

UNIVERSITATEA „OVIDIUS” CONSTANȚA
FACULTATEA DE TEOLOGIE
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE

TEZĂ DE DOCTORAT
(REZUMAT)

Conducător de doctorat:

PR. PROF. UNIV. DR. RUNCAN NECHITA

Student – doctorand:

MORLOVA NICUȘOR

CONSTANȚA 2015

UNIVERSITATEA „OVIDIUS” CONSTANȚA
FACULTATEA DE TEOLOGIE
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE

**TEOLOGIA ȘI VIAȚA DUHOVNICEASCĂ
REFLECTATE ÎN EPISTOLELE SFÂNTULUI ISIDOR PELUSIOTUL
(REZUMAT)**

Conducător de doctorat:

Pr. prof. univ. dr. RUNCAN NECHITA

Student – doctorand:

MORLOVA NICUȘOR

CONSTANȚA 2015

CUPRINS

Prolog.....	p. 1
Cuprins.....	p.2
Abrevieri.....	p.4
Introducere.....	p.5

PARTEA ÎNTÂI

TEOLOGIA

Capitolul I: Personalitatea și opera Sfântului Isidor Pelusiotul.....	p.11
I.1. Repere bio-bibliografice.....	p.11
I.2. Opera.....	p.18
I.3. Epistolografia creștină și literatura protreptică.....	p.23
Capitolul II: Triadologia.....	p.27
II.1. Sfânta Treime – comuniune Tripersonală de viață și iubire.....	p.27
II.2. Combaterea ereziilor antitrinitare.....	p.33
Capitolul III: Hristologia.....	p.43

PARTEA A DOUA

VIAȚA DUHOVNICEASCĂ

Capitolul I: Despre lepădarea de patimi și dobândirea virtuților.....	p.55
I.1 Iubirea egoistă de sine (φιλαυτία) și iubirea duhovnicească de sine.....	p.57
I.2 Gastrimarghia (γαστριμαργία) și înfrânarea.....	p.61
I.3. Desfrânarea (πορνεία), abstenența și castitatea.....	p.63
I.4. Arghirofilia, pleonexia, neagonisirea și milostenia.....	p.70
I.5. Tristețea (λύπη) și bucuria duhovnicească.....	p.81
I.6. Akedia sau acedia (ακηδία) și trezvia.....	p.85
I.7. Mânia (οργή), blândețea și răbdarea.....	p.88
I.8. Slava deșartă (κενοδοξία).....	p.94

I.9. Mândria (υπερηφάνια).....	p.98
--------------------------------	------

Capitolul II: Treptele vieții duhovnicești.....p.103

II.1. Credința.....	p.103
II.2. Frica de Dumnezeu și gândul la Judecată.....	p.107
II. 3. Pocăința.....	p.110
II.4. Cumpătarea (înfrânarea).....	p.113
II.5. Paza minții sau a gândurilor.....	p.119
II. 6. Răbdarea necazurilor.....	p.123
II.7. Nădejdea.....	p.126
II. 8. Nepătimirea sau starea nepătimașă.....	p.129

Capitolul III: Împărtășirea harului dumnezeiesc prin Sfintele Taine..... p.132

III.1. Legătura ontologică dintre Sfânta Euharistie și celelalte Sfinte Taine.....	p.132
III.2. Botezul.....	p.142
III.3. Mirungerea.....	p.148
III.4. Taina Mărturisirii.....	p.155
III. 5. Taina Maslului.....	p.161
III. 6. Taina Nunții.....	p.165
III. 7. Taina Hirotoniei.....	p.169

Capitolul IV: Desăvârșirea duhovnicească și darurile ei.....p.181

IV. 1. Contemplarea lui Dumnezeu în creație.....	p.182
IV. 2. Rugăciunea curată.....	p.185
IV. 3. Iubirea desăvârșită și îndumnezeirea.....	p.188

Concluzii.....p.193

BIBLIOGRAFIE.....p.195

ANEXE.....p.212

Teologia și viața duhovnicească reflectate în epistolele Sfântului Isidor Pelusiotul

Cuvinte cheie: Biografie, operă, dogmatică, triadologie, hristologie, viață duhovnicească, desăvârșire, patimă, virtute, erezii, monahism, asceză, îndumnezeire, preoție, euharistie, botez, mirungere, maslu.

INTRODUCERE

1. Argumentum

Îndemnul legat de necesitatea alcătuirii unei teze de doctorat referitoare la teologia, limba și dialectica sfântului Isidor Pelusiotul se regăsește textual în volumul al III-lea al Patrologiei eruditului profesor I.G. Coman¹. Consultând bibliografia revistelor teologice de specialitate și alte izvoare, am constatat că acest lucru nu s-a realizat încă în teologia românească, cel mai probabil din cauza absenței unei traduceri moderne și actualizate a operei acestuia în limba română.

În colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* a Patriarhiei Române traducerea operei Sfântului Isidor se află în stadiul de proiect, ceea ce ne-a condus inițial spre concluzia că în afară de câteva pasaje conținute în Patericul Egiptean epistolele isidoriene nu sunt accesibile în limba română. Ulterior am descoperit că există un manuscris cu numărul 168 la mănăstirea Neamț, copiat la mănăstirea Secu în anul 1769 de un monah pe nume Teofan, probabil ucenic al lui Paisie Velicicovski și transliterat mai târziu din chirilică de oarecare monah Vartolomeu, care cuprinde traducerea corpusului epistolar. Din păcate, tălmăcirea este profund tributară limbajului extrem de greoi, plin de arhaisme al secolului al XVIII-lea, fiind absolut necesară consultarea textului original grecesc pentru deslușirea sensurilor. Pentru comparație, am adăugat în anexe câteva pagini din această transliterare.

Prin urmare, suntem convinși că cele 2012 epistole editate în colecția Migne (PG 78) reprezintă un tezaur bogat și un material imens de studiu și analiză.

¹ Ioan G. Coman, *Patrologie*, Vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1988, p.468: «Limba, dialectica și ideile lui Isidor ar merita să fie studiate într-o teză de doctorat în patristică sau în filologia clasică» .

Partea întâi
Capitolul I
Personalitatea și opera Sfântului Isidor Pelusiotul

Sfântul Isidor Pelusiotul reprezintă una dintre cele mai speciale și interesante personalități patristice ale Ortodoxiei, fiind contemporan și considerat de aceeași valoare cu marii capadocieni. Cu toate acestea, dimensiunea personalității, a operei și a contribuției sale la dezvoltarea teologiei patristice rămân oarecum ascunse în smerenia asumată a vieții monahale ascetice, pe care a dus-o din tinerețe. Viața retrasă de anahoret a fost aceea care a determinat și modul manifestării sale în dezbaterile teologice ale vremii, anume scrierea de epistole către diverși destinatari, prin mijlocirea cărora reușea să fie întotdeauna omniprezent spiritual în mijlocul controverselor, dar în același timp și marele absent, cu trupul, nedespărțit de pustiul pe care-l iubea cu toată ființa. Retragera din lume și faptul că a trăit cea mai mare parte din viață ca pustnic, au condus la consemnarea în izvoarele vremii a foarte puține date biografice. Cu toate acestea, din opera sa extragem destule informații care ne permit descrierea destul de concretă a personalității sale duhovnicești.

Majoritatea datelor legate de viața sfântului Isidor sunt diferit interpretate de cercetătorii care au încercat să-i creioneze prezența în istorie. S-ar fi născut, se pare, în anul 350² d.Hr., ori ceva mai devreme³, iar după alții, fie în 360⁴, sau chiar 370⁵. Controversat este și locul nașterii. Unii susțin că ar fi văzut lumina zilei în Alexandria⁶, în timp ce alții îl leagă de localitatea Pelusa⁷, așezată în apropierea masivului muntos cu același nume și localizat în estul Egiptului, la gura de răsărit a Nilului⁸.

² Γ. Δράγα, *Υπόμνημα της παρούσης ελληνικής εκδόσεως, Εισαγωγικά, Ο άγιος Ισίδωρος Πηλουσιώτης* «*Studiu la prezenta ediție în limba greacă, Introducere, Sfântul Isidor Pelusiotul*», PG 78, ediție îngrijită de Ιωάννου Διώτη, Editura Centrului Patristic, Atena, 1987, p.vα

³ Κ. Φούσκα, *Θεηγόροι οπλίσαι, οι Πατέρες και εκκλησιαστικοί συγγραφείς από τον 325-750 μ.Χ. (Dumnezeieștii ostași, Părinții și scriitorii bisericești din perioada 325-750 d. Hr.)*, Atena 1975, p. 28-29.

⁴ Π. Χρήστου, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία, Πατέρες και Θεολόγοι του Χριστιανισμού (Literatura Bisericească, Părinți și Teologi ai creștinismului)*, vol.I, editura Κυρομάνου, Tesalonic, 1991, p.240.

⁵ R. Janin, *Ισίδωρος Πηλουσιώτης*, în ΘΗΕ, vol. 6, Atena 1962, p.1012.

⁶ J. Quasten, *Patrology*, vol. 3, Editura The Newman Press, Maryland 1960, p.180; Π. Χρήστου, op. cit. p. 241; R. Janin, op.cit, p 1012; Σ. Ευστρατιάδης, *Αγιολόγιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, editura Apostoliki Diakonia, Atena, 1995, p.225; Δ Τσάμης, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία*, editura Purnara, Tesalonic, 1996, p.139; B. Baldwin, *Isidor of Pelousion*, OBD, vol.2, Oxford University Press, Oxford 1991, p.1016.

⁷ PG 117, 293D-296B – Mineiul pe Februarie; Κ. Φούσκα, *Ο Άγιος Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης, με ειδική αναφορά στη χρήση και ερμηνεία της Καινής Διαθήκης (Sfântul Isidor Pelusiotul, cu referire specială la folosirea și interpretarea Noului Testament)*, Atena, 1994, p.33.

⁸ Διαμαντοπούλου Αδ., *Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης*, în Noul Sion, nr. 21 (1925), Ierusalim, p.99.

Putem să facem anumite conexiuni și să stabilim perioada istorică în care a trăit, extrăgând informații din opera sa. Aflăm, spre exemplu, din epistola 224 (IV) că Sfântul Isidor s-a născut după Sfântul Ioan Hrisostom (deci după anul 347 d.Hr.). Pe de altă parte, faptul că nu pomenește nicăieri în scrierile sale despre moartea Sfântului Chiril al Alexandriei, fiul său duhovnicesc, petrecută la anul 444 d.Hr., ne conduce spre concluzia că Sfântul Isidor plecase deja la Domnul, înainte de această dată.

Personalitatea sa complexă denotă faptul că a primit o educație aleasă încă din copilărie. Provenea dintr-o familie creștină evlavioasă, destul de bogată, ceea ce i-a permis să studieze din tinerețe filosofia antică, retorica, filologia greacă și latină, precum și literatura creștină a epocii sale⁹. Este posibil să fi studiat la Școala Catehetică din Alexandria, unde predă la acea vreme Didim cel Orb¹⁰. Într-o lume în care sensul celui mai mic cuvânt putea provoca o adevărată furtună în viața Bisericii și a societății, filologia era o materie de bază a celor erudiți, un instrument indispensabil pentru a purta o corespondență bogată cu personaje istorice atât de diferite, de la împărați și patriarhi, până la cei mai simpli creștini.

După terminarea studiilor se pare că a lucrat ca profesor de retorică și catehetică, dovedindu-se un pedagog desăvârșit pentru studenții săi, lucru care se reflectă mai târziu și în conținutul meticulos și limbajul elevat al operei sale. Envieux îl definește ca fiind „*un maestru al literaturii și scrierilor grecești*” și lansează ipoteza potrivit căreia Isidor ar fi fost hirotonit preot cu mult mai devreme de intrarea în cinul monahal, slujind o vreme la o biserică din Alexandria și ulterior din Pelusa¹¹. Așa s-ar putea explica implicarea sa în toate aspectele sociale și politice din viața cetății, și influența pe care o avea asupra unor personalități publice din vremea sa¹². Amintim, spre exemplu, intervenția făcută către Rufin, pentru a nu numi un capadocian ca guvernator al orașului¹³.

Așa cum am amintit, Sfântul Isidor, cu toate că ar fi putut duce o viață lipsită de griji materiale, a renunțat la cele lumești și a intrat în cinul monahal¹⁴. Să nu uităm că ne aflăm în epoca de maximă înflorire a monahismului egiptean, în care mii de oameni erau atrași de viețuirea cea îngerească și alegeau să trăiască în cele mai aspre condiții ale deșertului. Și în acest caz există opinii divergente. Unii cercetători susțin că s-ar fi călugărit

⁹ Nicodim Aghioritul, *Συναξαριστής των δώδεκα μηνών του ενιαυτού* (Sinaxarul celor doisprezece luni ale anului), vol 3, editura Ορθόδοξος Κυψέλη, Tesalonic 1995, p.194.

¹⁰ Π. Χρίστου, op. cit. p.222.

¹¹ P. Envieux, *Isidore de Peluse*, editura Beauchesne, Paris, 1995, p 324.

¹² Ibidem.

¹³ PG 78, (I.49), 448D.

¹⁴ Δ. Μπαλάνου, *Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης*, Atena 1922, p. 24.

în pustiu Nitriei, unde l-ar fi avut ca ucenic pentru o vreme pe Sfântul Chiril al Alexandriei, iar alții socotesc că ar fi intrat în monahism direct într-una din lavrele răspândite în munții din apropierea Pelusei.

Împodobit cu virtutea smereniei, nu a acceptat niciodată vrednicia de stareț și cu greu a fost convins să primească taina preoției. A fost hirotonit, se pare, fie chiar de Sfântul Atanasie cel Mare¹⁵, fie de episcopul Pelusei - Ammonio¹⁶.

Informația potrivit căreia ar fi fost rudă cu patriarhii Teofil și Chiril (ai Alexandriei), deși este cuprinsă în Minei, se pare că nu corespunde realității¹⁷. Este cunoscut și faptul că sfântul Isidor nutrea o admirație profundă față de sfântul Ioan Gură de Aur, drept pentru care a și intrat în conflict cu patriarhii mai sus menționați, dar nu a fost un ucenic direct al marelui ierarh, așa cum au afirmat unii cercetători. Acest lucru ar fi apărut negreșit în epistolele sale¹⁸.

Elemente autobiografice se regăsesc pe tot parcursul operei sale, fie exprimate cu claritate, fie subînțelese din context. În scrisoarea către Thavmasie, spre exemplu, aduce în discuție hotărârea sa definitivă de a părăsi cele lumești, pentru a intra în viața monahală. Îi explică faptul că departe de zgomotele vieții laice, sufletul descoperă puteri nebanuite de a intra în comuniune cu Dumnezeu, prin intermediul rugăciunii, întărindu-se neconținut: „Despre mine, să știi, că am hotărât a mă retrage către viețuirea monahală”¹⁹. Pentru perioade îndelungate de timp pleca în deșert, unde se nevoia cu asprime. Cu toate acestea, în vecinătatea sa, se regăseau și alți anahoreți, care-l recunoșteau drept *avvă*, în sensul de părinte duhovnicesc și care-i cereau sfaturi vis a vis de urcușul spiritual: „M-am retras, de tânăr și am locuit în cele mai izolate locuri din deșert, dar cu toate acestea, ușa mea a fost mereu cercetată de frații pustiei”²⁰.

În corespondența sa cu mănăstirea Pelusion, lasă să se înțeleagă faptul că se nevoiește undeva pe crestele din apropierea lavrei²¹.

Sfântul Isidor a influențat activ lucrările celui de-al treilea Sinod Ecumenic din 431 de la Efes, jucând un rol important în debaterile privind combaterea ereziei nestoriene²². Teolog desăvârșit, el a fost în măsură să identifice din vreme posibilitatea apariției ereziei

¹⁵ K. Φούσκα, op. cit. p. 150.

¹⁶ R. Janin, op. cit. p. 1012

¹⁷ Δ. Παλάνου, op.cit. pp. 13-14.

¹⁸ Ibidem, p.14.

¹⁹ PG 78, (I. 402), 408B.

²⁰ Idem, (I. 141), 277A.

²¹ Idem, (I. 150), 284B.

²² Χρ. Ενισλειδης, *Βίος-πολιτεία και ακολουθίαι των Ισιδώρων του Πηλουσιώτου και του εν Χίω (Viața-activitatea și slujbele lui Isidor Pelusiotul și a lui Hios)*, Atena, 1952, p.10.

lui Eutihie în Egipt și să-i prevină pe episcopii locali față de această nouă rătăcire²³. În timpul șederii sale în Alexandria a participat activ la lucrarea catehetică a Bisericii, devenind *renumit mai mult decât toți, prin cuvântări și fapte*²⁴.

I se recunoaște contribuția în două aspecte importante legate de evenimentele epocii sale:

a. Înscrierea numelui Sfântului Ioan Gură de Aur în Dipticele Bisericii din Alexandria de către Sfântul Chiril²⁵.

b. Combaterea nestorianismului, în contextul căreia a contribuit decisiv la împăcarea Sfinților Chiril și Ioan al Antiohiei²⁶.

Două au fost coordonatele vieții sfântului Isidor. Pe de o parte, din tinerețe dedicat ascezei, desăvârșirii personale și urcușului duhovnicesc, iar pe de altă parte, iubirea față de aproapele și grija pentru îndreptarea și salvarea cât mai multor suflete, prin epistolele pe care le-a trimis cu dragoste și smerenie. Semnificativă este și descrierea sa din Lexiconul lui Suidae: *Bărbat învățat, filosof și retor*²⁷, ceea ce ne spune multe despre educația sa. A adormit întru Domnul în jurul anului anul 440²⁸, a fost foarte curând trecut în rândurile sfinților și este prăznuit la data de 4 februarie. Sfintele sale moaște se găsesc o parte în Egipt, iar o altă parte la mănăstirea Sfântul Varlaam, din cadrul complexului monahal de la Meteora – Grecia.

Chiar mai înainte de trecerea sa la cele veșnice, opera Sfântului Isidor a început să fie prețuită și copiată la diferite mănăstiri, fiind folosită în dezbaterile teologice, uneori chiar de ambele tabere. Prima referire istorică păstrată este legată de numele episcopului monofizit Sever de Antiohia. După urcarea pe tron a lui Iustin I în locul împăratului monofizit Anastasie, în 518, doctrina ortodoxă stabilită la Calcedon, a devenit din nou oficială în Imperiu. De aceea Sever a fost exilat la Alexandria pentru doi ani, timp în care a scris lucrarea *Liber Contra Impium Grammaticum*, o lucrare critică la adresa lui Ioan Grămăticul, susținător al hotărârilor de la Calcedon, și pe care-l cunoaștem doar din prezentarea lui Sever. Acesta din urmă ne spune că Ioan se folosea de opera lui Isidor în argumentația sa. Pe de altă parte, Sever însuși susține că a consultat mai multe colecții ale

²³ Filaret, Arhiepiscopul Cernigovului, *Ιστορική διδασκαλία περί των Πατέρων της Εκκλησίας*, vol.3, Ierusalim, 1887, p.103.

²⁴ Ευαγγρίου, *Εκκλησιαστική ιστορία*, 1,15, PG 86, 2461-2464. Νικηφόρου Καλλίστου, *Εκκλησιαστική ιστορία*, 14,53, PG 146, 1249D-1253D.

²⁵ Vezi epistolele: (I.310.152.156); (II.42); (V.32).

²⁶ (V.457).

²⁷ A. Adler, *Suidae Lexicon*, Stuttgart 1967-1971.

²⁸ Nicodim Aghioritul, op. cit., p.217.

scrisorilor Sfântului Isidor ce se găseau în Alexandria și care, spune el, în mod explicit vin în contradicție cu hotărârile de la Calcedon²⁹. De asemenea, respinge și argumentația lui Ioan, potrivit căreia Isidor ar fi fost episcop de Pelusa. Potrivit rezultatelor investigației sale, Sever a aflat din sursele sale că Isidor a trăit de fapt în timpul în care Ermogen era episcop de Rhinocorura iar Eusebiu episcop de Pelusa, ambii participanți activi la Sinodul III Ecumenic. Observăm, aşadar, că până la începutul secolului al VI-lea exista deja în Alexandria o colecție de epistole isidoriene disponibilă spre consultare³⁰. Într-o scrisoare din partea lui Sever de Antiohia către un oarecare Zaharia din Pelusa, Sfântul Isidor este numit „venerabilul preot Isidor, altarul lui Hristos, vasul slujirii Bisericii, comoară a Sfintei Scripturi”, iar în altă parte „un preot corect în credință, plin de înțelepciune divină și de știință biblică”³¹.

Următoarea mențiune a operei Sfântului Isidor o întâlnim în anul 549 la Facundus, episcopul de Herminae. În lucrarea sa *Pro Defensione Trium Capitulorum*, acesta amintește faptul că la Constantinopol există o colecție de 2000 de epistole, scrisă de un preot egiptean Isidor de Pelusa³².

La sfârșitul secolului al VI-lea Evagrie Scolasticul introduce în lista cuprinsă în lucrarea sa *Istoria Bisericească*, alături de Synesiu de Cyrene și opera Sfântului Isidor Pelusiotul, despre care menționează că era faimos pentru modul de viață ascetic și pentru cunoașterea doctrinei și că, de vreme ce îi scrisese lui Chiril al Alexandriei, trebuie să fi fost contemporan cu el³³.

²⁹ Severus of Antioch, *Liber Contra Impium Grammaticum* (ed. J. Lebon, CSCO 102, pp. 182-183); René Aigrain, *Quarante-neuf lettres de Saint Isidore de Péluse* (Paris: Picard & Fils, 1911), 21, n. 2., apud. Laurent Boivin, op. cit. p.17-18.

³⁰ Pierre Éviéux, “Isidore de Péluse, la numérotation des lettres dans la tradition manuscrite,” *Revue d’histoire des textes* 5 (1975): 62-63.

³¹ I.G. Coman, op. cit. p.458; Severus of Antioch, *The Sixth Book of the select Letters of Severus of Antioch*, trans. and ed. by E. W. Brooks, vol. 2 (Oxford: Williams and Norgate, 1969), 251, apud. Laurent Boivin, op.cit. p.18.

³² *Nam uir etiam sanctissimus et magnae in Ecclesia Christi gloriae, Isidorus presbyter Aegyptius Pelusiotus, quem duo millia epistularum ad aedificationem Ecclesiae multi scripsisse nouerunt, qui etiam pro uitae ac sapientiae suae meritis, ut pater ab ipso beato Cyrillo et horatus est et uocatus...* Facundus of Hermiane, *Defence of the Three Chapters* 2.4.12, (ed. by Anne Fraïsse-Bétoulières, SC 471, p. 320). Also see C. H. Turner, “The letters of Saint Isidore of Pelusium,” *The Journal of Theological Studies* 6 (1905): 71; Smith, “Manuscript Tradition,” 207; Schmid, *Die Christologie*, 17; Menze, *Syrian Orthodox Church*, 253; apud. Laurent Boivin, op.cit. p.19.

³³ Ἐπὶ τῆς αὐτῆς διέπρεπε βασιλείας καὶ Ἰσιδωρος, οὗ κλέος εὐρὺ κατὰ τὴν ποιήσιν, ἔργῳ τε καὶ λόγῳ παρὰ πᾶσι διαβόητος· ὃς οὕτω μὲν τὴν σάρκα τοῖς πόνοις ἐξέτηξεν, οὕτω δὲ τὴν ψυχὴν τοῖς ἀναγωγικοῖς ἐπίανε λόγοις, ὥς ἀγγελικὸν ἐπὶ γῆς μετελθεῖν βίον, στήλην τε ζῶσαν διὰ παντὸς εἶναι βίου τε μοναδικοῦ καὶ τῆς εἰς Θεὸν θεωρίας. Γέγραπται δ’ οὖν αὐτῷ πολλὰ μὲν καὶ ἕτερα πάσης ὠφελείας ἔμπλεα· γέγραπται δὲ καὶ πρὸς Κύριλλον τὸν αἰδιμον, ἐξ ὧν μάλιστα δείκνυται τοῦ θεσπεσίου συνακμάσαι τοῖς χρόνοις. Evagrius Scholasticus, *HE* 1.15.1 (ed. by Laurent Angliviel and Guy Sabbah and French trans. by A. J. Festugière, Bernard Grillet, and Guy Sabbah, SC 542, p. 172). See also Éviéux, *Isidore de Péluse*, 301-302. For a good

În anul 549 diaconul Rusticus, cunoscut de istorici pentru faptul că a alcătuit și revizuit versiunea latină a Actelor Sinodului de la Calcedon din 451, precum și pentru opera numită Synodicon, un fel de versiune latină a lucrării lui Irineu – *Tragoedia*, a introdus în cea din urmă 49 de epistole isidoriene traduse în latină, pe care susținea că le-a extras dintr-o colecție originală, pe care o găsisese la Constantinopol. Rusticus descrie această colecție, arătând că era cuprinsă din patru Cărți, conținând fiecare câte 500 de epistole, adunate de Călugării Achimiți. Mănăstirea lor era fondată de episcopul eretic Alexandru în anul 440, iar monahii ei urmau un regim ascetic riguros, bazat pe priveghere, rugăciune permanentă și mătănni. Tonul critic al lui Isidor la adresa Sfântului Chiril al Alexandriei, marele oponent al episcopilor orientali, i-a determinat pe Achimiți să le păstreze.

Cel mai vechi manuscris conținând epistolele Sfântului Isidor provine de la mănăstirea elenă Grotta Ferrata. Acesta datează din 985 și este alcătuit din două secțiuni – una cuprinde 600 de scrisori, iar cea de-a doua 1000. C.M. Turner formulează ipoteza că acest manuscris s-ar baza pe colecția originală a monahilor Achimiți, dar fără să poată proba acest lucru. În orice caz, este un manuscris original și este cel mai extins dintre cele care au trecut testul trecerii timpului. Toate celelalte conțin doar câteva sute, sau cel mult o mie de epistole: Paris MS, gr. 832 (sec. XIII); Vat. gr. 649-650 și Watt. Ottob. gr. 341-383 (sec. XVI); Vienna cod. gr. ccxc (sec. XIV); Paris, gr. 949 (sec. XVI); Venetus Marcianus 126 saec. xiv (sec. XVII); Munich gr. saec. xvi și Munich gr.50 (sec. XVII).

Pe de altă parte, istoria publicării principalelor ediții începe cu versiunea lui Jacob Billi la 1585 (conținând 1213 scrisori), revizuită apoi în 1605 de Conrad Rittershusius (care a adăugat 230 de epistole) și tradusă în latină de Andreas Schott în 1623, care ulterior a publicat un volum separat în 1629, cu un adaos de 569 de epistole. Combinarea acestor ediții separate a fost făcută de Aegidius Morel în 1638 într-un volum ce a unit ediția lui Rittershusius cu volumul separat de epistole noi a lui Schott. Această versiune a devenit ulterior ediția standard a celor 2012 epistole, împărțite în **cinci Cărți**, cu note realizate de iezuitul Petrus Possinus, pe care J.P.Migne a editat-o în 1860.

Dintre edițiile mai noi menționăm cele două volume din colecția Sources Chretiennes, 422 și 454, îngrijite de specialistul Pierre Evieux, Paris 1977 – 1978, dar care nu cuprind tot corpusul epistolar și cele cinci volume din colecția Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, cu text paralel greacă veche – neogreacă, Tesalonic 2000.

English translation of this passage, see *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus* (Eng. trans. by Michael Whitby, *TTH* 33, p. 41); apud. Laurent Boivin, op.cit.p.20.

Capitolul II

Triadologia

Triadologia este strâns legată de Hristologie, fiindcă dogma Bisericii despre Dumnezeu Cel în Treime se împletește cu aceea despre Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat în istorie. Vechiul Testament ni-L arată în chip limpede pe Tatăl, însă pe Fiul ni-L prezintă în mod tainic³⁴, pe când Noul Testament Îl prezintă în mod desăvârșit pe Fiul lui Dumnezeu, iar Fiul ne ajută să vedem dumnezeirea Duhului Sfânt. De aceea, cea dintâi abordare a tainei treimice trebuie să fie hristologică, Hristos fiind revelația desăvârșită a tainei lui Dumnezeu, a vieții, a iubirii, a sfințeniei și a tri-unității Sale³⁵. Întru Hristos Îl cunoaștem pe Tatăl și ne este vestit Duhul Sfânt, fiindcă „Întru Hristos Iisus locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii” (Col. 2,9)³⁶. În acest sens Sfântul Isidor teologhisește:

„Nu trebuie deloc să îngrădim firea dumnezeirii, în sens iudaic, doar la Dumnezeu Tatăl, ci să extindem înțelegerea în sensul Sfintei Treimi, Celei deoiființă. Fiindcă lărgind înțelegerea Treimii prin calitatea Persoanelor și prin însușirile ipostasurilor, Îl vom putea restrânge din nou pe Dumnezeu la Unul, din cauza identității ființei lor”³⁷.

Dogma Sfintei Treimi a fost mărturisită încă de la început în Biserica primară. Observăm în acest sens formula Botezului, Doxologia mică, mărturiile de credință din epoca apostolică, scrierile Părinților Apostolici etc.

Mesajul fundamental al creștinismului se rezumă în cuvintele „Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4,8), fapt pentru care creștinismul însuși se definește ca fiind religia iubirii. Iar iubirea este bunătatea care se dăruiește, se manifestă către altul. Dumnezeu Cel Unul este iubire, pentru că este deodată Treime de Persoane, comuniune veșnică și absolută³⁸. Numai din perspectiva faptului că Dumnezeu este Ființă personală se poate vorbi și despre calitatea omului ca persoană.

Noi știm din Revelația supranaturală că Dumnezeu este esență subzistând în trei Persoane. Dar așa ceva nu există în ordinea creată și, chiar dacă ar exista, ea ar fi cu totul deosebită de subzistența tripersonală a esenței infinite și necreate. Prin aceasta, chiar exprimată în felul acesta, ea rămâne un mister. De aceea nu trebuie să ne închipuim că am

³⁴ Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, Ed. IBMBOR, București 2005, p.13.

³⁵ *Ibidem*, p.78.

³⁶ Vezi și: Nicolae Fer, *Sfânta Treime și sobornicitatea Bisericii*, în „Studii Teologice” XXIII (1971), nr. 7-8, p. 520-534; Ioannis Zizioulas, Mitropolit de Pergam, *Învățătura despre Sfânta Treime. Însemnătatea contribuției capadociene*, în „MMO” nr. 1-4 (2002), pp. 5-18.

³⁷ PG 78 (II.142), 585A.

³⁸ Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p.85.

înțeles complet realitatea Treimii, rămânând la un sens lumesc al Ei. Ea ne devine în acest caz un idol, oprind mișcarea spiritului nostru spre misterul plenitudinii vieții mai presus de înțelegere. Dar nici nu trebuie să renunțăm la această exprimare, ca și când ea n-ar spune nimic real referitor la Dumnezeu. În acest caz, fie ne-am îneca în indefinitul care nu ne dă certitudine despre nimic, deci nici certitudinea existenței eterne prin comuniunea cu realitatea personală divină, fie am rămâne cu formula unui dumnezeu impersonal sau monopersonal, care nu are în sine duhul comuniunii și deci n-ar fi apt și dispus nici la o comuniune cu persoanele create³⁹. În acest sens și Sfântul Isidor învață: „*Mi se pare că este mare dorința ta de a arăta ascultare față de Domnul și de a cerceta Scripturile*⁴⁰. *Așadar, este nevoie să răspund la întrebările tale. «Acesta este Fiul Meu cel iubit»*⁴¹, *a spus Dumnezeu și Tatăl din cer, în clipa în care se boteza Fiul, cu scopul de a arăta că Acela este Fiul Său fizic și adevărat. Și a spus-o pentru că exista îndoială despre aceasta între oameni (care devin fii ai lui Dumnezeu prin înfiere și în funcție de vrednicia lor), ca să reveleze dumnezeiasca și închinata Treime a Dumnezeirii, Care este cunoscută prin diferitele Ei ipostasuri, și ca să închidă astfel reaua-voință și lipsă de evlavie a lui Montan și Sabelie. În timp ce se boteza Fiul, Tatăl a adevărat că este Fiul Său, iar Duhul Sfânt, Care zbura pe deasupra, a arătat că Cel ce se boteza este de o ființă cu Acesta și cu Tatăl*⁴².

Formularea dogmei Sfintei Treimi de către Sfinții Părinți a fost strâns legată de și de către precizarea și lămurirea terminologiei trinitare. Dată fiind imprecizia sensului termenilor folosiți în uzul lor obișnuit, ei au întâmpinat mari dificultăți pentru a reda corect adevărul unității divine și al Treimii Persoanelor și a evita riscurile ereziei de o parte și de alta. Pentru a exprima dogma despre ***Dumnezeu unul în Ființă și întreit în Persoane***, în cele două aspecte ale Sale, ei s-au folosit de o serie de termeni luați din filosofia greacă sau latină, ca ***unitate, treime, ființă, esență, natură, fire, substanță, ipostas, persoană***, al căror sens l-au precizat apoi mai bine chiar decât în uzul din filosofia antică. Termenii aceștia nu s-au impus de la început, în sensul în care îi avem azi. Au fost multe controverse în Biserică până s-a stabilit definitiv ce anume trebuie să se înțeleagă prin fiecare din ei. Acești termeni erau folosiți de unii pentru a exprima Ființa divină, iar de alții Persoanele dumnezeiești. Abia mai târziu s-a stabilit sensul, general acceptat în

³⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I, Editura IBMBOR, București, 1996, pp.195-196.

⁴⁰ In 5, 39.

⁴¹ Mt 3, 17.

⁴² PG 78, (I.67), 228A.

Biserică, al termenilor *ousia*, *fisis*, *esență*, care se referă la Ființa divină și *ipostas*, *prosopon sau persoană* la Persoanele treimice⁴³. Urmând teologiei atanasiene Sfântul Isidor afirmă: „Nu este posibil să vezi lumina cea ascunsă a Scripturii, așa cum ai scris, prin cele pe care mi le-ai menționat, ci mai de grabă să închizi ochii în fața strălucirii care izvorăște din aceasta, fiindcă să spui că unul este ipostasul în care se arată Tatăl și Fiul este o probă de mare ignoranță sau, mai bine zis, de nebunie. Pentru că, dacă ești atent la formularea exactă a cuvintelor, vei găsi taina în care nu încap eroare. Pentru că s-a spus: «Eu și Tatăl una suntem» și nu «Eu și Tatăl una sunt». Așadar, «una» definește Ființa unică, în vreme ce «suntem» definește cele două ipostasuri”⁴⁴.

Capitolul III

Hristologia

Mulți cercetători consideră că o bună perioadă de timp Isidor i-a fost părinte duhovnicesc lui Chiril, în perioada în care acesta trăia ca monah în deșertul Nitria, înainte de a primi vrednicia de patriarh al Alexandriei. În sprijinul acestei ipoteze vine libertatea dialogului dintre cei doi, cât și afirmațiile concrete din epistola 370 a Cărții Întâi, adresată marelui ierarh: „Mă îngrozesc exemplele Sfintei Scripturi și de aceea sunt nevoit să-ți scriu cele ce sunt dator. Dacă îți sunt **părinte, așa cum tu m-ai numit**, mi-e frică de condamnarea primită de Eli, care nu i-a cumînțit pe fiii săi atunci când au păcătuît⁴⁵. Dacă îți sunt **fiu**⁴⁶, după cum cel puțin cred, având în mintea mea pe acel mare Marcu, sunt îngrijorat să nu sufăr pedeapsa lui Ionatan, care nu l-a împiedicat pe tatăl său să meargă la vrăjitoare⁴⁷ și care a murit în război, mai înainte de cel ce a păcătuît⁴⁸. Ca să nu se întâmple deci ca și eu să fiu condamnat și tu să fii judecat de Dumnezeu, oprește controversile. Nu cumva apărarea ta față de jignirea pe care ai primit-o de la muritorii ce-ți sunt datori să o transferi în Biserica cea vie, producând astfel o veșnică neînțelegere, sub pretextul evlaviei”⁴⁹.

⁴³ Isidor Todoran și Ioan Zăgrean, *Dogmatica Ortodoxă*, Editura Renașterea, Cluj, 2000, p.110.

⁴⁴ PG 78, (I.138), 273C.

⁴⁵ I Rg 2, 31.

⁴⁶ Poziție ce rezulta acum din calitatea vredniciei de patriarh, la care Chiril ajunsese, scaun patriarhal întemeiat de Sfântul Evanghelist Marcu.

⁴⁷ I Rg 28, 7-9; I Par 10, 13.

⁴⁸ I Rg 28, 7-9; 31, 2.

⁴⁹ PG 78, (I.370), 392C.

Întruparea Logosului Divin reprezintă marele eveniment al istoriei prin care omul este scos din sfera obișnuitului și așezat pe treapta valorii sale reale. Întruparea este cea mai mare cinste pe care Dumnezeu o oferă omului, este expresia comunicării maxime a bunătații divine către făpturi⁵⁰. Dumnezeu nu ne dă ceva, nu ne trimite pe cineva, ci vine chiar El. Ne dă ce are mai de preț, ni se dă pe Sine. În dialogul cu Arhontie Sfântul Isidor afirmă:

„Cu cleștele a luat cărbunele aprins de la Sfântul Jertfelnic văzătorul cu duhul Isaia⁵¹, văzând cu claritate Întruparea Domnului nostru. Ca un cărbune aprins se vedea dumnezeiasca Ființă, în timp ce cleștele era trupul fără de păcat, Care s-a unit cu cea care provenea dintre noi. A atins buzele lui Isaia și i-a curățat păcatele, adică păcatele întregului neam omenesc. Și, într-adevăr, unirea cea de negrăit a Cuvântului cu firea omenească a șters în chip dumnezeiesc păcatele întregii lumi”⁵².

După bunăvoirea Tatălui, Fiul lui Dumnezeu coboară de pe planul vieții trinitare “ad intra”, pe planul economiei dumnezeiești, “ad extra”. Între aceste două planuri există o legătură indisolubilă, fiindcă datorită energiilor necreate și raționalității lumii văzute, același Cuvânt al lui Dumnezeu coboară de pe planul teologiei divine pe cel al economiei divine și Se arată oamenilor ca Logos întrupat. Sfântul Isidor învață:

„Dacă cei ce se preocupă cu răutatea cred că ceea ce se spune despre Hristos de către evanghelist, că «slava Unuia-Născut din Tatăl»⁵³ este o dovadă a micșorării Fiului lui Dumnezeu, atunci să considere că Dumnezeu S-a micșorat în ceea ce privește bunătatea Sa, fiindcă spune David: «Cât de bun îi este Dumnezeu lui Israel»⁵⁴. Deci, dacă aici «cât de bun» se spune pentru a arăta mărimea bunătații Sale, tot așa și acolo, «slava Unuia-Născut din Tatăl» se spune ca să se încredințeze și să se arate identitatea slavei Fiului cu cea a Tatălui”⁵⁵.

Astfel se depășește disocierea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă a filosofiei antice, care se opune întrupării lui Dumnezeu și care se află la originea rupturii dintre Iisus al istoriei, ca om pe pământ, și Hristos al slavei, care Se întâlnește cu Dumnezeu numai în cer. În lumina energiilor necreate și a raționalității lumii văzute, care alcătuiesc ordinea rațională a creației în Logosul divin, inelul de legătură dinamică între “teologie “ și

⁵⁰ Ioan G. Coman, “Și Cuvântul trup S-a făcut”. *Hristologie și Mariologie patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, 1993, p.301.

⁵¹ Is 6, 6.

⁵² PG 78, (I.42), 208D-209A.

⁵³ In 1, 14.

⁵⁴ Ps 72, 1.

⁵⁵ PG 78, (I.473), 441A.

“iconomie”, teologia ortodoxă a reușit să pună în evidență taina inefabilă a întrupării, prin care Dumnezeu se coboară la oameni, ca să Se înalțe întru slavă⁵⁶. Sfântul Isidor subliniază cu finețe:

„Domnul este numit pâine⁵⁷, deoarece El Însuși Își dă acest nume. Conform unei prime explicații, Se numește așa pentru că a devenit pentru toți hrana mântuirii, iar în înțeles tainic pentru că a unit și a curățat aluatul amestecului omenesc și, după ce într-un mod oarecare l-a copt în focul dumnezeirii Sale, a devenit împreună cu el o singură persoană și un ipostas Căruia ne închinăm”⁵⁸.

Termenul folosit de ortodoxie în definirea adevărului unirii Fiului lui Dumnezeu cu firea umană este cel de *enipostaziere*, termen care arată, în același timp, atât unitatea persoanei, cât și dualitatea firilor, dar și modul în care s-a produs această unire. Hristos nu este un om peste care la un moment dat din viața lui S-a pogorât Cuvântul lui Dumnezeu; El nu este nici un hibrid (ceva neutru între om și Dumnezeu) rezultat în urma nașterii Sale. Persoana Mântuitorului Iisus Hristos reprezintă Persoana Fiului lui Dumnezeu care a asumat firea umană, fire ce înainte de această unire nu exista într-o altă persoană concretă. Logosul se pogoară în pântecele Fecioarei Maria, în momentul în care ea acceptă acest lucru, și fără de sămânță bărbătească, ci numai prin puterea Sa creatoare, își zidește firea cea cu trup și suflet, păstrând-o în legătură cu întreaga umanitate existentă⁵⁹. În acest sens Sfântul Isidor teologhisește:

„Ceea ce se spune în Sfânta Scriptură, și anume că «Pe fiecare întâi-născut de parte bărbătească ce a deschis pântecele îl răscumpăr»⁶⁰ nu se referă la oricare întâi-născut. Să nu creadă asta cei ce nu cunosc Scripturile. Se referă la Cel Unic (Fiul Lui Dumnezeu), Care a deschis pântecele Fecioarei în chip minunat, atunci când S-a născut. Pentru că toate celelalte pântece se deschid prin unire trupească și prin poftă, în vreme ce pântecele celei ce L-a născut pe Domnul nostru Iisus Hristos a fost deschis de Acela a cărui concepere s-a făcut fără sămânță bărbătească, iar după naștere a rămas din nou închis. Acela S-a făcut Om adevărat și este și Dumnezeu adevărat și ne închinăm Lui ca unei Persoane cu două firi (omenească și dumnezeiască în același timp)”⁶¹.

⁵⁶ Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura IBMBOR, București 2005, pp.199-200.

⁵⁷ In 6, 35.

⁵⁸ PG 78, (I.360), 388A.

⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, pp.297-298.

⁶⁰ Iș 13, 15.

⁶¹ PG 78, (I.23), 196D.

PARTEA A DOUA

CAPITOLUL I

Despre lepădarea de patimi și dobândirea virtuților

În Tradiția Ortodoxă viața duhovnicească este percepută ca o călătorie spre o destinație ce reprezintă la rândul ei un progres continuu. Destinația este desăvârșirea, unirea noastră cu Dumnezeu sau, mai concret, îndumnezeirea. Majoritatea Sfinților Părinți identifică trei mari etape ale acestei călătorii: 1. purificarea (lepădarea de patimi și împodobirea cu virtuți) 2. iluminarea sau conștientizarea Darurilor Sfântului Duh 3. îndumnezeirea sau desăvârșirea.

„Patimile reprezintă cel mai coborât nivel la care poate cădea ființa omenească. Atât numele lor grecesc – πάθη, cât și cel latinesc – passiones, sau românesc, arată că omul este adus prin ele la o stare de pasivitate, de robie”⁶². Patima este de fapt o stare de repetare obsesivă a păcatului ce o definește.

Sfinții Părinți afirmă că patimile nu sunt o componentă ontologică a firii umane. Iată câteva exemple: 1. Sfântul Vasile cel Mare spune: *„Patimile nu sunt comune chipului lui Dumnezeu”* (Omilii la facerea omului, I, 8.). 2. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: *„Patimile nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor. Căci altfel ar intra în definiția firii”*, (Răspunsuri către Talasie I.). 3. Sfântul Isaac Sirul învață: *„Patimile sunt un adaos dintr-o pricină sufletească. Pentru că sufletul este prin fire nepătimitor...noi credem că Dumnezeu a făcut pe cel după chipul Său nepătimaș”*, (Cuvinte despre nevoiță, 82).

În același sens Sfântul Isidor Pelusiotul scria către Leandru următoarele: *„Firea omenească, admirabilă, este desigur susceptibilă spre rău, însă nu este ontologic rea, ci îl dobândește prin propria voință, având ca rezultat pierderea celor bune”⁶³. Iar către Comitele Ermin afirmă: „Firea omenească are în sine toate harismele pe care le-a primit de la Dumnezeu și din toate simțurile sale izvorăște discernământul celor bune”⁶⁴.*

Literatura patristică identifică, de cele mai multe ori, patimile, cu cele șapte păcate capitale: lăcomia pânteceului (γαστριμαργία), desfrânarea (πορνεία), iubirea de arginți (φιλαργυρία), mânia (οργή), invidia sau tristețea (λόπη), trândăvia (ακεδία) și mândria (υπεριφάνεια). Numărul însă poate să difere de la un autor la altul, adăugându-se de obicei iubirea de sine (φιλαυτία) și slava deșartă (κενοδοξία) separată de mândrie.

⁶² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, E.I.B.M.B.O.R., București, 1981, p.55.

⁶³ PG 78, (I.271) 344B.

⁶⁴ Idem, (I.287), 352B.

Purificarea de patimi nu se poate obține realizând o stare neutră a sufletului, ci înlocuind patimile cu virtuțile contrare. În literatura ascetică răsăriteană sunt cunoscute scrieri dedicate în mod special metodei de purificare treptată de patimi, prin virtuțile contrare. Este *Scara Raiului* a lui Ioan Scărarul, *Metoda și regula exactă* a lui Calist și Ignatie Xantopol și Cuvintele lui Isaac Sirul, deși ultima e mai puțin sistematică⁶⁵.

Potrivit spiritualității ortodoxe, nepătimirea (απαθεία) nu se concretizează printr-o mortificare a energiilor părții pătimitoare a sufletului, ci, din contră, adevărata nepătimire presupune convertirea acestor energii spre cele bune⁶⁶. Întrucât toate patimile vin din îmbolnăvirea celor trei puteri fundamentale ale sufletului, mai precis din pervertirea rostului fiecăreia dintre ele, tămăduirea lor duhovnicească începe prin punerea în bună rânduială a acestor puteri. Aceasta se realizează prin dobândirea tuturor virtuților, dar în primul rând al celor numite de căpetenie, sau generice (γενικάια αρεταί), nu în sensul că ele le-ar naște pe toate celelalte, ci pentru că ele sunt condiția dobândirii celorlalte și, într-un anume fel, temelie a zidirii duhovnicești pe care omul este dator s-o înalțe prin ele⁶⁷.

Fără să fi scris o lucrare specială destinată devenirii duhovnicești a omului, Sfântul Isidor acoperă prin epistolele sale toate aspectele legate de această temă. Culegând adevărurile exprimate conjunctural în scrisorile sale, putem alcătui un manual de asceză, comparabil cu cele menționate mai sus. Așa cum am văzut și în capitolele anterioare, ne aflăm într-o epocă istorică în care influența filosofiei antice este încă extrem de intensă. De aceea, adeseori Sfinții Părinți din această perioadă definesc asceza și dobândirea virtuților ca fiind *adevărata filosofie*, înțelegând prin acesta cel mai autentic mod de viață creștină. Iată ce-i scrie monahului Orion:

*„Mai mult sau mai puțin, am aflat de la prietenii tăi, că înțelepciunea ta, după ce a refuzat și a părăsit plăcerile vieții, s-a dedicat luptei pentru dumnezeiasca filosofie. Și cred, că prin ajutorul lui Dumnezeu va dobândi și recunoașteri și încununări”*⁶⁸.

Sfântul Isidor Pelusiotul ne învață faptul că toată viața ascetului este o luptă continuă cu ispitele venite de la patimi, de la gânduri, de la diavol și de la împrejurările de tot felul. Doar prin biruința asupra acestor ispite se dobândește calitatea neschimbării morale în bine, dreptul devine ca un diamant, se săvârșește curățirea inimii lui și trecerea din împărăția diavolului în Împărăția lui Dumnezeu. Nepătimirea slujește drept început și

⁶⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol.3, editura IBMBOR, București 1981, p. 91.

⁶⁶ Georgios Mantzaridis, *Morala creștină*, vol. II, pp.54-55.

⁶⁷ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, editura Sofia, București, 2006, p.371.

⁶⁸ PG 78, (II.159), 613C.

temelie a vieții virtuozase. Toată viața creștină ulterioară, de sădire a virtuților, reprezintă doar continuarea și dezvoltarea acelor elemente duhovnicești al căror început a fost pus în perioada „ostenelilor” – a luptei cu patimile - cu singura deosebire că în a doua perioadă domeniul răului se restrânge treptat în natura umană, iar sfera binelui se lărgeste proporțional⁶⁹.

Capitolul II

Treptele vieții duhovnicești

Credința este primul pas în viața duhovnicească. Ea este prin fire începutul virtuților, ușa vieții celei noi pe care omul este chemat s-o ducă în Hristos. Nu se poate porni sistematic la nicio acțiune împotriva patimilor și nu se poate pune începutul nici unei virtuți, dacă nu e prezentă credința ca imbold⁷⁰. Sub imperiul educației de factură filosofică – clasică, Sfântul Isidor vorbește adeseori despre virtute ca fiind adevărata filosofie. Prin virtute, viață virtuoasă sau viață ascetică el definește și înțelege suma tuturor virtuților cu care omul se poate împodobi și care sunt absolut necesare pentru mântuire⁷¹.

Frica de Dumnezeu poate fi socotită în toate privințele ca o virtute fundamentală. În Sfintele Scripturi sunt numeroase textele în care este vorba despre ea, iar Părinții o prezintă ca pe o condiție a mântuirii. Există două forme ale fricii de Dumnezeu, corespunzătoare celor două trepte ale acestei virtuți.

Mulți autori duhovnicești, în spiritul Sfintei Scripturi, socotesc pocăința drept cea dintâi poruncă, cea dintâi și cea mai mare lucrare duhovnicească, mai presus de orice virtute, căreia omul trebuie să i se dedice cu totul și înainte de orice altceva, căci în ea se cuprinde toată partea lui de lucrare pe care se cuvine s-o împlinească pentru a primi vindecarea și a se mântui⁷².

Pocăința este o adâncă și vie simțire lăuntrică prin care omul își recunoaște fiecare dintre păcatele sale sau, mai general, starea sa păcătoasă, se leapădă de ea, cere iertare de la Dumnezeu și, chemându-L în ajutor, arată că pe viitor nu mai vrea să păcătuiască, nu mai vrea să stăruie în depărtarea de Dumnezeu, ci dorește să se întoarcă la El și să-și schimbe

⁶⁹ Vezi la Sfântul Noul Mărturisitor Nicolae, Mitropolitul Alma-Atei și Kazahstanului, op. cit. pp.170-171.

⁷⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae,, op. cit. pp. 95-100.

⁷¹ Vezi: Mihai Rădulescu, *Credința ca mijloc de cunoaștere a lui Dumnezeu*, în „Glasul Bisericii” XXXV (1976) 7-8, pp. 716-724.

⁷² Vezi: Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, *Sensul creștin al pocăinței*, în „Studii Teologice” XVIII (1967), nr. 9-10, pp. 674-690.

purtarea. Pocăința este percepută adeseori ca un proces de convertire, care nu privește numai păcatul în sine, cât reîntoarcerea la Dumnezeu⁷³.

Virtutea înfrânării (εγκράτεια) constă, esențial, în stăpânirea de către om a puterii poftitoare, și se manifestă în primul rând prin tăierea poftelor trupești, pătimase, simțitoare, și, ca urmare, prin lipsirea de plăcerile legate de ele⁷⁴. În sensul cel mai imediat și, de asemenea, cel mai strict, ea este dominare a dorințelor pătimase ale trupului. Această virtute o arată Apostolul atunci când spune că „îmi chinuiesc trupul și îl supun robiei” (I Cor. 9,27). Dorințele pătimase ale trupului sunt, esențial, cele legate de hrană și sexualitate, care duc la patima lăcomiei și, respectiv, a desfrânării, pe care Sfinții Părinți le numesc „*patimi trupești*”. În general însă, sunt toate cele care implică simțurile. Dar înfrânarea nu se mărginește, desigur, la cele legate de trup. În sens larg, ea este înțeleasă ca stăpânire a dorințelor pătimase ale sufletului, care constituie substanța aproape a tuturor celorlalte patimi.

Privegherea și închiderea simțurilor promovează concentrarea minții într-o meditație întoarsă asupra ei însăși. Primul scop al acestei adunări în sine este să-și observe gândurile, ca pe cele rele să le alunge din prima clipă, iar pe cele bune să le asocieze, îndată ce apar, cu gândul la Dumnezeu, ca să nu se abată spre rău⁷⁵.

Ferirea de faptele rele și de păcătuirea cu lucrul este doar prima treaptă în urcușul duhovnicesc, iar aceasta ne este de ajuns: omul trebuie să se îndepărteze și de gândurile rele, pentru a se feri de păcatul cu gândul⁷⁶.

Nădejdea (ελπίς) este o altă condiție esențială a mântuirii. Dumnezeu îl mântuiește pe cel ce nădăjduiește în El, spune prorocul Daniel (6,24), iar Apostolul Pavel scrie: „*prin nădejde ne-am mântuit*” (Rom. 8,24) Alături de credință și iubire, nădejdea este una dintre cele trei virtuți creștine fundamentale (I Cor. 13,13), care cuprind toate celelalte virtuți și le țin unite întreolaltă⁷⁷.

Dacă credința este certitudine despre anumite realități nevăzute actuale, și dacă ea dă, când e puternică, chiar o împărtășire de acele realități a celui ce crede, nădejdea este certitudinea ce o are cineva despre anumite realități viitoare și despre împărtășirea ce o va avea el de acele realități. Prin urmare nădejdea este o credință orientată spre viitor a celui

⁷³ Jean-Claude Larchet, op. cit. p. 293.

⁷⁴ Vezi: Pr. Ilie Brătan, *Despre cumpătate*, în „Mitropolia Olteniei” XIV (1962), nr. 7-9, pp. 480-488.

⁷⁵ Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit. p. 125.

⁷⁶ Jean-Claude Larchet, op. cit. p. 420.

⁷⁷ Jean-Claude Larchet, op. cit. pp. 336-337.

ce o are, este o putere care dă transparență timpului, care străbate prin timp, cum credința străbate prin spațiu și prin natura văzută⁷⁸.

Când omul ajunge să biruiască toate patimile și să aducă în locul lor, în sufletul său, toate virtuțile, se cheamă că a atins nepătimirea (*απαθεία*), care este floarea făptuirii (*πράξεις*) sau rod al lucrării poruncilor. Căci prin împlinirea poruncilor, mintea se dezbracă de patimi și îmbracă virtuțile⁷⁹. De aceea, nepătimirea nu trebuie văzută, potrivit etimologiei cuvântului, doar ca o stare a sufletului lipsit de orice patimă, ci și ca starea care decurge din dobândirea virtuților.

Nepătimirea este culmea spre care duce tot efortul nevoițelor și treptele tuturor virtuților. Ea nu este o stare negativă, căci absența răului nu poate fi socotită o stare negativă. Nepătimirea este o stare de pace a sufletului. Cel ce a atins nepătimirea nu mai păcătuiește ușor nici cu fapta, nici cu gândul și nici mânia nu i se mai mișcă ușor spre păcat. Acela a stins aproape cu totul patimile din facultățile sufletești ale mâinii și poftei și nu mai poate fi stârnit ușor nici de lucruri, nici de gândurile sau amintirile faptelor păcătoase. N-am putea spune că patimile au devenit pentru el o imposibilitate ontologică, ca pentru Dumnezeu. Dar ele sunt pentru el aproape o imposibilitate morală, așa cum, de pildă, pe un om care zeci de ani s-a ferit de furat îți este imposibil să ți-l închipui dedându-se la o asemenea faptă⁸⁰.

Capitolul III

Împărtășirea harului Dumnezeiesc prin Sfintele Taine

Există o preocupare tot mai susținută a teologilor contemporani în vederea studierii, recuperării și valorificării tradiției liturgice autentice, întâlnită cu precădere în zorii creștinismului, în perioada Bisericii primare⁸¹. De cele mai multe ori se vorbește chiar de o întoarcere la valorile vieții liturgice originare, peste care s-au așternut de-a lungul secolelor o serie întreagă de fragmentări de ordin pragmatic, care nu au nimic în comun cu esența cultului ortodox.

Cercetarea manuscriselor liturgice bizantine din primul mileniu creștin, în paralel cu textele a numeroși autori patristici, ne demonstrează că în această perioadă toate Sfintele Taine se celebrau, fără excepție, **împreună** cu Taina **unică** a lui Hristos, care este dumnezeiasca **Euharistie**. Abia în ultimele sute de ani teologia scolastică de factură

⁷⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit. p. 143.

⁷⁹ Vezi: Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sf. Simeon Noul Teolog*, în „Studii Teologice” VIII (1956), nr. 7-8, pp. 470-486.

⁸⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit. p. 150.

⁸¹ Vezi scrierile teologilor: Nikolai Afanasief, George Florovsky, Panaghiotis Trempeles, Alexander Schmemmann, Ioannis Zizioulas, Ioannis Foundoulis, Dumitru Stăniloae, Ioan Ică jr., Nenad Milošević ș.a.

occidentală a impus și Răsăritului ortodox teoria dogmatică a celor șapte Sfinte Taine, reproducă fidel și în structura Molitvelnicului actual, care disociază și anulează unitatea lor indisolubilă cu nucleul cultului în Ortodoxie reprezentat de **Sfânta Liturghie**. Îngrijorarea autorilor menționați, pornește mai ales din faptul că dumnezeiasca Euharistie a încetat să mai reprezinte astăzi centrul vieții sacramentale a credincioșilor.

Tradiția ortodoxă primară era profund liturgică. Biserica trăia în Euharistie și prin Euharistie. Lumea în întregime era percepută ca o Liturghie, o «*Liturghie cosmică*» ce aducea la tronul lui Dumnezeu întreaga creație. Euharistia nu era înțeleasă ca un **lucru – obiect** și nici ca legătură culminantă a fiecăruia în mod separat cu Dumnezeu (cum se întâmplă în prezent), ci ca un **act**, ca o **manifestare** comună integrală a întregii biserici.

Botezul reprezintă nașterea omului celui nou. Omul cel vechi, cel înrobitor de patimi și de poftă irațională, este omorât în apa Botezului pentru a învia omul duhovnicesc. Este o moarte și o înviere care se realizează numai împreună cu Hristos. Domnul coboară prin apa Botezului în ființa noastră pentru a da la o parte moartea pe care aceasta o poartă în sine și a sădi viața cea nouă, viața Lui.

Prin Taina Mirungerii noul ostaș al Bisericii lui Hristos primește *Pecetea darului Sfântului Duh*, ungerea Duhului care-l face părtaș preoției universale. Putem afirma că, într-un anumit fel, Mirungerea reprezintă un fel de Cincizecime personală a celui care o primește. Ea îl întărește pe om în viața cea nouă și-l așează ca împărat peste simțurile și dorințele proprii, spre a putea rezista în lupta cu patimile ce-i sunt scoase înaintea. Întregul om este curățit de boala păcatului și repus în demnitatea împărătească pe care Adam o avea înainte de cădere⁸².

Taina Mărturisirii (εξομολόγησις), sau a Pocăinței, constă în iertarea păcatelor, celor ce le mărturisesc și se căiesc pentru ele, de către episcop sau preot – în mod văzut, și de către Hristos – în mod nevăzut. Ea a fost instituită de Mântuitorul prin faptul că El însuși a săvârșit-o, acordând cel dintâi iertarea păcatelor unor persoane și prin faptul că a dat puterea iertării păcatelor și ucenicilor Săi și urmașilor acestora prin cuvintele: „*Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele, iertate vor fi; și cărora le veți ține, ținute vor fi*” (Ioan 20, 22-23). E o putere pe care le-a făgăduit-o apostolilor de mai înainte, pregătindu-i

⁸² Vezi: Drd. Adrian Niculcea, *Implicațiile sacramentale ale relațiilor trinitare*, în „Studii Teologice” XXXIV (1982), nr. 7-8, pp. 578-591.

prin cuvintele: „*Adevăr grăiesc vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer*” (Mt. 18,18)⁸³.

În Taina Maslului se împărtășește credinciosului bolnav în chip nevăzut harul tămăduirii sau ușurarea durerii trupesti și al întăririi sufletești prin ungerea cu untdelemn sfințit, însoțită de rugăciunile preoților. Taina Sfântului Maslu continuă tămăduirea dobândită în cadrul Spovedaniei⁸⁴. Dacă în Mărturisire accentul principal cade pe iertare, în Maslu acesta este dat de tămăduirea și întărirea sufletească și trupească. Sub aspect ontologic, harul Sfântului Maslu, fortificând iertarea dobândită, activează la nivelul slăbiciunilor firii cauzate de păcat pentru a elimina eventualele boli cărora acestea le-ar putea da naștere.

Taina Nunții este un act sfânt, de origine dumnezeiască, în care, prin preot, se împărtășește harul Sfântului Duh, unui bărbat și unei femei ce se unesc liber în căsătorie, care sfințește și înalță legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică⁸⁵.

Hristos întărește din nou legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță, din ordinea naturii, în ordinea harului, învăluind-o prin participarea Sa la nunta de la Cana, în ambianța harică ce iradia din Persoana Sa. Săvârșind acolo cea dintâi minune, prin puterea Sa mai presus de fire și dând perechii ce se căsătorește să bea din vinul iubirii entuziaste turnate de El prin harul Său, El vrea să arate că începe înălțarea vieții omenești în ordinea harului de la întărirea și înălțarea căsătoriei.

În mărturiile operelor canonico-liturgice post-apostolice, constatarea că hirotoniile se celebrau în prezența întregii plerome bisericești, adică în timpul celebrării dumnezeieștii euharistii, este deosebit de evidentă. Astfel, din tradiția apostolică (secolul III) este evident că la alegerea episcopului participa întreg poporul, în timp ce hirotonia se celebra în prezența poporului adunat, a presbiterilor și episcopilor prezenți în zi de duminică⁸⁶. La sfârșitul hirotoniei, după sărutarea păcii, diaconii aduceau noului episcop ofranda euharistică și acesta, punându-și mâinile peste ea, începea anafora dumnezeieștii Liturghii. În ce privește hirotonia presbiterului și a diaconului, aici nu avem informații directe despre celebrarea dumnezeieștii Euharistii.

⁸³ Vezi la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Editura IBMBOR, București, 1978, pp.68-69.

⁸⁴ Vezi: Drd. Constantin-Eugen Jurca, *Boala și suferința în tradiția liturgică a Bisericii*, în „Studii Teologice” VII (2012), nr. 2, pp.47-66.

⁸⁵ Vezi: Pr. Magistrand Constantin Galeriu, *Taina nunții*, în „Studii Teologice” XII (1960), nr. 7-8, pp. 484-500.

⁸⁶ *Tradiția apostolică*, în „Canonul Ortodoxiei I”..., p.573.

Capitolul IV

Desăvârșirea duhovnicească și darurile ei

Câștigând nepătimirea, omul se face părtaș unei însușiri dumnezeiești. Prin nepătimire, omul ajunge la asemănarea, pe cât este cu putință în această viață, cu Dumnezeu; în fapt, el poate ajunge nepătimitor pentru că are nepătimirea sădită în firea pe care Dumnezeu i-a dat-o atunci când l-a făcut după chipul și asemănarea Sa, și pentru că este menit să devină Dumnezeu după har. Însușirile nepătimirii care-l fac pe om asemenea lui Dumnezeu sunt nu numai lipsa de orice împătimire față de cele sensibile și deplinătatea virtuților, ci și libertatea și nemișcarea față de păcat⁸⁷.

Nepătimirea îl urcă pe om la contemplație (θεωρία) și cunoaștere (γνώσις) duhovnicească; mai întâi la contemplația naturală (θεωρία φυσική), care este cunoaștere a rațiunilor duhovnicești (λόγοι) ale fapturilor, iar apoi la cunoașterea lui Dumnezeu (Θεολογία). Nepătimirea este condiția sine qua non a acestei neasemuite și tainice cunoașteri. Și într-adevăr, pentru a cunoaște realitățile duhovnicești, și cu atât mai mult pe Însuși Dumnezeu, omul trebuie să fie cu totul curat. Toate cele enumerate mai sus reprezintă de fapt daruri ale Duhului Sfânt dobândite prin Taina Mirungerii și reactivate, redescoperite în cerul inimii noastre prin ajungerea la starea de nepătimire⁸⁸.

Cunoașterea – contemplarea tuturor ființelor din natură, a întregii lumi create presupune două trepte: pe cea de jos stă cunoașterea fapturilor trupești, iar pe cea mai înaltă cunoașterea fapturilor nevăzute, netrupești și inteligibile.

Se poate distinge și o a treia treaptă, cunoașterea / contemplarea economiei dumnezeiești, a Proniei și judecății lui Dumnezeu arătate în zidire, ca și a înțelesului adânc al Scripturii⁸⁹.

Rugăciunea cu adevărat desăvârșită este rugăciunea curată, adică aceea pe care o face mintea când a ajuns la capacitatea de a alunga ușor și pentru multă vreme orice gânduri în vreme ce se roagă. Dar la această capacitate ajunge omul numai după ce a dobândit libertatea de patimi⁹⁰. Nici măcar gândurile nevinovate nu mai trebuie să tulbure mintea în vreme ce se roagă, în vremea rugăciunii desăvârșite. De aceea, rugăciunea curată se face numai după ce mintea s-a ridicat de la contemplarea firii văzute și de la lumea conceptelor, când mintea nu-și mai face nicio imagine și niciun concept. De aceea,

⁸⁷ Vezi Pr. Drd. Vasile Citirigă, *Transfigurarea creștinului prin lucrarea harului Sfântului Duh*, în „Studii Teologice” XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 346-358.

⁸⁸ Vezi Jean-Claude Larchet, op. cit. p. 601.

⁸⁹ Vezi Jean-Claude Larchet, op. cit. p. 638.

⁹⁰ Vezi și Antonie Plămădeală, *Rugăciune și cunoaștere în învățătura ortodoxă*, în „Studii Teologice” X (1958), nr. 3-4, pp. 216-224.

socotim că rugăciunea curată se cunoaște și după faptul că nu mai are vreun obiect, ci, după ce a trecut peste toate în ordinea valorii lor tot mai înalte, mintea nu mai cere decât mila lui Dumnezeu⁹¹.

Pentru că în măsura în care își deschide inima față de oameni, o lărgște pentru oceanul dragostei dumnezeiești, Marea taină a iubirii este unirea pe care ea o realizează între cei ce se iubesc, fără desființarea lor ca subiecte libere⁹². Extazul dragostei, sau sentimentul unirii cu Dumnezeu devine tot mai prelung, producând o bucurie, o căldură sufletească tot mai fericită. Desigur, de această unire perpetuă, continuă, desăvârșită vom avea parte numai în viața eternă. Aici doar pregustăm darurile îndumnezeirii, dar numai atunci vom ieși complet din discursivitate, numai atunci vom avea parte mereu de acea pătrundere esențială a noastră de subiectul divin, ca și de subiectele umane, de o veșnică cunoaștere substanțială, de o unire cu însăși intimitatea realității divine și umane⁹³.

Căldura dragostei ce se preface în lumină își are în același timp izvorul în lucrarea Duhului Sfânt. Cel ce vede lumina iubirii mai presus de fire, ajunge la acea stare de spiritualizare culminantă, pe care Părinții o mai numesc și îndumnezeire⁹⁴. Aceasta, în sens larg, începe la Botez, întinzându-se de-a lungul întregului urcuș spiritual⁹⁵. Astfel, dacă îndumnezeirea în sens larg înseamnă ridicarea omului până la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale, sau până la realizarea deplină a omului, întrucât în tot acest timp se află în el activă și puterea dumnezeiască a harului, îndumnezeirea în sens restrâns cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire⁹⁶. Fragmentul care surprinde cel mai bine toate aceste aspecte în opera Sfântului Isidor este următorul:

„Dacă-ți vei face astfel rugăciunea, atunci aceasta își va găsi drumul drept către Dumnezeu, virtutea ta Îl va descoperi pe Acesta întru lumină și El va lua hotărârea asupra cererii tale, asemenea unei amiezi strălucitoare”^{97,98}.

⁹¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op.cit. p. 212.

⁹² Irene Hausherr, *Teologia lacrimilor. Plânsul și străbungerea inimii la Părinții răsăriteni cu o antologie de texte patristice*, trad. M. Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p.45.

⁹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op.cit. p. 273.

⁹⁴ Vezi Kallistos Ware, *The Holy Name of Jesus in East and West: the Hesychasts and Richard Rolle*, studiu în „Sobornost” vol. IV/ 1982/ nr. 2, pp. 163-184.

⁹⁵ Idem, *The ‘Monk of the Eastern Church’ and the Jesus prayer*, studiu în „Sobornost” vol. XVI/ 1993/ nr. 2, pp. 17-27.

⁹⁶ Vezi și la Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Îndreptare și îndumnezeire în Cartea Psalmilor*, în „Studii Teologice” XLI (1989), nr. 3, pp. 3-11.

⁹⁷ Ps 36, 6.

⁹⁸ PG 78, (I.386), 400D.

BIBLIOGRAFIE

IZVOARE:

Ισιδώρου Πηλουσιώτου, *Επιστολαί*, P.G. 78, 177-1645.

Idem., *Άπαντα τα έργα, Επιστολές*, ΕΠΕ, vol. 1-5, editura Ελευθ. Μερετάκη 'Το Βυζάντιον', Πατερικές εκδόσεις 'Γρηγόριος ο Παλαμάς', Tesalonic, 2000.

LUCRĂRI SELECTIVE:

1. Adler, A., *Suidae Lexicon*, Stuttgart 1967-1971.
2. Altaner, B.– Stuiber, B., *Patrology*, Edinburgh, 1960.
3. Androutos, Hristu, *Simbolica*, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955.
4. Antoniadis, S., *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden 1939.
5. Αρτέμη, Ειρήνη, *Η περί Τριαδικού Θεού διδασκαλία Ισιδώρου Πηλουσιώτη και η σχέση της με τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, teză de doctorat susținută la Facultatea de Teologie din Atena – septembrie 2012, pp.1-473.
6. Βαγιανός, Στυλιανός, *Παιδαγωγικές και ανθρωπαγωγικές αντιλήψεις του Ισιδώρου Πηλουσιώτη – Συμβολή στην Ιστορία της Παιδαγωγίας*, teză de doctorat susținută la Universitatea Națională din Atena, 2005, pp.1-385.
7. Βακάρος, Δ., *Η ιερωσύνη στην εκκλησιαστική γραμματεία των πέντε πρώτων αιώνων*, Tesalonic, 1986.
8. Baldwin, B. *Isidore of Pelousion*, vol.2, Oxford University Press, Oxford 1991.
9. Bareille, D.G., *Isidore de Peluse*, 84-98, în *DTC VIII*, 1924.
10. Boivin, Laurent, *Gravitas in the desert: An analysis of selectet Letters of Isidore of Pelusium and his influence on the secular and ecclesiastical affairs of the fifth century C.E.*, Major Paper, Queen's University, 2014.
11. Bobrinskoy, Boris, *Taina Preasfintei Treimi*, Ed. IBMBOR, București, 2005.
12. Bria, Pr. Prof. Dr. Ion, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura

România Creștină, București, 1999.

13. Bunge, ierom. Gabriel, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. și studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.
14. Căndea, Pr. Prof. Spiridon, *Sensul preoției la Sfinții Părinți*, în „Studii Teologice” II (1950), nr. 3-6, pp. 190-197.
15. Chițescu, Prof. Nicolae, *Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică*, în „Ortodoxia”, nr. 4/1956, p.566.
16. Chrysavgis, John, *Obedience and the Spiritual Father*, în „Θεολογία” t.58/ 1987/ 3, pp. 551-571.
17. Citirigă, Pr. Drd. Vasile, *Transfigurarea creștinului prin lucrarea harului Sfântului Duh*, în „Studii Teologice” XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 346-358.
18. Clement, Olivier, *Rugăciunea lui Iisus* (traducere), în „Studii Teologice” XLVII (1995), nr. 4-6, pp. 25-60.
19. Coman, Pr. Prof. Dr. G. Ioan, *Patrologie*, vol.3, Editura IBMBOR București, 1988.
20. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009.
21. Δετοράκης, Θ., *Ο γυναικείος καλλωπισμός στα πατερικά και αγιολογικά κείμενα* pp. 573 – 585, în tomul „Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο”, editura. KBE / EIE, Atena, (1989).
22. Διαμαντόπουλος, Αδ., *Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης* p. 737-751, rev. „ΝΣ”, vol. 20, an 17, edit. I. Κοινού του Παναγίου Τάφου, Ierusalim (1925) și pp. 99-115, 288-303, 449-466, 538-545, 610-627, 665-674 vol. 21, an 18, Ierusalim, 1926.
23. Dinneen, L., *Titles of address in christian greek epistolography to 527 A.D.*, edit. Ares Publishers, Chicago, 1980.
24. Δράγα, Γ., *Υπόμνημα της παρούσης ελληνικής εκδόσεως, Εισαγωγικά, Ο άγιος Ισίδωρος Πηλουσιώτης*, PG 78, ediție îngrijită de Ιωάννου Διώτη, Editura Centrului Patristic, Atena, 1987.
25. Ενισλείδη, Χρήστου, *Βίος-πολιτεία και ακολουθία των Ισιδώρων του Πηλουσιώτου και του εν Χίω*, Atena, 1952
26. Ευάγριος, Σχολαστικός, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 86.
27. Ευστρατιάδης, Σ., *Αγιολόγιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, edit. Αποστολικής Διακονίας, Atena, 1995.

28. Ευθυμίου, Γ. Χρ., *Αυθεντικοί ποιμένες της Εκκλησίας*, Atena, 2006.
29. Evdokimov, Paul, *Taina Iubirii – Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, Editura Christiana, București 1994.
30. Evieux, Pierre, *Isidore de Péluse*, în rev. RSR vol. 64, Paris (1976), pp. 321-340.
31. Filaret, Arhiepiscopul Cernigovului, *Ιστορική διδασκαλία περί των Πατέρων της Εκκλησίας*, vol.3, Ierusalim, 1887.
32. Φούσκας, Κ., *Ο Άγιος Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης, με ειδική αναφορά στη χρήση και ερμηνεία της Καινής Διαθήκης*, Atena, 1994.
33. Fouskas, C., *St Isidore of Pelusium and the New Testament*, în rev. Θεολογία, în vol. 57, p.262-293, Atena, 1966.
34. Frunză, Florin, *Cunoaștere în dreapta credință*, în „Studii Teologice” XLV (1993), nr. 3-4, pp. 145-151.
35. Gabriel, Ierod., *Aducerea-aminte de moarte*, în „Studii Teologice” XLV (1993), nr. 3-4, pp. 107-121.
36. Γαβριήλ (αρχιμανδρίτης), *Η μοναχική ζωή κατά τους άγιους Πατέρες*, edit. Αστήρ, Atena, 1972.
37. Galeriu, Pr. Prof. Dr. Constantin, *Jertfă și Răscumpărare*, Editura Harisma, București 1991.
38. Γιούλτσης, Β. Τ., *Η «άλλη» θέαση του κοινωνικού*, edit. Πουρναρά, Tesalonic, 2005.
39. Habra, Georges, *Iubire și senzualitate*, editura Anastasia, București, 1994.
40. Χαλκίτη, Pr. Π. Ιωάννου, *Η χρήσις της Καινής Διαθήκης εις τας επιστολάς του Αγίου Ισιδώρου του Πηλουσιώτου*, teză de doctorat, susținută la Facultatea de Teologie din Tesalonic, 1997, pp.1-491.
41. Halton, T., *Ecclesiastical war and peace in the letters of Isidore of Pelusium*, pp. 41-49 în vol. „Peace and war in Byzantium”, edit. Timothy S. Miller and John Nesbitt, The Catholic University of America Press, Washington, 1995.
42. Hausherr, Irénée, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, trad. M. Vladimirescu, prefată † Kallistos al Diokleei, postfață Tomáš Špidlík, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.
43. Henry, Michel, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, trad. și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000.

44. Χρήστου, Παναγιώτη *Εκκλησιαστική Γραμματολογία, Πατέρες και θεολόγοι του χριστιανισμού*, vol. 1, edit. Κυρομάνος, Tesalonic, 1991.
45. Idem, *Ελληνική Πατρολογία*, vol. 3, edit. Κυρομάνος, Tesalonic, 2008.
46. Hunger, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, în rev. „Handbuch der Altertumswissenschaft 12.5.1” Munchen, 1978.
47. Ică Diac. Prof. Dr. Ioan Jr., *Canonul Ortodoxiei*, I, Editura Deisis, Sibiu, 2008.
48. Ioan de Kronstadt, *În lumea rugăciunii*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, București, 2003.
49. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, 65-66, în PSB vol. 2, Editura IBMOBOR, București 1980.
50. Janin, R., *Ισίδωρος. Ο Πηλουσιώτης*, în *ΘΗΕ* vol. 6.
51. Κάλλιστος, Νικήφορος, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 146.
52. Κεσανίδη, Αναστασίου, *Η ιερωσύνη κατά τον Άγιο Ισίδωρο Πηλουσιώτη*, lucrare de Master susținută sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Θεόδωρος Ζήσης, la Facultatea de Teologie din Tesalonic, 2010, pp. 1-253.
53. Κορναράκης, Κ. Ιωάννης, *Η εν ταις επιστολαίς Ισιδώρου του Πηλουσιώτου περιεχομένη ποιμαντική ψυχολογία*, Atena, 1958.
54. Kustas, G. L., *Studies in Byzantine Rhetoric*, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, în „Ανάλεκτα Βλατάδων”, Tesalonic, (1973).
55. Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, editura Sofia, București, 2006.
56. Lossky, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. A. Manolache, Ed. Humanitas, București, 1998.
57. Louth, Andrew, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, trad. și postfață M. Neamțu, prefață, diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.
58. Mantsaridis, Georges, *La déification de l'homme*, în „Contacts” XXXVIII/ 1988/ 141, pp. 6-18.
59. Μαρκόπουλος, Α., *Η επικοινωνιακή λειτουργία της επιστολής* în vol. „Η επικοινωνία στο Βυζάντιο”, Πρακτικά του Β΄ Διεθνούς Συμποσίου, îngrijit de Ν. Γ. Μοσχονάς, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών/Ε.Ι.Ε. Atena 1993.
60. Ματσούκας, Α. Νίκου *Δογματική και συμβολική θεολογία*, vol.3, edit. Πουρναράς, Tesalonic, 1997.

61. Meyendorff, pr. prof. dr. John, *Originile gândirii monastice: Evagrie și Macarie*, (traducere), în „Studii Teologice”, XLV (1993), nr. 5-6, pp. 20-29.
62. Miloșevici, S. Nenad, *Dumnezeiasca Liturghie – Centrul cultului în Ortodoxie. Legătura indisolubilă a Sfintelor Taine cu dumnezeiasca Euharistie*, Editura Deisis, Sibiu, 2012.
63. Mircea, Pr. Ioan, *Preoția împărătească sau duhovnicească*, în „Studii Teologice” XXIII (1971), nr. 7-8, pp. 483-497.
64. *Μηνολόγιο Φεβρουαρίου*, PG 117, 289B-332C.
65. Mladin, Mitropolitul Ardealului, Nicolae, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1960.
66. Moldovan, pr. prof. dr. Ilie, *Îndreptare și îndumnezeire în Cartea Psalmilor*, în „Studii Teologice” XLI (1989), nr. 3, pp. 3-11.
67. Moldoveanu, Nicolae, *Dicționar de înțelepciune patristică - Comori dezgropate*. Cugetări din vechii scriitori creștini, Edit. Casa Școalelor, București, 1997.
68. Μπαλάνος, Σ. Δημήτριος, *Ισίδωρος ο Πηλουσιώτης*, Edit. Ιωάννου Ν. Σιδέρη, Atena, 1922.
69. Mullett, Margaret., *The classical tradition in the byzantine letter* în vol. „Byzantium and the classical tradition”, 13th Spring Symposium of Byzantine Studies (1979), University of Birmingham 1981, pp. 75-93.
70. Nacu, Pr. Dr. Pompiliu, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dăinuirea lor la începutul mileniului trei*, editura Partener, Galați, 2010.
71. Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie creștină*, Editura Deisis, 1994.
72. Niemeyer, H. A., *Vita*, PG 78, 15-30.
73. Παπαγεωργακόπουλος, Αν. Κ., *Το πάθος του Ιησού ως Υιού του ανθρώπου*, Tesalonic, 1965.
74. Παπαδόπουλος, Χ. Μ., *Το πατριαρχείο Αλεξανδρείας και πάσης Αφρικής στο χρόνο*, Ελληνική Δημοκρατία, Υπουργείο Εθνικής Άμυνας, Atena - Alexandria 2000.
75. Παπανικολάου, Ν. Φωτίου *Η έρημος και η πόλη στην ασκητική γραμματεία των πρώτων αιώνων*, edit. Πουρναράς, Tesalonic, 2000.
76. Πηλίδης, Ιακόβου *Η χριστιανική ιερωσύνη: από ιστορικής απόψεως των δέκα πρώτων αιώνων μ.Χ.*, Atena, 1988.

77. Plămădeală, magistr. ierom. Antonie, *Rugăciune și cunoaștere în învățătura ortodoxă*, în „Studii Teologice” X (1958), nr. 3-4, pp. 216-224.
78. Popescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura IBMBOR, București 2005.
79. Popescu, Pr. Prof. Niculae, *Din cugetările Sf. Părinți despre rugăciune*, în „Mitropolia Olteniei” XVIII (1956), nr. 8-9, pp. 451-455.
80. Quasten, J., *Patrology*, vol. 3, The Newman Press, Maryland 1960.
81. Radu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Botezul ca încorporare în noul legământ și problema sinergismului*, în „Ortodoxia” (1994) nr. 1, pp. 8-14.
82. Rus, Remus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003.
83. Sabău, Drd. Marcel Alexandru, *Expunere catehetică a Sfintelor Taine: Botezul și Mirungerea*, în „Studii Teologice” XXXIV (1982), nr. 5-6, pp. 358-370.
84. Σαπρής, Β., *Η βυζαντινή παραμυθητική επιστολή: από τον Θεόδωρο Στουδίτη έως τον Ευστάθιο Θεσσαλονίκης (9ος-12ος αιώνας)*, edit. Σταμούλης Tesalonic, 2005.
85. Sauca, Drd. Ion, *Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic "Botez, Euharistie, Ministeriu"* (Lima - 1982), în „Studii Teologice” XXXV (1983), nr. 7-8, pp. 527-542.
86. Schmid, P. A., *Die Christologie Isidors von Pelusium*, Paulusverlag, Freiburg, 1948.
87. Schmemmann, Alexander, *Euharistia. Taina Împărăției*, Editura Sofia, București, 2012.
88. Sfântul Noul Mărturisitor Nicolae, Mitropolitul Alma-Atei și Kazahstanului, *Sufletul omenesc între boală și vindecare*, editura Sophia, București 2010.
89. Sofronie, arhim., *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice*, ed. a II-a, trad. și prezentare diac. Ioan I. Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu, 2001.
90. Soloviov, Vladimir, *Fundamentele spirituale ale vieții*, trad. și studiu intr. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1994.
91. Špidlik, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, trad. și prezentare diac. Ioan I. Ică jr, cuvânt înainte P. Marko I. Rupnik, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

92. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I-III, Editura IBMBOR, București, 1996, și toate celelalte opere.
93. Stratoudaki, D. White, *Byzantine epistolography*, în rev. „The Greek Orthodox Theological Review”, an. XXI, Nr. 3, Orthodox Press, Holy Cross, Fall (1976).
94. Teoclit, Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, vol. I – *Monahismul aghioritic*; vol. II – *Teologia rugăciunii minții*, trad. pr. prof. Ioan Ică, postfață diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 1994.
95. Todoran, Pr. Prof. Dr Isidor și Zăgrean, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Dogmatica Ortodoxă*, Editura Renașterea, Cluj, 2000.
96. Turcu, Pr. Magistrand Ioan, *Aspecte dogmatice din corespondența cu Isidor Pelusiotul*, în „Ortodoxia” XIII (1961), nr. 2.
97. Τσάμης, Δ., *Εκκλησιαστική Γραμματολογία*, edit. Πουρναρά, Tesalonic, 1996.
98. Τσελεγγίδης, Δ., *Χάρη και ελευθερία κατά την πατερική παράδοση του ιδ' αιώνα*, edit. Πουρναράς, Tesalonic, 2002.
99. Turner, C.H., *The letters of Saint Isidore of Pelusium*, în „JThS” vol. 6, Oxford 1905, pp.70-86.
100. Τωμαδάκης, Ν., *Βυζαντινή επιστολογραφία*, edit. Π. Πουρναράς, Tesalonic, 1993.
101. Usener, H., *Vier Lateinische Grammatiker*, în „Rheinisches Museum fur Philologie”, XXIII (1968).
102. Vasiliev, A. A., *Istoria Imperiului Bizantin*, editura Polirom, București, 2010.
103. WARE, † Kallistos, *Împărăția lăuntrică*, trad. E. Vlad, introducere Maxime Egger, Christiana, București, 1996.
104. Yannaras, Christou, *Abecedar al credinței*, Editura Bizantină, București, 2007.
105. Zăgrean, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Câteva caractere specifice ale virtuții creștine*, în „Mitropolia Ardealului” XXI (1966) 7-8, pp. 508-524.
106. Ζήσης, Θεόδωρος, *Τέχνη παρθενίας: γάμος και αγαμία εις τα περί παρθενίας πατερικά έργα*, edit. Βρυέννιος, Tesalonic, 1997.
107. Zizioulas, Ιωάννης, *Ființa eclesială*, Editura Bizantină, București, 1996.

**„OVIDIUS” UNIVERSITY OF CONSTANȚA
THE FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY
DOCTORAL SCHOOL OF THEOLOGY**

Ph. D. THESIS

(Abstract)

Scientific coordinator:

Revd. Ph.D. Prof. Nechita Runcan

Ph.D. Student

Morlova Nicușor

CONSTANȚA 2015

**„OVIDIUS” UNIVERSITY OF CONSTANȚA
THE FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY
DOCTORAL SCHOOL OF THEOLOGY**

Ph. D. THESIS

**THEOLOGY AND SPIRITUAL LIFE REFLECTED IN THE
ISIDOR’S OF PELUSIUM EPISTLES**

(Abstract)

Scientific coordinator:

Revd. Ph.D. Prof. Nechita Runcan

Ph.D. Student

Morlova Nicușor

CONSTANȚA 2015

CONTENTS

Foreword.....	p.1
Contents.....	p.2
Abbreviations.....	p.4
Introduction.....	p.5

FIRST PART

THEOLOGY

Chapter I: Saint Isidore of Pelusium – work and personality.....	p.11
I.1. Bio-bibliography's landmarks.....	p.11
I.2. The work.....	p.18
I.3. Christian epistolography and protreptic literature.....	p.23
Chapter II: Triadology.....	p.27
II.1. Holy Trinity – tripersonal communion of life and love.....	p.27
II.2. The fight against antitrinitarian's heresies.....	p.33
Chapter III: Christology.....	p.43

SECOND PART

SPIRITUAL LIFE

Chapter I: Voluntary remission of passions and the achieve of virtues.....	p.55
I.1. Selfish self-love (φιλαυτία) and spiritual self-love.....	p.57
I.2. Gluttony (γαστριμαργία) and restraint.....	p.61
I.3. Fornication (πορνεία), abstinence and castity.....	p.63
I.4. Stinginess and merciful.....	p.70
I.5. Sadness (λύπη) and spiritual joy.....	p.81
I.6. Laziness (ακηδία) and spiritual attention.....	p.85
I.7. Anger (οργή), kindness and patience.....	p.88
I.8. Empty fame (κενοδοξία).....	p.94
I.9. Pride (υπερηφάνια).....	p.98

Chapter II: Steps of spiritual life	p.103
II.1. Faith.....	p.103
II.2. The fear of God and the thought of doomsday.....	p.107
II.3. Repent.....	p.110
II.4. Moderation.....	p.113
II.5. Mind's and thoughts care.....	p.119
II.6. Endouring the sorrows.....	p.123
II.7. Hope.....	p.126
II.8. Faultless condition.....	p.129
Chapter III: The gift of the divine grace throu the Holy Sacraments	p.132.
III.1 The ontologic relationship betwin Saint Eucharisty and the others Sacraments...	p.132
III.2. Baptism.....	p.142
III.3. Unction.....	p. 148
III.4. Confession.....	p.155
III.5. Holy Anointing.....	p. 161
III.6. Holy Wedding.....	p. 165
III.7. Priesthood Sacrament.....	p.169
Chapter IV: Spiritual perfection and her gifts	p.182
IV.1. God contemplation throu the creation.....	p.182
IV.2. The absolut pray.....	p.185
IV.3. The absolut love and the deification of men.....	p.188
 General Conclusions	p.193
Bibliography	p.195
Annexes	p.212

THEOLOGY AND SPIRITUAL LIFE REFLECTED IN THE ISIDOR'S OF PELUSIUM EPISTLES

Keywords: Biography, work, doctrine, triadology, hristology, spiritual life, perfection, passion, virtue, heresies, monachism, ascetic life-style, deification, priest, eucharisty, baptism, unction, Holy Anointing.