



STUDIA DOCTORALIA ANDREIANA



FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana

I

Anul XI / Nr. 1 (ianuarie-iunie) 2022

Editura Andreiana, Sibiu
ISSN 2285–8555

Studia Doctoralia Andreiana



Publicație semestrială realizată sub egida
Centrului de Cercetare Teologică
al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu



Colegiul editorial:

PREȘEDINTE:

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

REDACTOR-ȘEF:

Pr. Prof. Dr. Habil. Daniel BUDA,
Decanul Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din Sibiu

MEMBRI:

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. ICĂ JR
Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN
Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR
Pr. Prof. Dr. Aurel PAVEL
Prof. Dr. Paul BRUSANOWSKI
Prof. Dr. Ciprian STREZA

Prof. Dr. Sebastian MOLDOVAN
Pr. Conf. Dr. Habil. Constantin NECULA
Pr. Conf. Dr. Habil. Nicolae MOȘOIU
Pr. Conf. Dr. Habil. Constantin OANCEA
Lect. Dr. Habil. Ciprian TOROCZKAI
Lect. Dr. Habil. Alina PĂTRU

Comitetul de redacție:

SECRETARI DE REDACȚIE:

Drd. Sorin-Gabriel POMANĂ, Drd. Ștefan POPA

CORECTURĂ:

Nicolae-Toma POSA

TEHNOREDACTARE:

Drd. Fabian FILIPESCU

Redacția și administrația:

Arhiepiscopia Sibiului
Str. Mitropoliei, nr. 35, 550179, Sibiu
E-mail: studia.doctoralia@gmail.com
Web: reviste.ulbisibiu/studia-andreiana

Cuprins

EDITORIAL	5
Ierom. Drd. Daniil (Daniel-Cosmin) PINCIUC <i>De la Cortul mărturiei la Cortul mântuirii – o perspectivă tipologică biblică a revelării Chivotului Noului Legământ</i>	7
Pr. Drd. Florin Nicu BODOC <i>Sfântul Apostol Pavel și contextul istoric și cultural-religios al Epistolelor sale</i>	31
Pr. Drd. Dănuț-Gheorghe BENGĂ <i>Configurația politico-religioasă a Imperiului Roman de Răsărit (Imperiul Bizantin) la sfârșitul secolului VI și prima jumătate a secolului VII, în vremea Sfântului Maxim Mărturisitorul</i>	59
Arhid. Drd. Gheorghe Sorin POPESCU <i>Lumina harului dumnezeiesc în gândirea Sfântului Simeon Noul Teolog</i>	77
Drd. Alexandru ROIBU <i>Darul lacrimilor și folosul lor duhovnicesc în gândirea Sfântului Simeon Noul Teolog</i>	91
Drd. Sorin-Gabriel POMANĂ <i>Părintele Arsenie Boca în anii studenției la Academia Teologică Andreiană (1929- 1933) – Documente inedite</i>	106
Pr. Drd. Ionuț Daniel CIUNGU <i>Părintele Gherasim Iscu și asumarea vieții duhovnicești într-un context ateu</i>	120
Drd. Teodor COMAN <i>„Bunătatea desăvârșită și mai presus de desăvârșire este Minte”. Despre faptul că mintea este chipul lui Dumnezeu în om</i>	130
Arhid. Drd. Adrian-Nicolae URSU <i>Utilitatea Scripturii în Liturgia Cuvântului. Studiu istorico-liturgic</i>	148
Pr. Drd. Andrei IANCU <i>Inteligența spirituală și spiritualitatea ortodoxă în procesul de prefacere a tristeții în bucurie</i>	160
AUTORI	171

EDITORIAL

Prezentul număr al *Studia Doctoralia Andreiana*, nr. 1 din 2022, cuprinde zece contribuții, pe cele mai diverse teme, scrise de către doctoranzii Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu și ai Facultății de Teologie Ortodoxă de la Craiova.

Daniil Pinciuc a contribuit cu un studiu despre perspectivele tipologice biblice ale Cortului Mărturie, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr. Florin Nicu Bodoc a scris un studiu biblic despre contextul cultural-religios în care au fost scrise epistolele pauline, sub îndrumarea Pr. Conf. Dr. Nicolae Moșoiu. Dănuț-Gheorghe Benga a contribuit cu un studiu istoric despre configurația religioasă a Imperiului Bizantin în vremea Sfântului Maxim Mărturisorul, sub îndrumarea Prof. Dr. Ciprian-Ioan Streza. Gheorghe Sorin Popescu propune un studiu despre lumina harului dumnezeiesc la Sfântul Simeon Noul Teolog, scris sub îndrumarea Înaltpreasfinției Sale Prof. Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei. Alexandru Roibu a publicat un studiu despre darul lacrimilor la Sfântul Simeon Noul Teolog, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae-Răzvan Stan de la Facultatea de Teologie din Craiova. Sorin-Gabriel Pomană a scris un studiu despre anii de studenție sibiană ai Părintelui Arsenie Boca, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr. Ionuț Daniel Ciungu și-a adus contribuția cu un studiu despre asumarea vieții duhovnicești în context ateu la Părintele Gherasim Iscu, sub îndrumarea colegului craiovean, Pr. Prof. Dr. Nicolae-Răzvan Stan. Teodor Coman a scris un studiu în care argumentează că mintea este chipul lui Dumnezeu, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr. Adrian-Nicolae Ursu a contribuit cu un studiu istorico-liturgic despre Liturgia Cuvântului, sub îndrumarea Înaltpreasfinției Sale Prof. Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului. Andrei Iancu și-a adus contribuția cu un studiu despre inteligența spirituală și spiritualitatea ortodoxă în procesul de transformare a tristeții în bucurie. Studiul este scris sub îndrumarea Prof. Dr. Sebastian Moldovan.

Oferim, aşadar, publicului interesat un număr al *Studia Doctoralia* cu zece contribuţii, dintre care trei pot fi încadrate în domeniul spiritualitate, trei sunt studii de patrologie, iar câte un studiu este de teologie biblică, teologie dogmatică, teologie liturgică şi teologie morală.

Salutăm în mod deosebit publicarea în acest număr al *Studia* a trei studii scrise de doctoranzi de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova, sub coordonarea profesorilor lor. Este un semn de bună colaborare între cele două centre teologice ortodoxe româneşti, pe care dorim să o aprofundăm pe viitor.

Pr. Prof. Dr. Daniel BUDA,
Redactor-Şef al *Studia Doctoralia Andreiana*

De la Cortul mărturiei la Cortul mântuirii – o perspectivă tipologică biblică a revelării Chivotului Noului Legământ*

Ierom. Drd. Daniil (Daniel-Cosmin) PINCIUC

Abstract:

The biblical typology allows the revelation in the pages of the Holy Scripture of the deep connection between the two great Covenants, and from a mariological point of view, it identifies the place and the mysterious role of the Theotokos in the Divine economy. Identified carefully and correctly, numerous biblical passages reveal, starting with Moses, images of the Virgin Mary as Marian types referring to the tent, the temple and, especially, the ark of the Covenant. Thus, this short study seeks to shed light on the image of Mary, Mother of God, as the new and true Ark of the New Eternal Covenant of the New Moses – Jesus Christ – through a biblical typological perspective that shows the transition from legalistic (lifeless) sacredness of the prefigurative building of the Old Covenant to the true and eternal (living) Holiness of the New Covenant.

Keywords:

typology, tent, temple, ark of the Covenant, Moses, Virgin Mary, mariology

Peregrinările Chivotului Legământului – scurtă incursiune vetero-testamentară

După Legământul veșnic încheiat atât cu Noe – încetarea oricărui potop care să pustiască pământul¹ –, cât și cu Avraam – pe care îl face tată a mulțime de popoare² –, în timpul Exodului din Egipt către Pământul Făgăduinței (Canaan),

* Articol scris sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Cf. Fc 9, 9-11. Arătarea curcubeului în nori – semnul legământului veșnic între Dumnezeu și Noe (Fc 9, 12-17).

² Cf. Fc 17, 1-5. Circumcizia (tăierea-împrejur) – semnul legământului între Dumnezeu și Avraam (Fc 17, 10-11).

Dumnezeu face un alt Legământ, pe Muntele Sinai, însă, de această dată, un Legământ special prin care Legea lui Dumnezeu este oferită fiilor lui Israel prin Moise și prin care îi asigură că vor fi un popor ales, împărăție preotească și neam sfânt, însă cu condiția ascultării și împlinirii acestei Alianțe.³ Tot pe Muntele Sinai, Moise primește instrucțiunile pentru construcția unui locaș sfânt – *cort* (ebr. מִשְׁכָּן, *miškan*, gr. σκηνή, *skene*) sau *tabernacul* –, ca Domnul Dumnezeu să locuiască în mijlocul poporului⁴. Acest cort era numit *Cortul mărturiei* (ebr. לְהוֹרֵא עוֹמֵד, *ohel moed*, gr. ἡ σκηνή τοῦ μαρτυρίου, *he skene tou marturiou*) sau *Cortul adunării* (întâlnirii)⁵.

Când Moise și Iosua Navi s-au urcat pe Muntele Sinai, norul slavei lui Dumnezeu s-a pogorât peste munte, acoperindu-l pe Moise timp de șase zile (*Iș* 24, 16). De fapt, atunci el vede cele șase zile ale creației, după care primește să facă o replică a celor contemplate⁶, o copie imperfectă a realităților celor adevărate, veșnice și imuabile – un cort pământesc, ca o închipuire și umbră a cortului ceresc imaterial, nefăcut de mână (*acheiropoietos*)⁷, arhetip al celui material. Este interesantă această tipologie între asamblarea și sfințirea Cortului mărturiei (*Iș* 40) și cele șase zile ale creației (*Fc* 1), prin care actul creației este privit ca un tip (*typos*) al actului construcției antitipului (*antitypos*) Cortului mozaic⁸.

³ A se vedea *Iș* 19, 5-6. Poporul lui Israel a făgăduit de mai multe ori că va păzi Legea lui Dumnezeu Cf. *Iș*. 19, 8; 24, 3; 24, 7.

⁴ *Iș* 25, 8: „Să-Mi faci locaș sfânt și voi locui în mijlocul lor”.

⁵ Detaliile despre instrucțiunile construirii Cortului mărturiei, facerea și sfințirea lui se regăsesc în capitolele de la 25 la 40 ale Cărții *Ieșirii*.

⁶ După Grigorie de Nyssa, urcușul lui Moise și contemplarea tenebrei divine înseamnă intrarea în lumina cea dumnezeiască, cea neapropiată (*1 Tim* 6, 16), neînserată și nesfârșită și, de fapt, experiența intrării în Cortul nefăcut de mână al dumnezeirii, care este Fiul cel veșnic al Tatălui, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu: „După trâmbițe pătrunde în adâncul nevăzut al cunoașterii lui Dumnezeu. Dar nici acolo nu rămâne, ci trece la Cortul nefăcut de mână. De fapt, la acest capăt ajunge cel ce se înalță pe asemenea urcușuri” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *De Vita Moysis*, P.G. 44, 377, apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1992, p. 299).

⁷ Cf. *Evr* 9, 11.

⁸ Margaret Barker, *Creation Theology*, Margaret Barker Wakefield, 2004, p. 2 (<http://www.margaretbarker.com/Papers/CreationTheology.pdf>, accesat ultima dată în 22.11.2021). S-a dezvoltat o adevărată *teologie a Templului* pusă în legătură cu actul creației bazată pe ideea că Tabernacolul (Cortul) sau Templul constituie un microcosmos al creației. De fapt, lumea întreagă este un Cort, iar Dumnezeu Însuși este acoperământul totului (Cortul cel mare care cuprinde și îmbrățișează cu iubirea Sa pe toți și pe toate). Prof. Margaret Barker, o remarcabilă predicatoră metodistă și specialistă în studiul biblic de la Universitatea din Cambridge, a pus bazele acestei teologii a Templului prin care urmărește să traseze rădăcinile teologiei creștine în iudaismul antic prin raportarea, în special, la imaginea primului așezământ al lui Moise cu implicații în actul creației (facerii), căderii (desfacerii) și întrupării (refacerii). (Pentru

Cortul mozaic⁹ era înzestrat cu un obiect special așezat într-un loc special, considerat de către poporul evreu obiectul cel mai sacru de pe pământ: *Chivotul Legământului* (ebr. אֲרוֹן הַבְּרִית, *aron ha'brit*, gr. ἡ κιβωτός της διαθήκης, *he ki-votos tes Diathekes*), numit și Chivotul mărturiei (*aron ha'edut*) sau arca Alianței. Așezat în locul de dincolo de catapeteasmă, în *Sfânta Sfintelor* (ebr. מִקְדָּשׁ הַקֳּדָשִׁים, *Kodeș Kodašiin*, gr. τα Ἁγία των Ἁγίων, *ta Hagia ton Hagion*) – sanctuar care semnifica unitatea dintre Dumnezeu și creație, realitatea inteligibilă, inaccesibilă creației, a prezenței lui Dumnezeu în mijlocul acesteia¹⁰ și icoană a Împărăției lui Dumnezeu –, chivotul Legământului¹¹ era o cutie¹² din lemn de salcâm ferecată cu aur curat, prevăzută cu un capac de aur (*caporet* sau *acoperământ al ispășirii*)¹³, deasupra căruia se aflau doi heruvimi de aur, îndreptați unul către altul, care acopereau (*umbreau*) cu aripile lor acest capac (Iș 25, 10; 37, 9).

Sacralitatea deosebită a acestui chivot era dată de conținutul său special. *Epistola către Evrei* ne descrie limpede conținutul acestui chivot: „năstrupa de aur, care avea mana, era toiagul lui Aaron ce odrăslise și tablele Legii” (Evr 9, 4). Chivotul era considerat semn și simbol vizibil *par excellence* al prezenței divine pe pământ în mijlocul poporului lui Israel, dar și locul în care Dumnezeu Se descoperea și vorbea cu Moise și, prin el, poporului (cf. Iș 25, 22). Mai târziu, *Templul lui Solomon*¹⁴ sau *Templul sfânt* (ebr. בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, *Beit HaMikdash*, gr. ναός,

detalii, a se vedea <http://www.margaretbarker.com/Temple/default.htm>, accesat ultima dată în 24.11.2021).

⁹ Cortul mărturiei a condus (însoțit) poporul evreu prin pustiul Sinaiului pe perioada celor 40 de ani de rătăcire. După strămutarea lor în Canaan, sub comanda lui Iosua Navi, evreii au așezat Cortul în Ghilgal (cetate la N-V de Ierihon, către Munții Efraim) (Ios 4, 19); aici a fost sărbătorit primul Paște, încetând căderea manei din cer, după ce poporul a mâncat pâine din Canaan (Ios 5, 10-12). Saul, primul rege al evreilor, este uns aici, în Cortul mărturiei (I Rg 11, 15). Din Ghilgal, Cortul a fost strămutat la Șilo (la N-E de Ghilgal, din Munții Efraim) și devine (în epoca judecătorilor) centrul religios al celor 12 triburi (Ios 18, 1; 21, 2; 22, 9-12). Aici, YHWE este numit pentru prima dată Savaot (*Șavuot*), adică Dumnezeul oștirilor care șade pe scaun de heruvimi (cf. I Rg 1, 3).

¹⁰ Cf. Margaret Barker, *Creation Theology*, p. 3.

¹¹ A se vedea Iș 25, 10-22.

¹² 2,5 coți x 1,5 coți x 1,5 coți (cf. Iș 25, 10).

¹³ Cunoscut și sub numele de *tronul împăcării* sau *al îndurării* (Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologia biblică*, ed. a II-a, Editura I.B.M.B.O.R., Sibiu, 2002, p. 194).

¹⁴ Templul este construit în 7 ani (cf. 3 Rg 6, 37), în timpul domniei lui Solomon (972-933 î.Hr.). Descrierea templului: 3 Rg 6-7 și, pe scurt, în 2 Par 3-4.

*naos*¹⁵), situat pe colina Moria de pe Muntele Sion¹⁶, deși mult mai mare și mai impunător, va păstra structura Cortului sfânt. Atât la sfințirea Cortului mozaic, cât și a Templului iudaic al lui Solomon se observă un aspect esențial: aducerea și așezarea Chivotului Legii în Sfânta Sfințelor revela prezența *slavei Domnului* lui Israel (ebr. כְּבוֹד, *kavod*, gr. ἡ δόξα του Κυρίου, *he doxa tou Kyriou*) manifestată prin norul¹⁷ (ebr. שְׁכִינָה, *shekinah* gr. νεφέλη, *nephelē*) care *umbrea* (ἐπισκιάζω, *episkiazō*) și *umplea* Cortul.

Rezistând cel puțin patru secole fără modificări¹⁸, primul templu este mai întâi jefuit (597 î.Hr.) de către Nabucodonosor și, unsprezece ani mai târziu (568 î.Hr.), distrus până la temelie de către același rege al Babilonului¹⁹, odată cu cetatea Ierusalimului, iar evreii sunt luați în robia babiloniană. Cartea 2 *Macabei* surprinde ce s-a întâmplat cu Chivotul Legii după căderea în robia babiloniană: mai înainte de a fi devastat templul, profetul Ieremia primește poruncă să ia Cortul Sfânt din Sfânta Sfințelor – care conținea, în mod evident, și Chivotul Legii –, și să îl ascundă pe muntele Nebo (la est de râul Iordan), într-o peșteră știută doar de el (2 *Mac* 2, 4-5), pe același munte pe care odinioară s-a urcat Moise ca să îi arate Dumnezeu Pământul Canaanului²⁰.

Întorși din robie (538 î.Hr.), evreii își reconstruiesc templul, sub conducerea lui Zorobabel și a arhiereului Iosua și la insistențele profeților Zaharia și Agheu. Templul lui Zorobabel sau *templul postexilic* nu avea însă toate obiectele sacre. Cinci sunt obiectele sacre care lipseau: focul sacru, norul slavei dumnezeiești, uleiul sfânt, sorții Urim și Tumim și, în mod evident, obiectul cel mai sacru: *Chivotul Legii*, în locul căruia, în Sfânta Sfințelor, se afla o simplă piatră numită *piatra poziției*²¹. Și acest templu a fost prădat, însă nu a fost distrus de tot.

¹⁵ Limba greacă folosește 2 termeni cu referire la templu: „ἱερόν” (*hieron*), pentru a desemna esplanada Templului (incinta acestuia cu curțile sale), și „ναός” (*naos*), având conotația strictă de sanctuar sau spațiul însuși al construcției propriu-zise a Templului.

¹⁶ Locul Templului este colina Moria de pe muntele Sion, care se continuă spre nord cu o altă colină mai înaltă, numită Ofel (orașul vechi), și care reprezintă același loc unde David înălțase un altar pe aria cumpărată de la iebuseul Aravna (cf. 2 *Par* 3, 1; 2 *Rg* 24, 18-25) și unde odinioară Avraam avea să aducă jertfă pe propriul său fiu Isaac (cf. *Fc* 22, 2).

¹⁷ În timpul rățcirii lor prin pustie, fiii lui Israel erau călăuziți ziua de acest nor al slavei care stătea deasupra Cortului, iar noaptea se transforma în stâlp de foc, însă, când acest nor se ridica, atunci și poporul pleca la drum (*Iș* 40, 36-38).

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologia biblică*, p. 202.

¹⁹ Detalii despre jefuirea și distrugerea Templului: 4 *Rg* 25, 1 sq; *Ier* 52, 4 sq.

²⁰ La poalele aceluiași Munte Nebo, Moise a murit, în pământul Moabului (cf. *Dt* 34, 1-6).

²¹ O piatră pe care arhiereul, de Ziua Ispășirii (*Yom Kippur*), în cel de al doilea Templu, ardea tămâie (cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologia biblică*, p. 204). Pentru mai multe detalii despre sărbătoarea Yom Kippur, a se vedea: *Ibidem*, pp. 299-303.

Istoricul roman Publius Cornelius Tacitus, în lucrarea sa *Istorii* (V, 9), ne oferă un detaliu semnificativ: în anul 63 î.Hr., când generalul Pompeius cucerește Ierusalimul, intrând în Templu, îl găsește gol, precizând că era „lipsit de imaginea vreunui zeu și că *sanctuarul nu conține niciun mister*”²², detaliu care arată că Sfânta Sfintelor devenise o simplă încăpere goală, lipsită de Chivotul Legii.

Pe la anii 20-19 î.Hr., Templul este restaurat de către Irod cel Mare, fiind înfrumusețat și mărit, însă pentru păstrarea reputației sale și îmbunarea poporului. Descrierea amănunțită a acestui Templu²³ este realizată de istoricul evreu Iosif Flavius în lucrările sale *Antichități iudaice* (XV, 11) și *Războiul iudaic* (V, 5). În cea de a doua lucrare a sa, cu referire la descrierea interiorului Templului, istoricul Flavius ne spune clar că: „încăperea cea mai retrasă spre interior măsoara 20 de coți și era separată de exterior tot printr-o catapeteasmă. *Înăuntrul ei nu se afla nimic*: nimeni nu avea voie să intre acolo, nici s-o atingă sau să-și arunce privirea în ea; i se spunea «Sfânta Sfintelor»”²⁴. Este important de precizat aici că Fecioara Maria a fost adusă în acest Templu al lui Irod la vârsta de 3 ani, „probabil puțin timp după terminarea părții centrale a clădirii, cândva între anii 17 și 16 î.Hr.”²⁵.

Profetul Ieremia consemnează despre Chivotul pe care l-a ascuns în peșteră că: „necunoscut va fi locul acela până când va aduna Dumnezeu adunarea poporului și se va milostivi. Și atunci Domnul Dumnezeu va arăta acestea, și *se va arăta slava Domnului și norul*, precum s-au arătat și lui Moise, și precum cu slavă s-au arătat când s-a rugat Solomon ca să sfințească templul” (2 Mac 2, 7-8). Începând de aici, *nicio mențiune* nu mai există în textul biblic vetero-testamentar cu privire la Chivot. Fiind în așteptarea lui Mesia – noul Moise –, poporul evreu se

O interesantă perspectivă a Jertfei răscumpărătoare a lui Iisus Hristos – Arhiereul cel veșnic – în contextul sărbătorii Yom Kippur, cu raportare la *Epistola către Evrei*: Tomás García Huidobro, *La Carta a los Hebreos. Una visión desde las teologías del templo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2014, pp. 95-115.

²² *Tacitus: Histories, Books IV-V, Analis, Books I-III* (trans. Clifford H. Moore and John Jackson; Loeb Classical Library 249; William Heinemann Ltd.; G.P. Putnam's Sons, 1931), p. 191. A se vedea trad. rom.: Publius Cornelius Tacitus, *Istorii. Anul celor patru împărați*, Ed. Enciclopedică, București, 1992.

²³ În anul 70 d.Hr., romanii au cucerit Ierusalimul și au distrus Templul sub conducerea guvernatorului Titus, împlinindu-se cuvintele Mântuitorului Hristos: „Vedeți acestea toate? Amin grăiesc vouă: Nu va rămâne aici piatră pre piatră, care să nu se risipească” (Mt 24, 2).

²⁴ William Whiston, *The Works of Josephus: Complete and Unabridged* (ed. nouă, Peadbody, MA: Hendrickson, 1987), p. 718. A se vedea trad. rom.: Josephus Flavius, *Istoria războiului iudeilor*, ed. a IX-a, pref. de Răzvan Theodorescu, trad. de Gheneli Wolf și Ioan Acsan, Ed. Hasefer, București, 2021 p. 399.

²⁵ *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria*, ediție îngrijită de: Arhimandrit Constantin Chirilă, trad. lb. engl. de monahia Theodora Videscu, Constantin Fădur, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 49.

afla, de fapt, în așteptarea descoperirii *locului necunoscut* în care fusese prezervat Chivotul, dar și a revenirii *norului slavei prezenței dumnezeiești*²⁶. Dar nu numai poporul se afla în această așteptare, ci și Templul iudaic, în care Fecioara Maria va intra, „aștepta” aducerea și introducerea Chivotului la locul său în Sfânta Sfințelor.

Tipologia biblică – revelarea Chivotului Noului Legământ

După cum lesne se poate observa din toată demonstrația de până aici, slava Domnului manifestată prin norul care umbrea spațiul cel mai sacru al poporului evreu, a încetat să se mai arate, ceea ce, în mod evident, deschide perspectiva identificării Chivotului „pierdut” în paginile Noului Testament. Pentru a identifica corect aceste aluzii intertextuale referitoare la Chivot, este important a citi textul Noului Testament *prin ochii iudaismului antic*, conștienți de importanța așteptării poporului evreu a unui nou exod și a unui nou Moise și, bineînțeles, a revelării Chivotului Legământului²⁷.

Într-adevăr, având toate acestea în vedere, perspectiva cea mai potrivită de revelare a Chivotului Noului Legământ este aceea a *tipologiei biblice*²⁸. Perspectiva tipologică (înțelesul tipologic) biblică înseamnă a vedea (citi) anumite persoane, evenimente, obiecte din Vechiul Legământ ca preschițări sau preînchipuiri (gr. τύπος, *typos*) ale unor persoane, evenimente sau lucruri ce s-au împlinit în Noul Legământ (gr. ἀντίτυπος, *antitypos*). Tipologia biblică stabilește o strânsă legătură între *creștinism* și *iudaism*, iar în cazul Fecioarei Maria, paralelismul celor două Legăminte cu privire la problema Templului și a Chivotului revelează tocmai rolul ei deosebit de Născătoare de Dumnezeu și, în același timp, îndumnezeitoare după har și paradigmă a neamului omenesc.

După cum s-a argumentat mai sus, Templul iudaic postexilic din timpul Fecioarei Maria și apoi al Mântuitorului Iisus Hristos se afla în așteptarea întoarcerii Chivotului Legământului care fusese pierdut (ascuns). Episodul Intrării în Templu a Fecioarei Maria (*ta Eisodia tes Theotokou*) trasează începuturile Noului Legământ al lui Dumnezeu, iar faptul că ea este așezată în Sfânta Sfințelor

²⁶ Brant Pitre, *Jesus and the Jewish roots of Mary: unveiling the Mother of Messiah*, Crown Publishing Group, New York, 2018, p. 54.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Tipologia biblică este o metodă de interpretare scripturistică dezvoltată de timpuriu în tradiția creștină, începând cu secolul al IV-lea, ea devenind metoda cea mai folosită și preferată de a medita la textul biblic și a înțelege adevăruri inefabile. Sfântul Grigorie de Nazianz precizează că cel mai bun teolog este cel care „adună mai mult din umbra Adevărului” (Pentru detalii, a se vedea Marry Cunningham, *Maica Vieții: învățătura ortodoxă despre Maica Domnului*, trad. din lb. engl. de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2017, pp. 30-34).

descoperă tocmai *taina Chivotului* și pentru ce anume *zidirea sacră* își aștepta *Chivotul cel însuflețit*. Intrarea Maicii Domnului în Templu înseamnă, de fapt, intrarea Bisericii însuflețite în Templu²⁹ sau „prezența explozivă în *Sfânta Sfințelor neînsuflețită* – în pofida numelui – a *Sfintei Sfințelor însuflețită*, care va adăsta o vreme în cadrele sacre ale edificiului Sfintei Sfințelor făcute de mâini omenești, pentru a fi pregătită și modelată ca viitoare încăpere a Sfintei Sfințelor, cea în care avea să intre Arhiereul cel Veșnic”³⁰.

Cu privire la aducerea și introducerea minunată a copilei Maria în sanctuar, teologhisirile din Tratatul mariologic al lui Teofan al Niceei arată limpede raportul dintre *umbră* și *adevăr*, dintre *tip* și *antitip*: „de aceea este introdusă în chip uimitor în Sfânta Sfințelor prefigurativă și umbratică [...], legând de umbră adevărul, de tip [prefigurare] arhetipul, iar prin aceasta arătând în subtext desființarea și încetarea acum a acestor învechite”³¹.

În întreg corpusul omiletic și imnografic, Părinții Bisericii s-au folosit de această metodă tipologică pentru a arăta cele mai importante aspecte ale rolului și locului tainic al Fecioarei Maria în taina Întrupării. Aceste tipuri mariane sunt folosite în imnografia bizantină a celor mai importante sărbători închinat Maicii Domnului. Tipul marian al *Chivotului* este mai ales utilizat în corpusul omiletic și imnografic al sărbătorii *Intrării în Templu a Maicii Domnului*³². Fecioara Maria viețuiește în Templul de zid, dar se face *Templu viu* sau *Locuință însuflețită* umbrată de Duhul Sfânt. Episodul aducerii la Templu nu se regăsește în textul biblic³³,

²⁹ În iconografia acestei sărbători, profetul Zaharia, îmbrăcat în mantia „letristă”, primește pe prunca Maria la intrarea în Templu. Această juxtapunere semnifică, de fapt, litera Legii Vechi față în față cu Legea Nouă a Darului (Cf. Sorin Dumitrescu, *Noi și icoana: 31 +1 de iconologii pentru învățarea icoanei*, Fundația Anastasia, București, 2010, p. 321).

³⁰ *Ibidem*, pp. 322-324.

³¹ Sfântul Teofan al Niceei, „Discurs [tratat] despre Preacurata și Preasfânta Stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea, care prin multe laudă în chip diferit mărețiile Ei negrăite și cuvenite lui Dumnezeu și arată și că taina întrupării lui Dumnezeu Cuvântul este o convergență și o conexiune [*syndrome kai synapheia*] între Dumnezeu și întreaga creație, lucru care este binele ultim și cauza finală a celor ce sunt”, trad. diac. Ioan I. Ică jr, după ed. Martin Jugie, realizată pe baza *Cod. Oxoniensis Baroccianus* 193, f. 252-306: *Theophanes Nicaenus Sermo in Sanctissimam Deiparam*, textum graecum cum interpretatione latina, introductione et criticis animadversionibus edidit Martinus Jugie AA, Lateranum, 1935, pp. 2-211, în Diac. Ioan Ică jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 565.

³² O remarcabilă analiză intertextuală tipologică, alegorică, metaforică și simbolică în imnografia și omiliile sărbătorii *Intrării în Templu a Maicii Domnului* la Jaakko Olkinuora, în teza sa de doctorat intitulată *Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos: An Intermedial Approach* (Studia Patristica Fennica 4, 2015, pp. 65-116).

³³ A se vedea *Descoperirea sau protoevangelia lui Iacob*, VII, trad. rom. după ed. Émile de Strycker, *La forme plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Subsidia hagiographica 33), Bruxelles,

însă el pregătește evenimentele viitoare legate de taina Întrupării și inaugurării unui nou exod, a unei noi Împărății veșnice.

Încă de la începutul Evangheliei sale, Luca deschide această perspectivă tipologică arătând, de fapt, că *norul* și *slava Domnului* cele (de)mult așteptate au revenit. Și dacă odinioară „un nor a acoperit Cortul adunării” lui Moise „și locașul s-a umplut de slava Domnului” (Iz 40, 34-35), același „nor a umplut Templul Domnului” lui Solomon („căci slava Domnului umpluse Templul Domnului” [3 Rg 8, 10-11]), iar în vedenia profetului Iezechiel este pomenită aceeași *slavă*, dar fără nor: „iată, slava Domnului umplea templul Domnului” (Iez 44, 4). Și peste cine au revenit norul și slava Domnului? Au revenit peste același Chivot care altădată era neînsuflăit, iar acum se revelează în persoana Fecioarei Maria.

Episodul Bunei Vestiri (*He Evangelismos tes Theotokou*) ne descoperă tocmai aceste aluzii scripturistice intertextuale (Tab. 1) prin cuvintele adresate Mariei de către Arhanghelul Gabriel: „Duhul Sfânt [*Pneuma Hagion*]³⁴ va veni peste tine și Puterea Celui Preaînalt [1 Co 1, 24] te va umbri [*episkiasai*]; de aceea Sfântul ce Se va naște Se va chema Fiul lui Dumnezeu.” (Lc 1, 35). *Angelofania* lui Gabriel uimește pe Fecioara Maria, însă cuvintele rostite de acesta descriu imaginea unei minunate *teofanii*³⁵ pe cale să se petreacă – așteptând consimțirea ei –, dar care este menită să arate că întreaga Treime participă la actul zămislirii.

Pe de o parte, fiind o acțiune la viitor (*episkiasai*), se întrevede aici aceeași imagine de la începutul timpului, când „pământul era netocmit și gol”, iar „Duhul lui Dumnezeu Se purta deasupra apelor” (Fc 1, 2), căci Fecioara Maria nu își dăduse încă consimțământul. Însă, după cum Dumnezeu a zis „Să fie lumină!” Și a fost lumină” (Fc 1, 3), tot așa *fiat*-ul Mariei, „Iată roaba/sclava Domnului.

Société des Bollandistes, 1961, pp. 64-190, în *Trei Vieți bizantine ale Maicii Domnului, Epifanie Monahul, Simeon Metrafiastul, Maxim Mărturisitorul*, trad. și postf. de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, pp. 221-235; cf. trad. rom. după ed. Tischendorff, 1853, în *Evanghelii apocrife*, trad., studiu introd., note și prez. de Cristian Bădiliță, ed. a VI-a, pp. 65-80; cf. trad. rom. Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Și Cuvântul Trup S-a făcut.” *Hristologie și mariologie patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, pp. 314-327, și Ovidiu Constantinescu, „Protoevanghelia lui Iacob”, în *Glasul Bisericii*, XIII (1957), nr. 11-12, pp. 630-638.

³⁴ În cuvintele rostite de Arhanghelul Gabriel, cuvântul „Duh” (*Pneuma*) este nearticulat și se regăsește uneori ca nume propriu. Foarte interesant că și în FA 2, 4 se regăsește ca nume propriu, ceea ce arată că același Duh Sfânt, a treia Persoană a Sfintei Treimi, care S-a pogorât peste Fecioară, Se va pogori peste ucenici în ziua Cincizecimii. Acest sens îl diferențiază de sensul comun de „sufiu” (ebr. רוּחַ, *ruakh*, gr. πνεῦμα, *pneuma*).

³⁵ Sf. Teofilact al Bulgariei precizează aici: „Și vezi cum a arătat Sfânta Treime: pe Duhul Sfânt [numindu-L], pe Fiul – „Putere” [zicându-L], iar pe Tatăl, „Cel Preaînalt” [numindu-L]”, în Sfântul Teofilact, Arhiepiscopul Ohridei și Bulgariei, *Tălcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca*, ed. îngrij. de R.P. Sineanu și L.S. Desartovici, Editura Sophia, București/Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2007, p. 32.

Fie mie după cuvântul tău!” (*Lc* 1, 38), a consimțit voia lui Dumnezeu, iar Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu S-a zămislit din ea, ea recapitulând sau completând noua creație³⁶. Odată cu acest *Fiat* are loc o adevărată „Cincizecime personală” a Maicii Domnului, mai înainte de cea propriu-zisă pe care o vor experia Apostolii.

Duhul lui Dumnezeu reprezintă Puterea Sa creatoare, iar creația dumnezeiască este rezultatul acestei Puteri (*dynamis*)³⁷. De aceea, la *Facere*, Dumnezeu creează totul prin cuvânt, iar aici creează prin Puterea Sa, prin Duhul Sfânt³⁸, încât Duhul Sfânt și Puterea Celui Preaînalt nu acționează separat, ci deodată, și cu Fiul care Se înomeneste, la care, bineînțeles, se adaugă credința și cuvântul Fecioarei. Prin înomenirea Sa, Iisus Hristos *reface* creația care, mai înainte, prin cădere *se desface*. Aici avem de a face cu o *creație*, și nu o *procreație*, căci aici Dumnezeu creează și intră în contact cu realitatea creată prin „umbrire”, încât El umbrește cu Puterea Sa această copilă minunată³⁹. Așadar, Fecioara devine „locuință umbrită de puterea Duhului Sfânt” și „încăpere preacurată a lui Dumnezeu, a Fiului cel fără de ani”⁴⁰.

Pe de altă parte, este de remarcat folosirea de către Evanghelistul Luca a verbului „a umbri”⁴¹ sau „a acoperi” (gr. ἐπισκιάζω, *episkiazō*), cuvânt ce nu a fost ales la întâmplare, același verb cu același sens fiind folosit în textul Septuagintei de la *Ieșirea* (40), când Moise a terminat de construit Cortul sfânt și a așezat Chivotul la locul său: „nor umbrea deasupra lui, și se umpluse Cortul de slava Domnului” (*Iș* 40, 35). Luca își alege cu multă delicatețe cuvintele, ele „fiind înrădăcinate în Sfânta Scriptură și în tradiția ebraică”⁴².

Verbul „a umbri” (*a adumbri*) mai este folosit în Noul Testament doar de patru ori: la evenimentul transfigurării Domnului pe vârful noului Sinai, Muntele Tabor (*Mt* 17, 5; *Mc* 9, 7; *Lc* 9, 34), când un nor *a umbrit* pe cei trei Apostoli, și cu referire la umbra vindecătoare și purtătoare de viață a lui Petru (*FA* 5, 15), însă folosirea lui aici vrea „să sublinieze transparența acestei lucrări dumnezeiești,

³⁶ Marry Cunningham, *Maica Vieții...*, p. 38.

³⁷ *Noul Testament. Evanghelia după Luca*, ed. a II-a, introd., trad. inedită, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Ed. Vremea, București, 2016, p. 192.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ A se vedea „Icosul I” din *Acatistul Acoperământului Maicii Domnului*.

⁴¹ O foarte interesantă analogie cu privire la înțelegerea expresiei „Puterea Celui Preaînalt te va umbri” se regăsește la același Teofilact al Bulgariei, în Sfântul Teofilact. Arhiepiscopul Ohridei și Bulgariei, *Tălcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca*, p. 31: „Căci precum găina își umbrește puii săi, pe toți cu aripile sale cuprinzându-i, așa și «Puterea lui Dumnezeu» pe Fecioara toată o a cuprins, și aceasta este «a umbri»”.

⁴² Charles Perrot, *Binecuvântată ești tu între femei* (*Luca* 1, 42): *Fecioara Maria în contextul primului secol creștin*, trad. din lb. fr.: Ștefan Munteanu, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 289.

în același timp spirituală și reală, în persoana Fecioarei Maria⁴³, deoarece „totul vine de la Duhul Sfânt, iar nu de la trup, în afară de cel al Fecioarei Maria”⁴⁴, și „trimite la o imagine, am putea spune, diafană, pentru a descrie inexprimabilul”⁴⁵. Tipologia aceasta poate fi pusă în legătură și cu imaginea celor doi heruvimi aflați deasupra Chivotului pe care îl umbreau (*skiazonta*, de la vb. *skiazō* = „a acoperi cu umbră, a cufunda în umbră”) cu aripile lor (Iș 37, 9), deși conotația aici este aceea de „Dumnezeu, Cel ce șade pe heruvimi, prin aripile acestora Își face simțită prezența în simbol”⁴⁶.

Grigorie Palama intră în adâncul acestei înțelegeri, arătând că nu e doar o simplă venire a Duhului Sfânt, care pentru Fecioara, într-adevăr, aduce „un surplus de sfințire” ca desăvârșire a lucrării dumnezeiești (*theurgia*), urmată de o umbrire (*episkiasis*) a Puterii Celui Preaînalt, ci, de fapt, este o unire (*henosis*) cu Dumnezeu și, în cele din urmă, o formare/modelare (*morphosis*) ca om a Logosului divin în pântecul ei:

„[...] însăși Puterea Celui Preaînalt a umbrat pântecul feciorelnic în chip nemijlocit, fără acoperământ, fără să mai fie ceva între Cel ce umbrea și ceea ce era umbrat, nici aer, nici eter, nici ceva din cele sensibile sau din cele mai presus de acestea. Dar acest lucru nu e umbrire [*episkiasis*], ci de-a dreptul unire [*henosis*]. Dar, pentru că prin natură tot ceea ce umbrește își produce forma Lui și întipărirea proprie în ceea ce e umbrat, în pântec s-a făcut nu numai o unire, ci și o formare [*morphosis*], iar ceea ce s-a format din amândouă, și anume din Puterea Celui Preaînalt și din acel pântec preasfânt și feciorelnic a fost Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Vai, la ce adânc de taină am coborât cuvântul!”⁴⁷.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 290.

⁴⁶ Preot Ioan Sorin Usca, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. Ieșirea*, vol. 2, Ed. Christiana, București, 2002, p. 167.

⁴⁷ Sfântul Grigorie Palama, „Discurs [tratat] despre intrarea în Sfânta Sfintelor și despre viața deiformă aici a atotpreacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria” (*Omilia* 53), trad. diac. Ioan I. Ică jr, după ed. Panayotou Christou: *Gregorion tou Palama Apanta ta erga 11: Homelies 43-63 (EPE 79)*, Thessaloniki, 1986, pp. 260-347, în Diac. Ioan Ică jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV...*, p. 353 (Cf. Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 3, trad. Parascheva Grigoriu, Ed. Fundația Anastasia, București, 2007, p. 235). A se vedea și *Omilia* 14 („La Buna Vestire a atotpreacuratei Doamnei noastre de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioară Maria”) (§ 14) și *Omilia* 37 („La totvenerea Adormire a atotpreacuratei Doamnei noastre de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria”) (§ 4) ale aceleași traduceri care concentrează aceași idee.

Fecioara este umbrită (acoperită) de Puterea Celui Preaînalt *ca un cort*, „căci numai Dumnezeu Se știa pe Sine Însuși Cort vrednic pentru Cea care singură se făcuse Cort vrednic al lui Dumnezeu”⁴⁸. Această *umbrire* de care vorbește aici Nicolae Cabasila trebuie văzută ca un acoperământ sau cort cu care Cel Preaînalt o cuprinde pe Fecioara cu Puterea Sa cu totul și pe toată, însă, în același timp, și ea devine cort (acoperământ) pentru Cel necuprins, neajuns, nevăzut și negrăit.

În sensul acesta, referindu-se la materialitatea cortului omenesc și îmbrăcarea în viața viitoare în cortul imaterial, ceresc, părintele profesor Dr. Stăniloae subliniază concordanța și conlucrarea celor două corturi, care reprezintă, de fapt, taina pogorării lui Dumnezeu și taina înălțării omului realizate prin primul om îndumnezeit – Fecioara-Maică – care „pe Dumnezeu L-a făcut fiu al omului, iar pe oameni i-a făcut fii ai lui Dumnezeu”⁴⁹, cu scopul de a „repara” cortul cel de jos, decăzut: „precum cortul nostru cel de jos va îmbrăca odată cortul de sus, așa a îmbrăcat cortul cel de sus cortul de jos”⁵⁰, arătându-se prin aceasta conformitatea între ele. Scopul pentru care cortul de sus a primit să se îmbrace într-un cort de jos a fost voința de a restabili și consolida acest cort care intrase în procesul de năruire”⁵¹. Maxim Mărturisitorul, în Cuvântul său despre *Viața Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, ne lămurește și cu privire la folosirea expresiei „Puterea Celui Preaînalt”:

„§23 [...] Și de îndată Mirele nemuritor și Fiul tău, Care este Puterea Celui Preaînalt, te va adumbri, căci Hristos este Puterea și Înțelepciunea lui Dumnezeu, El Însuși te va adumbri și îți va zidi înăuntrul tău templul trupului Său cu totul sfânt. Și Cel Nematerial și Netrupesc va îmbrăca un trup văzut și material din tine, Puterea și Strălucirea Tatălui te va adumbri fințial, și Cuvântul Tatălui se va întrupa din tine, Dumnezeu nevăzut Se va arăta văzut ca om, și Fiul lui Dumnezeu Se va face și va fi chemat pentru

⁴⁸ Sfântul Nicolae Cabasila, „Cuvânt la preaslăvita Naștere a preaslăvitei Doamnei noastre de Dumnezeu Născătoarea de preaînțeleptul și preaeruditulu și între toți preasfântul domn Nicolae Cabasila-Chamaetos”, trad. diac. Ioan I. Ică jr după textul editat de Martin Jugie: *Patrologia Orientalis XIX* (1925), pp. 465-484, ameliorat de Panayotis Nellas: Nikolaou Kabasila, *He Theometor* (Epi tas pegas 1), Atena, 1968, pp. 40-115, în Diac. Ioan I. Ică jr, *Cuvântările teologice: la Iezechiel – Hristos – Fecioara Maria*, trad. și studiu introd.: diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2010, § 12, p. 192.

⁴⁹ Sfântul Grigorie Palama, *Omilia 53*, p. 329.

⁵⁰ Părintele profesor Ioan I. Ică jr. propune o traducere mai adecvată cu privire la prologul ioeanic al Întrupării Logosului și sălășluirea Lui între noi ca un cort: „Și Cuvântul S-a făcut trup/ carne și Și-a făcut cortul între noi, și noi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (*In* 1, 14-15), în Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei: Canonul Apostolic al primelor secole*, vol. 1, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 321.

⁵¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, p. 300.

tine Fiul Tatălui, iar fiul tău se va numi Fiul Celui Preaînalt, căci fecioria ta va rămâne fără prihană și neatinsă”⁵².

Este limpede de înțeles acum că această *tipologie a umbririi* arată cum Maria, Cortul cel însuflăit, s-a umplut de slava lui Dumnezeu când Cel neîncăput S-a deșertat pe Sine și S-a făcut încăput în pântecul ei ca într-un chivot și, „asemenea norului ce acoperea poporul în peregrinările sale, Duhul Sfânt, exprimând prezența activă a lui Dumnezeu și Puterea Sa creatoare, sălășluiește începând de acum în Fecioara Maria”⁵³.

În același capitol al Evangheliei lucanice, vizita Fecioarei Maria la rudenia sa, Elisabeta, și șederea sa timp de trei luni (*Lc* 1, 39-56) împlinesc evenimentul când regele David merge cu poporul în aceeași cetate a lui Iuda ca să aducă Chivotul Domnului, dar care, în cele din urmă, va șede în casa lui Avedara (Obed-Edom), tot pentru trei luni (*2 Rg* 6, 2-11). De asemenea, episodul aducerii pruncului Iisus la Templul din Ierusalim este pus în legătură cu aducerea Chivotului Legii în cetatea lui David; fuga în Egipt a Mariei cu pruncul Iisus și Iosif și întoarcerea în Nazaret este antitip al căderii Chivotului în mâinile filistenilor și întoarcerea lui la poporul condus de David, precum și alte astfel de tipologii care sunt ilustrate sinoptic (bilingv) în tabelul de mai jos (*Tabelul 1*).

⁵² Fericitul Părintele nostru Maxim Filozoful și Mărturisitorul, „Cânt și preamărire, slavă și laudă a Preasfintei Împărătese, Preacuratei și Preabinecuvântatei Născătoare de Dumnezeu și Puterea-Fecioară Maria, și însemnare cu privire la viața sa neprihănită și fericită de la naștere și până la moarte”, trad. și note după versiunea franceză făcută după textul georgian editat și tradus de Michael-Jean Esbroeck: Maxime le Confesseur, *Vie de la Vierge (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 479: Scriptores iberici 22)*, Lovanii, 1986, în *Trei Vieți bizantine ale Maicii Domnului, Epifanie Monahul, Simeon Metrafrastul, Maxim Mărturisitorul*, p. 99.

⁵³ Charles Perrot, *Binecuvântată ești tu între femei...*, p. 290.

Tabelul 1: Intertextualitatea tipologică între diferitele fragmente biblice ale celor două Legăminte cu privire la Chivot⁵⁴

Chivotul Legii	Chivotul însuflețit (Fecioara Maria)
Sfințirea Cortului mărturie (Iz 40, 35) ⁵⁵	Buna Vestire (Lc 1, 35)
καὶ οὐκ ἠδυνάσθη Μωσῆς εἰσελθεῖν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, ὅτι ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη, καὶ δόξης Κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή.	καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ. Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ.
Așa că nu putea Moise să intre în Cortul mărturie, că nor umbrea deasupra lui, și se umpluse cortul de slava Domnului.	Și răspunzând îngerul, a zis ei: Duhul Sfânt va veni peste tine, și Puterea Celui Preaînalt te va umbri ; de aceea Sfântul ce se va naște se va chema Fiul lui Dumnezeu.
David merge cu poporul în cetatea lui Iuda (2 Rg 6, 2)	Maria merge la Elisabeta în cetatea lui Iuda (Lc 1, 39) ⁵⁶

⁵⁴ Cuvintele subliniate și îngroșate arată tocmai potrivirea lingvistică între diferitele pasaje biblice, ca un argument în plus pentru identificarea și receptarea acestor minunate tipologii mariologice legate de motivul Chivotului.

⁵⁵ Același nor al slavei a umplut Cortul și la sfințirea Templului lui Solomon, când preoții au introdus Chivotul Domnului la locul lui în Sfânta Sfințelor (cf. 3 Rg 8, 10-11).

⁵⁶ Tipologia „aducerea chivotului Legii de către David – vizita Mariei la Elisabeta” subliniază rolul Fecioarei Maria de Născătoare de Dumnezeu (*Theotokos*), încât promisiunea divină potrivit căreia Domnul, Împăratul lui Israel, va locui în mijlocul fiicei Sionului (cf. Sof 3, 15) s-a împlinit odată cu dumnezeiasca zămislire de la Duhul Sfânt în pântecele ei, care de acum devine noul Chivot însuflețit. A se vedea aceeași tipologie ilustrată sinoptic în Jaakko Olkinoura, „Four typological images of Mary in the Hymnography for the feast of the Entrance”, în *Journal of the international Society for Orthodox Church Music*, vol. 1 (2014), Section I: „Peer-reviewed Articles”, pp. 33-42 (<https://journal.fi/jisocm/article/view/87618/46808>, accesat ultima dată în 27.01.2022); cf. Jaakko Henrik Olkinoura, *Byzantine Hymnography for the Feast of the Entrance of the Theotokos: An Intermedial Approach*, Doctoral Dissertation, *Studia Patristica Fennica* 4, 2015, p. 80; cf. Nicholas Constatas, *Proclus of Constantinople and the cult of the Virgin Mary in late Antiquity*, Homilies 1-5, Leiden, 2003, p. 272; cf. Brant Pitre, *Jesus and the Jewish roots of Mary: unveiling the Mother of Messiah*, Crown Publishing Group, New York, 2018, p. 58.

καὶ <u>ἀνέστη</u> καὶ <u>ἐπορεύθη</u> Δαυεὶδ καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀρχόντων <u>Ἰούδα</u> ἐν ἀναβάσει, τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἣν ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα Κυρίου τῶν δυνάμεων καθημένου ἐπὶ τῶν χερουβείν ἐπ' αὐτῆς.	<u>Ἀναστᾶσα</u> δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις <u>ἐπορεύθη</u> εἰς τὴν ὁρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν <u>Ἰούδα</u> .
Și s-a sculat , și a mers David și tot poporul, care era cu el, și din boierii lui Iuda s-au dus, ca să aducă de acolo Chivotul lui Dumnezeu, peste care s-a chemat numele Domnului puterilor Celui ce șade peste heruvimii cei de peste el.	Și sculându-se Mariam în zilele acelea, a mers la munte degrabă în cetatea Iudeii .

David dănțuiește înaintea Chivotului Domnului (2 Rg 6, 14)	Sfântul Ioan Botezătorul saltă în pântelele Elisabetei (Lc 1, 41)
καὶ Δαυεὶδ ἀνεκρούετο ἐν ὀργάνοις ἡρμωμένοις ἐνώπιον Κυρίου, καὶ ὁ Δαυεὶδ ἐνδεδυκὼς στολὴν ἑξαλλων.	καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἄσπασ μὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἑλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς. καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἑλισάβετ.
Și David răsuna din organe [cânta] [dănțuia] cu tot deadinsul înaintea Domnului, și era îmbrăcat cu veșmânt luminos.	Și a fost când a auzit Elisabeta închinăciunea Mariei, săltat-a pruncul în pântelele ei; și s-a umplut de Duh Sfânt Elisabeta.

David și tot poporul „strigă” în prezența Chivotului Domnului (2 Rg 6, 15)	Elisabeta „strigă” în prezența Mariei (Lc 1, 42)
καὶ Δαυεὶδ καὶ πᾶς ὁ οἶκος Ἰσραὴλ ἀνήγαγον τὴν κιβωτὸν Κυρίου μετὰ <u>κραυγῆς</u> καὶ μετὰ <u>φωνῆς</u> σάλπιγγος.	καὶ <u>ἀνεφώνησεν κραυγῇ</u> μεγάλῃ καὶ εἶπεν· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.
Și David și toată casa lui Israel a adus Chivotul Domnului cu strigare și cu glas de trâmbiță.	Și a strigat cu glas mare și a zis: binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui tău.

David se întreabă (2 Rg 6, 9)	Elisabeta se întreabă (Lc 1, 43)
καὶ ἐφοβήθη Δαυεὶδ τὸν κύριον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ λέγων Πῶς εἰσελεύσεται πρὸς <u>μέ</u> ἡ κιβωτὸς Κυρίου;	καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ;
Și s-a temut David de Domnul în ziua aceea, zicând: cum va intra <u>la mine</u> Chivotul Domnului?	Și de unde mie aceasta, ca să vie Maica Domnului meu la mine?

Chivotul Domnului rămâne la Avedara ⁵⁷ 3 luni (2 Rg 6, 11)	Fecioara Maria rămâne la Elisabeta 3 luni (Lc 1, 56)
καὶ ἐκάθισεν ἡ κιβωτὸς τοῦ κυρίου εἰς οἶκον Ἀβεδδάρᾳ τοῦ Γεθθαίου <u>μῆνας τρεῖς</u> · καὶ εὐλόγησεν Κύριος ὅλον τὸν οἶκον Ἀβεδδάρᾳ καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ.	Ἔμεινεν δὲ Μαριάμ σὺν αὐτῇ ὡς <u>μῆνας τρεῖς</u> , καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.
Și a șezut Chivotul Domnului în casa lui Avedara Gheteanul <u>trei luni</u> , și a binecuvântat Domnul toată casa lui Avedera și toate ale lui.	Și a rămas Mariam împreună cu dânsa ca la <u>trei luni</u> , și s-a întors la casa sa.

Aducerea Chivotului în Ierusalim (2 Rg 6, 12)	Aducerea lui Iisus la Templu din Ierusalim ⁵⁸ (Lc 2, 22)
καὶ ἐπορεύθη Δαυιδ καὶ <u>ἀνήγαγεν</u> τὴν κιβωτὸν τοῦ κυρίου ἐκ τοῦ οἴκου Ἀβεδδάρᾳ εἰς τὴν πόλιν Δαυιδ ἐν εὐφροσύνῃ.	Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαιρισμοῦ αὐτῶν, κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, <u>ἀνήγαγον</u> αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα παραστῆσαι τῷ κυρίῳ.
și mergând David <u>a adus</u> Chivotul Domnului din casa lui Avedara în cetatea lui David cu veselie.	Și când s'au umplut zilele curățirii lor, după legea lui Moise, <u>l-au adus</u> pe el în Ierusalim, ca să-l pună înaintea Domnului.

⁵⁷ David vede puterea Chivotului (cf. 2 Rg 6, 6-7) și, înspăimântându-se, îl trimite în cetatea filistină Geth, unde avea prieteni în casa lui Avedara (ebr. *Obed-edom* = „care îl slujește pe Edom”).

⁵⁸ Fecioara Maria, Chivotul cel Nou, vine la Templu purtându-L pe Pruncul Iisus (de 40 de zile) ca într-un chivot.

Chivotul cade în mâna filistenilor (1 Rg 4, 11)	Fuga în Egipt (Mt 2, 14)
καὶ κιβωτὸς θεοῦ ἐλήμφθη, καὶ ἀμφότεροι υἱοὶ Ἡλεὶ ἀπέθανον, Ὅφνει καὶ Φεινεές.	ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτὸς καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον.
Și Chivotul lui Dumnezeu l-au luat cei de alt neam, și amândoi fiii lui Ili au murit: Ofni și Finees.	Iar el sculându-se, a luat pruncul și pe mama lui noaptea și s-au dus în Egipt.

Întoarcerea Chivotului Legii (1 Rg 6, 13)	Întoarcerea din Egipt în Nazaret (Mt 2, 21)
καὶ οἱ ἐν Βαιθσάμυς ἐθέριζον θερισμὸν πυρῶν ἐν κοιλάδι, καὶ ἦσαν ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ εἶδον κιβωτὸν Κυρίου , καὶ ἠὺφράνθησαν εἰς ἀπάντησιν αὐτῆς.	ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραὴλ.
Iar cei din Vetsamis secereau grâu în vale, și ridicându-și ochii lor au văzut Chivotul Domnului , și s-au bucurat văzându-l.	Iar ei sculându-se a luat pruncul și pe mama lui și a venit în pământul lui Israel.

Sfințirea Templului lui Solomon (2 Par 5, 7.11; 7, 1)	Ziua Cincizecimii (FA 1, 14.15; 2, 1.3.4)
καὶ εἰσῆνεγκαν οἱ ἱερεῖς τὴν κιβωτὸν διαθήκης Κυρίου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, εἰς τὸ δαβεῖρ τοῦ οἴκου, εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὑποκάτω τῶν πτερύγων τῶν χερουβείν. [...] καὶ μετ’ αὐτῶν ἱερεῖς ἐκατὸν εἴκοσι σαλπίζοντες ταῖς σάλπιγξιν. Καὶ ὡς συνετέλεσεν Σαλωμών προσευχόμενος, καὶ τὸ πῦρ κατέβη ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν τὰ ὀλοκαυτώματα καὶ τὰς θυσίας, καὶ δόξα Κυρίου ἐπλήσεν τὸν οἶκον.	οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξιν καὶ Μαριὰμ τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ. [...] ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὥσεί ἐκατὸν εἴκοσι . Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς Πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό· καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὥσεί πυρός , καὶ ἐκάθισεν ἐφ’ ἓνα ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ἐπλήσθησαν πάντες Πνεύματος Ἁγίου [...].

Deci au adus preoții Chivotul Legii Domnului la locul său, înlăuntrul casei în Sfânta Sfintelor sub aripile heruvimilor. [...] și cu dânșii <u>o sută și douăzeci</u> de preoți sunând cu trâmbițele. După ce a încetat Solomon a se ruga, s-a pogorât foc din cer, și a mistuit arderile de tot și jertfele, și <u>s-a umplut</u> casa de slava Domnului.	Aceștia toți erau așteptând într-un cuget în rugăciune și în cerere cu femeile și cu Maria, mama Lui Iisus și cu frații Lui. [...] și era mulțime de nume împreună ca la <u>o sută și douăzeci</u>. Și dacă s-a împlinit ziua Cincizecimii, erau toți [Apostolii] împreună adunați la un loc. Și li s-au arătat lor limbi împărțite ca de foc, și a șezut pe fiecare dintre ei. Și <u>s-au umplut</u> toți de Duhul Sfânt [...].
--	--

Conținutul Chivotului

Chivotul Așezământului (cf. *Evr* 9, 1) mărturiei lui Moise conținea trei elemente esențiale: *tablele Legii*, *mana cerească* și *toiagul lui Aaron* (cf. *Evr* 9, 4). Tipologia Chivotului identificată în textul Noului Legământ conține aluzii precise referitoare la conținutul special al acestuia. Privit ca un Chivot, pânțelele Maicii Domnului a sălășluit ceea ce s-a zămislit de la Duhul Sfânt – *Cuvântul lui Dumnezeu*, Fiul cel veșnic al Tatălui – asemenea Chivotului care odinioară a păstrat *cuvintele* scrise cu degetul lui Dumnezeu (cf. *Deut* 9, 10) pe cele două table de piatră introduse de Moise conform poruncii primite; pâinea (*mana cerească*) cu care a fost hrănit poporul în pustie după ieșirea din țara Egiptului a fost păstrată ca aducere-aminte într-o năstrapă de aur alături de *tablele Legii* în același Chivot al Legii după cum Iisus Hristos este *Pâinea cea vie* care S-a coborât din cer și care dă viață lumii, iar *toiagul lui Aaron* care a odrăslit, dovedind adevărata arhierie, este aluzie sigură la arhieria cea veșnică a Fiului lui Dumnezeu celui înviat (*născut în cer*), care acum șade de-a dreapta Tronului Slavei. Tipologia conținutului Chivotului este ilustrată în *Tabelul 2*.

Tabelul 2: Conținutul Chivotului

Chivotul Legii	Chivotul însuflețit (Fecioara Maria)
Tablele Legii (<i>Dt</i> 10, 5) ⁵⁹	Cuvântul zămislit (<i>Lc</i> 1, 35.38) ⁶⁰
καὶ ἐπιστρέψας κατέβην ἐκ τοῦ ὄρους, καὶ ἐνέβαλον τὰς πλάκας εἰς τὴν κιβωτὸν ἣν ἐποίησα, καὶ ἦσαν ἐκεῖ καθὰ ἐνετείλατό μοι Κύριος.	καὶ ἰδοὺ συνλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. εἶπεν δὲ Μαρίαμ Ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου· γένειτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.
Și întorcându-mă, m-am pogorât din munte, și am pus tablele în Chivotul pe care l-am făcut, și au fost acolo, după cum mi-a poruncit mie Domnul.	Și iată vei zămisli în pân-tece , și vei naște fiu, și vei chema numele lui Iisus. Și a zis Maria: Iată roaba/sclava Domnului. Fie mie după cuvântul tău!
Pâinea cerească (mana) (<i>Iș</i> 16, 4) ⁶¹	Pâinea Vieții (<i>In</i> 6, 41) ⁶²
εἶπεν δὲ Κύριος πρὸς Μωυσῆν Ἰδοὺ ἐγὼ ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ , καὶ ἐξελεύσεται ὁ λαὸς καὶ συλλέξουσιν τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν, ὅπως πειράσω αὐτοὺς εἰ πορεύσονται τῷ νόμῳ μου ἢ οὐ	Ἐγόγγυζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι εἶπεν Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.
Și a zis Domnul către Moise: iată eu voi ploua vouă pâini din cer , și să iasă poporul și să adune cât va fi de ajuns într-o zi, ca să-i ispitesc pe ei, de vor umbla în legea Mea, au ba.	Deci iudeii murmurau despre El că a zis: „Eu sunt Pâinea care S-a coborât din cer ”.
Toiagul lui Aaron (ce odrăslise) (<i>Nm</i> 17, 8 sq) ⁶³	Arhierul Cel veșnic (<i>Evr</i> 8, 1 sq) ⁶⁴

⁵⁹ Cf. *Dt* 10, 1-4; *3 Rg* 8, 9; *2 Par* 5, 10; *Evr* 9, 4.

⁶⁰ Cf. *Mt* 1, 18.20.23; *In* 1, 14; *Lc* 1, 42.

⁶¹ Cf. *Iș* 16, 15.21.29.31-33.35; *Evr* 9, 4.

⁶² Cf. *In* 6, 32.33.35.48.50.51.58.

⁶³ Cf. *Evr* 9, 4.

⁶⁴ Cf. *Ap* 12, 5.

καὶ ἐγένετο τῇ ἐπαύριον καὶ εἰσῆλθεν Μωϋσῆς καὶ Ἀαρὼν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, καὶ ἰδοὺ ἐβλάστησεν ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν εἰς οἶκον Λευεὶ, καὶ ἐξήνεγκεν βλαστὸν καὶ ἐξήνηθησεν ἄνθη καὶ ἐβλάστησεν κάρυα.	Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα , ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς Μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
Și a doua zi a intrat Moise și Aaron în Cortul mărturiei și iată odráslise toiagul lui Aaron , din casa lui Levi, și a dat odraslă și a înflorit flori, și a făcut migdale.	Lucru de căpetenie din cele spuse este că avem astfel de Arhiereu care a șezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri.

Templul ceresc și arătarea Chivotului Legământului

Adevăratul chivot al Legii se află în cer (*Tabelul 3*). Femeia „veșmântată cu soarele și luna sub picioarele ei, și pe capul ei cunună din douăsprezece stele” despre care se vorbește în *Apocalipsa* (12, 1) nu poate fi altcineva decât Maica Domnului, deoarece în ultimul verset al capitolului precedent (11, 19) se menționează prezența Chivotului Legii lui Dumnezeu care „s-a văzut” (*ōphthē*)⁶⁵, același verb fiind folosit și pentru a arăta prezența femeii, printr-un „semn mare” (*sēmeion mega*) care, de asemenea, „s-a văzut în cer”. Identificarea Chivotului cu persoana Maicii Domnului nu este realizată în mod explicit, însă prin simpla juxtapunere de versete,⁶⁶ în care sunt descrise atât „Chivotul Legii” (*he kivotos tes Diathekes*), cât și „femeia” (*gyne*), Evanghelistul Ioan lasă să se înțeleagă că *symbolismul dual* folosit desemnează, de fapt, una și aceeași persoană, după cum „balaurul” (*drakōn*) și „șarpele” (*ophis*) sunt termeni și simboluri cu conținut teologic pentru a desemna pe diavol (satana) (cf. *Ap* 12, 3-9).⁶⁷ Prin aceasta se arată că Templul Ierusalimului ceresc, despre care se spune în *Apocalipsa*, are, în sfârșit, în Sfânta Sfintelor un Chivot adevărat și veșnic peste care tronează slava dumnezeiască.

Totuși, este necesară aici o lămurire esențială cu privire la folosirea termenului femeie (*gyne*). Fără îndoială, cei mai mulți consideră că femeia din *Ap* (12, 1) este Fecioara Maria, *Eva cea Nouă*. Pentru a fi înțeleas corect, acest verset trebuie

⁶⁵ *ōphthē* este, în general, verbul teofaniilor sau arătarilor lui Hristos Celui înviat din morți (cf. *1 Co* 15, 5-8).

⁶⁶ În originalul grec nu exista împărțirea pe capitole și versete a textului Sfintei Scripturi. Această împărțire s-a produs mult mai târziu.

⁶⁷ Brant Pitre, *Jesus and the Jewish roots of Mary: unveiling the Mother of Messiah*, p. 62.

corelat cu alte pasaje tipologice vetero-testamentare. Cel mai elocvent exemplu – ilustrat și în tabelul de mai jos – este fragmentul din *Isaia* (66, 7) care se referă la o femeie ce s-a apropiat să nască (*tekein*). Aici, profetul Isaia vorbește de o naștere, dar amintește și de durerile nașterii (*hodinōn*). Însă ordinea nu este una firească, omenească, întrucât el precizează că „mai înainte de a veni durerea nașterii a fugit și a născut fiu”, ceea ce arată, în mod paradoxal, că această femeie nu a născut având durerile nașterii, cum nasc celelalte femei.

În mod evident, textul din *Isaia* (66, 7) are valoare mesianică și face referire la nașterea lui Iisus din Betleemul Iudeei (cf. *Mi* 5, 1), la întruparea Fiului celui veșnic al lui Dumnezeu din Fecioara Maria, care a zămislit minunat fără sămânță bărbătească. În același timp însă, textul conține o altă profeție care face referire la o altă „naștere”, care de această dată nu este lipsită de dureri. Fecioara Maria nu scapă de durerile nașterii, fiindcă adevăratele chinuri ale nașterii se petrec pe Golgota, la picioarele Crucii pe care se află Iisus cel Răstignit. Aici se împlinește și profeția bătrânului Simeon: „prin suflul tău va trece sabie” (*Lc* 2, 35), dar durerile nașterii nu sunt doar ale Fecioarei, ci sunt și ale *Bisericii* care se naște la poalele Crucii, fiind alcătuită din prima comunitate de creștini care participă și suferă împreună cu Hristos (cf. *In* 19, 25-27) și care „naște” permanent creștini și sfinți.⁶⁸ Așadar, femeia este atât întruchiparea Mariei, cât și chip (*typos*) al Bisericii, fiindcă Maica Domnului este și Maica Bisericii care L-a născut pe Hristos, Capul Bisericii (cf. *Col* 1, 18), încât „maternitatea Mariei devine maternitatea Bisericii”.⁶⁹

Plecând de aici, cele două versete biblice (*Is* 66, 7 și *Ap* 12, 2) pot fi puse în legătură cu imaginea Bisericii lui Hristos, Noul Israel (Pământul Făgăduinței din cer, Sionul cel ceresc, spiritual și eshatologic) care suferă durerile facerii (nașterii), pentru că „Biserica în pântecul ei îi naște și pe cei necredincioși, hrănindu-i cu predica Sa, până ce iau formă umană, până ce cred în Hristos și primesc darurile duhovnicești, care li se dau prin Botez și se fac fiii lui Dumnezeu.”⁷⁰ (cf. *Ga* 4, 19; cf. *FA* 20, 31-32). În Evanghelia ioaneică, Răstignirea de pe Golgota, în ciuda lipsei multor detalii, evidențiază caracterul biruitor al Mântuitorului asupra

⁶⁸ Cf. Ignacio de la Potterie, *María en el misterio de la Alianza*, trad. de Bartolome Perera Galmes, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993, pp. 306-311.

⁶⁹ Diac. Ioan I. Ică jr, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV*, p. 125; cf. Louis Bouyer, *Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte mariale*, ed. a II-a, Paris, 1961, pp. 214-255.

⁷⁰ Diacon Gheorghe Băbuș, *Tălcuire la Apocalipsa a Sfântului părintelui nostru Andrei, Arhiepiscopul Cezareii Capadochiei. Manuscris în chirilică românească din anul 1704*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1991, p. 215.

diavolului și asupra morții⁷¹. De aceea, același autor vrea să arate în *Ap* 12, 2, conform A. Feuillet, că „nașterea mesianică din *Apocalipsa* nu se referă, cel puțin în mod direct, la aceea de la Betleem, ci aceea din dimineața Paștelui; cât despre durerile nașterii, ele corespund Golgotei”⁷². Așadar, *Femeia-Biserică* – devenită Mireasă eshatologică a Mielului pascal înjunghiat – suferă în permanență durerile nașterii a celor ce se nasc din apă și din Duh, dar și a celor care se află în prelungirea Golgotei (*martirii*) și care pătimesc pentru Hristos și „Îl nasc” pe Hristos cel înviat.

Tabelul 3: Revelarea Chivotului Noului Legământ în Templul ceresc

Chivotul Legământului ceresc

<i>Is</i> 66, 6–7	<i>Ap</i> 11, 19; 12, 1-2
φωνή κραυγῆς ἐκ πόλεως, φωνή ἐκ ναοῦ, φωνή Κυρίου ἀνταποδιδόντος ἀνταπόδοσιν τοῖς ἀντικειμένοις. πρὶν τὴν ὠδίνουσαν τεκεῖν, πρὶν ἔλθειν τὸν πόνον τῶν ὠδίνων, ἐξέφυγεν καὶ ἔτεκεν ἄρσεν.	καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ᾠφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ· καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγά. καὶ σημεῖον μέγα ᾠφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνή περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν.

⁷¹ *Noul Testament. Apocalipsa lui Ioan*, ed. a II-a, trad. inedită și com. de Cristian Bădiliță, Editura Vremea, București, 2015, p. 259.

⁷² A. Feuillet, „Le Messie et sa mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse”, în *RB* 66 (1959), 58-86, reproduș și în *Etudes johanniques*, Desclee de Brouwer, 1962, pp. 272-310, apud Brant Pitre, *Jesus and the Jewish roots of Mary: unveiling the Mother of Messiah*, p. 145; cf. Ignacio de la Potterie, *María en el misterio de la Alianza*, p. 293; cf. *Noul Testament. Apocalipsa lui Ioan*, pp. 259-360.

Glasul strigării din cetate, glas din Templu, glasul Domnului cel ce răsplătește răsplătire celor împotrivitori⁷³. Mai înainte de a naște ceea ce s-a apropiat să nască, mai înainte de a veni durerile nașterii a fugit și a născut fiu.	Și s-a deschis Templul lui Dumnezeu care [este] în cer⁷⁴ și s-a văzut Chivotul Legământului Său în Templul lui; și s-au făcut fulgere și glasuri și tunete și cutremur⁷⁵ și grindină mare. Și semn mare s-a văzut în cer; femeie îmbrăcată [înveșmântată] cu soarele, și luna sub picioarele ei, și pe capul ei cunună din douăsprezece stele⁷⁶; Și având în pânțece striga, chinându-se [apucată de durerile facerii/nașterii]⁷⁷ și muncindu-se să nască.⁷⁷
--	--

Nu există niciun pasaj în paginile nou-testamentare cu referire la episodul Adormirii Maicii Domnului (*He Koimesis tes Theotokou*) și strămutării ei la cer de către Fiul său. Totuși, perspectiva tipologică biblică ne permite să observăm că strămutarea Chivotului Legământului în Sion și așezarea acestuia în Sfânta Sfințelor a Cortului sfânt de către regele David – ca primă și principală preocupare a acestuia – reprezintă, de fapt, imaginea *strămutării la cer a Noului Chivot al Noului Legământ* de către Fiul ei, Iisus Hristos, Care cu învierea Sa cea de a treia zi și cu preaslăvita înălțarea Sa la cer *a îndumnezeit trupul pe care l-a luat și l-a cinstit cu șederea de-a dreapta Tatălui*⁷⁹, iar la rândul ei, Fecioara Maria – devenită Împărăteasă a toate, hotar între creat și necreat, Mama lui Dumnezeu înomenit,

⁷³ Verset ce se află în legătură cu Ap 11, 19. Iată ce spune Andrei al Cezarei Capadociei despre Ap 11, 19: „Prin deschiderea cerului și vederea chivotului, descoperirea bunătăților celor găsite sfinților, se arată care întru Hristos (în care locuiește toată plinătatea Dumnezeirii) toate sunt ascunse, precum zice Apostolul. Atunci se vor descoperi acestea când asupra celor necredincioși a celor fără de lege vor veni glasuri groaznice, fulgere și grindină. Întru cutremur prin mutarea acestor de acum în munca Gheenii (iadului).” (Diacon Gheorghe Băbuș, *Tălcuire la Apocalipsa a Sfântului părintelui nostru Andrei, Arhiepiscopul Cezareii Capadochiei*, p. 76).

⁷⁴ Arhetip al Cortului contemplat de Moise pe Sinai (cf. *Iș* 25, 8 sq) și al Templului lui Solomon (cf. *3 Rg*, 5 sq).

⁷⁵ Kratofanie (cf. *Ap* 4, 5). Scena răstignirii Mântuitorului (cf. *Mt* 27, 51-54) – „ruperea catapetesmei simbolizează împlinirea vechiului Legământ prin noul Legământ, deschiderea sau dezvăluirea Legii prin învierea lui Iisus Hristos” (*Noul Testament. Apocalipsa lui Ioan*, p. 251).

⁷⁶ Cf. *Iș* 25, 11; *Fc* 37, 9; *Cânt* 6, 10; *Is* 60, 20.

⁷⁷ A se vedea traducerea propusă de C. Bădiliță, *Noul Testament. Apocalipsa lui Ioan*, p. 63.

⁷⁸ Cf. *Fc* 3, 16; *Is* 13, 8; *Os* 13, 13; *Mt* 24, 19; *In* 16, 21 sq.

⁷⁹ A se vedea „Rugăciunea a treia a Sfântului Simeon Metafrastul” din *Rânduiala Sfintei Împărtășiri*.

ea însăși îndumnezeită și îndumnezeitoare după har pentru întreaga umanitate – *șade acum cu trupul la cer de-a dreapta Împăratului* (cf. Ps 44, 11).

Strămutarea ei răspunde la profeția împăratului David: „Ridică-te/Scoală-te, Doamne, întru odihna ta, tu și Chivotul sfințirii Tale (Ἀνάστηθι, Κύριε, εἰς τὴν νάπαισίν σου, σὺ καὶ ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος σου, *Anastethi, Kyrie, eis ten napausin sou, sy kai he kivotos tou hagiasmatos sou*)”⁸⁰ (Ps 131, 8), dar, în același timp, reprezintă paradigmă antropologică a strămutării noastre din această lume. Acest lucru este confirmat și de pasajele din *Apocalipsa* care descoperă realitatea eshatologică a prezenței Chivotului Legii care este identificat cu o femeie, care nu poate fi altcineva decât Maica Domnului.

În sfârșit, adevăratul exod (*ieșire*) începe în această lume, dar are finalitate în *eshaton*, în Împărăția lui Dumnezeu, în Ierusalimul cel ceresc (Cetatea lui Dumnezeu), care este Biserica lui Hristos în dimensiunea ei cerească (suprapământescă), divină și veșnică⁸¹, iar faptul că Fecioara Maria a fost strămutată în cer ne dovedește, o dată în plus, menirea omului a cărui viață nu se termină aici, ci adevărata viață începe abia dincolo. Omul „are treabă” și cu cele de sus, așa încât învierea lui Iisus Hristos nu a fost rezervată doar pentru El, ci, la fel ca Maica Domnului, toți trebuie să învieze în Hristos Iisus, El „find începătură (a învierii) celor adormiți” (1 Co 15, 20).

Concluzii

Tipologie mariologică fundamentală, *Chivotul* reprezintă un motiv biblic esențial în conținutul textului vetero-testamentar, dar și a celui nou-testamentar, mai ales al Evangheliei lucanice. Prin acest excurs biblic s-a demonstrat centralitatea acestui motiv în înțelegerea Evangheliei după Luca, dar, în același timp, și în finalizarea apocaliptică (revelatoare) a Noului Legământ. Chivotul *dispare* pentru o vreme, odată cu profetul Ieremia și Cartea Macabeilor, dar *transpare* tipologic în paginile Noului Testament începând cu Luca și *reapare*, în cele din urmă, în cer, acolo unde este așezat pentru veșnicie.

Taina Chivotului este taina Fecioarei, dar este și taina Bisericii lui Hristos. Citite în cheie tipologică biblică, aluziile mariologice ale Sfintei Scripturi trebuie urmărite prin firul roșu al parcursului minunat al Chivotului, care începe odată cu Cortul mărturiei lui Moise și se finalizează eshatologic în Cortul mântuirii

⁸⁰ Cf. Sfântul Grigorie Palama, *Omilia 37*, § 9. Arhim. Emilianos consideră „Chivotul sfințirii Tale” propria noastră îndumnezeire (a se vedea Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Tălcuire la Psalmi*, trad. rom. de ierom. Agapie (Corbu), Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2011 pp. 381-383, apud *Psaltirea Sfântului Prooroc David*, trad. și com. în Sfântul Munte Athos, ed. a II-a, revizuită și completată, Colegiul Ortodox Noul Studion, Chișinău, 2020, p. 419).

⁸¹ *Noul Testament. Apocalipsa lui Ioan*, pp. 254, 260.

lui Iisus Hristos prin Maica Sa, arătându-se că un simplu simbol mozaic se face un adevărat generator și păstrător al sfințirii întreg neamului omenesc – Maica Domnului –, care nu concentrează doar centralitatea hristologică, ci emană adevărate înțelesuri și implicații antropologice. Să nu uităm că cei doi versanți – taina pogorării lui Dumnezeu și taina înălțării omului – se întâlnesc în taina Chivotului Noului Legământ, Legământ care plinește zidirea sacră, veche și vremelnică în zidire îndumnezeită (duhovnicească), nouă și veșnică.

Pentru a înțelege motivul Chivotului, trebuie să ne folosim de cele umbratice și simbolice, dar, în același timp, să le părăsim și să ne apropiem cât mai mult de taina Fecioarei: „veniți să părăsim tipurile și să alergăm la adevărul însuși; mai bine zis să pătrundem în altarul cel mai dinlăuntru (*tas adytois prosbalōmen*)... desfăcând vălul să privim în Sfintele Sfinților, să cunoaștem tainic cele mai mari și mai desăvârșite”⁸².

În sfârșit, tipologia mariologică a motivului Chivotului trebuie urmărită nu doar la nivel biblic, ci căutată și continuată la nivel omiletic și, mai ales, imnografic, acolo unde Sfinții Părinți au alcătuit uimitoare texte mariologice care dezvăluie minunata taină a Fecioarei Maria și a Fiului său și al căror conținut cheamă în faimoasa călătorie duhovnicească pe care creștinii o au de parcurs an de an, ceas de ceas și clipă de clipă împreună cu ea, dar și cu El, în cultul liturgic al Bisericii, în special în sărbătorile închinat ei și care ne introduc și conduc spre sălășluirea în Cortul acesta minunat al mântuirii.

Socotesc că acest excurs biblic este unul destul de lămuritor și bine argumentat, încât să trezească dorința unei mai adânci cercetări care să scoată la iveală tot mai multe conținuturi mariologice necesare pentru a înțelege că Fecioara „reprezintă legătura cea mai trainică dintre iudaism și creștinism, dintre Primul Legământ *în care* ea s-a născut și cel de al Doilea Legământ *căruia* i-a dat naștere”⁸³ și *prin care* noi toți ne-am izbăvit.

⁸² Sfântul Andrei Criteanul, *In Dormit*, II, Migne, P.G. XCVII, col. 1077, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, „Maica Domnului ca mijlocitoare”, în *Ortodoxia*, IV, 3-4, București, 1952, p. 96.

⁸³ Jaroslav Pelikan, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii*, trad. rom. de Silvia Palade, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 33.

Sfântul Apostol Pavel și contextul istoric și cultural-religios al Epistolelor sale*

Pr. Drd. Florin Nicu BODOC

Abstract:

Saint Paul the Apostle remained in the history of Christianity no so much for what he did before the road to Damascus, but especially for his life after the miraculous appearance of Christ on that road, i.e., after the wonderful call that The Lord has reserved for him, although his life before conversion to Christianity was defining for what he would later become. In order to understand the fourteen Pauline epistles of the New Testament, as well as his life and activity, it is necessary to know the context in which he carried out his mission. The present paper aims at presenting the most important aspects of this context, in relation to the personality of Saint Paul, his education, the religious situation from the Roman Empire, the use of Greek language, but also the relationship of Jews both with pagans, and Christians.

Keywords:

Saint Paul the Apostle, the Epistles, context, Christians, Jews, Temple, Torah, Roman Empire

Introducere

Sfântul Apostol Pavel a fost, pentru creștinismul primar, poate cel mai energetic Apostol al lui Hristos Iisus Mesia, Cel promis lumii de către Dumnezeu prin protoevanghelie și prin glasul tuturor prorocilor Vechiului Testament. Energia sa izvoră din interior, cu puterea pe care el o cunoștea ca fiind de la Duhul Sfânt, dar, în același timp, era și o caracteristică a firii sale de evreu convins de adevărurile scripturistice, pe care le trăia cu toată ființa sa. Dar tocmai acest zel l-a făcut să fie Sfântul Apostol Pavel, Apostolul Neamurilor, propovăduitor „cu timp și fără

* Articol scris sub îndrumarea Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Nicolae Moșoiu, care și-a dat acordul pentru publicare.

de timp” (2 *Tim* 4, 2) al Celui ce în chip minunat, pe drumul spre Damasc, l-a chemat la vestirea Învierii Sale și a Evangheliei.

Sfântul Apostol Pavel a intrat în istoria creștinismului nu atât pentru ceea ce a făcut înainte de drumul Damascului, cât, mai ales, pentru viața sa de după minunea arătării lui Hristos pe acest drum, adică după minunata chemare pe care Domnul i-a rezervat-o, deși viața sa de dinainte de convertire a fost definitorie pentru ceea ce avea să devină mai târziu. Pentru a putea înțelege cele paisprezece Epistole ale Sfântului Apostol Pavel care s-au păstrat, precum și viața și activitatea sa, este necesară cunoașterea contextului în care și-a desfășurat misiunea. Totodată, ar trebui subliniate calitățile excepționale ale lui Saul, evreul zelos, apărător al respectării Torei și al legământului poporului Israel cu Dumnezeu și care va deveni Apostolul neamurilor.

Contextul istoric și cultural

Sfântul Apostol Pavel s-a născut în orașul Tarsul Ciliciei, aflat pe râul Cynus, în partea sudică a Turciei de astăzi. Acest oraș avea o istorie bogată și făcea parte din punct de vedere politic din Imperiu Roman, iar cultural, din lumea elenistică. Bogata sa istorie îl recomanda ca pe unul dintre cele mai importante orașe din Imperiu¹. Primul împărat roman, Octavian Augustus, a acordat orașului Tars statutul de metropolă imperială. „Este necesar să subliniem faptul că Pavel nu s-a născut într-un mediu închis, în vreun sat din Iudeea, ci într-un oraș cu deschidere la mare și în care era reprezentată o bună parte a omenirii. Într-un asemenea mediu, ideea de universalitate a putut să se dezvolte cu ușurință în personalitatea lui Pavel.”².

Astfel, Tarsul era un cunoscut centru cultural și filosofic, în care tânărul Saul își află primele preocupări intelectuale, completate, bineînțeles, din belșug, cu citirea din Vechile Scripturi la sinagoga din oraș. Marele istoric și geograf al Antichității Strabon (63 î.Hr.-cca 23 d.Hr.) afirma despre Tars că era un puternic centru comercial și cultural, care putea fi ușor pus pe același plan cu Atena sau Alexandria³. „La răspântia Orientului cu Occidentul, a civilizațiilor semitice și

¹ În anul 64 î.Hr., din ordinul generalului Pompei (106-48 î.Hr.), acesta devine capitala noii provincii romane, Cilicia, iar mai târziu, în onoarea lui Iulius Cezar (100-44 î.Hr.), i se schimbă numele în Iuliopolis pentru o perioadă. Aici a avut reședința temporară generalul roman Marc Antoniu (83-30 î.Hr.), unde a și primit vizita Cleopatrei, regina Egiptului. (Vezi și Claude Tresmontant, *Sfântul Pavel și taina lui Hristos*, trad. din franceză de Rodica Chiriacescu, Ed. Meteor Press, 2015, p. 12.)

² Claude Tresmontant, *Sfântul Pavel și taina lui Hristos*, trad. din franceză de Rodica Chiriacescu, Ed. Meteor Press, 2015, p. 12.

³ Patriarhul Justin Moisescu, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 40.

grecești, el a dat filosofi care s-au răspândit în întreaga lume antică. «Roma este plină de tarsieni și alexandrini», scria Strabon și cita, printre alții, numele filosofilor stoici Athenodor și Nestor⁴. Teologul englez Arthur Darby Nock, vorbind despre cultura orașului Tars, afirma că acesta era de mare importanță în perioada elenistică, aici născându-se mai mulți filosofi, printre care și stoicul Athenodor (mai sus menționat), care va deveni educatorul și sfătuitoarea împăratului roman Octavian Augustus (27 î.Hr.-14 d.Hr.), și că „tarsienii se dedicau cu înflăcărare nu numai filosofiei, ci și educației în general. (...) Particularitatea orașului Tars era aceea că iubitorii de învățătură erau toți autohtoni. Cu toate acestea, tarsienii au călătorit peste hotare pentru a-și completa cunoștințele: «le place să trăiască peste hotare și puțini se mai întorc»⁵, lucru pe care îl va împlini și tânărul Saul, mergând mai târziu la Ierusalim, pentru completarea cunoștințelor sale.

Cu siguranță că tânărul Saul va fi fost influențat și de gândirea altor filosofi, cum ar fi: Socrate, Platon, Xenofon, Aristotel și alții. Mai târziu, cultura filosofică a Sfântului Apostol Pavel și geniul oratoric paulin, luminat de Duhul Sfânt, vor ști cum să-i laude pe atenieni pentru religiozitatea lor și le va spune că el a venit tocmai în numele Dumnezeului necunoscut (FA 17, 22-23), lucru care stârnește atenția auditoriului. Atena era exponenta culturii grecești și „păstra încă renumele de a fi centrul înțelepciunii și al cugetării universale”⁶. Chiar dacă nu mulți s-au convertit în Atena, Sfântul Apostol va culege roadele propovăduirii sale, mai târziu⁷. „Vizitarea ei n-a fost zadarnică. Multe din cele mai adânci idei din Epistola către Romani au fost stârnite, poate, în urma reflexiilor Apostolului asupra văditei neizbutiri, suferite la Atena”⁸.

Contextul lingvistic

Pelângă greaca veche (dialectul elenistic – κοινή), care în Bazinul Mediteranean, inclusiv în Roma, era limba cel mai des folosită (situație asemănătoare limbii engleze de astăzi), Sfântul Apostol Pavel cunoștea bine atât ebraica, cât și limba aramaică, limba poporului din timpul slujirii mesianice, folosită deci și de către Mântuitorul și de către ucenicii Săi, limbă în care s-a redactat prima variantă a Evangheliei după Sfântul Apostol și Evanghelist Matei. Limba greacă clasică se impusese în teritoriile care făceau parte din Imperiul Roman și dincolo de

⁴ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 12.

⁵ Arthur Darby Nock, *Sfântul Pavel*, trad. din engleză de Cătălina Gaidău, Ed. Herald, București, 2011, p. 18.

⁶ Patriarhul Justin Moiescu, *op. cit.*, p. 40.

⁷ *Ibidem*, pp. 297-300.

⁸ R.W. Farrar, *Viața și operele Sfântului Apostol Pavel*, vol. II, trad. din engleză de Patriarhul Nicodim, Ed. Sfintei Mănăstiri Neamț, 1942, p. 85.

acesta, încă din perioada marilor cuceriri ale lui Alexandru Macedon sau cel Mare (356-323 î.Hr.), care a avut o contribuție extraordinară la răspândirea civilizației elenistice în aceste teritorii.

Arthur Darby Nock, studiind felul în care Sfântul Apostol Pavel folosea această limbă universală, afirma: „Cu siguranță, Pavel a învățat limba greacă în copilărie. Scrierile sale arată că stăpânea pe deplin limba, având urechea formată pentru ritm”⁹. Mai târziu, romanii vor cucerii la rândul lor mare parte din fostul imperiu al lui Alexandru. Cu toate acestea, deși Imperiul Roman i-a cucerit pe greci cu puterea militară, se spune că grecii i-au cucerit pe romani prin limba și cultura lor deosebită¹⁰. A fost menționat anterior faptul că utilizarea limbii grecești ca *lingua franca* a lumii romane era un atu extraordinar, întrucât exista această unitate de limbă, destinarii propovăduirii Sfântul Apostol Pavel, dar și cei ai Epistolelor sale putând înțelege ușor mesajul transmis.

Contextul economic și social

Orașul Tars era un mare centru economic, iar una dintre activitățile importante era industria textilă, în cadrul căreia erau prelucrate pieile de animale și părul de capră, din care se obțineau materiale pentru confecționarea corturilor. Tot de contextul vremii ține și înțelegerea faptului că, în Antichitate, călătoriile erau, de foarte multe ori, lungi și acest lucru necesita un loc de găzduire peste noapte. De aceea, majoritatea oamenilor care nu-și permiteau luxul de a fi cazați într-un han de pe marginea drumului își achiziționau câte un cort și, călătorind în grupuri cât mai mari, pentru a-și asigura securitatea, petreceau nopțile în aceste corturi. În plus, trebuie amintite campaniile militare ale Imperiului, care presupunea necesitatea achiziționării de corturi. Sfântul Pavel va fi deprins meșteșugul confecționării corturilor încă din tinerețe, muncind alături de tatăl său, această preocupare fiind, cel mai probabil, „o afacere de familie”¹¹.

Pentru Sfântul Pavel, această îndeletnicire a avut o importanță deosebită, întrucât, deși era adeseori în călătorii, acest lucru nu l-a împiedicat să-și câștige, prin muncă proprie, hrana zilnică. Atunci când citim epistolele sale, încărcate cu o atât de profundă teologie, putem trece ușor cu vederea faptul că Sfântul Apostol era mai tot timpul pe drumuri și ne gândim prea puțin la faptul că avea nevoie, ca oricine, de mijloace de subsistență. Călătoriile sale durau ani și, în acest răstimp, pe lângă acoperirea distanțelor dintre localități, se așeza în câte o cetate, unde le grăia

⁹ Arthur Darby Nock, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰ Patriarhul Justin Moisescu, *op. cit.*, p. 41.

¹¹ N.T. Wright, *Pavel, Apostolul lui Iisus Mesia – o biografie*, trad. din engleză de ierom. Nec-tarie (Dărăban), Ed. Deisis, Sibiu, 2020, p. 21.

oamenilor cuvântul lui Dumnezeu, dar unde și începea să lucreze. În mod sigur, o parte din gândirea și învățăturile sale a luat naștere în timp ce confecționa corturi.

Deși erau conservatori, este de la sine înțeles faptul că evreii aveau relații sociale și cu cei de alte credințe, trăind în comunități mixte. Fie că lucrau alături de păgâni, fie că achiziționau de la aceștia materii prime sau alte produse necesare, fie că vindeau păgânilor ceea ce produceau sau că făceau afaceri cu aceștia, intrau în contact unii cu alții, ocazie cu care făceau schimb de idei și de păreri, încercând, poate, fiecare să-l convingă pe celălalt că are dreptate. Apoi, toți erau în situația de a-și plăti taxele către cei ce reprezentau autoritatea împăratului din localitatea lor. Și aici existau unele diferențe. Principala diferență era aceea că evreii plăteau pentru a fi lăsați să-și păstreze religia monoteistă¹². Împărații romani au permis evreilor să-și păstreze libertatea religioasă, în schimbul unei taxe anuale, pe care toate comunitățile evreiești o achitau. Imperiul Roman dorea să dobândească noi impozite care să contribuie la sporirea veniturilor imperiale, mai ales că acestea erau anuale, și astfel exista o anumită predictibilitate în legătură cu sumele ce urmau a fi încasate. Practic, pe baza unor încasări de acest fel se putea realiza ceea ce va fi mai târziu, în economiile statelor moderne, un buget de venituri și cheltuieli, responsabil, de altfel, de evoluții favorabile dezvoltării Imperiului. Din nefericire, creștinilor nu li s-au făcut aceleași concesii ca evreilor.

Căile de circulație rutiere și maritime din Imperiul Roman

O altă caracteristică a contextului în care a activat Sfântul Apostol Pavel este buna organizare, de către Imperiul Roman, a căilor de circulație rutiere și maritime. Întrucât Imperiul se lărgise atât de mult, romanii au simțit nevoia să construiască drumuri, multe pavate cu piatră, pentru a se putea ajunge repede în toate provinciile, toate aceste drumuri alcătuind o rețea vastă, cu centrul în capitala Imperiului, de unde și expresia: *Toate drumurile duc la Roma*. După fiecare cucerire a unei provincii, erau amenajate drumurile și, oriunde era nevoie, erau construite poduri sau tuneluri (cum este cazul podului de peste Dunăre, din dreptul localității Drobeta – azi, Turnu-Severin –, construit de către arhitectul greco-sirian Apolodor din Damasc)¹³. Drumurile erau folosite pentru incursiunile armate rapide în tot Imperiul, pentru transmiterea urgentă a informațiilor, ca rute comerciale etc., provinciile alcătuind împreună, prin rutele terestre și maritime, un corp unitar: Imperiul Roman.

¹² Arhidiacon Prof. univ. Dr. Ioan I. Ică jr, *Teologia ortodoxă modernă și contemporană: parcurs, figuri, interpretări; limbi clasice*, curs susținut în cadrul programului de pregătire al Școlii Doctorale Interdisciplinare a ULB Sibiu.

¹³ Horia C. Matei, *Civilizația Romei antice*, Ed. Eminescu, București, 1980, pp. 31-32.

După cum remarca istoricul și călugărul francez Andre-Jean Festugiere, în lucrarea sa *Le Monde greco-romain au temps de Notre Seigneur*: „Ceea ce reprezenta legătura unui corp atât de vast, format din părți atât de diverse este, fără îndoială, unitatea unui guvernământ central și principiile constante ale politicii imperiale. Dar această unitate administrativă nu ar fi fost posibilă dacă aceste țări nu ar fi comunicat unele cu altele și toate cu Roma printr-un sistem complet de căi terestre și maritime. Apostolii au urmat aceste drumuri. Pe platourile Asiei Mici, pe care astăzi nu le mai traversează decât drumuri rare și anevoioase, ei au călătorit cu ușurință, datorită operei legionarilor”¹⁴. Căile navigabile și porturile erau supravegheate de către armată, iar pe multe dintre ambarcațiuni erau prezenți soldați romani, așa cum s-a întâmplat și în cazul celor două călătorii ale captivității Sfântului Pavel către Roma (FA 27-28).

Contextul religios

În secolul I, orașul Tars avea aproximativ o sută de mii de locuitori, dintre care, probabil, câteva mii erau evrei¹⁵. Aceștia aveau sinagoga lor, pe care o frecventau săptămânal și unde tinerii erau învățați să citească textele Vechiului Testament, scrise în limba ebraică, dar și „obiceiurile și limba sacră a preoților. Supraviețuirea iudaismului de-a lungul secolelor de opreliști e în mare măsură datorată sinagogii. Rugăciunile lor au păstrat geniul religios din Proroci și Psalmi. Întreaga națiune era astfel educată conform tradițiilor sale religioase, în timp ce talentele sale naturale erau întărite prin studiul temeinic al Legii”¹⁶.

Un aspect care privește contextul în care s-a născut și a trăit Sfântul Apostol Pavel este cel al relației dintre evrei, care aveau o credință monoteistă, și lumea păgână romană, în special, cultul împăratului. „Fiind unica legătură spirituală între diversele popoare ale imperiului, cultul împăratului constituia forma principală a religiei oficiale a statului”¹⁷ și, de aceea, toți locuitorii Imperiului erau obligați să-i venerze statuia și să aducă jertfe și tămâieri înaintea acesteia¹⁸. În cinstea împăraților erau stabilite sărbători și o categorie specială de preoți se ocupa de cultul lor¹⁹. Existau temple și altare închinat zeităților păgâne în fiecare localitate. În orașele mari, precum Tarsul, acestea erau numeroase și puteau fi întâlnite pe străzile principale și în piețe, pe diferitele coline ale orașului. Întotdeauna, acolo

¹⁴ A.J. Festugiere, *Le Monde greco-romain au temps de Notre Seigneur*, vol. I, Paris, 1935, apud Claude Tresmontant, *op. cit.*, pp. 67-68.

¹⁵ N.T. Wright, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶ Arthur Darby Nock, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷ Patriarhul Justin Moisescu, *op. cit.*, p. 94.

¹⁸ Vezi și N.T. Wright, *op. cit.*, p. 22.

¹⁹ Patriarhul Justin Moisescu, *op. cit.*, p. 93.

era regăsită și statuia împăratului, pe care lumea romană trebuia să-l venereze drept Kyrios: „Augustus declarase că răposatul său tată adoptiv, Iulius Cezar, era acum divin, fapt prin care dobânda în chip convenabil pentru sine însuși titlul *divi filius*, «fiul divinizatului», sau în greacă *hyios theou*, «fiul zeului». Aproape toți urmașii i-au urmat exemplul.

Cultul Romei și al împăratului se răspândiseră în diverse moduri și cu diferite viteze de-a lungul întregului imperiu. În Răsărit, ținutul natal al lui Pavel, ele se instalaseră încă de la început²⁰. Cu evreii, lucrurile stăteau însă diferit. Sub nicio formă aceștia nu ar fi conceput să venereze pe altcineva în afară de Dumnezeu Cel Adevărat, Dumnezeu lui Israel sau, cum le plăcea să-L mai numească, Dumnezeul părinților lor, arătând, prin aceasta, că ei se identificau cu cinstirea strămoșească adusă Acestuia și cu legământul pe care Dumnezeu îl făcuse cu părinții lor. Autoritățile imperiale au fost de acord să le confere evreilor libertatea religioasă, dar această libertate trebuia răscumpărată²¹.

Oamenii din Imperiu erau pe deplin convinși că sănătatea și bunăstarea lor și a comunităților în care trăiau se datorau bunăvoinței zeilor. Această bunăvoință trebuia câștigată prin cinstirea zeităților romane, concretizată în jertfele și tămâierile aduse la altarele lor, prin rugăciunile și sărbătorile închinat acestora. Evreii din aceste comunități nu participau în niciun fel la cultul zeilor. Se simțeau total îndreptățiți să nu o facă. Unii mergeau până acolo încât îi suspectau pe evrei că ar fi necredincioși, adică exista „suspiciunea adânc sădită între neevrei că evreii ar fi, de fapt, ateii. La urma urmei nu se închinau zeilor. Nu erau prezenți la marile sărbători, nu veneau la banchetele de la temple și nu aduceau sacrificii de animale la altarele locale. Susțineau că există un singur Templu adevărat, cel din Ierusalim...”²². De aici și până la a-i vedea pe evrei ca pe unii ce aduc mânia zeilor asupra comunității nu era decât un pas: „Zei contau pentru viața și sănătatea comunității. Dacă se întâmplau lucruri rele, motivul evident era că zeii s-au supărat, probabil pentru că oamenii nu-i luau suficient în serios și nu le aduceau cultul cerut. Prin urmare, oamenii care nu credeau în zei puneau în pericol orașul, întreaga cultură sau toată lumea”²³. Așa că, nu de puține ori, furia păgânilor se răsfângea asupra evreilor din localitate pentru situațiile apărute în comunitate, întotdeauna păgânii găsind justificare pentru acțiunile lor.

În acest mediu dominat de cultura greacă, de riturile păgâne, într-o familie de evrei puternic ancorată în tradițiile strămoșești și în cinstirea Unicului Dumnezeu cu toată dăruirea, își contura personalitatea tânărul Saul. Râvna deosebită pentru

²⁰ N.T. Wright, *op. cit.*, p. 22.

²¹ Arhidiacon Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică jr, *Teologia ortodoxă modernă și contemporană...*

²² N.T. Wright, *op. cit.*, p. 102.

²³ *Ibidem*, p. 103.

respectarea Legii lui Dumnezeu făcea din el, urmând tatălui său, un veritabil candidat la ceata politico-religioasă a fariseilor. Puțini evrei din vremea sa puteau să afirme cu tărie că știau atât de bine Tora, Psalmii și scrierile Sfinților Proroci, încât să aibă o viziune integrală asupra istoriei poporului ales și a legământului făcut cu Dumnezeu asupra ridicării acestui popor din robie și a multelor căderi în neascultare de care dăduseră dovadă de-a lungul secolelor.

De aceea, după revelarea Mântuitorului Iisus Hristos pe drumul Damascului și a convertirii sale, Sfântul Apostol Pavel a asociat toate profețiile mesianice cu Persoana lui Iisus Hristos, pe Care L-a înțeles a fi Mesia Cel despre care toți prorocii au vorbit și pe Care unii evrei Îl așteptau cu nerăbdare, spre a le fi doar lor adevăratul rege, care să-i scoată din robie, să piardă toate neamurile păgâne și să întemeieze o împărăție veșnică doar cu ei, cu poporul ales. Dar Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru toți, El fiind Mântuitorul lumii – *Soter tou kosmou, Salvator mundi* (In 4, 42), și, de aceea, „trebuie să remarcăm că această așteptare mesianică, această așteptare a lui Israel reprezintă așteptarea întregii omeniri, care, în și prin Israel, devine conștientă de ea însăși. (...) Israel, care este «căpetenia neamurilor» (Ir 31, 7), a exprimat pentru toată omenirea, sub mișcarea Duhului, rugămintea întregii creații. Aceasta este așteptarea cosmică pe care o găsim formulată la profeți și la Sfântul Pavel. Întreaga dimensiune a așteptării nu a putut să se manifeste decât prin venirea Celui Care aduce desăvârșirea – spre El tinde dorința întregii creații (Is 11, 1-12)”²⁴.

Limba greacă a dus Imperiul Roman spre o anumită unitate culturală și religioasă. Bineînțeles că această unitate nu era desăvârșită. Romanii și grecii aveau o multitudine de zei, dar, cu toate acestea, decăderea religioasă era din ce în ce mai vizibilă²⁵, întrucât începuseră să accepte și alți zei, de la popoarele orientale cucerite, printre care cel mai cunoscut era zeul Mithra, zeul soarelui. Această decădere era accentuată, pe de o parte, de lipsa de seriozitate, din punct de vedere religios, a claselor sociale superioare, iar pe de altă parte, de acceptarea, de către păturile de jos, a unor practici precum: astrologia, magia, misterele. Un fapt interesant este acela că, pe lângă introducerea în religia greacă a numeroase divinități din Asia Mică, numele evreiesc al lui Dumnezeu apare pe unele altare grecești și în unele formule magice. Acest lucru s-a datorat „cultului religios și moralei Vechiului Testament, evreii contribuind la pregătirea lumii grecești pentru primirea creștinismului”²⁶.

Omenirea era în punctul în care simțea pregnant nevoia venirii lui Mesia, era în momentul în care toată umanitatea striga după o schimbare, care avea să

²⁴ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 65.

²⁵ Vezi și Patriarhul Justin Moisescu, *op. cit.*, pp. 67-95.

²⁶ *Ibidem*, p. 89.

fie „unicul lucru nou sub soare”²⁷ – Întruparea Cuvântului. Era timpul ca lumea întreagă, bolnavă de păcate, să fie tămăduită de Creatorul ei: „Iar când a venit vremea hotărâtă a întrupatei iconomii, când firea omenească, plinind toate răutățile, avea trebuință de doctor (căci aceasta însemnează «plinirea vremii»), Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său”²⁸.

Și Sfântul Apostol Pavel, ca toți evreii vremii lui, aștepta împlinirea promisiunii divine când, în sfârșit, Dumnezeu va face dreptate lui Israel. Însă, ca și ceilalți, era conștient că lucrurile nu vor fi chiar atât de simple. Trecutul o dovedise. Nu de puține ori evreii fuseseră cucerți, înfrânți de alte popoare, care nu-L cinsteau pe Dumnezeu. Fuseseră de prea multe ori în situația de a se război cu neamurile păgâne din jurul lor, adeseori pierzând lupta tocmai datorită faptelor pe care Dumnezeu îi avertizaseră să nu le facă. Dar și aceste lucruri făceau parte din rânduiala Creatorului, deoarece ele au constituit în istoria poporului ales trepte spre venire lui Mesia: „Poporul lui Israel se instalează pe Pământul Sfânt și Îl uită pe Domnul, Dumnezeul său. Atunci, Dumnezeu ridică împotriva lui Israel un popor ca să-l pedepsească, în așa fel încât Israel să nu se piardă în neantul care este idolatria și nedreptatea. Profeții numesc aceste popoare «varga» lui Dumnezeu sau «ciocanul» lui Dumnezeu. Ele sunt instrumentele mâniei Sale. Sau, mai exact, trebuie să spunem că Dumnezeu întrebuițează ura pe care neamurile o nutresc față de Israel pentru a-și corecta poporul mult-iubit”²⁹.

De ce îngăduise Dumnezeu astfel de lucruri? Din cauza păcatelor poporului, a lepădării și a înstrăinării de Binefăcătorul lor. Erau vii în mintea tuturor, ca și când s-ar fi întâmplat doar cu puțin timp înainte momentele neascultării, dar și pedepsele care au urmat acestor neascultări și răzvrătiri, începând cu izgonirea protopărinților Adam și Eva din Eden și continuând cu diferitele robii, care au culminat cu cea babiloniană. Deși primul templu fusese dărâmat de către babilonieni, supraviețuitorii acestei robii s-au întors și l-au reconstruit. Era clar pentru evreii că Dumnezeul Cel Adevărat părăsise demult acest locaș, astfel încât păgânii să aibă puterea de a-l pângări și dărâma³⁰.

²⁷ Sfântul Ioan Damaschinul, apud Părintele Iustin Popovici, *Credința Ortodoxă și viața în Hristos*, trad. de Prof. Bălan Paul, Ed. Bunavestire, Galați, 2003, p. 47.

²⁸ Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tălcuirea Epistolelor către Galateni, Efeseni, Filipeni și Coloseni*, Ed. Sophia, București, 2019, p. 56.

²⁹ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 145.

³⁰ În anul 63 î.Hr. Pompei a cucerit Ierusalimul. El și ofițerii lui au intrat în Templu și apoi în Sfânta Sfințelor, rămânând mirați de faptul că acolo nu exista nicio reprezentare vizuală (statuie) a Dumnezeului iudaic (<https://www.romaniantimes.com/index.php/nelu-ciorba/738-istoria-muntelui-templului.html>, accesat ultima dată la 25.11.2021; sau conform celor menționate de Claude Tresmontant, în *op. cit.*, p. 107). Deși nu a pângărit Sfânta Sfințelor, așa cum o făcuse regele sirian Antioh IV Epifanes, care a pus aici statuia lui Zeus Olimpianul și nici nu a jefuit

Această robie contribuise decisiv la împrăștierea evreilor în afara granițelor Canaanului, aceștia întemeind comunități, unele chiar solide, în marile orașe din Vestul Asiei și Sudul Europei. Pe aceste comunități le va găsi Sfântul Apostol Pavel în călătoriile sale misionare, iar sinagoga acestora va constitui punctul de început al propovăduirii lui Hristos în comunitățile respective. Lucru ușor de înțeles în contextul în care el era un evreu practicant, chiar zelos, care cunoștea Scriptura nu numai în litera, ci și în spiritul ei, iar povestea poporului său ca popor al lui Dumnezeu era adânc statornicită în sufletul său. De aici trebuia să înceapă, întrucât avea să devină convins de cuvintele Mântuitorului că „mântuirea din iudei este” (In 4, 22). Dar în corabia mântuirii, în Biserica lui Hristos, avea să cheme toate neamurile, chiar dacă nu toate *făceau parte din staulul acesta* (In 10, 16). Mântuitorul spusese răspicat că toate „oile” Sale trebuiau aduse împreună, lucru nu ușor de realizat în contextul în care evreii erau reticenți în ceea ce privește legătura lor cu cei de alt neam. Tocmai datorită unor amestecuri cu neevreii, Israelul căzuse în neascultare și primise pedepse divine, inclusiv robie. Astfel, putem – măcar în parte – să înțelegem contextul religios în care Sfântul Apostol Pavel se vedea nevoit să-L propovăduiască pe Hristos atât unora, cât și celorlalți, și să depășească toate piedicile în calea misiunii sale. Așa a fost cazul cu servirea mesei alături de păgâni (Ga 2, 11-21), al dilemei dacă păgânii trebuie să fie tăiați-împrejur sau nu (FA 11, 2-18; 15, 1-12; Ga 5, 1-6; Flp 3, 2-3) etc.

Situația religioasă a evreilor din diaspora

Nașterea Sfântului Pavel s-a petrecut într-o perioadă în care numărul evreilor din diaspora îl depășea cu mult pe cel al evreilor din Palestina. Cercetările ulterioare au ajuns la concluzia că aceștia erau cu până la de cinci ori mai mulți în afara decât în interiorul Țării Sfinte³¹ și purtau numele de eleniști, întrucât „au suferit influența filosofiei elenistice, în ciuda conservatorismului care îi caracteriza pe evrei, în general”³². Potrivit lui Strabon, marele istoric antic, nu exista loc în lumea romană și chiar în afara acesteia, unde evreii să nu-și fi întemeiat comunități³³. Unele dintre acestea erau mai puternice și mai bine dezvoltate decât altele, permițându-și construirea și întreținerea unei sinagogi, care să le amintească de

tezaurul Templului, Pompei a „săvârșit un adevărat măcel în curtea Templului, chiar în ziua împăcării” (Preot Profesor Dr. Dumitru Abrudan, Diacon Profesor Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, Ed. IBMBOR, București, 1994, pp. 218-219).

³¹ „Se crede că, în Egipt și în Siria, numărul evreilor se ridica la un milion, în Palestina, la jumătate de milion, iar în restul Imperiului Roman, la cel puțin un milion și jumătate” (Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 14).

³² Preot Profesor Dr. Dumitru Abrudan, Diacon Profesor Dr. Emilian Cornițescu, *op. cit.*, p. 350.

³³ Claude Tresmontant, *op. cit.*, pp. 13-14.

Templul din Ierusalim și unde puteau participa la cultul divin, în ziua de Sabat³⁴. Totuși, evreii purtau permanent în suflet imaginea Templului lui Dumnezeu, în jurul căruia gravita toată existența poporului evreu și chiar a întregii creații. Acest respect deosebit se concretiza în pelerinajele pe care evreii din diaspora și cei din Țara Sfântă le făceau la Ierusalim cu ocazia marilor sărbători³⁵. De aceea, la Pogorârea Duhului Sfânt, care s-a petrecut în aceeași perioadă cu Cincizecimea iudaică, se aflau în Ierusalim mulți evrei veniți din diaspora (FA 2, 41). Cu ocazia Cincizecimii veniseră la Ierusalim: „parți și mezi și elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene și romani în treacăt, iudei și prozeliți, cretani și arabi” (FA 2, 9-11). Cei mai mulți dintre aceștia, după ce-și aduceau jertfa la Templu și participau la sărbătoare, se întorceau în comunitățile unde se născuseră și trăiseră până în acel moment. Cu toate acestea, „unii dintre acești pelerini rămâneau în Ierusalim și, astfel, s-au constituit comunități evreiești «străine», precum, de exemplu, aceea care, în Faptele Sfinților Apostoli, este numită grecească”³⁶.

Diaspora evreiască își arăta respectul față de Templu nu numai prin pelerinajele care se făceau cu ocazia marilor sărbători. Dacă acest lucru necesita timp și eforturi financiare considerabile, putând fi efectuat mai rar și nu de către toată lumea, toți evreii contribuiau financiar la un impozit ce se strângea anual, ca ajutor pentru Templu. Colecta se organiza în toate comunitățile evreiești, banii strânși astfel fiind trimiși la Ierusalim: „Ca multe alte orașe din Asia Mică, Tars avea o colonie evreiască care păstra tradițiile patristice și trimitea anual la Templul din Ierusalim taxa de 2 drahme, pe care fiecare bărbat evreu din afara Iudeii, care împlinise 20

³⁴ Cultul divin din sinagogi se rezuma la lecturi din Vechiul Testament și la predici, spre deosebire de cel de la Templu, care era mult mai amplu și care presupunea și aducerea de jertfe. Slujba la sinagogă începea cu formula din Dt 6, 4-5: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeu nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeu tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta” și continua cu lecturi biblice, predica și cu rugăciuni (Arthur Darby Nock, *op. cit.*, p. 19. Vezi și Preot Profesor Dr. Dumitru Abrudan, Diacon Profesor Dr. Emilian Cornițescu, *op. cit.*, pp. 223-225). „În diaspora, Biblia era citită în traducere greacă și tot în greacă erau rostite rugăciunile și mărturisirea de credință. Totuși, aceasta nu excludea în mod obligatoriu o primă lectură liturgică în limba sacră (ebraică), urmată de traducerea în greacă, Interpretarea Scripturii și predica se făceau, de asemenea, în greacă” (Claude Tresmontant, *op. cit.*, pp. 15-16.)

³⁵ *Paștile* – Sărbătoarea trecerii prin Marea Roșie, în timpul exodului evreiesc din robia egipteană; *Cincizecimea* – Sărbătoarea primirii Legii de către Moise pe muntele Sinai, care căpătase și valențe agrare, ca zi de mulțumire adusă lui Dumnezeu la finalul secerișului; *Sărbătoarea Corturilor* – care are loc toamna și care aduce aminte de perioada de 40 de ani în care evreii au trăit în corturi, între fuga din Egipt și intrarea acestora în Canaan (Preot Profesor Dr. Dumitru Abrudan, Diacon Profesor Dr. Emilian Cornițescu, *op. cit.*, pp. 312-321).

³⁶ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 14.

de ani, trebuia să o plătească³⁷. Pe acest model se va organiza, mai târziu, colecta Sfântului Pavel realizată în comunitățile creștine pe care le-a întemeiat în Europa și Asia, cu scopul de a-i ajuta pe cei din Țara Sfântă care sufereau în urma secete prelungite din anul 44.

Cele două Temple. Samarinenii

Templul din Ierusalim, refăcut după robia babiloniană (607-538 î.Hr.), sub conducerea lui Zorobabel³⁸, și Tora erau pentru toți evreii, inclusiv pentru Saul, cele mai importante simboluri. Acestea erau nedespărțite și se completeau reciproc, Tora conținând istoria creației, a grijii lui Dumnezeu față de poporul ales și însăși voia Lui, iar Templul fiind locul întrepătrunderii celor două lumi, cea văzută și cea nevăzută, casa în care locuia Dumnezeu. Tora, care înseamnă Lege, era pentru evrei partea cea mai sfântă a Vechiului Testament și cuprindea primele cinci cărți ale acestuia: Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numerii și Deuteronomul, adică Pentateuhul. „Toate acestea au alcătuit, la început, o singură carte; împărțirea a fost făcută în secolul III d.Hr. de către traducătorii Septuagintei, fără însă ca, prin aceasta, să se fi știrbit ceva din unitatea operei”³⁹. Pentru evrei, respectul, devotamentul față de Templu era unul imens. Ca să înțelegem în parte acest lucru, putem privi la evreii zilelor noastre și la felul în care aceștia se raportează la ceea ce a mai rămas din Templul din Ierusalim, la aproape 2000 de ani de la dărâmarea acestuia de către romani (anul 70 d.Hr.), adică la Zidul Plângerii.

În vremea Sfântului Apostol Pavel, mulți evrei aveau conștiința superiorității, prin însuși legământul lor cu Dumnezeu. Uitaseră, totuși, că nici ei nu au fost întotdeauna fideli acestui legământ. Semne concrete, contemporane Sfântului Apostol Pavel, le reaminteau evreilor că neascultarea a reprezentat, de multe ori, o caracteristică a poporului ales. Însuși faptul că erau mai mulți evrei în afara Țării Sfinte decât în interiorul acesteia, diaspora evreiască, susține ideea că acest popor ales nu și-a ținut mereu promisiunea sfântă față de Dumnezeu. Una dintre dovezi era scindarea dintre cele douăsprezece seminții ale lui Israel, urmată, în timp, de construirea a două Temple, unul în Ierusalim, celălalt în Samaria⁴⁰. Dacă, pentru

³⁷ Arthur Darby Nock, *op. cit.*, p. 18.

³⁸ Preot Profesor Dr. Dumitru Abrudan, Diacon Profesor Dr. Emilian Cornițescu, *op. cit.*, pp. 217-218.

³⁹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Introducere la Pentateuh, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. IBMBOR, București, 2019, p. 23.

⁴⁰ Istoria ne confirmă faptul că au existat alte două Temple ale lui Iahve: unul pe insula Elephantina, din Egipt, distrus în jurul anului 410 î.Hr., iar al doilea, construit în Egipt, la Leontopolis, pe la anul 160 î.Hr., în timpul domniei lui Ptolemeu al VI-lea și dărâmat la anul 73 d.Hr. de către romani (după ce la anul 70 d.Hr. fusese dărâmat și cel din Ierusalim) (Preot Profesor Dr. Dumitru Abrudan, Diacon Profesor Dr. Emilian Cornițescu, *op. cit.*, pp. 222-223).

cei mai mulți evrei, Templul din Ierusalim era casa lui Dumnezeu, pentru o parte dintre ei, anume pentru urmașii celor proveniți din semințiile Efraim și Manase, care s-au amestecat cu păgânii, adică pentru samarineni, templul ridicat de ei pe muntele Garizim era adevăratul Templu⁴¹.

De altfel, Mântuitorul, în convorbirea cu femeia samarineancă de la fântâna lui Iacob din Sihar⁴², îi sesizează acesteia eroarea în care se aflau samarinanii (*In* 4, 5-42), arătând că iudeii au rămas supuși Domnului și credinței celei adevărate și de aceea din sânul lor S-a născut Mesia: „Părinții noștri s-au închinat pe acest munte, iar voi ziceți că în Ierusalim este locul unde trebuie să ne închinăm. Și Iisus i-a zis: Femeie, crede-Mă că vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui. Voi vă închinați căruia nu știți; noi ne închinăm Căruia știm, pentru că *mântuirea din iudei este*. Dar vine ceasul și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și în adevăr, că și Tatăl astfel de închinători Își dorește. Duh este Dumnezeu și cei ce Îl se închină trebuie să Îl se închine în duh și în adevăr” (*In* 4, 20-24).

⁴¹ După divizarea Regatului Israel, petrecută în anul 930 î.Hr., cele două regate rezultate, cel din Nord, cu numele Israel, și cel din Sud, cu numele Iuda, s-au războit unul cu altul. Cel de-al șaptelea rege al Regatului de Nord, Israel, pe nume Omri (885-873 î.Hr.), a cumpărat, cu doi talanți de argint, de la un anume Șemer, muntele Samariei și ținutul din jur și a zidit aici cetatea Samariei (*3 Rg* 16, 24). Fiul acestuia, regele Ahab (873-852 î.Hr.), s-a căsătorit cu Izabela, fiica regelui Etbaal al Sidonului, și a adus în regat cultul zeilor Baal și Așera (Astarte) (*3 Rg* 16, 29-33). În timpul domniei regelui Osea al Israelului, regele Salmanasar al Asiriei, în anul 722 î.Hr., a strămutat pe cei mai mulți samarineni în Asiria, în cetățile Mediei, iar în locul lor a adus oameni din Babilon, Cuta, Ava, Hamat și Sefarvaim. Pușinii samarineni rămași s-au amestecat cu popoarele nou-venite, iar cultul religios era unul mixt, fiind cinstit atât Dumnezeu, cât și zeitățile păgâne (*4 Rg* 17). În anul 537 î.Hr., regele Cyrus al Persiei (559-529 î.Hr.) a eliberat, după 70 de ani de robie, pe locuitorii Regatului Iuda, care fuseseră duși în robia babiloniană în anul 607 î.Hr., în timpul lui Nabucodonosor (*1 Ezz* 1). Această eliberare s-a făcut după ce regele Cyrus, în 539 î.Hr., cucerise Babilonul, oraș considerat invincibil la vremea lui, cucerire care fusese prezisă de prorocul Isaia (*Is* 44, 28; 45, 1). Iudeii, sub conducerea lui Zorobabel, au început rezidirea Ierusalimului și a Templului, moment în care samarinanii s-au oferit să participe și ei la această rezidire, cu scopul de a putea folosi Templul pentru a aduce jertfe lui Dumnezeu. Aceștia au fost refuzați (*1 Ezz* 4, 1-3), drept care samarinanii și-au zidit un templu al lor, închinat lui Dumnezeu, pe muntele Garizim, ca unul paralel și rival celui din Ierusalim. În anul 129 î.Hr., regele Ioan Hircan al evreilor a dărâmat acest templu. Nu se știe când a fost reconstruit, dar „din convorbirea Mântuitorului cu femeia samarineancă rezultă că un nou templu exista pe Garizim” (Preot Profesor Dr. Dumitru Abrudan, Diacon Profesor Dr. Emilian Cornișescu, *op. cit.*, p. 223).

⁴² Femeia aceasta, cu numele Fotini, va deveni creștină, fiind botezată după Cincizecime de către Sfinții Apostoli. Ea a s-a botezat împreună cu doi fii și cinci surori de-ale sale, iar alături de unul dintre fiii săi, Îl propovăduiește pe Hristos în nordul Africii (Cartagina). Primește moarte mucenicească în timpul prigoanei lui Nero, fiind prăznuită la data de 26 februarie (*Viețile Sfinților*, vol. IV – Februarie, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1996, pp. 168-172).

Saul

Nașterea

Sfântul Apostol Pavel s-a născut între primul și al doilea deceniu al erei creștine, într-o familie de evrei „din seminția lui Veniamin” (*Rm* 11, 1), în Tarsul Ciliciei, un important nod comercial, care făcea legătura între Orient și Roma: „Anul nașterii Sfântului Apostol Pavel este data cea mai controversată din cronologia paulină. E drept că, pentru înțelegerea rolului și a destinului Apostolului neamurilor în istoria Bisericii, stabilirea datei exacte a nașterii sale nu are o prea mare importanță. În general, se admite că cel ce avea să devină Apostolul neamurilor s-a născut într-unul dintre anii cuprinși între 10 d.Hr. și 15 d.Hr.”⁴³. Numele primit la naștere era Saul, în amintirea primului rege al poporului ales. În legătură cu aspectul fizic al Sfântului Apostol Pavel, F.V. Farrar citându-i pe Ioan de Antiohia (sec. VI) și pe istoricul Nechifor Calist (sec. XV), aflăm că acesta era „mic de statură, pleșuv, cu barba deasă și lungă, ochii căprui luminoși și fața palidă-roșiatică, dar și că, la expresia înviorată a feței, el era sensibil, serios, radios și inspirat de Duhul Sfânt”⁴⁴.

Sfântul Evanghelist Luca, în cartea Faptele Apostolilor, ne oferă principalele date biografice ale Sfântului Pavel: „Numai Luca ne amintește că Pavel s-a născut în Tarsul Ciliciei, în contextul iudaismului din diaspora (cf. *FA* 22, 3), că poartă două nume, unul, Saul, de origine iudaică, iar celălalt, Paul, de origine romană, sau că a fost format la *picioarele lui Gamaliel* (cf. *FA* 22, 3; 26, 4-5, fiind confirmată formația fariseică și de *Flp* 3, 6)”⁴⁵. Însuși Mântuitorul afirmă faptul că Sfântul Pavel este de origine din orașul Tars, atunci când îl trimite pe Anania pe Ulița Dreaptă, să găsească pe Saul, să-și pună mâinile peste el, pentru a-și redobândi vederea (*FA* 9, 11). Faptul în sine capătă o importanță deosebită „pentru că pune în lumină concluzia că Iisus a ales pentru a-I deveni propovăduitor, *vas ales*, ca să poarte numele Său *înaintea neamurilor și a regilor* (*FA* 9, 15), o persoană care provine din mediul în care urma să-și desfășoare principala lucrare misionară”⁴⁶.

Deși locuia în Tars, familia Sfântului Apostol Pavel era originară din nordul Galileei, de la Giscala, potrivit afirmațiilor Fericitului Ieronim, printr-o conjunctură necunoscută fiind nevoită să se mute sau făcând acest lucru de bunăvoie, dar

⁴³ Pr. Dr. Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel: Istoria propovăduirii Evangheliei și a organizării Bisericii în epoca apostolică*, Ed. Basilica, București, 2016, p. 18.

⁴⁴ R.W. Farrar, *Viața și operele Sfântului Apostol Pavel*, vol. III, trad. din engleză de Patriarhul Nicodim, Ed. Sfintei Mănăstiri Neamț, 1943, p. 423.

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. Constantin Preda, „Chipul Sfântului Apostol Pavel, după Faptele Apostolilor”, în *Studii Teologice*, anul XIV, nr. 1, ianuarie-martie 2018, București, p. 12.

⁴⁶ Pr. Dr. Sabin Verzan, *op. cit.*, p. 19.

rămânând profund legată de locurile natale, de Țara Sfântă. Tatăl său era din ceata fariseilor⁴⁷, dar avea și marele privilegiu de a fi dobândit cetățenia romană, fapt de mare importanță în Imperiul Roman, întrucât această cetățenie era însoțită de mai multe drepturi, printre care și acela de a fi judecat de însuși conducătorul Imperiului, respectiv Cezarul, sau de către tribunalul imperial din Roma⁴⁸. Saul primește, așadar, prin naștere acest statut valoros, de a fi un fariseu și cetățean roman, statut de care se va folosi mai târziu în repetate rânduri. „Cetățenia romană comporta, într-adevăr, anumite privilegii. Astfel, era interzis ca unui *civis romanus* să i se aplice pedepse infamante. În procesele capitale, cetățeanul roman nu putea fi judecat decât de tribunalul imperial din Roma”⁴⁹.

Nu se cunosc însă circumstanțele în care tatăl său dobândise acest privilegiu pe care l-a transmis fiului său Saul: „Oricum ar fi, dacă aceasta este originea sa, probabil era una dobândită, și nu una directă; tatăl său a obținut cetățenia romană, fie ca o recompensă pentru serviciile sale în slujba unui funcționar roman, fie prin manumisiune la Roma, după ce a fost vândut ca sclav și apoi eliberat. Nu putem însă ști cu exactitate. Familia sa era probabil una înstărită și renumită”⁵⁰. Cetățenia romană este, așadar, un aspect important pentru desfășurarea misiunii apostolice a Sfântului Pavel.

Educația Sfântului Apostol Pavel

Sfântul Apostol Pavel se va forma din punct de vedere intelectual în Ierusalim (unde locuia și o soră de-a sa) ca tânăr ucenic al marelui învățător de Lege, rabinul Gamaliel, om integru și inteligent, cinstit de tot poporul și care, mai târziu, va lua cuvântul în Sinedriu, în apărarea Sfinților Apostoli închiși în temnița obștească pentru că Îl propovăduiau pe Hristos în Templu (FA 5). De la acesta se va îmbogăți tânărul Saul din punct de vedere intelectual-religios, întrucât acest mare rabin îi va așterne în minte și în suflet nu numai Tora, ci și toate tradițiile orale și discuțiile teologice care, mai târziu, vor fi sintetizate în Mișna: „În tot cazul, educația rabinică și-a pus amprenta asupra lui, cel puțin în obiceiul său de a argumenta texte izolate într-un așa-zis stil fragmentar, introducând citate din Scriptură și alternându-le cu relatări obiective”⁵¹.

Faptul că Sfântul Apostol Pavel a fost educat într-un oraș se vede din limbajul folosit în scrierile sale: „În timp ce Iisus folosea o limbă și o simbolistică

⁴⁷ Ieromonah Simeon Catrinoiu, „Introducere la Sfântul Chiril al Alexandriei”, în *Comentariu la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Ed. Agaton, Făgăraș, 2016, p. 7.

⁴⁸ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Arthur Darby Nock, *op. cit.*, p. 18.

⁵¹ *Ibidem*, p. 26.

țăărănească, agricolă – semănătorul și sămânța, smochinul și frunzele sale, care anunță curgerea timpului, creșterea arborilor, culoarea cerului, viața păstorului, vița-de-vie etc. –, Pavel folosește un registru de comparații specifice unui citadin: arena (1 Co 9, 24; Flp 3, 14 ș.a.), viața militară (1 Tes 5, 8; Ef 6, 10; Col 2, 15), sclavii, tribunalele, teatrul (1 Co 4, 9; Rm 1, 32), construcția caselor, munca manuală artizanală, comerțul (Ef 1, 14; 2 Co 1, 22). Imagini împrumutate din viața țărănească, din natură sunt inexistente. Pavel nu avea ceea ce, în secolul trecut, se numea „sentimentul naturii”. El are mult mai mult sentimentul muncii omului, al vieții sociale a omului”⁵².

Uciderea Sfântului Arhidiacon Ștefan și persecutarea creștinilor

Zelul de care era pătruns tânărul Saul era considerat o jertfă personală pentru Dumnezeu, căroră evreii nu-i pronunțau numele dintr-o teamă amestecată cu respect deosebit. Acest zel era rezultatul credinței statornice în Dumnezeu și al încrederii desăvârșite în adevărurile Scripturii și era inspirat din trecutul poporului său: „Acest tânăr iudeu era mistuit de o râvnă fără margini de a sluji Legea, de a se identifica fără rezerve cu idealurile ei religioase și morale”⁵³. Cunoștea prea bine situațiile în care au fost puși toți marii părinți ai neamului și cum faptele lor jertfelnice au fost apreciate și răsplătite de către Dumnezeu. Își aducea aminte de părințele poporului, de Avraam, care și-a pus încrederea în Dumnezeu și în făgăduințele Acestuia, deși multe dintre ele ar fi putut părea, dacă nu imposibile, măcar foarte greu de realizat. Și atunci, pentru această credință, Dumnezeu încheie cu Avraam marele legământ, ce îi privea pe toți urmașii lui și, din numărul lor mare „ca stelele cerului și ca nisipul mării” (Fc 22, 17), se va rândui nașterea lui Mesia: „Apoi l-a scos (Domnul) afară și i-a zis: «Privește la cer și numără stelele, de le poți număra!» Și a adăugat: «Atât de mulți vor fi urmașii tăi!» Și a crezut Avram pe Domnul și i s-a socotit aceasta ca dreptate.” (Fc 15, 5-6). Această expresie: „și i s-a socotit (lui) ca dreptate”, întâlnită și în alte situații în Vechiul Testament, l-a întărit pe tânărul Saul în credința că, dacă va săvârși lucrări în spiritul legământului lui Dumnezeu cu poporul ales, i se vor socoti și lui „ca dreptate”. Așadar, dacă acțiunile sale, chiar violente fiind, vor fi pe aceeași linie cu ale celor recunoscuți ca drepti în vechime, el va fi absolvit de orice vină, întrucât toate le-a făcut pentru Dumnezeu.

Se va fi gândit cu luare-aminte și la episodul în care Finees, fiul lui Eleazar și nepotul preotului Aaron, pentru împlânzirea mâniei lui Dumnezeu asupra poporului Israel ucide cu propria lance pe Zimri, din seminția lui Simeon, și pe Cozbi,

⁵² Pr. Prof. Dr. Constantin Preda, *op. cit.*, p. 13.

⁵³ Pr. Dr. Sabin Verzan, *op. cit.*, p. 30.

fica unei căpetenii madianite⁵⁴. Finees este cel care a luat atitudine, ceea ce a dus la încetarea pedepsirii fiilor lui Israel „și i s-a socotit lui întru dreptate, din neam în neam până în veac” (Ps 105, 31)⁵⁵.

Așa vom putea înțelege participarea, fără muștrări de conștiință, a lui Saul la uciderea Sfântului Arhidiacon Ștefan, întâiul martir creștin, care a fost lapidat pentru că îl propovăduia pe Iisus ca adevăratul Domn și Dumnezeu. Tânărul Saul nădăjduia că zelul și râvna lui pentru respectarea Torei și a Templului, concretizate în prigonirea creștinismului, *i se vor socoti și lui ca dreptate*⁵⁶. Uciderea lui Ștefan, făcută în mare grabă, fusese o acțiune ilegală, întrucât, fiind colonie romană, în acele vremuri, doar stăpânirea romană putea aproba pedeapsa capitală. Saul participă detașat la această acțiune, păzind hainele celor care aruncau cu pietre asupra întâiului mucenic (FA 6, 12-15; 7, 1-60; 8, 1). De altfel, se poate considera că tocmai această participare a lui Saul la uciderea Sfântului Ștefan a făcut din el un candidat potrivit la chemarea specială pe care Dumnezeu i-a rezervat-o. Sfântul Arhidiacon Ștefan era cel în care Biserica lui Hristos își punea nădejdea că va ajuta și va contribui puternic la lucrarea Sfinților Apostoli, om cult, cu o educație aleasă, dobândită ca fiu de evreu tot într-o școală rabinică, și care ar fi putut deveni unul dintre pilonii Bisericii. Dacă ar fi trăit mai mult, poate că ar fi făcut ceea ce va săvârși Apostolul Pavel mai târziu. Așadar, prin participarea la martirizarea Sfântului Ștefan, Saul devine un candidat potrivit pentru a duce mai departe stindardul creștinismului, așa cum duc atleții flacăra olimpică.

Cumva, acest moment va deveni definitiv în ceea ce privește conturarea personalității Sfântului Apostol Pavel, întrucât, pe lângă toată cultura religioasă și zelul de care dădea dovadă, se vor adăuga și alte calități, mai ales smerenia, alimentată tocmai de faptul că a pus și el umărul la „ruperea” acestui tânăr vlăstar creștin. Deocamdată, această participare a lui era considerată îndreptățită și, probabil, spera să-i fie și lui socotită ca dreptate. De aceea, la scurt timp, ia scrisoare de imputernicire de la mai marii Templului și pleacă în urmărirea creștinilor, care, de teamă să nu fie persecutați, fug din Ierusalim. Dorea ca pe toți să-i aducă în fața Sinedriului, căci socotea că pretenția acestora de a-L considera pe Iisus ca Cel Care a unit în Persoana Sa cerul cu pământul este o jignire adusă Templului și însăși Torei. De aceea își asumă această misiune de persecutare a creștinilor și, în calitate de persecutor, ca un nou Finees, drumul îl duce spre Damasc.

⁵⁴ Domnul se mâniase pe poporul său, întrucât acesta începuse a păcătui cu fetele din Moab, care i-au determinat pe evrei să se închine și zeului lor, Baal-Peor, și să consume din jertfele aduse acestuia. Iar Zimri nu făcuse altceva decât să înrăutățească lucrurile, aducând în tabăra evreiască, de față cu Moise, pe această femeie madianită (Nm 25).

⁵⁵ Vezi și N.T. Wright, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 50-51.

Convertirea și activitatea Sfântului Apostol Pavel

Damascul

Damascul este locul crucial al vieții lui Saul. Pe acest drum iese, cu adevărat, la iveală personalitatea complexă a lui, a unui evreu din ceata fariseilor, care, prin credința și prin zelul său deosebit de puternice, se străduia să apropie timpul în care Dumnezeu va împlini promisiunile vechi-testamentare. Practic, fără să realizeze că deja trăia acel timp, aștepta timpul mesianic, când Dumnezeu, în sfârșit, Se va întoarce în mijlocul lui Israel și în Templul pe care poporul ales l-a construit. Acest drum al Damascului avea să schimbe viziunea lui Saul la 180 de grade, avea să-l convingă că toate promisiunile lui Dumnezeu și prevestirile prorocilor se împliniseră în timpul vieții sale, că, de fapt, Dumnezeu Se întorsese la poporul Său pentru a-l duce la desăvârșirea ce constituie destinația umanității încă de la creație. Nimeni nu poate spune cu adevărat ce a simțit fariseul Saul în momentul acela. Mergea încrezător către Damasc, convins fiind că, prin ceea ce face, el slujește lui Dumnezeu și împlinește dreptatea Lui. Lucrurile iau însă o întorsătură neașteptată. Însuși Iisus Hristos i Se arată într-o lumină orbitoare, care-l năucește, îi amestecă toată ordinea gândirii pe care se baza până în acel moment, îi schimbă complet viziunea despre Dumnezeu și despre împlinirea voii Lui. „Și căzând la pământ, a auzit un glas zicându-i: Saule, Saule, de ce Mă prigonești?” (FA 9, 4). Ne putem doar imagina uimirea avută, aceea de a-L auzi pe Dumnezeu, Căruia Îi slujise toată viața, și de a-L vedea, de fapt, pe Iisus Cel răstignit și înviat.

Sfântul Evanghelist Luca relatează de trei ori, în Faptele Apostolilor, această întâlnire a lui Saul cu Hristos pe drumul Damascului, fiecare dintre acestea fiind ușor diferită, dar păstrând ideea de bază, cea a descoperirii, a revelării lui Hristos Cel înviat față de Saul. „Aceste repetări ar putea părea la prima vedere inutile, de vreme ce Luca istorisește de trei ori același eveniment: cel al relatării chemării – convertirii lui Pavel pe drumul Damascului. În realitate este vorba de *trei tablouri*⁵⁷

⁵⁷ „În primul tablou, cel din FA 9, 1-19, Saul este prezentat ca modelul baptismal pentru cei care aderă pentru prima dată la Evanghelie: narațiunea atinge punctul culminant odată cu botezul lui Pavel, săvârșit de Anania, și primirea darului Duhului Sfânt (vv. 18-19). *Cel de-al doilea tablou*, din FA 22, 1-21, atrage atenția asupra mărturiei lui Pavel, redată prin termenul ἡ παραρρησία, adică „îndrăzneala” mărturisirii credinței în Hristos Înviat, la Ierusalim, înaintea tuturor celor care cereau condamnarea sa. Acum, Pavel primește să dea mărturie despre mucenicul Ștefan, la a cărui mucenicie contribuise și el. *Prin cel de-al treilea tablou*, cel din FA 26, 1-23, se schimbă din nou perspectiva luciană; Pavel a fost orbit și a redobândit vederea «ca să deschidă ochii neamurilor să se întorcă de la întuneric la lumină și de la stăpânire lui Satana la Dumnezeu, ca să ia iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfințit prin credința în Mine» (cf. FA 26, 18). Experiența Sfântului Pavel trebuie să-i ajute pe păgâni să urmeze aceeași cale a credinței ca el: de la orbire, la vederea interioară a luminii Evangheliei. (...) *Așadar, exemplaritatea botezului, a mărturiei*

diferite, care subliniază, de fiecare dată, intenții și perspective noi pentru fiecare cititor”⁵⁸.

Rezultatul imediat al întâlnirii cu Dumnezeu a fost pentru Saul supunerea propriei sale voințe față de cea a lui Iisus: „Doamne, ce voiești să fac? (FA 9, 6). Practic, se depășește pe el însuși, putând lepăda pe fariseul din el, care avusese convingerea că evreii care L-au răstignit pe Iisus Hristos aveau dreptate, se golește de sine și se deschide total Domnului, Căruia I se va supune liber⁵⁹ cu toată ființa sa de acum încolo, până la moarte. „Saul a primit atunci marele dar al vederii luminii dumnezeiești, a treia treaptă a apofatismului. Învăluit în lumină, trăiește viu și nemijlocit *realitatea* întâlnirii cu Hristos Cel înviat”⁶⁰. Trei zile petrece în întuneric, își reazăză valorile, Îl vede cu ochii minții într-o altă lumină pe Iisus ca Mântuitor al lumii și Fiu trimis de Tatăl Ceresc și primește harul Duhului Sfânt, moment în care și primește numele nou, Pavel. „Astfel, relatarea unei convertiri devine istorisirea unei chemări: acest fapt corespunde convingerii Sfântului Pavel, care-și întemeiază propria vocație de a fi apostol al neamurilor pe evenimentul de pe drumul Damascului (Ga 1, 16)”⁶¹.

Ceea ce începe imediat să facă uimește pe toată lumea, în special pe conaționalii săi. Merge în sinagoga din Damasc și Îl propovăduiește pe Iisus Hristos, Cel vestit de către proroci, lucru care atrage atenția întregii comunități. Ura și mânia celor mai mulți nu întârzie să apară și, ca să nu fie prins, este coborât în ascuns, într-un coș, în afara zidurilor cetății.

Arabia și Ierusalim

De la Damasc pleacă nu în Ierusalim, ci în Arabia, unde le vorbește oamenilor despre mântuirea lumii venită prin Iisus Hristos. În vremea lui, Arabia cuprindea multe teritorii, din estul Damascului și al Țării Sfinte și până la granița cu Egiptul, incluzând și Muntele Sinai. „Muntele Sinai era locul unde Dumnezeu coborâse în foc și dăduse Tora lui Moise; era locul revelației, locul Legii, locul unde fusese perfectat în chip solemn legământul dintre Dumnezeu și Israel încheiat anterior cu Avraam, Isaac și Iacob. Marele munte din Arabia, Sinaiul, era în acest sens locul începuturilor. (...) Sinai era locul unde se refugiase Ilie când lucrurile

și a evanghelizării, reprezintă motivul fundamental al celor trei relatări lucane despre chemarea – convertirea lui Pavel” (Pr. Prof. Dr. Constantin Preda, *op. cit.*, pp. 17-18).

⁵⁸ Pr. Prof. Dr. Constantin Preda, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁹ Dom Paul Dellate, *Le Christ dans Saint Paul*, Ed. Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Sable-sur-Sarthe, 1985, p. 7.

⁶⁰ Jean Ansaldi, „La Foi comme a-rencontre du réel”, în Idem, *L'articulation de la foi de la Théologie et des Ecritures*, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, p. 11.

⁶¹ Pr. Prof. Dr. Constantin Preda, *op. cit.*, p. 21.

deveniseră deosebit de periculoase pentru el. Sinaiul a fost locul unde, din același motiv, s-a dus și Saul din Tars⁶².

Apoi, merge către Ierusalim, unde, prin mijlocirea lui Barnaba, care dă mărturie pentru el cum că este Apostol al lui Hristos, pe Care-L propovăduiește, primejduindu-și liniștea și chiar viața, se întâlnește cu Sfântul Petru timp de paisprezece zile și cu Sfântul Iacov, fratele Domnului. Marea schimbare petrecută cu Sfântul Pavel face din el făclia despre care Hristos spunea că nu trebuie ascunsă, ci pusă în mijlocul oamenilor pentru ca aceștia să primească lumină (*Mt* 5, 15). Astfel că lumina de care se înconjurase Mântuitorul pe drumul ce ducea la Damasc l-a luminat în așa măsură pe Saul, încât acesta căuta în orice chip să-i convingă pe evrei de faptul că Mesia a venit și este chiar Iisus, Cel Care, prin învierea Sa din morți, dăruiește viață veșnică tuturor celor care cred în El. „Și era cu ei intrând și ieșind în Ierusalim și propovăduia cu îndrăzneală în numele Domnului” (*FA* 9, 28).

Reîntoarcerea în orașul natal

Această atitudine, care făcea parte din noua lui misiune de a-I sluji lui Dumnezeu, a atras în Ierusalim mânia evreilor eleniști care căutau să-l prindă și să-l ucidă. De aceea frații creștini l-au scos din cetate, așa cum făcuseră și cei din Damasc, l-au trimis la Cezareea și, de acolo, în localitatea sa natală, Tars. Este ușor de remarcat faptul că Sfântul Pavel a fost repede primit în noua comunitate creștină, care se comporta ca o adevărată familie, în care toți erau considerați frați. Pentru început, lucrurile păreau oarecum simple, întrucât cei mai mulți dintre primii creștini proveneau din rândul evreilor. Lucrurile se vor complica odată cu mărirea familiei lui Hristos, când vor fi incluși mulți creștini proveniți dintre păgâni. Sfântul Apostol Pavel nu se va sfi să ia apărarea acestora: „Pavel credea că prin Iisus și moartea Lui, Dumnezeuul Unu a învins puterile care țineau lumea în ghearele lor. Și asta însemna că toți oamenii, nu doar evreii, pot fi eliberați ca să-L venereze pe Dumnezeuul Unu.

Mesajul eliberării lui Iisus includea iertarea pentru toate fărădelegile trecute, iar acest mesaj de iertare însemna că nu mai pot exista bariere între poporul evreu al lui Mesia, evreii, și poporul neevreiesc al lui Mesia. A ridica asemenea bariere însemna negarea faptului că Iisus câștigase biruința mesianică⁶³. Reîntors în orașul natal, Tars, s-a adresat în primele sale cuvântări teologice rudelor sale, dar și evreilor pe care îi întâlnea de obicei la sinagogă. Totuși, mesajul său evanghelic a fost, chiar de la început, unul universal, adică adresat tuturor, așa cum mântuirea venită prin Iisus Hristos este pentru toți, păgâni și evrei deopotrivă, care, prin credința

⁶² N.T. Wright, *op. cit.*, p. 77.

⁶³ *Ibidem*, p. 94.

și apartenența lor la comunitatea lui Dumnezeu prin Botez, vor deveni poporul promis părintelui Avraam, noul popor Israel și, în consecință, toți oamenii sunt egali în fața lui Dumnezeu.

Antiohia și problema idolotitelor

Unul dintre marile orașe unde Sfântul Apostol Pavel desfășoară activități însemnate a fost Antiohia, prima dintre acestea fiind împlinită cu ajutorul celui care va deveni omul său de încredere și tovarășul său de drum și de propovăduire a Evangheliei, Sfântul Apostol Barnaba. Acesta era evreu de neam, din seminția lui Levi, originar din Cipru, și, deși era cunoscut sub acest apelativ, el purta și numele de Iosif. El este considerat, „după cei doisprezece și după Sfântul Apostol Pavel, cel mai important misionar creștin din epoca apostolică”⁶⁴, având în vedere contribuția sa deosebită la viața Bisericii primare și la răspândirea Evangheliei. De asemenea, el este cel care dă primul mărturie despre convertirea lui Saul în fața Ucenicilor lui Hristos aflați în Ierusalim, despre chemarea acestuia petrecută într-un mod aparte și minunat pe drumul spre Damasc, și îi îndeamnă să-l accepte ca pe un trimis al Mântuitorului Iisus. De aceea, Sfinții Apostoli îl delegă pe Barnaba spre a-l însoți pe Sfântul Pavel în activitatea lui, lucru pe care îl împlinește cât se poate de onorabil, devenind „cel mai mare și important colaborator al Apostolului Neamurilor, cel dintâi care l-a apreciat și l-a recomandat Bisericii și Sfinților Apostoli”⁶⁵.

Au petrecut un an în comunitatea în care Sfântul Evanghelist Luca ne spune că, pentru prima dată, adepții Mântuitorului Hristos s-au numit creștini: „Și aflându-l, l-a dus la Antiohia. Și au stat acolo un an întreg, adunându-se în biserică și învățând mult popor. Și în Antiohia, întâia oară, ucenicii s-au numit creștini.” (FA 11, 26). Antiohia, oraș important al Imperiului Roman, prin încreștinarea unor cetățeni de-ai săi, a devenit un centru de unde creștinismul s-a răspândit și spre alte zone. În acest sens, profesorul Maurice Goguel, în lucrarea sa *La Naissance du Christianisme*, afirma: „Trebuie să subliniem instalarea creștinismului în Antiohia, al treilea oraș din imperiu, cel mai important din întreg Orientul. Pentru prima dată, creștinismul punea piciorul într-o metropolă a lumii antice și întemeia o Biserică într-un loc care, prin legăturile pe care le avea cu toate părțile lumii, era parcă predestinat să devină una dintre vetrele de iradiere a noii credințe”⁶⁶.

Venirea lor în această localitate se datora unei situații nou-apărute în interiorul creștinismului primar, situație de care depindeau, în mare măsură, evoluția

⁶⁴ Pr. Dr. Sabin Verzan, *op. cit.*, p. 502.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 504.

⁶⁶ Prof. Maurice Goguel, *La Naissance du Christianisme*, Paris, 1946, p. 207, apud Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 75.

răspândirii noii religii creștine în restul lumii și felul în care aceasta va fi percepută atât de către creștinii proveniți dintre evrei, cât și de către cei dintre păgâni. De altfel, în Antichitate exista o separare clară între evrei și neevrei, aceasta pornind de la diferențele religioase dintre ei și continuând cu tradițiile și obiceiurile fiecăruia. Măncarea îi deosebea esențial pe evrei de neevrei. Tora era strictă cu ceea ce aveau voie și cu ce nu aveau voie evreii să consume (*Lv* 11 și 17, *Dt* 14 ș.a.). Trăind printre păgâni, evreii erau puși în situații dintre cele mai diverse. De aceea trebuiau să știe ce să mănânce, cu cine să se așeze la masă și cu cine nu și, mai ales, să se ferească de jertfele idolilor. Faptul că în piețele publice se vindeau alimente stropite adeseori cu sângele animalelor jertfite zeilor îi puneă într-o încurcătură serioasă pe evrei. De aceea, se străduiau să-și procure și să-și prepare mâncarea cât mai atent, obicei transmis până în zilele noastre, acest procedeu și fel de a mânca purtând numele de „mâncare cușer” (sau kosher), adică permisă.

Și creștinilor li s-a transmis această poruncă de a se feri de jertfele idolilor (*FA* 15, 29), însă Sfântul Apostol Pavel atrage atenția asupra acestui fapt nu pentru că jertfele idolilor pot să-i întineze pe oameni, ci pentru felul în care conștiința creștinilor se raportează la acest fel de hrană (*1 Co* 8). În acest sens, Sfântul Teofilact scrie: „Apostolul zice... că erau mulți Creștini care «și acum» – zice –, adică și după ce crezuseră, «mănâncă cele jertfite idolilor ca jertfe idolești». Și aceștia se spurcau, fiindcă mâncau jertfele «având conștiința idolului», adică având aceeași socotință despre idoli pe care o aveau și mai înainte de credință, socotind că idoli sunt ceva și temându-se că ar putea să-i vatăme. Și, de vreme ce idoli de sine nu pot a spurca, Apostolul nu a zis că idoli îi spurcă pe aceia ce le mănâncă jertfele, ci «conștiința lor», fiindcă e slabă și nu poate înțelege că idoli nu sunt nimic și, prin urmare, nici jertfele lor»⁶⁷. Cu alte cuvinte, în această perioadă în care creștinismul se răspândea atât în rândul evreilor din diaspora, cât mai ales în rândul păgânilor, Apostolul Neamurilor schimba modul de raportare al oamenilor la mâncărurile provenite din jertfe, nu în sensul în care consumul de animal jertfit ar constitui un păcat, ci felul în care omul se raporta la aceste jertfe: „Iar despre mâncarea celor jertfite idolilor știm că idolul nu este nimic în lume și că nu este alt Dumnezeu decât Unul singur” (*1 Co* 8, 4), adică nu consumul în sine poate întina pe om, ci însemnătatea pe care omul i-o dă acestei mâncări. Toate acestea, în contextul în care creștinii proveniți dintre păgâni și care consumaseră înainte jertfe idolești, slabi fiind în credință, puteau să aibă conștiința că jertfele valorau ceva.

⁶⁷ Sfântul Teofilact al Bulgariei, *Tălcuirea Epistolei Întâi către Corinteni și a Epistolei a Doua către Corinteni*, Ed. Sophia, București, 2019, pp. 109-110.

Primirea evreilor și a neamurilor la creștinism

Tăierea-împrejur fusese un pretext intens folosit de către creștinii proveniți dintre evrei pentru a sublinia această diferență dintre ei și neamuri (FA 15, 1). Tăierea-împrejur era semnul concret că cineva făcea parte din poporul ales de Dumnezeu. Dacă, până la Hristos, acest semn era absolut necesar pentru a menține strânsă apartenența la Legea divină, după Înviere acest semn devine inutil. Ba mai mult, tăierea-împrejur se transformă într-un zid pus în fața păgânilor care doreau să devină creștini, într-o piedică pentru cei care-L mărturiseau pe Iisus Cel înviat, ca fiind Dumnezeu Mântuitorul. „Tăierea-împrejur, care a avut o funcție necesară și pozitivă în timpul formării Poporului lui Dumnezeu, apare acum ca un element negativ, care se opune îndeplinirii planului lui Dumnezeu”⁶⁸. Sfinții Apostoli, adunați împreună în Ierusalim⁶⁹, decid, călăuziți fiind de Sfântul Duh, că tăierea-împrejur nu se mai justifică în contextul existenței unui nou Popor al lui Dumnezeu, cel universal, în care sunt chemați laolaltă și evreii, și păgânii: „Pentru că părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă să nu vi se pună nicio greutate în plus, în afară de cele ce sunt necesare” (FA 15, 28). Sfântul Apostol Pavel vorbește totuși despre o tăiere-împrejur care trebuie menținută, cea în duh, în inima credinciosului (Rm 2, 29). Iar în altă parte adaugă: „Că în Hristos Iisus nici tăierea-împrejur nu este ceva, nici netăierea-împrejur, ci făptura cea nouă. Și câți vor umbla după dreptarul acesta, pace și milă asupra lor și asupra Israelului lui Dumnezeu” (Ga 6, 15-16), Apostolul Neamurilor întărindu-ne convingerea despre creștini că, indiferent de originea lor, ei sunt Poporul lui Dumnezeu.

Ceea ce n-au înțeles evreii însă este chiar ideea universalității, care este una dintre marile diferențe dintre Sfântul Apostol Pavel și conaționali săi. Credința, zelul și devotamentul său, luminate de harul Duhului Sfânt, i-au deschis ochii minții să vadă atât rolul de popor universal al evreilor, cât și faptul că Hristos este al tuturor. Mai mult decât atât, toți cei veniți la Hristos, fie evrei, fie elini (păgâni), au devenit moștenitori ai lui Avraam prin însăși credința lor în Învierea Mântuitorului: „Iar dacă voi sunteți ai lui Hristos, sunteți deci urmașii lui Avraam, moștenitori după făgăduință” (Ga 3, 29). Atașamentul prea mare, uneori, chiar orbește față de Lege i-a făcut pe evrei să pună în fața creștinismului un zid, aparent de netrecut: „Tocmai din cauza fidelității față de Lege, Israelul refuză să urme-

⁶⁸ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁹ Acest prim sinod din istoria Bisericii, de la anul 50, devine paradigmă pentru toate Sinoadele Ortodoxe: „Sinoadele ulterioare au manifestat aceeași încredere. Poate, pentru un individ izolat ar fi fost o îndrăzneală prea mare să afirme: «Sfântul Duh și cu mine considerăm că...», dar membrii Bisericii reușiți în Sinod își pot asuma o autoritate greu de exercitat de unul singur” (Timothy/Episcopul Kallistos Ware, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, trad. din engleză de Alexandra Petrea, Ed. Aldo Press, București, 1999, pp. 21-22).

ze această dezvoltare ce constituie creștinismul, care reprezintă desăvârșirea Legii. Astfel, în ochii iudaismului, creștinismul ar fi apărut ca o infidelitate, deoarece creștinii considerau caduce unele porunci ale Legii, iar iudaismul ar fi apărut ca o infidelitate în ochii Bisericii, deoarece el reprezintă o fixare la un stadiu revolut al operei lui Dumnezeu”⁷⁰.

Diferențelor dintre evrei și neamuri, Sfântul Apostol Pavel le-a găsit concilierea în iubire, având convingerea că „nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (*Ga* 3, 28), întrucât iubirea lui Dumnezeu a spart toate aceste bariere și El S-a răstignit și a înviat pentru salvarea din păcat a întregii umanități, fără deosebire de gen, rasă sau condiție socială. Tocmai iubirea frățească a primilor adepți ai Mântuitorului i-a atras ca un magnet pe ceilalți care au acceptat cuvântul Evangheliei, întrucât constituia o noutate, un lucru nemai-văzut în Antichitate. Până la venirea lui Hristos, iubirea era limitată la membrii familiei, poate la membrii familiei extinse și, cel mult, la nivelul neamului sau al etniei. Creștinii însă trăiau ca o familie, având toate în comun, săvârșind împreună „frângerea pâinii” și stând cu toții la mese, care erau denumite „mese ale iubirii”, mese obștești sau agape (de la vb. gr. ἀγαπάω = a iubi). Iubirea primilor creștini mergea mult mai departe și nu era altceva decât imitarea iubirii interpersonale din sânul Sfintei Treimi și a iubirii lui Dumnezeu față de lume.

În acest sens, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae afirma: „Cea mai deplină ieșire iubitoare la fapte a făcut-o Dumnezeu prin întruparea Fiului Său, Care a asumat natura umană. Dar, în același timp, Fiul a umplut natura umană de iubirea Sa divină față de Tatăl. Duhul Sfânt ne unește prin iubire cu Dumnezeu și între noi, făcându-se purtătorul iubirii de la Dumnezeu la noi și de la noi la Dumnezeu și între noi înșine, așa cum e Fiul Său cel întrupat. (...) În viața pământească suntem pe drum spre iubirea desăvârșită de Dumnezeu și de semenii. La iubirea și la unirea desăvârșită cu Dumnezeu și cu semenii vom ajunge în viața viitoare, dacă ne vom strădui în viața de aici. Creația se află pe drumul iubirii, primindu-și puterea și iubirea treimică și înaintând spre desăvârșirea ei în unirea cu Sfânta Treime și cu toți oamenii”⁷¹. Această iubire trebuia să dărâme toate barierele, toate prejudecățile pe care ar fi putut să le aibă unii creștini, față de alții și să se considere frați, egali în fața lui Dumnezeu. De aceea, Sfântul Apostol Pavel a găsit de cuviință să-i învețe pe creștinii din Antiohia să nu mai facă nicio deosebire unii față de alții⁷², să nu

⁷⁰ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 84.

⁷¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 281.

⁷² Preot Asist. Dr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, introducere, traducere și comentariu, Ed. IBMBOR, București, 1983, pp. 107-108.

se rușineze a săvârși Cina Domnului, Sfânta Liturghie împreună și, mai ales, să împartă hrana unii cu ceilalți, Sfântul Apostol alungându-le evreilor din minte, gândul că frații lor întru Hristos, proveniți dintre păgâni, ar fi încă posesori ai vreunei necurății.

Apostolul Neamurilor și căsătoria

Merge cu această egalitate dincolo de orice gândire omenească întâlnită în epoca sa și pune semnul egal între bărbat și femeie, fără însă a anula îndatoririle specifice fiecărui gen. În tot capitoul 7 din *1 Corinteni* vorbește despre căsătorie, necăsătorie și văduvie, arătând grija mare pe care o avea pentru relațiile dintre soți. De-a lungul veacurilor, foarte mulți s-au întrebat dacă Sfântul Apostol Pavel a fost căsătorit sau dacă a avut în intenție să facă vreodată acest lucru. Răspunsul îl găsim clar în Epistolele sale: „Eu voiesc ca toți oamenii să fie cum sunt eu însumi” (*1 Co* 7, 7), le spune celor din Corint, adică să fie necăsătoriți, iar dacă nu pot sta așa, mai bine să se căsătorească, decât să cadă în desfrânare. Apostolul Neamurilor nu a fost împotriva căsătoriei și nici nu poate fi acuzat de misoginism. Din contră, era apropiat și înțelegător față de toți, pentru toți suferea și avea dragoste și grijă părintească: „O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip [*formă, condiție ontologică*] în voi (τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν)” (*Ga* 4, 19).

Nu de puține ori a fost în situația de a interacționa cu credincioși, bărbați și femei, așa cum este cazul soților Acvila și Priscila, alături de care a călătorit mult, au locuit împreună și au avut preocupări comune, printre care propovăduirea lui Hristos și confecționarea de corturi (*FA* 18). De asemenea, au fost cazuri în care Sfântul Pavel a primit ajutor din partea credincioșilor, cum ar fi cel al Lidiei, sclavă eliberată și vânzătoare de purpură din Filipi, care-și pune casa la dispoziția Apostolului. Este cunoscut faptul că a avut un comportament exemplar față de femei și acest comportament era net superior atât celui întâlnit în cultura greacă, cât și felului în care femeile erau văzute și tratate în cultura evreiască a vremii. Unul dintre motivele pentru care Sfântul Apostol Pavel nu a fost căsătorit, a fost și acela că viața de familie presupune sedentarism, așezarea într-o anumită localitate, fără a mai putea călători atât de mult. Se poate afirma însă că familia lui era alcătuită din toți oamenii, față de care avea o datorie sfântă, aceea de a-L propovădui pe Hristos Cel înviat și de a-i aduce pe toți în corabia mântuirii. Astfel, sfaturile date lui Timotei, episcop în Efes: „Propovăduiește cuvântul, stăruiește cu timp și fără de timp, muștră, ceartă, îndeamnă, cu toată îndelunga-răbdare și învățătura” (*2 Tim* 4, 2), le va fi împlinit el însuși, dedicându-și toată viața misiunii sale.

Plinirea vremii

Sfântul Apostol Pavel ne spune: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea” (*Ga* 4, 4-5). *Plinirea vremii* este exact contextul în care vor activa, mai târziu, Sfinții Apostoli. Pe lângă alegerea și pregătirea poporului evreu, pentru ca acesta să aștepte venirea lui Mesia, Dumnezeu rânduieste ca acest popor să fie împrăștiat în aproape tot Imperiul Roman, pentru ca aceste comunități evreiești să prindă rădăcini în afara Țării Sfinte, să se organizeze material și religios, inclusiv prin construirea de sinagogi, fără a rupe însă legătura cu Țara Sfântă. Acest lucru era necesar, întrucât tocmai în comunitățile evreiești din diaspora și în sinagogile lor, Sfântul Pavel își va începe activitatea sa apostolică.

Plinirea vremii presupunea concretizarea unor situații de ordin universal: „Dacă Întruparea s-ar fi făcut în Paleolitic, de exemplu, într-un trib uman oarecare, lumea nu ar fi aflat de Venirea lui Dumnezeu. Evanghelia nu ar fi putut fi anunțată pentru că, nu numai că nu s-ar fi găsit un teren propice pentru a fi primită, ci și pentru că omenirea nu atinsese, încă, o vârstă, nu se realizase o unitate, care să fi permis plămădei Cuvântului să facă să dospească aluatul uman. Trebuia deci ca aluatul uman să fie gata din punct de vedere fizic să primească această sămânță. Înainte de acest moment, vestirea Evangheliei ar fi fost prematură. Iată de ce Biblia acordă o asemenea importanță *timpurilor*”⁷³. O altă situație era însăși existența Imperiului Roman. Întrucât Evanghelia a fost propovăduită preponderent în interiorul acestui imperiu, aceasta a fost influențată de starea de lucruri prezentă în imperiu la acea vreme.

Inspirația și asistența Duhului Sfânt

Tot din contextul propovăduirii Sfântului Apostol Pavel, ca, de altfel, și al celorlalți Apostoli ai lui Hristos, face parte și asistența Duhului Sfânt, fără de care Apostolii s-ar fi văzut neputincioși în fața atâtor provocări. Sfântul Duh, prin inspirația ce i-a dăruit-o, l-a făcut pe marele Apostol al Neamurilor să poată găsi, în fiecare loc în care mergea, metoda cea mai potrivită pentru a-L face cunoscut pe Hristos oamenilor, i-a sporit zelul, i-a dat îndrăzneală pentru a putea vorbi, fără șovăială, oamenilor de rând, filosofilor, mulțimilor și conducătorilor lumești, i-a dăruit putere de organizare a fiecărei Biserici locale pe care a întemeiat-o, rândindu-i slujitori, pe care a știut să-i învețe tot ce era necesar pentru bunul mers al comunității creștine locale și după plecarea lui. Puterea și înțelepciunea aceasta a fost promisă ucenicilor chiar de Mântuitorul: „Nu vă îngrijiiți dinainte ce veți vorbi, ci să vorbiți ceea ce se va da vouă în ceasul acela. Căci nu voi sunteți cei

⁷³ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 67.

care veți vorbi, ci Duhul Sfânt” (Mc 13, 11). Ajutorul pe care Dumnezeu îl dădea Apostolilor și care însoțea de cele mai multe ori predica lor se concretiza și în săvârșirea de minuni (FA 5, 12; 2, 43; 14, 3). Exista o stare permanentă de miracol ce-i însoțea pe Apostoli și care contribuia decisiv la convertirea mulțimilor.

Grija față de comunitățile întemeiate

Sfântul Apostol Pavel spunea: „Ceea ce mă împresoară în toate zilele este grija de toate Bisericele” (2 Co 11, 28), vrând a spune că se gândea la toate comunitățile creștine pe care le-a întemeiat și se preocupa mereu de bunul lor mers. Dificultatea mare era că nu se putea deplasa mereu la acestea, astfel încât s-a văzut nevoit să aștearnă în scris gândurile și povățuirile sale pentru aceste Biserici. Așa iau naștere Epistolele sale, scrieri cu caracter ocazional, care aveau menirea de a soluționa anumite probleme ce necesitau atenția Apostolului. În felul acesta au apărut Epistolele 1 și 2 Tesaloniceni, Epistola către Galateni, în anul 55, prima Epistolă către Corinteni (anul 56), a doua către Corinteni (în 57) și cea către Romani (în 58). Acestea ne-au păstrat informații despre geniul organizatoric și despre personalitatea Sfântului Pavel, despre însușirile sale de bun pedagog, orator, păstor sufletesc, dar, mai ales, teolog. Epistolele sale ne dau informații prețioase în legătură cu teologia și morala vremii, viața Bisericii primare și provocările cărora propovăduirea lui era nevoită să le răspundă cu trăire și convingere. Mai mult decât atât, „acestea sunt uneori scrisori foarte personale, cel puțin în sensul în care dorințele, emoțiile, procesele de gândire și chiar personalitatea însăși a autorului lor sunt viu ilustrate”⁷⁴.

Transmiterea în scris a învățăturii creștine, începută de Apostol prin Epistolele către Tesaloniceni, se termină cu Epistola a 2-a către Timotei, care are și rolul de a ne relata situația Bisericii cu puțin timp înainte de finalul vieții Sfântului Pavel, evoluția comunităților de la începuturile lor creștine și până la momentul scrierii Epistolei, rolul important al ierarhiei sacramentale în Biserică și încercările ivite în aceasta, până în acel moment. Se înțelege de la sine că baza propovăduirii Cuvântului lui Dumnezeu a rămas comunicarea orală, al cărei conținut este mult mai complex față de cel al scrierilor Noului Testament și care alcătuiește Sfânta Tradiție, tezaurul inepuizabil al Bisericii și pe baza căreia vor fi scrise toate cărțile Noului Testament.

⁷⁴ John Muddiman și John Barton, *The Pauline Epistles*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 27 (Eng. ”they are at times highly personal letters, at least in the sense that the desires, emotions, thinking processes, and very personality of their author are vividly portrayed”, trad. m., BFN).

Concluzii

Activitatea Sfântului Apostol Pavel a fost definitorie pentru avântul pe care Biserica lui Hristos l-a luat la începutul existenței sale, întinzându-se în aproape toate colțurile Imperiului Roman și dincolo de granițele acestuia⁷⁵, printr-o muncă și implicare pe care marele Apostol le-a împlinit prin conlucrarea cu Cel ce l-a chemat pe drumul Damascului: „Lucrarea misionară a Sfântului Apostol Pavel a purtat pecetea sinergieî divino-umane, prin care numeroasele sale calități înnăscute sau dobândite au fost mereu sporite și au primit desăvârșirea spre finalul vieții, ca rezultat al comuniunii cu Mântuitorul Hristos”⁷⁶.

Prin activitatea sa, prin implicarea totală în viața Bisericii lui Hristos, Apostolul neamurilor a fost personalitatea dominantă a creștinismului timpuriu⁷⁷. „A fost un misionar de excepție, iar pe comunitățile înființate de el le-a ținut într-o atentă supraveghere, vizitându-le, trimițând ucenici de-ai săi la ele și scriindu-le epistole”⁷⁸. Propovăduirea lui i-a schimbat pe oameni și mentalitățile lor, le-a dăruit o nouă perspectivă asupra existenței și le-a arătat exemplul desăvârșit de urmat, Chipul Mântuitorului nostru Iisus Hristos. „Ajuns la capătul drumului și privind în urmă rodul bogat al semințelor evanghelice sădite de el în lume, Apostolul neamurilor, împăcat în sufletul său, a putut grăi în liniște: «Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit (2 Tim 4, 7)”⁷⁹. Toate acestea și, poate, multe altele, numai de Dumnezeu știute, fac parte din fondul contextual în care s-a născut, a trăit și, mai ales, a predicat cuvântul Evangheliei cel mai mare misionar pe care l-a avut Biserica vreodată.

⁷⁵ Timothy (Episcopul Kallistos) Ware, *op. cit.*, p. 18.

⁷⁶ Pr. Dr. Sabin Verzan, *op. cit.*, p. 7.

⁷⁷ Patriarhul Justin Moisescu, *op. cit.*, p. 7.

⁷⁸ Ieromonah Simeon Catrinoiu, Introducere la Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Ed. Agaton, Făgăraș, 2016, p. 8.

⁷⁹ Patriarhul Justin Moisescu, *op. cit.*, p. 7.

Configurația politico-religioasă a Imperiului Roman de Răsărit (Imperiul Bizantin) la sfârșitul secolului VI și prima jumătate a secolului VII, în vremea Sfântului Maxim Mărturisitorul*

Pr. Drd. Dănuț-Gheorghe BENGĂ

Abstract:

The coordinates of the Byzantine imperial policy at the beginning of the VIIth Century, during the rule of emperors Heraclius and Constans II, clearly illustrate the view of 'Byzantine theocracy' that consisted of an organic connection between the state and its religion. The Church takes initiative and makes certain theological concessions in an attempt to draw the Monophysites in the Empire to Orthodoxy in order to maintain and strengthen imperial unity. Thus, new Christological issues occurred in the Byzantine empire: monoenergism and monothelitism. Saint Maximus the Confessor, out of a sincere desire to defend the non-negotiable, orthodox faith of the Church, fought, risking his life, against the religious policy of the emperor-patriarch duo in Constantinople, who were supporting these Christological heresies.

Keywords:

Byzantine history, imperial policy, Byzantine Empire, Byzantine theocracy, Monophysitism, monoenergism, monothelitism, Christological, confessor

În studiul nostru de cercetare ne propunem să înțelegem contextul politic și religios în Imperiul Roman de Răsărit, în vremea Sfântului Maxim Mărturisitorul (580-662). Sfântul Maxim Mărturisitorul, considerat de unii teologi cel mai mare și mai important Părinte al Bisericii, „titan al gândirii teologice creștine”,¹ este cel care a exprimat cu autoritate și echilibru integritatea învățăturii și gândirii

* Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Ciprian-Ioan Streza, care și-a dat acordul pentru publicare.

bizantine într-un moment foarte delicat din istoria Bisericii din prima jumătate a secolului al VII-lea.

Contextul istoric general în prima jumătate a secolului al VII-lea

Începutul secolului al VII-lea nu poate fi considerat unul de bun augur pentru Bizanț,² pentru Imperiul Roman de Răsărit. Această perioadă a fost numită de unii bizantinologi „Evul întunecat” bizantin.³ Ea a fost o perioadă tulbure pentru Imperiul Roman de Răsărit atât din punct de vedere politic, economic, social, cât și religios. În această perioadă a trăit Sfântul Maxim Mărturisitorul (cca 580-662). Viața personală a Sfântului Maxim Mărturisitorul reflectă, după cum vom vedea, situația politică, dar mai ales bisericească din această epocă a „Evlui întunecat” bizantin. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, dar și pentru unii care au trăit în această perioadă, era de făcut o alegere „între compromisul politic și moartea martirică pentru adevărata credință și pentru mărturisirea ei”.⁴ Atât Sfântul Maxim Mărturisitorul, cu cei doi ucenici ai săi, Atanasie Monahul și Atanasie Apocrisiarhul, cât și papa Martin au ales să rămână fideli credinței și să mărturisească despre adevăr cu prețul martiriului,⁵ răsplătiți mai târziu, spre sfârșitul secolului al VII-lea (681), de Sfinții Părinți de la Sinodul VI Ecumenic, care au hotărât și fixat *diotelismul* ca învățătură a Bisericii.

Mai multe conflicte aveau să destabilizeze nu numai politic, ci și religios Imperiul Roman de Răsărit: invaziile barbare, longobarzii care au pus stăpânire

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, „Postfață”, în Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Prof. Dr. Remus Rus, EIBMBOR, București, 1999, pp. 180-181.

² J.F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: the transformation of a culture*, Cambridge University Press, 1990, pp. 1-2.

³ Mai multe a se vedea la Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, traducere de Cornelia Dumitru, Ed. Polirom, 2013, cap. 7, p. 151 ș.u., și la Charles Diehl, *Marile probleme ale istoriei bizantine. Figuri bizantine*, vol. I, traducere de Ileana Zara, Editura Pentru Literatură, București, 1969, p. 32. În ce privește sintagma „*epocă întunecată*”, utilizată în mod obișnuit pentru a descrie perioada în cauză, aceasta trebuie înțeleasă în contextul luptei pentru supraviețuire în care era angajat Imperiul Bizantin, fără a implica și producțiile teologice, hagiografice, omiletice, tratatele apocaliptice și eshatologice și alte texte asemănătoare, care reflectă preocupările, interesele și grijiile de prim rang ale societății secolului al VII-lea. De aceea J.F. Haldon consideră că „declinul economic” și „colapsul politic” prin care este caracterizat îndeobște acest secol trebuie înlocuite cu „transformare politică și economică” (*op. cit.*, p. 2).

⁴ Lars Thunberg, *Omul și cosmosul...*, p. 14.

⁵ A se vedea *Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarhul*, traducerea (cu excepționalul și amplul studiu introductiv) diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2004.

pe o mare parte din teritoriile Italiei⁶, slavii care au ocupat teritoriile din nordul imperiului și aproape toată Peninsula Balcanică, până la extremitatea ei sudică, Capul Malea, inclusiv Tesalonicul (586); apoi Constantinopolul a fost asediat în anul 626, din 27 iulie până în 10 august, la care se adaugă luptele dintre cele două „imperii multiseculare”, dintre perși și Imperiul Roman de Răsărit, lupte ce au re izbucnit în anul 602, după ce Fokas⁷ (Phocas) l-a uzurpat pe Mauricius, „prieten al suveranului persan”.⁸

Evenimentul din timpul domniei lui Phocas care va determina istoria Imperiului Bizantin timp de două decenii și jumătate de acum înainte a fost reluarea luptelor cu perșii. Neglijând treburile Orientului, împăratul nu trimite solia tradițională la Ctesifon care să anunțe înscăunarea sa, decât abia la mijlocul anului 603. Solul trimis nu era nimeni altul decât Lilius, ucigașul lui Mauricius. Acest gest a fost unul provocator pentru Chosroes al II-lea, care, invocând tirania actualului împărat, precum și apărarea „amintirii sfinte a împăratului Mauriciu... a pornit la luptă, sunând din trâmbița războiului care distruge lumea. Acest fapt a pus capăt păcii dintre romani și perși”.⁹

În numai câțiva ani, din 603 până în 607, Bizanțul a pierdut Armenia, Theodosiopolis și Dara, recucerite de perși. Cezareea Palestinei este predată perșilor în mod pașnic de către locuitorii iudei care s-au răzvrătit. Cade și Edessa, iar punctul final al înaintării perșilor îl reprezintă Calcedonul. Phocas se vede părăsit de toți, chiar și de apropiatii și prietenii săi.¹⁰

⁶ *Ibidem*, p. 152.

⁷ A se vedea S.B. Dașkov, *Dicționar de împărați bizantini*, traducere de Viorica Onofrei și Dorin Onofrei, Editura Enciclopedică, București, 1999, p. 117 și p. 16. Fokas (Phocas), 602-610, a dus imperiul „la un pas de prăbușire”.

⁸ Această prietenie între împăratul bizantin Mauricius (582-602) și suveranul persan s-a datorat găzduirii și ajutorului pe care le-a primit Chosroes al II-lea din partea împăratului romeilor în vederea reocupării tronului pierdut în urma unei puternice răscoale populare. În anul 591 se încheie pacea între cele două rivale și, concomitent, perșii le restituie romeilor importante teritorii în Armenia, cucerite de perși cu câțiva ani în urmă. Relația pacificatoare între cele două imperii, multă vreme rivale, se datorează unei legături de înrudire între cei doi suverani, Mauricius și Chosroes al II-lea. Regele perșilor ia în căsătorie pe fiica împăratului Mauricius, Maria, considerându-l pe acesta „ca pe tatăl și protectorul său”. John Meyendorf, *Imperial unity and christian divisions*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1989, p. 333. W.H.C. Frend susține că prima soție a lui Chosroes a fost Maria, fiica lui Mauriciu, dar acesta a avut și o concubină numită Sira, iacobină convertită, cu care apoi se va căsători. A se vedea în *The Rise of the Monophysite movement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge University Press, London-New York-Melbourne, 1972, p. 336.

⁹ Teofilact Simocata, *Istorie bizantină. Domnia împăratului Mauriciu*, traducere de H. Mihaescu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1985, p. 174.

¹⁰ Un exemplu grăitor în acest sens îl constituie Priscus, prefect al Constantinopolului și ginere al lui Phocas, despre care se spune că l-a contactat pe tatăl viitorului împărat Heraclie și l-a

Pe acest fond politic ajunge Heraclie împărat în anul 610¹¹. Perșii continuă să pună stăpânire pe marile centre spirituale: Cezareea Capadociei, în anii 611-612, Antiohia, în anul 613, și pe Ierusalim, în anul 614, după un asediu de douăzeci de zile. Populația a fost masacrată, patriarhul Zaharia a fost luat prizonier. Regele perșilor, Chosroes, ia din cetatea Ierusalimului cea mai importantă relicvă a creștinilor, Sfânta Cruce, pe care o duce în Ctesifon și o dă în dar uneia dintre nevestele lui creștine. Perșii cuceresc Galatia, Paflagonia și ajung la Calcedon. Imperiul era aproape de pieire.

Acum intervine geniul militar al lui Heraclie în organizarea războiului,¹² având ca rezultat prăbușirea Imperiului Persan, inamicul numărul unu al Bizanțului la acea vreme. Prima măsură a împăratului Heraclie a fost organizarea provinciilor orientale (marginale) ale imperiului sub forma „theme”-lor.¹³ În para-

încurajat să pornească revolta împotriva stăpânirii, fiind astfel unul dintre personajele importante ale pregătirii detronării lui Phocas. A se vedea Nikephoros, Patriarch of Constantinople, *Short History*, text, translation and commentary by Cyril Mango, Dumbarton Oaks, Research Library and Collection, Washington, D.C., 1990, pp. 34-37, și *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, translated with introduction and commentary by Cyril Mango and Roger Scott, with the assistance of Geoffrey Greatrex, Clarendon Press, Oxford, 1997, A.M. 6100, p. 425.

¹¹ Heraclie, omul potrivit la locul potrivit, fiul exarhului Africii, de origine armeană (Această ipoteză acceptată este susținută de Teofilact Simocata, *Istorie bizantină. Domnia*, III.1.1, p. 59, precum și de *The Chronicle of Theophanes Confessor...*, A.M. 6078, 6100, 6101, 6102, pp. 415-428.), comandant de oști renumit din timpul domniei lui Mauriciu. Sprijinit de o serie de oficialități din Egipt (și cu largi simpatii în rândurile aristocrației constantinopolitane), Heraclie pregătește militar în vara anului 610 detronarea lui Phocas. La 4 octombrie 610 sosște sub zidurile Constantinopolului flota din Cartagina, aducând soldați africani și egipteni care înlocuiau steagul imperial din vârful catargelor cu icoane. A se vedea David Michael Olster, *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1993, pp. 114-122. A fost mai mult un asalt al orașului decât o luptă între două părți egal angajate. Partizanii lui Phocas sunt fugăriți, iar comandantul flotei cartagineze – tânărul Heraclie – este aclamat împărat. N. Iorga, *Istoria vieții bizantine. Imperiul și civilizația, după izvoare*, București, Ed. Enciclopedică Română, 1974, p. 185, menționează că a doua zi este încoronat cu diademă imperială de către patriarhul Serghie al Constantinopolului, care oficiază tot acum cununia noului împărat cu africană Fabia, care-și va schimba numele în Eudochia.

¹² Heraclie s-a dovedit „cel mai mare strateg al lumii romane de după domnia lui Traian”. A se vedea mai multe la Stelian Brezeanu, *O istorie a imperiului bizantin*, Editura Albatros, București, 1981, p. 45.

¹³ Puterea militară și cea civilă erau astfel concentrate în mâinile aceluiași personaj, un guvernator-general militar. Această structură administrativă își are originea în formarea exarhatelor de Ravenna și Cartagina. A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine empire, 324-1453*, volume I, The University of Wisconsin Press, Madison and Milwaukee, 1964, pp. 174-176. La început au fost numite „theme” corpurile de armată detașate acolo pentru apărarea granițelor imperiale, apoi această denumire a fost transferată întregii provincii și va deveni sistemul administrativ al imperiului bizantin timp de peste patru veacuri de acum înainte. A se vedea la Milan Șesan,

lel, împăratul își pregătește contraofensiva militară. Apelează la casele bogate și la tezaurul Bisericii pentru a ieși din situația financiară grea în care se afla imperiul.¹⁴ În iarna 621-622, după ce a cumpărat pacea cu avarii, Heraclie adună soldații și proviziile necesare războiului. La 5 aprilie 622 părăsește capitala în fruntea trupelor imperiale, luând în stăpânire Capadocia, Georgia, Albania și Armenia. În 623 pornește campania împotriva perșilor. După cinci ani de lupte eroice, armata bizantină reușește să distrugă regatul perșilor, iar Chosroes al II-lea este aruncat în închisoare (în urma unui complot al lui Heraclie și al fiului lui Chosroes, Siroe, pretendent la conducere) și apoi ucis. Astfel, Heraclie a scris „ultimul act al ofensivei bizantine”¹⁵, depășindu-l în victoriile sale chiar și pe împăratul Iustinian. Împăratul Heraclie reușește, în anul 628, să recâștige teritoriile pierdute și să primească de la perși provinciile: Siria, Palestina și Egiptul – „grânarul imperiului” – și să readucă odoarele sfinte și Sfânta Cruce în Cetatea Ierusalimului. Patriarhul Zaharia este eliberat și Sfânta Cruce este reășezată „la locul ei de odinioară, spre

„Împărțirea administrativă a Imperiului bizantin în timpul Comnenilor și Angelilor (1081-1204)”, Cernăuți, 1942, extras din *Candela*, 1939-1941, pp. 574-698, și la A.A. Vasiliev, *History of the...*, pp. 226-229.

¹⁴ *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, translated with introduction and commentary by Cyril Mango and Roger Scott, with the assistance of Geoffrey Greatrex, Clarendon Press, Oxford, 1997, A.M. 6100, p. 435. Criza economică de la începutul secolului al VII-lea provocată de războaiele împotriva perșilor a determinat o sărăcire a imperiului și deprecierea monedei bizantine de aur, fapt care l-a obligat pe Heraclie „să recurgă la expediente financiare neuzitate pentru a-și procura aurul, ca, de pildă, topirea avuțiilor ecleziastice. Dar penuria de aur care se constată în această perioadă coincide tocmai cu pierderea temporară a Siriei și Egiptului”. Gheorghe I. Brătianu, *Studii bizantine de istorie economică și socială*, traduce-re și prefață de Alexandru-Florin Platon, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 82-83.

¹⁵ Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine...*, p. 187. Menționăm aici, în câteva cuvinte, un eveniment important întâmplat cu capitala imperiului în timpul acestei ofensive. În perioada iunie-august 626 Constantinopolul a fost ținta unuia dintre cele mai primejdioase asedii: atacul era provocat de armata lui Chosroes al II-lea, sprijinit de avari și slavi. Apărarea orașului a fost organizată de patriarhul Serghe și patriarhul Bonus – locuitorii împăratului în timpul acestei campanii antipersane. În mod miraculos Constantinopolul a rezistat și barbarii au trebuit să cedeze. Salvarea a fost atribuită protecției speciale a Fecioarei Maria asupra orașului, mai ales a icoanei și bisericii Fecioarei de lângă zidul Vlaherne. A se vedea Louis Brehier, Rene Aigrain, „Gregoire le Grand, les Etats barbares et la conquete arabe (590-757)”, în *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'a nos jours*, vol. 5, publiee sous la direction de Augustin Fliche & Victor Martin, Bloud & Gay, 1938, pp. 94-96.

marea bucurie a întregii lumi creștine”¹⁶, în ziua de Paști a anului 630¹⁷. Acest act a simbolizat sfârșitul victorios „al primului mare război religios al erei creștine”.¹⁸ Imperiul Bizantin părea să fie pe culmea gloriei și puterii sale.¹⁹

În urma acestui război încununat de succes se produce o schimbare importantă în reprezentarea instituției imperiale bizantine. Heraclie inaugurează folosirea unui nou titlu pentru împărații bizantini: πιστος εν Χριστω βασιλευς („rege credincios în Hristos”), înlocuind titlul tradițional roman de împărat (imperator – αυτοκρατωρ).²⁰ Ce însemna noul titlu? Βασιλευς era un termen biblic și mesianic acordat lui Hristos. Hristos este adevăratul și unicul Βασιλευς. Împăratul bizantin, primind această nouă denumire, este asociat slujirii regale a lui Hristos. „Astfel, schimbarea reflecta, în primul rând, o mai mare integrare a unei ideologii teocratice creștine cu filosofia politică oficială romană”.²¹ Titlul este expresia și reafirmarea pretenției universale a Imperiului Roman. Hristos este „regele universal”, împăratul bizantin este reprezentantul Lui văzut pe acest pământ. Acest titlu apare într-un moment istoric important pentru Imperiul Bizantin, moment care deslușește deplin rațiunile adoptării lui. Războiul cu perșii a fost o luptă pe viață

¹⁶ A.A. Vasiliev, *Istoria imperiului Bizantin*, traducere și note de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazăru, Ed. Polirom, 2010, p.219. Iată cum descrie istoricul armean Sebeos în Emperor Heraclius, după Vasiliev, *History of the...*, p. 219, nota 18: „A fost o mare bucurie la intrarea lor în Ierusalim: zgomot de plâns și suspin, șuvoaie de lacrimi, flăcări arzând în inimi, mare entuziasm din partea împăratului, a prinților, a tuturor soldaților și locuitorilor orașului; și nimeni nu putea cânta imnurile Domnului din cauza emoției mari și covârșitoare a împăratului și a întregii mulțimi. Împăratul repuse (Crucea) la locul ei și toate obiectele bisericesti la locul lor...”.

¹⁷ Michel Kaplan, *Bizanț*, traducere din limba franceză de Ion Doru Brana, Ed. Nemira, 2010, p. 20-22. Mai detaliat a se vedea A.A. Vasiliev, *Istoria imperiului...*, pp. 216-220. În ce privește data readucerii Sfintei Cruci din Ctesifon, capitala perșilor, păreri istoricilor sunt împărțite: „unii propun data de 21 martie 629, majoritatea propun data de 31 martie 630, iar V. Grumel propune data de 31 martie 631”. A se vedea și la Diac. Asistent Viorel Ioniță, „Sinodul al VI-lea Ecumenic și importanța sa pentru ecumenismul actual”, teză de doctorat, publicată în *Studii Teologice*, anul XXX, nr. 5-8, mai-octombrie 1978, București, p. 374

¹⁸ Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munchen, 1940, p. 63.

¹⁹ A.A. Vasiliev, *Istoria imperiului...*, p. 199.

²⁰ Heraclie a folosit acest titlu într-o novelă din 21 martie 629. Nu putem fi siguri de exclusivitatea întrebuirii noii denumiri; eventual, împăratul a început să combine ambele titluri, religios și secular, desemnându-se pe sine ca „basileu credincios în Hristos-Dumnezeu și împărat al romanilor” (εν Χριστω τω Θεω πιστος βασιλευ και αυτοκρατωρ Ρωμαιων). A se vedea John Meyendorff, *op. cit.*, p. 335. Schimbarea titulaturii imperiale este interpretată și ca un semn al grecizării depline a imperiului în timpul domniei lui Heraclie, proces care, alături de îmbisericirea imperiului, i-a dat acestuia o nouă față, deschizând perioada bizantină în sensul propriu. A se vedea Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen...*, p. 64.

²¹ John Meyendorff, *op. cit.*, p. 335.

și pe moarte între două religii care-și legaseră soarta de două imperii cu pretenții universale și, deopotrivă, conștiente de misiunea lor. Biruința finală avea să deschidă era domniei universale a celui învingător.²² Învingător din acest conflict a ieșit Heraclie, conducător al Imperiului Bizantin. Chosroes al II-lea nu mai era „regele regilor”, ci rege devenea Heraclie. Însă el nu se rezumă la a împrumuta această denumire de rege (βασιλευς) din titulatura conducătorului persan și a o transpune în mod simplu în structura aparatului diplomatic bizantin, ci îi oferă acesteia o bază biblico-teologică și dogmatică: πιστος εν Χριστω βασιλευς. El este „regele credincios în Hristos”, Cel care l-a ajutat să biruiască în această luptă, Cel în numele căruia a purtat acest război, mai exact Hristos, Cel care, prin intermediul împăratului și al oștirii sale, i-a învins pe necredincioși, a biruit credința falsă păgână – zoroastrismul.²³ Autoritatea cosmică (universală) nevăzută a regelui Hristos devine izvor pentru autoritatea pământească (văzută) pe care o pretinde basileul bizantin.²⁴

Dar, după o scurtă perioadă de liniște, victoriosul Imperiu Bizantin, ce „părea că se află în culmea gloriei și a puterii”, este luat prin surprindere de invaziile arabe, aducând noua religie monoteistă, islamul. Aceste invazii arabe au debutat ca raiduri, iar apoi au trecut la cuceriri.²⁵ În anul 635, arabii/islamicii ocupă orașul sirian Damasc, apoi cad sub stăpânirea acestora orașele spirituale: Ierusalimul,

²² Andre Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, traducere de Daniel Barbu, Ed. Meridiane, București, 1991, pp. 56-57.

²³ Victoria lui Heraclie asupra perșilor a fost considerată de fapt o victorie a întregii creștinătăți, ceea ce-i dădea dreptul împăratului bizantin la titlul de „noul Constantin” (Helene Ahrweiler, *Ideologia politii a imperiului bizantin*, traducere de Cristina Jinga, Editura Corint, București, 2002, p. 21), cu care a fost întâmpinat și aclamat la intrarea în Constantinopol la întoarcerea de la războiul cu perșii. A se vedea Geoffrey Regan, *op. cit.*, p. 55.

²⁴ Titulatura imperială bizantină inaugurată de Heraclie nu își descoperă deplin semnificațiile sale profunde dacă este privată de componenta mistică. Din punct de vedere formal, sacralitatea puterii monarhice în Bizanț constituie o moștenire dublă a imperiului roman târziu întemeiat de Constantin și a imperiului persan, după victoria definitivă a lui Heraclie. Din punct de vedere al conținutului, originea ei se află în concepția sau viziunea creștină pe care o îmbrățișaseră împărații începând cu Constantin și conform căreia ei erau adversari ai răului și apărători ai credinței creștine. Concluzia este că „Basileia twm Rwmaiwn are nevoie de mistică pentru a-și afirma puterea sa”. A se vedea Petre Guran, „Basileia twm Rwmaiwn: pouvoir ou mystique?”, în volumul *Nostalgia Europei. Volum în onoarea lui Alexandru Paleologu*, îngrijit de Cristian Bădiliță în colaborare cu Tudorel Urian, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 139-140 și 147. Prin această mutație terminologică, demnitatea imperială nu mai era privită „ca cea mai importantă treaptă a ierarhiei, ci ca un fel de har divin, o ungere simbolică care îi așază pe cei puțini aleși pe linia suveranilor davidici și se extinde la familia lor” (Gilbert Dagron, *Emperor and Priest...*, p. 29).

²⁵ Michel Kaplan, *Bizanț*, p. 22. A se vedea A.A. Vasiliev, *Istoria imperiului Bizantin...*, p. 220 ș.u.

în anul 637 sau 638²⁶, după doi ani de asediu; Alexandria, în anul 642, iar spre sfârșitul secolului, și vestita cetate din nordul Africii, Cartagina, în anul 696²⁷. Această extindere teritorială arabă, începută în anul 635 și care a ținut, într-o primă fază, până în anul 642, nu a fost neapărat o biruință „muncită” a arabilor asupra teritoriilor cucerite, ci „provinciile – jignite în instinctul lor național încărcat de amintiri prin luarea de măsuri religioase imprudente – s-au predat pur și simplu acestor bande, probabil mirate de un succes atât de rapid și de definitiv”.²⁸ Unii au văzut în arabi chiar instrumentul pedepsei divine pentru abuzurile bizantine suferite de aceste regiuni. În final, Imperiul Bizantin nu mai rămânea decât cu Asia Mică, Peninsula Traciei și insulele.²⁹ Nu vom face o analiză amănunțită a ceea ce a însemnat „marele eveniment al secolului al VII-lea”³⁰, ci ne vom orienta doar asupra câtorva elemente care ne pot ajuta să înțelegem mai bine conflictul teologic iscat de monofizitism, monoenergism și monotelism sub aspectul lui istorico-politic.

Arabia era o provincie persană de la sfârșitul secolului al VI-lea. Locuitorii nomazi erau organizați în triburi, care se războiau neconținut între ele, singurul element unificator al lor fiind faptul că vorbeau aceeași limbă. De unitate politică, socială, religioasă nu se putea vorbi. Ei erau într-un stadiu de adânc primitivism

²⁶ A se vedea Card. Christoph Von Schonborn, *Sofronie al Ierusalimului. Viața monahală și mărturisirea doctrinară*, Ed. Anastasia, p. 113.

²⁷ A.A. Vasiliev, *Istoria imperiului Bizantin...*, pp. 227-235.

²⁸ *Ibidem*, pp. 195-196. Toleranța religioasă a arabilor față de locuitorii provinciilor bizantine monofizite este identificată de Vasiliev ca unul dintre factorii care au înlesnit victoria arabilor (*op. cit.*, p. 208). Un fapt regretabil este că „invaziile persane și cucerirea arabă au pus capăt existenței centrelor de gândire creștină independente din Siria, Palestina și Egipt”. A se vedea John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. de Pr. Prof. Nicolai Buga, EIBMBOR, București, 1997, p. 9.

²⁹ Pierderea provinciilor răsăritene a avut o semnificație decisivă pentru imperiu, deoarece acestea erau cele mai bogate și mai urbanizate părți ale sale. Acest fapt, dublat de raidurile distructive și schimbările demografice din Balcani provocate de avari și slavi, a marcat colapsul structurilor Antichității târzii, care a fost urmat de emergența unui nou stat și unei noi societăți, care pot fi numite, la propriu, medievale. În noua societate, regiunile rurale aveau o importanță primară, orașele fiind puține la număr și mici ca mărime. Statul a devenit mai centralizat și importanța relativă a Constantinopolului a crescut. Vechea aristocrație a intrat în declin, societatea a devenit uniformă, bazându-se pe proprietarii de pământ liberi și pe țăranii contribuabili. De asemenea, a crescut rolul religiei. Aceste schimbări sunt atât de semnificante, încât „secolul al VII-lea este considerat în mod frecvent o adevărată cumpănă în istorie”. A se vedea Angeliki E. LAIOU, „Political History: An Outline”, în Angeliki E. LAIOU (ed.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 2002, p. 14.

³⁰ Paul Lemerle, *Istoria Bizanțului*, Ed. Teora-Universitas, trad. de Nicolae Șerban-Tanașoca, București, 1998, p. 81.

din acest punct de vedere.³¹ Această situație îi îndreptățește pe istorici să afirme că, „dacă Mahomed nu și-ar fi început marea lui acțiune, atunci nici arabii n-ar fi avut vreun drept la istorie”.³² Din punct de vedere al civilizației, societatea arabă este afiliată societății siriace primare, fiind soră geamănă cu societatea iraniană.³³ La sfârșitul secolului VI-începutul secolului VII, fenomenul influenței elenistice asupra societăților din aria siriacă (arabă, iraniană, siriacă) și egipteană ajunsese la un punct maxim. Reacțiile preislamice (nestorianismul și monofizismul) au fost neputincioase. În acest context apare Mahomed, care elaborează mai întâi un sistem religios prin care să poată atrage și uni pentru un țel comun toate fracțiunile cultural-religioase considerate victime ale abuzului elenismului și dominației romano-bizantine. Pentru aceasta Mahomed a cules din alte religii tot ce îi părea că ar putea să-i fie de folos.³⁴ El a preluat două trăsături caracteristice ale vieții sociale a Imperiului Bizantin (monoteismul în religie și legea și ordinea în cârmuire) și le-a transpus într-o versiune originală specific arabă: a creat instituția atotcuprinzătoare a islamului.³⁵ Prin noul său mesaj, Mahomed reintegra indivizii într-o nouă comunitate, de natură religioasă (‘umma). El a creat de fapt națiunea arabă. Energia care se cheltuia inutil în permanentele războaie inter-tribale a fost canalizată spre războaie externe, împotriva „păgânilor”, în numele lui Allah și pentru victoria deplină a monoteismului.³⁶ Islamul a fost astfel temelia religioasă a noii societăți cu același nume: societatea islamică sau arabă. La început el apare ca o sectă, însă curând și-a găsit și supuși de origine nearabă, din afara granițelor Arabiei: evrei, iacobiți, nestorienii, toți își puteau satisface impulsurile religioase în libertinajul religios-social oferit la început de islam. Era mai mult decât unirea religioasă acordată de Heraclie pe baza monoenergismului.³⁷

³¹ Gheorghe G. Stănescu, *Mohamed Profetul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998, pp. 19-35.

³² *Ibidem*, p. 16.

³³ Arnold J. Toynbee, *Studiu asupra istoriei* (sinteză a volumelor I-VI de D.C.Somervell), trad. din engleză de Dan A. Lăzărescu, Editura Humanitas, București, 1997, I, pp. 39-40, 58; II, p. 118.

³⁴ Gheorghe G. Stănescu, *Mohamed Profetul*, p. 120.

³⁵ Arnold J. Toynbee, *Studiu asupra...*, I, p. 311.

³⁶ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. de Cezar Baltag, Ed. Univers Enciclopedic și Ed. Științifică, București, 1999, p. 521.

³⁷ Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine...*, p. 193. Religia propusă de Mahomed avea în ea și „puțin monoteism iudaic, puțin monofizism sirian și puțină morală creștină” (p. 192). De altfel, se recunoaște faptul că „doctrina lui Mahomed ar fi fost de neconceput fără lenta pătrundere a temelor religioase evreiești și creștine în cercurile arabe mai cultivate” (Neagu Djuvara, *Civilizații și tipare istorice. Un studiu comparat al civilizațiilor*, traducere din franceză de Șerban Broche, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 191-192).

Teocrația bizantină în timpul domniei lui Heraclie

Cu domnia lui Heraclie (610-641) începe „istoria bizantină în sensul deplin al cuvântului, istoria imperiului greco-oriental medieval”.³⁸ El, Heraclie, inaugurează șirul dinastiilor bizantine³⁹ și dă o oarecare consistență instituției tronului imperial, decăzută în timpul domniei ultimilor împărați. Heraclie a moștenit un imperiu cu o situație împovăraătoare: aparatul de stat era dezorganizat, finanțele erau secătuite, iar armata era în faliment. La acestea s-au adăugat atacurile externe (perșii din est, slavii și avarii din nord)⁴⁰, cum am mai menționat. Carențele sistemului din perioada de glorie a împăratului Iustinian, care au început să-și arate efectele încă de la sfârșitul domniei celebrului monarh, au ieșit la suprafață și se cereau imperios remediate. Pe scurt, situația monarhiei bizantine devenise aproape disperată, fiind pusă în joc chiar existența imperiului.⁴¹ Din acest motiv, împăratul Heraclie s-a gândit, la un moment dat, să mute capitala la Cartagina. Opunerea patriarhului Serghie a făcut să nu se întâmple aceasta.

³⁸ Stelian Brezeanu, *op. cit.*, p. 43; Charles Diehl, *Marile probleme ale istoriei bizantine. Fi-guri bizantine*, vol. I, traducere de Ileana Zara, Editura Pentru Literatură, București, 1969, p. 39. „Heraclie a fost creatorul Bizanțului medieval, a cărui concepție (gândire) despre stat este romană, ale cărui limbă și cultură sunt grecești, a cărui credință este creștină”. A se vedea Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen...*, p. 96.

³⁹ Heraclie și urmașii săi au realizat de fapt primii pași concreți spre o dinastie propriu-zisă. Impresia pe care o creează este cea a unei familii care a dobândit puterea și apoi o perpetuează în cadrul ei sub două nume și diminutivele lor: numele exarhului Cartaginei, Heraclie, tatăl noului împărat, și numele întemeietorului imperiului creștin, Constantin, care oferă legitimitate. Încoronările repetate, încă din timpul vieții împăratului și la vârste fragede, arată ca și când Heraclie ar fi instituit o dinastie și ar face provizii pentru succesiunea sa. De aceea se poate spune că el nu a stabilit atât de mult o dinastie, cât o familie colectivă, confirmată prin voința sa care a stabilit că cei doi fii ai săi încoronați vor fi „împărați egali” și că ei trebuie să o cinstească pe Martina ca o mamă și împărăteasă, cu alte cuvinte, să împărtășească puterea cu ea. A se vedea Nikephoros, Patriarch of Constantinople, *Short History*, text, translation and commentary by Cyril Mango, Dumbarton Oaks, Research Library and Collection, Washington, D.C., 1990, n. 66, 27-28, pp. 76-78. Această realitate indică faptul că imperiul era conceput ca o proprietate comună tuturor bărbaților familiei, basileia ca o virtute latentă care era activată prin încoronare în indivizii uniți prin același sânge și puterea ca ceva care trebuie împărțit sau pentru care trebuie concurat cu rudele. Aceasta nu a fost o deviație întâmplătoare, ci contemporanii au considerat-o un sistem politic, acordându-i un adevărat sprijin popular. A se vedea Gilbert Dagron, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, translated by Jean Birrell, Cambridge University Press, 2003, pp. 28-31.

⁴⁰ A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine empire, 324-1453*, volume I, The University of Wisconsin Press, Madison and Milwaukee, 1964, pp. 194-195.

⁴¹ Angeliki E. Laiou, „Political History: An Outline”, în Angeliki E. Laiou (ed.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 2002, p. 13.

Heraclie, un om energic și vizionar, a reușit să restaureze imperiul zdruncinat puternic în timpul domniei criminalului Phocas⁴², devenind cea mai proeminentă figură imperială ce a ocupat tronul bizantin de la moartea împăratului Iustinian.

Coordonatele politicii imperiale bizantine ale domniei lui Heraclie pot fi mai bine înțelese pornind de la realitatea politico-religioasă acoperită de sintagma „teocrație bizantină”.⁴³ Această realitate va determina atitudinea imperială în cele două mari confruntări politice (războiul cu perșii și întâlnirea cu proaspăt consolidata putere arabă) și va genera evenimentul teologic al secolului, unul dintre principalele momente ale definitivării dogmei hristologice: monoenergismul și monotelismul, cu toate actele desfășurării sale. Căutarea adevărului de către Biserică în vederea satisfacerii nevoilor sale spirituale, care presupunea păstrarea Ortodoxiei,⁴⁴ se întâlnea cu încercarea puterii politice de a specula acest avânt pentru concretizarea idealurilor ei istorico-seculare. Problemele hristologice ocupau în statul bizantin un rol esențial. Ortodoxia se confunda cu naționalitatea⁴⁵. Mai precis putem spune că unitatea Imperiului Bizantin multinațional o constituia

⁴² John Meyendorff, *op. cit.*, p. 333. Anii și experiențele lui Heraclie din Africa l-au ajutat să-și formeze o perspectivă pe care niciun alt împărat bizantin nu a avut-o. Este vorba de perspectiva sau dimensiunea central-mediteraneeană pe care el a introdus-o sau a adăugat-o la viziunea bizantină asupra lumii maturizată mai devreme (Walter E. Kaegi, *Heraclius: emperor of Byzantium*, Cambridge University Press, 2003, p. 34).

⁴³ „Prin teocrație înțelegem legătura organică dintre stat și religia lui, baza religioasă a statului însuși, care e caracteristica comună a tuturor statelor Antichității”. A se vedea Părintele Alexander Schmemmann, „Teocrația bizantină și Biserica Ortodoxă”, traducere și prezentare de pr. prof. dr. Ioan I. Ică în *Revista Teologică*, nr. 1, ianuarie-martie 1992, p. 89. Cercetătorii occidentali preferă utilizarea termenului „cezaropapism” pentru a defini politica religioasă a împăraților bizantini. Deși stabilesc o legătură între teocrație și cezaropapism, ei privesc aceste noțiuni ca desemnând două realități diferite și uneori chiar opuse. Teocrația desemnează o societate care este condusă de Dumnezeu, peste care El domnește și în care El decide totul, făcându-și cunoscută voia Sa în mod direct sau indirect. Este modelul oferit de poporul evreu. Organizațiile cezaropapiste sunt cele în care puterea pământească își anexează mai mult sau mai puțin sfera religioasă, cum este cazul Bizanțului. O trecere în revistă a teoriilor asupra cezaropapismului bizantin, însoțită de concluziile de rigoare, găsim la Gilbert Dagron, *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, translated by Jean Birrell, Cambridge University Press, 2003, p. 282-312. În continuare vom opta pentru varianta „teocratică”, considerând că ea exprimă mai bine realitatea istorică bizantină, cu toate tensiunile și neajunsurile ei.

⁴⁴ În gândirea bizantină, problemele hristologice și controversile legate de ele aveau de fapt ca esență „soarta supremă a omului”, „îndumnezeirea și participarea lui la viața lui Dumnezeu”. A se vedea John Meyendorff, *Teologia bizantină*, traducere de pr. conf. dr. Alexandru Stan, EIBMBOR, 1996, p. 47. Ortodoxia (teologia) nu poate fi despărțită de ortopraxie (teopraxie).

⁴⁵ Charles Diehl, *Marile probleme...*, p. 67.

Ortodoxia (în lipsa ideii de naționalitate, care nu a existat și nu putea să existe în acele timpuri în Bizanț).⁴⁶

Este foarte important și util demersului nostru să înțelegem înlănțuirea și succesiunea etapelor care au dus la această situație. Momentul prim l-a reprezentat acceptarea de către Imperiul Roman a doctrinei creștine (monoteiste) ca înlocuitoare a „teologiei” păgâne (politeiste), respectiv ca religie oficială a lui. Astfel, creștinismul „a ocupat poziția rămasă vacantă prin înfrângerea păgânismului în Imperiul Roman”.⁴⁷ Acest gest nu s-a soldat însă și cu o schimbare ontologică a imperiului, a conștiinței sale statale. Noua religie de stat a continuat, asemenea celorlalte abandonate anterior, să rămână doar o funcție națională și politică a imperiului. Împăratul Iustinian (527-565) a fost cel care a marcat punctul final al acestei evoluții. „Simfonia bizantină”⁴⁸, încercată de el, desconsidera granițele

⁴⁶ Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, „Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon”, în *Studii Teologice*, nr. 3-4, martie-aprilie 1970, p. 179.

⁴⁷ Pr. Alexander Schmemmann, „Teocrația bizantină...” p. 89. Începutul l-a făcut convertirea interioară a lui Constantin cel Mare. Pasul decisiv a aparținut lui Teodosie, care a decretat, în anul 381, creștinismul ca religie oficială a imperiului pe care îl conducea. Teocrația păgână a devenit teocrație creștină.

⁴⁸ Este recunoscută ca document al teoretizării acestei „simfonii” novella a VI-a a împăratului Iustinian, „cătore Epifanie, preasfântul arhiepiscop al acestei Cetăți Împărătești și Patriarh Ecumenic” (17 aprilie 535): „Există două daruri mari pe care Dumnezeu, în dragostea Sa pentru om, le-a dat din înălțimea cerului: preoția (ιερωσύνη) și demnitatea imperială (βασιλεία). Prima slujește lucrurile divine, în timp ce ultima direcționează și administrează afacerile umane; totuși, amândouă provin din aceeași origine și înfrumusețează viața umanității. Prin urmare, nimic nu ar trebui să fie o așa sursă de preocupare pentru împărați ca demnitatea preoților, deoarece pentru bunăstarea lor imperială ei îl imploră constant pe Dumnezeu. Pentru că, dacă preoția este în orice fel liberă de vină și are acces la Dumnezeu și dacă împărații administrează echitabil și corect statul încredințat în grija lor, va rezulta o armonie generală și orice este benefic va fi acordat rasei umane”. A se vedea textul acestei novellae, câteva aprecieri asupra ei, precum și indicarea unei bibliografii corespunzătoare la John Meyendorff, *Imperial...*, pp. 208-211, și la Alexander Schmemmann, *Historical road of eastern orthodoxy*, translated by Lydia W. Kesich, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1977, pp. 151-153. În mod evident, „afacerile umane”, considerate ca fiind de competența împăratului, includeau toate aspectele legale ale structurii Bisericii, în timp ce „lucrurile dumnezeiești” care erau în jurisdicția demnității preoțești constau exclusiv în a-i sluji lui Dumnezeu, adică în rugăciune și în săvârșirea slujbelor. Armonia menționată în textul novellei nu este una între două puteri sau între două societăți distincte, Biserica și statul. Mai degrabă aceasta este înțeleasă ca reprezentând coeziunea internă a unei singure societăți umane, pentru a cărei bunăstare pe pământ numai împăratul este responsabil. În gândirea juridică a lui Iustinian nu există de fapt niciun loc pentru Biserică ca o societate *sui generis*. Imperiul și Biserica sunt un singur trup administrat de o dublă ierarhie dată de Dumnezeu. A se vedea John Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1982, p. 49. Biserica era astfel amestecată cu lumea. Se comitea o mare eroare teologică: perfecțiunea și desăvârșirea împărăției cerești (a cărei pregustare și întruchipare terestră este Biserica și care constituie de fapt mesajul central al Bisericii) nu este compatibilă aprioric și ontologic cu realizările

ontologice dintre lume și Biserică, era expresia faptului că imperiul, acum în persoana lui Iustinian, nu a înțeles „independența ontologică a Bisericii” față de puterea lumească, nu putea „distinge tradiția romană de stat de creștinism”.⁴⁹ Aici se produce o tensiune puternică și originală. Nu mai este vorba de o relație între două instituții sau entități separate care-și dispută supremația. *Biserica era deja considerată o instituție a statului (s.n.)*, o funcție statală.⁵⁰ Conflictul apare, așadar, în interiorul statului însuși și privește problema dintre cele două autorități: seculară (lumească sau profană) și spirituală.⁵¹

Aceasta este tradiția transmisă de Iustinian și care conține în ea însăși germele căderii ei. Ea va marca definitiv structura și soarta Imperiului Bizantin: împărat roman și, totodată, împărat creștin (care provine de la Dumnezeu)⁵² în fruntea unui stat a cărui religie o protejează și susține. Religia aparține ontologic statului. Credința este recunoscută ca adevăr și utilizată pentru atingerea scopurilor politice imperiale.⁵³

Domnia împăratului Heraclie a ilustrat foarte bine concepția teocratică bizantină cu toate elementele și tensiunile ei interioare. Mai mult, în această perioadă Biserica este cea care ia inițiativa pentru menținerea și consolidarea unității imperiale. Imperiul roman a pierit; acum începe să se plămădească o nouă societate, fermentul fiind Biserica creștină. Ea a supraviețuit dezintegrării politice a fostului imperiu, autoritatea spirituală s-a arătat mai puternică decât cea seculară. Biserica a devenit „matricea în care se va zămisli pe drept cuvânt societatea cea

incomplete și neajunsurile istoriei umane. Biserica nu este sursă pentru existența, structura și bunăstarea lumii actuale (pământești) – funcție ce aparține împăratului –, ci ea este mediul și țința pentru care această lume a fost creată: unificarea tuturor rațiunilor creației în Dumnezeu, atunci când Dumnezeu va fi „totul în toate” (1 Co 15, 28).

⁴⁹ Alexander Schmemmann, *Historical road...*, pp. 145 și 148. Poate mai mult decât orice alt împărat bizantin, Iustinian a interpretat mandatul său imperial ca incluzând atât problemele teologice, cât și cele administrative ale Bisericii. A se vedea J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 11.

⁵⁰ Gilbert Dagron, *Emperor and Priest...*, pp. 303-304. „Biserica creștină a găsit în persoana lui Iustinian nu numai un zelos sprijinitor, ci și suveranul ei. Deoarece, ca creștin, Iustinian a rămas roman și ideea unei autonomii a sferei religioase i-a fost deplin străină. El îi considera și îi trata pe papi și pe patriarhi ca slujitori ai săi... În istoria relației între Biserică și stat epoca lui Iustinian a însemnat punctul culminant al influenței imperiale în viața Bisericii”. A se vedea Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen...*, p. 47.

⁵¹ Alexander Schmemmann, *Historical road...*, p. 151.

⁵² Acesta a fost idealul lui Iustinian în momentul urcării sale pe tronul imperiului. A se vedea A.A. Vasiliev, *op. cit.*, p. 133 și 148.

⁵³ Iustinian a inaugurat „monarhia absolută”, el susținând că prestigiul și controlul asupra statului i-au fost date de Dumnezeu (Helene Ahrweiler, *Ideologia politică a imperiului bizantin*, traducere de Cristina Jinga, Editura Corint, București, 2002, p. 19).

nouă”⁵⁴, societatea bizantină propriu-zisă sau societatea creștină ortodoxă. Biserica este cea care-i oferă acum noului imperiu temeiul existenței sale; este elementul continuator între ceea ce a fost și forma pe care o primește acum imperiul. Noul conflict nu va mai fi între Biserică și religiile false care ar putea exista în interiorul imperiului. Conflictul se declanșează acum în interiorul imperiului creștin însuși, între obligațiile și atribuțiile asumate de Biserică în noul context istoric: menținerea unității imperiale și păstrarea nealterată a Ortodoxiei. Îndeplinirea unuia dintre aceste obiective putea însemna automat anularea celuilalt. Încercarea de a menține unitatea imperială pretindea obligatoriu un compromis pe tărâm teologic, iar păstrarea nealterată a Ortodoxiei însemna părăsirea dezideratului universalității imperiului și restrângerea granițelor sale politico-administrative. „Ortodoxia politică”⁵⁵ se cerea modificată, ea părea că nu mai funcționează.

Pentru a înțelege și mai bine impasul politico-teologic în care se găsea puterea imperială bizantină la acea vreme, vom încerca o prezentare a situației religioase, a configurării diferitelor grupări creștine din interiorul granițelor imperiului.

Situația religioasă a Imperiului Bizantin în prima jumătate a secolului al VII-lea

Toate acestea, invaziile barbare, războaiele cu perșii și invaziile islamice, au destabilizat atât viața politică, economică și socială, cât și viața religioasă din Imperiul Bizantin, care era oricum încordată datorită ereziilor monofizite⁵⁶, în spe-

⁵⁴ Arnold J. Toynbee, *Studiu asupra istoriei*, I (sinteză a volumelor I-VI de D.C.Somervell), traducere din engleză de Dan A. Lăzărescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 31. Toynbee vede în Biserica Ortodoxă factorul semnificativ al formării societății (civilizației) creștine ortodoxe pe ruinele societății (primare) elene, al cărei sfârșit îl reprezintă căderea imperiului roman. Societatea creștină ortodoxă reprezintă astfel „o mlădiță a societății elene, deplasarea ei geografică înspre nord-est” (p. 34). Este „sora geamănă” a societății creștine occidentale (extinsă înspre nord-vestul fostei societăți elene).

⁵⁵ Guglielmo Cavallo, Introducere la *Omul bizantin* (volum coordonat de Guglielmo Cavallo), traducere de Ion Mircea, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 13.

⁵⁶ Sinodul de la Calcedon nu a reprezentat „nici un sfârșit ultim, nici un început absolut” zice Andre De Halleux, „La definition christologique a Chalcedoine”, în *Patrologie et oecumenisme. Recueil d'etudes*, Leuven University Press, 1990, p. 445. La dizidența nestoriană provocată de Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes, din anul 431, și de condamnarea lui Nestorie, se adaugă acum alte grupări naționale creștine care se organizează sub formă de Biserici opuse celei de la Constantinopol. Toate aveau în comun reacția negativă față de hotărârile Sinodului de la Calcedon. Acestea erau: Biserica Monofizită Coptă (din Egipt), Biserica Monofizită Iacobită a Siriei și Biserica Armeană. Le-am menționat doar pe cele din interiorul imperiului bizantin. Tot în urma hotărârilor dogmatice ale Sinodului de la Calcedon s-au organizat, pe baza monofizismului, și Biserica Abisiniană (Etiopia) și Biserica Tomită (India). Deși monofizismul susținut de aceste grupări dizidente nu se poate confunda cu eutihianismul condamnat la Sinodul de la Calcedon. Totuși putem vorbi de o erezie, în măsura în care învățătura de credință stabilită în cadrul unui

cial, și nestoriene. Unii dintre istorici pun eșecul bizantinilor în fața islamului și pe atmosfera religioasă încordată din imperiu. Monofiziții și nestorienii care locuiau în provinciile bizantine: Siria, Palestina și Egipt, se aflau în conflict cu „politica rigidă” a împăraților bizantini. Islamicii, cel puțin la început, s-au arătat toleranți față de aceștia, fiind preocupați mai mult de încasarea taxelor de la provinciile ocupate. Arabii, amenințați de foamete și de pauperitate, erau interesați să se elibereze „din înăbușitoarea închisoare a deșertului”⁵⁷ și să atace cu disperare Imperiul Bizantin, neavând propriu-zis nimic de pierdut.

Pe de altă parte, ortodocșii din provinciile menționate erau nemulțumiți de politica împăraților, care făcuse anumite concesii monofiziților. „Politica religioasă unionistă a duetului Heraclie – Serghie” și disputa monoenergetistă au provocat o criză ce amenința pacea Bisericii⁵⁸. Împăratul Heraclie (610-641) împreună cu Serghie, patriarhul Constantinopolului (610-638), din dorința de a pune capăt disputelor dogmatice, mai exact disputelor hristologice, și pentru a-i atrage pe monofiziți, au încercat să elaboreze o formulă dogmatică de compromis. Patriarhul Serghie publică, în mare grabă, un „decret dogmatic sinodal *Psephos* (Ψεφος), datat de V. Grumel cu august 633”⁵⁹, prin care se interzicea „categoric orice discuție despre firile și lucrările Mântuitorului”⁶⁰. În *Psephos* (Ψεφος) se mărturisește că:

„Unul și Același, Fiu unic, Mântuitorul nostru Iisus Hristos lucrează ceea ce este divin și ceea ce este uman și toată activitatea care este a lui Dumnezeu și toată activitatea care este a omului provine de la un singur și același Cuvânt întrupat și ea se raportează la o singură și aceeași persoană”.⁶¹

sinod ecumenic nu era acceptată. A fost „monofizismul verbal eterodox” – a se vedea mai multe la Martin Jugie, „Eutyches et eutychianisme”, în *D. Th. C.*, V, 2, Paris, 1924, col. 1597-1598: aici sunt distinse trei feluri de monofizism: 1. **monofizismul real** (= eutihianismul); 2. **monofizismul verbal ortodox** – întâlnit mai ales la Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol (553) și la Sinodul de la Lateran din 649; 3. **monofizismul verbal eterodox** – respinge formulele canonizate de un sinod ecumenic, considerându-le păcate de erezie, care l-a avut ca principal sistematizator pe patriarhul Sever al Antiohiei. Hristologia lui Sever și a adepților săi anti-calcedonieni este „un monofizism verbal (s.n.), în care unirea ipostatică în Hristos primește o expresie ortodoxă în formule care accentuează unitatea naturilor, mai mult decât în formula două naturi a definiției de la Calcedon”. Mai multe a se vedea Allen Pauline & Hayward, C.T.R., *Severus of Antioch* (Early Christian Fathers), Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2004, p. 33.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 228.

⁵⁸ Diac. Asistent Viorel Ioniță, *Sinodul al VI-lea Ecumenic...*, p. 385.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 381.

⁶⁰ Conf. Dr. Ciprian Ioan Streza, *Realism și simbolism liturgic în Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul, text, traducere, comentariu teologic*, Ed. Astra Museum, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, p. 11.

⁶¹ *Ibidem*, p. 11, după F.X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II et III*, Paris, 1973, pp. 306-308.

Altfel spus, să nu se mai afirme în Hristos de una sau două lucrări, ci numai de operant. Patriarhul Serghie greșește aici pentru că atribuie lucrările la persoană, și nu la firi.

Un an mai târziu, în anul 634, Sfântul Sofronie, ajuns patriarh al Ierusalimului, trimite o „scrisoare sinodală”, intrată în istorie sub numele de *Synodicon*, lui Serghie, patriarhul Constantinopolului, și lui Honoriu, papă al Romei, prin care-și anunța alegerea sa ca patriarh al Ierusalimului și, totodată, făcea o mărturisire de credință. Deși Sfântul Sofronie nu vorbește de numărul lucrărilor în Hristos, respectând interdicția impusă de Serghie prin Psephos (Ψεφος), probabil și ca urmare a unei înțelegeri între ei,⁶² el afirmă foarte clar în *Synodicon* că *lucrările aparțin firilor/naturilor divine și umane* (s.n.), conform formulei dogmatice de la Calcedon, exprimată prin patru adverbe: „*nedespărțite și neîmpărțite, neschimbate și neamestecate*”.

Această înțelegere dintre Serghie și Sfântul Sofronie este încălcată de primul, care publică în anul 638 *Ekthesis*-ul (*Εκθεσις*), „edictul care va rămâne documentul de bază al monotelismului”⁶³. Sfântul Sofronie se pare că a văzut *Ekthesis*-ul și a „luptat împotriva kakodoxiei lui Heraclie și a monoteiștilor din jurul acestuia, Serghie (†638) și Pyrrhus”⁶⁴. În anul 639, Sfântul Sofronie, patriarhul Ierusalimului, moare. Lupta împotriva monotelismului este dusă, cu prețul martiriului, de ucenicul său, Sfântul Maxim Mărturisitorul, după publicarea *Ekthesis*-ului și după moartea mentorului său, patriarhul Sofronie⁶⁵, încă pe când se afla în Cartagina, cetate ce păstra o anumită independență față de împăratul Heraclie. El se face, așadar, apărătorul învățăturii/doctrinei celor două voințe, divine și umane, în Iisus Hristos, *diotelismul*. Moartea martirică a Sfântului Maxim Mărturisitorul dovedește, în plus, că lupta împotriva monotelismului nu a fost o pură „dispută

⁶² Card. Christoph Von Schonborn, *Sofronie al Ierusalimului...*, p. 99: „Și Sofronie a acceptat, în cele din urmă, să nu mai vorbească de acum nici de una, nici de două lucrări... Sfântul bărbat a fost de acord și a făgăduit să facă întocmai și ne-a cerut să-i confirmăm acestea printr-o scrisoare”, și p. 109 „...el evită cu scrupulozitate să vorbească explicit despre *două lucrări*, rămânând fidel făgăduinței făcute patriarhului Serghie”. A se vedea și la Preot Profesor Dumitru Stăniloae, „Sfântul Maxim Mărturisitorul – viața, scrierile și gândirea teologică și spirituală”, unul dintre cele două articole apărute în cartea *Mystagogia*, ediție îngrijită de Pr. Alexandru Atanase Barna, EIBMO, București, 2017, p. 41.

⁶³ Card. Christoph Von Schonborn, *Sofronie al Ierusalimului...*, p. 110.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 115, nota 136.

⁶⁵ Unii dintre teologi afirmă că „marele bătrân” (μεγάλω γέροντι), care apare în *Mystagogie*, P.G. 91, 658 C, de la care ar fi auzit tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii Sfântul Maxim Mărturisitorul, și pe care acesta ar fi scris-o unui oarecare Teoharist, ar fi Sfântul Sofronie. Încă n-a fost elucidată această taină. Părerile sunt încă împărțite. Rămâne pe mai departe o enigmă până ce se va demonstra cine este acest misterios și „fericit bătrân” (μακαρίω γέροντι), cum îl numește Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Mystagogie*, în P.G. 91, 661 B.

teoretică” despre una sau două voințe în Iisus Hristos, ci era un mod de viață. El dorea să păstreze și să mărturisească învățătura Bisericii referitoare la cele două naturi sau firi – cu voințele lor, potrivit naturii lor specifice –, unite în persoana lui Iisus Hristos „*nedespărțite și neîmpărțite, neschimbate și neamestecate*”, stabilită la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon.

În anul 645, Sfântul Maxim Mărturisitorul are un dialog, în Cartagina, cu Pyrrhus, fostul patriarh al Constantinopolului (638-641), pe tema celor două voințe în Iisus Hristos – specifice naturii lor –, convingându-l pe acesta să mărturisească două voințe în Iisus Hristos, după numărul firilor, dar nu pentru multă vreme, întrucât acesta (Pyrrhus) revine la erezia monotelită. În acest răstimp, după anul 640, Sfântul Maxim Mărturisitorul îi câștigă pe episcopii din Africa de partea sa și aceștia, în mai multe sinoade locale, condamnă monotelismul. Criza dintre cele două scaune, Roma și Constantinopol, se adâncește și astfel împăratul Constans al II-lea se vede silit să publice, în anul 648, *Typos*-ul, compus de Pavel al II-lea, patriarhul Constantinopolului (641-653), în care se interzicea orice discuție despre una sau două lucrări, sau/și despre una sau două voințe în Iisus Hristos.

Un an mai târziu redactării *Typos*-ului (648), papa Martin a convocat un *sinod la Lateran, 5-31 octombrie 649*, care, în cele cinci ședințe „sintetizate în 20 de canoane-anatematisme”, a condamnat monotelismul și monoenergetismul și pe patriarhii Serghie și Pirrus⁶⁶ (se pare că inspirat de Sfântul Maxim Mărturisitorul, care a avut un rol important atât la convocarea, cât și la desfășurarea lui, deși el nu apare semnat pe niciunul dintre documentele sinodului). Gestul papei Martin a fost interpretat de împăratul de la Constantinopol, Constans al II-lea, ca un act de neloialitate față de împărat și de aici începe perioada de exil, persecuție și martiriu a papei Martin și a Sfântului Maxim Mărturisitorul cu cei doi ucenici ai săi, Anastasie monahul și Anastasie Apocrisiarhul⁶⁷.

Contextul politic, social și economic din Imperiul Bizantin de la sfârșitul secolului al VI-lea și prima jumătate a secolului al VII-lea, precum și teocrația bizantină din vremea împăraților bizantini Heraclie și Constans al II-lea și-au pus o amprentă nu tocmai favorabilă asupra vieții religioase din imperiu și care au pus în pericol păstrarea dreptei credințe, de altfel apărută, propovăduită și fixată de Biserica la sinoadele ecumenice. Nu trebuie exclusă dorința sinceră a duetului Heraclie (împăratul) – Sergie (patriarhul), care considerau că unitatea de credință din imperiu este gajul unității imperiului. Numai că politicile religioase ale împăraților

⁶⁶ Diac. Asistent Viorel Ioniță, *Sinodul al VI-lea Ecumenic...*, pp. 386-397. A se vedea și Preot Profesor Dumitru Stăniloae, „Sfântul Maxim Mărturisitorul – viața, scrierile și gândirea...”, pp. 66-68.

⁶⁷ A se vedea mai în detaliu, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi...*, în special studiul introductiv al Părintelui diac. Ioan I. Ică jr.

și patriarhilor din Constantinopol din prima jumătate a secolului al VII-lea duse de duetele Heraclie și Serghie, Constans al II-lea și Pavel au pus mai presus de unitatea de credință unitatea imperiului. Politicile religioase promovate de duetele menționate au dus, din păcate, la o ruptură și mai mare între grupările religioase din provinciile imperiului (monofiziți, în special, și nestorienii) și ortodocși. Pe de o parte, monofiziții care locuiau în provinciile bizantine (Palestina, Siria și Egipt) se aflau în conflict cu «politica rigidă» a împăraților bizantini, iar pe de altă parte, ortodocșii din aceste provincii erau nemulțumiți de concesiile pe care le făceau împărații bizantini monofiziților și apoi monoteiților.

Așadar, dorința împăraților bizantini de a menține unitatea imperiului prețuia obligatoriu un compromis pe tărâm teologic și, implicit, alterarea Ortodoxiei. Or, păstrarea nealterată a Ortodoxiei însemna părăsirea dezideratului universalității imperiului și restrângerea granițelor sale politico-administrative.

Meritul de a păstra nealterată Ortodoxia îl datorăm în mod special Sfântului Sofronie, patriarhul Ierusalimului (634-639), papei Martin, ultimul papă martir, și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Acesta din urmă a luptat, mai ales după moartea mentorului său, patriarhul Sofronie (639), în mod public împotriva politicii religioase a împăraților și a patriarhilor din Constantinopol, sub diferite forme: epistole, opere literare, dezbateri publice (*Disputa cu Pyrrhus* din anul 645)⁶⁸, convocarea unor episcopi la diferite sinoade locale și participarea sa la Sinodul de la Lateran (649), convocat de către papa Martin I. Participarea la acest sinod, care constituia un act de nesupunere publică față de împărat, îi va atrage lui Maxim acuzația de înaltă trădare a imperiului și de aici a rezultat exilul și moartea mucenicească pentru că a avut îndrăzneala să-l înfrunte pe împărat din dorința de a apăra credința Bisericii, potrivit învățăturii Părinților calcedonieni de la Sinodul IV Ecumenic.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a murit pe 13 august 662, după trei exilări, la vârsta de 82 de ani, înainte cu 19 ani de a-și fi văzut roadele luptei sale, când a avut loc Sinodul VI Ecumenic de la Constantinopol (681). Acest sinod a pus capăt acestor dispute hristologice și a fixat dogma diotelită, învățătură pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărut-o cu prețul mutilării, fiindu-i amputate mâna dreaptă și limba. Pentru toate acestea Biserica l-a trecut în rândul sfinților și l-a supranumit pe modestul călugăr Maxim „Mărturisitor”.

⁶⁸ Pe care le găsim traduse în limba română de marele teolog al secolului XX, părintele Dumitru Stăniloae, în colecția *Filocalia*, volumele II și III, și *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 80 și 81.

Lumina harului dumnezeiesc în gândirea Sfântului Simeon Noul Teolog^{*}

Arhid. Drd. Gheorghe Sorin POPESCU

Abstract:

In the New Teologian's board sense and in consent with Orthodox Tradition the goal of the Christian life is deification. In order to advance towards this supreme goal, one must live a life that includes values such as good deeds, Knowledge, thought, experience and fully devoted communion. The Holy Spirit Grace reveals itself to the soul gradually up to where it prays, for us with unspoken sings. For the New Teologian God's sight implies light, he defines his mystical experience using this concept.

Keywords:

Divine Light, Grace, Symeon the New Teologian, Science

Introducere

Lumina a fascinat, deopotrivă, pe teologi și pe oamenii de știință. Până astăzi, lumina a rămas un subiect de cercetare pentru cei care vor să înțeleagă universul. În acest sens, fizicienii descoperă noi și spectaculoase valențe ale luminii. Pentru creștinii practicanți însă, lumina este calea unei căutări mai intime: ea nu trebuie doar cercetată, creștinii se străduiesc să o primească și să o comunice. Lumina se constituie într-un veritabil canon de viață.

Dintr-un astfel de canon au izvorât scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, care s-a dedicat împlinirii poruncilor evanghelice, făcând din propria viață un parcurs epectatic spre sfințenie. Descriind, cu o ușurință ieșită din comun, stările sale extatice, Sfântul a explicat cum poate omul trăi în lumină. Dobândirea

^{*} Articol scris sub îndrumarea ÎPS Prof. Univ. Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, care și-a dat acordul pentru publicare.

darului vederii luminii dumnezeiești nu este pentru Noul Teolog cauza ultimă a parcursului ascetic, ci trăsătura fiecărui pas spre asemănarea cu Hristos și spre Împărăția cerurilor. Lumina dumnezeiască este prezentată de Noul Teolog ca o încununare a momentelor ascetice, întrucât el vorbește despre diferitele moduri de apariție a acestei luminii, de ființa și de suprastrălucirea ei, definind-o în modalități ce sunt relevante pentru etapele istoriei personale (tinerețe, maturitate, bătrânețe).

Studiul de față încearcă să prezinte succint înțelesul luminii harului în scrierile Sfântului Simeon, pentru a determina coordonatele pe care își dezvoltă mărturia Sfântul Părinte. Măsura în care ne apropiem de semnificațiile date luminii corespunde măsurii în care căutarea Sfântului se și descoperă, conturând un itinerar pe care ne putem înscrie împreună cu el.

Lumina și intuițiile științei

„Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină, și a fost lumină.”¹ Din acest verset deducem că există un fenomen creat care face posibilă cunoașterea și viața lumii înconjurătoare. Cuvântul scripturistic a dat naștere la trei intuiții fundamentale cu privire la lumină. Astfel, lumina este vizibilă, deci creată; ea este cea care premerge creației văzute, deci o și rezumă; respectiv, lumina trebuie să fie într-o relație directă cu rostirea divină.

Importanța luminii create pentru univers este mărturisită de creația însăși. Cosmologia a demonstrat că în univers există o formă de existență care, din punct de vedere cantitativ, depășește cu mult toate celelalte forme de existență. Fotonii sunt cea mai abundentă formă de existență în comparație cu toată materia cunoscută, cercetările arătând că pentru fiecare atom din univers există un miliard de fotoni.² În domeniul științific s-a pus întrebarea: „Care este elementul specific care face posibilă cunoașterea fizică a universului?”. Știm că există o anumită cunoaștere despre structuri și dinamici ale cosmosului, această cunoaștere de la distanțe uriașe se bazează pe ceva, acest ceva vizează o scurtă prezentare despre miraculoasa poveste a luminii³, care spune totul despre ceea ne înconjoa-

¹ Fc 1, 3.

² Diac. Adrian Sorin Mihalace, *Lumina Celui Nevăzut*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2016, p. 371.

³ În fizică, lumina se definește ca undă electromagnetică, iar datorită modului său de comportare într-o serie de situații experimentale s-a ajuns la concluzia că ea este formată din corpusculi. Primul susținător al ideii că lumina este formată din corpusculi a fost Isaac Newton. Această idee s-a concretizat la începutul secolului XX, mai întâi prin Max Planck, iar mai apoi prin Albert Einstein. Ei au arătat că energia undulațiilor electromagnetice poate fi cuantificată în porții foarte mici. Cuvântul grecesc φῶς, întâlnit în textele scripturistice și în scrierile patristice, a stat la baza definirii particulelor din care este formată lumina fizică; așadar, Albert Einstein se pare că a avut

vă. Știința așterne o poveste extraordinară despre faptul că lumina este un căraș foarte fidel și transmite cu foarte multă exactitate fapte și fenomene fizice care se produc la o distanță foarte mare față de noi. Dacă nu am avea lumina, radiația electromagnetică, care să aibă proprietățile pe care le are, nimic din ceea ce știm astăzi despre lumea înconjurătoare nu ar fi fost posibil.

Oscilațiile luminii sunt niște particule pe care, după cum am văzut, fizica le numește fotoni, ele au bază de repaus nulă și de aceea ele sunt obligate să circule cu o viteză uluitoare, numită clasic viteza luminii. De fapt, un lucru uluitor este că această viteză este proprie oricărei particule care are baza de repaus nulă – nu doar lumina deține această viteză de deplasare, în univers existând și alte particule care au baza de repaus nulă; însă spre deosebire de toate celelalte particule, lumina are capacitatea extraordinară de a circula liber prin univers de la un atom la altul, deschizându-se informativ fiecăruia, de aceea lumina este cea care aduce informația despre tot ceea ce există.

„Între două particule de materie aflate la distanță una de cealaltă, exercitarea interacțiunii electromagnetice poate fi privită ca un schimb de fotoni. Aceștia sunt particule mesager sau particule etalon, care fac posibilă exercitarea interacțiunii electromagnetice la distanță.”⁴

Fotonii sunt purtători de informație, fiecare foton poartă în sine informația despre emițătorul său, iar această informație se decodifică, se face cunoscută omului și îi oferă acestuia posibilitatea cunoașterii. Această decodificare a informației purtate de fotoni a dus la apariția unei ramuri științifice speciale, care se numește spectrografie.

Știința a demonstrat, de asemenea, că lumina fizică este un factor esențial pentru menținerea vieții biologice. Tot ceea ce este viu se menține prin lumină. „*Substanțele biochimice fac posibile schimburile de informații prin intermediul impulsurilor electrice, prezente în fiziologia viului, dar și în procesele gândirii.*”⁵

În plan inter-uman, lumina face posibilă comunicarea și comuniunea dintre oameni. Comuniunea presupune o serie de acțiuni care pot fi văzute, simțite și trăite de oameni datorită luminii. Așadar, lumina este fundamentul vital al comuniunii, eu pot primi informații de la el pentru că îl văd, pot simți gesturile lui, durerea lui sau iradierea bucuriei de pe fața lui. Datorită luminii mă pot bucura împreună cu el și pot suferi împreună cu el. Dacă știința arată că două particule de materie fac schimb de informații prin exercitarea interacțiunii electromag-

drept sursă de inspirație, pentru a defini particulele din care este compusă lumina, scripturistul cuvânt φῶς – astfel, pentru el, lumina este compusă din fotoni.

⁴ Diac. Adrian Sorin Mihalache, *Lumina...*, p. 81.

⁵ *Ibidem*, p. 376.

netice, în plan uman, psiho-somatic, lumina este cea care face posibil ca două persoane aflate la o anumită distanță una de cealaltă să își transmită nu numai informații palpabile, ci și sentimente care sunt imposibil de perceput fără a vedea gesturile, mișcările sau expresiile cuiva. Pentru persoanele umane, lumina nu este numai un bun căraș informativ. eu pot primi în mine lumina de la aștri, dar pot primi în mine și lumina de la celălalt, o pot asimila, însă o pot transmite mai departe și altei persoane, pot fi în același timp receptacol al luminii și transmițător al luminii, fără să mă închid în mod egoist în mine însumi. De aceea lumina are în sine rațiunea divină; importanța ei atât mare pentru tot ceea ce este creat izvorăște tocmai din faptul că ea a fost creată de Lumina cea veșnică, lumina creată fiind un simbol al luminii necreate.

Dincolo de intuiții: experiența luminii la Sfântul Simeon

În lucrările sale, Sfântul Simeon a abordat latura mai profundă a luminii într-un mod direct sau indirect, în principal ca parte din experiența sa spirituală personală. Se pare că niciun alt Părinte înainte de el nu a oferit o viziune atât de practică despre lumina în care Dumnezeu Se descoperă. Niciun alt Părinte înainte de el nu a vorbit atât de liber despre experiența luminii, deși multe scrieri patristice au fost suficient de profunde și complexe pentru a face acest pas.⁶

Limbajul Sfântului Simeon a fost plin de imagini vii. Pentru el, lumina dumnezeiască a fost o caldă și orbitoare revărsare de pulsații strălucitoare, asemeni unui foc spiritual care curăță în întregime și îmbibă de nădejde și bucurie, unificându-se cu omul, în timp ce omul dobândește plinătatea conștiinței.⁷ Sfântul Simeon considera lumina dumnezeiască ca o expresie a energiei necreate a lui Dumnezeu și, de aceea, afirma că poate fi percepută doar prin ochii duhovnicești ai sufletului. Lumina este o prezență fără formă, în afara oricărei

⁶ Ioan I. Ică jr, „Teologie și spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog”, în *Mitropolia Ardealului*, 1987, nr. 3, p. 30.

⁷ „Închipuiește-ți, așadar, cerul așa cum este el într-o noapte clară și lipsită de nori, și privește în el discul luminii plin de o lumină limpede și preacurată, iar de jur-împrejur cercul ei de lumină care se produce adeseori; și privind bine acestea, treci cu mintea și la cele pe care vreau să le spun din nou. Deci fiecare dintre Sfinți, fiind încă în trup, se aseamănă unui cer, inima lor se aseamănă discului luminii, iar sfânta iubire este lumina cea atotlucrătoare și atotputernică, neasemănat mai strălucitoare decât lumina soarelui, care, atingând inimile lor și sporind cu fiecare zi, le umple în chip desăvârșit; căci aceasta nu sfârșește cu lumina lunii, ci se păstrează cu totul în lumină pururea prin râvna și fapta bună a sfinților. Iar Sfânta nepătimire, înconjurându-i ca o cunună în formă de cerc și ocrotindu-i de jur-împrejur ca un cort, îi păzește nevătămați de tot cugetul rău, ba chiar și de păcat, și-i restabilește neatinși și liberi de toți vrășmașii.”, în Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, introducere și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 444.

categorii de percepere: „*Lumină simplă și fără formă, cu totul necompusă, cum Te-ai făcut văzută de mine? Cum Te-ai făcut cunoscută celor din întuneric?*”⁸.

Sfântul a definit lumina ca mijloc prin care Dumnezeu transfigurează suflul, mintea și trupul, astfel încât să Îl putem vedea pe Dumnezeu:

„Căci cutremurător cu adevărat, Stăpâne, cutremurător și mai presus de cuvânt e că mi se arată lumina pe care lumea nu o are, și mă iubește Cel ce nu este în lumea aceasta și iubesc pe Cel ce nu este nicăieri în cele văzute. Șed pe pat fiind afară din lume și fiind în chilia mea văd pe Cel ce este afară din lume, cu care vorbesc și – îndrăznesc să spun – pe care-L iubesc ca un prieten și El mă iubește ca un prieten pe mine.”⁹

Noul Teolog vorbește despre o lumină pe care lumea nu o are, deci o lumină care este mai presus de ceea ce se comunică prin relația de comuniune dintre persoanele umane. Această lumină este comunicată de Dumnezeu oamenilor pentru a le potoli foamea și setea. „*Mănânc, mă hrănesc frumos numai de vederea Lui și, unit fiind cu El, trec dincolo de ceruri.*”¹⁰

„Pentru Sfântul Simeon, unirea cu Dumnezeu se exprimă în primul rând în termeni de vedere: verbele vederii – *blepein, oran, theasthai* – și substantivele respective predomină. Sfântul îl vede pe Dumnezeu, și ceea ce vede e lumina care face parte din cele proprii firii dumnezeiești (*ta tes theias physeos idia*). În Discursul 5, el își pledează cauza familiară împotriva celor care vorbesc de Dumnezeu fără să-L fi văzut. Acesta, spune el, e asemenea celui care vorbește îndelung despre priverile unei cetăți pe care n-a vizitat-o niciodată. Or, numai cel care a fost acolo poate vorbi despre ea cu autoritate.”¹¹

A vorbi despre lumina necreată este, în gândirea Sfântului Simeon, un drept rezervat doar celor care au experiat adâncurile tainice ale contemplării dumnezeiești și care au ajuns la vederea ei. Ca unul care a ajuns la un mare dar al vederii luminii dumnezeiești, Sfântul Simeon, în discursurile sale, a oferit detalii multiple despre lumina dumnezeiască. Experiența mistică a vederii luminii dumnezeiești revarsă bunuri dumnezeiești asupra celor care s-au învrednicit să o primească. El mai arată că strălucirea este dată în diferite grade, care reprezintă starea celor care se apropie de Hristos.

⁸ Idem, *Imne, Epistole și Capitoale, Scrieri III*, introducere și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 85.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Simeon Noul Teolog, *Discursuri...*, p. 453.

„Nu este dat tuturor celor ce stau lângă El să li se arate Domnul totdeauna întru slavă; ci celor începători li se arată în chip de rob, iar celor ce pot să-L urmeze, urcându-se pe muntele cel înalt al Schimbării Sale la Față, li se arată în înfățișarea lui Dumnezeu, în care a fost mai înainte de a fi lumea”¹².

Astfel, lumina slavei dumnezeiești se arată în grade de intensitate: celor mai bine înrădăcinați în cele ale credinței li se arată mai puternic, îmbrăcându-i într-o lumină supra-strălucitoare, iar pe cei mai de jos, într-o lumină pe care o pot suporta. În acest sens, Sfântul Maxim afirmă că, atunci „când Cuvântul lui Dumnezeu se face în noi clar și luminos și Fața Lui strălucește ca soarele, atunci și hainele Lui se fac albe”¹³.

În expunerile sale, Sfântul se referă la lumina dumnezeiască, fie acordându-i un caracter personal, fie privindu-o ca energie divină necreată, fie raportându-se la ea ca la expresie a prezenței lui Dumnezeu. Însă, de cele mai multe ori, Noul Teolog folosește termenul de lumină pentru a-L simboliza pe Mântuitorul Hristos:

„A crede în Hristos, Lumina oamenilor, premerge tuturor celorlalte (virtuți), pentru că oricine crede în El poate vedea pe Dumnezeu. Dar cum este văzut Dumnezeu? Din fapturile Lui, din cer, pământ, mare și celelalte și, mai ales, din sine, omul, viețuitoarea cuvântătoare”¹⁴.

Așadar, Lumina lumii este Hristos, Care Se face cunoscut dinlăuntru nostru, din om, misterul cel mai înalt din toată creația văzută. În scrierile sale, Noul Teolog mărturisește că există o relație de necesitate între lumină și prezența Mântuitorului. Cel care nu are lumina nu-L are nici pe Hristos; ba mai mult, cine nu vede lumina nu are nici măcar credința în El:

„pentru că cel ce nu trăiește după legea lui Dumnezeu nu se teme de Dumnezeu; cel ce nu se teme de Dumnezeu nu L-a văzut; cel ce nu L-a văzut nu are lumină; cel ce nu are lumină nu a crezut în Hristos; cel ce nu a crezut în Hristos nu are viață și, pentru acesta, este nebun, orb, necredincios și mort, ca și cum nici nu s-ar fi atins de începutul înțelepciunii, și bine zice Evanghelistul Ioan: «Oricine păcătuiește nu a văzut pe Dumnezeu, nici nu L-a cunoscut» (*I In 3, 6*)”¹⁵.

¹² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 2000, p. 16.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

Dar cel care nu Îl are pe Hristos nu Îl are nici pe Tatăl, nici pe Duhul: „*căci amândouă [și Unimea, și Treimea] sunt o unică Lumină: Tată, Fiu și Duh, netăiată, în Trei Persoane unite fără contopire, prin firea dumnezeiască, ca și prin obârșie, slavă, putere și voință*”¹⁶. Plecând de la aceste pasaje ale Sfântului Simeon, remarcăm două lucruri fundamentale: lumina îl simbolizează pe Hristos, dar și pe Sfânta Treime.

Lumina – simbolizare a Sfintei Treimi

Este cert că Sfântul Simeon are o aplecare deosebită spre paralela lumina dumnezeiască – Hristos, Omul nou. Lumina Schimbării la Față pe care Apostolii nu au rezistat să o privească și slava dumnezeiască care se pogoară de la Hristos la credincioșii care sunt pregătiți să o primească iradiază din Hristos ca din centrul ce alimentează întreaga creație.

„Pe Apostoli, Hristos, prin această lumină cerească arătată pe Fața Sa umană, i-a transfigurat fără să-i suprime. Astfel, ei, curățindu-li-se simțurile, sunt învățați să cunoască rațiunile duhovnicești ale tainelor arătate lor, cu privirea neamului omenesc. Ei sunt învățați în mod tainic despre lumina covârșitoare a feței ce strălucea în raze, care depășea toată lucrarea ochilor, fiind un simbol al Dumnezeirii lui Hristos celei mai presus de minte, simțire, ființă și necunoscută.”¹⁷

În alte scrieri, Sfântul Simeon a folosit imaginea luminii dumnezeiești pentru a simboliza pe Sfântul Duh. Aici trebuie să menționăm faptul că Sfântul Simeon, în mod frecvent, demonstrează că scopul suprem al fiecărui creștin este să-și deschidă inima către Dumnezeu în permanență, astfel încât El să îi poată împărtăși lumina Sa.

„Precum focul nu se împărtășește de negreala fierului, ci transmite aceuia toate însușirile lui, așa și Dumnezeiescul Duh, fiind nestricăcios și nemuritor, dă nestricăciunea și nemurirea. Și fiind lumina neapusă, îi face lumină pe toți în care Se sălășluiește; și fiind Viața, dă tuturor acelora viață”¹⁸.

Lumina și harul sunt strâns legate între ele, fapt pentru care Sfântul Simeon insistă asupra rugăciunii orientate spre vedere. „*El spune că rugăciunea atrage Lumina Duhului, că în timpul rugăciunii trebuie să fi atent la ocârmuirea inimii, că*

¹⁶ Simeon Noul Teolog, *Imne...*, p. 79.

¹⁷ Profesor Univ. Dr. Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 77.

¹⁸ Dumitru Stăniloae, în *Imne...*, pp. 619-620.

*rugăciunea trebuie să fie neîncetată*¹⁹. Duhul Sfânt, ca „*exponent al Dumnezeirii întregi în lucrarea Sa ad extra*”²⁰, Se descoperă în suflete ca lumină taborică. Dacă Noul Teolog vorbește adeseori de lumină identificându-o cu Persoanele Sfintei Treimi sau cu întreaga Treime, două secole mai târziu se va ajunge la ideea că „*lumina e reflectare a feței lui Dumnezeu către lume, ea dezvăluie într-o oarecare măsură ființa dumnezeiască. Mai târziu, Sfântul Grigorie Palama va preciza că lumina și harul dumnezeiesc nu constituie esența, ci energia lui Dumnezeu*”²¹. Deci lumina nu este ființa divină, Sfânta Treime nu Se circumscrie sau Se limitează la lumină, aceasta din urmă nefiind ființa însăși, ci numai energia (lucrarea) lui Dumnezeu. Dumnezeu Se manifestă în lumină, prezența Sa implică lumina, dar nu este o cuprindere a ființei dumnezeiești.

Simțirea conștientă a harului Duhului Sfânt, care implică vederea luminii dumnezeiești, duce la cunoașterea lui Dumnezeu și, totodată, la mântuire. Prin prezența harului în el, omul capătă darul vederii: „*Darul acestei vederi îl are de la Duhul Sfânt, care se arată celor ce văd «ca lumină din lumină»*”. Dar prin Duhul vede pe Fiul și, văzând pe Fiul, vede pe Tatăl. „Lumina se arată ca Persoană. Dar, totuși, unirea celor trei Persoane le arată ca o unică lumină. Din iubirea lor iradiază o unică lumină, dar o lumină care nu-L reduce la Unul. Dar lumina aceasta este totuși neapropiată și copleșitoare”²².

„Cele trei mi se arată ca o unică față. Doi ochi frumoși sunt umpluți de o unică lumină. Căci fără persoană (față), spune-mi, cum ar vedea ochii? Dar nici de persoană (față) fără ochi nu se poate vorbi”²³.

Deci ipostasurile umane sunt deținătoare de lumină și comunicatoare de lumină după modelul Sfintei Treimi din care se alimentează. „*În raportul dintre eu, tu și el, se reflectă raportul dintre Persoanele Sfintei Treimi*”²⁴. Deci și oamenii sunt dăunători de lumină, însă vederea lui Dumnezeu este mai presus de această inter-comunicare a luminii.

„Cunoașterea din clipele de extaz e superioară conceptelor, fiind o vedere directă, mai largă, a ceea ce are subiectul independent, indefinit. Față de această

¹⁹ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, „Învățătura despre rugăciune a Sfântului Simeon Noul Teolog”, în *Studii Teologice*, 1996, nr. 3-4, București, p. 76.

²⁰ Nicolae Chițescu, „Doctrina despre Sfântul Har”, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1943, nr. 10-12, București, p. 563.

²¹ Pr. Drd. Călin Ioan Dușe, în *Teologia*, 2000, nr. 4, p. 108.

²² Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și Îndumnezeitorul omului*, Editura Basilica, București, 2014, p. 195.

²³ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne...*, pp. 364-365.

²⁴ Dumitru Stăniloae, *Chipul cel nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Basilica, București, 2013, p. 133.

cunoaștere conceptele sunt asemenea unor linguri de apă în comparație cu râul sau marea”²⁵.

Lumina cunoașterii dumnezeiești

„De la Dumnezeu ne vine lumina sau înțelegerea lui Dumnezeu ca izvorul vieții, spune Sfântul Simeon Noul Teolog. El nu e obiectul pasiv în înțelegerea lui către noi. El este originea luminii, pentru că este Creatorul conștient și liber al existenței noastre și al lumii. Și existența însăși este o lumină, făcută pentru om ca să o cunoască și să-L cunoască pe El. El e lumina supremă, nu e luminat de altul”²⁶.

Părintele Stăniloae arată că Dumnezeu este sursa luminii și a înțelegerii celei mai presus de minte. El este împreună lucrător cu omul pentru ca acesta din urmă să ajungă la cunoașterea Lui ca Lumină și să înțeleagă că existența creată pentru el este o lumină la vederea căreia se ajunge prin cugetarea singurei Cauze a tot ceea ce este. Cele de mai sus sunt explicarea clară a ceea ce afirmă și Sfântul Simeon Noul Teolog: „*El luminează, nu e luminat, Se arată luminând, nu primește lumină [...] Cum deci ar primi slava de mine, umilitul? Căci e cu totul fără lipsuri, Ziditorul tuturor*”²⁷. Dumnezeu Se manifestă ca lumină, dar și transmite o anumită lumină oamenilor, lumină care umple creația de toate bunătățile. „*În lumina lui Dumnezeu dată nouă se cuprind toate bunătățile. Toate vin printr-o hotărâre a puterii Lui*”²⁸. Omul trebuie, așadar, să ajungă, prin viața pe care și-o dedică trăirii în Hristos, la un nivel atât de înalt, încât, cum spune Părintele Stăniloae:

„Prin toate trebuie să vedem lumina Creatorului ca pe o mare taină. Cine, din acest motiv, moare spunând că Dumnezeu există, murind ca un om înțelept, va vedea acest adevăr. Iar lumina de acolo va fi o taină și mai necuprinsă decât cea văzută cât suntem pe pământ”²⁹.

Ajungând să-L cugetăm pe Hristos prin toate, ne putem împărtăși de lumina ce vine de la El ca dintr-un izvor nesecat. Noul Teolog mărturisește că Dumnezeu este lumină și că el L-a văzut ca pe o lumină: „*Chiar în noaptea însăși și în întunericul însuși, văd pe Hristos deschizându-mi în chip înfricoșător cerurile*

²⁵ Idem, *Ascețică și mistică sau teologia vieții spirituale*, Editura Casa cărții de știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 323.

²⁶ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și Îndumnezeitorul omului*, Editura Basilica, București, 2014, p. 191.

²⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele dragostei dumnezeiești*, 1, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1991, p. 329.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Dumitru Stăniloae, *Iisus...*, p. 192.

[...] împreună cu Tatăl și cu Duhul, Lumină întreit sfântă, una în cei Trei și cei Trei în Una”³⁰. Lumina nu este singulară, ea nu este proprie unui singur Ipostas, ci lumină este Tatăl, lumină este Fiul și lumină este Duhul Sfânt, adică Treimea cea Unică în ființă, dar întreită în ipostasuri este lumină care supra-luminează. Sfântul Simeon vorbește de Hristos ca lumină care umple timpul, spațiul și întreaga existență cosmică, care, la rândul ei, este și ea tot o lumină dăruită de Dumnezeu omului pentru a se împărtăși de ea, dar în chip duhovnicesc, iar nu pătimaș, însă acest fapt nu implică o singularizare a luminii, o închidere a ei doar în ipostasul Fiului. Astfel, Noul Teolog afirmă de multe ori că Duhul Sfânt este Cel care dă darul vederii luminii dumnezeiești.

„Problema cunoașterii duhovnicești și a contemplației sunt dominante în teologia Sfântului Simeon, iar cea a simțirii prezenței și lucrării harului se leagă de acestea. După el, mântuirea stă în cunoașterea lui Dumnezeu, la care nu poți să ajungi decât pornind de la simțirea negrăită și conștientă a Duhului în suflet și ajungând la vederea Lui. Dar Dumnezeu, pentru a fi cunoscut, trebuie să Se descopere și El apare ca iubire și lumină, din care cauză noi facem experiența lui Dumnezeu prin simțire și vedere spirituală”³¹.

Sfântul Simeon vorbește despre lumina dumnezeiască, care se împărtășește oamenilor și pe care oamenii și-o împărtășesc prin comuniune, uneori referindu-se la o Persoană a Sfintei Treimi, alteori numai la Hristos, iar alteori referindu-se la Sfânta Treime ca la o singură lumină care se arată doar atât cât dorește, Ea nefiind forțată de nimic.³²

Noul Teolog creează conexiuni multiple între vederea umană, ochiul ca organ specific vederii și lumină. Ochiul nu poate vedea fără lumină, fiind dependent de lumină și întemeiat pe ea. Sfântul merge mai departe și spune că ochiul însuși a fost creat de lumină. Într-o interpretare duhovnicească, ochiul este omul care nu poate vedea fără Dumnezeu și însuși faptul de a vedea îl primește de la Dumnezeu, pentru că de El a fost creat și El Se arată omului ca lumină atât cât vrea. În cele mai adânci experiențe, Părinții au vorbit despre întunericul

³⁰ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne...*, p. 361.

³¹ Magistrand Ion I. Bria, „Simțirea tainică a prezenței harului după Sf. Simeon Noul Teolog”, în *Studii Teologice*, 1956, nr. 7-8, București, p. 474.

³² „Lumina cea una a Sfintei Treimi împărțită în chip neîmpărțit în Trei, care e una în Trei întipăririi, cunoscută în chip necunoscut, pe cât vrea ea; căci nu e cu puțință ca o creatură să cunoască pe Creatorul întreg așa cum El Însuși Se cunoaște pe Sine prin fire; ci toți îngerii și toată firea creată văd și înțeleg cu mintea prin har, nu cuprinzând, ci înțelegând cu mintea pe cât va voi Lumina să se facă cunoscută sau arătată orbilor sau chiar celor ce văd, căci ochiul fără lumină nu vede, ci însuși faptul de a vedea îl primește de la lumină, pentru că de ea a fost și creat.”, în Simeon Noul Teolog, *Imne...*, p. 60.

apofatic, întuneric care, de altfel, este lumină orbitoare, care, prin faptul că este atât de puternică, lovește vederea, iar aceasta își pierde capacitatea de a vedea. Așadar, după cum am arătat, Sfântul Simeon leagă lumina de cunoaștere, căci Dumnezeu ca lumină Se face cunoscut oamenilor pe măsură ce aceștia stăruie în căutarea Lui.

„Lumina strălucește de acum în întuneric, ziua și noaptea, în inimile și sufletele noastre. Ea ne luminează, această lumină neînserată, nestricăcioasă, care niciodată nu se întunecă, ci vorbește, lucrează, trăiește și dă viață, preschimbă în lumină pe cei ce-i luminează. Cei ce n-au primit această lumină n-au primit harul, căci primind harul se primește lumina dumnezeiască și este primit Dumnezeu”³³.

Lumina – îmbrăcămintea divină

O altă definiție dată de Sfântul Simeon luminii este aceea de îmbrăcămintă divină. Sfinții Părinți au vorbit adesea despre îmbrăcămintea pe care Adam și Eva au purtat-o în Paradis³⁴. Căderea este momentul în care această îmbrăcămintă dispăre, întrucât abia atunci protopărinții au observat pentru prima dată că sunt goi. În episodul acesta, imaginea unei îmbrăcămintă divine este folosită pentru a descrie slava dumnezeiască, înțeleasă ca înțelepciune spirituală. Urmând acestei interpretări, Sfântul Simeon dezvăluie propria experiență a îmbrăcării în lumină și vorbește despre cele pe care le-a dobândit:

„Cum m-ai îmbrăcat în haină preastrălucitoare ce fulgeră cu scânteierea nemuririi și face lumină toate mădularele mele? Căci Trupul Tău preacurat și dumnezeiesc fulgeră întreg de focul Dumnezeirii Tale frământat și amestecat cu el în chip negrăit, și pe el mi l-ai dat și mie, Dumnezeul meu. Căci unindu-se acest corp murdar și stricăcios cu Preacuratul Tău Trup și amestecându-se sângele meu cu Sângele Tău, m-am unit – știu – cu Dumnezeirea Ta și m-am făcut Trupul Tău atotcurat”³⁵.

Sfântul Simeon folosea adesea paradigma îmbrăcămintei dumnezeiești pentru a-L simboliza pe Însuși Hristos. Pentru el, semnul suprem al sfințeniei este unirea cu Hristos, Lumina lumii. Deci, pentru el, Hristos este îmbrăcămintea care-l face strălucitor. A fi în lumină înseamnă a fi îmbrăcat în Hristos, a fi într-o

³³ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze pentru monahi*, traducere de Monahia Teodosia Lațcu, Fundația Anastasia, București, 1995, p. 68.

³⁴ John McGuckin, „The Luminous Vision in Century Byzantium: Interpreting the biblical and theological paradigm of St. Simeon the New Theologian”, în *Workshop at the Theotokos Evergetis 1050-1200*, Editura M. Malet & A. Kirby, Belfast, 1997, p. 90.

³⁵ Simeon Noul Teolog, *Imne...*, p. 58.

continuă chenoză, pentru a trece din slavă în slavă. Dacă Sfinții sunt luminoși, ei transmit lumină și sunt lumină, pentru că Hristos iradiază prin persoana sfântului lumina dumnezeirii Sale și prin acesta îi îmbracă și pe ceilalți în lumină.³⁶ Așadar, Simeon Noul Teolog scoate clar în evidență faptul că Hristos este prezent în el și îi dă o cinste atât de mare, încât îl ridică la același respect și cinstitoare pe care le are El. Dacă energia este lumină și Hristos este prezent prin lucrare (energie), dar și în mod ipostatic în oamenii care-i urmează, aceștia sunt îmbrăcați atât în lumina lucrării, cât și în lumina prezenței lui Hristos. Sfântul Simeon s-a descris pe sine ca pe unul care este îmbrăcat în lumină și care a ajuns la asemănarea cu Cel care-l îmbracă în haină preastrălucitoare. Este de înțeles deci că Sfântul Simeon și-a avertizat ucenicii să nu fie goi asemeni celor care au refuzat sau nu și-au asumat în mod conștient îmbrăcămintea de lumină dumnezeiască³⁷. Căci a fi gol nu se referă strict la partea trupească, ci a fi gol semnifică, mai degrabă, a te dezbrăca prin propria voință de haina puterii dumnezeiești, care este peste tine atât timp cât stai în comuniune cu Dumnezeu și semenii.

În alte pasaje, Sfântul Simeon folosește imaginea îmbrăcămintei de nuntă, care semnifică lumina dumnezeiască pe care o generează prezența lui Dumnezeu în noi. Când o îmbrăcăm, devenim vrednici de a participa la nunta lui Hristos, noul Adam, cu mireasa Sa, Biserica. Iar când o dezbrăcăm, cum el însuși mărturisește, devenim reci și rușinați de goliciunea noastră, exact ca Adam cel vechi în Eden. Noul Teolog spune: „*M-am dezbrăcat de veșmântul luminat și dumnezeiesc*”³⁸, iar prin aceasta nu se mai poate participa la nunta Marelui. Pentru Sfântul Simeon, această îmbrăcămintă de nuntă din lumină nu este doar un dar de la Dumnezeu pentru o viață bine trăită, ci este Însuși Hristos, Care Se dăruiește necondiționat. Prezența Lui în noi luminează și în afară, făcând să strălucească pe noi haina preastrălucitoare a prezenței Sale. Dintr-o altă perspectivă, Sfântul Simeon a văzut îmbrăcămintea divină ca atingere a desăvârșirii în concordanță cu asemănarea lui Dumnezeu. Acest proces duhovnicesc reflectă progresul nostru în unirea cu Dumnezeu. Pe măsură ce ne îmbrăcăm cu Hristos, devenim virtuoși, curățiți și suntem binecuvântați cu sfințenie.

³⁶ „Văd frumusețea, privesc strălucirea, oglindesc lumina harului Tău și sunt uluit de negrăirea fulgerării și îmi ies din mine însumi când mă gândesc la mine: cine am fost și cine am ajuns – o minune! Și atunci mă cuprinde frica și mă respect, mă cinstesc și mă tem de mine însumi ca de Tine Însuși și sunt nedumerit, cu totul rușinat, unde anume să mă așez și de cine să mă apropiu, unde să culc mădularele Tale, la ce lucruri și la ce fapte să le folosesc pe ele, cele cu totul înfricoșătoare și dumnezeiești”, în Simeon Noul Teolog, *Imne...*, pp. 58-59.

³⁷ Hilarion Alfeyev, *Saint Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford University Press, New York, 2000, p. 40.

³⁸ Idem, *Imne...*, p. 624.

„Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, lumina dumnezeiască este pecetea supremă și indiciul sigur al comuniunii integrale cu Dumnezeu care este Lumină. Suplețea redării acestei experiențe extatice negrăite, bucuria imensă a vederii luminii neapropiate și nostalgia încercată la pierderea ei, într-o toată păstrându-se conștiința clară a persoanei și a unirii cu ceea ce este dincolo de sine, cu Dumnezeu care este și izvorul adânc al luminii, și cauza activă a participării la ea în iubire, sunt trăsăturile esențiale ale conceptului de lumină la Sfântul Simeon”³⁹.

Prin îmbrăcarea în Hristos, *„viața devine o permanentă depășire de sine, o ieșire din sine în atitudine epicletică și o ofrandă adusă lui Dumnezeu care îi redă realitatea sa autentică”*⁴⁰.

Concluzii

Viața Sfântului Simeon prezentată din perspectiva nevoințelor săvârșite scoate în evidență faptul că experiența mistică nu este rodul unei căutări raționale, ci ea se bazează pe silirea firii. În scrierile sale, Noul Teolog se oferă ca exemplu celor care vor să dobândească Împărăția cerurilor. Cu o îndrăzneală rar întâlnită, vorbește despre propriile nevoințe ascetice și despre stările de extaz care au venit în urma acestora.

Viața trăită în Hristos este o continuă încordare, o continuă alergare spre El; pe baza acestei încordări dinamice vin simțirile harice negrăite. De aceea, pentru Noul Teolog, nevoința este începutul și sfârșitul oricărui discurs teologic. Doar printr-o sinergie continuă, Hristos Se descoperă oamenilor, El nu ia locul omului și nici nu acționează contrar voinței lui; de aceea este nevoie de voința omului, de înclinarea lui spre lepădarea de sine, pentru ca Hristos să-l poată lumina și mântui.

Dumnezeu este o unică Lumină, El Se unește cu omul transformându-l pe acesta într-o flacăra care la rândul ei comunică lumină și primește lumină de la alte subiecte deținătoare de lumină dumnezeiască.

Persoanele Sfintei Treimi sunt numite fiecare în parte Lumini Ipostatice, dar, totodată, ele sunt o Lumină unică. Sfântul Simeon definește lumina dumnezeiască uneori în mod personal, alteori o numește *lumina lui Dumnezeu*. Prin aprofundarea scrierilor sale, mai mulți teologi au ajuns la concluzia că Sfântul Simeon nu vede lumina dumnezeiască ca pe însăși ființa lui Dumnezeu, chiar dacă, de foarte multe ori, Îi atribuie lui Dumnezeu termenul de Lumină

³⁹ Pr. Drd. Călin Ioan Dușe, *Vederea...*, p. 113.

⁴⁰ Pr. Drd. Gheorghe Petraru, „Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Simeon Noul Teolog”, în *Ortodoxia*, 1998, nr. 3, p. 123.

într-un mod mai accentuat față de celelate numiri. Noul Teolog vede lumina dumnezeiască ca pe o prezență a lui Dumnezeu, ca pe o energie a Sa, și nu ca pe esența Sa. Prin unirea cu el, Dumnezeu îl îmbracă pe om în haina strălucitoare pe care o avea Adam în Rai.

Lumina dumnezeiască mai este prezentată și ca îmbrăcăminte pe care omul o dobândește prin activarea harului de la botez. El trebuie să sporească în acest har, să-l păstreze și să-l asimileze, pentru a vedea lumina dumnezeiască.

Darul lacrimilor și folosul lor duhovnicesc în gândirea Sfântului Simeon Noul Teolog^{*}

Drd. Alexandru ROIBU

Abstract:

Saint Symeon is one of the top representative Eastern Fathers, a theologian and a mystic. A part from his mystical experiences and the vision of God, one of the hallmarks of his teachings is the doctrine of radical and constant repentance for sin. It is important to know that grieving for sin is not only a monastical issue, but it refers to each individual trying to reach God and that kind of penitence should also be done on behalf of all humankind. Being shaped by the teachings of the Desert Fathers and his own mystical experiences, Saint Symeon redirects that early teachings on climbing the steps of the spiritual life in a profoundly and an innovative approach.

This great grief one feels for his sins and on behalf of all humanity is one of the highest stages in the spiritual life.

Keywords:

Symeon the New Theologian, repentance, mystical experience, penitent tears, second baptism, divine light, eucharist

Introducere

Sfântul Simeon Noul Teolog a trăit la cumpăna dintre primele două milenii, într-o perioadă de mari frământări teologice, care au dus în final la Marea Schismă din lumea creștină. Apariția sa pe scena spiritualității răsăritene a însemnat o revigorare și o revenire la fondul clasic al gândirii teologice creatoare. De aici și supranumele de Noul Teolog, care i s-a atribuit ulterior. Prin viața sa sfântă și

^{*} Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae-Răzvan Stan, care și-a dat acordul pentru publicare.

opera sa de o bogăție inestimabilă, suntem introduși într-o lume duhovnicească în care înalta viziune și înțelegerea mistico-ascetică a creației se împletesc în mod firesc.

Învățătura teologică a Sfântului Simeon poate fi trasată în linii mari după cum rezultă din opera sa: firea omenească a fost pervertită prin căderea în păcat a protopărinților noștri, Adam și Eva. Omul, în integralitatea lui psihosomatică, este creația lui Dumnezeu și poartă chipul Lui, chiar dacă natura umană a fost coruptă (dar nu distrusă) de păcat. De aceea idealul său este traversarea prăpastiei ce-l separă pe *chip* de *asemănare* pentru a se reîntoarce în paradisul pierdut, la starea sa primordială. Dar această țință nu poate fi atinsă decât prin asceză, care implică activarea simțurilor. Nu firea omenească trebuie mortificată, ci aceste simțuri ale omului căzut trebuie curățite. Asceza nu este îndreptată împotriva firii, ci este un exercițiu al sufletului și al trupului pentru reșezarea acestei firi pe pedestalul curăției paradisiace. În imnele Sfântului Simeon regăsim acest dor nestins al reîntoarcerii în paradisul pierdut. Sfântul Simeon nu pune totuși accentul pe un ascetism dur. Mai degrabă, în urma experiențelor sale mistico-ascetice și influențat de Sfinții Părinți premergători lui – în special Sfântul Simeon Studitul, dar și Sfântul Ioan Scărarul –, el acordă un rol esențial lacrimilor, ce trebuie să însoțească fiecare suspin al inimii, fiecare tresărire a sufletului, fiecare rugăciune.

Astfel, ne vom îndrepta atenția spre lacrimile de pocăință, acest dar de la Dumnezeu de care s-a învrednicit Sfântul Simeon, prin care a ajuns la vederea luminii necreate dumnezeiești, darul cel mai înalt al parcursului mistico-ascetic.

Lacrimile ca stare de pocăință

Pocăința precedă împăcarea și înnoirea lăuntrică. Atunci când gustă amărăciunea păcatului, sufletul celui ce se căiește este precum *fiul risipitor* care nu vrea altceva decât să se întoarcă în brațele părintești. Toți cei care se întorc prin pocăință în casa Domnului nu reprezintă altceva decât Trupul Său cel frânt și strigă odată cu Psalmistul: *Miluiște-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta, și, după îndurările Tale, șterge fărădelegea mea! (Ps 50, 1)*. Pocăința este o exercitare neîncetată a libertății dăruite omului de către Dumnezeu. Întristarea pentru păcate este o ascensiune cutezătoare către o și mai mare libertate spirituală. Kierkegaard spunea că opusul păcatului nu este virtutea; opusul păcatului este libertatea. Libertatea, alături de viață, este un dar ontologic conferit omului de Creatorul său.

„Pocăința este o acceptare cu bucurie a smereniei și umilinței firii”, zice Sfântul Isaac Sirul. Scopul ei nu este autojustificarea, ci revenirea în iubirea dumnezeiască, unde toate păcatele sunt mistuite, imperfecțiunile sufletești cizelate, egoismul topit.

Pocăința nu trebuie confundată cu „regretele obișnuite, cu remușcarea, vinovăția, rușinea sau mustrarea de cuget”.¹ Acestea sunt lucruri firești, de natură psihologică, prin care putem cunoaște realitatea și a o reflecta. Pocăința însă le depășește pe toate acestea, fiind „moarte și viață în același timp: moarte a deprinderilor păcătoase din trecut și viață primită în dar”² de la Dumnezeu, Izvorul vieții. Pocăința este temelia vieții duhovnicești, lucrul cel mai important pentru credincios. Prin pocăință, tâlharul a intrat primul în casa Tatălui ceresc, iar prostituata a devenit sânta din pustia Egiptului.

Cuvântul grecesc *metanoia*, care denumește pocăința, se referă la schimbarea minții. Patimile sunt cele care, inițial, depărtează mintea de la Dumnezeu, o deturneză de la ținta sa primordială. Însă, atunci când creștinul urmează calea pocăinței lăuntrice, Hristos o întoarce din nou la 180 de grade, o abate de la ipostasurile cele trecătoare ale lumii la cele veșnice. De aici rezultă preschimbarea minții, reanalizarea concepțiilor noastre despre lume și despre noi, activând, totodată, în lăuntrul nostru iubirea de Dumnezeu și de aproapele.

Prin pocăință nu stingem doar părerile de rău, nu curățăm numai petele conștiinței, ci transformăm acea viziune întunecată asupra lumii și constatăm întunericul sufletesc propriu și, astfel, pășind pe calea pocăinței, observăm clar modul în care patimile ne-au depărtat de Dumnezeu, proiectându-ne într-o dimensiune ce stă sub semnul egoismului, de unde suntem împiedicați să ne exercităm libertatea și să definim măreția firii noastre.

Pocăința nu este sporadică: azi mă smeresc puțin, mâine pot să iau o pauză, iar peste două zile mai exersez puțin. Nu, ea trebuie să fie o stare perpetuă a sufletului, o atitudine duhovnicească continuă. De aceea spune Sfântul Ioan Gură de Aur că „această viață este închinată în întregime pocăinței, suferinței și lacrimilor”.

Pocăința și lacrimile sunt strâns legate între ele, iar creștinismul ortodox acordă un rol important celor din urmă. În tradiția răsăriteană, darul lacrimilor reiese din Sfintele Evanghelii și este accentuat apoi de către Sfinții Părinți. Unul dintre ei este Sfântul Simeon Noul Teolog.

Lacrimile pot avea diferite surse, dar, în viața duhovnicească, plânsul – străpungerea inimii (*penthos*) – este elementul de căpătâi. *Penthos* este „plânsul provocat de pierderea prezenței lui Dumnezeu, durerea provocată de absența Lui și setea de prezența Lui”³.

¹ John Chrysavgis, *Vindecarea lăuntrică a omului*, traducere în lb. română de Luminița-Irina Niculescu, Editura Sophia, București, 2015, p. 35.

² *Ibidem*.

³ John Chrysavgis, *Vindecarea lăuntrică a omului...*, p. 43.

Sfântul Grigorie de Nazianz spune că plânsul este un principiu integrant al procesului de curățire sufletească. Sfântul Simeon Noul Teolog punctează acest lucru în Cateheza 29: „Căci, dacă suprimi lacrimile, suprimi împreună cu ele și curățirea; iar fără curățire nu este nimeni care să se mântuiască”⁴.

În Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul regăsim suferința lui Adam, protopărintele nostru alungat din Rai și depărtat de Dumnezeu. Începând cu el, tot omul se află în suferință. Sfântul Macarie Egipteanul spune că umanitatea este în lacrimi și în pocăință pe drumul ce duce în Ierusalimul cel ceresc⁵.

Plânsul marchează granița dintre prezent și viitor, este dorința revenirii din pribegie, „o pregustare a praznicului întoarcerii acasă”. Acesta este și temeiul pentru care postul este de fapt o sărbătoare, căci lacrimile pocăinței sunt întotdeauna primite cu bucurie de Hristos. Ele sunt manifestarea sufletului smerit și garanția că acesta tânjește după El și început al bucuriei duhovnicești.

Plânsul, pe de altă parte, este un mod de exteriorizare a durerilor lăuntrice ale omului și, în majoritatea cazurilor, el are urmări liniștitoare, fiind un pansament sufletesc. Plânsul se deosebește însă de darul lacrimilor, acesta fiind un dar al Duhului Sfânt. Omul nu își poate provoca această taină tămăduitoare, pentru că ea nu rezultă din tristețea sufletească. Aici avem de a face cu darul lacrimilor în mod spontan, mângâietor și discret, asemuit fenomenului icoanelor din care izvorăsc lacrimi. Deși cei care se învrednicesc de acest dar plâng neîncetat și fețele lor sunt tot timpul scăldate în lacrimi, nici urmă de durere sau lipsă de nădejde nu se citește în privirea lor, ci mai degrabă o trăire profundă și discernământ. Ochii lor sunt vii și vorbele lor tămăduiesc.

În literatura patristică, darul lacrimilor a fost definit ca „fericita întristare” sau „plânsul de bucurie-făcător”, expresii folosite adesea pentru a creiona smerenia celor desăvârșiți, ce face din chip asemănare.

Sfântul Ioan Scărarul spune că îi preferă pe cei păcătoși, dar care se tânguiesc de păcatele lor, față de cei care nu fac păcate, dar nici nu au ce plânge: „am fericit pe cei văzuți care se plâng pe ei mai mult decât pe cei ce n-au căzut și nu se plâng pe ei; pentru că aceia prin cădere s-au ridicat la o înviere neprimejduită”⁶. Astfel, plânsul de bucurie-aducător este o prefigurare a învierii prin cruce și a vieții veșnice prin moarte.

⁴ Simeon Noul Teolog, „Cateheze”, *Scrieri*, II, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 311.

⁵ Sfântul Macarie cel Mare, „Omilia a XV-a”, 17, în *Omiliile duhovnicești*, EIBMBOR, București, 1992, p. 112.

⁶ Sfântul Ioan Scărarul, „Scara dumnezeiescului urcuș”, în *Filocalia*, vol. 9, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2011, pp. 137-138.

Plânsul de bucurie-făcător integrează atât sfășierea inimii, cât și alinarea ei. El reprezintă pocăința, dar și iertarea primită și poartă promisiunea Împărăției lui Dumnezeu.

Lacrimile în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți

Primii monahi, Părinții deșertului, erau familiarizați cu practica plânsului pentru pocăință și pentru conștientizarea păcatelor. Aveau în minte exemplul lacrimilor de pocăință evidențiat în Evanghelie – de exemplu, Petru, care a plâns cu amar atunci când cocoșul a cântat de trei ori, aducându-și aminte că Iisus îi spusese: *Mai înainte de a cânta cocoșul, de trei ori te vei lepăda de Mine* (Mt 26, 75). Evanghelia de la Ioan îl reabilitează pe Petru și îl absolvă pe acesta de întreita lepădare de Hristos prin întreita afirmare a credinței. Când Se arată ucenicilor după Înviere, Iisus îl întreabă⁷ pe Petru de trei ori dacă Îl iubește și, abia după ce Petru îl asigură de aceasta plin de pocăință, Mântuitorul îi încredințează păstorierea oilor Sale.

Un alt moment-cheie în evidențierea lucrării lacrimilor de pocăință îl găsim în Evanghelia Sfântului Apostol Luca (7, 35-48), prin femeia păcătoasă care i-a spălat picioarele Mântuitorului cu lacrimile sale și le-a șters cu părul său. Hristos transformă acțiunea ei umilă într-o pildă de pocăință și iertare. Simon fariseul, în a cărui casă femeia venise neinvitată, a rămas uimit de comportamentul acesteia. Fiind o femeie ușoară, nu avea ce să caute acolo și să se comporte în felul acela. Dar Iisus îi răspunde lui Simon și îl lasă să înțeleagă că femeia avea nevoie de iertare și tocmai ea a arătat o iubire mai mare prin ceea ce făcuse. Căința ei față de viața păcătoasă dusă până atunci putea fi exprimată doar prin lacrimi și prin spălarea picioarelor Învățătorului cu ele. S-a smerit pe deplin. În zonele călduroase cu climă uscată, picioarele se murdăreau de praf, excremente de animale și alte elemente, astfel încât un lucru firesc ce ține de ospitalitate era ca oaspeții să își poată spăla picioarele, de preferat în apă curgătoare, astfel încât murdăria să se scurgă în altă parte. A spăla cuiva picioarele cu lacrimile tale și a le șterge cu părul tău este un act extraordinar și, în același timp, controversat.

În ambele exemple, pocăința celui care își plânge păcatele duce la mântuirea lui.

Pentru călugări, străpungerea inimii nu este doar expresia regretului păcatelor personale, ci ea se manifestă pentru toată umanitatea căzută. Acest principiu ar trebui să ghideze pe fiecare.

⁷ „Iisus i-a zis a treia oară: Simone, fiul lui Iona, Mă iubești? Petru s-a întristat că i-a zis a treia oară: Mă iubești? Și I-a zis: Doamne, Tu știi toate. Tu știi că Te iubesc. Iisus i-a zis: Paște oile Mele”. (In 21, 17)

Lacrimile de pocăință reprezintă temelia învățăturilor duhovnicești ale Sfântului Simeon Noul Teolog. Regăsim aici o teologie a lacrimilor de o neasemuită frumusețe, a cărei importanță se reflectă în faptul că este trăită la cote maxime. Deși învățăturile sale sunt axate pe experiența personală, ele sunt învăluite și de viața și experiența părintelui său duhovnicesc, Simeon Evlaviosul, de scrierile Sfinților Părinți și de izvorul nesecat al Sfintei Scripturi, pe care o utiliza tot timpul. Psalmii de pocăință, de exemplu, erau citați la Studion în mod obișnuit.⁸ Un alt exemplu prin care vedem că Sfântul Simeon pune mare accent pe Sfintele Scripturi este Cateheza 15, *În lumina lui Dumnezeu*. Aici el afirmă că Dumnezeu este lumina sufletului. Nefiind o cateheză lungă, observăm totuși în cadrul acesteia variate citate din Biblie, de la *Facere* la *Psalmi*, de la *Evanghelii* la *Epistola I a lui Ioan*, de exemplu.

În ceea ce privește pe Sfinții Părinți, Simeon face referire în Cateheza 5 la Sfântul Ioan Gură de Aur într-o primă expunere, afirmând că pocăința nu este o datorie exclusivă a călugărilor, ci ea stă în putința și a celui însurat și are și prunci, prins în tumultul vieții, cel ce are și avere și duce și grija casnicilor săi. Și acesta poate în fiecare zi să plângă și să se căiască de păcate, devenind el însuși un casnic al lui Dumnezeu.⁹ Apoi, în Cateheza 29, precizează că Marele Grigorie de Nazianz a spus ca toți să aducă lacrimi de pocăință și că nu e nimeni care să nu ajungă la străpungerea inimii și să plângă dacă ar vrea.¹⁰ Fiindcă acolo unde dai voință iei putere.

Gândirea Sfântului Simeon despre lacrimi rezonază, de asemenea, cu cea a Sfântului Isaac Sirul, care vede plânsul drept o atitudine permanentă, de toată ziua și de toată noaptea: „Și deodată ți se dă izvor de lacrimi ce curge ca un pârau fără silire, amestecat în toate faptele tale, adică în citirea și rugăciunea ta, în cugetarea și mâncarea și băutura ta; și în tot lucrul tău se află amestecate lacrimile tale”¹¹. Există multe asemănări între cei doi sfinți. Tema lacrimilor și a străpunerii inimii are o istorie lungă înainte de Noul Teolog, ea fiind regăsită în toată bogăția la Efreem Sirul și, mai înainte, la Antonie cel Mare.

Viața tihnită predispune la moleșală și lenevire. Viața aspră, cu greutatea, necazurile și durerile ei, face sufletul să vibreze mai intens, să sufere, să suspine și să verse lacrimi, să-și încordeze puterile trupului și ale minții, să lupte neconținut, dar să biruiască.

⁸ H.J.M. Turner, *St Symeon the New Theologian and spiritual fatherhood*, E.J. Brill, 1990, p. 43.

⁹ Simeon Noul Teolog, „Cateheze”, în *Scrieri*, II, p. 78.

¹⁰ *Ibidem*, p. 309.

¹¹ Sabino Chiala, *Isaac Sirianul, asceza singuratică și mila fără sfârșit*, traducere de Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 277.

Creștinul trebuie să se dezlipească sufletește de bunurile materiale, să vină către Dumnezeu în chip de pocăință, să lucreze la curățirea sufletului și dobândirea virtuților, să practice îndelunga răbdare și să preguste bucuria vieții veșnice încă de aici. Dar este neapărată nevoie să înțeleagă taina lacrimilor și să o prețuiască.

În Cateheza 30, Sfântul Simeon îi îndrumă pe monahii săi prin indicații de ordin practic în vederea dobândirii lacrimilor și pocăinței:

„Stai în picioare la rugăciune, ca un osândit. Spune mai întâi *Sfinte Dumnezeule*, apoi rostește *Tatăl nostru*... Iar când vii să spui *Doamne miluiește* și vrei să-ți întinzi mâinile la înălțimea cerului, luând aminte la ele, adu-ți aminte de faptele tale cele rele și la care lucru de rușine te-ai folosit de ele și spune în tine însuși: *Vai mie, necuratului și întinatului! Nu cumva, văzându-mă pe mine Dumnezeu întinzându-mi mâinile înaintea Lui, să-Și aducă aminte de fărâdelegile mele și să trimită un foc împotriva mea și să mă mistuie*. Sucindu-le la spate, legându-le deci pe acestea suspină din adâncul sufletului și spune cu un glas vrednic de milă: *Miluiește-mă pe mine, păcătosul!* Și altele. După care lovește-ți iarăși fața, smulge-ți perii capului și spune: *De ce ai făcut cutare și cutare?* Și așa, biciuindu-te pe tine însuși îndeajuns, stai cu suflet vesel. Și rostind doi sau trei psalmi și făcând închinăciuni, Dumnezeu îți va da să vină peste tine lacrimi și străpungere”¹².

În această cateheză, Simeon face trimitere la *Cuvântul 5* din *Scara* Sfântului Ioan Sinaitul, în care Scărarul ne descrie imaginea unei *închisori* unde călugării se duceau de bunăvoie: „Am văzut pe alții privind la cer și cerând de acolo ajutor cu tânguiri și strigări. Pe alții, iarăși, stând în rugăciune și legându-și mâinile la spate ca niște osândiți... Pe alții șezând pe pământ în sac și cenușă și acoperindu-și fața cu genunchii... Pe alții, lovindu-și mereu pieptul și chemându-și înapoi viața lor. Unii dintre aceștia udau pământul cu lacrimi. Alții, fiind lipsiți de lacrimi, se loveau pe ei înșiși. Unii se văitau pentru sufletele lor... alții zăceau jos, mișcându-și neîncetat capetele și răcnind ca niște lei din fundul inimii și scrâșnind din dinți”¹³.

Din cele două paragrafe observăm destule similitudini în ceea ce privește pocăința, dar aflăm deodată și diferențe în gândirea și experiența celor doi sfinți. De exemplu, Simeon vorbește la modul general, nu numai pentru monahii „căzuți”. Cert este că, atunci când recomandă metoda sa de a face pocăință, Simeon are în vedere *Scara dumnezeiescului urcuș*.

¹² Simeon Noul Teolog, „Cateheza 30”, în *Scrieri*, II, pp. 318-319.

¹³ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 5, pp. 138-140.

„Plânsul este durerea îmbibată în sufletul ce se pocăiește, adunând în fiecare zi dureri după dureri”¹⁴, spune Sfântul Ioan Scărarul. Iar Simeon completează spunând că acesta „va plânge întru durerea sufletului său și va striga în deznădejde spre Domnul Atotțiitorul”¹⁵. De aici vedem cum pocăința se manifestă dureros la ambii autori atunci când analizează lacrimile celor ce sunt încă la început de drum pe această cale. Totuși, în mod firesc, pocăința este privită din altă perspectivă atunci când cei doi vorbesc despre bucuria duhovnicească, rod al lacrimilor și al rugăciunii. La Ioan Scărarul, întregul *Cuvânt 7* analizează *plânsul de bucurie-făcător*. Simeon Noul Teolog, de asemenea, arată că cel ce se smerește gustă din „dulceața lacrimilor”. În *Cateheza 23* regăsim treapta duhovnicească pe care ajunge sufletul smerit: „Dumnezeu Cel îndurat, până în măruntaiele Lui, îl va auzi degrabă și-i va da repede ușurare de dureri și eliberare de chinul inimii lui. Căci, fiind iubitor de oameni, nu suferă să vadă făptura mâinilor Lui într-o asemenea nevoie și durere insuportabilă. [...] își va revărsa bunătatea și va prefăce în bucurie durerea lui și amărăciunea inimii sale o va preschimba în dulceață de vin.”¹⁶.

Lacrimile sunt dar al Duhului Sfânt și ele se revarsă din ochi „fără chin și fără zgomot”¹⁷. De aici rezultă că lacrimile pot fi și nedureroase. Urmând învățăturile Părinților pustiei, dar și propria experiență, Noul Teolog afirmă că plânsul de bucurie-făcător este strâns legat de smerenie și curățire, lacrimile pocăinței vin să umezească trupul întreg, așa ca omul să fie „botezat câte puțin întreg de focul și Duhul dumnezeiesc și se face cu totul curat, cu totul neîntinat”¹⁸.

Cuvântul *penthos* are aceeași rădăcină cu *pathos* și provine din verbul *paschein*, care înseamnă a suferi, a pătimi. În *penthos* e vorba de întristare, în *pathos* de patimă. Lui *penthos* îi urmează smerenia (*katanyxis*). Mântuitorul Hristos Și-a asumat însă atât patimile, cât și întristările fraților Săi mai mici.

Penthos este descris de către Ioan Scărarul și ceilalți Părinți răsăriteni ca plânsul de bucurie-făcător și este un dar al Sfântului Duh. La prima vedere poate părea o contradicție în termeni: cum ar putea tânguirea, întristarea să fie o experiență plină de bucurie și de dorit? Cum ar putea acestea două să stea una lângă alta, chiar să fuzioneze? Sfântul Ioan Scărarul compară amestecul celor două stări cu mierea și fagurele, ce nu pot fi despărțite. El face referire (*Cuvântul 5*) la unul dintre Părinții pustiei, Avva Isaia, care explică că, prin străpungerea inimii, pocăința

¹⁴ *Ibidem*, p. 168.

¹⁵ Simeon Noul Teolog, „Cateheza 23”, în *Scrieri*, II, p. 249.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Idem, *Cateheza 29*, p. 309.

¹⁸ Simeon Noul Teolog, „Discursuri teologice și etice”, în *Scrieri*, I, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 311.

te apropie din ce în ce mai mult de Dumnezeu; întristarea este de fapt o haină de nuntă pe care o îmbraci și, odată îmbrăcat cu ea, poți sta înaintea Domnului fără teamă, știind că te-ai pregătit pentru aceasta și că te-ai împodobit în mod corespunzător.

Sfântul Simeon vine cu propria contribuție la această moștenire a tradiției și scrierilor Sfinților Părinți. Bazându-se pe propria experiență mistică a viziunilor extatice, care au început în adolescență și au continuat de-a lungul întregii sale vieți, el insistă că, atâta vreme cât îți plângi păcatele, ești în măsură să Îl vezi pe Dumnezeu. Smerenia dă naștere în mod spontan lacrimilor, iar atunci când plângi vei găsi dulceața Sfântului Duh. Plânsul ar trebui să fie un lucru ce se întâmplă zilnic. Așa cum monahul are nevoie zilnic de pâine, tot așa ar trebui să plângă zilnic, lacrimile sale fiindu-i hrană duhovnicească.¹⁹

Deși foarte puțini ajung la desăvârșire, fapt ce solicită pocăință stăruitoare și repetată, aceasta nu este o condiție pentru o categorie particulară a omului, cum ar fi preotul, monahul sau laicul. Așa cum ne învață Sfânta Scriptură, oricine împlinește voia Domnului și se leapădă de sine prin pocăință adâncă poate vedea pe Dumnezeu. Îndumnezeirea este scopul fiecărui creștin.

Văzând astfel că darul lacrimilor este punctul central în gândirea și spiritualitatea Sfântului Simeon Noul Teolog, trebuie să urmărim și cum înțelege și integrează el lacrimile în Sfintele Taine.

Lacrimile – botezul Duhului

Pentru Sfântul Simeon, experiența vederii luminii dumnezeiești și puterea lacrimilor de pocăință erau importante nu pentru ele însele, ci pentru că îi permiteau să fie pregătit duhovnicește pentru a-L primi pe Dumnezeu în Sfintele Taine.

În scrierile sale regăsim o multitudine de referiri la *botezul Duhului*. La Simeon, acesta este diferit de Sfânta Taină a Botezului. Prin Taina Botezului ne naștem din nou, devenim fii ai lui Dumnezeu, frații lui Hristos, mădulare ale Trupului Său, care este Biserica. Ne reînnoim și suntem împodobiți cu Duhul Sfânt. Din apă și din Duh suntem născuți la o viață nouă și primim harul Sfântului Duh. Fiecare prunc primește, prin Botez, și un înger păzitor în vederea parcurgerii anevoiosului drum al vieții, ca, fiecare crescând, învățând și iubind, să poată fi călăuzit și pe cărarea duhovnicească spre Ierusalimul cel de Sus. În *Discursul etic 10*, Simeon afirmă puterea lucrării Sfântului Duh, spunând că omul se desăvârșește și este mântuit nu numai prin intermediul apei, ci cu ajutorul Duhului.

¹⁹ Simeon Noul Teolog, „Cateheza 4”, în *Scrieri*, II, p. 65.

La Sfântul Simeon, prin Taina Botezului suntem spălați de păcatul original, eliberați de legăturile diavolului și intrăm curați în casa Domnului („cred că pruncii care sunt botezați sunt sfințiți și păziți de acoperământul Preasfântului Duh [...] și au fost eliberați în chip desăvârșit de tirania diavolului”)²⁰.

Totuși, Sfântul Simeon sugerează că a fi botezat nu este îndeajuns pentru „a avea deplinătatea vieții creștine”²¹, majoritatea pruncilor botezați, atunci când au ajuns la maturitate, trecând prin vicisitudinile vieții și depărtându-se de Dumnezeu prin neîmplinirea poruncilor, au pierdut harul botezului.²²

De aici reiese gândirea Sfântului Simeon despre al doilea Botez sau reînnoirea harului pentru cei care l-au pierdut din cauza păcatelor.²³ Acest botez se prefigurează la Simeon ca Botezul lacrimilor și al străpungerii, al pocăinței și al tânjirii după Dumnezeu. Și tot aici pune sfântul accentul pe experiența conștientă a Duhului Sfânt. Un aspect al teologiei lacrimilor este acela că lacrimile care se revarsă din ochi pentru păcatele comise sunt nu doar un dar al Duhului Sfânt, ci și o autentificare a prezenței Acestuia în penitent. Aici putem observa sălășluirea Sfântului Duh în inima omului și conștientizarea acestui fapt.

Spală-te în cristelnița lacrimilor! Spune Sfântul Simeon. Lacrimile au un înțeles și un rost important în viața morală și duhovnicească. Ele mișcă sufletele și sunt o busolă în aflarea rutei perfecte către Făcătorul tuturor. Ele sunt granița între cele trupești și cele duhovnicești, dintre păcat și nepătimire, dintre omul cel vechi, trupesc și omul cel nou, duhovnicesc.

Sfântul Grigorie Teologul atribuie lacrimilor calitatea celui de al cincilea botez. Primul botez îl reprezintă Taina însăși a Botezului. Separat de acesta, urmează într-o ordine dată de importanța lor, *botezul* lui Moise – numai cu apă, având caracter alegoric –, *botezul* Înaintemergătorului, așezat pe o treaptă superioară, deoarece aici integrează și pocăința, însă nu este desăvârșit prin lipsa acțiunii Duhului Sfânt. Vine apoi *botezul* lacrimilor, iar în final *botezul* sângelui, considerat mai de preț decât toate, fiind botezul martiriului și după primirea lui nu mai există cale de a păcătui. Sfântul Nicolae Velimirovici spune că o mulțime nenumărată de „tineri și bătrâni, bărbați și femei, împărați și patriarhi, bogați și săraci au fost botezați cu ambele botezuri: cel al Iordanului și cel al Golgotei. Numărul acestor neînfricați strămoși ai voștri care au fost botezați mai întâi cu apă și cu Duh și apoi cu sângele martiriului lor a crescut atât de mult de-a lungul secolelor, încât ei

²⁰ Simeon Noul Teolog, „Epistola 4”, în *Scrieri*, III („Imne, epistole, capitole”), studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 346.

²¹ Vasili Krivoșein, *În lumina lui Hristos*, EIBMBOR, București, 2005, p. 147.

²² Ilarion Alfeyev, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2010, p. 249.

²³ Simeon Noul Teolog, „Cateheza 30”, în *Scrieri*, II..., p. 318.

ar putea popula o țară întreagă”²⁴. Dar, spune Sfântul Grigorie, botezul lacrimilor este mai anevoios decât cel al sângelui, deoarece poartă amprenta dificultății, a greutății de a-l urma, întrucât trebuie stăruit în „spălarea patului și așternutului în fiecare noapte, cu propriile lacrimi, în tânguire și măhnire, asemenea lui Manase și niniuitenilor...”²⁵

În timp ce botezul lacrimilor este fundamental în gândirea Sfântului Simeon Noul Teolog, în aceeași măsură este cuprinsă în această gândire și Taina Sfintei Euharistii.

Darul lacrimilor în raport cu Sfânta Euharistie

În mod similar, referindu-se la Taina Sfintei Euharistii, Sfântul Simeon insistă ca nimeni să nu primească Sfânta Cuminecătură fără lacrimi. El admite că aceasta este de fapt și una dintre învățăturile părintelui său duhovnicesc, Sfântul Simeon Evlaviosul, și își amintește că această afirmație i-a uimit pe mulți, dar pentru el era o revelație minunată (*Discursul etic 4*).

Lacrimile din timpul Sfintei Euharistii sunt posibile, spune el, numai dacă pocăința cea de toată vremea este un mod de viață al credinciosului. Asta nu înseamnă că lacrimile ar fi mai importante ca Sfânta Împărtășanie; din contră, participarea la Taina dumnezeiască avea o importanță atât de mare, încât cerea pregătire maximă și trezvie pe măsură. Primind Trupul și Sângele lui Hristos, devenim una cu el, ne îndumnezeim, așa cum vedem în Evanghelia Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan: „Și le-a zis Iisus: Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Trupul este adevărată mâncare și sângele Meu, adevărată băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el.” (*In 6, 53-56*).

Modul adecvat și cel mai simplu pentru această unire sfântă cu Hristos este renunțarea la păcate și pocăința pentru acestea, parte componentă a acestora fiind lacrimile și străpungerea inimii. A lua parte la Sfânta Euharistie în chip de pocăință înseamnă a fi părtaș pătimirilor Domnului, astfel încât să trăiești Paștile în fiecare zi (*Discursul etic 14*). Învățătura Sfântului Simeon despre lacrimi în timpul Sfintei Euharistii este de o însemnătate maximă. Sfântul insistă ca cei care vin să primească Sfânta Împărtășanie să fie pregătiți, iar cu slujitorii sfintelor

²⁴ Sfântul Nicolae Velimirovici, *Credința poporului lui Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Diana Potlog, Editura Sophia, București, 2001, p. 46.

²⁵ Sfântul Grigorie de Nazianz, „Oratio 39: *In Sacra Lumina*”, 17, în PG 36, 356, apud Irénée Hausherr, *Plănsul și străpungerea inimii la Părinții Răsăriteni*, traducere de Mihai Vladimirescu, Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 174.

altare este chiar mai aspru în ceea ce privește așezarea lor duhovnicească, deoarece țin în mâinile lor Sfintele Taine. Dacă îndrăznesc să facă aceasta fără să fie bine pregătiți, acestea nu sunt altceva decât firimituri de pâine pentru ei. Trupul lui Hristos e prezent, dar spre osândă celor ce nu iau seama la importanța acestei Sfinte Taine (*Imnul* 58).

În *Discursul etic* 9, Sfântul Simeon Noul Teolog leagă posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu de sălășluirea Duhului Sfânt în inima omului, punând accent pe importanța Sfintelor Taine în viața credincioșilor: „Fraților, dacă descoperirea înțelepciunii și a cunoașterii lui Dumnezeu ar fi putut să ne fie date prin scrisori sau prelegeri, ce nevoie am mai avea de credință, sau de dumnezeiescul Botez, sau de însăși împărtășirea cu Sfintele Taine? Desigur, niciuna.”²⁶.

Folosul duhovnicesc al lacrimilor

Părintele Cleopa, cunoscând foarte bine scrierile Sfinților Părinți, face o sinteză a lacrimilor într-una dintre convorbirile sale duhovnicești, prin care le împarte în nouă tipuri sau categorii:

„Lacrimile sunt de opt feluri, după Sfinții Părinți. Lacrimi din dragoste de Dumnezeu, când omul se gândește la frumusețea creației dumnezeiești. Acestea formează cel mai înalt plâns, numit plâns de bucurie și de dor dumnezeiesc. Lacrimile dragostei îngrașă pe om. Lacrimi din frica de Dumnezeu. Acestea au mai mică putere decât cele dintâi, pentru că plânsul din dragoste de Dumnezeu este plânsul fiului către Tatăl, iar plânsul din frică este al slugii care mereu se teme să nu supere pe Stăpânul său. Plânsul din frică mijlocește la Dumnezeu iertarea păcatelor și este înaintemergător al celui dintâi. Plânsul din frică usucă pe om, asemenea cleștelui care se arde de foc. Lacrimi de milă și dragoste pentru aproapele, pentru cei bolnavi din spitale, pentru săraci, văduve, copii orfani, pentru cei flămânzi, goi și străini, pentru toți oamenii din suferință. Aceste lacrimi sunt sfinte și mântuitoare asemenea celor dintâi. Lacrimi din frica morții și a muncilor iadului. Acestea sunt lacrimi bune, mântuitoare ca și cele dintâi și aduc roada de pocăință. Lacrimi din fire sau frești, adică ale soților, ale rudelor, ale părinților pentru fi și ale fiilor pentru părinți. Acestea nu sunt nici bune, nici rele. Ele se pot vedea uneori și la animale. Lacrimi din slava deșartă. Acestea sunt foarte periculoase, pentru că pe lângă lacrimile cele bune, mântuitoare și smerite, pune diavolul lacrimi de slavă, spre a fi văzuți și lăudați de oameni. Or, plânsul cel duhovnicesc trebuie să fie întotdeauna ascuns și neștiut de nimeni, afară de Dumnezeu și de duhovnic. Lacrimi din dezmiardare, care izvorăsc din poftă, din beție, din mânie,

²⁶ Simeon Noul Teolog, „Discursul 9”, în *Scrieri*, I..., p. 293.

*din aducere aminte a celor rele etc. Al optulea fel sunt lacrimi pentru pagube, din sărăcie, din durerea rănilor, pentru tot felul de boli. Primele patru feluri de lacrimi sunt mântuitoare; cele firești nu sunt nici bune, nici rele; iar ultimele trei feluri de lacrimi sunt nefolositoare și aducătoare de osândă”.*²⁷

Lacrimile, în sensul comun al cuvântului, reprezintă manifestarea văzută a unor stări sufletești nevăzute. Ele sunt semne exterioare ce divulgă starea lăuntrică a unei persoane. Atâta taină se ascunde în tărâmul lacrimilor²⁸, exclamă Antoine de Saint-Exupéry într-un fragment din capodopera sa, *Micul Prinț*. Așa cum nimeni nu a văzut curentul electric, ci doar manifestarea lui într-un bec aprins, de exemplu, așa nimeni nu a văzut stările sufletești (bucuria, fericirea, supărarea, întristarea sau suferința). De asemenea, nimeni nu a văzut nici păcatul, nici virtutea. Cu toate acestea, așa cum manifestarea electricității este producerea luminii, lacrimile sunt produsul stărilor sufletești. Acesta este un pământ misterios, ai cărui exploratori sunt sfinții, începând cu zorii creștinismului până în zilele noastre.

Lacrimile sunt lăsate în firea omului de către Dumnezeu. La naștere, pruncul începe să plângă cu toată ființa lui. Acest fapt vestește mamelor și medicilor care le asistă că el trăiește. Atunci când copiii cad sau se lovesc, ei încep să plângă, lucru ce dovedește că ei sunt pe calea vieții și încep să învețe din împrejurările de zi cu zi ale jocurilor la care iau parte. Toate acestea se manifestă prin lacrimi.

Însă, mai presus de aceste conjuncturi firești ale vieții, lacrimile de pocăință dau naștere pruncului duhovnicesc, omului celui nou, transfigurat de harul Sfântului Duh.

Cum se îngrijește grădinarul de grădina sa, semănând-o și plivind-o, dacă nu ar și uda-o, nimic nu va crește. Așa se întâmplă și cu omul cel lăuntric; fără lacrimi de pocăință și, mai ales, fără darul lacrimilor el rămâne neroditor. Primele sunt „ca un râu care dărmă și duce toate întăriturile păcatului”, iar cele din urmă, „ca o ploaie pe pajiștea sufletului și ca o rouă pe iarbă, care hrănește spicul conștiinței, și-l înmulțește și-l face plin de rod”²⁹. Sfântul Simeon spune că este cu neputință să speli o haină murdară fără apă și continuă, spunând că și mai greu este pentru sufletul întinat de păcate să se curețe fără ajutorul lacrimilor (*Discursul etic 4*), iar Sfântul Ioan Scărarul învață că cine s-a îmbătat cu vin s-a spălat cu apă, iar cine s-a întinat de patimi cu lacrimi s-a curățit (*Scara*, Cuvântul VII).

²⁷ *** , *Ne vorbește părintele Cleopa*, vol. 2, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1995, p. 35.

²⁸ Antoine de Saint-Exupéry, *Le petit prince*, Gallimard, Paris, 1999, p. 31 („C'est tellement mystérieux, le pays des larmes”).

²⁹ Cuviosul Nichita Stithatul, „Suta I de capete”, cap. 70, în *Filocalia*, vol. 6, Editura Humanitas, București, 2009, p. 210.

Există lacrimi care ard și slăbesc corpul și există lacrimi care îl îngrașă. Lacrimile vărsate pentru păcate usucă trupul, așa cum spunea și părintele Cleopa, iar lacrimile iertării îl îngrașă de bucurie. Suspinul inimii strigă după Creatorul său, iar lacrimile arată că rugăciunea a fost auzită și primită de către Dumnezeu.

Lacrimile aduc *smerita cugetare*, iar râsul și gălăgia o alungă. „Râsul pe fericirea plânsului afară o scoate și pe cele zidite le risipește, sufletul nu-l folosește, trupul îl strică, faptele bune le gonește; nu are pomenirea morții, nici cugetarea muncilor. Ia de la mine râsul și-mi dăruiește plânsul și tânguirea pe care o cauți la mine, Dumnezeule”.³⁰

Darul lacrimilor schimbă inima, iar inima schimbă chipul. Când harul dumnezeiesc coboară în inima smerită, este imposibil să nu producă lacrimi de iubire dumnezeiască, iar chipul să nu trădeze fericire. Pentru aceasta și Dostoievski spune să căutăm fericirea în lacrimi.³¹

Concluzii

Folosul duhovnicesc al lacrimilor este acela că ele curăță sufletul, îl întraripează în bucurie și îi conferă pace și mângâiere, luminându-l și descoperind în el chipul lui Hristos și luminarea Duhului Sfânt. Trăind el însuși această bucurie duhovnicească, Sfântul Simeon spune într-una dintre Cuvântările sale: „O, lacrimi, care din dumnezeiasca strălucire izvorâți și pe însuși cerul îl deschideți, și mie dumnezeiască mângâiere îmi pricinuiți... Unde este mulțime de lacrimi, fraților, cu cunoștință adevărată, acolo și a dumnezeieștii lumini strălucire. Și unde este strălucirea luminii acolo a tuturor bunătăților dăruirea și pecetea Duhului Sfânt răsădită în inimă, întru care sunt și toate roadele vieții (adică darurile, semnele și roadele Sfântului Duh)”³².

Darul lacrimilor este conducta prin care durerea se varsă din suflet, este măsura rugăciunii și flacăra prin care aceasta arde, este acoperământ al smereniei, cărare a pocăinței și oglindă a curăției sufletești. În lacrimile pocăinței se regăsește o fericire dintre cele mai curate, care nu se găsește la cei împietriți cu inima; „e resemnarea, mângâierea, răzbunarea, curățirea, înnoirea, sfințirea, mântuirea. În limpezimea și curătenia lacrimilor se ascunde taina crucii biruitoare.”³³

După cum am văzut, lacrimile pocăinței sunt chintesența vieții duhovnicești, de la exemplele arătate în Sfânta Scriptură până la gândirea și trăirea Sfinților

³⁰ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, 5..., p. 153.

³¹ F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, vol. I, traducere din lb. rusă de Emma Beniuc, Editura Art, București, 2021, p. 58; Idem, *Demonii*, trad. Nicolae Gane, Editura Art, București, 2021, p. 135.

³² Simeon Noul Teolog, „Cateheza 2”, în *Scrieri*, II..., p. 65.

³³ Ilarion V. Felea, *Spre Tabor*, vol. II, Editura Crigarux, 2007, p. 236.

Părinți. De asemenea, ele sunt nedespărțite de Sfintele Taine, fiind pregătire pentru primirea lor, dar și bucuria dulcii întristări: „Dă-ne, Doamne, picături de lacrimi, care curăță întinăciunea inimii mele, ca, fiind curățit, în cuget curat, cu credință și cu frică să vin, Stăpâne, spre împărtășirea dumnezeieștilor Tale Daruri”³⁴, spune atât de înălțător o rugăciune din canonul Sfintei Împărtășanii.

Pentru aceasta, la Sfântul Simeon observăm tot timpul accentul ce cade pe caracterul luminos al lacrimilor de pocăință, ca început bun al vieții duhovnicești și călăuză încercată pentru parcursul ei. Plânsul de bucurie-făcător este însăși viața în Hristos, o naștere din nou prin care omul lăuntric trăiește și plânge toată durerea lumii în chip smerit alături de Mântuitorul Hristos într-un proces lung și anevoios, al cărui punct final se va regăsi tot timpul la capătul unei vieți duhovnicești încununate de vederea luminii celei neapropiate.

³⁴ Rugăciune din *Canonul Sfintei Împărtășanii*.

Părintele Arsenie Boca în anii studenției la Academia Teologică Andreiană (1929-1933) – Documente inedite*

Drd. Sorin-Gabriel POMANĂ

Abstract:

This article aims to present the personality of Father Arsenie Boca during his studies at the Theological Academy „Andreiana” (1929-1933). The material is based on the documents published for the first time from the Archive of the Archdiocese of Transylvania, on the documents from the Archive of the National Council for the Study of Security Archives, but also on the testimonies that have been preserved over time. The period of theological formation in Sibiu, and that of spiritual formation in the Holy Mount Athos are important, as it highlights both the preoccupations and the monastic vocation of the great spiritual Father Arsenie, discovered and valued by the worthy Metropolitan Nicolae Bălan of Transylvania.

Keywords:

Arsenie Boca, Theological Academy „Andreiana”, Holy Mount Athos, Nicolae Bălan, studies, documents, archives



„Erau zile geroase cele de la începutul lui decembrie '89, când ne-a părăsit fostul stareț al Mănăstirilor Sâmbăta și apoi Prislop...”¹. Acestea sunt cuvintele cu care Pr. Prof. Teodor Bodogae începea evocarea Părintelui Arsenie în urmă cu

* Articol scris sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, care și-a dat acordul pentru publicare.

¹ Pr. Prof. Teodor Bodogae, „În amintirea părintelui Arsenie”, în *Telegraful Român*, nr. 2-4/15 ianuarie 1990, p. 4.

32 de ani, atunci când marele duhovnic și povățuitor de la Sâmbăta și Prislop s-a mutat în Împărăția în care a trăit încă din această viață². Astfel, se cuvine să facem un popas asupra unei perioade importante din viața Părintelui Arsenie, și anume perioada formării sale teologice la Academia Teologică Andreiană din Sibiu între anii 1929 și 1933, în preajma unor iluștri și de-Dumnezeu-luminați profesori de teologie. Părintele Arhid. Prof. Ioan Ică jr, făcând o periodizare a vieții Părintelui Arsenie, în mod inspirat, afirma, în cadrul unei prelegeri, că putem vorbi de un „deceniu formativ”, cuprins între anii 1929 și 1939. Pe baza documentelor existente, considerăm că acest „deceniu formativ” îl putem structura astfel: 1. perioada formării teologice la Sibiu (1929-1933), 2. perioada formării sale ca iconar la Academia de Arte Frumoase de la București (1933-1938) și 3. perioada formării sale duhovnicești în Sfântul Munte Athos (12 martie-8 iunie 1939).

Necesitatea acestui demers de descoperire a chipului tânărului student Zian Boca reiese și din afirmația pe care dl cercetător Adrian Nicolae Petcu o făcea încă din anul 2016, și anume: dacă documentele ce provin din ACNSAS „reflectă cum era perceput Arsenie Boca de către poliția politică, inclusiv din vremea guvernării antonesciene, cele de la Sibiu (din AMA, *n.n.*) aduc lumină în privința perioadei formării teologice a Părintelui”³. Iar aici este necesar să completăm, evidențiind că aceste documente aduc lumină și în privința formării sale ca iconar și, mai ales, a formării sale duhovnicești în Sfântul Munte Athos, însă aceste două aspecte privitoare la formarea Părintelui pot constitui subiectele unor lucrări viitoare.

Școala Teologică de la Sibiu, devenită Academia Teologică Andreiană încă de la finele anului 1923, a cunoscut în timpul păstoririi vrednicului Mitropolit Nicolae Bălan o remarcabilă dezvoltare, întrucât o preocupare constantă a acestui ierarh vizionar a fost aceea a pregătirii viitoarelor cadre didactice. Prin urmare, mitropolitul alegea an de an pe tinerii cel mai bine pregătiți – fie dintre absolvenții Academiei, fie dintre licențiații Facultăților de Teologie din Cernăuți și București – și îi trimitea cu bursă la cursuri de specializare peste hotare. Între acești bursieri ai Mitropolitului Nicolae Bălan, amintim doar câteva nume: Nicolae Colan, Nicolae Mladin, Nicolae Terchilă, Nicolae Neaga, Nicolae Popovici, Dumitru Stăniloae, Spiridon Căndea, Grigorie T. Marcu, Liviu Stan, Teodor Bodogae, Corneliu Sârbu, Gheorghe Șoima, Dumitru Călugăr ș.a. Cu toate acestea, truda mitropolitului Nicolae nu s-a oprit aici, ci a continuat și s-a

² Părintele Arsenie, în volumul său de predici, spunea: „Nu cred într-o Împărăție a Cerurilor care începe numai după moarte. Vom fi după moarte în Împărăția în care am trăit de-aici sau pentru care chiar am murit.”, în Părintele Arsenie Boca, *Cuvinte vii*, Editura Charisma, Deva, 2006, p. 35.

³ Marius Vasileanu, *Altfel despre Părintele Arsenie Boca*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2016, p. 82.

desăvârșit și prin publicarea, în Tipografia Diecezană, a unor lucrări de referință ale profesorilor, care aveau menirea de a-i ajuta pe preoți, pe studenți și, în același timp, și pe credincioși. Printre altele, de atenția Mitropolitului Nicolae s-a bucurat și Biblioteca Mitropolitană, fiind înzestrată cu cele mai valoroase lucrări de specialitate apărute în țară și în străinătate⁴.

Aceasta era atmosfera în care s-au format și au crescut din punct de vedere teologic studenți precum: Zian Boca, Teodor Bodogae (profesorul de teologie de mai târziu), Dumitru Popescu (Părintele Serafim de la Sâmbăta) ș.a. În acei ani, între profesorii Academiei Teologice se aflau: un iubitor al cuvântului lui Dumnezeu precum Nicolae Colan, rectorul, profesorul de Noul Testament și mai târziu Mitropolitul Ardealului, un dogmatist precum tânărul profesor Dumitru Stăniloae, un ales cunoscător al scrierilor vetero-testamentare și al limbii ebraice precum Pr. Nicolae Neaga sau un profesor de Istorie Bisericească Universală precum Ilie Beleuță. Din mâinile acestor profesori cu o înaltă pregătire academică, rânduiți de Dumnezeu în acele vremuri, aveau să iasă o pleiadă de studenți cu o pregătire teologică temeinică, însetați de cunoaștere, dar și cu dorința de a pune în lucrare cele învățate pe băncile școlii de teologie sibiene.

În toamna anului 1929, la vârsta de 19 ani, pășea pentru prima dată în Academia Teologică Andreiană tânărul Zian-Vălean Boca, fiul lui Iosif și Creștina din Vața de Sus, județul Hunedoara. Regulamentul Academiei Teologice Andreiene – care era în vigoare din data de 1 septembrie 1924 – prevedea atunci ca numai absolvenții de liceu cu diplomă de bacalaureat sau absolvenții de seminarii teologice să poată fi înscriși⁵. Astfel, având atât liceul, cât și diploma de bacalaureat, tânărul Zian formula, în 22 august 1929, o cerere către Consiliul Arhiepiscopesc de la Sibiu în care nota: „Vă rog să binevoiți a mă înscrie la Academia teologică ortodoxă-română «Andreiana»”, la care anexa un număr de cinci documente (certificatul de naștere, extrasul din matricola botezaților, copia după diploma de bacalaureat, certificatul medical și cel de paupertate)⁷.

⁴ Pr. Acad. Mircea Păcurariu, *230 de ani de învățământ teologic la Sibiu (1786-2016)*, ediție reîntregită și adăugită, Editura Andreiana, Sibiu, 2016, pp. 153-157.

⁵ Tatăl Părintelui Arsenie moare de tuberculoză la vârsta de 45 de ani, în ziua de 9 iunie 1926. Ca atare rămâne orfan de tată și este luat în grijă de vărul său, Vasile Crucin, cel care insistase să urmeze școala din Brad. Pentru mai multe informații privitoare la această perioadă din viața Părintelui Arsenie, a se vedea lucrarea dlui Florin Duțu, „Și cărțile au fost deschise” (*Apoc. 20, 21*). *Părintele Arsenie Boca (1910-1989) – o biografie*, Ed. Floare Albă de Colț, București, 2013, pp. 52-62.

⁶ A se vedea Articolul 35 din Regulamentul Academiei Teologice Andreiene de la Sibiu, în Pr. Acad. Mircea Păcurariu, *230 de ani de învățământ teologic la Sibiu (1786-2016)*, pp. 157-158.

⁷ Cererea Părintelui Arsenie în vederea înscrierii la Academia Teologică Andreiană se găsește în Arhiva Mitropoliei Ardealului (în continuare AMA), dosar III-294-1929, nr. 7565/23 august 1029.

Înscrierea sa la Academia Teologică de la Sibiu, după absolvirea Liceului din Brad ca șef de promoție, nu era deloc întâmplătoare, dovedind încă o dată modul în care a lucrat Dumnezeu în viața acestui ales al Său. Într-o autobiografie de mai târziu, Părintele își amintea de acest moment în care a fost pus în situația de a face o alegere în ceea ce privește formarea sa: „Terminând liceul și luând bacalaureatul la prima prezentare, înclinam spre științele pozitive, și dacă aveam avere sau garantau tutorii pentru mine intram la aviație la Cotroceni, ceea ce nu a fost, împiedicându-mă sărăcia. Drept aceea a biruit înclinația contemplativă, sau speculativă, și, în 1929, m-am înscris la Academia Teologică de la Sibiu”⁸.

Deși își propusese încă de la început o „disciplină austeră”, greu de asumat chiar și de către un student teolog din acele vremuri, și dorea ca în timpul studiilor teologice să nu facă cunoștință cu vreo fată, totuși – după cum afirma – „n-am reușit, întrucât, tocmai în anul acela, 1929, Ministerul îngăduie și fetelor să studieze Teologia, și m-am pomenit cu vreo câteva colege”⁹. Astfel, în anul I erau înscriși treizeci și nouă de studenți, dintre care amintim câteva nume: Teodor Bodogae (colegul de bancă al Părintelui Arsenie pe parcursul celor patru ani de studii teologice), Zosim Oancea (coleg doar în anul I), dar și patru fete (cu două dintre ele avea să susțină lucrarea de licență în iunie 1933)¹⁰.

Încă din primul an de studiu la Sibiu, Zian Boca își arăta preocuparea permanentă pentru a acumula cât mai multe cunoștințe care să constituie o bază solidă a formării sale teologice și intelectuale, fiind membru al comisiei literare în cadrul Societății „Andrieu Șaguna” a studenților de la Academia Teologică din Sibiu. Între activitățile acestei societăți, în cadrul unei ședințe – după cum apare consemnat în *Anuarul* din acel an –, a cântat la piculină¹¹ „Cruce albă de mestească”¹².

Tot din primul an de studii mai cunoaștem că tânărul student Zian, începând cu prima vacanță de Crăciun și continuând cu cele de Paști și de vară,

⁸ *Autobiografie* a Părintelui Arsenie Boca, dată la Râmnicu Vâlcea în 17 iulie 1945, în Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (în continuare ACNSAS), fond Penal, nr. 013928, ff. 17-18.

⁹ *Autobiografie*, în ACNSAS, fond Penal, nr. 013928, ff. 17-18.

¹⁰ A se vedea *Anuarul Academiei Teologice „Andreiană” din Sibiu, VI, 1929-1930*, Tipografia „Oastea Domnului”, Sibiu, 1930, p. 80. În acest anuar se găsesc foarte multe informații privitoare la profesori, studenți, materiile de învățământ, publicații etc. din anul școlar 1929-1930.

¹¹ Piculină = instrument muzical de suflat, asemănător cu un mic flaut, care emite sunete din registrul acut (Cf. *DEX – Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a revăzută, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2009, p. 814.)

¹² A se vedea *Anuarul Academiei Teologice „Andreiană” din Sibiu, VI, 1929-1930*, Tipografia „Oastea Domnului”, Sibiu, 1930, pp. 89 și 91. De altfel, componența comitetului Societății de lectură „Andrieu Șaguna” a studenților de la Academia Teologică din Sibiu din acel an apare consemnată și în *Telegraful Român*, an. LXXVII, nr. 77-78, 9 noembrie 1929, p. 5.

înainta către Consiliul Arhiepiscopesc de la Sibiu rugămintea de a i se permite să rămână în internat în perioada vacanțelor. Între motivele pe care le invoca se regăsesc următoarele: „fiind orfan și lipsit de mijloace materiale, întreținerea trebuie să o plătesc tutorelui meu, pentru timpul vacanței cât petrec la dânsul; iar pe lângă acestea se mai adaugă și spesele de călătorie, distanța fiind mare”¹³. Din cauza acestor dificultăți pe care le întâmpina, Părintele Arsenie s-a văzut nevoit să își vândă casa părintească pentru a-și putea continua studiile,¹⁴ solicitând în continuare, an de an, găzduirea sa în internat pe timpul vacanțelor de iarnă, de primăvară și de vară.

Între activitățile școlare în care continua să fie implicat în perioada 1930-1931 – în anul II – se numără și aceea de membru în comisia de literatură a Societății „Andrieu Șaguna”, alături de Dumitru Călugăr și Gheorghe Șoima (studenți în anul III), Teodor Bodogae (colegul său), Vasile Coman (student în anul I) ș.a., avându-l drept președinte al asociației pe Prof. Dumitru Stăniloae. În cadrul unei activități a Societății avea să dea citire lucrării cu titlul „Contribuția ortodoxiei la formarea sufletului”¹⁵.

Tot în anul II de studii teologice publica două articole în paginile publicației șaguniene *Telegraful Român*, sub semnătura Zian V. Boca. În primul articol, apărut la data de 7 ianuarie 1931, cu titlul *Un monument istoric: Biserica din Criștior*¹⁶, evidențiază „ce fel de lucruri ne grăește nouă astăzi un monument istorico-religios, biserica de la Criștior, după 530 de ani”, aflată nu departe de Brad. În acest articol oferă câteva răspunsuri foarte clare și bine documentate la întrebări ce țin de pictura bisericească – vădind astfel această preocupare a sa încă de pe atunci –, prin explicarea a trei scene din biserica de Criștior, și anume: reprezentarea ctitorilor, scena Cinei celei de Taină și cea a Spălării picioarelor. În cel de-al doilea articol, apărut la data de 7 februarie 1931, cu titlul *Logică și mentalitate catolică*¹⁷, ceva mai amplu decât cel anterior, încearcă să ofere – într-un

¹³ Extras din prima solicitare pe care o face Părintele Arsenie pentru a rămâne în vacanța de Crăciun în internatul Academiei Teologice, în AMA, dosar III-696-1929, nr. 10790/12 decembrie 1929.

¹⁴ Informație pe care o regăsim în *Autobiografia sa* din 1945, în ACNSAS, fond Penal, nr. 013928, ff. 17.

¹⁵ Lucrarea cu titlul „Contribuția ortodoxiei la formarea sufletului” a mai fost tratată și de Augustin Băilă și Teodor Bodogae, după cum reiese din *Anuarul Academiei Teologice „Andreiană” din Sibiu, VII, 1930-1931*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1931, pp. 113-114. Din păcate, aceasta nu a fost publicată în acel volum.

¹⁶ A se vedea articolul „Un monument istoric: Biserica din Criștior”, în *Telegraful Român*, an. LXXIX, nr. 3, 7 ianuar 1931, p. 3.

¹⁷ A se vedea articolul „Logică și mentalitate catolică”, în *Telegraful Român*, an. LXXIX, nr. 11-12, 7 februar 1931, pp. 1-3, și în nr. 13, p. 2. Un extras din acest articol se găsește la finalul

stil polemic, care, cumva, evidențiază forța cuvântului său – „măcar câteva notițe ortodoxe, ca se să se vadă «cât se poate mai mult de românii noștri» că nu-i chiar așa cum crede părintele Iosif Tălmăcel”, căruia îi răspundea în cel mai curat duh ortodox la „articolul bătaios «Catholicismul în ofensivă»”, pe care acela îl publicase în *Vestitorul* din 1-15 ian. 1931. În acest articol răspunde într-un mod ferm, cu argumente istorice, dogmatice și patristice – având nu mai puțin de trei trimiteri la colecția Migne, la *Patrologia Graeca* și *Patrologia Latina* –, la provocarea părintelui Tălmăcel, căruia, printre altele, îi spune: „adevăratul românism (nu românismul în accepția sa) nu poate fi nicidecât înțeles prin alt punct de vedere decât ortodox”.

Implicarea în activitățile școlii de teologie sibiene, preocuparea permanentă pentru rugăciune și studiu, dar și „tăria de voință”¹⁸ de care dădea dovadă studentul Zian nu au trecut neobservate de către profesorii săi. Aceste daruri cu care era înzestrat încă din timpul studiilor teologice ne determină, fără doriința de a exagera în vreun fel, să-l asemănăm cu Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nazianz, bunul său prieten, care, în timpul studiilor, nu cunoșteau decât două drumuri: al școlii și al Bisericii. De pildă, considera pierdere de vreme orice activitate care nu era legată de cele două căi – școala și Biserica – și, din acest motiv, evita orice ieșire nefolositoare, zicând: „Asta am reușit să fac toată vremea teologiei, deși făceam parte și din «Reuniunea de muzică Gh. Dima» din Sibiu, sub dirijorul N. Oancea (...) Mă abțineam de la «voia în oraș», ci stam în curtea școlii cu poarta deschisă. Cu colegii nu ieșeam în oraș decât dacă era cazul cu reuniunea de muzică”¹⁹.

La finalul celui de-al doilea an de studii teologice – anul în care a avut și primele ore de limba greacă cu tânărul Prof. Dumitru Stăniloae²⁰ și prin mijlocirea căruia l-a întâlnit, în 1930, și pe profesorul de mistică Nichifor Crainic – revenea cu solicitarea de a fi primit în internat pe lunile de vară, deoarece – după cum nota – „în acest interval de timp trebuie să lucrez la biblioteca «Astra» pentru a-mi câștiga ceva bani; fiind orfan, n-are cine-mi trimite, nici cine mă îngrijește”. Tot în acest timp mai spunea că: „trebuie să copiez câteva manuscrise ale D-lui profesor G. Caragheorgheviici la limbile slave, pentru a-mi acoperi cheltuielile cu

lucrării de față.

¹⁸ Natalia Corlean, *Părintele Arsenie Boca – o viață închinată schimbării vieții noastre*, ediția a II-a revizuită, Editura Agaton, Făgăraș, 2012, p. 10.

¹⁹ *Autobiografie*, în ACNSAS, fond Penal, nr. 013928, f. 18.

²⁰ A se vedea *Anuarul Academiei Teologice „Andreiană” din Sibiu, VII, 1930-1931*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1931, pp. 101 și 106. În acest anuar se găsesc foarte multe informații privitoare la profesori, studenți, materiile de învățământ, publicații etc. din anul școlar 1930-1931.

cărțile, la anul viitor”²¹. Greutățile și lipsurile pe care le avea în acești ani au făcut ca tânărul student Zian Boca să fie nevoit să lucreze pentru a se putea întreține. În felul acesta, alături de ajutorul pe care îl oferea profesorului Caragheorghevici, copiind manuscrise slave, lucra și la Biblioteca „Astra” din Sibiu, unde era responsabil cu „aranjarea fișelor în biblioteca centrală”²². Nici Mitropolitul Nicolae nu a trecut cu vederea nevoile pe care le avea studentul teolog Zian Boca, încuviințând, în repetate rânduri, șederea gratuită a acestuia în internatul școlii de teologie²³.

Tot în acești ani – după propria mărturisire – „mi se lămură frumusețea chipului viețuirii călugărești și doream să mă instruiesc, pe cât puteam, mai temeinic, cu deosebire în latura mistică a vieții. Cu prilejul acela aveam următoarele note caracteristice: deprindeam pe mama cât mai fără de mine și cât mai fără corespondență, ca oarecum să mă uite și să nu-i vie greu când va afla că m-am călugărit”²⁴. Toate acestea vădesc de timpuriu aplecarea sa spre latura mistică, duhovnicească, a vieții, dar și vocația sa monahală, descoperită și deplin valorificată de vrednicul de pomenire Mitropolit Nicolae Bălan prin hotărârea de a reface vechea ctitorie brâncovenească de la Sâmbăta de Sus.

Așezarea lăuntrică de care dădea dovadă, faptul că și-a impus o anumită disciplină mai aspră, renunțarea la orice plăcere și ascultarea față de tatăl său, care îi dăduse grijă să nu se deprindă cu cele ale lumii, ci să se desprindă de ele, făceau ca tânărul Zian să fie „în cea mai perfectă indiferență și necunoștință” față de cele din afară, iar preocupările sale să fie doar interioare, nu exterioare²⁵.

Cel mai probabil, așezarea sa se datora atât ascultării desăvârșite față de profesorii săi, cât și duhovnicilor pe care Academia Teologică îi avea prin purtarea de grijă a Mitropolitului Bălan. Astfel, între duhovnicii acelor vremuri se aflau: Spiridon Cândeș, între anii 1929 și 1930, urmat de Ieronim Grovu, între 1929 și 1931, respectiv Mihail Neagu, între anii 1931 și 1941. De asemenea, este cunoscut și programul de rugăciune din anul 1932, la care Părintele Arsenie era întotdeauna prezent. Ziua începea cu rânduiala Utreniei, de la ora 6:30, și se

²¹ AMA, dosar IV-60-1931, nr. 4496/23 mai 1931.

²² Informație pe care am găsit-o cercetând *Registrul Indici Astra – 1931*, care se găsește la Serviciul Județean al Arhivelor Naționale din Sibiu. (Registrele vechi și multe dintre documentele din acea perioadă ale Bibliotecii „Astra” au fost predate către SJAN Sibiu.) În acel registru la nr. 1756/18 iunie 1931 era notat: „Boca DI Zian V., stud. teolog, prezintă spre plată notă de Lei 1400 drept onorar pentru aranjat. fișelor în biblioteca centrală”. Din păcate, această informație din registru nu a putut fi coroborată și cu documentul original semnat de Părintele Arsenie, întrucât acesta nu se mai păstrează.

²³ AMA, dosar IV-60-1931, nr. 4496/20 martie 1931.

²⁴ *Autobiografie*, în ACNSAS, fond Penal, nr. 013928, f. 17.

²⁵ *Ibidem*, f. 18.

încheia cu rugăciunile de seară, la ora 21:30. În zilele de sărbătoare se săvârșea Sf. Liturghie de la 9:30 și în ajunul sărbătorilor se făcea slujba Vecerniei de la ora 19²⁶.

Deși a stat, timp de patru ani, în aceeași bancă cu Teodor Bodogae, marele profesor de teologie avea să mărturisească peste ani că nu a reușit să-i cunoască toate adâncurile sufletului. Mărturia acestuia rămâne una extrem de valoroasă, deoarece evidențiază câteva aspecte lămuritoare din viața de student teolog a Părintelui Arsenie, spunând: „Poate faptul că nu s-a prea bucurat în tinerețe de căldura unei vieți familiale explică firea sa puțin sociabilă, retrasă, introvertită. Vacanțele le petrecea adeseori la o rudenie a sa (din documentele aflate în AMA reiese că vacanțele le petrecea, în general, în internatul Academiei, *n.n.*). Ne-a impresionat tăria de voință cu care răbda frigul, fiind îmbrăcat adeseori în îmbrăcăminte foarte redusă. Tot astfel abținerea de la bucate mai grele, renunțând regulat la «porția» de carne din institut. Nu l-a pasionat prea mult studiul limbilor străine. Cunoștea totuși bine limba franceză și citea cu aviditate studii de psihologie, de caracterologie, de grafologie, căutând să se adâncească în descifrarea taințelor sufletului. A iubit de mic desenul, sculptura și mai ales pictura. Îmi amintesc și acum de ușurința cu care interpreta la flaut compoziții destul de pretențioase²⁷. Toate acestea erau tot atâtea dovezi care ne ajutau să întrevădem în el pe pictorul și duhovnicul de mai târziu...”²⁸.

Nu puține au fost încercările întâmpinate în acei ani, dar reușește, cu răbdare, să le depășească și să pună o temelie bună formării sale teologice și viețuirii sale monahale de mai târziu, mai ales prin lucrarea neconținută a ascultării și prin tăierea vocii, ambele lucrute din anii studenției. Datorită viețuirii sale cuvioase încă de pe băncile școlii, Rectorul Nicolae Colan îl descria ca pe „unul dintre cei mai buni studenți”, având „o purtare morală deplin corespunzătoare”²⁹.

Odată ajuns în ultimul an, lucra cu sârguință la teza de licență care avea să rezume „toate strădaniile (sale) spre acea desăvârșire interioară a omului, și purta titlul «Încercări asupra vieții duhovnicești»”³⁰. Dintr-o adresă a Rectoratului Academiei către Mitropolitul Nicolae Bălan, din data de 22 iunie 1933, reiese că la sesiunea examenului de licență – programată în 26 iunie 1933, la ora 9, în sala

²⁶ Pr. Acad. Mircea Păcurariu, *230 de ani de învățământ teologic la Sibiu (1786-2016)*, pp. 163 și 184.

²⁷ În cadrul unei activități a Societății „Andrei Șaguna”, studentul R. Gheaja (anul IV) a cântat *Bătrânii* și *La noi* (poezii de Octavian Goga), fiind acompaniat la flaut de către Zian Boca (anul III) (Cf. *Anuarul Academiei Teologice „Andreiană” din Sibiu, VIII, 1931-1932*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1932, p. 94).

²⁸ Pr. Prof. Teodor Bodogae, „În amintirea părintelui Arsenie”, p. 4.

²⁹ AMA, dosar III-476-1932, nr. 7456/23 septembrie 1932.

³⁰ *Autobiografie*, în ACNSAS, fond Penal, nr. 013928, f. 18.

profesorală – erau înscriși trei studenți, dintr-un total de douăzeci și patru câți mai erau în anul IV³¹, și anume: Boca Zian-Vălean și Popa Elisaveta, sub coordonarea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, alături de Moșoiu Veturia, sub coordonarea Prof. Nicolae Colan³².

Regulamentul Academiei Teologice – cel care intrase în vigoare chiar în primul an de studii al Părintelui Arsenie – prevedea ca examenul de licență să fie atât scris, cât și oral. Cel scris consta în alcătuirea unei teze, cu un subiect la alegere, iar cel oral consta în susținerea tezei și a patru subiecte – alese din cele patru ramuri ale Teologiei, adică Teologie Biblică, Teologie Sistematică, Teologie Practică și Teologie Istorică – înaintea unei comisii bine stabilite³³. Din acea comisie aveau să facă parte Mitropolitul Nicolae Bălan, dar și Pr. Teodor Scorobeș, consilier arhiepiscopal (mai târziu Arhiereu-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului)³⁴.

La finalul studiilor teologice, proaspătul absolvent Zian Boca scria Mitropolitului Ardealului, căruia îi purta sentimente de recunoștință, următoarele rânduri: „Distinsele considerații, recunoștințele ce Vă port pentru grija cu care ați dat ascultare păsurilor mele în timpul cât am studiat la Sibiu, mă îndatorează de-a Vă fi adânc recunoscător și pentru viitor. Nu am înțeles niciodată ca legăturile sufletești ce s-au întărit între mine și Părinții mei spirituali să se limiteze la o idee didactică, la un timp împlinit în sine (...). I-am ascultat, Îi voi asculta, permanent le voi cere sfatul, ca unora ce au experiența maturității ideilor. M-au învățat să caut temeiurilor, lucrurilor, gândurilor, nădejdlor mele, o bază în Dumnezeu și una în sfatul celor mai autorizate competențe. În virtutea acestor motive, mă îndrept spre înțeleapta grijă și încercata prevedere a Înaltpreasfinției Voastre, cu rugămintea de-a mă sfătui în drumurile ce voi avea de urmat pentru sporirea talanților ce mi i-a încredințat Dumnezeu. Îmi dau seama de răspunderea ce

³¹ A se vedea *Anuarul Academiei Teologice „Andreiană” din Sibiu, IX, 1932-1933*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1933, pp. 110-111. Numele celor care au susținut licența, precum și titlul lucrărilor apare consemnat și în paginile *Telegrafului Român*, cu o singură diferență, și anume: acolo amintește de un număr de douăzeci și trei de absolvenți (spre deosebire de douăzeci și patru câți sunt menționați în *Anuarul* din acel an) dintre care douăzeci au susținut examenul de calificare preoțească, iar trei au susținut teza de licență (Cf. „Licențiații Academiei Andreiane din Sibiu”, în *Telegraful Român*, an. LXXXI, nr. 55, 15 iulie 1933, p. 3). Un extras al acestei consemnări se găsește la finalul lucrării de față.

³² AMA, dosar III-225-1933, nr. 6193/22 iunie 1933. Tot aici sunt menționate și titlurile tezelor aprobate spre a fi susținute. Astfel, Boca Zian-Vălean avea teza „Încercări asupra vieții duhovnicești”, Moșoiu Veturia cu teza „Femeia în Biserică”, studiu istorico-exegetic, respectiv Popa Elisaveta, cu teza „Educația creștină a femeii”, studiu catehetic-pastoral. Din păcate, timpul a fost necruțător cu noi, iar lucrarea de licență a Părintelui Arsenie nu se mai păstrează.

³³ Pr. Acad. Mircea Păcurariu, *230 de ani de învățământ teologic la Sibiu (1786-2016)*, ediție reîntregită și adăugită, Editura Andreiana, Sibiu, 2016, p. 159.

³⁴ AMA, dosar III-225-1933, nr. 6193/23 iunie 1933.

o implică o atare rugămintă; de aceea, grija de seamă a mea rămâne traducerea autentică a intențiilor ce mi le propune Înaltpreasfinția Voastră în acest sens”³⁵. Trei aspecte importante par să se desprindă din acest extras documentar: 1. recunoștința adâncă pentru purtarea de grijă a ierarhului; 2. o frumoasă frescă în cuvânt referitoare la legătura duhovnicească cu dascălii săi și 3. renunțarea totală la voia proprie și așezarea în ascultarea față de ierarhul ardelean, căruia îi solicită sfatul și îndrumarea pentru „sporirea talanților”.

În încheiere, redăm un alt cuvânt al Părintelui Arsenie adresat Mitropolitului Nicolae Bălan cu prilejul zilei onomastice din anul 1933, care are rolul de a ne ajuta să înțelegem greutatea prin care a trecut. „Mă gândesc la vacanțele ce le petreceam la Sibiu; și toți plecau acasă, numai eu nu aveam unde pleca; eram omul fără casă, fără masă. Mă consolam, însă, în bunăvoința care o găseam la distinșii mei profesori, mai ales dl Rector³⁶ și Părintele Stăniloae; mă mai consola și ideea că pot veni și mai grele zile; iar acestea care sunt sunt numai antrenamentul (într-adevăr, pentru Părintele au urmat ani în care a avut parte de mari încercări, dar pe toate le-a răbdât și le-a primit ca fiind îngăduite de Dumnezeu, *n.n.*). Dar bunăvoința Înaltpreasfințitului meu Părinte îmi aduce și mie bucurie multă în suflet, căci această bunăvoință e casa mea”³⁷.

Să avem parte de rugăciunile și mijlocirea sa!

³⁵ Scrisoare trimisă de la Hălmașiu în 9 septembrie 1933, în AMA, dosar III-296-1933, nr. 6439/1 iulie 1933. Un extras din această scrisoare se găsește la finalul lucrării de față. Într-o altă scrisoare din 30 iulie 1933, îi scria Mitropolitului Nicolae că „Locul unde voi avea să studiez Veți binevoi a-l designa Înaltpreasfinția Voastră”.

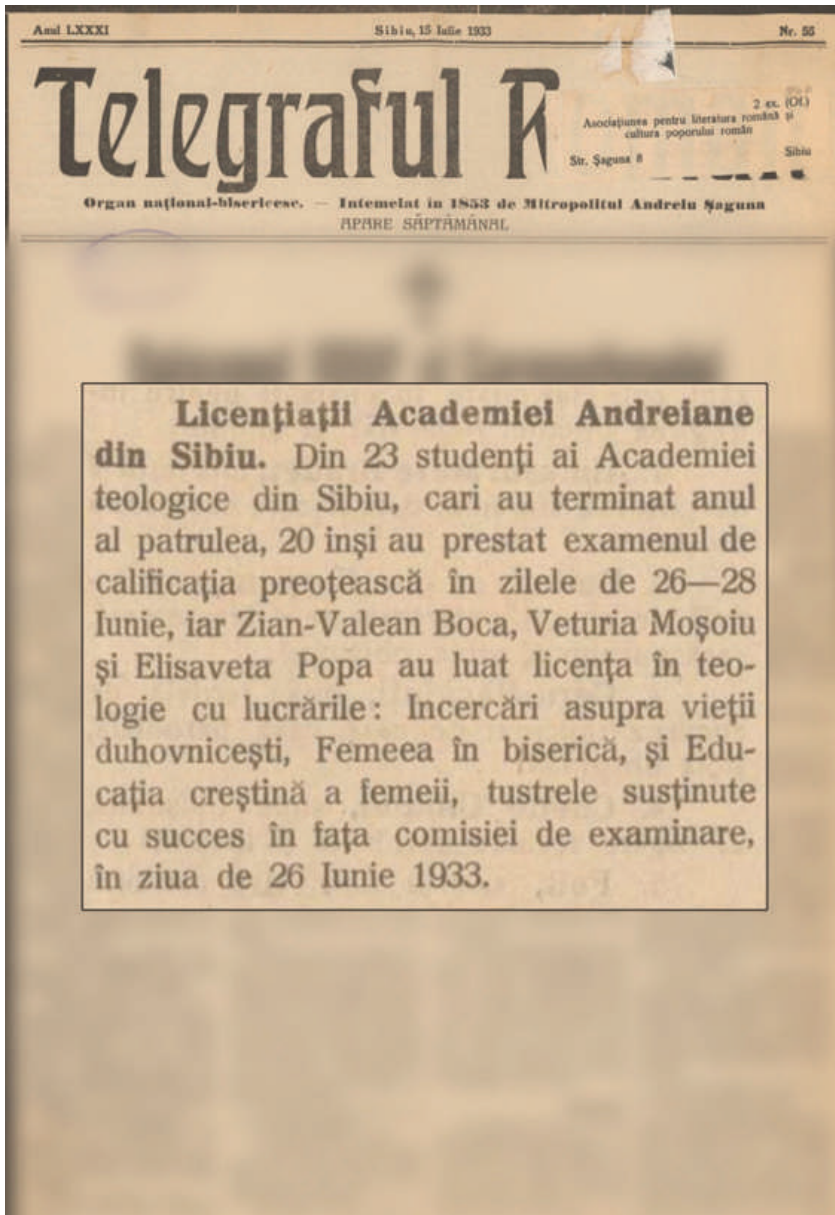
³⁶ În perioada 1928-1936, Rectorul Academiei Teologice de la Sibiu a fost Nicolae Colan, mai târziu și mitropolit al Ardealului. După cum notează Părintele Arsenie în rândurile de mai sus, se pare că a găsit mult sprijin în persoana acestuia. De pildă, în 5 noiembrie 1932 – pe când tânărul Zian era anul IV –, într-o adresă către Consiliul Arhiepiscopesc care îi amânase studentului Boca Zian plata taxei pentru întreținerea în internat, Rectorul Colan nota: „dacă numitul student va rămâne în restanță cu taxa, i-o voi servi eu...”, arătându-și astfel disponibilitatea de a-l ajuta pe studentul său aflat în lipsuri. (Cf. AMA, dosar III-491-1932, nr. 8759/9 noiembrie 1932).

³⁷ Fragment dintr-o scrisoare trimisă de la București în 5 decembrie 1933, pe când Părintele Arsenie se afla în primul an de studii la Academia de Frumoase, ca bursier al Mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului. A se vedea fragmentul olograf la *Anexe*, p. 13.

ANEXE



Extras din articolul „Logică și mentalitate catolică”, publicat în anul II de studii teologice, în *Telegraful Român*, an. LXXIX, nr. 11-12, 7 februar 1931, p. 2



Extras din „Licențiații Academiei Andreiâne din Sibiu”,
 în *Telegraful Român*, an. LXXXI, nr. 55, 15 iulie 1933, p. 3

Înalt Prea Sfințite Părinte,
Distinsale considerații, recunoștințele ce vă port pentru
grija cu care ați dat ascultare păsurilor mele în timpul
cât am studiat la Sibiu, mă îndatorează de-a vă fi
adânc recunoscător și pentru viitor.
Nu am înțeles niciodată ca legăturile sufletești ce
s-au înfășit între mine și Părinții mei spirituali, să se
limiteze la o idee didactică, la un timp împlinit în sine.
Așa mi s-a justificat hotărârea de-a scrie și Învățașilor
Voaștre, apoi și ca o sugestie în acest sens, a Domnului Rec-
tor, - căci pentru cazul de față, singur decisorul meu, ar fi
fost prematur. Fiindcă, Domnul Rector, mi-a sugerat nu-
mai ideile mele cereri, adresate personal Învățașilor
Voaștre, pe care o și amexer, dar, considerațiile ce vă
păsoare, nădejdea ce mi-ați dat: perspective de viitor măsoare,
sunt motive care mă îndeamnă la o mai largă deslăduire a
găndurilor, decât aceea pe care o pot permite limitele unui
act oficial.
Nu știți orșau de față, lipsit de ajutorul material al
mamei, și totuși, Dumnezeu s'a îngrijit și de mine; acosta, e
al vâlcăuilor, pentru care, așasamentul față de vredeții mei
Părinți spirituali pe cari mi i-a lăsat Dumnezeu, prinde
și un permanent sens de viitor. I-am ascultat, li voi
asculta, permanent le voi cere sfatul, ca miora ce au
experiența maturității ideilor. M-au învățat să caut
femeiurilor, lucrurilor, găndurilor, nădejților mele, o bată
în Dumnezeu și una în sfatul celor mai autorizate com-
petente.

Extras din scrisoarea adresată Mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului
(Hălmagiu, 9 septembrie 1933),
în AMA, dosar III-296-1933, nr. 6439/1 iulie 1933

- Se apropie Crăciunul. Mă gândește la vacanțele
ce le petreceam la Sibiu; și tot plecam acasă, numai
eu nu aveam unde pleca; eram unul fără casă, fără
mamă. Mă consolam însă în lumăvișta care o găseam
la dâzii mei profesori, mai ales D. Reitor și
Părintele Stăniloae; mă mai consolă și ideea
că pot veni și mai grele zile; iar aceste cari sunt,
sunt numai antrenamentul. Dar lumăvișta /uall
Prea Sfântului meu Părinte, îmi aduce și mie bucurie
multă în suflet, căci această lumăvișta, e casa mea.

— o —

Extras dintr-o scrisoare adresată Mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului,
(București, 5 decembrie 1933),
în AMA, *fond Corespondență Nicolae Bălan*, f. nenum.

Părintele Gherasim Iscu și asumarea vieții duhovnicești într-un context ateu^{*}

Pr. Drd. Ionuț Daniel CIUNGU



Abstract:

The spiritual life defines the holy experience, this was the main goal of Father Gherasim Iscu, an important representative of the Romanian monasticism of the last century. He feels the call of God at only 12 years old, embracing the monasticism, he rises on the steps of this ministry, reaps the fruits of his work, being wise, having missionary results and holding administrative positions, at the same time adorning his soul with prayer. The establishment of the Romanian Communist Regime brings a major change in his life, he is abducted from the heights of earthly perfection and thrown into the dungeons of terror that formed the perfect laboratory of salvation and the environment in which the abbot of Tismana began his spectacular ascent to the Kingdom of God.

Keywords:

Gherasim Iscu, suffering, love, prayer, forgiveness, salvation

^{*} Articol scris sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae-Răzvan Stan, care și-a dat acordul pentru publicare.

Introducere

„**AM CERTITUDINEA VIEȚII VEȘNICE, PARTICIP DEJA LA EA**” sunt cuvintele Părintelui Gherasim Iscu, care a gustat din izvorul nesecat al cunoașterii lui Dumnezeu. O personalitate remarcabilă, care este puțin cunoscută în Biserica Ortodoxă Română, dar care impresionează într-un mod deosebit prin modul în care a slujit Cuvântul lui Dumnezeu, prin asprimea vieții sale, prin rugăciunea neîncetată, prin disponibilitatea de a se jertfi și prin martiriul său.

A pășit pe treapta slujirii lui Hristos în momente grele pentru Biserica noastră, atunci când regimul comunist a dezlănțuit „o adevărată frenezie a violenței și crimei, căreia i-au căzut victimă toți adversarii, reali sau presupuși, ai noului regim”¹.

Starețul Tismanei a îmbrățișat practica isihastă în urcușul său epectatic către desăvârșire, ca mijloc principal al cunoașterii lui Dumnezeu. El nu s-a oprit atunci când a câștigat darul rugăciunii inimii, ci a împărtășit tainele acesteia mai întâi monahilor și fraților din lavra Tismanei, iar apoi, colegilor de suferință din temnițele comuniste.

Viața Părintelui Gherasim Iscu

Cele mai multe informații despre viața Părintele Gherasim Iscu le găsim chiar în declarația dată pentru Tribunalul Militar din Craiova, care îl acuza: de crimă și de uneltire împotriva ordinii sociale (ANEXA 1). Părintele își avea obârșia în județul Bacău, mai exact în comuna Podari, a văzut lumina zilei la 21 ianuarie 1912, în casa lui Grigorie și Elena, oameni gospodari și credincioși care s-au îngrijit de educația copilului Grigorie², având încă 4 frați: doi băieți, Vasile și Constantin, și două surori, Maria și Floarea³. Înzestrat cu calități intelectuale deosebite și având dragoste față de carte, urmează școala primară în satul natal, terminând cu 10 pe linie. Având vocație de mic spre viața monahală, intră ca frate în obștea mănăstirii Bogdana, în anul 1924⁴, la numai 12 ani. Între 1925 și 1928 urmează Seminarul monahal de la mănăstirea Neamț, iar când aceasta s-a desființat, își continuă pregătirea intelectuală la Liceul „Principele Ferdinand”, din Bacău.

¹ Dorin Oancea, „Biserica Ortodoxă Română în raport cu regimul comunist din România”, în *Revista Teologică*, anul VII (79), nr. 4, 1997, p. 40.

² Fabian Seiche, *Martiri și mărturisitori români ai secolului XX – închisorile comuniste din România*, Editura Agaton, Făgăraș, 2000, p. 301.

³ Anexa 1, ACNSAS, fond penal, dosar 4, vol. IV, f. 87-87v.

⁴ *** , *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 385.

În 1932, la data de 4 ianuarie, intră în obștea mănăstirii Tismana, județul Gorj, unde este tuns în monahism, primind numele de Gherasim. La 1 aprilie 1936 primește hirotonia întru ieromonah. Cu ajutorul financiar al mănăstirii Tismana și bucurându-se de sprijinul arhimandritului Glicherie Lovin, originar din același sat cu Părintele Gherasim, frecventează cursurile Seminarului monahal de la mănăstirea Cernica, pe care l-a absolvit ca șef de promoție în 1935. Intră la Facultatea de Teologie din București, pe care o termină în anul 1942, datorită greutăților vremii⁵.

Bucurându-se de aprecierea episcopului Râmnicului de la acea vreme, Varolomeu Stănescu, primește ascultarea de stareț al mănăstirii Arnota, din județul Vâlcea, între 1 aprilie 1937 și 1 februarie 1939⁶.

La 1 decembrie 1939 își dă demisia, deoarece i s-a propus postul de bibliotecar-contabil al Seminarului de la Cernica, ofertă pe care o acceptă. Mitropolitul Olteniei, Nifon Criveanul, vede în ieromonahul Gherasim un bun misionar al Cuvântului Întrupat și îi încredințează misiunea, din 1 aprilie 1942, de a merge în Transnistria, unde reușește să gestioneze magistral evenimentele. Se stabilește în orașul Balta, unde slujește la catedrală, întemeiază două așezăminte monahale, o mănăstire la Berșad, devenind și stareț al acesteia, și un schit Păsătel, județul Râbnia, cu ajutorul ieromonahului Sebastian Tocilat. În data de 13 decembrie 1942 „a sfințit biserica din Păsătel, ocazie în care a primit mitra de mitrofor și o cruce de argint drept mulțumire”. Concomitent cu aceste activități ctitoricești, Părintele Gherasim și-a desfășurat activitatea misionară ca învățător și profesor de religie. Vorbind despre ce a însemnat pentru el activitatea din Transnistria, mărturisea: „*Credincioșii de acolo mi-au scris la Tismana, după plecarea mea. Am fost un slujitor fără tobe și surle, căutând ca toată dragostea mea să răspundă cinstit și sincer la nețărmurita iubire ce mi-o arătau acei oameni, la care credința și omenia nu erau cuvinte de ocazie, ci calități ce izvorau din ființa lor. Am mers până la atașamentul meu față de ei întrucât nu cruțam nici nopțile, pentru ca să le dau mână de ajutor, ajungând și preferând să nu am o poziție deloc opozabilă administrației românești, care tolera și încuraja multe greșeli, decât să nu mai vadă oamenii în mine pe preotul lor*”⁷. Părintele Gherasim a dat dovadă de multă smerenie și iubire jertfelnică în raport cu frații din Transnistria.

În 1943 începea o nouă perioadă din viața sa. Reîntors în țară, Mitropolitul Olteniei îl numește stareț la ctitoria Sfântului Nicodim, mănăstirea Tismana.

⁵ Fabian Seiche, *Martiri și mărturisitori români ai secolului XX – închisorile comuniste din România...*, p. 301.

⁶ ***, *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist...*, p. 384.

⁷ *Ibidem*, pp. 386-387.

De asemenea, este numit tot acum exarh al mănăstirilor din județele Gorj și Mehedinți.

Procesul și condamnarea Părintelui Gherasim

Problemele Părintelui Gherasim cu noul regim încep înainte ca acesta să fie instaurat. În ziua de 25 iunie 1943, Gheorghe Gheorghiu Dej ajunge la Târgu-Jiu ca deținut al LAGĂRULUI DE INTERNAȚI POLITICI. Aici se întâlnește cu Nicolae Ceaușescu și Gheorghe Apostol, cel din urmă mărturisește, în lucrarea sa „Eu și Gheorghiu Dej”, faptul că cei 3 și-au pus în plan să evadeze chiar de la mănăstirea Tismana. Deținuții lagărului erau mobilizați la Tismana în 1944 pentru a reface o aripă a mănăstirii distrusă în urma unui incendiu⁸; în aceeași perioadă, guvernul României și conducerea BNR au început Operațiunea „Neptun” (ascunderea tezaurului național în peștera Tismanei). Se pare că starețul lavrei îi înștiințează pe cei responsabili cu această misiune strict secretă de identitatea muncitorilor care erau însărcinați să refacă aripa incendiată și, în acest mod, planul de evadare al liderilor viitorului regim este dejucat.

Având în vedere faptul că, imediat după ce Dej urcă la putere, Părintele Gherasim este acuzat și condamnat, ajungem la concluzia că evenimentele relatate anterior au constituit cauza suferințelor vrednicului stareț.

Instaurarea regimului comunist în România aduce grave probleme Părintelui Gherasim Iscu, cum a adus de fapt și altor mii de slujitori ai Bisericii lui Hristos. Părintele este contactat de reprezentantul grupului de rezistență din Oltenia, de generalul Carlaonț, care-i cere găzduire și hrană. Totodată, încearcă să-l convingă pe stareț să monteze o stație de emisie-recepție. Fiindcă nu vrea să implice obștea mănăstirii în astfel de chestiuni, refuză montarea stației. Securitatea intră în alertă și desfășoară ample percheziții la mănăstire în data de 2 iulie și 26 septembrie 1948 „la chiliile călugărilor, în cancelaria și biblioteca mănăstirii, apoi la schitul Cioclovina”⁹. La baza arestării sale însă, de fapt, a stat predica din 1948, pe care a ținut-o de Adormirea Maicii Domnului, hramul mănăstirii, în prezența Arhiepiscopului Firmilian al Olteniei, în care a criticat regimul ateist¹⁰. În urma arestării Părintelui se dorea închiderea mănăstirii Tismana, dar, cu mari eforturi, Mitropolitul Firmilian dispune ca mănăstirea să fie transformată în obște de mii¹¹.

⁸ Gheorghe Apostol, *Eu și Gheorghiu Dej*, Editura PACO, București, 2011, p. 34.

⁹ *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist...*, p. 388.

¹⁰ Cristina Păiușan, Radu Ciureanu, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist 1945-1958*, vol. I, Editura Institutului Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 2001, p. 178.

¹¹ *Ibidem*, p. 179.

Părintele Gherasim a fost arestat, dus la Târgu-Jiu, apoi transferat la sediul Securității din Craiova, fiind anchetat de maiorul Vasilescu și de căpitanul Constantin Oancă¹². Acuzația Părintelui suna astfel: „13. Gherasim Iscu, stareț la mănăstirea Tismana Gorj, a făcut parte din organizația subversivă recrutat fiind de Nelu Pârvulescu, luând parte la ședințele conspirative. Și-a luat angajamentul față de organizație că va oferi adăpost și alimente tuturor membrilor din organizație și care erau urmăriți de Securitate primind în acest scop indicativul R.325. A dat tot concursul pentru instalarea unui radio recepție în munții Tismanei, post care nu a mai fost instalat. Acuzatul recunoaște învinuirile care i se aduc.” (ANEXA 2). Este suspendat de la salarizare prin decizia nr. 2568/29.01.1949¹³. Pentru a fi forțat să denunțe pe cineva, i-au fost aplicate grave corecții fizice și „toate chinurile născocite de mințile bolnave ale călăilor săi”¹⁴. Părintele a rezistat cu eroism, fără să denunțe pe nimeni¹⁵. Prin sentință, Părintele Gherasim Iscu este condamnat la 10 ani de temniță grea, 3 ani de degradare civică și obligat să achite 6000 de lei cheltuieli de judecată, pentru că a făcut parte din această organizație subversivă (ANEXA 3).

De la Craiova, Părintele Gherasim este dus în cumplita închisoare a Aiudului. Este nevoit să renunțe la veșmintele monahale¹⁶. Părintele s-a remarcat la Aiud prin multă smerenie și răbdare, prin dragoste și rugăciune intensă: „Părintele Gherasim a fost un martir. Prin celulele prin care a trecut, era cel ce păstra moralul ridicat și convingerea de autodepășire, vorbind foarte frumos despre jertfă”.

Este mutat la Pitești, la Canal, apoi la Poarta Albă. Fostul stareț al Tismanei a simțit în modul cel mai adânc umilirea și încălcarea demnității. A fost supus la cele mai grele munci. Printre cei care l-au chinuit pe Părintele Gherasim se număra și torționarul Vasilescu, „deținut de drept comun care îmbrățișase reeducarea, fiind integrat ca torționar în brigada hoților”¹⁷. Chinurile din temnițele comuniste au fost comparate cu torturile aplicate creștinilor din primele secole creștine: „Izolarea completă, teroarea, tortura fizică și psihică, foamea, bolile și munca forțată au fost cele care au transformat închisorile în locuri ale morții”¹⁸. Dar, în pofida tuturor acestor tratamente diabolice, majoritatea dintre cei deținuți nu

¹² Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, Editura Patmos, București, p. 145.

¹³ Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemnițată România 1944-1989*, Editura Institutului Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 1998, p. 241.

¹⁴ Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste...*, p. 145.

¹⁵ *Ibidem*, p. 146.

¹⁶ Fabian Seiche, *Martiri și mărturisitori români ai secolului XX – închisorile comuniste din România...*, p. 302.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Valeriu Gabriel Bașa, „Profesori de teologie, preoți și studenți ortodocși în închisorile comuniste”, în *Revista Teologică*, anul XI (83), nr. 3, iulie-septembrie, 2001, p. 37.

doar că și-au ținut credința, ci, mai mult, s-au sfințit, cum este și cazul Părintelui Gherasim Iscu. Unii dintre ei au ajuns pe culmi inimaginabile de îndumnezeire. Nimic nu i-a putut despărți de dragostea lui Dumnezeu. Celulele – guri de iad – s-au transformat în adevărate focare de har: „în închisori se slujea pe ascuns, se făceau rugăciuni și uneori chiar se împărtășeau”¹⁹. Viața duhovnicească era în proces de înflorire și mulți L-au găsit pe Domnul Hristos în aceste condiții în care îți dai seama că doar mila lui Dumnezeu te ține în viață.

Din pricina relexelor tratamente de la Canal, unde muncea ore îndelungate și era „bătut, izolat, înfometat, terorizat peste teroarea generală”²⁰, Părintele Gherasim Iscu se îmbolnăvește de TBC pulmonar, ulcer cavernos și TBC intestinal, motiv pentru care este transferat la penitenciarul spital de la Târgu-Ocna²¹. Deși era în regim de spital, îngrijirea era aproape inexistentă. A fost repartizat la camera 4, alături de Richard Wumbrand și Valeriu Gafencu. Slăbit și aproape de sfârșit, Părintele nu înceta să-i odihnească pe toți cei care veneau la el.

Părintele Gherasim Iscu – reprezentant de seamă al vieții duhovnicești

Viața duhovnicească însumează toate eforturile depuse de credincios în realizarea unirii cu Dumnezeu, este sinonimă cu viața în Hristos și o putem defini ca pe o împreună-trăire și dăruire a omului față de Mântuitorul Hristos și a lui Hristos față de acesta.

Părintele Gherasim Iscu a îmbrățișat încă de tânăr viața duhovnicească, a experimentat „dorul” după Dumnezeu, exprimat printr-o zbatere interioară pe care a trăit-o în drumul unirii cu Dumnezeu²². A luptat permanent împotriva patimilor, s-a ostenit să își împodobească sufletul cu virtuți și a culminat în iubire, dar a rămas smerit și niciodată nu și-a asumat realizările, punându-le pe seama proniei divine. A înțeles că toate reușitele, pe care omul este tentat uneori să și le asume în mod exclusiv, nu sunt altceva decât roadele conlucrării cu harul pe care Dumnezeu îl pune în sufletul nevoitorului.

Dacă desăvârșirea morală se desfășoară sub semnul renunțării voluntare, al ostenețelor și al nevoințelor²³, putem spune că Părintele Gherasim Iscu a pășit

¹⁹ *Ibidem*, pp. 37-38.

²⁰ Ioan Ianolide, *Întoarcerea la Hristos. Document pentru o lume nouă*, Editura Bonifaciu, București, 2012, p. 283.

²¹ *** , *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist...*, p. 389.

²² Nicolae Răzvan Stan, *Desăvârșirea omului în Hristos*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2014, p. 16.

²³ Pr. Prof. Vasile Prescure, „Postul și viața duhovnicească”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-10, sept.-oct. 1975, p. 708.

de la o vârstă fragedă pe calea desăvârșirii, îmbrățișând la numai 12 ani viața monahală, a împletit ostenele tinereții cu harul primit prin Sfintele Taine.

„Împărăția lui Dumnezeu se ia prin stăruință” (*Mt* 11, 12), iar starețul Tismanei s-a nevoit permanent pentru a atinge viața duhovnicească, însă atunci când a trecut prin focul prigoanei comuniste, când s-a făcut părtaș al suferinței Sfinților Martiri, a reușit să se apropie cel mai mult de Dumnezeu. Temnița a reprezentat mediul în care Părintele s-a împărtășit cu energia necreată izvorâtă din ființa lui Dumnezeu. Ca deținut politic s-a remarcat prin multă smerenie și răbdare, prin dragoste și rugăciune intensă: „Părintele Gherasim a fost un martir. Prin celulele prin care a trecut, era cel care păstra moralul ridicat, vorbind foarte frumos despre jertfă”.

Dezbrăcat de haina monahală, Părintele nu s-a îndepărtat de vocația sa, ci a intrat în starea rugăciunii neîncetate și s-a dedicat contemplării lui Dumnezeu. A îmbrățișat asceza și s-a înălțat foarte repede pe culmile cunoașterii, era un isihast desăvârșit, învățând și pe alții tainele rugăciunii neîncetate²⁴. Simțise încă de pe pământ fericirea veșnică pe care o vor moșteni dreptii în Împărăția Cerurilor; datorită înălțimii vieții, Dumnezeu îi descoperă ceasul în care va trece în lumea spirituală: „eram în locuri cu verdeață, de cântec și mireasmă, făurite de lumini... voi pleca curând, poate chiar acum, în noaptea de Crăciun... am certitudinea vieții veșnice, particip deja la ea”.

A pășit pe trepte înalte ale vieții duhovnicești, Dumnezeu l-a învrednicit pe atletul Său cu duhul prorociei: „Duhurile întunericii stăpânesc acum pe oameni, dar nu vă temeți, Hristos este aproape, cercetează lumea... Spune-i lui Valeriu să se roage pentru mine”²⁵.

Odată ce creștea epectatic în viața duhovnicească, se apropia de desăvârșire și gusta din roadele Duhului: „dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința” (*Ga* 5, 22), iar înainte de moarte, Părintele Gherasim Iscu dă dovada iubirii desăvârșite: îl iartă pe crudul său torționar, Vasilescu, care era și el internat la Târgu-Ocna. După modelul suprem arătat de Mântuitorul Hristos, Care i-a iertat pe cei care Îl răstigneau, Părintele Gherasim cere să fie dus la cel care îl bătuse și umilise, acordându-i iertarea și încredințarea că Hristos îl va ierta: „Liniștește-te, i-a spus pe un ton consolator. Ești tânăr. Nu ți-ai dat seama ce faci... Te iert din toată inima... cu siguranță Hristos, Care-i

²⁴ Ioan Ianolide, *Întoarcerea la Hristos. Document pentru o lume nouă*, Editura Bonifaciu, București, 2012, p. 283.

²⁵ *Ibidem*, p. 284.

mai bun decât noi, te va ierta și El. Se va găsi și pentru tine un loc în cer”²⁶, după care l-a mărturisit și l-a împărțit²⁷.

Părintele intră în starea de jertfă, al cărei izvor îmbeșugă și pururi curgător este iubirea, se ridică pe altarul iubirii de Dumnezeu. Se oferă Domnului Hristos, sacrificând egolatria, pornirile pătimăse, tot ceea ce este necurăție morală, pentru ca ființa sa să devină un loc cuvios unde Mântuitorul să-Și plece capul²⁸.

În această stare el a avut parte de un sfârșit de sfânt! Știa că va sărbători Praznicul Nașterii Domnului în ceruri. A cerut să i se taie unghiile, să fie spălat și să i se spună rugăciunile. În timpul psalmului 142, și-a deschis ochii, a binecuvântat și și-a dat obștescul sfârșit²⁹. Potrivit actelor doveditoare ale decesului, Gherasim Iscu a trecut la Domnul în penitenciarul Târgu-Ocna, Bacău, pe 25 decembrie 1951.

Martirul plecat din lavra Tismaniei, pe tot parcursul pătimirii sale, s-a străduit, precum un pictor, prin culorile harului dumnezeiesc și ale virtuților, să-și ridice chipul la demnitatea de icoană preafrumoasă a Domnului Hristos. Moartea nu a făcut altceva decât să-i permanentizeze starea duhovnicească trăită pe pământ și să-i așeze sufletul la loc de cinste în Împărăția Cerurilor³⁰.

Concluzii

Într-o lume care relativizează totul, în care se încearcă răsturnarea și denaturarea valorilor perene, care este atrasă mai mult de neant, sigur că jertfa Părintelui Gherasim nu este senzațională. Dar, pentru noi, cei care încercăm să mărturisim Calea, Adevărul și Viața (*In* 14, 6), experiența Părintelui este lumină și sursă de inspirație. Rămâne model prin propriul său exemplu, model vrednic de slujitor al altarului, model de iubire jertfelnică.

Părintele rămâne în conștiința colectivă ca un titan al mărturisirii Cuvântului în perioada regimului ateu comunist, care a urmărit cu orice preț să îngenuncheze Biserica și pe slujitorii săi. În lagărele morții s-a remarcat ca un sfânt: smerit, rugător, răbdător și iertător. Cei care mărturisesc despre el au convingerea că temnița a fost scară către cer. Părintele a cunoscut înălțimea virtuților și adâncul smereniei, așa cum ilustrează Aurel Constantin Dragodan, la rândul său închis în temnița comunistă, în versurile pe care i le dedică martirului Gherasim: „Cu fața

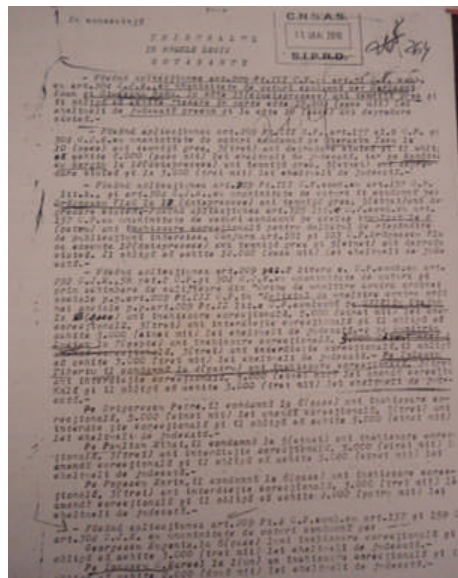
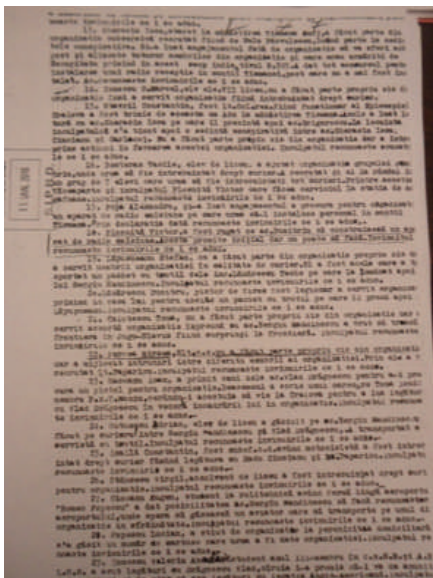
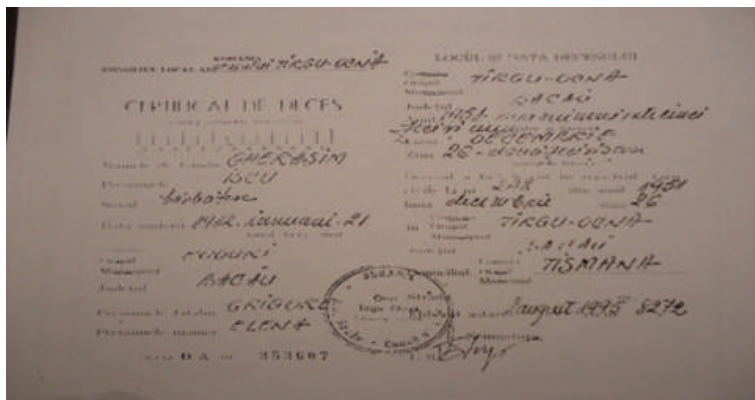
²⁶ Richard Wumbrand, *Cu Dumnezeu în subterană*, traducere de M. Alexandrescu Munteanu și M. Maria Chilian, Editura „Casa Școalelor”, București, pp. 103-104.

²⁷ *Ibidem*, p. 104.

²⁸ Pr. Prof. Vasile Prescure, *Postul și viața duhovnicească...*, p. 709.

²⁹ Mihai Rădulescu, *Rugul Aprins – duhovnicia ortodoxiei sub lespezi, în gherlele comuniste*, Editura Ramina, București, 1993, p. 244.

³⁰ Nicolae Răzvan Stan, *Desăvârșirea omului în Hristos...*, p. 20.

ANEXELE 2³³⁻³⁴ANEXA 4³⁵

³³ Arhiva Mănăstirii Tismana, copie după ACNSAS, fond penal, dosar 4, vol. VII, f. 47, 53.
³⁴ Arhiva Mănăstirii Tismana, copie după ACNSAS, fond penal, dosar 4, vol. VII, f. 4, 40; vol. VIII, f. 29; vol. X, f. 217.
³⁵ Arhiva Mănăstirii Tismana, Dosarul Părintelui Gherasim Iscu.

**„Bunătatea desăvârșită și mai presus de desăvârșire este
Minte”.
Despre faptul că mintea este chipul lui Dumnezeu în om^{*}**

Drd. Teodor COMAN

Abstract:

The study addresses the question “What is the mind?” (*nous*) and represents the foundation of the PhD thesis “The Concept of *nous* in the neptic-filocalic literature”.

It consists of three main themes. The first refers to the notion that the mind is the image of God within man, as it, unlike the material body, is the one that resembles the characteristics of God's nature: unbound, unseen, unquantifiable, imaterial, beyond description.

The second refers to the notion that God is Mind, and specifically The First Mind, which casts the human mind in the role of medium for the communion with God.

The third identifies through examples the model by which the Holy Fathers understand the coexistence of those realities of the human spiritual anatomy, that often get confused (mind, heart, spirit, soul), which is that of the perichoresis of the Holy Trinity, consisting of components so closely tied together, that they can only be defined in the presence of one another and not separately, but that cannot be confused with one another, each of them having a distinct function.

Keywords:

mind, nous, Philocaly, anthropology, neptic

^{*} Articol scris sub îndrumarea Arhid. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică jr, care și-a dat acordul pentru publicare.

1. Introducere. Teologia dogmatică contemporană despre chipul lui Dumnezeu în om

Elocvent pentru locul central pe care-l ocupă mintea în gândirea și experiența Părinților niptici este faptul că întâlnim frecvent la aceștia afirmația că mintea este chipul lui Dumnezeu în om, afirmație însoțită de argumente, analize și demonstrații.

Deoarece ne-am propus inițial să dezvoltăm tema noastră și într-un consecvent dialog cu teologia dogmatică, vom consemna faptul că în tratatele cunoscute de teologie dogmatică nu se regăsește această opinie a Părinților niptici conform căreia mintea este chipul lui Dumnezeu în om.

Am trecut prin câteva tratate de teologie dogmatică și ni s-a confirmat acest lucru. Nikolaos Matsoukas, important dogmatist grec contemporan, pare a fi cel mai aproape de viziunea Părinților niptici, recunoscând că: „Teologia patristică în ansamblul ei acceptă că *după chipul* este localizat în funcționarea înțelegătoare/cugetătoare (*νοερή λειτουργία*) și liberă a sufletului. Există câteva cazuri în care *după chipul* este identificat cu întreaga existență a omului.”¹. El însuși optează mai curând pentru opinia că este vorba despre existența omului în ansamblul ei, susținând că nu este o contradicție între opinia că mintea ar fi chipul lui Dumnezeu în om și cea conform căreia chipul lui Dumnezeu în omul se reflectă în omul întreg. N. Matsoukas subliniază că chipul lui Dumnezeu în om se vede în receptivitatea pe care o are omul ca întreg față de cele dumnezeiești: „În cele din urmă, omul, fiind făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, are capacitatea de a vedea ca existență întreagă pe Dumnezeu, de a-L gusta, de a trăi împreună cu El și de a se transforma în frumusețe dumnezeiască.”².

Christos Yannaras este critic la adresa celor care caută cu orice preț să identifice „după chipul” în componente concrete ale omului, susținând că „după chipul” se manifestă în „modul personal de existență al omului”, în existența omului ca persoană: „Aș îndrăzni să rezum erminia bisericească ortodoxă al lui *după chipul* în următoarea formulare: Omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul de a fi persoană, personalitate, adică acela de a exista în același fel în care există Dumnezeu. Dumnezeu este Dumnezeu deoarece este Persoană, adică Existența Lui nu depinde de nimic, nici de Firea sau Natura Sa.”³.

Părintele Dumitru Stăniloae vede lucrurile ca N. Matsoukas într-un anume fel, spunând că: „În relația aceasta conștientă și voluntară a ființei noastre cu Dumnezeu, datorită sufletului înrudit cu Dumnezeu, stă chipul lui Dumnezeu

¹ Νίκου Μαρτσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, II, Θεσσαλονίκη, 2004, p. 197.

² *Ibidem*, p. 199.

³ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, Editura Bizantină, București 1999, p. 93.

în om. Omul e după chipul lui Dumnezeu pentru că, având un suflet înrudit cu Dumnezeu, tinde spre Dumnezeu sau se află într-o relație vie cu Dumnezeu. Iar prin această relație menține neslăbită înrudirea cu Dumnezeu.”⁴. „Ființa noastră, în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, rămâne permanent participantă la divin, la lumina dumnezeiască, chiar dacă nu o mai vede destul de clar.”⁵ Și Părintele Dumitru Stăniloae optează pentru a atribui „după chipul” omului întreg, făcând mențiunea concretă în acest sens: „...nici o componentă a omului nu are calitatea de chip în mod separat, ci numai întrucât omul întreg se manifestă prin fiecare parte și funcțiune... Părinții văd chipul lui Dumnezeu manifestându-se în toate funcțiile și mișcările sufletului sau, mai bine zis, ale ființei omenești. Toate se împărtășesc de chipul lui Dumnezeu, de capacitatea relației cu Dumnezeu și de aspirația după comuniunea cu El.”⁶.

Părintele Stăniloae citează în sprijinul acestei opinii pe Vladimir Lossky și pe Paul Evdochimov. Iată un fragment din P. Evdochimov: „Înainte de toate trebuie înlăturată orice concepție substanțialistă despre chip. Acesta nu e așezat în noi ca o parte a ființei noastre, ci totalitatea ființei umane e creată, sculptată *după chipul*... În rezumat, fiecare facultate a spiritului uman reflectă chipul, dar acesta este în mod esențial întregul uman centrat pe spiritual, al cărui caracter propriu este să se depășească pentru a se arunca în oceanul infinit al Dumnezeirii, ca să găsească acolo alinarea nostalgiei sale. Aceasta este tensiunea icoanei spre original, a chipului spre obârșia sa.”⁷.

Părintele Dumitru Popescu, în sinteza sa de teologie dogmatică, bazată în mare parte pe rezumatul tratatului Părintelui Stăniloae, afirmă și dânsul că „omul este o ființă unitară, în care chipul lui Dumnezeu nu se rezumă numai la suflet, ci cuprinde și trupul”⁸. În sprijinul acestei afirmații preia din tratatul Părintelui Stăniloae un citat din Sfântul Grigorie Palama, în care acesta ar spune clar că „Numele de om nu se aplică sufletului sau trupului în mod separat, ci la amândouă, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu”⁹. Într-adevăr, ne confruntăm cu afirmații contradictorii la marii Părinți ai Bisericii și chiar la același Sfânt Părinte. Vom vedea cum Sfântul Grigorie Palama, în alte texte ale sale, pe care le cităm mai jos în lucrarea de față, susține contrariul. Nu ne propunem să rezolvăm aceste contradicții, deși am putea intui că ele se datorează unui mod foarte dinamic de a vedea și exprima lucrurile, pe de o parte, și pe de altă

⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, București, pp. 406-407.

⁵ *Ibidem*, p. 410.

⁶ *Ibidem*, pp. 412-413.

⁷ Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchatel, 1959, pp. 82-83.

⁸ Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, București, 2005, p. 167.

⁹ *Ibidem*, pp. 167-168.

parte, într-o manieră foarte unitară de înțelegere a realității. De altfel, practica de a pune în comparație directă două fragmente de text care au fost extrase din context, folosită copios mai ales în dezbaterile teologice ce recurg la întemeierea pe textele biblice, se demonstrează a fi invalidă din punct de vedere științific. Contextul fiecăreia afirmații poate demonstra eventual că respectivul Părinte ține să pună un anume accent, să scoată în evidență o anume dimensiune a întregului. În textul respectiv, Sfântul Grigorie Palama este preocupat să afirme și să susțină unitatea ființei umane, unitatea dintre suflet și trup. În acest context face afirmația că și sufletul, și trupul sunt făcute după chipul lui Dumnezeu. Afirmația are nevoie de explicații. O posibilă explicație ar fi aceea că trupul este expresie materială sau ecou al sufletului și că se întrepătrund atât de mult, încât nu pot fi trasate granițe între ele.

„Faptul că știm că suntem făcuți după chipul Făcătorului nu ne îngăduie să îndumnezeim lumea inteligibilă (τόν νοητόν κόσμον). Căci nu în întocmirea trupului stă acest chip, ci în firea minții.”¹⁰

Pe noi ne preocupă afirmațiile Părinților conform cărora mintea este chipul lui Dumnezeu în om și acestea sunt suficiente și întâlnite la cei mai reprezentativi Părinți, iar la Părinții niptici din Filocalie este chiar dominantă. Ne preocupă din perspectiva recuperării locului și rolului minții în iconomia de ansamblu a vieții umane, intrigăți fiind, oarecum, de marginalizarea sau ignorarea aproape completă a minții în teologia ortodoxă contemporană prin contrast cu centralitatea minții în literatura și tradiția niptică.

Cuviosul Justin Popovici, autorul unui tratat monumental de Teologie Dogmatică, afirmă undeva că „sufletul omului este nemuritor deoarece este ca Dumnezeu (θεοειδής), deoarece a fost creat după chipul lui Dumnezeu”.¹¹ Dogmatica Cuviosului Justin este profund ancorată în tradiția patristică a Bisericii. Este important în acest context să vedem ce înțelege cuviosul prin suflet. „Sufletul”, scrie la un moment dat, „este alcătuit din puterea înțelegătoare/cugetătoare (noera) și puterea vitală. Puterea înțelegătoare se mișcă cu voie liberă, în timp ce puterea vitală rămâne nemișcată în firea sa, fără puterea alegerii/opțiunii. Părții înțelegătoare aparțin puterea contemplativă/văzătoare și puterea practică/făptuitoare. Puterea văzătoare/contemplativă se numește *nous/minte*, iar puterea

¹⁰ Sfântul Grigorie Palama, „150 Capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, 27, în *Filocalia*, vol. 7, p. 439.

¹¹ Αγίου Ιουστίνου Ποποβίτς, *Δογματική. Ορθόδοξη φιλοσοφία της Αληθείας*, Ιερά Μονή Βατοπαιδίου, 2019, p. 901.

practică/făptuitoare se numește logos/cuvânt. Mintea este cea care mișcă puterea înțelegătoare, iar de cea practică se îngrijește cuvântul.”¹²

Observăm o tendință generală la teologii dogmaști ai veacului nostru de a evita partea și a merge spre întreg. Personal, acum abia găsesc o explicație la modificarea pe care o face Părintele Stăniloae în subtitlul Filocaliei, înlocuind „minte” cu „omul”¹³. Înțeleg temerea de a fărâmița întregul și tendința de a sublinia cu orice preț întregul, dar nu înțeleg nedreptatea ce se face părții și încă celei mai importante părți a întregului, care este mintea. De altfel, lucrarea noastră își propune să readucă în atenția teologiei mintea, locul și însemnătatea ei în om și în relația omului cu Dumnezeu și cu semenii.

Am redat aceste câteva opinii ale dogmaștilor, cu titlu de exemplu, pentru a le pune în contrast cu cele ale Părinților niptici. Avem în vedere temerea care poate veni din obiectivarea unor componente și eventuala ignorare a persoanei, a subiectului uman conștient, care se află ca atare, ca întreg, în dialog cu Dumnezeu și cu semenii. M-am și întrebat deseori cum de vorbesc Părinții niptici despre minte la modul izolat, despre lucrările ei, spunând că mintea face și mintea drege, deși, în fond, subiectul uman conștient este cel care face prin minte. Sau mintea este la Părinți chiar subiectul uman conștient? Oricum, întâlnim frecvent identificarea omului cu mintea. Întâlnim expresii: „Omul ca minte”. Mintea recapitulează întregul. Faptul că Părinții niptici, așa cum vom vedea chiar în lucrarea aceasta, îl numesc pe Dumnezeu Minte, „Mintea ce Dintâi” sau „Mintea cea mai de sus” (supremă), după cum îi numesc și pe îngeri „minți”, susține demersul nostru de a recupera locul foarte important pe care îl deține mintea (*nous*) în antropologia filocalică. Discrepanța este prea mare între antropologia ilustrată de cele câteva tratate de teologie dogmatică și literatura niptică. Lucrul acesta sper să fie demonstrat prin ceea ce urmează.

Vom spune mai întâi că, pe lângă opinia aproape unanimă a Părinților niptici conform căreia mintea este chipul lui Dumnezeu în om, se mai întâlnesc și opinii aparent diferite, conform cărora chipul lui Dumnezeu în om este sufletul¹⁴ sau omul lăuntric¹⁵ sau sufletul, minte și rațiune¹⁶. Acestea nu intră

¹² Αγίου Ιουστίνου Ποποβιτς, *Δογματική...*, p. 668.

¹³ *Filocalia*, sau *culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*. În originalul grecesc este: *cum se poate mintea curăța, lumina și desăvârși*.

¹⁴ „Căci Dumnezeu Cel bun, făcând tot sufletul după chipul Său, îl aduce la existență înzestrat cu capacitatea de-a se mișca prin sine. Dar fiecare prin hotărâre liberă își alege de bunăvoie cinstea, sau își agonisește prin fapte necinstea.” Maxim Mărturisitorul, „Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și economia Fiului lui Dumnezeu”, în *Filocalia* 2, p. 170.

¹⁵ Întâlnim acest aspect la Sfântul Grigorie de Nyssa, în *De creatione hominis*, Sermo primus 13.

¹⁶ Nichita Stithatul spune într-o parte că chipul lui Dumnezeu în om este mintea și în altă parte că „Chipul lui Dumnezeu stă în suflet, minte și rațiune”. (*Filocalia* 6, p. 306) În acest

în contradicție cu opinia că mintea este chipul lui Dumnezeu în om deoarece, așa cum am descoperit și cum vom încerca să demonstrăm mai jos în lucrarea noastră, la Părinții niptici există o percepție unitară a omului lăuntric, în sensul în care mintea, inima, sufletul, duhul sunt de aceeași natură, au aceeași fire, dar sunt distincte, coexistând într-un fel de perihoreză, după chipul existenței Persoanelor în Sfânta Treime. Așa încât, fără să se confunde, lucrările acestora se suprapun, se întrepătrund, și ușor putem spune, ca și în cazul Persoanelor Sfintei Treimi, că acolo unde este mintea este și inima, acolo unde este duhul omului este și inima și mintea etc. Asupra acestui subiect vom reveni. Oricum, anticipând, vom spune că aceasta este o cheie hermeneutică ce ne ajută să depășim concluzia multor teologi conform căreia ar exista contradicții și incoerențe între Părinții Bisericii în ceea ce privește identificarea diferitelor componente sau lucrări ale omului lăuntric.

Vom reproduce câteva texte filocalice în care se face afirmația fermă că mintea este chipul lui Dumnezeu în om. Apoi vom trece în revistă alte texte care vorbesc despre Dumnezeu ca fiind Mintea cea Dintâi și, în fine, o serie de texte care prezintă Sfânta Treime, unitatea de fire și distincția Persoanelor Sfintei Treimi, ca icoană a unității de natură și a distincției între diferitele componente ale omului lăuntric.

2. Mintea este chipul lui Dumnezeu în om

Pornim de la un cuvânt al cuviosului Nichita Stithatul, care ni se pare a prezenta acest aspect foarte clar, ferm și complet.

„Nu e îngăduit cuiva să spună, stăpânit de neștiință, că omul este după chipul lui Dumnezeu în temeiul alcătuirii sale trupești, ci în temeiul firii înțelegătoare a minții, care nu e hotărnicită de trupul care trage în jos. Căci precum firea dumnezeiască, fiind în afară de toată zidirea și grosimea, nu e hotărnicită, ci e fără hotar, netrupească, mai presus de toată ființa și cuvântul, fără calitate, de neatins, fără cantitate, nevăzută, nemuritoare, necuprinsă, neputând fi cuprinsă nicidecum de noi, așa și firea înțelegătoare dată nouă de El, fiind nehotărnicită și în afară de toată grosimea, este netrupească, nevăzută, neatinsă, necuprinsă și e chip al slavei nemuritoare și veșnice a Lui.”¹⁷

Întâi, cuviosul elimină, ca pe un lucru de la sine înțeles, eventualitatea că omul ar putea fi după chipul lui Dumnezeu în ceea ce privește alcătuirea lui trupească, „în temeiul alcătuirii lui trupești”. În consecință, omul este după chipul

context, tot el va explica unitatea după fire a sufletului cu mintea, cu rațiunea și cu celelalte.

¹⁷ Nichita Stithatul, „Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință și vederea raiului”, în *Filocalia* 6, p. 304.

lui Dumnezeu „în temeiul firii înțelegătoare a minții” omenești, deoarece mintea nu este limitată la hotarele trupului, nu este „hotărnicită de trup”, nu primește hotarele trupului. Este important să reținem aici și formularea *firea înțelegătoare a minții*, deoarece subliniază caracterul naturii minții (ἐκ τῆς νοερας φύσεως τοῦ νοός). Iată, se vorbește despre natura minții (φύσις νοός) și aceasta este caracterizată drept „fire înțelegătoare”.¹⁸ *Noeros* este pus în limbajul niptic în contrast cu *aisthitos*. *Aisthitos* este realitatea accesibilă prin simțuri, adică lucrul pe care-l simți, lucrul simțit sau sensibil, cum este tradus frecvent. Iar *noeros* este realitatea accesibilă sau perceptibilă prin minte, la nivel intelectual, la nivel de înțelegere, de contemplare. *Aisthitos* ar fi, spre exemplu, realitatea văzută cu ochii trupești, iar *noeros* ar fi realitatea văzută cu ochii minții. Firea minții este cea care îi dă posibilitatea minții să se vadă și pe ea însăși, cum întâlnim la Părinții niptici.

Am putea spune că omul este trup și minte, am putea spune că omul are o componentă sau o dimensiunea trupească, fizică și una mintală, înțelegătoare. Și nu am greși deloc, din moment ce Cuviosul Nichita îl numește pe Dumnezeu însuși Minte și tocmai ca minte omul este după chipul lui Dumnezeu.

Dovada că mintea omului este după chipul lui Dumnezeu este faptul că în ea se regăsesc însușirile firii dumnezeiești. Așa cum firea dumnezeiască este dincolo de orice hotar/limită, mai presus de orice ființă și orice cuvânt, este netrupească, fără cantitate, fără calitate, nevăzută, necuprinsă etc., tot așa și mintea, adică firea înțelegătoare (*noera fysis*), dată omului de către Dumnezeu este „nehotărnicită și în afară de toată grosimea, este netrupească, nevăzută, neatinsă, necuprinsă și e chip al slavei nemuritoare și veșnice a Lui”. De remarcat sinonimia dintre minte (*nous*) și fire înțelegătoare (*noera fysis*). Mintea este firea înțelegătoare/ cugetătoare a omului. Este o exprimare asemănătoare cu cea a lui Evagrie Ponticul, care spune că mintea este substanță/ființă/natură înțelegătoare/cugetătoare (*noera ousia*). Nu am ajuns la o foarte limpede înțelegere a acestor termeni. Sperăm să se întâmple acest lucru după ce voi parcurge cu atenție toți Părinții niptici, dar pot anticipa o concluzie evidentă, anume că mintea este o realitate mult mai complexă, mai extinsă, mai cuprinzătoare și infinit mai însemnată decât imaginea pe care o aveam personal despre ea până la momentul începerii acestei cercetări, imagine care este foarte răspândită, de fapt.

Am putea spune, cu titlul de încercare, de experiment, că mintea este partea sau componenta noetică a omului, firea noetică a omului sau ipostasul noetic al omului. Nu știu dacă este cea mai bună soluție preluarea termenului grecesc – deși

¹⁸ Ne întâlnim aici cu lipsa unei traduceri exacte a originalului grecesc. *Η νοερά φύσις τοῦ νοός*, ceea ce s-ar traduce prin „firea mentală a minții” sau, în parafrază, prin „firea nematerială cu capacitatea de percepție intelectuală”. Sigur, *aisthitos* are drept sinonim pe *fysikos*, *somatikos*, adică material, trupeșc, în timp ce *noeros* are drept sinonime pe *pneumatikos*, *aylos*.

nu este tocmai exactă, întrucât exact ar fi *noera* – dar traducerea acestui termen cu *înțeleghător* sau *cugetător* nu pare a fi întru totul mulțumitoare. Aceasta se întâmplă pentru că, în vreme ce *cugetător* sau *înțeleghător* exprimă componenta funcțională a firii noetice, nu o exprimă și pe cea substanțială, ontologică. Dar imaginea aceasta mi se pare foarte sugestivă. Minteia nu este un organ anume, ci este un chip, o față, o dimensiune a firii omului, anume firea noetică sau înțeleghătoare sau cugetătoare. A se reține afirmația că mintea sau firea înțeleghătoare (*noera fysis*) este chipul slavei nemuritoare și veșnice a lui Dumnezeu. Vom vedea mai târziu că mintea este, prin firea ei, lumină.

Cuviosul Petru Damaschin citează și, evident, își însușește o afirmație a Sfântului Vasile cel Mare conform căreia mintea este chipul sau icoana lui Dumnezeu în om:

„...cum mintea lui este icoană nehotărnicită a lui Dumnezeu cel nevăzut, deși deocamdată e hotărnicită de trup, cum zice marele Vasile ; și cum ajunge până la hotarele oricărui chip, ca și Dumnezeu, Care poartă grijă de lume. Căci mintea se preface după forma fiecărui lucru și se colorează după chipul lucrului cunoscut de ea. Iar când se învrednicește să ajungă în Dumnezeu, Cel fără chip și înfățișare, se face și ea fără chip și fără formă.”¹⁹

Aflăm aici același argument, anume că mintea nehotărnicită este chip/icoană a lui Dumnezeu. Este subliniat faptul că mintea, deși hotărnicită în trup, ajunge la hotarele oricărui chip, se preschimbă după forma oricărui lucru și chiar culoarea și-o schimbă în funcție de lucrul cunoscut. Cel mai important aspect subliniat aici ca argument al adevărului că mintea este chipul lui Dumnezeu în om este acela că atunci când mintea umană ajunge la Dumnezeu, Cel fără chip și fără înfățișare, se face și ea fără chip și fără formă.

Sfântul Grigorie Palama, în disputa sa cu reprezentanții teologiei scolastice, în contextul discuției despre posibilitatea împărtășirii creatului de necreat, invocă ceea ce pare a fi credința Bisericii și a Părinților dinaintea lui, că mintea este chipul lui Dumnezeu în om:

„Faptul că știm că suntem făcuți după chipul Făcătorului nu ne îngăduie să îndumnezeim lumea inteligibilă (τόν νοητόν κόσμον). Căci nu în întocmirea trupului stă acest chip, ci în firea minții (ἡ τοῦ νοῦ φύσις), decât care nimic nu este mai bun după fire. Căci dacă ar fi ceva mai bun, s-ar afla în aceea «după chipul». Dar fiindcă ceea ce e mai bun în noi este mintea, iar aceasta este după chipul dumnezeiesc și a fost zidită de Dumnezeu, ce greutate este să vedem, sau

¹⁹ Petru Damaschin, „Învățăături duhovnicești”, în *Filocalia* 5, p. 103.

*mai bine zis, cum nu e vădit prin aceasta că Făcătorul laturii noastre înțelegătoare este și Făcătorul a tot ce este înțelegător?*²⁰.

Reținem afirmația că în „firea minții” stă chipul lui Dumnezeu în om. Faptul că nu spune simplu „în minte”, ci „în firea minții” nu este întâmplător. În acest context, Sfântul Grigorie vorbește despre „firea înțelegătoare” în general (πάσα νοερά φύσις), în care include și pe îngeri, care sunt și ei după chipul lui Dumnezeu.

*„Așadar, întreaga fire înțelegătoare este împreună slujitoare cu noi și după chipul Ziditorului, chiar dacă sunt mai cinstite decât noi, ca fiind în afară de trupuri și mai aproape de firea cea cu totul netrupească și necreată.”*²¹

Reținem afirmația fermă a Sfântului Grigorie Palama că mintea este partea cea mai bună din om. Repetă acest lucru de trei ori în același context, evident preocupat să-l facă vizibil cititorului. Întâi spune că nimic nu este mai bun ca mintea după fire (οὐ μὴδὲν κατὰ φύσιν κρείττον). Apoi susține superioritatea incontestabilă a minții prin aceea că nimic altceva nu este după chipul lui Dumnezeu, căci, dacă ar fi ceva mai bun, s-ar afla în acest „după chip” (Εἰ γάρ ἦν τι κρείττον ἐν ἐκείνῃ ἂν ὑπῆρχε τό κατ’εἰκόνα). Și, în fine, repetă pentru ultima dată, ca pe o concluzie, că „ceea ce e mai bun în noi este mintea” (τό ἐν ἡμῖν κρείττον ὁ νοῦς), întrucât este după chip dumnezeiesc (κατ’ εἰκόνα θεῖαν) și a fost zidită de Dumnezeu.

Consemnăm, de asemenea, și mențiunea pe care o face Sfântul Grigorie Palama conform căreia însușirea ce demonstrează că firea înțelegătoare, în general, și firea minții, în special, au fost făcute după chipul lui Dumnezeu este nematerialitatea. Îngerii, întrucât sunt în afară de trupuri, spune sfântul Grigorie, sunt mai aproape de „firea cea cu totul netrupească și necreată” (τῇ ἀσωμάτῳ παντάπασι καὶ ἀκτίστῳ φύσει μάλλον ἐγγίζοντες).

În fine, reținem un ultim aspect din acest text al Sfântului Grigorie Palama, și anume cel cuprins în expresia „latura noastră înțelegătoare” (τοῦ καθ’ ἡμᾶς νοερού), deoarece susține imaginea conform căreia mintea este o parte, o componentă, o dimensiune a omului, nu pur și simplu un organ sau un simț sau o funcție. Asociind această nuanță cu cea semnalată mai sus când am subliniat folosirea expresiei „firea minții”, putem să insistăm în a prezenta mintea pe o poziție mult mai importantă și, mai ales, mult mai cuprinzătoare decât cea pe care o găsim în percepția comună. Avem aici o traducere interpretativă a Părintelui Stăniloae, care traduce un cuvânt din original (το νοερόν) prin două cuvinte

²⁰ Grigorie Palama, „150 Capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, în *Filocalia* 7, pp. 439-440.

²¹ Grigorie Palama, *150 Capete...*, pp. 439-440.

românești „latura înțelegătoare”, respectiv *τού καθ' ἡμὰς νοερού* cu „laturii noastre înțelegătoare”. Consemnăm, o dată în plus, dificultatea traducerii lui *noeros*, mai ales ca substantiv neutru. Dacă am prelua prin calchiere termenul grecesc – lucru care ne-ar fi ajutat, dacă s-ar fi întâmplat la primele traduceri românești –, am traduce astfel: Făcătorul *noeros*-ului nostru (laturii, firii, părții noastre înțelegătoare, cugetătoare) acela este și Făcătorul întregului *noeros* (întregii firii, lumii înțelegătoare) (*ὁ ποιητής, τού καθ' ἡμὰς νοερού ἐκείνος καὶ παντός νοερού ποιητής ἐστι*).

Calist Catafighiotul, în lucrarea sa *Despre viața contemplativă*, afirmă în mod repetat, în duh cu întreaga tradiție patristică niptică, că mintea este chipul lui Dumnezeu în om. El folosește pentru aceasta un adjectiv frecvent întâlnit în limbajul filocalic, anume *θεοειδής* (*Θεος* = Dumnezeu, *εἶδος* = fel, mod, gen), și un sinonim al acestuia, *θεοείκελος*. Amândouă adjectivele se traduc prin „la fel ca Dumnezeu”, „asemenea lui Dumnezeu.”

Vorbind despre starea omului în Rai, Calist Catafighiotul amintește de darurile de care beneficia omul fiind împreună cu Dumnezeu, contemplând pe Dumnezeu și împărtășindu-se de slava Sa. În acest context spune și despre minte că era plină de multe vederi și înălțări spre Dumnezeu, menționând despre minte că este „în chip dumnezeiesc”, după traducerea Părintelui Stăniloae, sau „asemenea lui Dumnezeu” (*θεοειδής νοῦς*). Descriind această stare a minții înainte de cădere, o caracterizează ca fiind „asemănătoare cu Dumnezeu” (*θεοειδούς καταστάσεως*) și, mai mult decât atât, „unită cu Dumnezeu” (*ἐνοειδούς καταστάσεως*). Starea ce caracterizează mintea omului înainte de cădere este unitatea și stăruința sau rămânerea în sine – după cădere mintea va fi pururi rătăcitoare – și unitatea cu Dumnezeu și stăruința sau rămânerea în El. Concluzia, după consemnarea stării de unire și rămânere în sine și în Dumnezeu a minții, este aceea că starea respectivă este posibilă deoarece mintea a fost făcută după chipul lui Dumnezeu, Calist Catafighiotul folosind aici expresia consacrată „după chipul” (*ὡς κατ' εἰκόνα θεοῦ γέγένητο*). Se confirmă în felul acesta și sinonimia între cei doi termeni, *θεοειδής* și, respectiv, *κατ' εἰκόνα θεοῦ*. Redăm în întregime acest text al lui Calist Catafighiotul, deoarece rezumă în chip minunat perspectiva Părinților niptici asupra minții.

„A fost o vreme când firea omenească era neștirbită și, de aceea, pe drept cuvânt, departe de rele, fiind aproape de Dumnezeu, contemplând pe Dumnezeu și desfătându-se cu veselie și cu uimire de slava frumuseții feței Lui, în strămoșul Adam, într-o desfătare nematerială, înțelegătoare, cerească și nestricăcioasă. Căci mult har s-a revărsat în sufletul primului om și mintea lui cea în chipul dumnezeiesc era plină până peste vârf de multe vederi cunoscătoare și înălțări spre Dumnezeu, bucurându-se în raiul văzut de cel nevăzut (inteligibil), sau, ca

să zic așa, de viața fericită, fiind unită desăvârșit cu sine însăși și cu Dumnezeu și stăruind în sine și în Dumnezeu, precum se cuvine. Ea se afla, adică, într-o stare unificată și asemănătoare cu Dumnezeu și cu adevărat îndumnezeită. Și aceasta, cu tot dreptul, odată ce era făcută după chipul lui Dumnezeu (κατ' εἰκόνα θεοῦ).²²

3. Dumnezeu este Minte, este Mintea cea dintâi

În același context al discutării despre faptul că mintea omului este chipul lui Dumnezeu în om, vom cita și faptul că Părinții niptici spun despre Dumnezeu că este Minte. Nichita Stithatul se exprimă în termeni foarte clari că „Dumnezeu este Minte”, și anume că Dumnezeu este „Mintea cea Dintâi”. Iată două texte în care avem această afirmație foarte limpede. Mai întâi, afirmația că Dumnezeu este Minte:

„Dumnezeu, fiind Minte (Καθάπερ Νούς ὢν... ὁ θεός,) și mai presus de făpturile zidite de El întru înțelepciune și născând fără curgere pe Cuvântul spre dăinuirea lor și trimițând, cum s-a scris, pe Duhul Sfânt spre puterea lor, este atât în afară cit și în lăuntru tuturor.”²³.

Și un text în care Dumnezeu este numit „Mintea Primă”, cum traduce Părintele Stăniloae, sau „Mintea cea Dintâi”:

„Dumnezeu fiind Mintea primă (Νούς πρῶτος ὢν ὁ θεός), ca Împărat al tuturor, are în Sine pe Cuvântul de-o ființă și împreună veșnic cu Duhul. El nu este niciodată în afară de Cuvântul și de Duhul, datorită neîmpărțirii firii. Dar nu se confundă cu aceștia, datorită neamestecării ipostasurilor.”²⁴.

Cuviosul Sofronie Saharov recapitulează cu multă claritate și reconfirmă în propria experiență cele afirmate de Părinții niptici, tot pe temeiul propriei experiențe: „Mintea noastră, până la urmă, este «chipul Minții Celei Dintâi», care este Lumină” scrie Cuviosul Sofronie. Și continuă, subliniind aceleași caracteristici care adevăresc faptul că mintea noastră este după chipul Minții dumnezeiești, asupra cărora se opresc și Părinții niptici, anume capacitatea ei de a ieși din hotarele lumii sensibile și de a vedea lumina dumnezeiască necreată și de a se uni cu ea. Cuviosul ține să menționeze diferența dintre lumina creată a minții, care ține de firea ei creată și lumina necreată a firii dumnezeiești: „Mintea ațintită asupra problemelor metafizice își poate pierde percepția vremii și a întinderii materiale: să iasă, cum ar fi, dincolo de hotarele lor. În anume astfel de împrejurări mi-am

²² Calist Catafighiotul, „Despre viața contemplativă”, în *Filocalia* 8, p. 488.

²³ Nichita Stithatul, „Cele 300 de capete...”, în *Filocalia* 6, p. 305.

²⁴ *Ibidem*.

văzut mintea ca lumină. O astfel de stare omul o poate atinge din fire. Mai târziu mi s-a limpezit că cele descrise de mine se deosebesc calitativ de evenimentul ivirii lui Dumnezeu în Lumină Nefăcută.”²⁵.

Cuviosul Sofronie revine de mai multe ori asupra acestui subiect, adăugând de fiecare dată elemente întregitoare, lămuritoare asupra subiectului, nu deduse din prelucrare intelectuală a informațiilor, ci consemnate în experiențele nemijlocite ale vederii luminii dumnezeiești.

„Mintea noastră este zidită după chipul și după asemănarea «Minții Celei Dintâi»²⁶ – a lui Dumnezeu. Lumina îi este proprie minții, ca fiind făcută după chipul Aceluia Care este Lumină fără de început. Când, în experiența contemplărilor ascetice ale tainelor și adâncurilor Ființei-dintru-început, ea, mintea, trecând dincolo de pragul vremii și întinderii, ni se face asemenea luminii, atunci omul se află în primejdia de a socoti această lumină firească a minții făcute, drept Nefăcută, Dumnezeiască, în starea unor astfel de aberații, mintea omului va făuri teorii mistice, care însă nu o vor duce la vecinicia adevărată, ci îi sânt accesibile după firea sa făcută.”²⁷

Cuviosul Sofronie este în duhul și pe linia Părinților niptici afirmând importanța minții. El socotește și se exprimă în consecință că mintea recapitulează omul în întregimea lui, este omul, din moment ce folosește expresie „omul ca minte” în paralel cu expresia „Dumnezeu ca Minte”:

„Duhul omului stă ca minte înaintea Minții Celei Dintâi, sustrăgându-se de la tot ce este văzut, tot ce este trecător. Această stare se numește de către nevoitori *rugăciunea curată*. Astfel omul cade în afara categoriilor pământești: el nu este nici bătrân, nici tânăr; nici Ellin, nici Iudeu, nici Scit, nici Varvar; nici împărat, nici rob; nici bogat, nici sărac; nici învățat, nici neînvățat. Ba mai mult: nici bărbat, nici femeie. El este atunci o «făptură nouă» în Hristos Iisus (cf. 2 Co 5, 17; Ga 6, 15; Ga 3, 26-28).”²⁸.

Sfântul Grigorie Palama numește pe Dumnezeu „Mintea cea mai de sus” (Ὁ ἀνωτάτω Νόος), făcând o largă descrierii a acesteia, extrem de sugestivă mai ales pentru înțelegerea coerentă și unitară a ființei dumnezeiești și, în același timp, pentru percepția distinctă a diferitelor lucrări și attribute dumnezeiești, în temeiul cărora, iată, Dumnezeu poate fi numit „Minte”. În acest context îmi vine în

²⁵ Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, traducere din limba rusa de Ierom. Rafail (Noica), Editura Sofia, București, 2004, p. 224.

²⁶ Cuviosul Sofronie pune în ghilimele expresia, sugerându-ne că ea este împrumutată de la Părinți și sigur este vorba despre Nichita Stithatul, pe care l-am citat mai sus, unde Părintele Dumitru Stăniloae traduce cu „Mintea primă”.

²⁷ Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu...*, p. 248.

²⁸ *Ibidem*, p. 128.

minte o întrebare pe care doresc să o menționez, anume dacă Dumnezeu este de vreunul dintre Părinți numit și „Inimă”, „Inima cea mai de sus”, prin asemănare cu mintea. Intuiția mea îmi spune că nu este numit și Inimă și atunci mă întreb de ce. Iarăși, pur și simplu intuitiv, aş răspunde pentru că inima este trupească, materială sau, în fine, și trupească, dacă luăm în calcul inima necarnală de care vorbesc Părinții.

„Mintea cea mai de sus, binele cel mai înalt, firea mai presus de viață și supradumnezeiască, neputând primi în nici un chip cele ce sunt potrivnice, e vădit că are bunătatea nu ca însușire, ci ca ființă... Și viața este în acea Minte, mai bine zis ea însăși este viața. Căci viața este un bine și viața în acea Minte este bunătate. În ea este și înțelepciunea, mai bine zis ea este înțelepciunea. Căci înțelepciunea este un bine, și înțelepciunea în ea este bunătatea. Tot așa veșnicia, fericirea și, simplu, tot binele care ar putea să fie cugetat. Și nu este acolo deosebire între viață, înțelepciune, bunătate și cele asemenea. Căci pe toate le cuprinde bunătatea aceea adunate în chip concentrat și unitar și cât se poate de simplu; și din toate bunătățile se înțelege și se numește. Tot binele pe care l-ar putea cugeta și l-ar zice cineva despre ea este unul și simplu. Dar nu este numai aceea ce se cugetă adevărat de către cei ce înțeleg cu o minte înțelepțită de Dumnezeu și grăiesc cu o limbă mișcată de Duhul. Ci este mai presus și de acestea, ca negrăită și neînțeleasă; și nu lipsește nimic unității și simplității ei mai presus de fire, fiind o unică bunătate atotbună și suprabună. Numai atâta se înțelege și se numește – iar aceasta numai din lucrările Sale care coboară la zidire – că Făcătorul și Stăpânul zidirii este bunătatea atotbună și suprabună, având bunătatea drept ființă. De aceea nu poate primi în nici un fel ceea ce e potrivnic bunătății. Căci nici nu este potrivit nici unei ființe.”²⁹

Am abuzat de spațiu redând fragmentul lung de mai sus, deoarece Sfântul Grigorie Palama definește dumnezeirea prin raportare la bine și la bunătate și absolut toate – și înțelepciunea, și veșnicia, și fericirea, și viața însăși – sunt reduse la ideea de bunătate, concluzionând că „Făcătorul și Stăpânul zidirii este bunătatea atotbună și suprabună, având bunătatea drept ființă” (οὐσίαν ἔχων τὴν ἀγαθότητα).

În același timp, Sfântul Grigorie Palama insistă în a sublinia unitatea desăvârșită și simplitatea dumnezeirii: „Căci pe toate le cuprinde bunătatea aceea adunate în chip concentrat și unitar și cât se poate de simplu”, „nu lipsește nimic unității și simplității ei mai presus de fire, fiind o unică bunătate atotbună și suprabună.”

²⁹ Grigorie Palama, *150 Capete...*, pp. 442-443.

Dar ce este mai important pentru noi, în contextul lucrării de față, este faptul că Sfântul Grigorie, după ce reduce Dumnezeuirea la Bunătate, revine cu concluzia că Bunătatea absolută este Minte: „Bunătatea desăvârșită și mai presus de desăvârșire este Minte” (*Επεὶ δὲ νοὺς ἐστὶν ἡ ὑπερτελής καὶ παντελής ἀγαθότης*). Și pentru că faptul de a izvorî bunătate este un bine ce nu poate lipsi bunătății desăvârșite, atunci, ea fiind Minte, ceea ce izvorăște din ea este Cuvânt.

„Această bunătate atotbună și suprabună (mai presus de bunătate) este și izvorul bunătății. Și aceasta este un bine și cel mai înalt bine, care nu poate lipsi bunătății desăvârșite. Iar fiindcă bunătatea desăvârșită și mai presus de desăvârșire este Minte, ce ar putea fi altceva ceea ce iese din ea ca dintr-un izvor decât Cuvânt?”³⁰

Mintea supremă este Tatăl, așa cum reiese din context și cum confirmă și Părintele Stăniloae, care comentează acest text spunând: „Cuvântul ce se naște din Tatăl ca Minte supremă...”³¹.

4. Dumnezeu-Tatăl, Mintea în Sfânta Treime

Tot în ideea că mintea este chipul lui Dumnezeu în om, trecem la un alt nivel al afirmării acestui adevăr în temeiul existenței lui Dumnezeu în Sfânta Treime. Găsim la Părinții niptici dezvoltată antropologia omului lăuntric – prin urmare, și discursul despre minte, prin raportare la Persoanele Sfintei Treimi. Fiind după chipul lui Dumnezeu, omul lăuntric este deci după chipul Sfintei Treimi.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că, în Sfânta Treime, Tatăl este Mintea:

„...un unic Dumnezeu, contemplat în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, subzistând ființial ca o singură Minte necauzată, născătoare a singurului Cuvânt fără început, subzistent după ființă, și izvor al singurei Vieți eterne ce subzistă ființial ca Duh Sfânt.”³²

Acesta este un adevăr fundamental, regăsit la toți Părinții Bisericii. Cităm numai pe Sfântul Grigorie Palama, care recapitulează teologia patristică de până la el și este inclus, de asemenea, în Filocalie: „Căci singurul început, și izvor, și rădăcină a Fiului și a Duhului este Tatăl.”³³. De fapt, și Nichita Stithatul, deși spune că „Dumnezeu este Mintea primă”, se referă tot la Dumnezeu-Tatăl, după cum reiese din context:

³⁰ Grigorie Palama, *150 Capete...*, p. 444.

³¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Scholia 698, în *Filocalia* 7, p. 444.

³² Maxim Mărturisitorul, „Întrebări, nedumeriri și răspunsuri”, în *Filocalia* 2, p. 322.

³³ Sfântul Grigorie Palama, „Despre dumnezeiasca unire și deosebire”, în *Opere complete*, vol. IV, Editura Gândul Aprins, București, 2016, p. 290.

„Dumnezeu fiind Mintea primă (Νοῦς πρῶτος ὧν ο θεός), ca Împărat al tuturor, are în Sine pe Cuvântul de-o ființă și împreună veșnic cu Duhul. El nu este niciodată în afară de Cuvântul și de Duhul, datorită neîmpărțirii firii. Dar nu se confundă cu aceștia, datorită neamestecării ipostasurilor. Căci toți trei au o singură fire netăiată, chiar dacă prin deosebirea ipostasurilor ea se împarte în persoane și e slăvită treimic: ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. Niciodată aceștia, fiind o unică fire și un unic Dumnezeu, nu se despart de ființa și firea cea împreună-veșnică.”³⁴.

Prezentarea acestei sinteze teologice treimice este motivată de intenția autorului de a arăta că și omul este după chipul lui Dumnezeu cel în Treime:

„Deci privește pe omul zidit de firea cea în trei ipostasuri și unică, drept chip al ei, după partea înțelegătoare, nu după cea care se vede, după ceea ce e nemuritor și rămâne pururea la fel, nu după ceea ce e muritor și se desface.”³⁵.

Omul, așadar, a fost zidit de „firea cea una în trei ipostasuri” după chipul acesteia. Se face mențiunea că, de fapt, este vorba despre „partea înțelegătoare”, nu despre partea fizică, care se vede.

De reținut insistența cu care cuviosul subliniază unitatea persoanelor întemeiată pe caracterul unitar și nedespărțit al firii unice (τό τῆς φύσεως ἀδιαίρετον), dar și alteritatea persoanelor, întemeiată pe distincția de confundat a ipostaselor (τό ἀσύγχυτον της διαφοράς τῶν ἐν αὐτῷ ὑποστάσεων). Reținem această accentuare deoarece ea are ca finalitate lectura în aceeași cheie, a unității de fire și a distincției ipostasurilor, a realității omului lăuntric, cu referire la componentele lui, între care, evident, se numără și mintea.

Cuviosul Nichita Stithatul dezvoltă în continuare pe larg această idee, cum partea înțelegătoare a omului este făcută după chipul Preasfintei Treimi:

„Dumnezeu, fiind Minte și mai presus de făpturile zidite de El întru înțelepciune și născând fără curgere pe Cuvântul spre dăinuirea lor și trimițând, cum s-a scris, pe Duhul Sfânt spre puterea lor, este atât în afară, cât și în lăuntrul tuturor. Tot așa și omul cel părtaş de firea dumnezeiască, fiind chip al Lui după partea înțelegătoare (κατὰ τό νοούμενον), adică după sufletul mintal, netrupesc și nemuritor (τῆς νοεράς καί ἀσωμάτου καί ἀθανάτου ψυχῆς), și având prin fire mintea care naște rațiunea din ființa sa (νοῦν ἔχων φυσικῶς τόν λόγον γεννῶντα ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ), iar prin acestea susținând-se toată puterea trupului (ὑφ' ὧν πασα ἡ δύναμις συντηρεῖται τοῦ σώματος), este și în afară, și în lăuntrul celor materiale și văzute. Și precum Cel ce l-a zidit pe el este nedespărțit

³⁴ Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, p. 304.

³⁵ *Ibidem*.

*de ipostasurile sale, adică de Cuvântul și de Duhul, la fel și omul este netăiat cu sufletul de minte și de cuvânt (rațiune), fiind o singură fire și ființă, nehotărnicită de trup.*³⁶

Așadar, imaginea Sfintei Treimi, una în fire și întreită în Persoane, este folosită de Cuviosul Nichita Stithatul pentru a sublinia unitatea de fire a părților componente ale omului lăuntric și distincția acestora. Mai mult, cuviosul găsește reflectându-se realitatea treimică în structura lăuntrică a omului, fiecareia dintre persoanele treimice corespunzând sufletul, mintea și cuvântul:

*„Precum Dumnezeu e închinat în trei ipostasuri: în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, așa și chipul zidit de El, adică omul, e văzut în trei părți: în suflet, în minte și în cuvânt, dar ca cel ce se închină lui Dumnezeu, Care a făcut toate din cele ce nu sunt. Deci cele ce sunt împreună-veșnice și de-o ființă cu Dumnezeu (Tatăl) după fire, acelea sunt de-o fire și de-o ființă și cu chipul Lui. Din acestea se vede în noi chipul și prin ele suntem icoana lui Dumnezeu, deși sânt amestecate cu lutul.”*³⁷

În paragraful imediat următor simte nevoia să repete într-o formulare ce nu lasă nici un loc de îndoială:

*„Chipul lui Dumnezeu e sufletul înțelegător, mintea și rațiunea, firea cea una și neîmpărțită. (Εἰκὼν γὰρ θεοῦ, ψυχὴ νοερά, νοῦς καὶ λόγος ἡ μία καὶ ἀδιαίρετος φύσις.)”*³⁸

Sfântul Grigorie Palama dezvoltă și el ideea că firea înțelegătoare a omului a fost făcută de Dumnezeu după chipul Sfintei Treimi. Dumnezeu Tatăl este Mintea supremă din care izvorăsc Cuvântul și Duhul de viață făcător. În contextul dezbaterilor despre unitatea de ființă și distincția ipostaselor sau Persoanelor Sfintei Treimi, Sfântul Grigorie Palama citează exemplul din lumea creată care poate sugera o corespondență, anume cea exprimată prin „după chipul”, păstrând proporțiile și limitele unei comparații: „soarele și raza și lumina (ἥλιον καὶ ἀκτῖνα καὶ φῶς)” și „mintea și cuvântul și duhul (νοῦν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα)”³⁹

Sfântul Grigorie revine asupra acestui subiect și în alte contexte, fiind foarte clar în convingerea sa că numai firea înțelegătoare și cuvântătoare a sufletului a fost zidită după chipul lui Dumnezeu:

³⁶ Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, p. 305.

³⁷ *Ibidem*, p. 306.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Sfântul Grigorie Palama, „Despre dumnezeiasca unire și deosebire”, în *Opere complete*, vol. IV, Editura Gândul aprins, București, 2016, p. 293.

„Firea înțelegătoare și cuvântătoare a sufletului, având numai ea singură minte, cuvânt și duh de viață făcător, numai ea singură a fost și zidită, mai mult decât a îngerilor netrupești, după chipul lui Dumnezeu, de către El.”⁴⁰

„Firea treimică de după Treimea supremă (Η μετά τήν άνωτάτω Τριάδα τριαδική φύσις), fiind făcută de aceea după chipul ei, adică mai mult decât altele ca mintală (înțelegătoare), cuvântătoare și duhovnicească (νοερά, λογική τε καί πνευματική) (iar așa este sufletul omenesc), trebuie să-și păzească treapta ei, adică să fie numai după Dumnezeu, să se alipească numai de El și să I se supună și să-L asculte numai pe El.”⁴¹

Sfântul Grigorie Palama explică cum se reflectă chipul Sfintei Treimi în sufletul omului, în omul launtric sau în firea înțelegătoare a omului:

„Prin acesta se arată celor ce înțeleg că duhul omului, cel care face trupul viu, este o dragoste înțelegătoare și că el este din minte și al cuvântului și se află în cuvânt și în minte; și că omul are cuvântul și mintea în duh.”⁴²

Și mai limpede descrie Sfântul Grigorie Palama legătura dintre minte, cuvânt și duh, când vorbește despre îngeri:

„Firea înțelegătoare și rațională a îngerilor are și ea minte, cuvânt din minte și dragostea minții față de cuvânt. Dragostea aceasta, fiind, de asemenea, din minte și aflându-se pururea împreună cu cuvântul și cu mintea, s-ar putea numi și ea duh, ca una ce însoțește prin fire cuvântul.”⁴³

Spune aceste lucruri Sfântul Grigorie după ce descrie cum se naște Cuvântul-Dumnezeu-Fiul din Mintea-Dumnezeu-Tatăl și cum purcede Duhul Sfânt ca dragoste din Dumnezeu-Tatăl și se însoțește deplin cu Cuvântul.

„Duhul acela al Cuvântului celui mai înalt e ca o dragoste negrăită a Născătorului față de Cuvântul născut în chip negrăit. De Acesta se folosește față de Născătorul și Cuvântul și Fiul preaiubit, dar ca unul ce-L are împreună ieșit cu Sine din Tatăl și odihnindu-Se în El, prin unitatea ființei. De la acest Cuvânt, Care ne-a grăit prin trup, am învățat și numele ipostasului deosebit de Tatăl, al Duhului, precum și că nu este numai al Tatălui, ci și al Său.”⁴⁴

Așa cum observă și Părintele Dumitru Stăniloae, „Tatăl e asemănat când cu mintea, când cu sufletul. În cazul dintâi, Fiul e asemănat cu rațiunea sau cu cuvântul; în cazul al doilea, cu mintea. În cazul din urmă, Duhul e asemănat

⁴⁰ Grigorie Palama, *150 Capete...*, p. 449.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 448.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Grigorie Palama, *150 Capete...*, pp. 445-446.

cu duhul omului. Dar mai degrabă Tatăl e considerat ultima bază subzistentă a ipostasurilor Fiului și Duhului. El are mai mult un înțeles de bază ontologică.”⁴⁵

Nu mergem mai departe cu încercarea de a lămuri acest discrepanțe. Ne mulțumim cu a reține de aici unitatea lăuntrică a omului, întemeiată pe unitatea și caracterul nedespărțit al firii înțeleghătoare/noetice, nemateriale și distincția între diferitele simțuri, organe, părți ale acestei firii. Această perspectivă justifică perihoreza sau întrepătrunderea acestora, ceea ce se traduce prin comunicarea însușirilor și prin reciproca împreună sălășluire și lucrare. Aceasta ar explica, așa cum am mai spus, de ce, uneori, lucrarea uneia este atribuită alteia. Așa s-ar explica de ce apar ceea ce cercetătorii numesc contradicții, confuzii, nelămuriri.

⁴⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Nota 492, în *Filocalia* 6, p. 306.

Utilitatea Scripturii în Liturgia Cuvântului. Studiu istorico-liturgic*

Arhid. Drd. Adrian-Nicolae URSU

Abstract:

The orthodox liturgy represents a very complex composite with a rich history. The first part of the liturgy is known as The Liturgy of the Word, the main part of which consist of the biblical lessons. The history of the biblical lessons finds it Jewish correspondent in the synagogue worship on the Sabbath. The subsequent development of The Liturgy of The Word acquired its own identity. After a long journey divided between diversity and uniformity, a standardization of biblical lessons was reached only in the 13th century. In addition to the didactic character, the biblical readings fulfill a preparatory role in the spiritual ascent towards receiving communion. The sermon is closely related to the practice of the readings and is intended to perpetuate and update the word of the Gospel.

Keywords:

word, liturgy, lessons, lectionary, Gospel, sermon, communion

Sfânta Liturghie reprezintă esența cultului ortodox și darul cel mai de preț pe care Dumnezeu l-a oferit umanității. În ea își are izvorul întreaga teologie și actele ei liturgice reiterează întreaga iconomie a mântuirii într-o perspectivă eshatologică. Structura ei actuală se prezintă ca o elaborare unitară și complexă, dar ea este rezultatul unui îndelungat proces de adăugiri și modificări, puternic influențat de marile evenimente din istoria Bisericii.

Sfânta Scriptură ocupă un loc de o importanță deosebită în structura Sfintei Liturghii. Imnele și rugăciunile Sfintei Liturghii sunt aproape în întregime de inspirație sau cu tematică biblică, dar partea care este dedicată cu precădere

* Articol scris sub îndrumarea ÎPS Prof. Univ. Dr. Laurențiu Streza, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, care și-a dat acordul pentru publicare.

Scripturii în cadrul Sfintei Liturghii o reprezintă lectura din Apostol și Evanghelie. Structura actuală a lecturilor biblice în cadrul Liturghiei nu reprezintă însă și componența ei originală. Obârșia lecturilor biblice o aflăm în perioada apostolică de după Înălțarea Mântuitorului la Cer și Pogorârea Sfântului Duh. După înființarea primei comunități creștine la Ierusalim, cultul primilor creștini a cunoscut un dualism liturgic¹: pe de o parte, aceștia participau la cultul iudaic de la templu și sinagogă, iar pe de altă parte, și în adunările private de *prin case*, ale creștinilor, cum lămurit stă scris în Faptele Apostolilor: „Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii. Lăudând pe Dumnezeu și având har la tot poporul” (FA 2, 46-47). Ca urmare a acestui paralelism liturgic, cultul creștin primar a împrumutat elemente ale ritualului iudaic, pe care le-a asimilat și adaptat nevoilor sale. Așa s-a întâmplat și cu practica lecturilor biblice, care își găsește corespondentul în cultul sinagogal iudaic.

Similitudinea structurală a Liturghiei Cuvântului și rânduiala *Sacharit* din Sabatul iudaic, observată și analizată de orientalistul german G. Bickell², a fost recunoscută de majoritatea cercetătorilor, iar astăzi există un consens general al ipotezei moștenirii sinagogale a rânduiei creștine a Liturghiei Cuvântului³. Lectura Scripturii a fost transferată în sinaxele creștinilor ca o introducere, dar și ca o pregătire pentru jertfa euharistică. Inițial s-a păstrat ca material al lecturii cărțile Pentateuhului și ale profeților din Vechiul Testament, potrivit practicii sinagogale, căci acestea reprezentau un *temei verificat al noi credințe*⁴, iar ulterior au fost introduse și cele din Noul Testament, care îndeplineau rolul de reactualizare și recapitulare a tuturor actelor mântuitoare desăvârșite și împlinite în Iisus Hristos. Pr. Al. Schmemmann susține că această așezare este una *necesară* pentru că ea își află împlinirea în jertfa euharistică: „Prima parte a Liturghiei e un început necesar al sfintei lucrări euharistice, este acea Taină a Cuvântului care va afla împlinirea și culminarea sa în adunarea, în sfințirea și în Împărțirea Darurilor euharistice credincioșilor”⁵.

¹ Pr. Alexander Schmemmann, *Euharistia, Taina Împărăției*, trad. Ierom. Vasile Bîrzu, Ed. Sophia, București, 2009, p. 118.

² Gustav Bickell, *The Lord's Supper and The Passover Ritual*, english edition by William F. Skene, T&T Clark, Edinburgh, 1891, pp. 174-194.

³ Vezi și: Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Istoria Liturghiei în primele trei veacuri*, Editura Nemira, București, 2001, pp. 13-37; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica Specială*, ediția a IV-a, Editura Lumea Credinței, București, 2005, p. 213; Conf. Dr. Ciprian Streza, „Sfânta Liturghie – Icoana Împărăției”, în *Revista Teologică*, an. XXII (94), nr. 2/2012, p. 22.

⁴ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Istoria Liturghiei...*, p. 33.

⁵ Alexander Schmemmann, *Euharistia Taina Împărăției*, trad. Pr. Boris Răduleanu, Editura Sophia, București, 2012, p. 84.

În prima perioadă a erei creștine nu a existat o standardizare a pericopelor citite cu valabilitate generală⁶. Numărul, autorul și lungimea textelor citite rămăneau la voia episcopului. Așa se explică diversitatea practicilor lecturilor biblice în riturile creștine primare⁷. Particularitatea care a definit perioada de început a lecturilor biblice, care a supraviețuit până în zilele noastre, este cea a citirii continue a Scripturii (*lectio continua*)⁸. Nefind împărțită în pericope, Scriptura era citită până într-un punct hotărât de proestosul sinaxei, urmând ca, la următoarea Liturghie, textul să fie reluat din punctul în care s-a încheiat la Liturghia anterioară. Acesta reprezintă stratul mai vechi. Următorul strat care a condus la definitivarea și standardizarea lecționarului a fost direct influențat de dezvoltarea calendarului și a sărbătorilor⁹. La marile sărbători s-a obișnuit a fi citit textul evanghelic care relata momentul comemorat, precum și alte texte menite să completeze tabloul general oferit de textul evanghelic. Informații exacte cu privire la conținutul acestor texte lipsesc pentru această perioadă, însă există unele precizări din sec. III-IV cu privire la lecturi în scrieri ale Sf. Ioan Gură de Aur, Fer. Augustin sau Sf. Ambrozie, identificate de Pr. Braniște: „Sfântul Ioan Gură de Aur informează că aproape în toate Bisericele se citea Cartea Faptele Apostolilor de la Paști până la Cincizecime și Cartea Facerea în Postul Mare. Fericitul Augustin menționează că în perioada Paști-Cincizecime se citea și Evanghelia după Ioan, iar din scrierile Sfântului Ambrozie aflăm că în Săptămâna Patimilor se citeau Cartea Iov și a profetului Iona”¹⁰.

Odată cu dezvoltarea calendarului și definitivarea sărbătorilor s-a simțit nevoia ca lecturile Evanghelice deja stabilite să facă obiectul unei cărți separate de Scriptură, pentru a ușura accesul la aceste texte, fapt care a condus la apariția așa-numitelor *Lecționare*. Odată cu această modificare s-a produs și o separație între lecturile din cărțile Noului Testament și cele ale Vechiului Testament, cele din urmă ieșind ușor-ușor din uz. Până în secolul al VI-lea, lecturile biblice respectau

⁶ O primă sistematizarea a lecturilor din Faptele Apostolilor și Epistole pentru uzul liturgic este atribuită diaconului Eutaliu din Alexandria în sec. V (vezi Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul Explicat*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1972, p. 180).

⁷ Diac. Drd. Constantinos Caraisaridis, „Lecturile biblice în Liturghiile diferitelor rituri liturgice”, în *Studii Teologice*, an. XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 144-149.

⁸ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul...*, p. 179.

⁹ Paul F. Bradshaw, „The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives”, în *Studia Liturgica* 22 (1992), p. 40.

¹⁰ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Generală*, vol. I, ediția a III-a, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 338.

următoarea ordine: citirea *prorociei*, a *Apostolului* și a *Evangeliei*. În urma unor reforme liturgice nefericite *prorocia* a dispărut¹¹.

Au existat mai multe variante ale lecționarului de-a lungul timpului. Cea folosită în practica actuală este rezultatul sintezei tipiconale din sec. al XIII-lea¹², care a stabilit indicații precise atât pentru lecturile Apostolului, cât și ale Evangeliei.

În strânsă legătură cu citirea Scripturii era predica, care nu era gândită separat de Evanghelie în conștiința Bisericii primare: „Citirea Cuvântului lui Dumnezeu și explicarea lui în predică alcătuiesc, după mărturisirea tuturor documentelor, conținutul primei părți a slujirii sfinte euharistice”¹³. În practica actuală, locul predicii este la finalul Liturghiei sau după Chinonic, fapt care demonstrează o evoluție și o înțelegere deficitară a scopului predicii. Predica, alături de lecturile biblice, au făcut parte inițial din ansamblul aceluiași întreg. Scopul predicii este de a explica cuvântul Evangeliei, dar și de a-i orienta pe credincioși spre împărtășirea euharistică¹⁴. Explicarea Evangeliei după citirea acesteia reprezintă elementul așezat la locul firesc în urcușul progresiv pe care îl presupune Liturghia spre *ambianța de comuniune a Sfintei Treimi*¹⁵. Mutarea predicii din locul ei firesc produce o discontinuitate în urcușul natural al Sfintei Liturghii, la fel ca și abandonarea totală a ei, după obiceiul de neînțeles al unor slujitori.

Actualitate și posteritate – particularități istorico-liturgice în Liturghia Cuvântului

Spre deosebire de Apostol, care este utilizat strict pentru lectura uneia dintre pericopele sale, Evanghelia este nu doar citită în cadrul Liturghiei Cuvântului, ci este și cinstită ca obiect liturgic și folosită în mai multe momente ale slujirii dându-i-se aceeași prețuire ca icoanei și Prestolului¹⁶, după schema următoare:

1. Binecuvântarea mare. La începutul Sfintei Liturghii, preotul se închină și sărută Evanghelia, iar în timp ce dă Binecuvântarea Mare însemnează în chipul Crucii cu ea peste Sfântul Antimis, după care o așază la locul ei¹⁷. Această

¹¹ Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*, trad. Cezar Login, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 152.

¹² Petru Pruteanu, „Evoluția rânduielilor tipiconale în Răsăritul Ortodox. Studiu istorico-liturgic”, în *Studii Teologice*, an. 2006, nr. 1, pp. 63-99.

¹³ Alexander Schmemmann, *Euharistia...*, p. 24.

¹⁴ † Laurențiu al Caransebeșului, „Valențe ale misterului cultic în Sfânta Liturghie”, în *Revista Teologică*, an. VI (1996), nr. 3-4, p. 118.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 15.

¹⁶ Alexander Schmemmann, *Euharistia...*, p. 87.

¹⁷ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012, pp. 131-135.

binecuvântare a fost introdusă în Liturghie abia în sec. XI, odată cu mutarea ecteniei mari înaintea antifoanelor¹⁸. Însemnarea în chipul Sfintei Cruci peste Sfântul Antimis arată că slujba care începe este o reactualizare a Jertfei de pe Cruce a Mântuitorului Hristos și că prin Evanghelie și Cruce a fost deschisă calea către Împărăția lui Dumnezeu¹⁹. Întruparea este chipul deplinei revelații, iar Evanghelia cuprinde conținutul acestei revelații, care inaugurează Împărăția lui Dumnezeu.

2. Vohodul mic. Conform practicii actuale, vohodul mic sau intrarea mică se face în timpul cântării antifonului al treilea și el este o reminiscență a vechii *intrări* a clerului și a poporului în Biserică²⁰, pentru săvârșirea Sfintei Liturghii. O formă apropiată de practica actuală a vohodului mic poate fi observată abia în unele manuscrise din sec. XII-XIII²¹. În manuscrisele italo-grecești mai vechi ale Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur se regăsește următorul text: „Binefăcătorule și a toată făptura Ziditorule, primește biserica ce se apropie, plinește cele de folos ale fiecăruia (*Ps* 19, 6; *1 Co* 12, 7), pe toți îi desăvârșește și ne arată vrednici împărăției Tale; cu harul și cu îndurările și cu iubirea de oameni ale Unuia-născut Fiului Tău, cu Care bine ești cuvântat, împreună cu Preasfântul și Bunul și de viață făcătorul Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor”²². Acest text se află în deplină concordanță cu practica veche a intrării, pe care o și confirmă. Proestosul rostea această rugăciune înainte de a intra împreună cu poporul în Biserică.

Pr. Vintilescu face mențiunea că vohodurile au apărut în secolele V-VI, ca urmare a dezvoltării continue a Liturghiei, cu scopul de a reprezenta liturgic misiunea Mântuitorului Hristos în lume²³. El identifică două surse ca origini ale vohodului mic:

a) una izvorâtă dintr-o nevoie practică legată de momentul citirii Evangheliei: când se apropia momentul citirii pericopei din Evanghelie, diaconul mergea în camera din dreapta altarului, numită *schevofilachion*, unde se păstrau odoarele sfinte și aducea Evanghelia în mijlocul bisericii pentru a fi citită²⁴;

b) altă sursă este legată de participarea sau neparticiparea arhiereului la Liturghie, a cărui persoană reprezenta pe Hristos Însuși. Odată cu generalizarea creștinismului și înmulțirea bisericilor, arhiereul nu mai putea ajunge în fiecare

¹⁸ Ieromonah Petru Pruteanu, *Liturghia Ortodoxă – istorie și actualitate*, ediția a II-a, Editura Sofia, București, 2003, p. 91.

¹⁹ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Specială*, ediția a IV-a, Editura Lumea Crediței, București, 2005, p. 249.

²⁰ Alexander Schmemmann, *Eucharistia...*, pp. 65-66.

²¹ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul...*, p. 171.

²² Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului...*, pp. 88-89.

²³ Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul...*, p. 168.

²⁴ *Ibidem*, p. 170.

Biserică pentru a săvârși Liturghia, această sarcină revenind preoților, iar prezența Mântuitorului, în lipsa arhierelui, era simbolizată prin procesiunea Evangheliei²⁵. Majoritatea liturghiștilor cred însă că forma Vohodului mic de astăzi este de fapt o dezvoltare rituală a vechii *intrări în Biserică* a clerului și a poporului. Chiar și după tipicul actual, atunci când arhierul slujește Liturghia, el intră în altar numai la vohodul mic, în conformitate cu practica veche.

Simbolism. Intrarea cu Evanghelia în Sfântul Altar este precedată de o *ieșire* cu Evanghelia din Sfântul Altar. Această ieșire simbolizează arătarea Mântuitorului în lume și începutul propovăduirii Sale. Evanghelia îl simbolizează pe Hristos Însuși; cel care poartă făclia înaintea preotului, sau a diaconului, îl simbolizează pe Sfântul Proroc Ioan Botezătorul, ca unul care este Întemernic al lui Hristos, iar făclia pe care o poartă simbolizează lumina spirituală adusă de noua învățătură a Evangheliei²⁶. Intrarea cu Evanghelia simbolizează Înălțarea Mântuitorului la Cer. Altarul simbolizează în acest context cerul, iar restul bisericii, lumea văzută²⁷. Rugăciunea pe care o rostește proestosul înainte de intrarea cea mică: „Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel care ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și ale arhanghelilor, fă ca, împreună cu intrarea noastră, să fie și intrarea sfinților îngeri, care slujesc împreună cu noi și împreună slăvesc bunătatea Ta...”²⁸, evidențiază faptul că umanitatea este chemată la o ieșire din lumea aceasta văzută și intrarea cu Hristos și cu cetele cerești în cele mai presus de lume, în Sfânta Sfințelor, în cerul cel nou²⁹.

3. Citirea Evangheliei. Partea centrală a Liturghiei Cuvântului este marcată de citirea Evangheliei, precedată de citirea Apostolului. Ascultarea Evangheliei se face în picioare, în poziție de „drepti”, pentru că prin Evanghelie ne vorbește Însuși Dumnezeu: „Că toate cele spuse de Matei nu sunt ale lui, ci ale lui Hristos”³⁰.

Pr. Vintilescu arată că atenționarea diaconului: „Să luăm aminte”, binecuvântarea preotului: „Pace tuturor” și răspunsul stranei: „Și duhului tău” reprezentau, în secolele IV-V, salutul dintre episcop și credincioși la formarea sinaxei și înainte de începutul lecturilor biblice³¹. La începutul sinaxei, imediat după ce intra în Biserică, episcopul transmitea salutul păcii, după care se așeza

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Specială...*, pp. 250-251.

²⁷ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul...*, p. 172.

²⁸ *Liturghier...*, p. 140.

²⁹ Alexander Schmemmann, *Eucharistia...*, p. 76.

³⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri – Partea a III-a, Omilii la Matei (Omilia I)*, PSB, vol. 23, trad. Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 23.

³¹ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul...*, p. 178.

pentru ascultarea lecturilor biblice³². Sf. Ioan Gură de Aur confirmă această uzanță în una dintre omiliile sale: „De aceea primiți-mă cu dragoste cel puțin aici, în biserică. Când spun: «Pace vouă» și voi răspunde-ți: «Și duhului tău!», să nu o faceți numai cu glasul, ci și cu sufletul; nu numai cu gura, ci și cu inima»³³.

Lecturile biblice erau încadrate în așa-numiții psalmi *responsoriali*. Prochimenul este o reminiscență a unui psalm care era rostit înainte de *Apostol* și după citirea din *Prorocie*. Psalmul responsorial era constituit dintr-un stih așezat la începutul unui psalm cu scopul de a fi repetat de popor pe toată durata cântării psalmului, de unde și numele de *responsorium*³⁴. Psalmii aveau rolul de a diferenția citirile, dar și de a crea o atmosferă de rugăciune. După încheierea *Apostolului*, psaltul anunța: „Aliluia. Psalmul lui David”, iar diaconul exclama: „Să luăm aminte!” și se cânta *Aliluia* cu psalmul. Psalmul cântat cu *Aliluia* nu era un psalm întreg, ci doar stihuri alese³⁵.

Scopul cădirii dinainte de citirea Evangheliei, care în practica actuală se face în timpul *Apostolului*, era, fără îndoială, cinstirea Evangheliei³⁶. Liturghierul actual prevede cădire în timpul Apostolului: „cădind fără zgomot, ca să nu acopere vocea celui care citește”³⁷, dar într-o notă explicativă amintește și de practica veche a cădirii în timpul cântării *Aliluia*, care este de fapt practica corectă. Cădirea în timpul Apostolului distrage atenția chiar și fără clopoței la cădelniță.

Rugăciunea de dinainte de Evanghelie, care lipsește din codicele Barberini, este întâlnită în veacul al X-lea în toate codicele cu Liturgia Sfântului Iacob în versiunea greacă³⁸. O particularitate a unor manuscrise mai detaliate (sec. XI) relatează că diaconul lua singur Evanghelia de pe Sfânta Masă pentru citire, iar preoții și episcopii rămăneau în abisdă. Binecuvântarea primită de diacon pentru citirea Evangheliei este, cel mai probabil, o tradiție locală care s-a generalizat³⁹.

Exclamația „Înțelepciune, drepti!” de dinainte de citirea Evangheliei este o provocare pentru o atenție sporită din partea credincioșilor și, totodată, îndemnul de a se ridica. Constituțiile Apostolice fac referire la faptul că citirea Evangheliei se face în picioare, nu stând jos (*Constituțiile Apostolice*, cartea II, 5). Unii creștini și-au făcut un obicei, izvorât dintr-o evlavie deosebită, să se pună în genunchi în timpul citirii Evangheliei⁴⁰.

³² Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului...*, p. 25.

³³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri... (Omilia a XXXII-a)*, p. 402.

³⁴ Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului...*, p. 156.

³⁵ *Ibidem*, p. 157.

³⁶ *Ibidem*, p. 159.

³⁷ *Liturghier...*, p. 147.

³⁸ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul...*, p. 187.

³⁹ Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului...*, p. 165.

⁴⁰ Vezi detalii suplimentare la Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Însemnări pentru o nouă ediție a Liturghierului*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1947.

Salutul „Pace tuturor” înaintea Evangheliei apărea doar în cazul în care patriarhul însuși era cel care citea Sfânta Evanghelie, potrivit Tipiconului Marii Biserici; în cazul în care diaconul era cel care citea Evanghelia, salutul lipsea⁴¹. După anunțarea citirii pericopei, evlavia poporului era exprimată prin cuvintele: „Slavă Ție, Doamne, slavă Ție”, care sunt o formă de doxologie mai înaltă decât „Aliluia” de după Apostol. Lecturile erau inițial citite de un lector, sub forma unei recitări, cu o formulă cadențată la sfârșitul frazei. Forma corectă de *citire a Evangheliei* este de fapt o recitare solemnă, deci nici o citire obișnuită, nici arie muzicală⁴².

După citirea Evangheliei, manuscrisele redau diferite practici. În unele se spune că diaconul duce Evanghelia înapoi pe Sfânta Masă (*ms. de la Karlsruhe Ettenheim Münster* 6 – 1200 d.Hr.), altele menționează coborârea liturghisitorilor din absidă ca să se închine Evangheliei (*cod. Grott. I.β.II – italo-grecesc – sec. XI*). Un altul menționează că, după citire, diaconul se apropie de preot, iar acesta sărută Evanghelia (*Sin. gr. 1020 – sec. XII-XIII*), în timp ce *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV) scoate la lumină că diaconul aducea Evanghelia preotului, care îl aștepta între Ușile Împărătești, dar fără să menționeze nimic de sărutarea ei. *Cod. Sf. Sava 362* (sec. XIV) indică diaconului ca după citirea Evangheliei să meargă înaintea patriarhului ca acesta să o sărute, iar patriarhul îl binecuvânta zicându-i: „Să fii mântuit!”. După un alt codice, arhiereul cobora din absidă și mergea înaintea Sfintei Mese, iar diaconul îi aducea Evanghelia spre sărutare și primea binecuvântare (*cod. Athos Sf. Andrei – sec. XV*). *Diataxa* italo-grecescă din sec. XV menționează că preotul primește Evanghelia din mâna diaconului, o sărută și apoi o pune deoparte pe Sfânta Masă⁴³.

4. Predica. Ultimul element al lecturilor biblice în Liturgia primelor veacuri îl constituia predica: „Cultul Bisericii creștine, încă din cele mai simple forme ale lui, avea ca elemente principale, după Sfânta Euharistie, lecturile biblice și predica bazată pe textele biblice”⁴⁴.

Tâlcuirea Evangheliei are menirea de a deschide sufletele credincioșilor, ca să înțeleagă actele sacramentale care se săvârșesc și de a *încălzi* rugăciunile Liturghiei, ca să facă simțită taina prezenței lui Dumnezeu⁴⁵.

Întregul corpus unitar *Apostol-Evanghelie-Predică* are scopul de a deschide mintea și de a curăți inimile credincioșilor pentru primirea cu vrednicie a

⁴¹ Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului...*, p. 170.

⁴² Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul...*, p. 188.

⁴³ Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului...*, p. 171.

⁴⁴ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Generală...*, p. 338.

⁴⁵ Conf. Dr. Ciprian Streza, *Sfânta Liturghie...*, p. 31.

lui Hristos cel Euharistic⁴⁶. Amvonul și Altarul nu sunt separate, ci ele se completează reciproc și se actualizează una pe alta: „Între Cuvântul Evangheliei și Taina prezenței reale a Domnului în Sf. Euharistie este o interdependență: Cuvântul fundamentează Taina, pregătește venirea, împlinirea ei, iar Taina este întruparea Cuvântului, actualizarea lui”⁴⁷. Cuvântul inițiază pătrunderea în misterul inepuizabil al Liturghiei, care cheamă la comuniune, și pregătește primirea plenară a Tainei, cum arată N. Cabasilla:

„Iar citirile Sfințelor Scripturi, care vestesc bunătatea și iubirea/prietenia cu oameni a lui Dumnezeu, dar și dreptatea și judecata Lui, sădesc în sufletele noastre frica de El și aprind iubirea față de El, iar astfel pun în noi multă înflăcărare spre a păzi poruncile Lui. Toate acestea care fac sufletul mai frumos și mai dumnezeiesc atât sacerdotului, cât și poporului, îi fac pe ambii apți pentru primirea și păstrarea cinstitelor Daruri, care este scopul lucrării sfinte a Liturghiei. [...] Fiindcă în psalmi, în citiri și în toate actele practice înfăptuite de preot în întreaga celebrare este însemnată Economia Mântuitorului”⁴⁸.

Părintele Stăniloae subliniază că împărtășirea de Cuvântul Evangheliei nu trebuie să fie o dispoziție pasivă, ci un angajament ascetic: „Prin ea (Evanghelie) se deschid inimile celor ce vor să se adauge la Trupul Domnului și prin **împlinirea poruncilor** din ea se mențin și sporesc în unitatea cu Hristos reprezentată de ea. Evanghelia este Hristos în lucrarea Lui în lume, pe baza coborârii în lume, în mormânt și a ieșirii din mormânt la viața învierii”⁴⁹. Participarea ca simpli spectatori la Liturghie, fără împărtășire, este una dintre anomaliiile liturgice actuale apărută în cult încă din secolul IV, odată cu trecerea la *Biserica de mase*⁵⁰.

Încă din vechime, predica nu era socotită doar o simplă transmitere a unor informații, ci reprezenta un act liturgic⁵¹, care se deosebea de retorica din afara cultului, pentru că ea unea sufletul adunării în comuniunea cu Dumnezeu. Predicarea cuvântului lui Dumnezeu este o harismă care are întotdeauna nevoie

⁴⁶ Vasile Coman, episcopul Oradiei, „Însemnătatea Scripturii și a Tradiției în cultul Bisericii Ortodoxe”, în *Ortodoxia*, an. XXXII (1980), nr. 4, p. 584.

⁴⁷ † Laurențiu al Caransebeșului, *Valențe ale misterului cultic...*, p. 118.

⁴⁸ Nicolae Cabasila, „Despre veșmintele liturgice și riturile Liturghiei pe scurt”, în vol. *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine*, diac. Ioan I. Ică Jr, Editura Deisis, Sibiu, 2011, pp. 345-346.

⁴⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 322.

⁵⁰ Diacon Ioan I. Ică Jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 309.

⁵¹ Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, „Propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu în Biserică și nașterea credinței”, în *Mitropolia Ardealului*, an. XXVIII (1983), nr. 5-6, p. 323.

de comuniune⁵². Este harisma Duhului Sfânt care are putere transformatoare asupra sufletelor, mai mult decât toate invențiile elocinței profane⁵³.

În înțelesul predicii de a fi pregătitoare pentru Taină, ca un element indispensabil al Evangheliei, și nu ca un apendice, mutarea predicii la finalul Liturghiei constituie o greșeală. Predica este, după cum am văzut, o pregătire și o inițiere în misterul care urmează a fi săvârșit, nu inițiere în ceva ce deja s-a consumat. În perioada catehumenatului, predica constituia fundamentul pregătirii lor pentru primirea botezului. Prima parte a Liturghiei, care se numește Liturghia Cuvântului, sau a Catehumenilor, îndeplinea și rolul de catehizare, cu sensul de pregătire a catehumenilor pentru a fi asimilați în comuniunea deplină a Liturghiei credincioșilor, care era împărtășirea deplină de Cuvântul lui Dumnezeu rostit, evocat și consumat. Concedierea lor înainte de săvârșirea Euharistiei însemna că încă n-au fost suficient pregătiți pentru deplina comuniune. Odată cu sfârșitul catehumenatului în sec. VII, predica a fost mutată la sfârșitul Liturghiei⁵⁴, ca urmare a unei înțelegeri trunchiate a scopului predicii, privită pur didactic. Sensul pregătirii însă nu poate fi epuizat, pentru că: „Cuvântul lui Hristos și puterea Lui nu are ca scop să aducă numai o înțelegere teoretică a Lui în inimile și sufletele credincioșilor, ci și să le întărească voința de a primi poruncile Lui”⁵⁵. Îndrumările actuale ale Liturghierului prevăd rostirea predicii imediat după citirea Sfintei Evanghelii: „se poate rosti predica, potrivit tradiției”⁵⁶, reiterând practica sănătoasă a bisericii primare.

În ceea ce privește conținutul predicii, acesta este întotdeauna cuvânt despre Hristos și Evanghelie. Predica nu este doar o simplă explicare a celor citite și nici expunerea cunoștințelor predicatorului, ci ea este: „predica Evangheliei înseși”⁵⁷. Rolul predicatorului este, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „să poată îndrepta atenția ascultătorilor spre ceea ce le este de folos”⁵⁸. De aceea, predicatorul trebuie să se lepede de ceea ce este al său și să se predea voii lui Dumnezeu ca să poată fi la rândul său călăuzitor: „Amvonul bisericesc este locul unde se săvârșește Taina Cuvântului, de aceea el nu trebuie să fie transformat

⁵² Drd. Gheorghe Burcă, „Predica liturgică”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an. XLIX (1973), nr. 1-2, p. 83.

⁵³ Pr. Prof. Petre Vintilescu, „Funcțiunea catehetică a Liturghiei”, în *Studii Teologice*, an. 1949, nr. 1-2, pp. 26 și 29.

⁵⁴ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Specială...*, p. 278.

⁵⁵ Pr. Prof. Ilie Moldovan, „Cuvântul lui Dumnezeu în Scriptură și în Tradiție”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an. LXV (1989), nr. 3, p. 19.

⁵⁶ *Liturghier...*, p. 130.

⁵⁷ Alexander Schmemmann, *Euharistia...*, p. 94.

⁵⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Tratatul despre preoție*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 123.

niciodată în tribună pentru a vesti adevăruri omenești, numai ale înțelepciunii omenești – fie ele cât de înalte și pozitive”⁵⁹.

Simbolismul lecturilor. Lectura *Apostolului* închipuie trimiterea Apostolilor la propovăduire după cuvântul Mântuitorului: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin.” (*Mt* 28, 19-20).

Căderea din timpul *Apostolului*, în cinstea Evangheliei, îi simbolizează pe Apostoli sau învățătura pe care au răspândit-o în toată lumea, la fel cum fumul înmiresmat al tămâiei se răspândește și bucură simțurile credincioșilor. Căderea este un act anticipat al citirii Evangheliei și simbolizează: „darul Duhului cel dat din Evanghelie întru toată lumea” (Nicolae Cabasila)⁶⁰. Cântarea *Aliluia* de după *Apostol* este lauda adusă lui Dumnezeu de popor, cu anticipare, pentru darul făcut prin citirea Evangheliei.

Citirea Sfintei Evanghelii închipuie arătarea deplină a lui Hristos în lume; din momentul *Ieșirii* și *Intrării* cu Sfânta Evanghelie, Liturghia devine o epifanie treptată a prezenței mistice a lui Hristos în mijlocul Bisericii; se citește *Apostolul* înainte de *Evanghelie* tocmai în spiritul acestui urcuș progresiv al descoperirii. Cele spuse de Domnul prin *Evanghelie* sunt mai înalte decât cele spuse de Apostoli⁶¹. Cuvântul lui Dumnezeu în Liturghie are un parcurs progresiv, o creștere graduală, până ce el atinge forma de rugăciune⁶². Ordinea citirilor biblice simbolizează tocmai arătarea progresivă a lui Iisus Hristos în lume⁶³.

Lumina purtată înaintea *Evangheliei* în două sfeșnice reprezintă lumina adevărului evanghelic, care acum este arătat la toată lumea. Gherman al Constantinopolului arată că exclamația diaconului „Înțelepciune!” face referire la cuvintele de înțelepciune care sunt cuprinse în paginile cărților Scripturii⁶⁴.

Concluzii

Practica lecturilor biblice este moștenită din cultul sinagoga iudaic, iar astăzi constituie partea principală a Liturghiei Cuvântului. Evoluția acestei secțiuni până la forma actuală s-a produs de la varietate spre uniformitate. O puternică influență în direcția uniformității a avut-o dezvoltarea calendarului și a sărbătorilor. Din nefericire, evoluția istorico-liturgică nu a însemnat doar

⁵⁹ Alexander Schmemmann, *Eucharistia...*, p. 95.

⁶⁰ Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Specială...*, p. 252.

⁶¹ *Ibidem*, p. 253.

⁶² Conf. Dr. Ciprian Streza, *Sfânta Liturghie...*, p. 31.

⁶³ Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Liturgierul...*, p. 183.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 184.

progres, fiind adesea marcată de amputări nefericite care fac mai greu de descifrat astăzi logica unității: lecturi biblice-predică-taină.

Structura actuală a Liturghiei nu reprezintă doar misterul inepuizabil al spiritualității tradiției patristice, ci ea este și un produs al istoriei, iar istoria are meritul de a scoate în relief logica spirituală a urcușului progresiv pe care îl presupune Liturghia. Unitatea dintre Liturghia Cuvântului și Liturghia Credincioșilor presupune un raport de interdependență, căci Cuvântul are rolul să pregătească Taina, iar împlinirea Tainei devine actualizare a Cuvântului. Conform acestor raționamente s-a sporit evlavie față de Scriptură, care a devenit obiect liturgic (Evanghelia) cu multiple întrebuințări. Ordinea actuală a lecturilor biblice, din care lipsesc cele ale Vechiului Testament, prevede ca început al citirilor o pericopă din Apostol, iar apoi una din Evanghelie tocmai pentru a evidenția urcușul progresiv al Liturghiei ca Revelație, care va atinge momentul maxim în Euharistie. Dispariția pericopelor din Vechiul Testament alterează logica acestui urcuș, pentru că suprimă partea de început a Revelației.

Sistemul actual al lecturilor biblice este rezultatul sintezei unui întreg mileniu marcat de multiple revizuri, adăugiri și modificări, dar logica fundamentării Euharistiei pe Cuvântul Scripturii este la fel de veche ca Liturghia însăși.

Inteligența spirituală și spiritualitatea ortodoxă în procesul de prefacere a tristeții în bucurie*

Pr. Drd. Andrei IANCU

Abstract:

Unsatisfactory solutions offered to man by a society that is strongly impacted by sensuality and superficiality, focused more on different alternatives with dilettantes accents, indicate a deepening of existential anxiety, which can be a sure way to depression. In this context, outlined in the overflowing colors of meaninglessness, the man rediscovers through the neurological sciences in particular, the old but not outdated approach of the Christian Fathers - that of updating the spiritual ascent, taking authentic joy. The paradigm of spiritual intelligence can be a small detail, which can be a way that can lead people to know a life in and with God. In the content of the paper, we will try to highlight the fact that there are arguments in the field of science that emphasize that the abandonment of God and a way of living spiritually poor, can lead to dramatic consequences. Also, assuming a spirituality according to christian principles can lead to the transformation of sadness into joy.

Keywords:

Spiritual intelligence, depression, neurological sciences, Christian principles, transformation of sadness into joy

Introducere

În anul 1997, pe tabloul inteligențelor multiple a fost pusă în lumină o nouă paradigmă, formulată de către Danah Zohar, care se referă la inteligența spirituală. Autoarea, recunoscută ca fiind una dintre cele mai mari personalități ale

* Articol scris sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Sebastian Moldovan, care și-a dat acordul pentru publicare.

gândirii manageriale din lume, cu studii postuniversitare în filosofie, psihologie și religie la Universitatea Harvard¹, consideră că practici precum asceza, pocăința și rugăciunea determină pozitiv sănătatea și funcțiile cerebrale².

Există vreo corelație între paradigma inteligenței spirituale și Spiritualitatea Ortodoxă? Poate fi această concepție o punte de legătură între știință și Biserică? În ce măsură poate ea să angreneze omul în procesul de prefacere a durerii în bucurie? Sunt câteva întrebări la care se va încerca un succint răspuns, care să provoace la noi aprofundări.

Diletantismul hedonist

Soluțiile nesatisfăcătoare oferite omului de o societate care este puternic influențată de senzualitate și superficialitate indică o adâncire în angoasa existențială a acestuia. Aspect remarcat clar în spiritualitatea ortodoxă de către mulți Sfinți Părinți. Unul dintre aceștia, Sfântul Teofan Zăvorățul, formulează următoarea avertizare: „Îndată ce vă abateți cu nădejdea câtuși de puțin de la Dumnezeu, toată făptuirea devine strâmbă, pentru că Domnul se îndepărtează atunci și parcă ar zice: Ei, rămâi cu cele în care ți-ai pus nădejdea”³. Cuvintele sale, cu un deosebit fond realist, denotă o experiență dată de Sfințenia lui Dumnezeu la care s-a făcut părtaș. Aceasta viziune descoperă cauza pierderii libertății și a lipsei capacității de-a trăi cu bucurie. Face trimitere la confortul lumii acesteia, o ispită tentantă, dorită în detrimentul realităților vieții spirituale, asumate, împreună cu Dumnezeu, prin procesul de despătimire, luminare și îndumnezeire.

Toate devierile pe care le induce societatea de consum, focusate pe hedonismul exacerb, care este urmat ca principiu cotidian, epuizează eul omului și-i îmbolnăvesc puterile sale sufletești. În această situație, revenirea la autenticul vieții se face (în lumina paradigmei inteligenței spirituale) „punându-l în centrul atenției pe Hristos, faptele și jertfa iubirii Sale de oameni, pilda pe care El o dă lumii cu însăși viața Lui pentru a fi mișcat de lucrarea Lui, spre un mod de a vedea oamenii în felul în care El i-a văzut. Către a-i sluji pe semenii, așa cum a făcut-o El”⁴.

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Danah_Zohar#cite_note-1, accesat ultima dată la 20 noiembrie 2021.

² După Arhid. Adrian Sorin Mihalache, *Ești ceea ce trăiești. Câteva date recente din neuroștiințe și experiențele duhovnicești ale Filocaliei*, ediția a II-a, Editura Trinitas a Patriarhiei Române, București, 2019, pp. 75-76.

³ *** , *AKEDIA, Fața duhovnicească a deprimării. Cauze și remedii*, ediția a doua, traducere din limba rusă de Adrian Tănăsescu-Vlas, după originalul: *Pomoghi, Gospodi, ne unvast*, Moscova, 2009, Editura Sophia, București, 2014, p. 122.

⁴ Arhid. Adrian Sorin Mihalache, *op. cit.*, p. 39.

Urmărindu-se acest deziderat, printr-o slujire și o viață de urcuș duhovnicesc în lumina revelației Mântuitorul Hristos și a tradiției patristice, se constată o concluzie firească și benefică pentru sănătatea noastră sufletească și trupească, faptul că lumea de care trebuie să fugim nu este dată de un anumit spațiu geografic, ci mai degrabă de un mod dăunător de raportare la aceasta. Riscul capital este acela al satisfacerii unui egoism centrat pe consum, iar nu pe descoperirea sensurilor pe care Dumnezeu le-a sădit în lume⁵.

Îmbolnăvirea puterilor sufletești

La baza cauzelor care duc la consecințe devastatoare în planul sufletesc stau egocentrismul și hedonismul, care strigă și doresc în mod agresiv să-și facă ucenici, pe care să-i țină în mrejele lor⁶, acestea slăbind atenția spre sursa bucuriei, care este Dumnezeu. În condițiile unor parametri de viață nocivi, întreținuți de o insașibilitate a dorințelor și a căutării de nou, „cultivarea virtuților”⁷, impropriate ca mod de viață, redescoperă omului sensul vieții. Modul de a trăi în lumina cultivării acestora nu este unul de ordin static, ci dinamic, cu efecte pozitive asupra practicantului și, implicit, asupra societății, indiferent de contextul sau scena istorică în care se află. Așa cum o dovedește tradiția spiritualității creștine, practicarea lor poate în mod cert să scoată omul din sfera plictisului și lipsei de vigoare. Pe de altă parte, sensul vieții, căutat de societatea contemporană în diverse substitute ale unei vieți spirituale, poate și el să fie cu succes asigurat de un mod de trăire care propune înscrierea pe linia procesului de vindecare sau de recuperare, pe care îl indică și Sfântul Apostol Pavel: „Oare nu știți că puțin aluat dospește toată frământătura? Curățiți aluatul cel vechi, ca să fiți frământătura nouă, precum și sunteți fără aluat; căci Paștile nostru Hristos S-a jertfit pentru

⁵ *Ibidem*, p. 41.

⁶ În societățile contemporane se constată o creștere semnificativă a numărului de depresivi. Cercetătorii nu înțeleg de ce pot apărea aceste schimbări (comparativ cu societatea anilor de dinainte de 1990). Unii iau în considerare influența potențială a factorilor sociali, observând schimbările culturale recente, care implică o alimentație mai slabă și o accentuare sporită a egoismului din sfera individualismului, a imaginii sociale și a materialismului; vezi în *Toward a theology of psychological disorder*, by Marcia Webb, foreword by John Swinton, imprint of Wipf and Stock Publishers, U.S.A., 2017, p. 24.

⁷ „Ceea ce facem ne face”, concluzionează arhid. Sorin Mihalache, spunând că știința denotă chipul lui Dumnezeu în om, prin aceea că omul este creat în virtutea comuniunii, după chipul Dumnezeului Treimic, având în el aspirația de-a se desăvârși prin ceilalți, iubind și primind iubire. Bunătatea față de ceilalți sau compasiunea antrenează nu doar sănătatea sufletului, ci și a trupului. Sufletul, care cultivă virtuțile dătătoare de sănătate și de viață, transmite puteri benefice și trupului, făcându-l sănătos; vezi în Arhid. Adrian Sorin Mihalache, *op. cit.*, p. 177.

noi. De aceea să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutății și al vicleșugului, ci cu azimele curăției și ale adevărului” (1 Co 5, 6-8).

Inteligența și discernământul

Inteligența, în sens etimologic, implică o capacitate de-a discerne corect valorile de nonvalori și de a lua decizia cea mai potrivită⁸. În literatura biblică și patristică, această inteligență ar putea avea corespondent în conceptul discernământului, care este asociat cu cunoașterea de sine⁹. Acesta este caracterizat de asumarea atitudinii de-a rămâne concentrat pe scopul îndumnezeirii și a nu se lăsa împrăștiat, dezorganizat. Totodată, cunoașterea de sine poate fi o cale sigură spre pace, liniște și blândețe (valori dătătoare de sens și, implicit, de bucurie autentică). Într-una dintre notele de subsol din *Filocalia*, volumul 10, Părintele Stăniloae explică faptul că discernământul este intim legat de pace, care va putea fi păstrată, atâta timp cât există efortul de autoîndepărtare de haosul zgomotos al grijilor și patimilor¹⁰.

Tot pe filiera discernământului și inteligenței spirituale vine și modul de raportare la problemele vieții în mod corect și benefic. În scopul de-a evita boala depresiei, marcată printr-o acută lipsă de vigoare, Sfântul Ioan Hrisostom în-deamnă ca fiecare necaz, suferință, pătimire să fie percepute ca trofee prin care creștinul poate vedea sensuri dincolo de lumea aceasta (de pildă, deprimării să-i fie contrapuz exercițiul de-a gândi că durata necazurilor este efemeră). Asigurarea succesului unui astfel de mod de trăire poate fi dat mai ales de meditația la cuvintele Sfintei Scripturi¹¹.

Paradigma inteligenței spirituale și implicațiile ei

În anul 1983, psihologul American Howard Gardner lansa, în cartea sa „Frames of Mind”, o teorie care spunea că omul învață pe căi multiple, scoțând în evidență șapte inteligențe: logico-matematică, lingvistică, spațială, muzicală,

⁸ Francisc Torralba, *Inteligența spirituală*, Editura Curtea Veche, București, 2012, p. 15.

⁹ Autorul îl citează pe Sfântul Macarie, care evidențiază importanța smereniei și chiar conferă calitate de copii ai lui Dumnezeu celor care o practică. Smerenia este cea care face cu adevărat posibil discernământul în om; vezi în „Metoda sau cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol”, în *Filocalia*, vol. VIII, traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1979, p. 103.

¹⁰ Pr. D. Stăniloae, nota 497, în Sfântul Isaac Sirul, „Cuvinte despre Sfintele nevoițe”, în *Filocalia*, vol. X, traducere, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981, p. 403.

¹¹ Ioan Gură de Aur, *Scrisori din exil. Către Olimpiada și cei rămași credincioși. Despre depri-mare, suferință și providență*, ediția a II-a, volum realizat de diac. Ioan I. Ică Jr, Editura Deisis, Sibiu, 2008, pp. 139-140.

kinestetică, interpersonală și intrapersonală. Un deceniu mai târziu a fost lansată în spațiul științific, de Daniel Golleman, și inteligența emoțională, ocupând locul al optulea în teoria inteligențelor multiple. Faptul a fost primit cu entuziasm de educatori¹², deoarece această teorie scoate în evidență modul prin care umanitatea, în pofda diversității ei, receptează senzori aducătoare de bucurie, atunci când darurile sunt trăite sub semnul complementarității. Am putea spune că și Părinții Ortodoxiei converg asupra ideii complementarității prin faptul că, în Biserică, toți credincioșii sunt parte din Trupul lui Hristos, fiind chemați să se susțină și să se completeze reciproc în scopul mântuirii.

Pentru a ilustra modul de funcționare a acestor inteligențe, Francisc Torralba (filosof, teolog catolic) spune: „se poate întâmpla ca un profesor universitar să înțeleagă ecuații complicate (inteligență logică-matematică) și, în plus, să fie în relații bune cu studenții lui (inteligență socială) și să știe să-și controleze emoțiile (inteligență emoțională), dar, în schimb, să fie prea puțin abil pentru a practica un tip de sport, dans sau exerciții fizice (pentru care este nevoie de inteligență corporală)”¹³.

Teoria inteligențelor multiple a fost completată mai târziu cu inteligența spirituală, pe care arhid. Sorin Mihalache o consideră „o posibilă frontieră între teologie și știință”, deoarece traduce „lizibil” conceptul de spiritualitate pentru ambele domenii. Tot el, citându-l pe profesorul R. Wolman, definește conceptul în felul următor: „Inteligența spirituală este capacitatea noastră umană de a pune întrebări, cu privire la sensul ultim al vieții și de a experimenta simultan legătura perfectă dintre fiecare dintre noi și lumea în care trăim. Lumea subiectivă, cu care se ocupă spiritualitatea și lumea obiectivă, pe care inteligența încearcă să o înțeleagă, sunt aspecte ale vieții fiecăruia dintre noi. Avem nevoie de un limbaj pentru a descrie experiența sacralului și de o metodologie pentru studierea și înțelegerea științifică a spiritualității noastre. De fapt, spiritualitatea poate fi piatra de încercare a vieții noastre – o constantă unică de încredere, care ne susține prin momente mai grele ale vieții. Desigur, pentru spiritualitatea ortodoxă, sacralul este Cineva, Dumnezeu, nu o entitate ambiguă. El este o Persoană și o relație de Persoane care ne cheamă prin Duhul Sfânt la a cunoaște libertatea Împărăției. Treptat, descoperindu-i-se extrema importanță, conceptul de inteligență spirituală a fost luat și aplicat în diferite domenii, precum economie, sănătate, educație,

¹² Cf. Eugenia Hepworth Berger, Department Editor, and Mary Jo Pollman, „Multiple Intelligences: Enabling Diverse Learning”, în *Early Childhood Education Journal*, vol. 23, nr. 4, 1996, p. 249.

¹³ Francisc Torralba, *op. cit.*, p. 21.

în țări ca SUA, Marea Britanie, India, Africa de Sud, cu scopul îmbunătățirii performanțelor anuale”¹⁴.

Spiritualitatea este o realitate mai mult decât „pozitivă” (exprimând o relație personală nu cu ceva, ci cu Cineva, care este izvorul vieții), după cum descoperă cercetările științifice, care are implicații benefice în viața celor care experiază trăirea cu Dumnezeu. Conform unui studiu publicat în anul 1993 în „Journal of Clinical Nursing”, cu titlul „Spirituality and nursing practice”, inteligența spirituală are valențe pozitive, clar definite.

Totodată, conform aceluiași studiu, înclinația și practicarea unei vieți spirituale implică o reală terapie de recuperare, dătătoare de putere în lupta cu bolile și situațiile provocatoare-dureroase din viață. Printre altele, cercetarea scoate în evidență că factorul spiritual implică trei aspecte cu caracter benefic (în cazul bolnavilor, în special). În primul rând, procură un scop și un sens al vieții, care atenuează impactul sau gravitatea unei boli și reușește să răspundă la întrebări, provocate de situații dificile sau de boală, ca, de pildă: „De ce mi se întâmplă tocmai mie aceasta?”. În al doilea rând, s-a observat că spiritualitatea îi oferă omului capacitatea să ierte mai ușor și să răspundă la întrebări de genul: „Ce am făcut ca să merit aceasta?”. În ultimul rând, în legătură cu această chestiune se crede că factorul spiritual este o sursă a dragostei și, implicit, a bunătății¹⁵. Din cele trei aspecte studiate reiese că legătura omului cu Dumnezeu facilitează procesul vindecării în cazul bolnavilor pentru că îi provoacă pe aceștia la conștientizarea propriei valori și demnități și a faptului că nu sunt singuri.

Aportul spiritualității în lumina acestei paradigme este unul important. În acest sens, pr. arhid. Sorin Mihalache vorbește de o metanaliză realizată de medicul și profesorul Harold G. Koenig, descrisă în articolul „Religion, Spirituality and Health: The Research and Clinical Implications”¹⁶, în care se demonstrează corelațiile dintre religie/spiritualitate și diverse aspecte care țin de starea de sănătate. Această analiză afirmă că aproximativ 80% din articolele consultate constată impactul semnificativ al factorului Religie/Spiritualitate asupra sănătății mintale. Același studiu evidențiază că, după felul cum răspund oamenii la stres, emoțiile pozitive, bunăstarea/fericirea, speranța, optimismul, sentimentul unei vieți cu rost, stima de sine, sentimentul controlului – ce țin de sănătatea mintală –, când

¹⁴ Arhid. Adrian Sorin Mihalache, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵ Cf. Harrison JUDY, „Spirituality and nursing practice”, în *Journal of Clinical Nursing*, 1993, pp. 211-217.

¹⁶ <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3671693>, accesat ultima data la 29 ianuarie 2022.

stau în relație cu factorul R/S (Religie/Spiritualitate), au o mai mare influență, protejând persoana de efectele nocive¹⁷, având astfel un caracter profilactic.

„Privatizarea religiei”¹⁸ din abordările serviciilor medicale, în special al celor din paleta bolilor mintale, face ca procesul de vindecare al bolnavului să fie dificil, indiferent de tipologia bolii. Or, acceptarea factorului religios în cadrul tratării pacienților determină un tratament care ia în calcul integralitatea omului, dată de trup și suflet, fapt care ar duce la o vindecare cât mai cuprinzătoare a celor neputincioși.

Binomul tristețe-bucurie în cadrul paradigmei inteligenței spirituale

Sfinții Părinți afirmă clar că tristețea se împarte în două. Ei vorbesc despre o „tristețe folositoare sau ziditoare”, ce vine din procesul de apropiere față de Dumnezeu, dând mai multă forță în lupta de despățimire, dar precizează că există și o „tristețe rea” care-l afectează nociv pe omul, care acordă, totodată, importanță doar lucrurilor lumii acesteia¹⁹. Întristarea folosește omului, schimbându-se în bucurie și ducându-l mai aproape de Dumnezeu, doar atunci când ea este impulsionată de scopul cultivării virtuților²⁰. Un mediu propice de înnobilare în direcția celor din urmă îl reprezintă pentru om relațiile sale cu ceilalți. Conștientizarea că în celălat este un om (dincolo de ceea ce transmite acesta prin faptele sau vorbele sale) cu care Dumnezeu are o menire²¹. Arhid. Sorin Mihalache amintește în paginile cărții sale „Ești ceea ce trăiești” despre un studiu publicat în anul 2017 în revista *Journal of Humanistic Psychology*. Cercetarea „[...]” care a avut în atenție 353 de studenți de la psihologie, a scos la iveală posibile legături cu efecte terapeutice între unele caracteristici puse în seama conceptului și unele

¹⁷ *Ibidem*, pp. 137-140.

¹⁸ „A privatization of religion” este un concept care face referire la excluderea religiei din sfera serviciilor de sănătate mintală, în special, sub diverse motive. Este invocat faptul că religia este o chestiune pur personală și că nu trebuie abordată în relația medic-pacient. Autorul articolului cataloghează această atitudine, luată adesea în considerare în sfera profesioniștilor din domeniul medical, ca fiind una ironică, în baza faptului că invocarea intimității nu se face și atunci când subiectele legate de abuzul sexual sau psihic, relațiile intime, detaliile financiare zilnice, care sunt aspecte din fișa istorică a persoanei, sunt frecvent aduse în discuție în relația medic-pacient; vezi în Roger D. Fallot, „The Place of Spirituality and Religion in Mental Health Services”, în *New Directions For Mental Health Services*, nr. 91, Fall, 2001, p. 83.

¹⁹ Arhid. Adrian Sorin Mihalache, *op. cit.*, p. 307.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Arhimandritul Gavriil G. Athanasiadi, *Depresia – boala inimii*, trad. din limba greacă de Nicolae Coșofreț, Editura Egumenița, Galați, 2020, p. 100.

afecțiuni mintale și comportamentale, cum ar fi depresia, anxietatea și consumul de alcool, tutun sau droguri”²².

În direcția descrisă mai sus, se estimează că „este foarte posibil ca într-un viitor apropiat să apară tratamente medicale spirituale, care să pună în acțiune ariile corticale și subcorticale, pe seama cărora sunt puse inteligența spirituală și cultivarea virtuților, încât desăvârșirea vieții ar putea fi obținută fără efort de voință și fără ajutorul lui Dumnezeu, în cuprinsul unui tratament medical [...], dar aceasta ar însemna deschiderea unei căi către numeroase capcane [...]. Totuși, demn de reținut este că cercetările medicale arată că experiența spirituală modifică funcțiile cerebrale, evidențiind concluziile de ordin filocalic, care subliniază importanța reflexiei, a cercetării de sine, a cugetării care supraveghează activitatea minții și a simțurilor [...]”. Concepte precum „asceza, pocăința, rugăciunea afectează pozitiv sănătatea și funcțiile cerebrale”²³, conform studiilor neurologice.

Este de subliniat, în raport cu afirmațiile amintite, că spiritualitatea ortodoxă evidențiază și alte aspecte, de exemplu: faptul că bucuria este legată de smerenie, prin care Duhul Sfânt este primit să veselească ființa omului²⁴. Apoi, bucuria este semnul concretizării unei comuniuni personale cu Dumnezeu, care marchează ieșirea din atmosfera presantă a egoismului, prin începerea unei vieți caracterizate de curăție²⁵, împlinită prin mijloacele ascetice, care interiorizează și asumă modul de a trăi în Hristos.

Practicarea unor metode de relaxare (yoga, zen, mindfulness etc.) sunt în cel mai bun caz insuficiente – și riscante, dacă nu chiar dăunătoare spiritual, ca forme de înșelare –, atunci când vine vorba de orientarea omului spre Împărăția lui Dumnezeu. Mindfulness-ul, de pildă, este la mare căutare în mai toate mediile (corporații, centre de tratament pentru bolnavi, armată, sport etc.) din Occident, în special. Prin exercitarea acestei practici, care-și are originea în religia budistă, practicantul ajunge la o stare de „imunitate” ridicată (astfel încât să fie detașat față de anumiți factori stresanți, cu care el intră în contact) în fața situațiilor dificile.²⁶ Ea are o serie de definiții divergente (unele aparțin religiei/psihologiei budiste, altele psihologiei cognitive) și este caracterizată ca fiind o metodă prin care se poate

²² Care a făcut obiectul unui articol cu titlul „How Does Spiritual Intelligence Relate to Mental Health in a Western Sample”, vezi Arhid. Adrian Sorin Mihalache, *op. cit.*, p. 69.

²³ *Ibidem*, pp. 74-76.

²⁴ *** , *AKEDIA, Fața duhovnicească a deprimării. Cauze și remedii...*, p. 193.

²⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, nota 56, în „Cuvântul lui Teolipt, Mitropolitul Filadelfiei, despre ostenele vieții călugărești”, în *Filocalia*, vol. VII, traducere, introducere și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 51.

²⁶ Ellen Choi, Norman Farb, Ekaterina Pogrebtsova, Jamie Gruman, Igor Grossmann, „What do people mean when they talk about mindfulness?”, în *Clinical Psychology Review*, nr. 89, Canada, 2021, pp. 1-2.

obține o concentrare deliberată și conștientă a prezentului²⁷. Tehnica de relaxare amintită și meditația din Ortodoxie se deosebesc, astfel: dacă în spiritualitatea ortodoxă accentul cade pe transformarea modului în care gândim, trăim sau receptăm lucrurile din jur, în practica mindfulness focusarea se face pe creșterea rezistenței la stres și lipsa de reacție în fața adversităților celor din jur. Viața celor care își coordonează existența după astfel de metode nu devine mai bogată în sensuri, care să ofere o perspectivă dincolo de lumea aceasta. În Ortodoxie, creștinul este învățat să empatizeze cu ceilalți și să se raporteze la orice situație, luându-l drept model pe Mântuitorul Iisus Hristos. În relațiile interpersonale, semenii vor fi priviți prin prisma dragostei lui Dumnezeu față de om. Lucrurile privite în această perspectivă aduc un plus de bunătate în lume. Omul care trăiește integrat în viața spiritualității ortodoxe devine conștient de rațiunile lăsate de Dumnezeu în creație, în măsura în care continuă să ducă mai departe viața Împărăției lui Dumnezeu, angrenându-i și pe ceilalți semeni în procesul de sfințenie. Practica ortodoxă îl învață pe creștin că nu mai poate urî pe nimeni pentru că în toți și în toate se află semnul dragostei lui Dumnezeu.²⁸

Realizăm că „Marea Promisiune”²⁹ făcută de societatea materialistă este o ispită constantă pentru opusul ei, viața duhovnicească. Lumea care se lasă prinsă în tentaculele ei își reduce semnificativ capacitatea de-a experimenta bucuria autentică și de durată. Acest tip de promisiune, care înglobează o multitudine de strategii, nu-i lasă omului posibilitatea să descopere sensurile creației, spre a ajunge la împlinirea ca ființă, în sensul de „a fi”. Ci, treptat, împruținează orizontul și îi întunecă omului rațiunea.

Acele persoane ale societății contemporane, care doresc a trăi în bula confortului, facilitată de puzderia de bunuri materiale, riscă foarte mult să-și exercite fără discernământ nevoile și dorințele lor, ducând o viață aplatizată din punct de vedere duhovnicesc, unde, evident, valorile spiritualității creștine trec pe un plan inferior, aproape uitat³⁰. Din această izolare presantă, omul nu poate ieși

²⁷ Daniel Fischer, Laura Stanszus, Sonja Geiger, Paul Grossman, Ulf Schrader, „Mindfulness and sustainable consumption: A systematic literature review of research approaches and findings”, în *Journal of Cleaner Production*, nr. 162, Germania, 2017, p. 546.

²⁸ Arhid. Adrian Sorin Mihalache, *op. cit.*; vezi nota de subsol 210, p. 202.

²⁹ Scopul vieții este împlinit prin satisfacerea oricărei dorințe subiective prin procurarea plăcerii. Acesta trebuie alimentat de sistemul politic (indiferent care ar fi el), prin cultivarea egocentrismului, premiza nefiind alta decât aceea de a instala o așa-zisă armonie și pace în societate. Autorul constată falsitatea acestui deziderat al lumii industrializate, citându-l pe Albert Schweitzer, care, cu ocazia primirii Premiului Nobel pentru Pace, spune: „Conștiința noastră ar trebui să fie zguduită de faptul că devenim cu atât mai inumani, cu cât ne transformăm mai mult în supraoameni”; vezi Erich Fromm, *A avea sau a fi*, trad. din engleză de Octavian Cocos, Editura Trei, 2013, pp. 12-13.

³⁰ Arhimandritul Gavriil G. Athanasiadi, *op. cit.*, p. 9.

fără o lucrare de despătimire. Oricât de mult s-ar apleca să observe minunăția lumii acesteia, nu va fi în stare să treacă de la „a ști” la „a fi”. În scopul realizării progresului, în detrimentul urcării spirituale, omul nu împlinește decât tendința societății postmoderniste, unde „contemplația care poate aduce o vedere duhovnicească și un sens înalt prin despătimire este înlocuită de consumul promovat prin multiplicare dorințelor. Locul compasiunii pare a fi luat, și el, de concurență și competiție”³¹.

Concluzii

a. Remediul duhovnicesc al Spiritualității Ortodoxe pentru redobândirea bucuriei

Textul de mai jos exprimă o soluție eficientă în fața tristeții sau a incapacității de-a mai simți bucuria. Acesta este luat din viața Cuviosului Ambrozie de la Optina și face trimitere la cazul unei persoane, cu vădite semne de depresie, care se plânge părintelui:

Sufăr grav de pe urma unei slăbiciuni sufletești și trupesti, care mă înstrăinează de toate bucuriile și legăturile lumești, chiar și de lucrurile ce țin de datorie. Nu am nădejde în viitor. Numai rugăciunea stăruitoare către Dumnezeu mă susține. Rugăciunile fericitului stareț, părintele Serafim din Sarov, de care sunt profund legat sufletește. Uneori suferințele mele ajung la o asemenea măsură, încât deznădăjduiesc cu totul. Vă descopăr puținătatea mea de suflet: nu mai am putere să rabd.

Răspunsul Cuviosului, a fost acesta: Dacă vă veți apuca să urmați astfel Domnului, silindu-vă să vă lăsați de orice pretenții egoiste, potrivite pretențiilor și cuviinței lumii, veți putea, fără îndoială, să purcedeți pe cărarea creștinească, ce duce la starea împăcată și liniștită a sufletului [...], dacă vă veți sili să vă smeriți, atunci, cu ajutorul lui Dumnezeu, se vor depărta de la dumneavoastră nerăbdarea și puținătatea sufletească [...], lucru de căpetenie este să vă cercetați cu luare aminte și cu de-amănuntul viața, apoi să vă găsiți un duhovnic căruia să-i puteți mărturisi cu credință tot ce e de mărturisit și care să vă dea doctoria duhovnicească potrivită³².

b. Paradigma inteligenței spirituale martoră a Spiritualității Ortodoxe

La pericolul separării minții de inimă, care duce la o adevărată schizofrenie spirituală, prin divizarea ființei la toate nivelurile³³, inteligența spirituală, care

³¹ Arhid. Adrian Sorin Mihalache, *op. cit.*, pp. 285-286.

³² *** , *AKEDIA, Fața duhovnicească a deprimării. Cauze și remedii...*, pp. 161-162.

³³ Jean Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, ediția a III-a, în românește de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2006, p. 47.

poate fi o mărturie a faptului că legătura omului cu Dumnezeu prin rugăciune, Sfintele Taine, prin Biserică, deși nu va putea fi vreodată cuantificată de știință, reprezintă soluția cea mai sănătoasă de-a preschimba tristețea în bucuria dată de comuniunea întâlnirii cu Dumnezeu. Diferitele mijloace științifice de sesizare a spiritualului, oricât de mult ar putea evolua, nu vor fi în stare să redea decât expresiile omului care s-a unit cu Dumnezeu și cum această legătură acționează benefic în corpul uman, determinând sănătatea psihică, în primul rând, și ameliorarea și chiar însănătoșirea în boala fizică³⁴. Cu anumite lacune pe care le are, întrucât s-a dezvoltat într-un context străin de ethosul tradiției patristice, paradigma inteligenței spirituale poate fi o mărturie elocventă pentru societatea actuală că spiritualitatea creștină poate fi atât un mediu profilactic, cât și de vindecare de boli, prin angrenarea omului la procesul de îndumnezeire și de unire cu Dumnezeu, care este izvor de viață și sănătate. Aceasta poate reprezenta un impuls semnificativ pentru cei care au interes real de-a se face părtași unei bucurii care nu se va lua niciodată, deoarece este parte a Împărăției lui Dumnezeu.

³⁴ Arhid. Adrian Sorin Mihalache, *op. cit.*, p. 77.

AUTORI

1. Ierom. Drd. **Daniil (Daniel-Cosmin) PINCIUC**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: danielcosmin.pinciuc@ulbsibiu.ro.

2. Pr. Drd. **Florin Nicu BODOC**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: florinnicu.bodoc@ulbsibiu.ro.

3. Pr. Drd. **Dănuț-Gheorghe BENGĂ**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: danut.benga@ulbsibiu.ro.

4. Arhid. Drd. **Gheorghe Sorin POPESCU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale de Teologie „Sfântul Nicodim” din Craiova, Universitatea din Craiova; e-mail: gheorghesorinpopescu@gmail.com.

5. Drd. **Alexandru ROIBU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale de Teologie „Sfântul Nicodim” din Craiova, Universitatea din Craiova; e-mail: andiroibu@yahoo.com.

6. Drd. **Sorin-Gabriel POMANĂ**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: soringabrielpomana@yahoo.ro.

7. Pr. Drd. **Ionuț Daniel CIUNGU**, doctorand în cadrul Școlii Doctorale de Teologie „Sfântul Nicodim” din Craiova, Universitatea din Craiova; e-mail: ciungu.ionut.q3f@student.ucv.ro.

8. Drd. **Teodor COMAN**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: tudor@editurabizantina.ro.

9. Arhid. Drd. **Adrian-Nicolae URSU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: ursu.adryan@gmail.com.

10. Pr. Drd. **Andrei IANCU**, doctorand al Facultății de Teologie „Sf. Ier. Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu; e-mail: andrei.iancu@ulbsibiu.ro.

