

RECENZII

Eustratie din Constantinopol, *Despre starea sufletelor după moarte*, traducere din limba greacă veche, studii, note de Ieromonah Arsenie Pohrib, (col. *Teologie Bizantină 1*), Editura Doxologia, Iași, 2020, 271 p.



În timpul împăratului Mauricius (582-602) s-a declanșat o controversă cu privire la minunile pe care le săvârșesc sfinții ce au trecut la Domnul. Exemplar în acest sens este cazul Sfintei Eufemia (289-303) în care, spun unele izvoare, a fost implicat însuși împăratul bizantinilor. Iată relatarea unui cronicar din acele timpuri cu privire la acest eveniment: „Cetatea Chalcedon este așezată la gura Pontului, în fața orașului Bizanț. În ea se găsește lăcașul sfânt al martirei Eufemia. În fiecare an, de ziua ei, se arată un semn cu totul neașteptat și, ca să spun pe scurt, de necrezut pentru cei care nu l-au văzut, un semn de putere dumnezeiască deosebită. Deși trupul se află în mormânt de patru sute de ani, în ziua amintită și în văzul tuturor, episcopul bisericii locale stoarce cu buretele din trupul moartei o mulțime de sânge [...]. În al doisprezecelea an de domnie a împăratului Mauricius s-a strecurat în mintea suveranului o îndoială în ce privește puterea dumnezeiască: el a minimalizat minunea, a respins puterea supranaturală și a pus taina pe seama minții ușurate a oamenilor [...]. Când a sosit ziua sfântă, a pus la încercare taina, a cercetat misterul și a avut dovada minunii; el a fost martorul de nedezmințit al puterii ei prin mijlocirea minunilor. Au început a curge din nou din mormânt șiroaie de sânge cu miresme plăcute [...]. În felul acesta martira l-a deprins pe împărat să creadă. Suveranul a întâmpinat șiroaiele de sânge cu șuvoaie de lacrimi și izvoarele mirositoare cu ploaie izvorâtă din ochii săi, zicând: «Minunat este Dumnezeu între sfinții care-L înconjoară»¹.

¹ Teofilact Simocata, *Istorie bizantină. Domnia împăratului Mauricius (582-602)*, traducere, introducere și indice de H. Mihăilescu, Editura Academiei, București,

Așadar, episodul s-a petrecut cel mai probabil în 593, pe 16 septembrie când este prăznuită Sfânta muceniță.

Evenimentul descris mai sus nu este unul întâmplător, ci este mai degrabă un simptom al epocii respective, descrisă ca fiind o „perioadă de răspândire a superstiției și a religiozității excesive”². Mai mult decât atât, unii exegeți apreciază că activitatea *post-mortem* a sufletelor umane – a sufletelor sfinților în particular – a fost subiectul unei dezbateri semnificative care s-a desfășurat la sfârșitul secolului al VI-lea, mai ales în provinciile din Imperiul Bizantin³. În acest context se plasează și tratatul *De statu animarum post mortem* (CPG 7522) al preotului Eustratie din Constantinopol, tradus de curând în limba română de Ieromonahul Arsenie Pohrib (*Despre starea sufletelor după moarte*, traducere de Ieromonah Arsenie Pohrib, [col. *Teologie Bizantină* 1], Editura Doxologia, Iași, 2020). Trebuie menționat și faptul că traducerea în limba franceză a acestui tratat a constituit disertația de master susținută de părintele Arsenie la *École Pratique des Hautes Études*, în 2016⁴. Această traducere a fost acceptată pentru a fi publicată în prestigioasa colecție *Sources Chrétiennes*.

Au ajuns până la noi puține informații despre Eustratie din Constantinopol (fl. cca 583 – † după 602). Știm doar că a fost preot în Marea Biserică (Hagia Sophia) și unul dintre ucenicii patriarhului Eutihie al Constantinopolului († 582). Eutihie, față de care Eustratie

1985, pp. 173-174 (citatul de la final este din Psalmul 67, 36: *Minunat este Dumnezeu întru sfinții Lui*); vezi, de asemenea, Henri Grégoire, *Sainte Euphémie et l'empereur Maurice*, în „Le Muséon” 59 (1946), pp. 295-302. Acest episod este menționat și de Matthew Dal Santo în studiile sale: „The God-Protected Empire? Scepticism towards the Cult of Saints in Early Byzantium”, în Peter Sarris, Matthew Dal Santo, Phil Booth (eds.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, Brill, Leiden, 2011, pp. 129-149; și *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford University Press (*Oxford Studies in Byzantium*), Oxford, 2012, p. 31 și pp. 80-82.

²Peter Turner, „Methodology, Authority and Spontaneity: Sources of Spiritual Truthfulness in Late Antique Texts and Life”, în P. Sarris, M. Dal Santo, P. Booth (eds.), *op. cit.*, p. 11.

³M. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult...*, p. 22.

⁴Alin-Vasile Pohrib (Ierom. Arsenie), *Une défense du culte des saints dans l'Antiquité tardive: le De statu animarum post mortem d'Eustrate, prêtre de Constantinople* (CPG 7522). *Introduction, traduction, notes et courte analyse du traité*, pp. 48-161.

a avut o mare prețuire – scriind chiar o *viață* a acestuia⁵ –, a fost patriarh al Constantinopolului între august 552 și 31 ianuarie 565; apoi între 3 octombrie 577 și 5/6 aprilie 582.

Tratatul *De statu animarum post mortem* s-a păstrat incomplet, fără partea de final, completată de Peter van Deun⁶ – în ediția critică după care s-a făcut traducerea în română – cu un fragment din Ioan Gură de Aur: *Homiliae in epistulam I ad Corinthios*, 41 (PG 61, 361).

Cartea care inaugurează noua colecție a Editurii Doxologia, *Teologie Bizantină* (coordonată de Pr. prof. dr. Dragoș Bahrim), a fost publicată în condiții grafice deosebite. În ceea ce privește structura, volumul pe care îl avem în vedere este deschis de *Studiu introductiv* al traducătorului: „O apologie pentru lucrarea sufletelor după moarte: tratatul *De statu animarum post mortem* al lui Eustratie din Constantinopol” (pp. 11-78). Apoi, este prezentat planul (pp. 79-85) și traducerea tratatului (pp. 89-207). Urmează o *Anexă* de unde aflăm un „Scurt istoric al doctrinei somnului sufletelor după moarte, însoțit de numele unor presupuși adversari ai lui Eustratie” (pp. 209-228). *Bibliografia* (pp. 229-243), un *Rezumat* în limba franceză (pp. 245-252) și *Indicii* (pp. 255-271) încheie acest volum.

„Anumiți oameni, întrucât se îndeletnicesc cu învățăturile teoretice, dorind să filosofeze despre sufletele omenești și, pentru a întocmi o învățătură despre acestea, afirmă cu tărie și spun că, după plecarea dintru această viață, după despărțirea sufletelor de trupuri, fie sfinte sau [altfel], [sufletele] rămân inactive” (p. 91). De la o astfel de situație pleacă Eustratie pentru a-și prezenta propria teză și argumentația care să o susțină.

⁵ *Eustratii presbyteri Vita Eutychii patriarchae Constantinopolitani*, ed. Carl Laga (CCSG 25), Brepols, Turnhout, 1992.

⁶ Eustratii presbyter Constantinopolitanus, *De statu animarum post mortem*, edidit Peter van Deun, Corpus Christianorum Series Graeca (CCSG 60), Brepols, Turnhout – Leuven, 2006. Ediția stabilită de Peter van Deun are meritele sale incontestabile; mai vechea ediție stabilită de Leon Allatius în 1655 (*De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Apud Iosephum Lunam Maronitam, Romae, pp. 319-580) fiind una depășită. Totuși, sunt unii exegeți care au arătat anumite puncte slabe ale ediției realizate de profesorul van Deun, așa cum sunt ele evidențiate, spre exemplu, în scurta recenzie a lui Matthieu Cassin, din „Revue des études byzantines”, 66, 2008, pp. 303-304.

Prin acești „anumiți oameni”, ce se îndeletnicesc cu filosofia – care în anumite medii din acele timpuri avea conotații negative – ar putea viza pe unii gânditori din Biserica siriacă timpurie, precum Afraat Persanul, Efrem Sirul sau Babai cel Mare, care au susținut ideea potrivit căreia sufletul *post mortem* intră într-un fel de somn, ceea ce înseamnă că sufletul după moartea trupului este inactiv. De asemenea, unii autori de mai târziu, influențați mai ales de scrierile aristotelice, au susținut aceeași idee. Printre aceștia se numără și monofizitul alexandrin Ioan Filopon. Și acesta s-ar putea încadra în categoria „filosofilor” cărora le răspunde Eustratie în textul său.

La începutul tratatului *De statu animarum post mortem* este invocată comparația dintre *trup* și *suflet* cu aceea dintre *furnică* și *albină*. Furnica locuiește mai mult sub pământ, pe când albina mai mult în aer, rămânând multora nevăzută: „sufletul rațional și inteligibil, chiar și după separarea de trup, așa cum a fost arătat, rămâne precum este, viețuiește și comunică, fiind activ, nu în închipuire, ci în realitate” (p. 100). Aceasta este teza fundamentală pe care dorește să o apere Eustratie în scrierea sa, iar argumentul principal pe care îl aduce în sprijinul tezei activității sufletului *post mortem* pare că se reduce la afirmația potrivit căreia „viața și lucrarea ni se par a fi același lucru” (p. 96). Afirmație pe cât de simplă, pe atât de firească pentru un creștin, deoarece sufletul supraviețuiește și după moartea trupului. Or, dacă sufletul este nemuritor, atunci are și o lucrare. Ceea ce înseamnă că sufletul este nemuritor și activ.

În cea mai mare parte a scrierii sale, Eustratie își susține teza apelând la argumente extrase din diverse autorități pe care le citează. Textul *De statu animarum post mortem* este în cea mai mare parte a sa o colecție de citate din Vechiul și Noul Testament, din Părinții Bisericii (Atanasie, Ioan Gură de Aur, Capadocieni și Chiril al Alexandriei), dar și din *Viețile Sfinților* pe care el le cunoștea: *Viața Macrinei*, *Viața lui Grigorie Taumaturgul* (ambele aparținând lui Grigorie de Nyssa), *Viața lui Antonie* (scrisă de Atanasie) și o versiune grecească a *Vieții lui Pavel Tebeul*. Pilda mucenicilor este, de asemenea, invocată de către Eustratie în sprijinul tezei sale. În a doua parte a scrierii sale, Eustratie își propune să cerceteze „dacă sufletele primesc binefacere prin jertfe și prin pomenirea lor în rugăciuni” (p. 191). Partea secundă vine firesc în continuarea celor afirmate în prima parte. Dacă sufletele după moarte ar fi inactive,

așa cum susțineau cei amintiți la începutul tratatului *De statu animarum post mortem*, atunci cultul sfinților nu s-ar mai justifica. Or, prin tot efortul său, Eustratie dorește să susțină contrariul.

Louis Demos apreciază că tratatul *De statu animarum post mortem* a fost scris, probabil, între 582 și 593⁷. Interesant este faptul că Grigorie cel Mare, papă al Romei, și-a scris *Dialogurile*, cel mai probabil, în aceeași perioadă: între vara lui 593 și toamna lui 594. Aparent fără nici o legătură, la prima vedere, cele două scrieri au suficiente elemente în comun. Brian Daley a fost printre primii cercetători care a constatat că există similitudini între *De statu animarum post mortem* al lui Eustratie și *Dialogurile* lui Grigorie cel Mare, mai ales în ceea ce privește starea sufletelor după moarte, care rămân active⁸. Așadar, textul lui Eustratie este foarte important pentru reconsiderarea *Dialogurilor* papei Grigorie⁹ și din acest motiv vom întârzia în rândurile de mai jos asupra similitudinilor dintre cele două scrieri.

Este cunoscut faptul că tânărul Grigorie a fost hirotonit diacon de către papa Pelagius al II-lea și trimis la Constantinopol în anul 579 ca apocrisiar¹⁰, unde rămâne, cel mai probabil, până în primăvara anului 586¹¹. Legăturile sale cu răsăritenii nu au fost total întrerupte după întoarcerea sa la Roma, păstrându-se în acest sens un important dosar epistolar între Grigorie și personalități din Bizanț.

Este foarte posibil ca în perioada șederii sale în capitala imperiului, Grigorie să-l fi cunoscut pe Eustratie, de vreme ce aveau un anturaj comun, constituit în jurul patriarhului Eutihie. O dovadă în acest sens ne este oferită de Grigorie, care sintetizează într-un

⁷Louis Demos, *The Cult of the Saints and its Christological Foundations in Eustratios of Constantinople's De statu animarum post mortem* (teză de doctorat nepublicată, susținută în 2010 la Harvard University).

⁸Brian Daley, „'At the Hour of Our Death': Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature”, în *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001), p. 79.

⁹M. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult...*, p. 31.

¹⁰În cuvintele lui Grigorie, perioadă în care a fost „trimis la împărat ca însărcinat cu problemele Bisericii” (III, 32, 3); sau „din porunca episcopului meu, slujeam în palatul din orașul Constantinopol ca însărcinat cu problemele Bisericii” (III, 36, 1).

¹¹Pentru perioada în care Grigorie este prezent la Constantinopol, vezi Frederick Homes Dudden, *Gregory the Great: his Place in History and Thought*, vol. I, London, Longmans, Green and Co., 1905, pp. 123-157.

text de-al său disputa publică¹² pe subiecte teologice pe care ar fi avut-o la Constantinopol cu patriarhul Eutihie: *Și din nou voi fi înfășurat în pielea mea* (Iov 19, 25-26)¹³. Câtă vreme se spune deschis «piele» este îndepărtată orice îndoială cu privire la adevărata înviere; fiindcă în acea slavă a învierii trupul nostru nu va fi impalpabil, așa cum a scris Eutihie, episcop al cetății Constantinopol, mai subtil decât vântul și aerul. Căci în acea slavă a învierii trupul nostru va fi într-adevăr subtil prin efectul puterii spirituale, dar palpabil prin adevărul naturii. De aceea, chiar și Răscumpărătorul nostru le-a arătat discipolilor care puneau la îndoială învierea Sa mâinile și coasta și le-a oferit oasele ce puteau fi palpate și carnea, spunând: *Pipăiți și vedeți, fiindcă duhul nu are carne și oase, așa cum vedeți că eu am* (Luca 24, 39). Astfel, când, aflându-mă în cetatea Constantinopol, i-am prezentat aceluiași Eutihie această mărturie a adevărului evanghelic, a spus: «De aceea Domnul a făcut aceasta, ca să îndepărteze din inimile discipolilor îndoiala cu privire la Învierea Sa». I-am spus acestuia: «Este foarte uimitor lucrul pe care îl susții, că tocmai din acel punct se ivește pentru noi îndoiala, în care inimile discipolilor au fost vindecate de îndoială»¹⁴.

¹² Cu privire la disputele publice din Antichitatea târzie, vezi Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity (Transformation of the Classical Heritage)*, Berkeley, University of California Press, 1995.

¹³ Grigorie folosește *Vulgata* în textul său.

¹⁴ „*Et rursum circumdabor pelle mea* (Job 19, 25-26). Dum aperte pellis dicitur, omnis dubitatio verae resurrectionis aufertur; quia non, sicut Euty chius Constantinopolitanae urbis episcopus scripsit, corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, ventis aereque subtilius. In illa enim resurrectionis gloria erit corpus nostrum subtile quidem per effectum spiritualis potentiae, sed palpabile per veritatem naturae. Unde etiam redemptor noster dubitantibus de sua resurrectione discipulis, ostendit manus et latus, palpanda ossa carnemque praebuit, dicens: *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luca 24, 39). Qui cum eidem Euty chio in Constantinopolitana urbe positus, hoc evangelicae veritatis testimonium protulissem, ait: Idcirco Dominus hoc fecit, ut dubitationem resurrectionis suae de discipulorum cordibus amoveret. Cui inquam: Mira est res valde quam astruis, ut inde nobis dubietas surgat, unde discipulorum corda a dubietate sanata sunt” (Sancti Gregorii Magni, *Moralia in Job*, Liber XIV, LVI, 72; în CCSL 143, cura et studio Marci Adriaen, 1979, p. 743; SC 212, pp. 432-438); vezi, de asemenea, Yves-Marie Duval, „La discussion entre l’apocrisiaire Grégoire et le patriarche Euty chios au sujet de la résurrection de la chair. L’arrière-plan doctrinal oriental et occidental”, în Jacques Fontaine, Robert Gillet și Stand Pellistrandi (éds.), *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982*, Éditions du CNRS, Paris, 1986, pp. 347-366.

Textul patriarhului Eutihie despre învierea trupurilor nu s-a păstrat, el fiind ars, cel mai probabil, din porunca împăratului Tiberius. Totuși, din textul lui Grigorie, citat mai sus, putem înțelege perspectiva patriarhului asupra acestei chestiuni. Pare destul de limpede că papa Grigorie nu împărtășea punctul de vedere al lui Eutihie. Interesant este faptul că episodul acestei dispute (fără să-l numească explicit pe Grigorie) este amintit și de Eustratie în *Vita Eutychii Patriarchae Constantinopolitani* (ed. Carl Laga [CCSG 25], Brepols, Turnhout, 1992, pp. 78-79. 2449-2458).

Cele două surse citate confirmă faptul că atât Eustratie, cât și Grigorie erau la curent cu dezbaterile teologice din capitala imperiului. Fapt ce reiese la fel de limpede și din textele celor doi autori pe care le avem în vedere: *De statu animarum post mortem* și *Dialogi*. Atât pentru preotul bizantin, cât și pentru episcopul Romei, starea sufletelor *post-mortem* este una activă, după modelul pericopei evanghelice: *Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez* (Ioan 5, 17)¹⁵.

Eustratie apreciază că minunile sunt rezultatul conlucrării, al sinergiei (συνεργία) dintre lucrarea dumnezeiască și cea umană (vezi CCSG 25, 1301; 25, 1398-1399; 25, 1532; 25, 1786; 25, 2425-2426). Nimic altceva decât acea *actio theandrica* despre care vorbea Dionisie Areopagitul, citat în mai multe rânduri de Eustratie în *De statu animarum post mortem*. La rândul său, Grigorie folosește termenul uniune (*unio*) pentru a desemna conlucrarea divino-umană. Totuși, această uniune nu trebuie înțeleasă ca fiind o dizolvare a caracteristicilor fiecărei părți în cealaltă și nici ca un amestec omogenizant. Modelul este și aici tot Hristos, în Persoana căruia uniunea s-a realizat ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως (*in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*), după cum s-a hotărât la Sinodul de la Calcedon, în 451. Scriam cu alt prilej că într-o epocă în care creștinii din jurul păstorului Romei erau afectați de tot felul de dezastre naturale și invazii ale barbarilor, astfel de minuni, precum cele relatate de Grigorie cel Mare în *Dialogurile* sale, aveau un rol important pentru întărirea credinței. Minunile săvârșite de sfinți pot umple, într-o anumită măsură, golul acestor așteptări. Dar, ce sunt minunile, în jurul cărora este construit dialogul dintre Grigorie și Petru? Rolul minunilor

¹⁵ Grigorie cel Mare, *Dialoguri*, I, 7, 6: *Pater meus usque modo operator, et ergo operor*; Eustratie, *Despre starea sufletelor...*, p. 124.

pare a fi unul simplu: ne fac să gustăm încă de aici, *in via*, «dulceața lui Dumnezeu» (*Dialoguri*, III, 22, 4). Ele nu sunt altceva decât lucrarea lui Dumnezeu, care confirmă viața îmbunătățită, virtuoasă a unui om, sfânt (*ibidem*, I, Prolog). În tot cazul, astfel de pilde, de vieți exemplare, nu reprezintă altceva decât o hrană duhovnicească pentru cei flămânzi după Cuvântul lui Dumnezeu. Minunea nu ține doar de puterile omenesti, ea este rezultatul unei conlucrări, al unei sinergii între lucrarea divină și cea umană, este un act teandric, în termeni dionisieni¹⁶.

Faptul că Eustratie pune pe seama sinergiei dintre lucrarea divină și cea umană realizarea minunilor, l-a determinat pe Nicholas Constans să susțină că hagiologia lui Eustratie anticipează hristologia diotelită a lui Maxim Mărturisitorul¹⁷. Poate nu întâmplător, unele scrieri ale lui Maxim și cea a lui Eustratie se regăsesc în același manuscris: *Vaticanus graecus* 511 (copiat undeva la granița dintre secolul al X-lea și al XI-lea). Cel care a comandat acest manuscris sesizase, probabil, modalitatea prin care scrierea lui Eustratie prefigura învățătura maximiană.

La rândul său, Matthew Dal Santo apreciază că termenul *condescensio* folosit de Grigorie (*Moralia in Job* XIX, 24-45) este echivalent pentru grecescul κένωσις, aspect care pare să-l anticipeze pe același Maxim¹⁸.

¹⁶În ceea ce îl privește pe Grigorie, unele idei din acest text au fost preluate din *Introducerea* pe care am semnat-o pentru volumul Sfântul Grigorie cel Mare, *Despre minunile Părinților italieni*, traducere din limba latină de Elena Sima, ediție îngrijită, introducere și note de Florin Crîșmăreanu, (Colecția *Viața în Hristos*, Seria *Mărgăritare*, 6), Editura Doxologia, Iași, 2016, pp. 5-23.

¹⁷Nicholas Constans, *An Apology for the Cult of the Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, On the State of Souls after Death* (CPG 7522), în „Journal of Early Christian Studies” 10 (2), 2002, p. 282: „In his apology for the cult of the saints, and for the larger tradition that it represented, Eustratius drew creatively on the language of contemporary christology in order to articulate a theory of theological anthropology commensurate with ritual practice [...]. In this light, Eustratius’ grounding of human energy within the greater energy of God anticipates the theology of Maximus the Confessor (ca. 580-662)”.

¹⁸M. Dal Santo, *Gregory the Great and Eustratius of Constantinople: The Dialogues on the Miracles of the Italian Fathers as an Apology for the Cult of Saints*, în „Journal of Early Christian Studies”, 17 (3), 2009, p. 439. Pentru termenul *condescensio* la Grigorie, vezi Robert Austin Markus, *Gregory the Great and His World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 27.

*Per Christum hominem ad Christum Deum; per Verbum carnem factum, ad Verbum quod in principio erat Deus apud Deum*¹⁹. În alte cuvinte, strict metodologic, este vorba despre *Christus via* și *Christus patria*. Pe Hristos, piatra din capul unghiului, trebuie construit tot din această viață, dar, mai cu seamă, ce ne așteaptă în viața de apoi. Doar nădejdea în Cel ce a înviat ne îndeamnă să vorbim cu sens despre viața veșnică. Fără Hristos nu am putea face acest lucru.

Așadar, atât în cazul lui Eustratie, cât și al lui Grigorie, cultul sfinților nu este posibil decât în măsura în care este înțeles într-o cheie hristologică. Sfinții sunt „templele Domnului” (*templa dei*) pe pământ, ne spune Grigorie în *Dialoguri* (I, 9, 9), iar Hristos este modelul tuturor sfinților. Extrem de relevant mi se pare faptul că în *De statu animarum post mortem* și *Dialogi* fondul este hristologic: „traversând întreaga lucrare ca o manifestare a harului și a puterii lui Hristos, sfinții și minunile lor dispar în ultimele capitole (ale *Dialogurilor* n.m., F.C.) pentru a lăsa lectorul față în față cu Hristos Însuși”²⁰. Intenția lui Grigorie pare a fi una pedagogică, aceea de a-l conduce pe credincios, prin mijlocirea sfinților, la Hristos, al cărui nume este chemat de Grigorie în repetate rânduri în *Dialogurile* sale. Așadar, toate aceste relatări despre minunile săvârșite de sfinți au, în cele din urmă, un rol pedagogic, de a-l conduce pe credincios la Hristos. Atât Eustratie, cât și Grigorie doresc să evidențieze în scrierile lor faptul că Dumnezeu lucrează în lume prin mijlocirea acestor sfinți, că Hristos este cu noi, în pofida tuturor necazurilor care se abat asupra creștinilor.

Florin CRÎȘMĂREANU

¹⁹ Augustin, *Tractatus in Evangelium Ioannis*, 13, 4 (CCSL 36, p. 132); vezi și Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, Bloomsbury T&T Clark, London, 1994, în special pp. 177-179.

²⁰ Grégoire le Grand, *Dialogues*, éd. et trad. Adalbert de Vögué, Éditions du Cerf, Paris, 1978 (*Sources Chrétiennes*, 251), pp. 76-77. Unii exegeți susțin că printr-o astfel de asumare a hristologiei, Grigorie se îndepărtează chiar de principala autoritate pe care se sprijineau latinii din acele timpuri: Augustin, și se apropie de paradigma bizantină: „By proposing the Incarnation as the basis of the saints’ miracles, moreover, Gregory departed from Augustine’s views in the City of God, and decidedly entered upon the territory of early Byzantine reflection on the saints. For Augustine it was Christ’s Ascension into heaven that guaranteed the power of the martyrs’ relics. For Gregory and other early Byzantine writers, however, what mattered was God’s original descent” (M. Dal Santo, *Debating the Saints’ Cult...*, p. 59).

Răzvan Brudiu, „*Cu moartea pe moarte călcând*”. *Dimensiunea liturgic-misiologică a slujbei înmormântării*, Editura Felicitas, Stockholm, 2020, 342 p.



Apărută într-un moment în care, la nivel mondial, teama de moarte pare să sufocă cu totul orice speranță anastasico-eschatologică a lumii contemporane, cartea părintelui Răzvan Brudiu, titularul catedrei de Misiologie din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, se prezintă sub forma unei incursiuni în thanatologia creștină ortodoxă românească, atât la nivel doctrinar și ritual, cât și la nivel tradițional și etnologic.

Volumul, însumând 342 de pagini, debutează cu un *Cuvânt înainte* scris de către Preasfințitul Părinte Macarie Drăgoi, Episcopul Ortodox Român al Europei de Nord (pp. 7-8), cu binecuvântarea căruia apare această carte. Părintele Episcop Macarie subliniază faptul că, într-o lume care se vrea tot mai ignorantă la ideea morții, cartea de față „face o arheologie a ritualurilor liturgice, precum și a ritualurilor funerare rurale” (p. 7), dovedindu-ne astfel discrepanța dintre ideea de moarte în trecut și în prezent, în mediul rural și în mediul urban, în lumea secularizată și în lumea care încă își mai trage seva spirituală din Tainele Bisericii lui Hristos.

Prefața cărții, intitulată: *Moarte în viață și viață în moarte, sau moartea ca ultim exercițiu gnoseologic-ascetic și împlinire personal-pascală a eshatonului* (pp. 9-21), îi aparține părintelui profesor Lucian-Dumitru Colda, titularul catedrelor de Patrologie, Limba Elină și Limba Latină de la aceeași facultate. În cuprinsul acesteia, părintele L. Colda evidențiază faptul că „moartea apare, în primul rând, nu ca un fenomen pur biologic al trupului, ci ca un fenomen legat de sufletul uman, desigur, nu în sensul întoarcerii acestuia în neființă, ci ca o afectare bolnăvicioasă a comuniunii cu Dumnezeu” (p. 11). Așadar, fără cunoașterea și fără comuniunea cu Dumnezeu, prin Hristos, în Duhul Sfânt, omul trăiește încă din această viață o moarte spirituală, moarte care îi aprofundează teama de moartea materială și care, în același timp, apare drept o piedică, atât în calea nădejzii sale eschatologice individuale, cât și în calea nădejzii

sale eshatologice universale, estompându-i astfel nașterea spiritului întru veșnicie.

În *Introducerea lucrării sale*, intitulată: *Prolegomene teologice privind desăvârșirea pascală a eshatologiei personale* (pp. 23-36), autorul face o expunere a modului în care Biserica creștină, în general, și Biserica Ortodoxă, în special, prezintă omului contemporan ideea morții în contradicție cu metoda în care societatea seculară o înfățișează pe aceasta. În acest sens, în argumentarea sa, autorul utilizează elemente din toate cele patru ramuri ale teologiei: sistematică, biblică, istorică și practică, iar afirmația că „meditarea la moarte nu reprezintă o preocupare negativă, ci o adevărată lucrare duhovnicească ce îl duce pe om la sfințenie” (p. 30), se dorește a fi un laitmotiv spiritual de natură eshatologică de care cititorul trebuie să țină seama pe tot parcursul lecturării acestei cărți.

Primul capitol al lucrării, intitulat: *Evoluția ritualului înmormântării în Biserica Ortodoxă* (pp. 37-129), este unul de natură liturgico-misiologică, în cadrul căruia autorul, utilizând operele unor Sfinți Părinți și Scriitori Bisericești, lucrările unor liturgiști din trecut și din prezent, din țară și de peste hotare, care au tratat tema înmormântării, dar și, inevitabil, cărțile de cult ortodoxe¹, ne prezintă în manieră cronologică și într-un mod taxonomic, mai întâi dimensiunea liturgico-misionară a ritualului înmormântării în primele patru secole creștine, urmând ca apoi să treacă la analizarea formelor actuale de exprimare a slujbelor în legătură cu sfârșitul omului, insistând și pe *slujba la ieșirea cu greu a sufletului* (pp. 73-78). Sunt prezentate apoi o serie de rânduiele tradiționale legate de slujba înmormântării, trecându-se, în cele din urmă, la rânduiala propriu-zisă a slujbei înmormântării, cu cele cinci particularități de rigoare existente astăzi în cultul Bisericii Ortodoxe: 1. Rânduiala înmormântării mirenilor; 2. Rânduiala înmormântării pruncilor; 3. Rânduiala înmormântării preoților și a diaconilor de mir; 4. Rânduiala înmormântării monahilor; 5. Rânduiala înmormântării în Săptămâna Luminată. În toate aceste cinci forme în care se prezintă, „slujba înmormântării este manifestarea de iubire a tuturor pentru cel adormit, de împăcare cu el, de rugăciune pentru trecerea acestuia în veșnicie” (p. 91), autorul remarcând prin aceasta caracterul comunional al slujbei înmormântării, pe care îl pune în relație

¹ Autorul utilizează în cercetarea sa mai multe ediții ale *Molitfelnicului*, începând cu sfârșitul secolului al XVII-lea și până în anul 2019.

cu cel al Sfintei Liturghii, pledând în concluziile lucrării pentru o asociere liturgică a celor două în viitor, după modelul încercării de asociere deja existente în cazul Botezului și al Nunții (pp. 307-308).

Al doilea capitol al lucrării, intitulat: *Vechimea și importanța ritualului liturgic al înmormântării* (pp. 131-224), deși pornește, precum precedentul, tot de la un fapt liturgico-misionar, capătă pe parcurs și valențe de ordin omiletic și moral-bioetic. Autorul face, mai întâi, o trecere în revistă a documentelor creștine privitoare la ritualul înmormântării, scoțând în evidență atât asemănările, cât și deosebirile privitoare la acest ritual prezente în respectivele documente, urmând ca mai apoi să trateze în mod special, sub aspect misionar-liturgic, rugăciunea *Dumnezeul duhurilor...*, „considerată de către liturghiști ca fiind cea mai veche rugăciune creștină pentru morți... dar și unul dintre cele mai minunate texte liturgice, deoarece într-un mod scurt și epigramatic ne dezvăluie un adevărat conținut biblic și teologic” (pp. 157-158). Trecând apoi în sfera omileticii, autorul ne pune în față câteva considerații misionare privind actualitatea predicii funebre, a necrologului. La fel cum a specificat cu referire la ritualul de cult propriu-zis al slujbei înmormântării, autorul, referindu-se la necrolog, spune că acesta „poate trezi în sufletele ascultătorilor anumite stări de coeziune cu sufletele celor adormiți. Există un acord unanim asupra părerii că un astfel de cuvânt este nu numai binevenit, ci chiar necesar” (p. 171). Tocmai de aceea, în concluzii, autorul opinează că necrologul, dintre toate momentele slujbei înmormântării, „este cel mai oportun prilej de misiune, fiind momentul în care predicatorul, prin mesajul lui, poate determina și întoarce inimi la Dumnezeu” (p. 310). Apoi, autorul ne oferă și o serie de precizări omiletice despre modul în care ar trebui compus și rostit acesta de către preot, în funcție de contextul în care are loc înmormântarea. Într-o manieră invers proporțională decât în cazul primului capitol al lucrării, autorul prezintă în continuare atât o incursiune patristică în istoria necrologului, cât și o analiză din perspectivă istorică și misionară a necrologului în spațiul funerar românesc, începând cu secolul al XVI-lea și până în zilele noastre. La finalul acesteia, autorul aduce în discuție câteva devieri omiletice contemporane cu privire la modul în care unii preoți alcătuiesc și expun necrologul în cadrul slujbelor de înmormântare; autorul atenționează asupra faptului că „necrologul nu este un ornament

sau un adaos la serviciul religios și nici gest de atenție sau un tratament preferențial, ci un timp oferit preotului pentru a-și îndeplini misiunea” (p. 197). Capitolul se încheie cu o serie de reflecții privind înmormântarea sinucigașilor și problema incinerării. Autorul abordează respectivele teme cu argumente biblice, patristice și istorice, prezentând poziția liturgico-misionară a Bisericii Ortodoxe, însă fără a omite și aspectele celor două teme la nivel creștin interconfesional. În final, ne sunt enumerate o serie de para-practici legate de incinerare, neobișnuite și, chiar am putea spune, amuzante, apărute recent în spațiul american și suedez (pp. 222-224).

Ultimul capitol al lucrării, intitulat: *Riturile funerare în mediul tradiționalist rural* (pp. 225-302), tratează modul de raportare al credinței doctrinare și cultice creștine la elementele care țin de credințele și practicile populare prezente în cadrul înmormântărilor din spațiul rural românesc. Primul element este bocetul, privit atât drept „un monolog însoțit de lamentare”, cât și drept un „dialog cu cel adormit” (p. 227). Autorul ilustrează diferite exemple de bocete din zona de nord a Moldovei (p. 233), din zona Bârgăului (pp. 235-236) și a județului Alba (pp. 236-239). În continuare, el face o distincție pertinentă și cu exemple concrete între ceea ce înseamnă *bocet*, *cântec ritual funerar* și „*verș*” *funebru*, toate având ca fond comun faptul că sunt expresii existențiale ale ritului de trecere, însă modul alcătuirii acestora, conținuturile și formele lor de exprimare sunt diferite. Concluzionează că „repertoriul funebru aparține contextului ceremonial, stabilindu-se un nefragmentat sistem de relații între poezie și celelalte laturi ale ritualului de trecere. Bocetele, cântecele rituale funerare și *verșurile* funebre sunt modalități prin care omul reacționează în fața fenomenului morții și tot ele sunt cele care răspândesc vestea despărțirii de cei dragi” (p. 251). Vorbind apoi despre doliu și despre timpul și modul de manifestare al acestuia în satul românesc, autorul aduce în discuție, cu dovezi etnografice, faptul că „în spațiul cultural românesc, culoarea albă ca semn de doliu a fost prezentă încă din vechime” (p. 259), în toate zonele geografice și istorice ale României contemporane. Sunt tratate apoi o serie de aspecte liturgico-misiologice privind împărtășirea celor adormiți și veșmintele luminate folosite la slujba înmormântării. Autorul își motivează temeinic atât atitudinea contra primei situații, cât și atitudinea pro față de a doua situație. Capitolul se încheie cu enumerarea și explicarea unor practici paramisionare în legătură cu slujba înmormântării, precum: lovirea

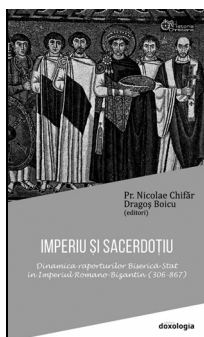
sicriului de pragul casei, trântirea ușii după ieșirea cu mortul, „uitarea” mortului, răsturnarea obiectelor de susținere a mortului și spargerea vasului de pământ, dar și cu enumerarea și combaterea unor practici funerare contramisionare, netipiconale și străine de învățătura Bisericii, precum: introducerea unei rugăciuni de dezlegare din cadrul slujbei înmormântării în slujba la ieșirea cu greu a sufletului, sfințirea apei destinată spălării trupului celui răposat, pecetluirea gropii și a mormântului de către preot, formula uneori greșită a apolisului din slujba înmormântării, dezgroparea morților însoțită de reînhumarea acestora cu slujba înmormântării, molitfa de curățire pentru cei care au spălat trupul mortului, exagerarea practicării stâlpilor pe drumul spre cimitir, inovațiile legate de sărutarea cea mai de pe urmă a mortului și săvârșirea parastasului pentru creștinii care încă sunt în viață și care participă astfel la propriul parastas.

Cartea se încheie cu concluziile de rigoare și cu propunerile făcute de autor în legătură cu o nouă abordare a unor aspecte funerare prezentate în cuprinsul ei (pp. 303-310), cu lista cronologică a manuscriselor citate (pp. 311-312), precum și cu bibliografia utilizată în realizarea acesteia (pp. 313-338) și cuprinsul cărții (p. 339-340).

Deși, din partea a doua a titlului cărții s-ar putea deduce că este vorba în cuprinsul acesteia numai despre o abordare strict liturgicomisionară a slujbei înmormântării, din simpla lecturare a cuprinsului cărții ne putem, totuși, lămuri asupra faptului că părintele Răzvan Brudiu își extinde cercetarea și în alte domenii ale teologiei creștine ortodoxe în care tema morții este prezentă într-o mai mică sau mai mare măsură, neputând omite nici aportul surselor etnologice folosite în redactarea acesteia. Maniera clară, ordonată și cronologică în care autorul surprinde fiecare aspect funebru abordat pe parcursul lucrării se încadrează perfect în mesajul pascal-eshatologic pe care prima parte a titlului cărții, preluată din troparul Învierii Domnului, vrea să îl transmită încă de la început cititorului.

Drd. Alexandru-Nicolae AGIGNOAEI
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia

Pr. Nicolae Chifăr, Dragoș Boicu, *Imperiu și sacerdoțiu. Dinamica raporturilor Biserică-Stat în Imperiul Romano-Bizantin (306-867)*, Editura Doxologia, Iași, 2016, 784 p.



Relațiile politicului cu religiosul rămân un subiect delicat și mereu supus interpretărilor tendențioase, ceea ce denotă o tensiune inerentă între planul vertical al mântuirii și cel orizontal al organizării sociale. Dar în același timp aceste relații sunt tot atâtea prilejuri pentru cei implicați de a-și confirma sau infirma atașamentul față de valorile spirituale pe care le afișează sau le promovează. Tocmai efectele acestei tensiuni în dezvoltarea Bisericii ca instituție divino-umană, dorită și întemeiată de Dumnezeu în chip văzut prin Pogorârea Duhului Sfânt, reprezintă obiectul proiectului coordonat de pr. prof. dr. Nicolae Chifăr și asist. dr. Dragoș Boicu. După ce a apărut într-o primă fază în 2015 la Editura ASTRA Museum, volumul este acum publicat în cadrul colecției *Historia Christiana* a Editurii Doxologia, în condiții de excepție, ceea ce pune și mai mult în valoare conținutul acestui mănunchi de texte.

Volumul poate fi considerat o lucrare-eveniment întrucât aduce laolaltă cercetările doctorale a 11 autori, chiar dacă sunt plasate la intervale considerabile de timp (circa 30 de ani), cele mai multe dintre aceste teze fiind realizate sub îndrumarea pr. prof. dr. Nicolae Chifăr de la Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu.

Caracterul colectiv și formatul lucrării a presupus adaptarea cercetărilor efectuate pentru a surprinde într-o manieră uniformă rezultatele unor întreprinderi academice diverse, dar unite în jurul unei teme principale. Astfel s-au concretizat cele 13 contribuții care urmăresc analizarea coordonatelor relației Biserică-Stat în timpul unui împărat sau al întregii dinastii întemeiate de el în intervalul cuprins între anii 306-867.

Primul material, semnat de părintele lector univ. dr. Ovidiu Panaite, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, este intitulat „Relația dintre Biserică și Imperiu în timpul dinastiei constantiniene (306-363)” (pp. 13-90) și are în vedere așa-numita epocă constantiniană

a Bisericii. Dincolo de reconstituirea unei cronologii destul de clare, autorul urmărește implicațiile influenței lui Constantin cel Mare în organizarea Bisericii după „marea persecuție” din vremea tetrarhiei. Accentul cade pe elementul ideologic, dar și pe chestionarea relației Biserică-Imperiu-Imperator, pornind de la concepția lui Eusebiu de Cezareea, care a creat un tipar idealizat de către monarhii creștini de mai târziu. Fundamentele stabilite în timpul domniei lui Constantin cel Mare vor deveni normative atât în ceea ce privește poziția privilegiată a împăratului în Biserică, dar mai ales în privința protectoratului pe care acesta îl manifestă asupra Bisericii. Derularea unor politici religioase animate în general de spiritul creștin poate fi și mai bine observată în timpul urmașilor lui Constantin, când suportul legislativ creat de întemeietorul dinastiei este și mai puternic dezvoltat, dându-se dispoziții ferme împotriva păgânilor, iudeilor și ereticilor, dacă ar stingheri în vreun fel activitatea Bisericii. Explorând mai departe valențele politice și ideologice ale doctrinei ariene, dar mai ales semiariene, părintele Ovidiu Panaite analizează îndeaproape poziția Sfântului Atanasie cel Mare în combaterea arianismului politic. În mod analog sunt urmărite argumentele Sfinților Grigorie de Nazianz și Chiril al Alexandriei în polemica teologico-literară din epoca lui Iulian Apostatul. Dincolo de critica severă a ultimului descendent al dinastiei constantinene se dezvoltă o concepție istorică aparte care include evoluția lumii ca parte a istoriei creștinismului, perceput la rândul său ca factor esențial și element inspirator, dinamizator, pentru istoria ciclică, fiziologică a civilizației cu menirea de a o transforma în istorie rectilinie orientată către eshaton.

Deși nu a făcut obiectul unei cercetări doctorale în sine, situația Bisericii în timpul dinastiei valentinene este analizată sistematic de asist. dr. Dragoș Boicu, autorul celui de-al doilea capitol, intitulat „Valentinienii: între dezinteres, moderație și nevoia de consens (364-392)” (pp. 91-147). Încă din timpul scurtei domnii a lui Iovian se conturează deja o nouă direcție în politica imperială și anume: concordia religioasă. Pe acest culoar se va înscrie în special împăratul Valentinian I (364-375), care se situează undeva între o formă de toleranță largă și chiar un anume indiferentism religios, delegând episcopilor problemele ce țineau de aspectele administrative ale vieții bisericești în cuprinsul Imperiul Roman de Apus. În același timp, Valens (364-378) adoptă arianismul politic pentru a-și

consolida poziția în jumătatea răsăriteană a imperiului, amenințat de inamicii de la granițe, dar și de uzurpatori. Un aspect aparte îl constituie poziționarea celor doi frați față de practicile magice și desfășurarea unor campanii de epurare a înalților oficiali imperiali sub pretextul asocierii criminale cu așa-numitul maleficium. Cea de-a doua generație de împărați valentinieni, Grațian (367-383) și Valentinian II (375-392) își are și ea merite nebănuite în evoluția relației Biserică-Stat, dintre care cel mai important este abandonarea funcției de *pontifex maximus* pentru a lăsa loc unei instituții politice compatibile cu creștinismul: *pontifex inclitus*.

Cel de-al treilea capitol, intitulat: „Împăratul Teodosian – patron al ecumenicității Bisericii (379-457)” (pp. 148-263), este semnat de același Dragoș Boicu și urmărește de-a lungul a trei generații de împărați materializarea eforturilor de a menține unitatea credinței, formulată în cadrul Sinoadelor Ecumenice și impusă printr-o riguroasă legislație religioasă. În același timp sunt evidențiate încercările de legitimare a acțiunilor brațului secular în spațiul religios prin redefinirea pontificatului păgân și constituirea unui sacerdoțiu politic compatibil cu exigențele creștine. După elucidarea contextului în care are loc ascensiunea la tron a lui Teodosie cel Mare, se accentuează eforturile de a reface unitatea religioasă din Orient, concretizate în convocarea unei suite de sinoade la Constantinopol (381, 382, 383) și în publicarea de legi menite să impună *fides Nicæna* în provinciile dominate încă de clerul și administrația semiariană. A doua generație de împărați teodosieni, Arcadie și Honoriu, duc mai departe politica religioasă conturată în timpul domniei tatălui lor și, în consecință, se urmărește consolidarea autorității scaunului episcopal din Constantinopol, dar și strădaniile de lichidare a schismei donatiste din nordul Africii, precum și îmbogățirea legislației cu noi dispoziții și restricții îndreptate împotriva eterodocșilor. În timpul celei de-a treia generații de împărați teodosieni au loc marile frământări hristologice ivite pe fondul unei gestionări defectuoase a efectelor promovării unei noi ideologii imperiale fundamentată pe o devoțiune marianică excesivă impusă de către împărăteasa Pulcheria. Tot în această fază se consfințește intoleranța religioasă prin includerea interdicțiilor și prescripțiilor cu caracter negativ adresate păgânilor, iudeilor și sectelor creștine în colecția de legi Codex Theodosianus. Autorul ține să sublinieze că lui Teodosie cel Mare și urmașilor săi le revine meritul

de a fi schimbat împotriva tuturor șanselor direcția de încreștinare a Europei prin eliminarea tuturor formelor de semiarianism.

Perioada dintre sfârșitul domniei ultimului teodosian și începutul domniei împăratului Iustin I a fost abordată de părintele dr. Alin Mihai Boboc în următorul capitol, intitulat: „Autocrația împăraților bizantini din a doua jumătate a secolului al V-lea (458-518)” (pp. 264-302). Concentrându-se asupra receptării hotărârii dogmatice de la Calcedon în paralel cu evaluarea impactului opțiunii religioase asupra destinului politic al împăraților romani, autorul analizează efectele politice ale Enciclicii, Antienciclicii și a Henotikonului care au amplificat și mai mult fricțiunile dintre calcedonieni și miafiziți, dar au produs și o primă ruptură între Constantinopol și Roma, cunoscută sub numele de „schisma acachiană”.

Într-o continuare firească părintele dr. Ciprian Catană face referire la evoluția ulterioară a vieții bisericești din Imperiul romano-bizantin, fiind autorul capitolului cu titlul: „Biserica și Statul bizantin în epoca iustiniană (518-565)” (pp. 303-339). Foarte sintetic sunt conturate coordonatele acestei prime perioade de sinteză a creștinismului bizantin, pentru a lăsa loc unei prezentări detaliate a politicii religioase a împăratului Iustinian, a contribuției lui teologice în disputele hristologice și implicarea în controversa origenistă, precum și a legislației civile și bisericești care a dus și mai departe prevederile teodosiene. Astfel au fost publicate dispoziții care vizau prăbușirea păgânismului și consolidarea creștinismului, mai ales prin impunerea unor standarde morale înalte întregului cler. Viziunea aparte asupra rolului Bisericii într-un Imperiu pe care încercase să-l readucă la dimensiunile inițiale prin campaniile desfășurate în Apus și în nordul Africii, precum și ambițiile sale de a contribui la creșterea prestigiului Bisericii Ortodoxe, au impus de timpuriu posterității o atitudine de recunoștință, fiind socotit un model de monarh creștin, care începând cu secolul al XII-lea s-a bucurat și de pomenirea în rândul sfinților, fiind celebrat împreună cu alți împărați bine-credincioși.

În cel de-al șaselea capitol dr. Alexandru Ioan Dăian tratează o problemă de politică externă a Statului Bizantin, reconstituind sub titlul generic „Relațiile externe ale Imperiului Roman cu Imperiul Persan după Justinian (565-610)”, contextul atât de complex care a marcat începutul dinastiei heraclizilor (pp. 340-376). Această perioadă de decădere a Imperiului Bizantin cum este caracterizată

domnia împăraților Iustin al II-lea, Tiberius al II-lea, Mauriciu și Focas, a stat sub semnul războaielor persane, dar și al constantelor dispute religioase dintre ortodocșii melkiți și dizidenții necalcedonieni. Investigând izvoarele istorice de la finele secolului al VI-lea și începutul celui următor, autorul evidențiază impactul negativ al fricțiunilor religioase asupra capacității elementului politic de a opune rezistență Imperiului Sasanid. O importanță deosebită este acordată domniei lui Mauriciu (582-602) în timpul căruia se întrevede ieșirea din această fază de decădere, iar relațiile externe par și ele să se fi îmbunătățit simțitor, lăsând loc unei tot mai sporite influențe a Bizanțului și chiar a creștinismului în Imperiul persan.

Domnul lector dr. Remus Feraru, făcând referire la relația Biserică-Stat pe parcursul secolului al VII-lea și primul deceniu al secolului al VIII-lea, a contribuit la realizarea acestui volum cu două capitole, intitulate: „Biserică și Stat în secolul al VII-lea: de la Heraclie până la Constantin al IV-lea (610-685)” (pp. 377-452) și „Biserică și Stat în Bizanț în perioada anarhiei politice: de la Justinian al II-lea până la Anastasie al II-lea (685-715)” (pp. 453-489). Cele două contribuții descriu raportul dintre autoritatea seculară și cea religioasă pe fondul amplificării crizei politice de-a lungul domniei împăratului Focas. Situația critică în care se afla Statul Bizantin a coincis cu urcarea pe tron a împăratului Heraclie, care a pus bazele unei noi dinastii imperiale: dinastia Heraclizilor. Totodată, autorul insistă asupra caracterului dramatic al mai multor episoade derulate în veacul al VII-lea care au plasat Biserica și puterea imperială pe poziții antagonice. Încercările împăratului Heraclie de a reface unitatea Bisericii, aducându-i împreună pe calcedonieni și pe necalcedonieni prin formule de compromis, au dus la apariția unei erezii „politice”, monoenergismul, care a evoluat în doar un deceniu, luând forma monotelismului. Reconstituirea contextului istoric și politic, trecerea în revistă a legislației bisericești promulgate de Heraclie, dar și sinteza dintre credință și ideologie politică recrează cadrul în care încercările de unire a Bisericii imperiale cu Bisericile necalcedoniene din Orient erau considerate de către împăratul Heraclie vitale pentru supraviețuirea politică a Imperiului Bizantin. Ca și în cazul celorlalte dinastii, politica întemeietorului ei este preluată, consolidată și desăvârșită de către urmașii săi, tipar pe care îl confirmă acțiunile lui Constans al II-lea. Publicarea Typos-ului și mai ales aplicarea măsurilor prevăzute de acesta au provocat reacția teologilor ortodocși, dintre care se

remarcă Sfântul Maxim Mărturisitorul și Papa Martin, care susțin că în credință și în dogme nu poate exista decât exactitate și rigoare, nefiind loc de concesiuni și compromisuri. Ceea ce subliniază autorul este faptul că disputa dogmatică generează criza autorității imperiale: împăratul eterodox nu mai reprezintă în mod legitim Imperiul. Excesele promovate de Constans al II-lea pentru susținerea ereziei politice au dovedit dincolo de tăgadă că monoenergismul și monotelismul nu au constituit instrumente eficace de reconciliere religioasă, ci au fragmentat și mai mult Biserica Ortodoxă, motiv pentru care împăratul Constantin al IV-lea a și renunțat să mai sprijine monotelismul, facilitând condamnarea acestuia în cadrul Sinodului al VI-lea Ecumenic de la Constantinopol (680-681) și restabilind astfel „symphonia” dintre Biserică și Stat. Deosebit de interesant este modul în care ajunge să fie percepută relația dintre împărat și Biserică, revenindu-se la modelul constantinian (sau tipologia eusebiană) potrivit căruia basileul întruchipează imaginea Logosului, fiind reprezentantul (vicarul) lui Hristos pe pământ. Împăratul conduce imperiul împreună cu Mântuitorului Hristos, fiind „symbasileus” al Împăratului Hristos. Această inovație ideologică va fi și mai clar întruchipată de fiul lui Constantin Pogonatul, împăratul Iustinian al II-lea, care în decursul primei domnii (685-695) a acționat ca „garant și apărător al Ortodoxiei” și a susținut o amplă reformă canonică, morală și administrativă prin organizarea așa-numitului Sinod Quinisext sau Trulan II. Și mai importante sunt scurtele observații ale autorului privind teologia politică a lui Iustinian al II-lea și modul în care a ajuns să fie reflectată doctrina imperială bizantină în emisiunile monetare de la finele veacului al VII-lea. Dar detronarea lui Iustinian al II-lea a deschis o perioadă de instabilitate politică, astfel încât între 695 și 717 șapte împărați s-au perindat pe tronul imperial, aduși la putere de revolte militare. Tot în acest interval se încearcă o restaurare a monotelismului, dar fără succes, lăsând loc pe parcursul acestui nou episod de conflict dogmatic utilizării imaginilor ca „arme” sau „instrumente” de susținere a unei poziții doctrinare, ceea ce prefigurează disputele iconoclaste izbucnite în Orient în prima jumătate a secolului al VIII-lea.

Asupra relației dintre Biserică și Stat bizantin, care a cunoscut o evoluție aparte în perioada primei faze a crizei iconoclaste, face referire părintele profesor univ. dr. Nicolae Chifăr în două capitole cuprinzând întreaga epocă a isaurienilor în care s-a și condamnat

oficial iconoclasmul prin grija ultimului suveran al acestei dinastii, împărăteasa Irina. Prima contribuție, intitulată „Biserică și Stat în contextul crizei iconoclaste sub împăratul Leon al III-lea (717-741)” (pp. 490-527), explorează contextul în care se declanșează prigoana iconoclastă și implicațiile la nivelul ideologiei imperiale, precum și suportul doctrinar invocat pentru a susține aceste devieri de la linia tradițională. Ceea ce autorul consideră că trebuie subliniat este faptul că în această fază a iconoclasmului susținut de împăratul Leon al III-lea (717-741) nu se poate vorbi totuși de o distrugere sistematică a icoanelor. Apelul la modelul constantinian și încercarea de a impune viziunea propusă de Eusebiu de Cezareea a unui monarh care reunește pe lângă atributele politice și o serie de responsabilități cvasisacerdotale au perturbat grav armonia dintre Biserică și Stat, iar efectele acestui nou experiment politic se vor resimți pe deplin în timpul domniei împăratului Constantin al V-lea (741-775).

Cea de-a doua contribuție a părintelui Nicolae Chifăr, intitulată „Sacerdotium et Imperium de la Hieria la Niceea (741-802)” (pp. 544-591), urmărește evoluția dogmatică a iconoclasmului și cea a ideologiei imperiale care trebuia să legitimizeze poziția excepțională a monarhului în cadrul Bisericii. Fundamentele doctrinare ale acestei noi faze a iconoclasmului stabilite în cadrul Sinodului de la Hieria (754) sunt prezentate de autor într-o manieră foarte detaliată, fiind vizate în special consecințele asupra hristologiei și a formulei dogmatice de la Calcedon. Impunerea „iconoclasmului imperial” nu a făcut decât să demonstreze că intervenția brutală și nejustificată a puterii seculare în afacerile Bisericii „creează stări anormale și grave disfuncționalități, dacă nu cumva chiar o ruptură totală a conlucrării firești care trebuie să existe între Biserică și Stat atunci când fiecare își exercită doar atribuțiile proprii” (p. 567). Restabilirea cultului icoanelor în cadrul Sinodului al VII-lea Ecumenic reprezintă a doua temă majoră a acestui capitol, fiind evidențiată colaborarea aproape perfectă dintre Biserică și Stat „cât timp cele două componente ale societății creștine își respectă prerogativele proprii, dar și pe cele ale partenerului și nu încearcă să intervină în raza de acțiune specifică fiecărei părți” (p. 583).

Între cele două capitole redactate de dascălul sibian este intercalat un foarte interesant text elaborat de doamna dr. Aniela Siladi, cu titlul: „Ortodoxia lui Artabasdos: un calcul politic? (727-743)” (pp. 528-543), în care sunt analizate în detaliu uzurparea tronului bizantin și restabilirea pentru scurt timp a ortodoxiei icoanelor de

către Artabasdos, cumnatul împăratului Constantin al V-lea. Autoarea insistă asupra faptului că ortodoxia lui Artabasdos era menită să atragă loialitatea iconodulilor după primele măsuri iconoclaste dictate de Leon al III-lea și să legitimizeze astfel preluarea puterii, uzurparea fiind justificată în plan meta-istoric, pentru că ortodoxia îi dădea dreptul să înlătore un eretic. Coroborând informațiile furnizate de sursele istorice, ea concluzionează că dreapta-credință a lui Artabasdos a fost un instrument de propagandă care a definit imaginea uzurpatorului în speranța obținerii simpatiei bizantinilor iconoduli.

Alături de discipolul său, domnul dr. Mircea Bidian, părintele profesor univ. dr. Ioan Vasile Leb, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, semnează capitolul intitulat „Relația Biserică-Stat în Imperiul Bizantin de la înlăturarea Irinei până la domnia lui Mihail al III-lea (802-842)” (pp. 592-632). Acesta are în vedere relația Biserică-Stat în a doua fază a iconoclasmului, reizbucnirea acestei erezii fiind favorizată de slăbirea poziției iconodulilor dezbinați de consecințele crizei miheiene. Tulburarea din plan eclezial, dublată de o serie de insuccese militare sunt considerate de către împăratul Leon al V-lea dovezi irefutabile ale eșecului iconodulilor de a obține favorul divin, în contrast cu reușitele lui Leon al III-lea și Constantin al V-lea. Pentru a reînnoa tradiția dinastiei isauriene, plină de succes atât pe plan politic, cât și administrativ, Leon al V-lea convoacă Sinodul de la Constantinopol din anul 815 care reinstaurează doctrina iconoclastă. Evoluția evenimentelor istorice din acest interval este profund marcată de activitatea și scrierile Sfântului Teodor Studitul, la care autorii fac apel constant pentru a reconstitui nuanțele particulare ale dezbaterilor doctrinare.

„Sfârșitul iconoclasmului și premisele unei noi ere (842-867)” (pp. 633-672) este titlul capitolului elaborat de drd. Ciprian Zaharia Brat, care încheie acest volum. Intervalul studiat este complex și delicat întrucât cuprinde domnia preluată după moartea ultimului împărat iconoclast, Teofil (829-842), ca regentă a fiului acestuia minor, de către împărăteasa Teodora (regentă între 842-855) și apoi de însuși Mihail al III-lea (855-867). Dar această perioadă nu constituie doar sfârșitul unei dinastii, nici nu poate fi redusă la o perioadă de tranziție sau de rearticulare a paradigmei politice potrivite pentru Imperiu, ci este începutul unei noi ere în istoria Bizanțului pentru că acum sunt exploatate noi oportunități favorabile

Imperiului, care au dus în perioada imediat următoare la o înflorire a sa. Autorul consideră că prin deciziile ce s-au formulat în acest interval i s-a refuzat definitiv iconoclasmului posibilitatea accederii la putere, atât la cea politică, cât și la cea eclezială și tot acum cercului de influență bizantin i se deschid noi porți prin misionarizarea și convertirea slavilor la creștinismul de factură bizantină și, drept consecință a acestei convertiri, vedem cum Biserica Constantinopolului își reafirmă poziția de autonomie în fața Romei – dar nu și față de Statul bizantin. Definită și de o mare creștere culturală, urmată îndeaproape și de o puternică ascensiune politică, perioada aceasta este marcată nu doar de reprezentanții dinastiei macedonene, ci ea începe odată cu domnia ultimului reprezentant al dinastiei frigiene sau amoriene, Mihail al III-lea.

Concluziile finale ale volumului (pp. 673-683) încearcă să rezume temele recurente sau firele roșii care au putut fi sesizate de cititor de-a lungul celor 13 capitole, iar editorii țin să sublinieze că de-a lungul intervalului 306-867 „singurul lucru pe care îl putem afirma cu certitudine este următorul: dinamica raporturilor dintre Biserică și Stat este dincolo de orice tipar, întrucât este o relație vie între două organisme autonome, care reprezintă cele două puteri (spirituală și politică) și desfășoară acest dialog sub semnul Proniei divine în măsura în care îi lasă loc lui Dumnezeu să acționeze” (p. 683).

Vasta bibliografie, indicele de nume și locuri, precum și listele de episcopi, patriarhi și împărați completează acest proiect complex și provocator, care are meritul de a reuni și de a expune sintetic rezultatele unor cercetări doctorale, majoritatea gândite ca subansamble ale uneia și aceleiași teme majore. Un merit aparte îl au și redactorii Editurii Doxologia care prin republicarea acestui volum în seria *Historia Christiana* au scos de sub obroc o lucrare importantă, ce are potențialul de a deveni un reper în studiile bizantine de factură eclezială sau profană.

Rămâne de așteptat ca să se materializeze năzuința părintelui profesor Nicolae Chifăr exprimată în „Prefață”, ca acest proiect privind raportul Biserică-Stat să fie continuat cu studii ce privesc dinastiile macedonenilor, comnenilor și paleologilor.

Dr. Ștefan MĂRCULEȚ
Membru asociat al Centrului de Cercetare Teologică
din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu

