, imne sau alte metode de preamărire din Istoria Creștinismului. Așadar, toate încep și sunt bazate pe un principiu de cinstire a Persoanei Maicii Domnului, adică: Ἀιεπραπθεηια sau Pururea Fecioria Maicii Domnului, care a fost fecioară înainte de Nașterea lui Hristos, fecioară a rămas și în timpul nașterii, și fecioară a rămas și după aceeași naștere[2].

După cum am spus, ca exemplu avem un volum foarte important al Părintelui Alexander Schmemann, care a trăit în secolul al XX-lea. În acest volum sunt cuprinse mai multe predici rostite de acest părinte al Bisericii noastre în care ne luminează că Născătoarea de Dumnezeu are un loc special în toate slujbele bizantine. Imnografii bizantini fundamentează toate slujbele pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție, mai mult pe scrierile apocrife, mai exact în mod special pe Protoevanghelia lui Iacov sau pe Pseudo Evanghelia lui Matei. Părintele Schmemann susține toate aceste izvoare pentru a explica tuturor cre-

---

1 Vasilios Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, Editura de suflet / Editura Cartea Ortodoxă, București, 2007, p. 5.

2 Marius Țepelea, *Mariologia primelor trei secole*, Editura Emia, Deva, 2004, p. 5.

dincioșilor de astăzi mariologia[3].

Alt exemplu foarte clar și concludent îl vedem în scrierile din altă perioadă, mai exact din secolul al II-lea după Hristos, a Sfântului Irineu de Lyon, ca ucenic al Sfântului Policarp, ca ucenic al Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan. Aceste scrieri ne explică foarte clar că Maica Domnului era foarte iubită și apreciată, datorită atașării cu toată ființa ei de Dumnezeu încă din momentul începerii acestei pregătiri pentru Taina Întrupării. Sfânta noastră Biserică ne călăuzește că Sfânta Fecioară este cea care L-a născut din trup omenesc pe Fiul lui Dumnezeu și astfel ea a devenit: „Născătoare de Dumnezeu" (θέοτοκος) sau „Pururea-Fecioară" (Ἀιεπραπθεηος), adică și-a pregătit cele două principii principale pentru care o preamărim noi oamenii pe Maica Domnului[4].

2. Despre Maica Domnului în general

Maica Domnului este Mama noastră, după cum am arătat mai sus, iar datele despre Viața ei, după cum ne întărește și Sfântul Ambrozie al Mediolanumului, trăitor al secolului al IV-lea, sunt o pildă sau un model de viață pentru toți. Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu va deveni pentru toți credincioșii Bisericii, cu adevărat Maica Domnului, Icoana vie a Bisericii în perspectiva spiritualității ortodoxe[5].

Datorită rânduielii lui Dumnezeu, Sfântul Apostol Pavel, nu a putut fi martor ocular la toată lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos, dar de multe ori le-a trăit mai intens datorită chemării făcute de Acesta. Chiar Sfântul Ioan Gură de Aur, trăitor al secolului IV, ne întărește că multe date din Sfânta Tradiție apar nu numai în anumite scrieri, ci în mod special în forme nescrise. După exemplul Mântuitorului, Sfinții Apostoli și ucenicii acestora au fixat aceste învățături despre Maica lui Dumnezeu, prin tradiții orale[6].

Chiar Sfântul Apostol Pavel despre care aminteam mai sus ne lă-

---

[3] Alexander Schmemann, „Maica Domnului", Editura Patmos, 2010, p. 7.

[4] Adrian Dinu, *Fecioara Maria – prototip al vieții duhovnicești. Tâlcuire a operei Sfântului Irineu de Lyon*, Editura Doxologia, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, 2010, p. 9.

[5] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și Pururea Fecioarei Maria*, ed. îngrij. de Constantin Chirilă, trad. de Theodora Videscu și Constantin Fădur, Editura Doxologia, Iași, 2013, p. 9.

[6] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 10.

murește în Epistola a doua către Tesaloniceni la capitolul 2, versetul 15: „Deci, dar, fraților. Stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră". Apoi vedem îmbunătățiri ale învățăturilor din Sfânta Tradiție, dar nu prin adăugarea unor idei noi, precum ne acuză unii, ci prin aprofundarea acestor învățături a cărui Centru este Mântuitorul Iisus Hristos. Aceste învățături s-au aprofundat treptat în timpul a două milenii, dar pe aceeași linie duhovnicească[7].

Sfinții Părinți au alcătuit anumite scrieri clare despre Maica Domnului, datorită apariției unor idei greșite despre aceasta. Conform celor care au alcătuit Canonul Noului Testament, acestea, chiar dacă erau din perioada apostolică, aveau un caracter apocrif. Erau clar din perioada apostolică pentru că au fost notate de ucenicii apostolilor, precum: Sfântul Ignatie al Antiohiei, Sfântul Policarp al Smirnei sau Sfântul Iustin Martirul, apoi au fost aprofundate de ucenicii acestora: Meliton de Sardes, Aristide Atenianul, Metodiu de Olimp sau Hegesip sau de ucenicii ucenicilor acestora, ca: Sfântul Irineu de Lyon, Tertulian, Sfântul Ipolit al Romei, Clement Alexandrinul, Origen, ori Sfântul Ciprian al Cartaginei[8].

Termenul corect românesc despre aprofundare a acestor învățături mariane este „vorbire despre Maria". Cele mai însemnate scrieri despre Maica Domnului sunt cele din timpul Sinoadelor Ecumenice, culminând cu cele scrise la Sinodul III Ecumenic de la Efes din 431. La Acest Sinod Ecumenic s-a combătut erezia lui Nestorie care nega termenul de θέοτοκος, ca Născătoare de Dumnezeu și afirma că Maria era doar Χπἰςτοτοκος, adică Născătoare de Hristos, dar toate aceste probleme au fost rezolvate prin dezbaterile de la acest Sinod[9]

3. Etape ale pregătirii pentru Taina Întrupării

3.1. Maica Domnului în Scrierile Vechiului Testament

Mama lui Dumnezeu Maria a fost schițată prin profeții mesianice încă din Cărțile Vechiului Testament.

---

7 *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 11.
8 M. Țepelea, *Mariologia primelor trei secole*, pp. 5-6.
9 Ioan Coman, „Și Cuvântul Trup S-a făcut", Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 15.

a) Prima profeție apare chiar în prima carte vechitestamentară, adică Facere 3,15, numită chiar Protoevanghelia spune foarte clar: „Dușmănie voi pune între tine (șarpe = diavol) și între femeie (Eva), între sămânța ta și sămânța ei; aceasta (Fecioara Maria) îți va zdrobi capul și tu îi vei înțepa călcâiul". Adică vedem că Fecioara Maria devine Noua Evă care reînnoiește neamul omenesc.

b) A doua profeție mai importantă apare în Cartea Profetului Isaia 7,14: „Iată Fecioara (Maria) va lua în pântece și va naște Fiu (Mântuitorul Iisus Hristos) și vor chema numele lui Emanuel", profeție care este recunoscută și în Noul Testament în prima carte noutestamentară, adică Evanghelia după Matei 1, 23.

c) A treia profeție despre Fecioara Maria apare în Cartea Profetului Miheia 5, 1-2: „Și tu, Betleeme, Efrata (Fecioara Maria), deși ești mic între miile lui Iuda, din tine va ieși Stăpânitorul peste Israel (Mântuitorul Iisus Hristos), iar obârșia Lui este dintru început, din zilele veșniciei. Pentru aceasta îi va lăsa până în vremea când aceea ce trebuie să nască va naște.

d) A patra profeție apare în Cartea Profetului Iezechiel 41, 1-2: „Apoi m-a dus bărbatul acela înapoi la poarta cea din afară a templului, spre răsărit, și aceasta era închisă (Fecioara Maria). Și mi-a zis Domnul: Poarta aceasta va fi închisă, nu se va deschide și nici un om nu va intra pe ea, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat pe ea. De aceea va fi închisă". Așadar prin această profeție sunt arătate cele două principii ale preamăririi Maicii Domnului, adică θέοτοκος sau Născătoare de Dumnezeu, „căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat pe ea" și Χπὶςτοτοκος sau Pururea Fecioria Maicii Domnului, căci „aceasta va fi închisă, nu se va deschide și nici un om nu va intra pe ea, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat pe ea. De aceea va fi închisă"[10].

Alte profeții vechitestamentare apar mai mult sau puțin clare în:

a) Facere 28, 10-17: „Iar Iacov ieșind din Beer-Șeba, s-a dus în Haran... Și a visat că era o scară (Fecioara Maria), sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se coborau pe ea. Apoi S-a arătat Domnul (Mântuitorul Iisus Hristos) în capul scării și i-a zis: Eu sunt Domnul Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău, și Dumnezeul lui Isaac. Urmașii tăi vor fi mulți ca pulberea pământului și tu te vei întinde la apus și la răsărit, la miazănoapte și

[10] M. Țepelea, *Mariologia primelor trei secole*, pp. 11-14.

la miazăzi, și se vor binecuvânta întru tine și întru urmașii tăi toate neamurile pământului. Și spăimântându-se Iacov, a zis: Cât de înfricoșător este locul acesta! Aceasta nu este alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului".

b) Cântarea Cântărilor 4, 12: „Ești grădină încuiată (Fecioara Maria), sora mea, mireasa mea fântână acoperită și izvor pecetluit".

c) Ieșire 3, 2: „Iar acolo i S-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc, ce ieșea dintr-un rug (Maica Domnului); și a văzut că rugul ardea, dar nu se mistuia (Nașterea lui Hristos)".

d) Judecători 6, 37-38: „Apoi iată eu întind aici în arie lâna (Fecioara Maria) ce am tuns; și de va fi rouă (Mântuitorul Iisus Hristos) numai pe lână, iar încolo peste tot locul uscăciune, atunci voi ști că vei izbăvi pe Israel din mâna mea, cum ai zis. Și s-a făcut așa; și a doua zi s-a sculat Ghedeon dis-de-dimineață și s-a apucat să stoarcă lâna și a stors rouă din lână un vas plin de apă".

e) Ieșire 40, 34-35: „Atunci un nor (Duhul Sfânt) a acoperit cortul adunării (Maica Domnului) și locașul s-a umplut de slava Domnului (a născut pe Mântuitorul Iisus Hristos); și Moise n-a putut să intre în cortul adunării, pentru că-l cuprinsese pe acesta norul și slava lui Dumnezeu umpluse locașul"[11].

3.2. Zămislirea Maicii Domnului

Date privind această Zămislire a Fecioarei Maria, recunoscută de Biserica noastră la 9 Decembrie apar în Cartea apocrifă, Protoevanghelia lui Iacov, mai exact în primele cinci capitole. Această Protoevanghelie este recunoscută de Sfinții Părinți, drept urmare, aceștia citează din aceasta, avem aici unele exemple, ca: Sfântul Ioan Damaschin în *Despre Nașterea Maicii Domnului*, Sfântul Gherman în *Predică la Intrarea în Templu a Născătoarei de Dumnezeu*, Sfântul Leon cel Înțelept în *Omilie la cea care a răsărit din pântece sterp* sau Sfântul Grigorie Palama în *La preacuvioasa Adormire a Preacuratei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarei și Pururea Fecioară Maria*[12].

Fecioara Maria se trăgea din familia Regelui și Proorocului David, din Ioachim, din neamul lui Iuda, din Nazaretul Galileii și Ana, din

[11] M. Țepelea, *Mariologia primelor trei secole*, pp. 15-17.
[12] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 21.

Betleemul Iudeii, fiica preotului Maten, din neamul lui Levi. Ei trăiau cuviincios, fără a săvârși greșeli, dar nu puteau avea copii. Aceștia nu cunoșteau care este cheia pentru a avea urmași.

Ioachim era păstor de oi, cu frică de Dumnezeu, care nu se abătea de la poruncile Sale. El avea un obicei, încă de tânăr, hrănind săracii și pe toți oamenii lui Dumnezeu care aveau nevoie, iar în plus, tot avutul său îl împărțea în trei: o treime pentru săraci, văduve, străini și orfani, o treime o dădea bisericii și slujitorilor lui Dumnezeu și numai a treia parte o păstra pentru casa lui.

Ana era casnică, săvârșind cele ale casei lor și rugându-se neîncetat lui Dumnezeu pentru a avea urmași[13].

Când Ioachim avea două zeci de ani s-a căsătorit cu Ana, zilnic sperând și rugându-se pentru a avea fii. În această rânduială au trăi, după cum a spus Sfântul Nicolae Velimirovici în *Proloagele de la Ohrida*, aproximativ cinzeci de ani sau patruzeci de ani, precum afirmă alții, dar nu s-a întâmplat nimic, chiar mai sus am anunțat că era nevoie de o cheie, o afierosire sau o făgăduință până a se întâmpla aceasta. Sfinții Părinți Ioachim și Ana, au afierosit copilul, fie că era băiat, fie că era fată, direct lui Dumnezeu. Adică dacă era băiat, să facă parte dintre preoții Templului din Ierusalim, iar dacă era fată, dintre fecioarele de la Templul din Ierusalim[14].

Pentru data de 25 Chislev s-au făcut pregătiri pentru Sărbătoarea Înnoirii Templului sau în alți termeni Hanukkah, unde au mers și Sfinții Părinți pentru stăruința lor, dar din păcate, Arhiereul Ruben nu le-a primit Darul pentru Sfântul Altar, fiind disprețuiți datorită neîmplinirii lor, iar aceste date le extragem dintr-o carte a Evangheliei lui Pseudo-Matei. Acest eveniment a fost însemnat și într-o cântare extrasă din Mineiul pe Decembrie pentru această slujbă din Canonul Utreniei, Glasul IV a Zămislirii Maicii Domnului: „Ioachim cel sfințit și Ana daruri aduceau preoților celor mai dinainte și nu erau primite, pentru că erau sterpi”[15].

Pentru rezolvarea acestei probleme, Sfinții Părinți Ioachim și Ana și-au venit în fire, și Ioachim se retrage în rugăciune alături de oile sale, dar în rugăciune aprinsă, iar Ana, în propria gospodărie și cu inspirație dumnezeiască, amândoi au făcut această afierosire, drept

[13] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 21-22.
[14] V. Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, pp. 9-17.
[15] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 23-24.

pentru care li s-a arătat Arhanghelul Gavriil vestind Nașterea Fecioarei Maria și alegerea de către Dumnezeu pentru a fi „Mama Celui Preaînalt", date despre care avem în altă scriere apocrifă, adică Nașterea Fecioarei Maria: „După cum ea s-a născut în chip minunat din cea care a fost stearpă, tot astfel și ea, fiind încă fecioară, în chip neobișnuit, va naște pe Fiul Celui Preaînalt, pe Mântuitorul tuturor noroadelor"[16].

Acest moment a fost preanunțat în Cartea 1 Regi 1, 11 prin glasul Arhanghelului Gavriil care a venit și acasă la Sfânta Ana: „Așa cum Domnul și Dumnezeul meu este viu, de voi da naștere unui prunc de parte bărbătească sau femeiască, îl voi aduce ca dar Domnului Dumnezeului meu, și Îi va sluji Lui, în toate zilele vieții sale". Apoi o anunță că numele rodului pântecelui trebuie să fie Maria și va fi binecuvântată între femei[17].

Tot în Protoevanghelia lui Iacov aflăm că Ioachim a hotărât drept mulțumire să-și cheme toți păstorii și i-a rugat: „aduceți-mi zece mielușele fără pată sau cusur, și ele vor fi pentru Domnul și Dumnezeul meu; și mai aduceți-mi doisprezece viței, și ei vor fi pentru preoți și mai marii Templului; și o sută de capre pentru tot poporul". Conform hotărârii, Ioachim a dus aceste daruri drept mulțumire, s-au închinat lui Dumnezeu, și Ana a zămislit de la Ioachim, nu de la Duhul Sfânt sau „Imaculata concepție", cum spun catolicii[18].

Pentru începutul acestei explicații vom folosi o Stihiră a Mineiului pe Noiembrie din cadrul Cântării a IV din Canonul Utreniei din 21 noiembrie: „Cel ce toate le ține cu Cuvântul Său, în milostivirea Sa, rugăciunea Drepților Ioachim și Ana o a auzit. Și slobozindu-i de întristarea nerodirii, le-a dăruit lor pe aceea care ne-a adus nouă bucuria", iar apoi mai importante apar vorbele Sfântului Epifanie al Ciprului, viețuitor al secolului al IV-lea: Fecioara Maria „a fost femeie după fire, nedeosebindu-se prin nimic de altele. Ea a fost zămislită din unirea dintre bărbat și femeie, înlăuntrul căsătoriei"[19].

Tot în Minei, dar în cel de pe August, pentru Slujba Adormirii Maicii Domnului din 15 August, Sfântul Ioan Damaschin spune foarte clar: „Din coapse muritoare ieșind, Preacurată Fecioară. Cu firea

[16] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 25-26.
[17] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 26.
[18] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 26-28.
[19] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 28.

asemenea fiind, odihnă ai primit. Și una care ai născut Viața cea adevărată, te-ai mutat la Viața cea dumnezeiască și ipostatică". Iar apoi Fericitul Arhiepiscop Ioan Maximovici afirmă cu tărie, că Fecioara Maria nu a fost clădită într-o stare de nepăcătuire, ci ea s-a îngrijit pentru mântuirea ei și s-a apropiat de dumnezeire[20].

3.3. Nașterea Fecioarei Maria

Sfântul Andrei Criteanul, viețuitor al secolului VII-VIII, cântă în cadrul Canonului Duminicii de la Glasul al V-lea: „O, Mireasă a Tatălui, Preacurată Maică a Fiului, sfânt și strălucitor templu al Duhului Sfânt, cea mai curată dintre toate făpturile, cea mai potrivită pentru scopul Său cel mai de pe urmă, pentru care lumea a fost făcută! Prin nașterea Sa, veșnica voire a Ziditorului a fost împlinită", iar apoi: „Această zi este pentru noi începutul tuturor zilelor sfinte. Este ușa bunătății și adevărului"[21].

Din cântările slujbei pentru Nașterea Maicii Domnului, aflăm că într-o zi de luni, 8 Septembrie, anul 15 î.Hr., Ana a născut o fiică, „din carele a răsărit Hristos, floarea vieții noastre" (Cântarea a 5-a din Utrenia de 8 Septembrie). Așadar în toți anii, de la Căderea în păcat până în anul 15 î.Hr., nu s-a găsit altă femeie, pregătită pentru a fi Mama lui Hristos Dumnezeu. În această lucrare vreau să arat că Maica Domnului a fost pregătită, prin Sfinții săi Părinți, și înainte de zămislirea în chip omenesc, în tot timpul purtării în pântece de Sfânta Ana, nașterea Fecioarei Maria, cât și după aceea până la Nașterea lui Hristos, iar apoi, apropierea de îndumnezeire la care ne cheamă pe noi pe toți. Așadar, și Sfinții Părinți Ioachim și Ana, au trebuit să aștepte patruzeci sau cinzeci de ani pentru a putea fi zămislită Fecioara Maria, chiar dacă omenesc, dar prin minune de la Dumnezeu la o vârstă înaintată[22].

Aceste cuvinte sunt întărite și de Sfântul Fotie în Omilia sa a 9-a:

> „Crezi tu că Adam a fost zămislit din lut, fără naștere naturală? Crezi tu că Eva a fost odrăslită nu prin legătură trupească, ci din coasta lui Adam? Așadar, aceste lucruri

[20] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 29.
[21] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 30.
[22] V. Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, pp. 13-17.

> nu au fost supuse legilor naturii. Nu poate oare harul, prin care s-au făcut cele naturale, să le repare și în ea (Ana)? Nu poate Ziditorul să încălzească și să ude ceea ce a îmbătrânit? Nu poate Ziditorul să-i redea cu ușurință starea pe care a avut-o la început, tot de la El? Harul divin nu este subordonat naturii, ci Stăpân al naturii"[23].

În Cântările acestui Praznic din Sinaxarul Mare al Bisericii Ortodoxe consemnat de Sfântul Ștefan Aghiopolitul aflăm că Eva se considera blagoslovită de Dumnezeu, „căci prin mine (Eva) s-a născut mântuirea, prin care voi fi scoasă din legăturile iadului" (avem reprezentarea în icoana Învierii când Hristos înviat scoate din iad, ținându-i de încheietura mâinii, pentru a simți pulsul, care este Viață, pe Protopărinții neamului omenesc, Adam și Eva)[24].

3.4. Închinarea Fecioarei Maria direct lui Dumnezeu prin Intrarea Maicii Domnului în Templu din Ierusalim

Încă de la Nașterea fiicei lor Maria, Sfinții Părinți Ioachim și Ana și-au pregătit fiica pentru a fi încredințată la o vârstă fragedă de trei ani, direct lui Dumnezeu cum au făgăduit înainte de Zămislirea Fecioarei Maria. Astfel, Arhiereul Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, a fost anunțat de Dumnezeu că peste puține zile va intra în Templul din Ierusalim viitoarea mamă a lui Hristos Dumnezeu, după Trupul omenesc și aștepta momentul să o primească în Templu[25].

O țesătură deosebită despărțea „sfânta sfintelor" de templu, fiind locul cel mai sfânt, unde arhiereul intra o dată pe an, dar viitoarea Mamă a lui Dumnezeu, acolo a fost dusă pentru a fi în conversații de pregătire direct cu Dumnezeu. Aici ea a fost hrănită de îngerii lui Dumnezeu, trăind liberă și veselă. Sfântul German al Constantinopolului susținea cu tărie: „De trei ani fiind ca vârstă, mult mai mare prin har era Sfânta"[26]. Sfântul Roman Melodul în *Nașterea Fecioarei Maria* arată: „La Templu-a fost adus și hrană spre a fi crescută de la Îngeri a primit. Făcutu-s-a Sfântă între Sfinți și așa fiind afierosită, ajuns-a

---

[23] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 31.
[24] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 32.
[25] V. Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, p. 18.
[26] V. Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, pp. 19-21.

„Templu" și „cort" Domnului"[27].

Maica Domnului era apreciată de tot poporul Israel. Motivul acestei aprecieri o vedem în scrierile Episcopului și Sfântului Ignatie Briancianinov, trăitor al secolului XIX care susținea; „În ciuda dreptei și curatei vieți pe care Maica Domnului a trăit-o, păcatul și moartea veșnică și-au manifestat prezența în ea. Și nu se putea altfel: aceasta este învățătura Bisericii Ortodoxe privind-o pe Fecioara Maria în relație cu natura căzută, supusă morții", dar apropierea de îndumnezeire a apărut datorită smereniei și purității sufletului său care nu au lăsat-o să păcătuiască și au crescut-o în viața duhovnicească[28].

După o perioadă de doisprezece ani, Fecioara Maria a fost nevoită să iasă din Templu, după cum ne anunță și Sfântul Ioan Damaschin în Omilia la Adormirea Maicii Domnului. Arhiereul Zaharia se roagă lui Dumnezeu să-i descopere calea, mai ales că Fecioara Maria a depus votul fecioriei, fiind dedicată Numai lui Dumnezeu. Astfel, după aprinse rugăciuni i se descoperă să cheme la templu pe toți văduvii și astfel au venit doisprezece bărbați cu doisprezece toiege, după numărul fiilor lui Israel. Aceștia s-au rugat de asemenea lui Dumnezeu și așteptau un semn cu toiagul său. Din toiagul smeritului Iosif a ieșit un porumbel și s-a așezat pe creștetul acestuia. Prin aceasta vedem că lui îi era încredințată Fecioara Maria care a venit din Sfânta Sfintelor, loc care numai ei i se cuvenea[29].

Despre acest eveniment și Nichifor Calist trăitor al secolului al XIV-lea scrie: „Preoții, prin inspirație divină, au înțeles că era de datoria lor să o încredințeze unui bărbat cunoscut la Templu. Nimeni nu s-a arătat a fi mai potrivit decât Iosif. El era din aceeași semințe, bătrân și ducea o viață cinstită și curată"[30].

Picturi despre logodna Fecioarei Maria cu bătrânul Iosif se pot întâlni imagini în frescele de la Mănăstirea Perivleptou din Mystra, chiar dacă acest eveniment nu este cinstit în calendarul Bisericii noastre. Pe lângă aceasta, în biserica Chora (Kariye Djami) apare de asemenea o asemenea scenă în care Dreptul Iosif, împreună cu unul din fiii, însoțindu-o pe Fecioara Maria înspre casa acestuia din Nazaret[31].

---

27 *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 59.
28 *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 61-64.
29 V. Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, pp. 26-28.
30 *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 73.
31 *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 67-76.

În Evanghelia lui Pseudo-Matei aflăm că în perioada în care au ajuns acasă, Iosif a trebuit să plece cu tâmplăria, de aceea Fecioara Maria a rămas acasă cu copiii lui Iosif. În scurt timp, după sfatul preoților Templului din Ierusalim s-a hotărât să se facă o nouă catapeteasmă. Pentru că Fecioara Maria a fost una din fecioarele din Templu, Arhiereul a hotărât: „Chemați aici cinci fecioare curate din seminția lui David". Datorită faptului că Arhiereul Zaharia a rămas mut după vederii îngerului, acesta a fost înlocuit de Arhiereul Samuel care a pus-o pe Maica Domnului să țească purpura din această catapeteasmă. Imediat celelalte fecioare au pus numele Pururea Fecioarei, ca: „Împărăteasa fecioarelor", cuvinte care vor deveni adevărate[32].

Reprezentare a acestei povestiri cu purpura, după Protoevanghelia lui Iacov sau Evanghelia lui Pseudo-Matei o vedem în fresca din biserica Chora (Kariye Djami) ca un mozaic luminos din veacul al XIV-lea[33].

3.5. Buna Vestire a Născătoarei de Dumnezeu și Pururea Fecioarei Maria

Fiind Fecioara Maria la vârsta de aproximativ șaisprezece ani, apare un eveniment în care Arhanghelul Gavriil îi spune: „Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei", dar aceasta: „s-a tulburat de cuvântul lui", un eveniment recunoscut, atât în Sfânta Scriptură, în Evanghelia după Luca capitolul 1, cât și în Omilia XIV a Sfântului Grigorie Palama[34].

Tot în această Evanghelie, Arhanghelul Gavriil îi spune Maicii Domnului: „Nu te teme Maria, căci ai aflat har la Dumnezeu. Vei lua în pântece. Vei naște Fiu și-l vei chema Iisus. Va fi mare și se va numi Fiul Celui Preaînalt" (*Luca* 1, 30-32). Cel mai tulburător lucru pentru Fecioara Maria era faptul că ea nu cunoscuse niciodată bărbat, Dreptul Iosif era bătrân și văduv pentru că așa a fost rânduiala lui Dumnezeu și infidelități nu a făcut pentru că Legea lui Israel era foarte dură pentru astfel de femei și nici gândul la păcat nu îi era unei fete care a copilărit în Sfânta Sfintelor. Dar cel mai important este răspunsul dat cu smerenie de Maica Domnului când i se descoperă cum Duhul Sfânt

[32] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 76-77.
[33] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 77.
[34] V. Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, pp. 32-33.

a umbrit-o: „Iată roaba Domnului. Fie mie, după cuvântul tău" (*Luca* 1, 38), fără a mai comenta ceva[35].

Un eveniment important înscris în continuare în Evanghelia după Luca, dar care nu este însemnat ca Praznic este vizita Maicii Domnului la verișoara sa Elisabeta, „dintr-o cetate a seminției lui Iuda", dar când Fecioara Maria a salutat sau s-a închinat, după apare în alte ediții ale Sfintei Scripturi, pruncul acesteia, adică Sfântul Ioan Botezătorul, fiind în perioada de șase luni în pântecele Dreptei Elisabeta, acesta s-a mișcat, închinându-se Mântuitorului Iisus Hristos care era Zămislit de curând în pântecele Maicii Domnului. Imediat Elisabeta a fericit-o pe Fecioara Maria prin cuvintele: „Și fericită este aceea care a crezut că se vor împlini cele spuse ei de la Domnul" (*Luca* 1, 45), iar Maica Domnului a recunoscut, că: „Că iată de acum mă vor ferici toate neamurile" (*Luca* 1, 48)[36].

O problemă mai mare apare prin îndoiala Dreptului Iosif despre Fecioara Maria, atunci când revine acasă în Nazaret. Aceste idei sunt exprimate de asemenea în Protoevanghelia lui Iacov sau în Evanghelia lui Pseudo-Matei. În momentele următoare, Iosif face rugăciuni aprinse pentru Maica Domnului, așa cum a fost învățat la Templul din Ierusalim. „Și cugetând el acestea, iată îngerul Domnului i s-a arătat în vis, grăind: Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Ea va naște Fiu și vei chema numele Lui: Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor" (*Matei* 1, 20-21). Așadar din nou, Iosif a găsit răspuns de la Dumnezeu și a luat-o din nou pe Fecioara Maria în loc de cinste al casei lui[37].

În Omilia Sfântului Gherman al Constantinopolului despre Născătoarea de Dumnezeu, aflăm un lucru foarte important: „pentru ca șarpele cel vechi să fie amăgit și să nu atace pe fiica cea neprihănită, ci să o treacă cu vederea, ca pe una ce era logodită", apare această căsătorie sau logodnă cu Dreptul Iosif care era și văduv, și bătrân, dar prin descoperire Dumnezeiască adusă Arhiereului Zaharia. Această Taină a fecioriei Maicii Domnului nu este înțeleasă de toți creștinii. De aceea au apărut multe erezii[38].

---

35 V. Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, pp. 33-35.
36 V. Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, pp. 41-42.
37 *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 127-131.
38 *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 137-141.

3.6. Nașterea cea după trup a Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos

Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos pentru care s-a pregătit firea omenească încă de la Zămislirea Maicii Domnului, aproximativ anul 15 î.Hr., iar după Nașterea Maicii Domnului, s-a pregătit aceasta: în Templul din Ierusalim, în locul cel mai minunat al Templului, fiind direct în relație cu Dumnezeu, apoi în casa binecuvântată a Dreptului Iosif, de către Arhanghelul Gavriil care a ales-o între toate femeile și acum prin Taina Nașterii Fiului lui Dumnezeu cu trup omenesc luat din ea. Această Naștere este vestită cel mai minunat și complet prin Condacul acestei sărbători: „Fecioara, astăzi, pe Cel mai presus de ființă naște și pământul, peștera, Celui neapropiat, aduce: Îngerii cu păstorii slavoslovesc și magii cu steaua călătoresc. Că pentru noi S-a născut Prunc tânăr, Dumnezeu cel mai înainte de veci”[39].

Sfântul Chiril al Alexandriei, trăitor al secolului V, ne spune în Comentariu la Evanghelia după Luca: „Odată cu nașterea lui Hristos, puterea diavolului a fost prădată. Numele de «grabnic-pradă-apropiat-jaf» sau «Maher-Șalal-Haș-Baz» se referă la Domnul nostru. Proroci̦a este Sfânta Fecioară, iar numele dat Pruncului nu omului, ci lui Dumnezeu. Pentru că Domnul spune ca Pruncul să fie numit «grabnic-pradă-apropiat-jaf». Căci, la nașterea acestui Prunc ceresc și minunat, pe când era încă înfășat și ținut la pieptul Maicii Lui, dată fiind firea lui omenească, a dezbrăcat de îndată, prin puterea Lui dumnezeiască, pe Satan de tot ce stăpânea. De aceea au venit Magii de la Răsărit ca să I se închine”[40]. Prin această Naștere minunată, aflăm că Hristos, Care S-a născut din Fecioara, este Dumnezeu adevărat, făcut Om. Nu există doi fii: un Fiu Dumnezeiesc și un fiu omenesc, ci este Unul Singur, care este Dumnezeu și Om. Așadar pe Fecioara Maria o numim cu adevărat și fără echivoc, „Născătoare de Dumnezeu” pentru că ea a născut cu adevărat în trupul său omenesc pe Dumnezeu[41].

Această idee foarte importantă în care Hristos Dumnezeu este unul, și Dumnezeu, și Om, prin Taina Dumnezeirii, precum explică foarte clar și Sfântul Ambrozie: „Trebuie să știți că Hristos este unul și nu doi, fiind născut din Tatăl, mai înainte de veci, iar în timpurile

[39] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 142.
[40] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 145.
[41] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, pp. 149-150.

din urmă, cf. Galateni 4, 4, născut din Fecioara. Astfel, înțelesul este următorul: Eu, Care sunt născut mai înainte de veci, sunt Acela Care a fost născut din femeie muritoare, născut cu un scop anume”[42].

Mai departe, vedem o lumină clară și în cuvintele de explicație ale Sfântului Ioan Damaschin:

> „După cum aceea (Eva) a fost plăsmuită fără de împreunare din Adam, tot așa și aceasta (Fecioara Maria) a născut pe Noul Adam, Care S-a născut potrivit legii nașterii, dar mai presus de natura nașterii, pentru că S-a născut fără tată; potrivit legii nașterii, pentru că S-a născut la timpul sorocit nașterii- căci Se naște când a împlinit nouă luni și trece în a zecea- mai presus de legea nașterii, căci s-a născut fără să pricinuiască durere. Cu adevărat, aceleia căreia nu i-a precedat plăcerea, nu i-a urmat nici durerea. După cum atunci când a fost zămislit Cuvântul, a păstrat Fecioară pe aceea care a zămislit, tot astfel și atunci când a fost născut, a păzit nevătămată fecioria ei, trecând numai prin ea și păstrând-o încuiată. […] Rămâne așadar și după Naștere fecioară, cea Pururea-Fecioară, necunoscând deloc bărbat, cât a trăit”[43].

După cum știm din rugăciunile pe care le facem unei femei care a născut, ea este întinată timp de patruzeci de zile, de aceea spune în Molitvă sau Rugăciunile care i se citesc la patruzeci de zile: „Spală-i întinăciunea trupului și necurăția sufletului, la plinirea acestor patruzeci de zile”. Maica Domnului, pentru că nu a simțit plăcere omenească la Zămislirea lui Hristos, nici durere la Nașterea lui Hristos, nu a fost niciodată întinată, ci cu adevărat sfințită atunci când S-a născut din ea, Însuși Dumnezeu. În Condacul Întâmpinării Domnului vedem: „Cel ce cu nașterea Ta ai sfințit pântecele Fecioarei”[44].

În Prima Sedealnă a Utreniei Nașterii Domnului, Dumnezeu i se adresează Fecioarei Maria, prin:

> „Pentru ce te minunezi, Marie? Pentru ce te înspăimântezi de ceea ce este întru tine? Și ea răspunde: Pentru că pe

[42] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 141.
[43] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 162.
[44] V. Bacoianis, *Viața Maicii Domnului*, p. 52.

Fiul cel din veșnicie, sub ani l-am născut și nu știu cum s-a făcut zămislirea Celui ce S-a născut. Nu am bărbat și cum voi naște Fiu? Naștere fără sămânță cine a văzut? Dar, unde voiește Dumnezeu, se biruiește rânduiala firii" și se arată pentru ce daruri a fost pregătită Fecioara Maria"[45].

[45] *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, p. 180.

Studia Doctoralia
ISSN 2537 - 3668
An X (2025), nr. 10, pp. 468-486

ÎNDRUMAREA DUHOVNICEASCĂ ÎN PUSTIA EGIPTEANĂ*

Pr. Drd. Pavel Žižica
pavel_jijita@yahoo.com

Abstract
An authentic spiritual father is a "forerunner" on the path of salvation, who creates, through the Holy Spirit, a new life in his disciple, in the image and likeness of Christ. The father-disciple relationship is one of spiritual paternity, not of simple guidance, and its purpose is the personalized spiritual growth of each disciple, not the transmission of a code of rules or abstract doctrine. Thus, the Desert Fathers offered a spiritual "map" based on example, presence, and experience, which remains a living source of spiritual formation. Spiritual guidance in the Egyptian desert represents a profound spiritual practice, focused on the relationship between the abba (Elder) and his disciple. This relationship is based less on the theoretical transmission of a doctrine and more on personal example and lived spiritual experience. Essential for formation and progress in monastic life, this relationship constitutes a path of living assumption of ascetic teaching and spiritual struggle.

Keywords
Abba, spiritual guidance, ascetic spirituality, Egypt, monk, spiritual formation.

* Studiu alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Vlad, care și-a dat acordul pentru publicare.

De nu va zice omul întru inima sa: eu singur și Dumnezeu suntem în lume, nu va avea odihnă"[1]. Această sentință a avvei Alonie este într-adevăr cheia care ne deschide universul Părinților deșertului. Ea explică retragerea lor din lume, renunțarea totală, dragostea de singurătate și de tăcere, viața în chilie, și ocupațiile lor tainice. Toată existența lor era polarizată de un singur lucru: dorința de a dispărea din ochii oamenilor pentru a vieți neîncetat sub privirile lui Dumnezeu, majoritatea anahoreților realizând fără îndoială acest obiectiv.

Dintre primii monahi plecați în deșert, unii și-au putut realiza pe deplin intenția: aceea de a vieți și de a muri singuri, ignorați de toți ceilalți. Acest lucru însă a fost desigur excepțional. Cei pe care îi cunoaștem au devenit celebri pentru că iradierea lor a atras după ei mulți oameni curajoși și generoși care au dorit să trăiască imitând exemplul și conduita lor. Astfel s-au format așa zisele aglomerații monahale din Nitria, Kellia și din Sketis, și foarte curând printre monahii care viețuiau acolo se vor distinge Bătrânii și ucenicii. Primii aveau titlul de „Bătrâni" sau „gheron", „părinte" sau „avva", în timp ce ceilalți erau „tinerii", „frații", „începătorii". Așa cum pământul a fost populat încetul cu încetul odată cu propagarea vieții din generație în generație, tot așa și deșertul s-a umplut de locuitori printr-un proces de generare spirituală cu totul neobișnuit și original. Monahii care viețuiesc în comunitate, chinoviții, se adună în jurul părintelui care a întemeiat comunitatea – ca, de exemplu, sfântul Pahomie în Egiptul de Sus - și care exercită asupra tuturor membrilor comunității o autoritate suverană. La moartea sa, fondatorului îi succedă un alt egumen, desemnat de el sau ales de comunitate[2].

În mediile anahoretice sau semianahoretice din Egiptul de Jos nu există însă superioritate ierarhică, ci numai autoritatea spirituală și morală a Bătrânilor asupra celorlalți, autoritate liber exercitată și acceptată. Cei care vor primi preoția vor fi aleși în virtutea sfințeniei vieții lor și, dacă se bucură de prerogative speciale, aceasta se întâmplă mai degrabă în calitatea lor de Bătrâni[3].

Într-o formulare laconică și simplificatoare, putem spune că ceea

---

1 Avva Alonie, *Patericul egiptean*, Editura Sophia, București, 2011, p. 45.
2 Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, ed. a III-a, trad. de Ioan I.Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 154.
3 L. Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului*, p. 154.

ce definește prestația unui *pater pneumatikos* nu e faptul de a comunica în mod abstract și discursiv o doctrină, ci, mai degrabă, de a propune ucenicului său un mod de asimilare vie a unei învățături[4]. Așa cum o să vedem în rândurile de mai jos, Părinții pustiei ignoră în mod sistematic speculația intelectuală, ei punând accentul în mod deosebit pe practicile de ordin spiritual. Mai mult, trebuie spus că aceste practici ascetice își au originea în răspunsurile concrete ale Bătrânilor la anumite întrebări ale ucenicilor. Înțelegem, prin urmare, că învățătura spirituală a Bătrânului din deșert este extrem de diversă, deoarece ea se raportează la temperamentele și nevoile specifice ale ucenicilor. Această trăsătură a spiritualității pustie este accentuată de Benedicta Ward, atunci când spune că ucenicii nu au căutat o axiomă teologică, ci, mai degrabă, ei au urmărit un sfat concret și practic, pe care să-l aplice vieții lor ascetice[5].

Termenul reprezintă o formă de respect atribuit acelor asceți îmbunătățiți din punct de vedere duhovnicesc. Prin acest apelativ înțelegem că nu este vorba despre un ascet înaintat în vârstă, ci despre unul avansat pe calea duhovnicească. În lucrarea de față, termenii Bătrân, respectiv cel de avva, vor fi folosiți în mod indistinct cu sensul de părinte duhovnicesc. Termenul părinte duhovnicesc poate genera însă anumite confuzii în limba română. De pildă, cuvântul de origine slavă, stareț, înseamnă în limba română conducătorul sau egumenul unei mănăstiri, rolul acestuia fiind, de cele mai multe ori, de natură administrativă. Însă termenul slavon, stareț, are mai degrabă semnificațiile Bătrânului harismatic din pustia egipteană[6].

În această ambianță a experienței duhovnicești, credem că trebuie să dezbatem problematica părintelui duhovnicesc și aceasta este, totodată, afirmația pe care vrem să o legitimăm : avva se sfințește, în primul rând, ca un *anthropos pneumatikos,* adică ca un om care, prin îndelunga sa experiență în deșert, a deprins tainele vieții duhovnicești. Cu alte cuvinte, ceea ce este definitoriu pentru Bătrânul din pustie egipteană e tocmai această experiență duhovnicească pe care el o transmite ucenicului său nu *ex cathedra*, așa cum face un maestru

---

[4] Daniel Lemeni, *„Avva, spune-mi un cuvânt!". Dinamica îndrumării spirituale la Părinții deșertului*, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 85.

[5] Benedicta Ward, *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection,* Mowbray: London & Oxford, Cistercian Publications, 1975, p. 22.

[6] D. Lemeni, *„Avva, spune-mi un cuvânt!"*, p. 86.

spiritual sau un învățător, ci pur și simplu, prin modul său de viață. „Avva Pimen a zis: „cineva l-a întrebat pe avva Paisie: „ce să fac cu sufletul meu, fiindcă e nesimțitor și nu se teme de Dumnezeu?". El îi zice: „Du-te, lipește-te de un om care se teme de Dumnezeu și, în preajma lui, învață și tu să te temi"[7]. Această apoftegmă exprimă un mesaj simplu și neechivoc anume învățătura unui avvă trebuie să fie, în primul rând, produsul propriei lui experiențe duhovnicești, deoarece viața fără cuvânt folosește mai mult decât cuvântul fără viață. Avva Iacob a zis: „Vorbele nu ajung: oamenii de azi sunt plini de vorbe. E nevoie de fapte. Fapta trebuie căutată, nu vorbele, pentru că vorbele nu rodesc"[8].

Practica îndrumării spirituale la Părinții pustiei nu este valabilă decât prin exemplu. În acest caz, avva e cel care îi propune în mod tacit ucenicului său un model, deoarece învățătura avvei nu este codificată într-un text ci, mai degrabă, în modul lui de a fi. Astfel, dintr-o apoftegmă aflăm că un frate l-a întrebat pe avva Sisoe: „Spune-mi un cuvânt și el a zis: „De ce mă silești să vorbesc degeaba? Fă ce vezi"[9]. De asemenea, avva Sisoe cerându-i un cuvânt avvei Or, acesta i-a răspuns: „ce vezi că fac eu, fă și tu"[10]. Din aceste apoftegme înțelegem că felul optim de raportare al ucenicului la prezența Bătrânului său poate fi definit ca o metodă a imersiunii, adică o cale de adâncire a ucenicului în ambianța duhovnicească a Bătrânului. Trăind alături de Bătrânul său, ucenicul obține un conținut de viață duhovnicească, un mod de a folosi arsenalul luptei duhovnicești în viața sa ascetică[11].

Acest model de asimilare vie a învățăturii ascetice – prin simpla învecinare cu Bătrânul, un model în care avva iradiază prin simpla sa prezență – este predominant în *Pateric*, de unde citățm următoarea apoftegmă: „Părinții obișnuiau să meargă în fiecare an la Fericitul Antonie. Doi dintre ei îl întrebau despre gândurile lor și despre mântuirea sufletului. Unul tăcea și nu întreba nimic. După un timp, avva Antonie îi zice: «Vii aici de o grămadă de vreme și nu mă întrebi niciodată nimic». El i-a răspuns: «Îmi ajunge să te privesc, părinte!»"[12].

---

7 Avva Pimen 65, în *Patericul egiptean*, p. 208
8 Avva Iacob 4, în *Patericul egiptean*, p. 134.
9 Avva Sisoe 45, în *Patericul egiptean*, p. 255.
10 Avva Or 7, *Patericul egiptean,* p. 284.
11 D. Lemeni, *„Avva, spune-mi un cuvânt!"*, p. 88.
12 Avva Antonie 29, *Patericul egiptean*, p. 15.

Citind această apoftegmă, avem impresia că formularea și semnificația cuvintelor contează mai puțin pentru ucenicul care întreabă. Important e faptul de a se apropia de avvă, de a intra în legătură cu el, într-un cuvânt, de a participa nemijlocit la prezența sa. E ceea ce a remarcat Lucien Regnault cu privire la avva din deșert: „Lucrul cel mai important nu era cuvântul ci practica; ucenicul învăța mult mai mult văzându-l pe Bătrân cum trăia și trăind împreună cu el, decât ascultând lungi discursuri”[13]. E un alt fel de a spune că în experiența pustiei, e suficient pentru ucenic să trăiască alături de Bătrânul său, iar acesta să exercite asupra sa o simplă acțiune de prezență: „Nu te măsura pe tine însuți, și lipește-te de cine trăiește așa cum se cuvine”[14], pare să fie un deziderat permanent al părinților pustiei.

De accentuat aici este faptul că exemplul avvei e cel ce formează și instruiește, nu discursul teoretic, deoarece acesta e un mod de a fi și de a face, nu unul de a perora pe teme teologice înalte. Ceea ce caracterizează prestația unui avvă nu e comunicarea unei doctrine, ci faptul că prin contactul cu el se naște un impuls sau o poftă imperioasă de a pune acea doctrină în practică. De aceea, stilistica verbală a Bătrânilor din deșert este una de-a dreptul laconică: Avva Sisoe sau Or pretind din partea ucenicului să facă ceea ce vede („Fă ce vezi!”), ucenicul se acomodează acestei cerințe: „Îmi ajunge să te privesc, părinte!”.

Această afirmație mărturisește din plin forța duhovnicească a exemplului avvei în formarea ucenicilor, o idee reiterată și de Columba Stewart atunci când spune că un „părinte duhovnicesc va învăța, în mod necesar, prin exemplu”[15]. Ceea ce transpare cu pregnanță din Pateric e faptul că acești venerabili asceți „n-au învățat pe nimeni ceea ce ei n-au făcut înainte”[16]. Părinții deșertului au fost conștienți de pericolul de a transmite o învățătură despre viața duhovnicească fără să fi avut propria lor experiență cu privire la această viață: „Învață gura să vorbească ce e în mintea ta”[17]. În spiritualitatea deșertului se pune accentul în mod deosebit pe forța și necesitatea exemplului personal al Bătrânului, acesta fiind mijlocul privilegiat de învățare pe care

[13] L. Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului*, p. 151.
[14] Avva Pimen 73, în *Patericul egiptean,* p. 209.
[15] Columba Stewart, *The World of the Desert Fathers: Stories and Sayings from the Anonymous Series of the Apophtegmata Patrum,* SLG Press, Fairacres Oxford, 1995, p. 1.
[16] Avva Casian 5, în *Patericul egiptean,* p. 143.
[17] Avva Pimen 63, în *Patericul egiptean*, p. 207.

Avva l-a promovat în relația cu ucenicii săi[18]. Învățarea prin propriul exemplu reprezintă o dimensiune esențială a îndrumării spirituale la Părinții pustiei.

De aceea, cei care voiau să fie instruiți în cale ascetică căutau, înainte de toate, un Bătrân, care prin exemplul său, putea să-i îndrume din punct de vedere spiritual. În această privință textele patericale afirmă dorința expresă a ucenicilor de a trăi alături de un avva experimentat în viața duhovnicească: un frate înfățișându-se la chilia avvei Aghaton, i-a spus: „Îngăduie să locuiesc cu tine"[19]. Chiar și atunci când această dorință era formulată în termeni mai generali, ea conține implicit cererea de a trăi împreună cu Bătrânul. Conviețuirea alături de un Bătrân determină progresul duhovnicesc al ucenicului, astfel încât, așa cum a remarcat G. Gould, „apoftegmele evidențiază insistența părinților deșertului pe supunerea ucenicului la cuvintele avvei, renunțarea la propria voință și căutarea răbdătoare a sfatului cu privire la propriile nevoi. Aceste virtuți ale ascultării și supunerii au fost privite ca fiind bune prin ele însele, capabile să determine în ucenic posibilitatea de a face progrese în viața monastică"[20].

În baza acestor considerații de mai sus putem afirma faptul că avva sau Bătrânul din pustia egipteană nu transmite ucenicului său un cod de reguli scrise sau orale, nici o serie de tehnici de meditație, ci, mai curând, o relație personală în cadrul căreia cei doi cresc și se dezvoltă împreună. Credem că prin acest filtru al relației duhovnicești putem înțelege mai bine diferența esențială dintre un avvă și un învățător: un părinte duhovnicesc nu se definește niciodată ca un transmițător al unei științe teoretice ci, mai degrabă, ca un inițiator al unei experiențe duhovnicești. De altfel, sub raport doctrinar, un Bătrân nu comunică nimic nou, astfel încât putem spune că el nu livrează ucenicilor săi o doctrină, ci el îi ajută să trăiască o anumită experiență[21].

În mare parte acești Bătrâni sau oameni ai lui Dumnezeu erau asceți simpli și needucați, deoarece pentru ei nu cultura sau pregătirea intelectuală se afla în prim plan, ci modul de viață ascetic. Pentru

---

[18] Cf. Jean Claude Guy, *Educational Innovation in the Desert Fathers,* în *Eastern Churches Review*, vol. VI, 1974, pp. 46-47.

[19] Avva Aghaton 12, în *Patericul egiptean,* p. 32.

[20] Graham Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community,* Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 41.

[21] D. Lemeni, *„Avva, spune-mi un cuvânt!"*, p. 91.

Părinții deșertului, asceza reprezenta adevărata școală a desăvârșirii, pustia fiind în acest caz, o academie a desăvârșirii spirituale. Fiind în mod esențial un vehicul al harului, avva nu transmite un adevăr, ci mai ales îl întrupează în propriul său mod de viață. De aceea, știința profană n-are nicio relevanță în problemele de ordin duhovnicesc, deoarece adevărul lui Hristos nu se învață asemenea unui algoritm, ci transpare dintr-un mod de viață exemplar. Spiritualitatea deșertului, departe de a fi una impersonală, exprimă o știință extrem de practică și foarte aplicată, potrivit căreia procesul nașterii lui Hristos se realizează în persoana ucenicului.

În acest sens, avva reprezintă întruchiparea afirmativă a acelui adevăr pe care ucenicul îl caută în pură interogativitate, ceea ce înseamnă că el se constituie ca expresia unei deplinătății pe care ucenicul încă nu a atins-o. Prin urmare, părintele spiritual fiind autoritatea care a parcurs înaintea ucenicului o cale, a învăța înseamnă, în opinia acestor remarcabili asceți din pustia egipteană, a călca pe o urmă, a deprinde urmarea unei căi. Precedându-și cu mult ucenicul pe calea duhovnicească, Bătrânului îi revine rolul unei călăuze. Referindu-se la relația de îndrumare spirituală, mitropolitul Kallistos Ware afirmă că ucenicul este asemenea unuia care „urcă pentru prima dată un munte, și care trebuie să urmeze un traseu marcat, el trebuie să aibă împreună cu el drept însoțitor și călăuză pe cineva care a urcat deja acest munte și cunoaște drumul”[22].

Recunoaștem în acest sens, împreună cu părintele Gabriel Bunge faptul că „nu-i putem învăța pe alții ceea ce n-am trăit noi înșine”[23], ceea ce presupune că într-adevăr, condiția esențială și indispensabilă pentru a deveni părinte duhovnicesc este aceea de a ne înduhovnici pe noi înșine.

După o lege comună tuturor profesiunilor, începătorii se formează la școala celor ce cunosc deja meseria și o exercită de un anumit timp. Astfel sfântul Antonie cel Mare și-a făcut ucenicia ascezei în satul său pe lângă cei ce o practicau înaintea lui. Biograful său vorbește chiar de

[22] Kallistos Ware, „Paternitatea spirituală în Ortodoxie”, în I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, trad. de M. Vladimirescu, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 5.

[23] Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină la avva Evagrie Ponticul,* trad. diac. Ioan Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 31.

Bătrânul său, pe care l-a consultat înainte de a se afunda în deșert[24], după care, în singurătatea totală în care se găsea, Antonie n-a mai avut pe nimeni la care să recurgă pentru a fi inițiat într-o viață atât de nouă. A trebuit ca Dumnezeu însuși să preia sarcina de a-l forma fie prin Duhul Său, fie printr-un înger. În acest sens, sfântul Atanasie cel Mare îl numește pe avva Antonie un *theodidact*, adică învățat direct de Dumnezeu. Dar din momentul în care acest stâlp de lumină, cum îl numește avva Ilarion[25], s-a înălțat în deșert, el a constituit un far spre care se îndreptau privirile tuturor monahilor care voiau să calce pe urmele sale. Semnificativ este că până și cei mai renumiți dintre primii anahoreți au socotit necesar și binevenit să-l consulte pe avva Antonie: mai cu seamă avva Macarie și Amun[26], fericitul Ieronim însuși aduce un omagiu autorității sale excepționale prin intermediul eroilor săi Pavel și Ilarion. Avva Antonie va fi recunoscut și cinstit drept părintele și patriarhul tuturor anahoreților creștini.

Situația avvei Antonie e într-adevăr unică între Părinții deșertului. Toți ceilalți au fost într-o oarecare măsură ucenici înainte de a deveni învățători. Lucrul e vădit pentru cei mai mulți Bătrâni din apoftegme: Ioan Colov, Teodor din Ferme, Moise, Longhin. Viața din deșert, recursul la un Bătrân ține în primul rând de o înțelepciune naturală care îi obligă pe începători să profite de experiența veteranilor. Profesiunea monahală nu e meserie, e o situație care ocupă toată viața. Douăzeci și patru de ore din douăzeci și patru, anahoretul trebuie să viețuiască, trup și suflet, evanghelia la modul integral, cu alte cuvinte trebuie să se lepede de toate părerile sale de rău, să respingă duhurile rele și gândurile, să se lepede de sine însuși, de toate bunurile și plăcerile pământești spre a se consacra în întregime căutării lui Dumnezeu pe urmele lui Hristos. Fie că e vorba de asceză sau de luptă duhovnicească, de rugăciune sau de practicile corporale sau spirituale, el are nevoie să fie sfătuit, ajutat, încurajat. La începuturi, evident, nou-veniții în deșert se puteau instala într-o grotă sau într-o chilie chiar și fără a primi vreo formare de la un Bătrân. Dar consecințele erau uneori dezastruoase. O declară avva Antonie cel Mare însuși: „Am văzut unii care și-au topit trupurile lor cu nevoința și, pentru că n-au avut

[24] Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistole și Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, trad. de Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2010. p. 281.
[25] Avva Ilarion 1, în *Patericul egiptean*, p. 141.
[26] Avva Antonie 36, în *Patericul egiptean*, p. 17; vezi și Avva Macarie 4, p. 156.

dreapta socoteală, departe de Dumnezeu s-au făcut”[27] sau încă: „Știu monahi care după multe osteneli au căzut și și-au ieșit din minți, pentru că s-au încrezut în lucrul lor și n-au înțeles porunca celui ce a zis: „Întreabă pe părintele tău și-ți va vesti ție”[28].

Mai târziu, când viața anahoreților s-a organizat în marile centre din Nitria, Kellia și Sketis, Bătrânii vor veghea ca astfel de nenorociri să nu se mai întâmple. Se povestește despre un frate că de îndată ce îmbrăcase veșmântul monahal se și zăvorâse într-o chilie zicând: „Sunt un anahoret”. Bătrânii l-au scos afară și l-au obligat să facă înconjurul chiliilor fraților închinându-se și zicând: „Iertați-mă, nu sunt un anahoret, ci un începător”[29]. În această epocă, novicele putea fi încredințat de către Bătrâni cuiva. Astfel, la sosirea sa în Sketis, Arsenie a fost încredințat avvei Ioan Colov care l-a tratat destul de aspru. Avva Ioan fusese format în același mod de către avva Ammoi[30]. Iar Paladie povestește că el însuși a fost încredințat avvei Dorotei de către avva Isidor[31].

Majoritatea candidaților la viața anahoretică aveau limpede conștiința necesității de a fi inițiați și formați într-o viață atât de diferită de viața normală din lume. De aceea, ei erau în căutarea unui Bătrân care să vrea să preia formarea lor. La începuturi nu trebuie să fi fost ușor de găsit un povățuitor. L-am văzut deja pe anahoret singur în chilia sa, în rugăciune sau la muncă, ducându-și viața sub insuflarea dumnezeiască într-un cadru foarte simplu. El nu cere decât perseverarea în această singurătate fără nici o împrăștiere sau diversiune. Se înțelege că venirea unui intrus nu era primită bucuros. Într-adevăr, ceea ce nou-veniții cereau cel mai adesea era să rămână împreună cu un Bătrân. Un frate a dorit astfel să-l găsească pe avva Helle și a solicitat îngăduința de a trăi împreună cu el[32]. Un altul se prezintă avvei Agathon, zicând: „Lasă-mă să locuiesc împreună cu tine”[33].

---

27 Avva Antonie 10, în *Patericul egiptean,* p. 11.
28 Avva Antonie 39, în *Patericul egiptean,* p. 17.
29 Benedicta Ward, *The Wisdom of the Desert Fathers: Apophtegmata Patrum, from the Anonymous Series,* SLG Press, Fairacres, Oxford, 1975, p. 34.
30 Lucien Regnault, *Les Peres du desert a travers leurs apophtegmes*, Solesmes, 1987, pp. 39, 42.
31 Paladie, *Istoria lausiacă*, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2007, p. 20.
32 Andrew Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto. Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford University Press, 2016, p. 205.
33 Avva Aghaton 12, în *Patericul egiptean,* p. 32.

Chiar atunci când cererea era formulată în termeni mai generali: „Vreau să mă fac monah" sau „Fă din mine un monah"[34], cum spune Pavel cel Simplu avvei Antonie sau Pahomie lui Palamon, ea conține implicit cererea de a trăi împreună cu „Bătrânul". Cei doi tineri străini care sosesc la avva Macarie îl întreabă: „Unde e chilia avvei Macarie? Căci am auzit despre el și despre Sketis și am venit să-l vedem." Atunci când acesta le spune: „Eu sunt", ei declară: „Aici vrem să petrecem", subînțeles la tine[35].

În majoritatea cazurilor, „Bătrânul" începe prin a încerca să-l descurajeze pe nou-venit, înfățișând dificultățile vieții în deșert: „Ești prea bătrân, îi spunea avva Antonie lui Pavel, nu ești în stare să înduri strâmtorările pustiei"[36]. Nici un anahoret demn de acest nume nu putea primi dintr-o dată pe lângă el un ucenic. Fiindcă acesta îi perturba vocația sa de solitar, viața sa smerită și ascunsă. Dar însăși rezistențele sale erau dovada faptului că merita să devină la rândul său un povățuitor duhovnicesc. După ce răspundea bine la încercare cu fermitate și curaj, putea accepta să ducă povara pe care i-o trimitea Dumnezeu. De altfel, făcând aceasta, se silea să păstreze exigențele esențiale ale vocației sale în ce privește singurătatea și tăcerea, lepădarea și renunțarea la voia proprie[37].

Bătrânul din pustia egipteană ne apare tot timpul ca un ascet îmbunătățit, adică un om care, prin îndelunga sa asceză, s-a eliberat de propriile sale patimi, dobândind o amplă experiență duhovnicească[38].

Una din trăsăturile fundamentale ale Bătrânului, poate cea mai importantă, constă în faptul că el nu transmite o cunoaștere teoretică, ceea ce înseamnă că el nu predă în mod abstract și discursiv o doctrină, așa cum face de pildă un maestru sau învățător. Dimpotrivă, el propune ucenicilor săi un mod de asimilare vie a unei învățături, adică un mod concret de a practica viața duhovnicească. Atunci când te angajezi pe o cale duhovnicească nu e bine să mergi de unul singur, ci, dimpotrivă, trebuie să fii însoțit de cineva mai experimentat, adică de o persoană care a parcurs deja acest drum și care, deci, îl cunoaște foarte bine. Viața sau calea duhovnicească e asemenea unui teritoriu

[34] Paladie, *Istoria lausiacă*, p. 58.
[35] Avva Macarie Egipteanul 32, în *Patericul egiptean,* pp. 162-163.
[36] Paladie, *Istoria lausiacă*, p. 58.
[37] L. Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului*, p. 157.
[38] D. Lemeni, *„Avva, spune-mi un cuvânt!"*, p. 97.

necunoscut, presărat de urmele unui „înainte-mergător", astfel încât ucenicii care merg pe această cale se pot orienta după aceste urme[39].

Cu privire la acest principiu fundamental din practica îndrumării spirituale K. Ware afirmă că ucenicul este asemenea unuia care urcă pentru prima dată un munte. În aceste condiții ucenicul trebuie să urmeze cu necesitate un traseu marcat, el trebuie „să aibă împreună cu el drept însoțitor și călăuză pe cineva care a urcat deja acest munte și cunoaște drumul"[40]. Din această perspectivă putem spune că Părinții pustiei ne-au lăsat o „hartă" după care ne putem orienta și ghida în viața duhovnicească.

În spiritualitatea deșertului Bătrânul (*geron*) sau avva ne apare, așadar, în poziția unui ghid spiritual, iar tânărul ascet se instituie în poziția celui care trebuie să urmeze un „traseu marcat" de îndrumătorul său spiritual. E un alt fel de a spune că ucenicul pentru a deprinde viața duhovnicească, el trebuie să trăiască alături de Bătrânul său: Avva Pimen a zis: „Nu te măsura pe tine însuți, ci lipește-te de cine trăiește cum se cuvine"[41]. Dintr-o altă apoftegmă aflăm că un frate s-a dus la avva Pimen pentru a-l întreba ce să facă pentru a dobândi liniștea, iar avva i-a răspuns: „Mergi, lipește-te de cineva care știe ce vrea și-ți vei găsi liniștea"[42]. E un alt fel de a spune, că, dacă vrei să transmiți ceva trebuie mai întâi să porți acest ceva în tine însuți, altfel spus, dacă vrei să transmiți smerenie trebuie să fii smerit, dacă vrei să transmiți iubire trebuie să iubești etc.

De aceea, cel mai bun mijloc pentru ucenic de a-și realiza vocația constă în simpla conviețuire cu părintele său, de unde rezultă o relație simplă și apropiată între cei doi. Din punct de vedere ascetic, ucenicia adevărată nu constă în dorința de a obține noi cunoștințe sau informații, ci de a învăța și deprinde mersul pe o cale, de a realiza o comuniune de viață cu părintele său. Pentru a realiza acest lucru părintele trebuie să fie realmente un om înduhovnicit, deoarece „nu-i putem

---

[39] Daniel Lemeni, *Am văzut lumina cea adevărată. Elemente de spiritualitate ortodoxă*, Editura Astra Museum / Editura Partoș, Sibiu / Timișoara, 2015, p. 12.

[40] Kallistos Ware, *Paternitatea spirituală în Ortodoxie*, în I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, ed. a II-a, trad. de Mihai Vladimirescu, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 5.

[41] Avva Pimen 73, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, trad. de Cristian Bădiliță, ed. a III-a adăugită, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 278.

[42] Avva Pimen 143, în *Patericul egiptean*, p. 220.

învăța pe alții ceea ce n-am trăit noi înșine”[43].

În tradiția ascetică timpurie problematica părintelui duhovnicesc trebuie situată în această ambianță a experienței duhovnicești, deoarece avva este întâi de toate un om duhovnicesc (*anthropos pneumatikos*), adică un om care prin îndelunga sa experiență în deșert a deprins tainele vieții ascetice. Funcția esențială a unui părinte spiritual rezidă tocmai în această experiență duhovnicească, pe care el a dobândit-o în urma unei îndelungi asceze. În acest context trebuie să accentuăm ideea potrivit căreia avva nu transmite această experiență *ex cathedra*[44], așa cum face un maestru spiritual sau un învățător, ci, pur și simplu, prin modul său de viață.

În practica îndrumării spirituale nu e valabil decât exemplul și experiența nemijlocită: dintr-o apoftegmă patericală aflăm că un frate l-a întrebat pe avva Sisoe: „Spune-mi un cuvânt, și el a zis: De ce mă silești să vorbesc în zadar? Iată, ceea ce vezi, fă!”[45]. Un alt exemplu ar fi atunci avva Sisoe i-a cerut un cuvânt avvei Or, iar acesta din urmă i-a răspuns: „Du-te și ce m-ai văzut pe mine că fac, fă și tu”[46]. Din aceste apoftegme se vede foarte bine că felul optim de raportare al ucenicului la Bătrânul său poate fi definit ca o metodă (gr. *methodos* – cale) a imersiunii, adică o cale prin care ucenicul se adâncește în viața duhovnicească a părintelui său duhovnicesc: „Trei părinți aveau obiceiul să meargă în fiecare an la fericitul Antonie. Doi dintre ei îl întrebau despre gândurile și mântuirea sufletului lor; al treilea, însă, nu-l întreba absolut nimic. După un timp avva Antonie i-a zis: Vii aici de mult timp și, niciodată, nu mă întrebi nimic. Celălalt i-a răspuns: Părinte, un singur lucru îmi ajunge, să te văd”[47].

Citind această apoftegmă avem impresia că formularea și semnificația cuvintelor contează mai puțin pentru ucenicul care vine să caute răspunsuri. Important pentru el e faptul de a se apropia de avvă, de a intra în legătură cu el și de-a participa nemijlocit la prezența sa. E ceea ce a remarcat Lucien Regnault cu privire la avva din pustia egipteană:

---

[43] Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, trad. de Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 31.

[44] Pentru felul în care se făcea educația în Antichitatea greco-romană, vezi: H. I. Marrou, *Istoria educației în Antichitate*, trad. de Stella Petecel, Editura Meridiane, București, vol. I-II, 1997.

[45] Avva Sisoe 45, în *Patericul egiptean*, p. 255.

[46] Avva Or 7, în *Patericul egiptean*, p. 284.

[47] Avva Antonie 29, în *Patericul Egiptean*, p. 15.

„Lucrul cel mai important nu era cuvântul, ci practica; ucenicul învăța mult mai mult văzându-l pe bătrân cum trăia și trăind împreună cu el, decât ascultând lungi discursuri”[48].

În general, părintele duhovnicesc iradiază prin simpla sa prezență, de unde rezultă că ucenicul învață cum să deprindă viața duhovnicească prin simpla învecinare cu părintele său. Altfel spus, ceea ce contează cu adevărat pentru ucenic e să stea și să trăiască alături de părintele său, iar acesta din urmă să exercite asupra sa o simplă acțiune de prezență. Ceea ce trebuie accentuat aici e faptul că exemplul și modul de viață al părintelui duhovnicesc formează și instruiește, nu discursul teoretic. Viața Bătrânului din pustie e un mod de a fi și de a face, nu un mod de a perora sau specula pe diverse teme teologice.

În mod similar, vorbind despre relația dintre avva și ucenicul său, Columba Stewart a evidențiat ideea potrivit căreia un „părinte spiritual învață, în mod necesar, prin exemplu”[49]. Acesta a fost adevărul pe care ucenicul l-a învățat în acea „școală a deșertului”: cunoașterea care nu se obține din experiență nu rămâne decât la un nivel teoretic, și ca atare, ea este inutilă.

Educația ascetică sau „cultura deșertului” pune în mod deosebit accentul pe componenta practică a vieții duhovnicești: „Învață gura să vorbească ce-i în inima ta”[50] sau „la ce bun să mergi la o meserie și să n-o înveți”[51].

Din această perspectivă, S. Ramfos oferind o interpretare existențialist-psihologică a înțelepciunii monastice afirmă că principiul fundamental al asceților din pustie era acela al unei experiențe practice, deoarece „adevărata înțelepciune nu vine din cărți, ci dintr-o inimă curată”[52]. Prestația unui autentic părinte duhovnicesc, așa cum ne avertizează avva Pimen, nu ține de ordinul unei stricte competențe doctrinare, ci de ordinul unei împliniri lăuntrice: „Învață-ți inima să facă ceea ce învață limba”[53]. E interesant faptul că în spiritualitatea

---

48 L. Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului*, p. 151.

49 *The World of the Desert Fathers. Stories and Sayings from the Anonymous Series of the Apophtegmata Patrum*, trans. by Columba Stewart, SLG Press, Fairacres Oxford, 1995, p. 1.

50 Avva Pimen 63, în *Patericul egiptean*, p. 207.

51 Avva Pimen 128, în *Patericul egiptean*, p. 219.

52 Stelios Ramfos, *Like a Pelican in the Wilderness. Reflections on the Sayings of the Desert Fathers,* Brookline, Holy Cross Orthodox Church Press, 2000, p. 212.

53 Avva Pimen 188, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, p. 298.

pustiei această împlinire sau înțelepciune ascetică nu implică neapărat categoria sociologică a vârstei[54].

Cu alte cuvinte înțelepciunea ascetică se poate întâlni și la așa-zisul „tânăr-bătrân" (*paidariogeron*). Modelul acestei înțelepciuni precoce îl găsim în Noul Testament[55], de unde aflăm că Iisus, fiind la Templu, i-a uimit cu înțelepciunea sa pe rabini. Autoritatea Bătrânului în tradiția pustiei e una care vine „de sus", de la Duhul Sfânt, iar în acest caz avva este înțelept nu pentru că „a trecut prin viață și a văzut multe", ci pentru că a dobândit o experiență în Duhul Sfânt. Această experiență, așa cum ne arată *Patericul*, poate fi întâlnită chiar și la monahii mai tineri, motiv pentru care ei sunt numiți la rândul lor părinți duhovnicești: „Avva Moise a zis, odată, fratelui Zaharia: „Spune-mi ce trebuie să fac?". Acesta, auzind așa ceva, s-a aruncat la picioarele bătrânului și i-a zis: „Tu mă întrebi, părinte?". Bătrânul îi zice: „Crede-mă, copilul meu, Zaharia. Am văzut Duhul Sfânt venind peste tine și de aceea sunt silit să te întreb"[56]. Dintr-o altă apoftegmă aflăm că avva Pimen i se adresa lui Agathon cu titlul de avva, deși acesta nu era decât un foarte tânăr ascet. Ceilalți frați l-au întrebat: „E tânăr, de ce îl numești avvă?", iar avva Pimen le-a răspuns: „Gura lui a făcut să fie numit avvă"[57]. Apelativul de Bătrân ține de ordinul unei maturități spirituale, iar nu de vârstă.

Prin urmare, avva nu este numit Bătrân în virtutea „vârstei înaintate și a părului alb", ci a experienței dobândite în Duhul Sfânt. Și, într-adevăr, această maturitate primează atât de mult în spiritualitatea deșertului încât ea poate să „echivaleze cu o dispensă de vârstă" (I. Hausherr): „Un bătrân avea un ucenic bun. Într-o zi, fiind în împuținare de suflet, l-a dat afară din chilie cu melotă cu tot, iar fratele a rămas afară, lângă poartă. Bătrânul a deschis și, văzându-l cum șade acolo, s-a închinat în fața lui și i-a zis: „Părinte, smerenia bunăvoinței tale mi-a biruit împuținarea sufletului. Vino înăuntru, de acum tu ești bătrânul și părintele, iar eu tânărul și ucenicul"[58]. În *Pateric* termenul *geron* este folosit, așadar, pentru a desemna un ascet care nu este nea-

[54] Vezi *Istoria lausiacă* (cazul avvei Macarie), sau *Viața Sf. Sava*, în Chiril de Schitopolis, *Vieţile pustnicilor Palestinei*.
[55] Cf. Lc. 2, 41-52.
[56] Avva Zaharia 3, în *Patericul egiptean*, p. 93.
[57] Avva Pimen 61, în *Patericul egiptean*, p. 207.
[58] Avva Râmleanul 2, în *Patericul egiptean*, p. 245.

părat încărunțit și „plin de zile", ci mai curând unul care a devenit un „purtător de duh" (*pneumatophoros*)[59].

În fine, mai amintim aici cazul cuvioasei Melania despre care ni se relatează că a „îmbătrânit în cuget ceresc"[60]. Această „îmbătrânire în cuget ceresc" e descrisă de Sfântul Grigorie de Nyssa în felul următor: „Mulți tineri a căruntețiivârstă o află-n cumpătări, albindu-le mai întâi tâmpla mințiice covârșește vârsta"[61]. Să amintim în acest context de cuvintele lui Victor Hugo, care spunea că focul din ochii tinerilor ar trebui să devină lumina din ochii celor bătrâni. Timpul focului incandescent trece, vine însă timpul când ar trebui să fim lumină, iar noi nu mai putem face acele lucruri ce pot fi făcute doar în zilele înflăcărării noastre[62].

De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur îi laudă pe cei care trăiesc la vârsta tinereții asemenea unor bătrâni: „Atunci e lucru de mirare când cumințenia strălucește în viața tânărului. Dacă ești cuminte la bătrânețe, n-ai mare merit; vârsta te ajută să fii cuminte! Minunat lucru este să fii liniștit în mijlocul valurilor, să nu te arzi când ești în cuptor"[63]. În spiritualitatea răsăriteană părintele spiritual, fie el tânăr sau bătrân, nu e altceva decât „vocea" sau canalul prin care Duhul Sfânt își manifestă lucrarea sa[64].

Prin urmare, relația pe care o stabilește părintele cu ucenicii săi trece dincolo de cadrele rigide ale unei experiențe stricte de învățare, fiindcă aici avem de-a face nu doar cu o simplă practică de îndrumare spirituală, ci cu o experiență profundă de paternitate duhovnicească.

---

[59] De asemenea, copilăria tânărului Antonie poate fi sintetizată în această expresie de *paidariogeron*, deoarece așa cum ne spune Sfântul Atanasie, tânărul Antonie a vrut „să rămână în afară de obișnuința cu băieții". În acest caz putem spune că „tânărul-bătrân" e ascetul fără copilărie, fiindcă tânărul Antonie a preferat să stea în casă cu părinții săi și să frecventeze cu regularitate biserica Cf. *Epistole și Viața Sfântului Antonie*, pp. 279-280).

[60] Tomáš Špidlík, *Cuvioasa Melania Romana Binefăcătoarea sau cum devin bogații sfinți*, ed. a II-a, trad. de Maria-Cornelia Icăși diac. Ioan I. Icăjr, Editura Deisis, Sibiu, 2011, p. 195.

[61] sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, 23-6, trad. de Laura Pătrașcu, EIBMBOR, București, 2003, p. 91.

[62] Cf. Victor Hugo, *Booz endormi*.

[63] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei. Scrieri*, *Partea a Treia*, în PSB, vol. XXIII, trad. de Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, pp. 576-577.

[64] O lucrare foarte importantă despre pneumatologia ascetică la Părinții pustiei este cea a lui Thomas L. Humphries Jr., *Ascetic Pneumatology from John Cassian to Gregory the Great*, Oxford University Press, 2013. Vezi și Augustine Casiday, *Tradiție și teologie în scrierile Sfântului Ioan Casian*, Editura Doxologia, Iași, 2016.

Concluzia care se impune de la sine are în vedere faptul că un adevărat părinte duhovnicesc nu transmite ucenicului său un cod de reguli scrise sau orale, nicio serie de tehnici de meditație, ci, mai curând, o *relație personală* în cadrul căreia cei doi interlocutori cresc și se dezvoltă împreună. În cadrul acestei relații părintele este cel care îl „renaște" pe ucenicul său – prin Duhul Sfânt – la o nouă viață, și anume una după „chipul și asemănarea lui Hristos"[65].

Din această perspectivă, Sfânta Evanghelie ne propune în persoana Sfântului Ioan Botezătorul un posibil model al părintelui spiritual- deloc posesiv, Sfântul Ioan Botezătorul și-a format ucenicii nu reținându-i lângă el, ci arătându-l pe Iisus Hristos, adevăratul lor „Părinte", pe care ei trebuiau să-L urmeze[66]. Aceasta e de altfel și interpretarea duhovnicească pe care Sf. Grigorie de Nyssa o dă expresiei „spatele lui Dumnezeu" din *Viața lui Moise*; precedându-și cu mult ucenicul pe calea duhovnicească, părintele spiritual va merge în fața ucenicului, iar ucenicul mergând în urma sa, el va învăța să meargă de fapt pe urmele lui Hristos. „Spatele lui Dumnezeu" descrie felul în care ascetul Îl vede pe Dumnezeu, adică stând în spatele Lui și urmându-L[67].

Aceasta este învățătura Sf. Grigorie de Nyssa despre așa-numita *epektasis*: (gr. *ep-ek-teinomai* – „a tinde în afară"[68]: „tinzând spre cel dinainte", versetul care l-a inspirat pe Sf. Grigorie de Nyssa în folosirea cuvântului). În relația cu ucenicii săi, părintele nu trebuie să-și etaleze propriile sale idei sau judecăți de valoare, ci el trebuie să-l facă „transparent" în persoana sa pe Iisus Hristos. De aceea, atâta timp cât un părinte duhovnicesc se va evidenția pe sine însuși și își va impune „adevărurile" sale, ucenicii nu vor putea să-l vadă pe Hristos tocmai din cauza sa. În acest context îl invocăm din nou pe Sf. Ioan Botezătorul care, așa cum ne spune textul Evangheliei, îl făcuse atât de transparent pe Dumnezeu în persoana sa, încât cei care îl întâlneau nu mai percepeau profetul din el, ci „vocea celui care strigă în pustie"[69].

Prin urmare, Sfântul Ioan Botezătorul atât de mult s-a smerit pe sine însuși încât oamenii nu mai percepeau în el decât o „portavoce" prin care Dumnezeu vorbea celorlalți. În mod similar Părintele An-

[65] D. Lemeni, *Am văzut lumina cea adevărată*, p. 18.
[66] D. Lemeni, *Am văzut lumina cea adevărată*, p. 18.
[67] Cf. Deut. 13, 5; Lc. 9, 23.
[68] Filip. 3, 13.
[69] Mc. 1, 3.

tonie de Suroj a remarcat faptul că părintele spiritual este asemenea unui instrument de muzică bine acordat asupra căruia un interpret cântă o piesă în așa fel încât spectatorul nu va remarca nici instrumentul, nici interpretul, ci el se va abandona acelei emoții artistice născute dintr-o melodie extrem de armonioasă[70].

În lumina acestor considerații putem spune că un autentic părinte spiritual e, asemenea Sfântului Ioan Botezătorul, „înaintemergătorul nostru pe calea spre mântuire”[71]. Se cuvine să admitem ca o concluzie faptul că, așa cum a remarcat Arhimandritul Sofronie de la Essex, orice părinte spiritual este chemat până la urmă la cea mai înaltă formă de creație, și anume aceea de a crea dumnezei pentru eternitate, conform adagiului ioaneic: „Eu am spus: sunteți dumnezei”[72].

Care a fost scopul esențial pe care Părinții deșertului îl atribuiau relației care s-a format între avvă și ucenic? Este limpede că pentru un nou ucenic, prima țintă a fost de a trăi cu un Bătrân sau aproape de el, pentru a putea învăța de la cineva mai în vârstă și mai cu experiență, acele practici de bază ale vieții monahale, precum postirea și petrecerea singură în chilie, și cum să facă muncă manuală. Relația este văzută ca o formă de antrenament prin obedință, prin care discipolul ajunge la virtute și a căror calități sunt țelul vieții monastice.

Fundamentală pentru relația dintre avva și ucenicul său în pustia egipteană este comunicarea orală sau dialogul. De altfel, Patericul reprezintă însuși fructul unei culturi a dialogului, această culegere de apoftegme fiind construită în întregime pe schemă întrebare-răspuns: de obicei, un ascet mai tânăr (ucenicul) cere unui ascet mai în vârstă (Bătrânul), un cuvânt de mântuire. Recursul la un Bătrân ține, în primul rând, de o înțelepciune naturală, potrivit căreia, tinerii asceți trebuie să fie inițiați de un *géron* dispus să preia sarcina formării lor duhovnicești.

Ucenicul nu trebuie să devină „copia” sau replica stereotip a Bătrânului, ci dimpotrivă, acesta trebuie să crească și să se dezvolte în propria sa cale duhovnicească. De aceea, un autentic părinte duhovnicesc, uneori spre stupoarea asceților, va promova tot timpul în re-

[70] Antoine Bloom, *Rencontre avec le Dieu vivant. Lecture spirituelle de l'évangile selon saint Marc*, Cerf, Paris, 2004, pp. 32-33.

[71] John Chryssavgis, *Reîntregirea sufletului. Arta îndrumării duhovnicești*, trad. de Luminița-Irina Niculescu, Editura Sophia, București, 2006, p. 114.

[72] In. 10, 34.

lația cu ucenicii săi, flexibilitatea duhovnicească, de unde va rezulta o îndrumare extrem de personală și diferențiată.

Atunci când tânărul ascet îi cere avvei „un cuvânt de mântuire", el nu urmărește anumite principii generale ale vieții duhovnicești, ci acel sfat care poate să-l ajute să depășească o ispită personală sau o situație particulară de viață. Altfel spus, cuvântul avvei era căutat cu obstinație de tânărul ascet, nu în vederea unei explicații teologice, ci ca „un vehicul al harului, ca pe o sursă de energie transfiguratoare"[73], prin care ucenicul dobândește izbăvirea dintr-o situație care amenință echilibrul sau pacea lăuntrică.

Prin urmare, relația de îndrumare spirituală nu se realizează ca un transfer de cunoaștere dinspre avvă înspre ucenic, ci ca o relație de formare sau edificare duhovnicească. Părinții pustiei sunt izvoare de formare duhovnicească, nu surse de informație, deoarece educația lor ascetică era una „transformațională, nu doar informațională"[74].

În spiritualitatea deșertului, „știința" îndrumării duhovnicești – „arta artelor și știința științelor" cum a fost numită de sfântul Grigorie de Nazianz - nu constituie o problemă de erudiție teologică, ci una de transformare lăuntrică, ceea ce presupune că adevăratul părinte duhovnicesc nu vorbește ca un erudit, ci ca un cunoscător (*gnostikos*) a cărui „știință" este rodul unei ostenitoare lucrări de despătimire asupra lui însuși[75].

Se relevă încă o dată faptul că avva nu este un învățător înzestrat cu o știință care să răspundă unei curiozități intelectuale, ci el este un ghid experimentat al vieții duhovnicești (*gnostikos*), unul care s-a antrenat în lupta cu patimile (*praktikos*), distribuită prin intermediul căreia a dobândit o „gnoză" duhovnicească. Părinții deșertului „își datorează faima nu studiului lor, ci vieții lor și darurilor de care s-au învrednicit din partea lui Dumnezeu[76].

În acest context, accentuăm ideea potrivit căreia, deși Părinții pustiei n-au abandonat modelul lumii antice cu privire la procesul educației, ei și-au adus o contribuție semnificativă la înțelegerea acestei

---

[73] Andrei Scrima, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția creștină răsăriteană*, Editura Humanitas, București, 2010, p. 211.

[74] John Chryssavgis, *În inima pustiei. Duhovnicia Părinților și Maicilor din deșert*, traducere de C. Făgețean, Editura Sophia, București, 2004, p. 126.

[75] D. Lemeni, *„Avva, spune-mi un cuvânt!"*, p. 97.

[76] Irénée Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, ed. a III-a, trad. de M. Vladimirescu, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 101.

relații tipologice dintre un maestru spiritual și ucenicul său.

Mai exact spus, în spiritualitatea pustiei, această relație paradigmatică a fost asimilată unei relații patern-filiale, astfel încât sub această practică a îndrumării spirituale, nu va mai exista imitația, ci, mai degrabă, filiația. Acesta este motivul pentru care ar trebui amintită mai degrabă paternitatea duhovnicească a Părinților pustiei, decât îndrumarea spirituală[77].

Dacă astăzi trăim într-o lume în care dimensiunea duhovnicească a cuvântului s-a pierdut aproape în mod iremediabil, Părinții pustiei au fost conștienți de „forța" și „puterea" cuvântului. Într-o cultură orală, așa cum era lumea mediteraneeană din secolul al IV-lea, esența cuvântului nu se dizolvă în simpla interpretare ca fiind doar un mijloc de comunicare, deoarece cuvântul avvei, pe lângă calitatea sa de a transmite un sfat duhovnicesc, poate „insufla" și o anumită putere (*dynamis*) tainică mântuitoare.

Din această perspectivă, apoftegmele patericale pot deveni mai fertile decât o mie de expuneri scolastice, fiindcă ele sunt cuvinte izvorâte din viață și, prin urmare, cuvinte care pot insufla viață. Și, într-adevăr, prin cuvântul său, cum spune și Sfântul Sofronie de la Essex, avva își „hrănește" ucenicii așa cum „pruncii primesc de la mamă cuvintele, iar prin aceste cuvinte ei învață să vorbească". Încercăm să evidențiem aici, faptul că apoftegma Bătrânului era căutată cu atâta obstinație de către tinerii asceți, nu în vederea vreunei explicații teologice, ci ca pe o sursă transfiguratoare de viață. Astfel, departe de a revendica vreo pretenție literară sau stilistică, apoftegmele Bătrânilor se află într-un raport extrem de strâns cu viața, de unde și absența oricărei retorici în spiritualitatea pustiei.

În general, prin bogăția și diversitatea cuvintelor se poate măsura bogăția limbajului, dar nu și forța lui, pentru că puterea unui cuvânt se corelează în mod indisolubil cu viața persoanei care emite cuvântul. Apoftegmele patericale sunt în acest caz cuvinte „grele", încărcate de viață duhovnicească, cuvinte care dau anvergura acestei remarcabile înțelepciuni ascetico-duhovnicești din pustia egipteană.

[77] D. Lemeni, *„Avva, spune-mi un cuvânt!"*, p. 99.

IMAGINI DIN TIMPUL DESFĂȘURĂRII EVENIMENTELOR ACADEMICE

Imagini de la deschiderea
Simpozionului Național al Școlii Doctorale
22-23 mai 2025

Conferințe internaționale

22 mai 2025
Conferința cu tema *Gegenwärtige Themen der Faith & Order Kommission des ökumenischen Rates der Kirchen*,
susținută de Prof. Dr. Martin Illert
de la Universitatea Martin Luther din Halle-Wittenberg (Germania)

22 mai 2025
Conferința cu tema *The Biblical and Patristic Roots of Hesychas"*
susținută de Pr. Prof. Univ. Dr. Porphyrios (Fadi) Georgi
de la Universitatea din Balamand (Liban)

23 mai 2025
Conferința cu tema *The goal is speechlessness. Languages in the liturgy of the Orthodox Churches*, susținută de Prof. Dr. Andreas Müller de la Universitatea din Kiel, Germania

23 mai 2025
Conferința cu tema *Prefiguration and Transformation: Ecclesial and Societal Perspectives*, susținută de Prof. Dr. Peter-Ben Smith de la Utrecht University, Olanda

23 mai 2025
Conferința cu tema *La confessione di fede di Nicea e il passo di Gv 17, 3: Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo*, susținută de
Pr. Dr. Elia Citterio – Comunitatea Fraților Contemplativi ai lui Iisus, Dieceza de Alexandria (Italia)