

S
e
r
i
a

T
e
o
l
o
g
i
e



ANALELE

UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

v
o
l
u
m

2
6
/
2
0
2
0

EDITURA UNIVERSITĂȚII DE VEST

**ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE**

NR. 26

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Membri:

Prof. dr. OTILIA HEDEȘAN

Arhid. prof. dr. IOAN I. ICĂ jr.

Prof. PHILIPP HARNONCOURT (1931-2020)

Preside dell'Istituto di Studi Ecumenici „S. Bernardino”, ITALIA

Pr. prof. GHEORGHIOS METALLINOS

Universitatea de Stat Atena, Facultatea de Teologie, GRECIA

Pr. conf. dr. CONSTANTIN JINGA

Pr. conf. dr. GAVRIL TRIFA

Prof. DIMITRIOS GONIS

Conf. dr. REMUS FERARU

Pr. lect. dr. ADRIAN COVAN

Pr. lect. dr. ALIN SCRIDON

Redactor responsabil:

Pr. lect. dr. MARIUS FLORESCU

Secretar științific de redacție:

Lect. dr. habil. DANIEL LEMENI

Adresa redacției:

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ȘI TEOLOGIE

Bd. Vasile Pârvan, nr. 4

300223 TIMIȘOARA

R O M Â N I A

CUPRINS

Philipp Harnoncourt - sau teologul pentru care 1+1+1=1	5
--	---

LECTURI BIBLICE / BIBLICAL READINGS

Pr. conf. univ. dr. Constantin JINGA, <i>Moise - O icoană, între chip și asemănare</i>	9
--	---

Pr. lect. univ. dr. Ioan MIHOC, <i>Capernaum: Mărturii evanghelice, istorice și arheologice</i>	14
---	----

TRADUCERI / TRANSLATIONS

<i>Sfântul Simeon Noul Teolog - Viziunea sa asupra teologiei</i> , Pr. Prof. Dr. John A. McGuckin, Traducere din limba engleză și adaptare de Marian RĂDULESCU	35
--	----

TEOLOGIE ȘI ORTOPRAXIE / THEOLOGY AND ORTHOPRAXY

Pr. conf. univ. dr. Gavril TRIFA - <i>Problematica familiei - implicații teologice și educaționale</i>	42
--	----

Pr. lect. univ. dr. Adrian D. COVAN - <i>Teologia sacramentală sau rațiunea de a fi a bisericii</i>	54
---	----

Lect. dr. habil. Daniel LEMENI - <i>Maturizarea duhovnicească și conținutul educației ascetice la avva Evagrie Ponticul</i>	62
---	----

Pr. lect. univ. dr. Daniel ENEA - <i>Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022), trăitor al luminii dumnezeiești</i>	76
---	----

Drd. Remus-Emilian BOTOȘ - <i>Teologia luminii în experiența tainelor bisericii</i>	82
---	----

**BISERICA AZI: SLUJIRE, MISIUNE, PASTORAȚIE /
THE CHURCH TODAY: MINISTRY, MISSION, PASTORAL CARE**

Preot lect. univ. dr. Marius FLORESCU, *Pe Născătoarea de Dumnezeu și Maica Luminii... Sublinierea unor deosebiri interconfesionale* **103**

Ierom. dr. Rafael POVÎRNARU, *Hristocentrismul în Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie. Aspecte teologice și practice* **117**

Pr. drd. Ion APOSTU - *Educația creștină a copiilor rromi în școala primară* **124**

**TRECUT ȘI PREZENT ÎN VIAȚA BISERICII /
PAST AND PRESENT IN THE CHURCH'S LIFE**

Pr. lect. univ. dr. Alin Cristian SCRIDON, *Biserică și naționalitate. Studiu de caz: românii ortodocși din Ungaria și din spațiul athonit* **129**

Drd. Cella BOTOȘ, *Das Stunden-buch / Ceaslovul - Periplu între ortodoxia rusească și spațiul literar de expresie germană la Rainer Maria Rilke* **136**

RECENZII / REVIEWS

Recenzii / Reviews **165**

PHILIPP HARNONCOURT SAU TEOLOGUL PENTRU CARE 1+1+1=1

REDACTIA

La 25 mai 2020 a trecut la cele veșnice preotul, teologul și muzicianul austriac Philipp Harnoncourt. În ultimii ani ai vieții și activității sale a fost membru în comitetul de redacție al revistei „Analele Universității de Vest din Timișoara. Seria Teologie”.

S-a născut la 9 februarie 1931, la Berlin. Tatăl său, Eberhard Harnoncourt (1896-1970) era din familia Luxemburg-Lorena a contelui de la Fontaine d’Harnoncourt-Unverzagt, iar mama Ladislaja Johanna Franziska (1899-1997), o contesă strănepoată a Arhiducelui Johann din Austria. Tatăl său, care dorea de fapt ca fiul său să devină muzician, terminase ca ofițer de navigație navală, dar a lucrat ca inginer civil la Berlin. Din prima căsătorie el a adus pe lume doi copii și a locuit în imediata vecinătate a lui Bertolt Brecht și Helene Weigel pe Spichernstrasse în Berlin. Părinții s-au căsătorit pe 29 decembrie 1928, la Graz.

În 1931 familia s-a mutat de la Berlin la Graz, unde și-au avut reședința în Palais Meran, în spațiul căruia se află Universitatea de Muzică și Arte Performante Graz, din anul 1963. Tatăl a terminat ulterior studii de drept și apoi a primit o poziție în guvernul de stat din Stiria. Frații lui Philipp Harnoncourt au fost Rhenus, dirijorul și violoncelistul Nikolaus Harnoncourt, precum și medicul Karl Harnoncourt, respectiv avocatul Franz Harnoncourt. Surorile sale au fost Alice și Juliana. Regizorul Philipp Harnoncourt este nepotul său. În lunile de vară, familia a locuit pe așa-numitul Brandhof, o proprietate a Merans din municipalitatea Mariazell din districtul Bruck-Mürzzuschlag din Stiria Superioară, pe care ar fi dobândit-o cândva arhiducele Johann.

În timpul școlii elementare, împreună cu fratele său Nikolaus, Philipp Harnoncourt și-a încercat talentul la pian cu patru mâini. Ca băieți de altar la Catedrala din Graz, amândoi au dobândit cunoștințe elementare de muzică bisericească. Mai presus de toate, muzica era cântată regulat în familie cu tatăl, mama și frații împreună. La sfârșitul anului 1944, familia s-a mutat de la Graz la Grundlsee, din cauza amenințării crescânde din partea raidurilor aeriene aliate, frecvente din 1943 încolo.

După ce s-a întors la Graz, după încheierea celui de-al doilea război mondial, Philipp Harnoncourt a decis, la vârsta de 17 ani, să urmeze cariera de preot. Și-a încheiat studiile de teologie la Universitatea Karl-Franzens din Graz și la Gregorianum din München. Aici l-a influențat în special pe Romano Guardini în alcătuirea lucrării sale „Gândirea și credința”. A fost hirotonit preot la 11 iulie 1954. Și-a obținut doctoratul de la Universitatea Ludwig Maximilians din München, sub coordonarea lui Joseph Pascher. După mai mulți ani de ucenicie în

Arnfels și Hartberg, în 1959 a devenit secretar al episcopului diecezan de Graz, msg. Josef Schoiswohl.

Harnoncourt a fondat departamentul de muzică bisericească în 1963, transformat în ceea ce este acum Universitatea de Artă din Graz, fostă reședință a familiei din Palais Meran și a fost directorul său timp de nouă ani. În anul 1971, după alte vizite de studiu la Munchen, și-a încheiat abilitarea cu studii despre calendarul liturgic al sfinților și cântarea în slujbele Bisericii, cu o atenție specială asupra zonei germanofone. În 1972 a fost numit profesor universitar, iar din 1972, până la pensionarea sa, în 1999, a fost șef al Institutului pentru științe liturgice, artă creștină și immnologie (astăzi: Institutul de teologie sistematică și științe liturgice). De asemenea, din anul 1975 și până în anul 1976 a fost decanul Facultății de Teologie a Universității din Graz.

Harnoncourt a fost unul dintre cei mai influenți și importanți cercetători liturgici, după Conciliul Vatican II. El s-a angajat în mod special în implementarea practică a reformei liturgice a Conciliului Vatican II, reflectarea teologică a slujbei Bisericii și în mișcarea ecumenică pentru refacerea unității creștinilor. La începutul anilor '70 a jucat un rol major în scrierea lucrării „Lăudarea lui Dumnezeu”, prima carte comună de rugăciune și imnuri pentru toate eparhiile romano-catolice de limbă germană. Prioritățile didactice și de cercetare ale teologului catolic - probleme calendaristice și immnologice - au fost o contribuție importantă la reforma liturgică post-conciliară. Literatura științifică și de popularizare a contribuțiilor sale teologice constă din aproximativ 550 de studii și articole.

În apropierea ecumenică dintre Bisericele Catolică și Ortodoxă, Harnoncourt a fost una dintre cele mai importante personalități teologice. Din 1986 este membru în consiliului de administrație al fundației ecumenice Pro Oriente, înființată în 1964 la Viena de către cardinalul Franz König, Consiliul Ecumenic al Bisericilor din Austria și Comisia Ecumenică a Conferinței Episcopilor din Austria. Până la moartea sa a activat în cadrul secției Graz din fundația Pro Oriente, unde a fost președinte de onoare.

În 1997 i s-a acordat un doctorat onorific în Teologie ortodoxă la Sibiu. De asemenea, a fost mentorul semnării parteneriatului dintre facultățile teologice din Graz și Sibiu în același an, prima de acest fel între o facultate catolică și ortodoxă din întreaga lume. Câțiva ani mai târziu, la sfârșitul anului 2009, Philipp Harnoncourt a experimentat o perioadă de retragere la mănăstirea ortodoxă românească de la Sâmbăta de Sus (Transilvania). El a dorit „să experimenteze pentru sine ce fac Bisericele creștine una cu cealaltă atunci când exclud frații creștini din Bisericele surori să primească Euharistia”.

„Modelul Stirian” dezvoltat de Harnoncourt pentru evaluarea clădirilor și renovărilor bisericii este unic în Austria. În anul 2011, din inițiativa sa și a fraților săi, a debutat o acțiune de salvare și restaurare a capelei Sfântului Duh din Bruck an der Mur, care a fost profanată în 1794. Pentru angajamentul său extraordinar față de bijuteria arhitecturală gotică târzie, Philipp Harnoncourt a primit premiul Fântânii de fier în aur cu diamant din orașul Bruck an der Mur. La 7 iunie 2020, în duminica Trinității, așa cum și-ar fi dorit Harnoncourt, finalizarea restaurării

capelei Sfântului Duh din Bruck an der Mur a fost sărbătorită cu o ceremonie aparte - la doar câteva zile după moartea sa și la o zi după înmormântarea sa în Grundlsee.

Harnoncourt a trecut în veșnicie pe 25 mai 2020 în Grundlsee, în sânul familiei sale. Philipp Harnoncourt a fost înmormântat apoi la cimitirul din Grundlsee, în mormântul lui Albrecht Graf von Meran, unchiul său cel mare, care a fost curator în Grundlsee, de la hirotonia sa în 1902, până la moartea sa în 1928.

Dintre lucrările teologice pe care le-a scris, reținem lucrarea alcătuită împreună cu Birgit Pölzl și Johannes Rauchberger: „ $1 + 1 + 1 = 1$ ”, care i-a și atras renumele de teologul pentru care $1+1+1=1$.

Amintirea sa va fi veșnică, nu doar în sânul Bisericii Romano-Catolice în cadrul căreia a activat, ci și în conștiința Bisericii Ortodoxe în general și a Bisericii Ortodoxe Române în mod special, al cărui prieten fidel a fost.

MOISE - O ICOANĂ, ÎNTRE CHIP ȘI ASEMĂNARE

Pr. conf. univ. dr. **Constantin JINGA**

Abstract: In this article, the author presents and analyzes Exodus 3-4 focusing on the narrative and analyzing the biblical symbols that serve as a basis for outlining the mission of Moses, regarding the deliverance from Egypt, as well as its messianic elements. The article ends with a series of considerations relevant to the ascetic and spiritual implications of the text.

Keywords: *Biblical exegesis, moral theology, iconography, biblical symbols, biblical methaphor*

„În vremea aceea, Moise păștea oile lui Ietro, preotul din Madian, socrul său”¹. Așa începe memorabilul fragment veterotestamentar, cunoscut îndeosebi sub titluri cum ar fi *Chemarea lui Moise* sau *Rugul Aprins*². Nu aflăm nimic, din această introducere sumară, care să sugereze faptul că autorul este pe cale de a relata un eveniment menit să modifice viața unui om, destinul unui popor și, totodată, istoria omenirii.

În lumea veche a Orientului Mijlociu stătea în firea lucrurilor ca un ginere, mai cu seamă dacă nu era din cale afară de bogat, să se îngrijească de administrarea averii socrului său. Și chiar așa este prezentat Moise cititorului, încă de la bun început: tatăl lui Moise este „un om oarecare”³; datorită unei prigoane cumplite din partea egiptenilor, mama lui îl ascunde într-un coș și îl lasă să plutească pe apa Nilului, de unde îl salvează fiica lui Faraon. Aceasta îi oferă posibilitatea de a primi cea mai bună educație egipteană și de a pătrunde în aristocrația vremii. Gestul, pozitiv într-o primă fază, are și o latură negativă, de vreme ce conașionalii săi nu-l vor mai recunoaște pe Moise ca membru deplin al poporului ales⁴. Pe lângă toate acestea, la un moment dat, eroul nostru săvârșește o crimă și se vede nevoit să fugă, pentru a scăpa de rigoarea legii egiptene⁵.

Aproape totul contribuie, într-un fel, la transformarea lui Moise într-un anti-erou. Nu are o origine clară, este israelit de origine, dar, cum trăiește ca un egiptean, este *quasi*-repudiat de poporul său, fără însă a fi adoptat întru totul de egipteni. În plus, pentru că ucide un om, este nevoit să-și piardă urma. Situația lui de moment nu este defel de invidiat. El va căuta, așadar, să-și refacă viața

¹ Ieșirea 3:1

² Vezi Ieșirea 3:1 - 4:17

³ Ieșirea 2:1

⁴ Vezi Ieșirea 2:19

⁵ Cf. Ieșirea 2:12-15

cât mai departe, în Madian, căsătorindu-se cu fiica unui preot de aici, pe nume Ietro. Și, totodată, să-și construiască o nouă identitate - aceea de păstor. Aceasta este postura, deloc confortabilă, a lui Moise, în ajunul minunatei întâlniri menită să-i schimbe radical cursul vieții.

Autorul Cărții Ieșirea nu zăbovește cu prea multe amănunte și spune direct că, pe când păștea oile socrului său, lui Moise i s-a arătat un înger care îl striga pe nume dintr-o pară de foc. Prima reacție a omului nu este cu nimic deasupra de omenesc. El pare a nici nu auzi glasul, ci se arată mai interesat de minunea că flacăra respectivă ardea într-un rug, într-un arbust uscat, fără însă a-l mistui. De aceea, surpriza lui este pe măsură atunci când realizează că nu este martor la un miracol oarecare și că glasul dumnezeiesc vrea să-l instituie tocmai pe el, Moise, ca lider al evreilor și eliberator al acestora din robia egipteană⁶. Descoperirea are asupra lui efectul unui duș rece. Dacă ar fi să urmeze chemării, ar trebui să se prezinte mai întâi înaintea conaționalilor săi și să le explice că el a fost ales de Dumnezeu să-i elibereze din robie. Apoi, ar avea a se înfățișa la Faraon, pentru a-i cere nici mai mult nici mai puțin decât slobozirea fiilor lui Israel. Planul părea mult peste limitele oricărei logici. Era de așteptat ca iudeii să-l respingă, atât pentru că vedeau în el un ins duplicitar, cât și pentru că unii dintre ei fuseseră martori la crima pe care o săvârșise⁷.

Pe de altă parte, autoritățile egiptene erau pregătite să-l condamne la moarte și, evident, orice tentativă a lui de a intra în legătură cu ele, și cu Faraon în special, era echivalentă cu o sinucidere curată. Ca orice om cuminte, Moise refuză. Iar refuzul lui este plin de bun simț:

Cine sunt eu, ca să mă duc la Faraon, regele Egiptului, și să scot pe fiii lui Israel din țara Egiptului?⁸

Primind chemarea lui Dumnezeu ca pe o sarcină imposibil de îndeplinit, Moise încearcă să i se împotrivească în cel mai natural mod cu putință, și anume dezvăluindu-și, cu toată onestitatea, slăbiciunile.

În primul rând, Moise își mărturisește propria-i lipsă de semnificație. „Cine sunt eu ...?” nu este o întrebare lipsită de noimă. La acea oră, Moise era un ins care nu dorea nimic altceva, decât să se piardă în dulceața lipsită de responsabilitate a anonimatului, a depersonalizării.

În al doilea rând, el își dezvăluie starea sufletească, adică un amestec de teamă și de neîncredere. Lui Moise îi este frică să apară înaintea lui Faraon și nu crede că o eventuală întâlnire cu fiii lui Israel ar avea vreun rezultat. De ce? Pentru că față de egipteni se știe vinovat, iar față de ai săi se știe lipsit de autoritate. El nu cunoaște numele lui Dumnezeu⁹, așadar nu face parte dintre

⁶ Ieșirea 3:2-12

⁷ Vezi Ieșire 2:11-14

⁸ Ieșirea 3:11

⁹ Ieșirea 3:13

înțelepții lui Israel. Mai mult, date fiind antecedentele sale cunoscute, chiar dacă ar rosti înaintea lor Sfântul Nume, tot nu ar fi crezut pe cuvânt¹⁰.

Pe lângă toate acestea, ginerele lui Ietro își mai pomenește și neputința trupească, ca pe o piedică serioasă pentru îndeplinirea misiunii încredințate¹¹.

Răspunsul dumnezeirii este unul pe cât de irațional, pe atât de firesc: nu s-a făcut absolut nici o greșală, Moise este alesul, cu toate scăderile și neputințele lui, dacă nu chiar în ciuda acestora. Fiecare slăbiciune devine în chip minunat, odată mărturisită, prilej de manifestare a atotputerniciei divine. Însă cu un sens profund. La o privire mai atentă, putem nota că „repararea” neajunsurilor lui Moise vizează trei aspecte esențiale.

Prima calitate pe care Dumnezeu i-o conferă lui Moise, ca urmare a mărturisirii sale sincere, este aceea de mijlocitor în favoarea poporului său: el va discuta cu Faraon eliberarea israeliților¹².

Apoi, primind și misiunea de a proclama Numele Celui Prea Înalt, de a le binevesti conaționaliilor săi libertatea¹³, omul este ridicat la rangul de profet.

În fine, tot lui i se mai acordă și puterea de a-i consacra întru slujirea dumnezeiască pe alți semeni de-ai lui, în speță pe Aaron¹⁴.

Prin faptul că dobândește puterea de a mijloci, puterea de a binevesti și puterea de a consacra, Moise se învrednicește, în fapt, de harul preoției și de puterea învățătoarească. Moise devine arhieru al Celui Prea Înalt și profet-învățător al poporului său. Ca și cum toate acestea nu ar fi fost îndeajuns, autorul relatează în continuare, într-un fragment cu siguranță fundamental pentru înțelegerea modului de alcătuire a textului sacru¹⁵, despre încă un rang la care este ridicat ginerele preotului din Madian. Interesant că, în conferirea acestei demnități, Dumnezeu pornește de la ceea ce omul are deja. În cazul de față, un toiag.

În toate culturile tradiționale, toiagul și stilizările lui (bastonul, cârja, sceptrul) sunt simboluri ale autorității. Reminiscențe în acest sens întâlnim și azi: sceptrul regal, bastonul de mareșal, cârja episcopală, etc. Pentru Moise, ca păstor, toiagul avea o utilitate în primul rând practică. Dar, tot așa după cum Sf. Ap. Petru și Andrei s-au auzit chemați să fie „pescari de oameni”¹⁶, la fel și Moise are a-și asuma misiunea de păstor nu al oilor lui Ietro, ci al poporului său. Iar pentru aceasta nu avea nevoie doar de autoritate, doar de putere. Deloc întâmplător, atunci când Domnul Dumnezeu îi poruncește să arunce toiagul pe

¹⁰ Vezi Ieșirea 4:1

¹¹ Vezi Ieșirea 4:10. Vezi Origen, *Omilii Ieșirea 3.1*, p. 143; Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, în *Filocalia*, XI, p. 541

¹² Vezi Ieșirea 3:10

¹³ Vezi Ieșirea 3:14-15

¹⁴ Cf. Ieșirea 4:14-16

¹⁵ Vezi Ieșirea 4:2-9

¹⁶ Matei 4:19

jos, simbolul autorității se preschimbă în simbol de înțelepciune: în șarpe. Iar apoi, șarpele se preschimbă la loc în toiag.

Textul biblic devine, aici, veritabilă icoană. Moise ține în mână un obiect încărcat cu o semnificație profundă¹⁷. Toiagul-șarpe simbolizează autoritatea dublată de înțelepciune, însă o înțelepciune de un anumit fel, una tămăduitoare. Să nu uităm că, până în zilele noastre, șarpele este recunoscut ca emblema a farmaciștilor, adică a acelor oameni care se pricep să preschimbe veninul, otrava ucigătoare, în medicament tămăduitor. Fiii lui Israel erau robi, iar Moise, cu puterea dată lui de Dumnezeu, urma să-i elibereze din această stare și să-i vindece, apoi, de toate sechelele mentalității de sclav, adânc înrădăcinate în sufletele lor. Astfel, următoarele două minuni săvârșite întră perfect în logica lucrurilor. El experiază mai întâi că, de-acum, poate vindeca boli trupesti¹⁸ și, în al doilea rând, că poate preschimba apa în sânge, tot așa după cum primul gest minunat al Domnului Hristos va fi să preschimbe apa în vin¹⁹. Iar mai apoi, vinul în propriul Său sânge ... Rangul la care este ridicat Moise ar putea fi descris astfel: are putere, înțelepciune și poate tămădui boli trupesti și sufletești. Dar autoritatea lui nu se rezumă la a-i scoate pe israeliți din robia egipteană. Iată, creația i se supune și ea. Moise este înzestrat cu o autoritate regală. Puterea și înțelepciunea simbolizate prin toiagul-șarpe ne duc cu gândul, în primul rând, la icoana regelui Solomon. Iar faptul că are putere asupra creației, sugerează calitățile unui alt personaj biblic, anume Adam. Am putea oare spune că rangul conferit, de această dată, este acela de care se bucurau Adam și Eva înaintea căderii în păcatul strămoșesc?²⁰ Cert este că în persoana lui Moise percepem, deja, oglindirea a două chipuri: al lui Adam, pe de o parte, și al lui Solomon, pe de alta. Întreaga literatură rabinică îl situează pe regele faimos și înțelept în linia marilor bărbați ai lui Israel care au fost Avraam, Moise și Iosif²¹. Chipul fanat al protopărintelui neamului omenesc prinde contur în persoana unui păstor anonim care, iată, începe să preînchipuie un alt păstor, un nou Adam.

Să recapitulăm: am văzut că, dobândind puterea de a mijloci pentru fiii lui Israel, de a le binevesti eliberarea din robie și de a consacra alți semeni de-ai săi întru dreapta slujire a Celui Preînalt, Moise este înzestrat cu demnitatea preotească. Apoi, primind posibilitatea de a-l învăța pe Aaron și, împreună cu acesta, de a le transmite israeliților voia lui Dumnezeu și adevărurile izbăvitoare, lui Moise i se conferă demnitatea de profet, de învățător. În fine, prin puterea și înțelepciunea ce-i sunt date, Moise este ridicat la rangul de rege,

¹⁷ Vezi Maurice Cocagnac, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, trad. Michaela Slăvescu, Editura Humanitas, București, 1997

¹⁸ Cf. Ieșirea 4:6-7

¹⁹ Vezi Ieșirea 4:9; cf. Ioan 2:9

²⁰ Facerea 1:26, 28; 2:15, 19

²¹ Vezi *Baba Bathra* 15a, ș.a

de împărat. Iată ce trăsături minunate descoperim, de-acum, pe chipul personajului nostru! Meșter iconar iscusit, autorul biblic nu zugrăvește, în persoana lui Moise, o simplă replică a lui Adam. Nu spre Adam trebuie să tindem noi, oricât de paradisiacă ar fi fost starea lui inițială. În viziunea revelată a autorului, eroul poartă, cum ar spune cu siguranță Diadoh al Foticeii, „pecetea asemănării”²².

Învățător, Preot și Împărat va fi să fie nimeni altul decât Mesia. Prin demnitățile primite, Moise dobândește de fapt asemănarea, adică „forma pe care Dumnezeu o ia în icoana omului” – cum frumos spunea un mare teolog. Astfel înzestrat, Moise pune început izbăvirii lui Israel din robie, dar și mântuirii noastre. Prin Moise ne-a fost dată Legea, care a pregătit lumea pentru momentul nașterii lui Mesia; iar prin Iisus Hristos, Legea s-a împlinit: am primit, adică, harul și adevărul²³.

Toată această istorie teologică din jurul lui Moise este însoțită îndeaproape de un tâlc duhovnicesc, folositor pentru fiecare dintre noi. Să ne amintim că, în momentul inițial al relatării, Moise este un ins oarecare. El nu se manifestă altfel decât orice om obișnuit. Majoritatea dintre noi visăm și ne complacem în confortul asigurat de stereotipia vieților noastre, de rutina zilnică. Trăim într-un cerc vicios: muncim pentru bani, iar banii îi folosim pentru ca să putem munci mai departe. Idealul la care visa Moise nu era departe de acesta. Și, trebuie să o recunoaștem, este unul foarte călduț și ademenitor. Dar aproape că îl exclude pe Dumnezeu.

Asemenea lui Moise, creștinul este chemat la un alt fel de viață. El trebuie să descopere încă de pe acum chipul lui Hristos din sine și să-și lucreze asemănarea, pentru a-L putea mărturisi pe El în lume. Fiecare dintre noi este chemat să fie, în felul lui și la locul lui, împărat, preot și învățător. Și devenim astfel dacă acceptăm, chiar asemenea lui Moise, dialogul cu Dumnezeu. El ne cheamă să ieșim din circularitatea fadă a vieții noastre, să fim pricină, pentru cei din jurul nostru, de întoarcere a inimii spre Dumnezeu și să-i învățăm cele bune, învățându-ne pe noi înșine, spre a deprinde laolaltă cele de folos izbăvirii din Egiptul păcatului. Dacă dorim cu adevărat să ne asumăm calitatea de creștini, trebuie să ne exersăm urechea, pentru a auzi chemarea lui Dumnezeu, și inima, pentru a-i putea da curs.

De aceea, cred că istoria lui Moise poate fi citită și ca o icoană a spovedaniei. Omul, minabil și înfricoșat, călătorește spre centrul ființei lui și își dă pe față neputințele. Astfel, introspecția sa devine prilej de cunoaștere a puterii Celui Preaînalt. După o asemenea călătorie – asistată de Dumnezeu, prin intermediul preotului duhovnic - în profunzimile inimilor noastre, nu mai putem rămâne cei ce eram înainte. Ne schimbăm. Cum altfel ne-am putea îndumnezei? ...

²² Sfântul Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 89

²³ Cf. Ioan 1:17

CAPERNAUM: MĂRTURII EVANGHELICE, ISTORICE ȘI ARHEOLOGICE

Pr. lect. univ. dr. **Ioan MIHOC**

Rezumat: Desemnat ca oraș (*polis*) de către sfinții evangheliști (Mt 9,1; 11,20; Mc 1,33 și Lc 4,31), ei nu prezintă detalii cu privire la aspectele vieții lui sociale și economice. Însă, ceea ce lor le atrage atenția în chip deosebit este faptul că această localitate a devenit „cetatea lui Iisus”, ca martoră la multe învățături și minuni săvârșite de Mântuitorul Hristos. Prezentând date legate de istoria și caracterul localității Capernaum, studiul de față se oprește mai ales asupra unor aspecte ale cercetării arheologice de aici. Sinagoga din piatră albă, „casa Sf. Petru” și „casele minunilor” din Capernaum, sunt până astăzi repere arheologice semnificative care-l atestă ca pe un sat tipic iudaic, reprezentativ pentru Galileea rurală. Sinagoga, cu etapele succesive ale zidirii ei - „sinagoga centurionului”, zidită deasupra unei case, și „sinagoga albă” de mai târziu - așa cum au fost aduse la lumină de arheologi, istoria „casei lui Petru”, deasupra căreia s-au identificat „biserica-casă” și biserica octogonală bizantină, precum și ruinele „caselor minunilor”, grupate în așa-numitele *insulae*, ne oferă imaginea de ansamblu a unei cercetări arheologice laborioase, materializată într-o fascinantă dedicare studiului „pietrelor care vorbesc”, confirmând Evanghelia și aducându-ne mai aproape de locurile privilegiate de a fi martore ale activității Domnului.

Cuvinte cheie: satul lui Naum, „cetatea lui Iisus”, sinagoga centurionului, casa lui Petru, casele minunilor

În secolul I d. Hr., satul Capernaum (gr. *Kapharnaoum*)¹ era o așezare pescărească destul de importantă prin faptul că era străbătut de celebra *Via Maris* („calea mării”),² fiind identificat de arheologi cu actualul Tell Hûm, pe țărmul Lacului Ghenizaret.³ Din Sfintele Evanghelii, care-l menționează de 16 ori,⁴ aflăm

¹ În manuscrisele Noului Testament, cea mai bine atestată denumire este *Kapharnaoum*, denumirea *Kapernaoum* redând forma întâlnită în scrierile minuscule bazate pe *Codex Alexandrinus* (J. D. DOUGLAS, redactor principal, *Dicționar biblic*, trad. L. Pup și J. Tipei, Ed. „Cartea creștină”, Oradea, 1995, p. 190). Conform Roswell D. HITCHCOCK, (în *Hitchcock's Bible Names Dictionary*, New York, 1869, p. 13), semnificația denumirii acestei localități este „câmpia pocăinței” sau „cetatea mângâierii”.

² Beitzel infirmă teza clasică potrivit căreia *via maris* din antichitate ar fi fost un mare drum care străbătea Cornul Fertil și în cele din urmă lega Mesopotamia și Egiptul. Pe baza unor noi dovezi, el susține că *via maris* era drumul comercial care lega Acco/Ptolemais, un oraș-port la Mediterana, de Capernaum, situat pe țărmul nordic al Mării Galileii, pe o axă principală est-vest (Barry J. Beitzel, “The Via Maris in Literary and Cartographic Sources”, *Near Eastern Archaeology*, volume 54, Number 2, June 1991, pp. 65-75).

³ Sursele de documentare privitoare la situl din Capernaum sunt: 1. Noul Testament 2. Iosif 3. Însemnările pelerinilor 4. Anumite scrieri iudaice 5. Ruinele moderne (E. W. G. MASTERMAN, “The Site of Capernaum”, *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 39, nr. 3, 1907, p. 221). Excavațiile din secolul XX au stabilit cu certitudine identificarea Capernaumului cu locul ruinelor de la Tell Hûm,

că este localitatea în care Domnul Hristos și-a avut locuința în timpul activității Sale publice din Galileea (Mt 4,13-17; 9,1; Mc 2,1; cf. In 2,12), în care a săvârșit o serie de minuni (Mt 8,5; Mc 1,21-28; 2,1-12; Lc 7,1-10; cf. In 4,46-54) și a învățat în sinagogă (Lc 4,31-38; In 6,22-59).⁵ După întoarcerea lui Iisus în Galileea și respingerea la Nazaret, El a mers în Capernaum, pe țărmul nordic al Mării Galileii (Lc 4,31; Mt 4,13), doar la o mică distanță înspre vest de râul Iordanului. Studiul de față urmărește în primul rând înțelegerea importanței Capernaumului în decursul activității publice a Domnului în Galileea, apoi oferă o privire istorică și o succintă caracterizare, pentru ca în final să descrie câteva aspecte din îndelungata istorie a cercetărilor arheologice de la Tell Hûm, legate în chip special de sinagoga de aici și de casa Sf. Petru.

1. Centrul activității din Galileea. Capernaum este amintit de toți Evangheliștii ca locul vindecării (Mt 8,5-13.14-17; Mc 1,23-28.29-34; 2,1-12; (cf. 3,1-6); Lc 4,33-37.38-41; 7,1-10; In 4,46-54, etc) și al învățaturii (Mt 4,17; 4,23; 9,35; Mc 1,21-22; cf. v. 27; 2,1-2; 9,33-50; Lc 4,31-32; In 6,59, etc), dar lipsa de pocăință și de credință a locuitorilor săi, după ce au primit multe dovezi din partea Domnului despre autenticitatea misiunii Sale, a atras asupra lor o grea sentință a judecății. Bazându-se pe datele din Mc 1,23 – 2,12 și loc. par., Carroll Roberson descrie „o zi încărcată la Capernaum” din timpul activității Domnului. El precizează că sunt două lucruri care trebuie menționate despre Capernaum și ținutul învecinat al Galileii: 1. Era un loc al întinericului spiritual și 2. Hristos Lumina Lumii a venit aici (cf. Is 9,1 ș.u., Mt 4,15 ș.u.).⁶ Astfel, a devenit un loc cu totul privilegiat: „În niciun alt oraș Iisus n-a rostit așa de multe cuvântări, în niciun alt loc nu a manifestat atotputernicia Sa prin așa multe minuni și nu a dat oamenilor așa multe garanții ale bunătății și grijii Sale”.⁷

Referindu-se la „satele lui Iisus”, Bernard J. Lee descrie „satul” Capernaum și amintește că Evanghelia după Matei situează începutul vieții publice a lui Iisus în Iudeea, cu Ioan Botezătorul. Însă, după arestarea lui Ioan, Iisus revine în nordul

loc care era încă vizitat de pelerini în secolul VII. Dedesubtul unei biserici bizantine din secolul V și al unei biserici-casă iudeo-creștină din secolul IV, s-au descoperit ruinele unei case particulare. Încă de timpuriu, din a doua jumătate a secolului I, ea a servit ca loc de adunare pentru întâlniri religioase. Inscripțiile și însemnările pelerini creștini din primele veacuri fac posibilă identificarea edificiului drept casa lui Petru (cf. Mt 9,27-31; Mc 1,29; 2,1; 3,20; 9,33). Ruinele sinagogilor din secolele III și I d. Hr. (Lc 7,5, cf. Mc 1,21-29) au fost descoperite sub celebra sinagogă din piatră albă de calcar care datează probabil de la sfârșitul secolului IV. Locul desemnat acum drept Capernaum, Tell Hum sau Kfar Tanhum din Talmud, a fost considerat de multă vreme autentic. În prefața unui mic volum scris despre istoria și arheologia lui, care datează din 1967, Yigael Yadin a notat: „Capernaum este unul dintre mai cunoscute situri din Țara Sfântă, prețios deopotrivă pentru iudei și creștini” (Cf. John McRay, *Archaeology and the New Testament*, Baker Book House Company, 1991, p. 162).

⁴ De patru ori în Matei (4,13; 8,5; 11,23; 17,24); de trei ori în Marcu (1,21; 2,1; 9,33); de patru ori în Luca (4,23.31; 7,1; 10,15); de cinci ori în Ioan (2,12; 4,46; 6,17; 6,24; 6,59).

⁵ Scott HAHN, ed., *Catholic Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 2009, p. 182.

⁶ Carroll ROBERSON, *The Christ: His Miracles, His Ministry, His Mission*, p. 70.

⁷ ÎPS Irineu, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Țara Sfântă. Arena operei mântuitoare*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2014, p. 73.

țării și se mută de la Nazaret la Capernaum (Mt 4,12-13). Capernaum devine astfel centrul activității lui Iisus pe parcursul celei mai mari perioade a activității Sale publice, deși a revenit pentru puțin timp la Nazaret unde este cunoscut ca „fiu al locului” (Mt 13,53-58).⁸

Matei, Luca și Ioan au în spatele lor un cadru narativ comun potrivit căruia Iisus, după botezul și ispitirea Sa (și după arestarea și moartea lui Ioan), a revenit la Nazaret, a fost respins acolo și s-a mutat la Capernaum. Urme ale acestui cadru pot fi aflate și în Marcu, dar, prin comparație cu Matei, Luca și Ioan, cadrul marcan este în mod deosebit secundar.⁹ După cum ne informează Matei și Luca, Iisus Însuși alege să locuiască în Capernaum:

„Și S-a coborât la Capernaum, cetate a Galileii, și îi învăța sâmbăta. Și erau uimiți de învățătura Lui, căci cuvântul Lui era cu putere” (Lc 4,31-32)

„Și părăsind Nazaretul, a venit de a locuit în Capernaum, lângă mare, în hotarele lui Zabulon și Neftali” (Mt 4,13)

Mt 9,1 numește Capernaum „cetatea” lui Iisus: „Intrând în corabie, Iisus a trecut și a venit în cetatea Sa”

Selah Merrill, care a studiat topografia Galileii, a meditat asupra motivului pentru care Domnul a părăsit Nazaretul și și-a stabilit reședința la Capernaum. El notează că

„mai mult decât orice altă cetate a Palestinei, cu singura excepție a Ierusalimului, Capernaumul era un centru comercial, un centru de călătorii și în special de noutăți... Navigatori, soldați, negustori, călători, prinți, oameni din toate clasele și din toate părțile lumii treceau prin acest loc

⁸ Bernard J. LEE, *The Galilean Jewishness of Jesus: Retrieving the Jewish Origins of Christianity*, Paulist Press, New York, 1988, p. 65. De la Capernaum, Iisus a mers prin satele Galileii și ținuturile învecinate, susținând misiunea Sa dătătoare de viață în sinagogi, într-o casă sau *acasă*, lângă mare, pe un munte, în sate și în locuri pustii. Comparativ cu campania lui Vespasian de mai târziu, în vreme ce acesta este întâmpinat de regi și oameni de stat (Iosif, *Răzb.* 3:8, 29-32) pe când intra în cetăți, cei care vin la Iisus sunt acei *am-ha-areț* – oamenii obișnuiți, țărani săraci și oprimați din satele Galileii și din ținuturile învecinate. Ucenicii, care vor face parte dintre Cei Doisprezece, sunt și ei din rândul oamenilor obișnuiți ai țărănimii iudaice din Galileea rurală. Iisus Însuși aparținea clasei țărănimii, fiind cunoscut drept „teslar” din satul Nazaret (Mc 6,3; cf. 1,9). Stephen Simon KIMONDO, *The Gospel of Mark and the Roman-Jewish War of 66-70 CE. Jesus' Story as a Contrast to the Events of the War*, Wipf and Stock Publishers, 2018, p. 153-154. „În satele și târgurile Galileii și regiunile ei învecinate, Iisus Și-a manifestat autoritatea împotriva puterilor demonice, bolilor, foametei, și alte forțe ale naturii care amenințau viața. În vreme ce, mai târziu, campania lui Vespasian de cucerire a Palestinei se baza pe cetățile fortificate, misiunea lui Iisus era concentrată pe așezările și satele rurale. Iisus a fost proclamat Mesia în satele Cezareii lui Filip. El a evitat să intre în cetăți precum Tiberias și Seforis. Această strategie demonstrează că mișcarea lui Iisus, mai ales în Marcu, este într-adevăr o mișcare satească al cărei scop a fost de a aduce înnoirea în comunitățile locale din Israel” (Stephen KIMONDO, *The Gospel of Mark...*, p. 151-152).

⁹ Stephen HULTGREN, *From Nazareth to Capernaum: The Beginning of the Galilean Ministry* (Matt 4.12-16; Luke 4.14-31 a), 2002, p. 189.

pentru afaceri sau pentru relaxare”. Concluzia sa arată că „de vreme ce noua religie era pentru casele, inimile și viețile tuturor oamenilor, simțim că ni s-a descoperit o parte a planului lui Dumnezeu atunci când citim (Mt 4,13): *Părăsind Nazaretul... a locuit în Capernaum*”.¹⁰

Mutându-Se de la Nazaret¹¹ la Capernaum, Iisus a plecat de la o mică așezare iudaică, la o alta mai mare, însă tot un sat iudaic.¹² Dar așezarea satului Capernaum pe țărmul nord-vestic al Mării Galileii, pe drumul comercial care lega Mediterana de Damasc¹³ - aproape de granița dintre teritoriul lui Antipa și Filip, fapt care explică prezența vameșilor în această zonă - oferea oportunități considerabil mai mari pentru legături cu păgânii și era mai accesibil locurilor păgâne decât majoritatea satelor galileene, în special mica așezare de la Nazaret.¹⁴

Capernaum era localitatea în care se afla casa lui Petru și Andrei și, când Iisus și-a început misiunea, și-a făcut locuința Sa aici (Mt 4,13; Mc 2,1). Marcu 1,29 ne arată acest fapt:

„Și îndată ieșind ei din sinagogă, au venit în casa lui Simon și a lui Andrei, cu Iacov și cu Ioan”.

La Capernaum, Mântuitorul a vindecat de „friguri” pe soacra lui Petru. În aceeași zi, seara, după apusul soarelui, „au adus la El pe toți bolnavii și demonizații, și toată cetatea era adunată la ușă. Și i-a tămăduit pe mulți care pătimeau de diferite boli, și demoni mulți a alungat” (Mc 1,29-34). Probabil tot în casa lui Petru, a avut loc vindecarea slăbănogului adus într-un mod mai puțin obișnuit - prin desfacerea

¹⁰ Selah MERRILL, “Capernaum, Christ’s Own City”, *The Biblical World*, vol. 11, No. 3, 1898, p. 164.

¹¹ Iisus a copilărit și a crescut în Nazaretul Galileii și, ca urmare, era cunoscut ca „Iisus din Nazaret”. Nazaretul era un mic sat cu un număr de locuitori între 200 și 400. Evangheliile sinoptice amintesc o sinagogă la Nazaret (Mt 13,54; Mc 6,2; Lc 4,16). Nu existau aici temple păgâne sau școli. Cel mai probabil niciun locuitor neiudeu nu trăia aici în vremea Sa (Craig A. EVANS, *Jesus and His World: The Archaeological Evidence*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2012, p. 13). Cu toate acestea, avem numeroase indicii în învățătura și activitatea lui Iisus despre faptul că El era familiar cu viața urbană. Deși Evangheliile nu spun nimic de o vizită la Seforis, Iisus a făcut probabil aluzie la acest oraș mareț în cunoscuta zicere: „Nu poate o cetate de pe vârful de munte să se ascundă” (Mt 5,14) (Craig EVANS, *Jesus and His World*, p. 30). Spre deosebire de Capernaum, Nazaret a rămas necreștin timp de patru secole. Se pare că primii creștini au sosit la Nazaret ca pelerini în sec. IV, vezi Epifanie, *Panar.* I.30,11 (Migne, P.G. 41.426) (Cf. J. Spencer KENNARD JR., „Was Capernaum the Home of Jesus?”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 65, 2, 1946, p. 132, nota 2).

¹² Jonathan L. REED, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Trinity Press International, Harrisburg, 2002, p. 161.

¹³ Drumul ducea la Capernaum din valea Ginosar și apoi „drumul mării” îl distanța de Marea Galileii și, de la râul Korazim, ducea spre nord. Era un drum internațional care lega nordul de sud și vestul de est și, la mijlocul secolului I d. Hr., era un important factor în dezvoltarea economică a orașului (Lea LOFENFELD & Ramit FRENKEL, *The Boat and the Sea of Galilee. An Archaeological Glimpse into the World of Jesus*, trans. from the Hebrew by Ora Cummings, Gefen Publishing House, Jerusalem, 2007, p. 98-99).

¹⁴ Jonathan Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus*, p. 162.

acoperișului - în fața Mântuitorului (Mc 2,4). Marcu 2,4 (diferit de Lc 5,19) presupune corect o manieră tradițională.¹⁵ Aici Iisus a vindecat pe femeia care suferea de hemoragie și a înviat pe fiica lui Iair, mai marele sinagogii din Capernaum (Mc 5,41), și tot aici El a vindecat pe slujitorul unui sutaș roman care a construit sinagoga pentru popor.¹⁶ Foarte probabil este vorba de sinagoga în care Iisus a ținut cuvântarea euharistică, după săturarea celor cinci mii (In 6,25-59). În sinagogă, Mântuitorul a vindecat pe omul cu mâna uscată într-o zi de sabbat (Mt 12,10-13; Mc 3,1-5; Lc 6,6-11). De asemenea, la Capernaum Iisus a plătit darea pentru templu (Mt 17,24).

Data fiind așezarea sa, nu e de mirare că în Capernaum se afla un post de vamă.¹⁷ De la vama de aici l-a chemat la ucenicie pe Levi, viitorul apostol Matei (Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,29), care a dat un ospăț, invitând alți vameși și păcătoși (Mc 2,15-17; Lc 5,29-32; Mt 9,10-13). Iisus devine cunoscut că se asociază cu vameșii (Lc 7,29; 15,1; 19,2) și El adesea se referă la vameși în învățătura Sa (Mt 11,19; 18,17; 21,31-32; Lc 18,10-14). Potrivit lui Craig Evans, „asocierea cu / și referirile la vameși reflectă, totuși, un element urban”.¹⁸

Evangelhia după Marcu prezintă Capernaumul drept centru al activității lui Iisus.¹⁹ Prima Sa minune, vindecarea unui om cu duh necurat, are loc în sinagoga de aici (Mc 1,21), iar apoi Iisus este prezentat ca fiind „în casă” (*en oikō*) la Capernaum (Mc 2,1; 9,33). Capernaum a fost scena discuției despre cine este mai mare (Mc 9,33-37). De asemenea, cum am văzut deja, Matei presupune că locuința

¹⁵ Joel B. Green, Jeannine K. Brown & Nicholas Perrin, eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 51.

¹⁶ Bătrânii cetății au spus despre rugămintea sutașului: „Vrednic este să-i faci lui aceasta, căci iubește neamul nostru și el ne-a zidit sinagoga” (Lc 7, 4-5). Sutașul, care era desigur un temător de Dumnezeu, avea un loc de cinste în opinia publicului și, foarte probabil, el avea un loc rezervat în sinagogă (J. Duncan M. Derrett, “Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum”, *Novum Testamentum*, vol. 15, fasc. 3, 1973, p. 175. Însă și acest sutaș respecta interdicția de a avea contacte directe cu iudeii. Când constată că Iisus era pe punctul de a intra în casa sa, el Îl oprește: „Doamne, nu sunt vrednic să intri sub acoperișul meu” (Luca 7,6). De aici ar rezulta că sutașul locuia în afara localității, probabil într-un mic castru. Însă, G. Zuntz susține că desemnarea ofițerului păgân ca un sutaș în majoritatea textelor lui Matei se datorează armonizării și că, în original, el era un „tribun”, deci un magistrat ce îndeplinea prerogativele de consul sau care avea comanda unei mari unități militare. Argumentul său arată că „gradul militar mai mare se potrivește mai bine cu istorisirea originală” (G. Zuntz, “The ‘Centurion’ of Capernaum and His Authority (Matt. VIII.5-13)”, *The Journal of Theological Studies*, nr. 183-184, 1945, p. 187).

¹⁷ Potrivit lui Bernard Lee, vama poate indica numai faptul că orașul Capernaum este primul oraș din jurisdicția lui Antipa, venind dinspre nord. Concluzia sa este aceea că orașelul Capernaum nu era nicidecum un centru important, fiind doar un prosper orașel de pescari și, fără îndoială, având și ceva agricultură (Bernard J. Lee, *The Galilean Jewishness of Jesus...*, p. 66).

¹⁸ Craig A. Evans, *Jesus and His World*, p. 32.

¹⁹ Importanța Capernaumului poate fi înțeleasă ca o trăsătură specifică descrierii marcană a lui Iisus, iar perspectivele exegetice cu privire la interesul lui Marcu față de Galilleea s-au dezvoltat mai nou în argumente despre redactarea Evangheliei a doua în această regiune. Christopher Zeichmann susține nu doar că localitatea Capernaum este un punct de interes distinctiv marcan, ci și că există temeiuri să credem că Evanghelia a fost alcătuită în acest sat (Christopher B. Zeichmann, “Capernaum: A ‘Hub’ for the Historical Jesus or the Markan Evangelist?”, în *Journal for the Study of the Historical Jesus*, Brill, vol. 15, nr. 1, 2017, p. 147-165).

lui Iisus era la Capernaum; el spune că Iisus a venit de a locuit aici (*katōkēsen* Mt 4,13 // Mc 1,21) și îl numește „cetatea Sa” (*tēn idian polin*, Mt 9,1 // Mc 2,1). De asemenea, Luca confirmă relația specială a lui Iisus față de Capernaum atunci când Iisus prevede faptul că locuitorii din Nazaret vor cere ca minunile pe care le-a făcut în Capernaum să fie făcute în patria Sa (Lc 4,23). Evanghelia după Ioan confirmă imaginea sinopticilor despre centralitatea Capernaumului. Aici Iisus a rămas pentru câteva zile după minunea din Cana (2,12), a vindecat pe fiul slujitorului regesc (4,46), s-a îndepărtat spre Capernaum și a fost căutat de mulțimi la Capernaum (6,17.24) și, în cadrul unei ample cuvântări, a învățat în sinagogă despre Pâinea vieții (In 6,16.24.59).

Prin stabilirea la Capernaum, Iisus se afla în vecinătatea unor rute și linii importante de comerț²⁰ și legătură, astfel încât nu este surprinzător că prin cuvântul de învățătură pe care-l adresează la Capernaum, El devine cunoscut în toată Galileea (Mc 1,28.32-33.37.45; Lc 4,23: „ceea ce am auzit că ai făcut la Capernaum”). În scurt timp, Iisus este foarte presat de mulțimi mari (Mc 3,20; 4,1; 6,53-56); El chiar caută locuri solitare unde să poată să fie singur (Mc 3,7-10; 6,30-33.45-46).

Locuitorii Capernaumului erau intransigenți cu privire la respectarea valorilor iudaice, așa cum se vede din revolta lor doar pentru că ucenicii lui Iisus nu au făcut o anumită spălare rituală. Iisus a vorbit acestor locuitori despre „zădărnicia respectării tradiției bătrânilor” (Mt 15,1-20). Capernaumul ajunge să fie aspru criticat de Iisus pentru împietrirea în fața Evangheliei, situația sa în ziua judecății fiind mai vinovată decât a Sodomei și Gomorei:

„Și tu, Capernaume: N-ai fost înălțat până la cer? Până la iad te vei coborî. Căci de s-ar fi făcut în Sodoma minunile ce s-au făcut în tine, ar fi rămas până astăzi. Dar zic vouă că pământului Sodomei îi va fi mai ușor în ziua judecății decât ție” (cf. Mt 11,23-24; Lc 10,15)

La un secol după rostirea acestor cuvinte, Capernaumul a suferit distrugeri foarte mari, ca urmare a unui cutremur sau război.²¹

2. Scurt istoric și caracterizare. Întemeiat probabil după robia babilonică,²² Capernaum nu este menționat în Vechiul Testament și în apocrife,²³

²⁰ La fel ca alte centre comerciale ale Galileii, Capernaum trebuie să fi cunoscut o extindere considerabilă în timpul domniei lui Augustus (J. Spencer KENNARD Jr., “Was Capernaum the Home of Jesus?”, p. 137).

²¹ ÎPS Irineu, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Țara Sfântă. Arena operei mântuitoare*, p. 75.

²² John of Haddington Brown, *A Dictionary of the Holy Bible*, Still Waters Revival Books, 1818, p. 127.

²³ Ca și Nazaret, nu era menționat în Vechiul Testament. Nici Biblia ebraică, nici altă literatură înainte de Iisus nu-l amintesc, ci doar Iosif Flaviu singur îl amintește ca pe un sat (*kōmē*) unde el a fost dus pentru un prim ajutor medical, după ce a căzut de pe calul său în apropiere de Betsaida (*Viața* 72).

dar este amintit de Iosif Flaviu (*Răzb* 3.517; *Viața* 403).²⁴ Localitatea nu cuprindea elementele specifice unui *polis* elenistic: fortificații, apeduct, canalizare, teatru, stradă principală cu colonade, complex administrativ, temple. Sinagoga era singura clădire publică, cu dublu rol, de locaș de cult și de educație. Cu toate acestea, evangheliștii atribuie titlul de *polis* (de ex. Lc 4,31) pentru Capernaum.²⁵ Astfel, de la statutul unei așezări rurale pescărești,²⁶ din vecinătatea lacului Ghenizaret, Capernaumul a devenit faimos, fiind cunoscut de ei drept „cetatea lui Iisus”.²⁷

În ciuda frecvenței sale pomeniri în Noul Testament, fiind pe locul secund după Ierusalim, Evangheliile ne oferă puține informații despre caracterul său. Aflăm doar că pescarii locuiau aici (de ex. Mt 4,12-22), că exista o vamă (Mc 2,13-14) și că un „sutaș” (*ekatontarchos*) își avea garnizoana în preajmă (Mt 8,5; Lc 7,2; In 4,46-54: „slujitor regesc”).²⁸ Ca localitate de graniță între teritoriile conduse de Irod Antipa și Filip, exista aici postul vamal (gr. *telōnion*, Mc 2,14) administrat de Levi. Colectarea impozitelor și taxelor la Capernaum era sprijinită de un detașament de soldați aflați în subordinea centurionului. Nu se afla acolo un ofițer mai mare ca el; dacă ar fi fost, cel mai mare trebuia să-și dea acordul pentru zidirea sinagogii (v. 5), iar nu centurionul.²⁹ Capernaumul din primul secol arată mai degrabă ca un sat tipic israelit, având străzile mult prea înguste pentru un oraș (2-3 m lărgime).³⁰

²⁴ Joel B. GREEN, Jeannine K. Brown & Nicholas Perrin, eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 2013, p. 50.

²⁵ Reed susține că „evangheliștii sunt mult mai generoși” și că „ei atribuie titlul de *polis* pentru Capernaum, în parte datorită ignoranței cunoașterii geografiei Palestinei, în parte datorită lipsei de cunoaștere a termenilor și, bineînțeles, în parte din considerente teologice. Luca, de exemplu, este preocupat să arate că *aceste lucruri nu s-au petrecut într-un colț*” (Fapte 26,26) (Jonathan Reed, *Archaeology and the Galileean Jesus*, p. 167-168).

²⁶ Tremper Longman III, ed., *The Baker Illustrated Bible Dictionary*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2013, p. 378.

²⁷ Faptul că apare în cele patru Evanghelii denotă importanța pe care Capernaumul o are în misiunea publică a lui Iisus. Întrebuințarea din Marcu nu are paralele în celelalte Evanghelii cu excepția uneia (Mc 1,21 // Lc 4,31). Cele trei ocurențe din Marcu (1,21; 2,1; 9,33) privesc mai întâi „învățătura și vindecarea”, apoi, „vindecarea” și, în fine, „învățătura”. Toate acestea ni-l arată ca un centru al misiunii și slujirii lui Iisus. Putem înțelege foarte bine de ce după chemarea primilor ucenici El a venit la Capernaum cu ei pentru a începe programul Său misionar (John Chijioke Iwe, *Jesus in the Synagogue of Capernaum: The Pericope and Its Programmatic Character for the Gospel of Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 1:21-28*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999, p. 42-43).

²⁸ Probabil, separat prin teren viran de satul iudaic, un mic castru roman se afla pe locul actual al proprietății Bisericii Ortodoxe Grecești. Aici se poate ușor imagina până în vremea noastră existența locuinței unui suteș păgân (cf. Lc 7,6).

²⁹ Haslam, J.A.G., „The Centurion at Capernaum: Luke 7:1-10”, *The Expository Times*, vol. 96, nr. 4, 1985, p. 109.

³⁰ Totuși Silvanus Oluoch îl prezintă ca pe o „metropolă multiculturală”, cu o viață centrată pe economie și comerț, iar din punct de vedere religios-moral, fiind caracterizat de descompunere (Silvanus Oluoch, *Adjusting to God's High Calling. Reflections from the Capernaum Church*, Xlibris, 2011, p. 28).

În literatura rabinică este numit *Kfar Naum* („satul lui Naum” sau „satul mângâierii”) și se crede că este localitatea de baștină a profetului Naum.³¹ Numele *Kafarnaoum*, de la ebraicul *Kfr Nahum* are două forme, fiind citit fie *Kafarnaoum*,³² fie *Kapernaoum*, în timp ce Iosif Flaviu prezintă o a treia posibilitate, și anume *Kafernomē*. Totuși, nu există nicio dovadă că el se referă la profetul Naum – cel mai probabil a fost denumit după un localnic bine cunoscut de acolo.³³ Lipsa pomenirii Capernaumului în literatura din perioada timpurie trădează lipsa sa de importanță.³⁴ Iosif redă ebraicul *kēpar naḥum* prin *kapharnaoum* (*Răzb.* 3.10.8), așa cum apare și în Noul Testament.³⁵ De asemenea, Iosif notează că localnicii numeau „Capernaum” izvorul din Câmpia Gennesar (*Kepharnokos* în manuscrise, *Răzb.* 3.519). Literatura rabinică amintește Capernaumul - *Kfar Nahum* - ca o localitate pentru *minim*, termen care desemnează pe cei care nu credeau în iudaismul rabinic, fie gnostici, păgâni, creștini sau alt fel de dizidenți.³⁶

Specialiștii de astăzi îl identifică cu Tell Hûm,³⁷ pe țărmul de nord-vest al lacului Galileii, la 3,22 km de intrarea Iordanului. Dar, există și anumite rezerve

³¹ În prezentarea Capernaumului, Rabbi Schwarz (1852) notează: „Locul acesta este acum o ruină cunoscută tuturor evreilor, pe care ei îl numesc Kepher Tanhum”. El confirmă tradiția care spune că „acolo se află trei morminte: al profetului Nahum și al rabinilor Tanhhuma și Tanhhum” (E. W. G. Masterman, „The Site of Capernaum”, *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 39, nr. 3, 1907, p. 228).

³² Denumire bazată pe cele mai multe manuscrise grecești, atestată de Origen, Eusebiu și Epifanie, și adoptată de editorii critici moderni (Vezi F. C. Burkitt, „Capernaum, Capharnaum”, *The Journal of Theological Studies*, nr. 136, 1933, p. 385-390).

³³ Richard R. Losch, *The Uttermost Part of the Earth. A Guide to Places in the Bible*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 2005, p. 67.

³⁴ „Capernaum nu era de mare importanță în Galileea din moment ce este amintit doar o singură dată în scrierile lui Iosif, care altfel era foarte preocupat de Galileea și pe care o cunoștea foarte bine. Estimările cu privire la mărimea Capernaumului merg de la 100000 metri pătrați (și o populație de 4000-5000) la circa 325000 metri pătrați (populație de 12000-15000). Totuși, vama nu poate fi un indiciu al dimensiunii mari, ci, mai degrabă, faptul că era prima localitate din jurisdicția lui Antipa, venind dinspre nord. Era, însă, prosper din cauza pescuitului și a sectorului agricol. Dacă Iisus ar fi avut în vedere un centru supraaglomerat, în Galileea rurală, cel mai la îndemână Seforis (Iosif Flaviu îl denumeste *podoaba Galileii întregi*, *Ant* 18,27) ar fi fost alegerea logică, sau Tiberias care era ceva mai la sud. Considerații asemănătoare se pot face cu privire la Betsaida și Horazin. Ele sunt sate mici pentru care pescuitul și agricultura erau baza existenței. Cele trei așezări în care are loc cea mai mare parte a vieții publice a lui Iisus ar părea relativ neatinse de niciun sincretism cultural în raport cu cultura greacă. Din acest punct de vedere, ele nu reprezentau niciun centru, după cum erau Seforis și Tiberias. Ele aveau un specific foarte rural. Vermes vorbește de *iudaismul covârșitor* al acestor ținuturi în vremea lui Iisus și de faptul că Iisus se simțea acasă printre poporul simplu din Galileea rurală” (Bernard J. Lee, *The Galilean Jewishness of Jesus*, p. 64-65).

³⁵ David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, vol. 1, 1296.

³⁶ Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus*, p. 140. Denumirea orașului apare numai în Evangheliile și în nicio altă parte din Vechiul și Noul Testament. Capernaum este unul din puținele sau rarele locuri identificate de Marcu în legătură cu misiunea lui Iisus. În afara Evangheliilor, nicio mărturie literară nu oferă informații despre Capernaum în primul secol creștin (Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus*, p. 141).

³⁷ Arabii din zonă îl numesc Talhum sau Tell Hûm. Localitatea a fost identificată de exploratorul american Edward Robinson în 1838 în ruinele numite Tell Hûm, unde a descoperit o sinagogă, dar credea că adevăratul Capernaum se află la câțiva km sud-vest. În 1866, căpitanul englez Charles

față de identificarea Capernaumului cu Tell Hûm (*Kfar Tanhum* al Talmudului), bazate pe faptul că Iosif pare să echivaleze Capernaum cu izvoarele Tabgha, la câteva sute de metri înspre vest de Tell Hûm.³⁸

Prin comparație cu cetățile galileene Seforis și Tiberias,³⁹ care aveau între 8000 și 12000 de locuitori, numărul de locuitori din Capernaum era cuprins între 600 și 1500. Însă, comparat cu multe cătune galileene formate din câteva familii extinse și cu sate mici, precum Nazaretul cu mai puțin de 400 de locuitori, Capernaum ar trebui văzut ca unul din satele mai mari.

Carroll Roberson descrie viața locuitorilor de aici, în epoca Noului Testament:

„Oamenii de rând din Capernaum erau oprimați din punct de vedere economic, religios și politic. Locuitorii satului iudaic încercau să-și câștige existența din cultivarea pământului sau din industria pescuitului. Ei erau

Wilson va identifica corect localizarea Capernaumului. În 1875, Victor Guerin a vizitat numeroase situri, inclusiv Capernaum, Horazin și Arbel. În acel timp, situl de la Tel Hum a fost unanim acceptat ca fiind cel al satului din Noul Testament numit Capernaum, unde Iisus a predicat și unde un sutaș a construit sinagoga (Lc 7,5). Guerin a păstrat și o impresie de atunci: „Dacă Tell Hûm este într-adevăr anticul Capernaum, cum cred mulți critici, opinie pe care și eu o împărtășesc deplin, sinagoga de ale cărei ruini ne ocupăm în acest moment poate fi foarte bine cea zidită de către acest sutaș. Din cauza micimii sale, Capernaumul nu avea nevoie decât de o singură sinagogă, după cum atestă de altfel și Sf. Luca în textul grecesc” (David William Milson, *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine: In the Shadow of the Church*, Brill, Leiden, Boston, 2007, p. 22). A fost obținut ca proprietate de franciscani în 1894, dar neavând atunci bani sau posibilități de a excava, l-au acoperit cu pământ pentru a-l proteja. S-au făcut multe săpături arheologice la Capernaum, dintre care amintim pe cele efectuate de către Carl Watzinger în 1905, Gaudenzio Orfali după primul război mondial, Virgilio Corbo între 1968 – 1985 și ulterior de Vassilios Țaferis. Ruinele de la Tell Hûm se întind pe mai mult de un kilometru și jumătate de-a lungul coastei, indicând faptul că odinioară era o așezare importantă. Excavațiile conduse de Vassilios Țaferis sub egida Autorității Antichităților ale lui Israel din 1978 până în 1982 au scos la iveală ruinele unei așezări islamice timpurii, pe care Țaferis a datat-o între secolul VII d. Hr. și cucerirea cruciaților. Dar, Jodi Magness propune o cronologie revizuită a celor două cele mai timpurii niveluri (straturile V și IV), bazându-se pe o reexaminare a dovezilor ceramice și numismatice. Așezarea pare a fi stabilită în prima jumătate a secolului VIII, cu un secol mai târziu față de datarea atribuită de cel care a excavat (Jodi Magness, “The Chronology of Capernaum in the Early Islamic Period”, în *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117, nr. 3, 1997, p. 481).

³⁸ McRay, John, *Archaeology and the New Testament*, Baker Book House Company, 1991, p. 166.

³⁹ Cu excepția Ierusalimului, locurile asociate de Evanghelii cu viața lui Iisus nu prezentau o importanță deosebită în contextul mai larg al epocii. Pe de altă parte, orașe mai importante precum Seforis, cel mai important oraș al Galileii, nu departe de Nazaret, nu sunt menționate în Evanghelii. Tiberias de pe țărmul Mării Galileii este menționat doar în contextul unei denumiri alternative pentru lac (In 6,1). Nu există nicio referire la Caesarea Maritima, reședința guvernatorului roman, nici la orașul Samaria / Sebaste (Samaria este pomenită doar ca o regiune). Probabil Iisus a evitat localități de felul acesta din pricina caracterului lor neiudaic. Dar se cuvine să observăm că activitatea lui Iisus s-a desfășurat în acest context mai larg care cuprindea și localități cu trăsături elenistice și păgâne, specifice lumii de atunci de la estul Mediteranei. Lumea păgână era, de fapt, pretutindeni împrejur (Adrian Curtis, *Oxford Bible Atlas*, Oxford University Press, 2007, p. 153-154).

foarte împovărați de impozitele romane și se aflau înconjurați la est și la vest de cultura păgână greco-romană”.⁴⁰

Cu toate acestea, după cum arată Alfred Edersheim, prosperitatea „micului oraș pescăresc” din timpul lui Iisus se datora cel mai probabil vecinătății cu Tiberias, pe care Irod Antipa a ridicat-o cu aproximativ 10 ani în urmă.⁴¹ Capernaum era renumit pentru grâul cultivat în câmpia din apropiere. În acea zonă, marea Galileii era bogată în felurite specii de pește și, desigur, mulți locuitori din Capernaum își câștigau existența din pescuit și agricultură. De fapt, înainte ca orașul Tiberias să devină mai cunoscut, Capernaum era un important loc pentru comerț, pescuit și agricultură și chiar se lăuda cu o vamă. Betsaida și Capernaum aveau în comun legături agricole și de familie. Iată cum îl descrie Spencer Kennard:

„Aflat pe una din rutele comerciale din Egipt către Partia, târgul orașului unei regiuni renumite pentru productivitate uimitoare și punct de transbordare pentru bunuri aduse de dincolo de lac, el era unul din centrele comerciale mari ale Palestinei. Printre produsele locale pentru care a devenit cunoscut erau peștele sărat, uleiul și măslinile și diferite fructe. El figurează ca unul dintre cele opt porți de intrare pentru provincia Siriei, celelalte fiind Iaffa, Gaza, Cezareea, Ierihon, Dura, Palmira și frontiera cu Partia. Comercianți, negustori, turiști romani și soldați, nomazi din deșert și greci educați își amestecau vorbirea lor poliglotă. Aici, în cuprinsul unei mic teritorii, se întâlnea lumea antică”.⁴²

La întrebarea dacă Capernaum era un *polis*, Jonatan Reed oferă un răspuns categoric negativ:

„În niciun sens tehnic nu era un *polis*: programul edilitar public era modest. Populația de 600-1500 era modestă, comparativ cu cetățile galileene dimprejur. Ca entitate politică pe scena galileeană, era neimportant și periferic. Pe scurt, era locul perfect pentru misiunea lui Iisus”.⁴³

Capernaum era un sat care nu avea zid de apărare. Romanii l-au folosit ca pe o garnizoană și l-au ținut sub asediu, dar nu au purtat război împotriva lui. Deși nu a fost afectat de războaie sau răscoale, nu exista un sentiment real de securitate

⁴⁰ Carroll Roberson, *The Christ: His Miracles, His Ministry, His Mission: A Closer Look at the Events in the Life of Christ*, New Leaf Publishing Group, 2005, p. 70.

⁴¹ Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, vol. 2, cap. 19, Oxford, 1883 (https://ccel.org/ccel/edersheim/lifetimes/lifetimes.viii.xix.html#fnf_viii.xix-p2.1, accesat în 14 decembrie 2020).

⁴² J. Spencer Kennard Jr., “Was Capernaum the Home of Jesus?”, p. 138.

⁴³ Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus*, p. 169.

la Capernaum și, de aceea, potrivit lui Lea Lofenfeld și Ramit Frenkel, locuitorii săi l-au părăsit treptat în timpul primului secol d. Hr.⁴⁴

O opinie diferită are, însă, Sharon Lea Mattila, susținând că, spre deosebire de Gamla și Jotapata, Capernaum a fost locuit permanent timp de secole după epoca lui Iisus, atingând epoca de glorie în timpul imperiului bizantin (cca 324-640 d. Hr.). După aceea, satul s-a mutat, într-adevăr, înspre nord-est, fiind locuit neîntrerupt în decursul perioadelor arabe și mai apoi până în 1033 d. Hr.⁴⁵

Din epoca lui Constantin, Capernaum devine mai important în literatură. Eusebiu și Ieronim îl amintesc în *Onomasticonul* lor, iar Epifanie transmite că, înspre sfârșitul domniei lui Constantin (306-337 d. Hr.), demnitarul iudeu Iosif din Tiberias, cu aprobarea imperială, a zidit biserici în Galileea, inclusiv la Capernaum.⁴⁶ La începutul secolului al IV-lea, Eusebiu notează astfel: „Capernaum, pe țărmul Lacului Ghenizaret, încă este astăzi un sat din Galileea, în ținutul Zabulonului și Neftalimului”. Iar pelerina Egeria, pe la anul 385, ne informează că „la Capernaum, casa prințului Apostolilor a devenit o biserică; zidurile casei sunt încă păstrate. Acolo, Domnul nostru l-a vindecat pe paralizic. Acolo este sinagoga unde Domnul l-a vindecat pe demonizat, în care accesul se face pe numeroase scări; această sinagogă este făcută din pietre tăiate”. Iar Sf. Epifanie scrie (la anul 374) că până în secolul al IV-lea, Capernaumul era o cetate interzisă locuirii creștinilor.⁴⁷

Cea mai dramatică întrerupere a vieții creștine va fi cauzată de invazia persană în 614 d. Hr. și ocupația ce a urmat după aceea timp de 15 ani. Totuși, bizantinii au revenit în primăvara anului 629 d. Hr., împăratul Heraclie intrând triumfal cu trupele sale în Țara Sfântă și căutând răzbunare pentru devastarea siturilor creștine și a comunităților.⁴⁸ Cucerirea arabă a însemnat și începutul declinului cetății, până la începutul secolului al XI-lea, când a fost distrus de un cutremur și în final abandonat. În secolul al XIII-lea existau aici doar șapte case modeste de pescari, iar în secolul al XV-lea, locul ajunge cu totul în ruine și

⁴⁴ Lea Lofenfeld & Ramit Frenkel, *The Boat and the Sea of Galilee*, p. 100.

⁴⁵ Sharon Lea Mattila, “Revisiting Jesus’ Capernaum: A Village of Only Subsistence-Level Fishers and Farmers?”, în David A. Fiensy and Ralph K. Hawkins, eds., *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013, p. 76. Așadar, Capernaum n-a fost distrus în niciuna din cele două revolte iudaice. A fost părăsit treptat începând cu secolul X. Adresarea „vai”-ului de către Iisus (Mt 11,20-24; Lk 10,13-15) are în vedere soarta eshatologică a Capernaumului și nu spune nimic despre o distrugere temporală (Joel B. Green, Jeannine K. Brown & Nicholas Perrin, eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 51).

⁴⁶ Epifanie, *Haer* 30.4.1 (PG 41:425). Cf. J. B. Lightfoot/F.J.A. Hort/J.E. B. Mayor, (ed.), *The Journal of Classical and Sacred Philology*, volume 2, Cambridge University Press, ²2012, p. 298.

⁴⁷ ÎPS Irineu, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Țara Sfântă. Arena operei mântuitoare*, p. 75.

⁴⁸ La puțin timp după înainte de venirea arabilor, în prima parte a secolului VII, s-a întemeiat o nouă așezare, aproape în întregime pe un teren nou. Majoritatea celor nou-veniți erau creștini, fapt însă bazat numai pe descoperiri arheologice precum lămpi de ulei și farfurii ceramice decorate cu cruci și o gemă de sticlă cu inițialele lui Iisus Hristos (combinația monogramatică a literelor grecești *iota* și *chi*, și alte mici obiecte). Sinagoga n-a mai fost rezidită, iar sanctuarul creștin, care fusese ridicat pe locul tradițional al casei lui Petru n-a mai fost folosit. În schimb, a fost probabil ridicată o nouă biserică dedicată Sf. Ioan Teologul și amintită în itinerarii creștine ce au urmat ocupației arabe a Țării Sfinte (Vasillios Tzaferis, “New Archaeological Evidence on Ancient Capernaum”, *The Biblical Archaeologist*, vol. 46, nr. 4, 1983, p. 203-204).

nelocuit. Astăzi, Capernaumul ne predică prin ruinele sale, demonstrându-ne realitatea binecuvântării și blestemului din partea lui Dumnezeu.⁴⁹

3. Situl arheologic. Marea parte a ruinelor care se văd până astăzi aici datează din secolele de după epoca lui Iisus.⁵⁰ Acest lucru este valabil pentru ambele părți ale sitului – partea vestică aparținând ordinului catolic franciscan (*Custodia di Terra Santa*), unde au început excavații masive din anul 1968; și partea estică, care aparține Bisericii Ortodoxe Grecești, unde au început săpături din anul 1978.⁵¹

Până în anul 1968, nu era vizibilă nicio ruină a orașului din vremea lui Iisus; de atunci au fost excavate mai multe *insulae*, care ne permit să-i atribuim titlul de *polis*. Astfel, orașul era amplasat potrivit planului urban ortogonal care consta din *cardo maximus* sau *via principalis* (de ex., strada principală N-S) și numeroase *decumani* (de ex., E-V, străzi perpendiculare). În cadrul acestui model de rețea stradală, casele erau grupate în *insulae*. Folosirea acestui plan, precum și descoperirile arheologice, au permis datarea originilor acestui oraș în perioada elenistică. El a continuat să se dezvolte conform acestui plan până la abandonarea lui în sec. VII d. Hr., în timpul invaziei islamice.⁵²

Excavațiile privitoare la Capernaumul secolului I au scos la iveală pardoseli, fundații și partea de jos din zidurile diferitelor clădiri și case private. Piatra neagră este bazalt vulcanic. Ruinele sinagogii din piatră de calcar datează dintr-o perioadă mai târzie. Excavațiile de la acest sit au scos la iveală ruinele bazaltului vulcanic ale unei clădiri publice, probabil sinagoga originală (sinagoga parțial reconstruită din calcar, care se află acum pe vechile ruine, nu poate fi datată mai devreme de secolul III d. Hr.). De asemenea, a fost excavată o casă privată, care fusese transformată în loc de întâlniri publice și mai târziu extinsă într-o biserică octogonală. Cel mai probabil este vorba de casa lui Petru sau a soacrei sale, în care Iisus a învățat și în care El era căutat de mulțimi (Mc 1,21-34). Nu departe de sinagogă se află ruinele care au fost atribuite, cu titlu de probă, garnizoanei conducătorului militar⁵³ și unui număr de soldați.

Alte recente excavații în partea estică a sitului franciscan au descoperit locuințe din perioada bizantină târzie și arabă timpurie (sec. VII-VIII). Se pare că aceasta a fost o perioadă de prosperitate pentru Capernaum, după cum atestă un tezaur de 282 dinari omeiazi (cca 250.000 \$), descoperit în 1982 sub un pavaj de curte.⁵⁴

⁴⁹ ÎPS Irineu, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Țara Sfântă. Arena operei mântuitoare*, p. 77-78.

⁵⁰ În ciuda faptului că majoritatea datelor descoperite la Capernaum sunt din secolele de după timpul lui Iisus, totuși, savanții de Noul Testament au încercat să reconstruiască satul din vremea Mântuitorului.

⁵¹ Sharon Lea Mattila, "Revisiting Jesus' Capernaum", p. 76.

⁵² David Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1296.

⁵³ Deși Evangheliile îl prezintă ca un „centurion” (Mt 8,5; Lc 7,2; In 4,46.49 – unde el este un „slujitor regesc”), probabil el nu era un roman, ci un ofițer aflat sub autoritatea tetrarhului Antipa, care folosea o terminologie romană. Baia romană și ruinele altor structuri care puteau fi romane datează din secolul II (Craig A. Evans, *Jesus and His World*, p. 31-32).

⁵⁴ Paul J. Achtemeier, ed., *The Harper Collins Bible Dictionary*, The Society of Biblical Literature, San Francisco, 1996, p. 169.

În sectorul estic al Capernaumului, partea aflată în proprietatea Bisericii Ortodoxe Grecești, săpăturile efectuate începând din 1978 de Vasillios Tzaferis au dus la descoperirea a ceea ce pare a fi partea principală a orașului roman. În această zonă de est au fost descoperite în 1984 și 1985 ruinele datând din secolele VII - X ale ocupației orașului. Cel mai vechi nivel a dezvăluit ziduri de fundație care se erau așezate direct pe un nivel care conținea ceramică din perioada romană timpurie (secolul I d.Hr.). Au fost găsite la est rămășițele unei băi romane, construite în primul secol î.Hr. O serie de clădiri orientate în aceeași direcție cu baia și datând din secolul I d.Hr., au fost descoperite ceva mai departe spre nord. Aceste informații ar trebui să ajute la plasarea sinagogii și a „casei lui Petru” într-un context mai larg și să clarifice natura orașului în sine.⁵⁵

Sinagoga din Capernaum. După identificarea cu Tell Hûm⁵⁶ pe țărmul nordic al Mării Galileii în secolul al XIX-lea, Capernaum a fost puternic excavat. Ruine ale sinagogii de la Tel Hûm au fost descoperite mai întâi în 1838 de savantul Edward Robinson, care localiza la acea vreme Capernaumul la câțiva kilometri spre sud-vest, la Khirbet Minya. Abia mai târziu, inginerul britanic Charles Wilson a identificat bine Tell Hûm drept Capernaum și a făcut câteva sondări în ruinele sinagogii.

Excavațiile au scos la lumină două sinagogi. În 1905, Heinrich Kohl și Carl Watzinger au excavat parțial zidirea mai târzie, care a fost văzută în ruine de către primii exploratori în sec. XIX. Excavația începută de cei doi arheologi germani a fost preluată de custodia franciscană din Țara Sfântă. În 1921, franciscanul Gaudenzio Orfali a încheiat excavația și a încercat o reconstruire parțială.⁵⁷ Această sinagogă din piatră albă, cea mai frumoasă⁵⁸ și cea mai mare din cele descoperite în

⁵⁵ John McRay, *Archaeology and the New Testament*, Baker Book House Company, 1991, p. 166.

⁵⁶ Un argument în favoarea lui Tell Hûm a fost desprins din exprimarea folosită de Marcu, care vorbește de faptul că Iisus și ucenicii Săi au plecat cu corabia într-un loc pustiu unde El a hrănit cei cinci mii: „Și i-au văzut plecând și mulți au înțeles și au alergat acolo pe jos de prin toate cetățile și au sosit înaintea lor” (Mc 6,33; comp. Mt 14,13; Lc 9,11; In 6,2). Era mult mai dificil să se întâmple aceasta dacă se presupune că mulțimea a pornit de la Khân Minyeh, decât dacă se presupune că ea a plecat de la Tell Hûm (Robinson, Edward & Smith, Eli, *Biblical Researches in Palestine and the Adjacent Regions, volume 3. A Journal of Travels in the Years 1838 and 1852*, Cambridge University Press, 2015, p. 353). Pentru identificarea inițială a Capernaumului cu Khân Minyeh, a se vedea Sanday, W., “The Site of Capernaum”, *The Journal of Theological Studies*, nr. 17, 1903, p. 42-48.

⁵⁷ Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus*, p. 141-142.

⁵⁸ Până astăzi se poate identifica o construcție monumentală, din piatră albă de calcar, ridicată pe o platformă din pietre de bazalt, care contrastează puternic cu casele negre din bazalt din jurul ei. Cele mai deosebite ruine de sinagogă din Palestina sunt cele ale edificiului din calcar alb de la Capernaum. Pe baza monezilor, excavatorii franciscani au datat această clădire în secolele IV-V d. Hr. Savanții evrei totuși preferă datarea ei în secolul II sau III. În 1981, V. Corbo a descoperit zidurile din bazalt negru dedesubtul acestei sinagogi, pe care el le-a identificat ca ruinele unei sinagogi mai timpurii. El a săpat un șant în interiorul navei și a scos la iveală un zid de bazalt cu o lungime de 24 metri. Ceramica asociată cu pardoseala stabilește datarea ei în secolul I d. Hr. Corbo a identificat acest edificiu ca sinagoga ridicată de sutaș (Lc 7,1-5) (Craig A. Evans, Stanley E. Porter, *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 2000, p. 1147).

Țara Sfântă, a fost datată diferit. Cei doi arheologi germani au datat-o în secolele II-III d. Hr. [60]

Sinagoga ridicată mai târziu

Controversa asupra datării este bazată pe existența a două criterii diferite pentru datarea sinagogii din piatră de calcar alb: tradiționala datare timpurie atribuie construirea sinagogii din Capernaum secolului III, datare bazată pe comparația stilului arhitectural cu cel al artei și arhitecturii contemporane din Siria și Asia Mică.⁵⁹ Cei care au excavat și alți specialiști plasează datarea în secolul IV sau V, sau chiar VI, pe baza datărilor ceramicii și a monezilor. De fapt, potrivit unei teze, clădirea a fost ridicată pe parcursul a 110 ani.⁶⁰

Pe baza produselor de olărie și a monezilor descoperite în umplutura de sub pardoseală,⁶¹ ultimele rezultate ale cercetării datează construirea sinagogii din Capernaum la sfârșitul secolului al IV-lea – începutul secolului al V-lea.⁶² Dovezile istorice și arheologice indică clar că începutul secolului IV a fost și timpul în care a debutat pelerinajul la Locurile Sfinte, astfel încât acestea cunosc o perioadă de prosperitate materială. În acest context și iudeii din Capernaum construiesc „sinagoga albă”.⁶³ După cum scrie Jodi Magness, „monumentala sinagogă de la Capernaum reprezintă punctul culminant al unui lung proces, dar nu progresia liniară a tipologiei tradiționale”.⁶⁴ Doi arheologi franciscani V. Corbo și S. Loffreda, pe baza datelor adunate în urma a opt sesiuni de excavații la Capernaum (1968-1972), susțin că sinagoga a fost zidită între ultima decadă a secolului IV și mijlocul secolului V d. Hr.⁶⁵

⁵⁹ După cum susține Moshe Fischer, în urma comparației analizei artistice a capitulelor, clădirea a fost ridicată cândva pe la mijlocul sec. III sau puțin după aceea (Moshe Fischer, “The Corinthian Capitals of the Capernaum Synagogue: A Revision”, *Levant*, vol. 18, nr. 1, 1986, p. 142).

⁶⁰ Rachel Hachlili, *Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Brill, Leiden, 2013, p. 590. Începând cu anii 60, excavațiile conduse de arheologi franciscani sub pardoseala sinagogii din Capernaum și curtea ei au adus la lumină în jur de 25000 monezi de bronz mici și o mare cantitate de ceramică datând din secolele IV și V. Cele mai târzii din aceste descoperiri datează de pe la anul 500, indicând că sinagoga a fost construită nu mai devreme de începutul secolului VI, deci cu secole mai târziu decât s-a crezut anterior (Jodi Magness, “The Pottery from the Village of Capernaum and the Chronology of Galilean Synagogues”, *Tel Aviv Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, vol. 39, nr. 2, 2012, p. 111-112).

⁶¹ „Zece mii de monezi descoperite sub pardoseala de piatră de calcar, unele dintre ele încastrate în mortarul de sub pardoseală, datează în mod clar edificiul în perioada bizantină, sala de rugăciune în secolul 4, iar camera adăugată la est în secolul 5. Îmi amintesc foarte bine despre vorbirea dintr-o zi cu Loffreda la Capernaum despre miile de monezi pe care el le-a descoperit în urma săpăturilor și am fost surprins când el a spus că monezile erau folosite ca balast pentru pregătirea mortarului pentru sinagogă. Când el a văzut privirea neîncredătoare a feței mele a scormonit cu mistria și ușor a dislocat 5 monezi din mortarul aflat între două pietre” (John McRay, *Archaeology and the New Testament*, Baker Book House Company, 1991, p. 163).

⁶² Pentru alte amănunte, a se vedea: Doron Chen Source, “On the Chronology of the Ancient Synagogue at Capernaum”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Bd. 102, 1986, pp. 134-143.

⁶³ Rachel Hachlili, *Ancient Synagogues – Archaeology and Art*, p. 592.

⁶⁴ Jodi Magness, “The Pottery from the Village of Capernaum and the Chronology of Galilean Synagogues”, p. 117.

⁶⁵ Până aproape de noi, s-a crezut că ruinele de piatră de calcar care până acum au fost identificate și studiate din sinagoga de la Capernaum aparțineau primului secol, dar săpăturile din 1968 realizate de Virgilio Corbo și Stanislao Loffreda au provocat serios acea perspectivă. În 1970 ei au publicat

Această clădire este compusă din două edificii: încăperea de rugăciune și o curte largă. Camera de rugăciune este în formă bazilicală, fără absidă (24.34 × 17.25 m),⁶⁶ și se prezintă ca o navă centrală înconjurată de trei nave laterale în forma unei potcoave (în părțile de E, N și V) cu coloane corintice⁶⁷ pe socluri. Pe zidurile de vest și est erau bănci, în timp ce în partea de sud se afla chivotul și scaunul lui Moise. Probabil nu a existat un balcon pentru femei. În partea de est sinagoga este învecinată cu o curte mare cu un portic pe trei laturi (porticul de sud era cel mai scurt (11.26 m). La exterior, ea măsoară 24.34 × 13.34 m.⁶⁸ Zona porticului avea deschidere spre *cardo maximus* prin trei mari ferestre, în vreme ce în părțile de N și S se aflau două sau trei intrări principale. Curtea a fost construită după ce sinagoga era deja ridicată. Patru străzi largi, mergând în paralel cu cele patru laturi ale sinagogii, legau clădirea de localitate.⁶⁹ Sinagoga era vizitată de pelerina Egeria spre sfârșitul sec. al IV-lea, care o descrie ca având „multe trepte” și ziduri din pietre tăiate drept.⁷⁰ În epoca bizantină, existența sinagogii alături de biserica creștină ne vorbește despre o bună vecinătate între cele două comunități.⁷¹

Sinagoga centurionului roman. Dacă în anul 1937 se putea afirma că metoda arheologică dovedește doar că Iisus a propovăduit într-un edificiu de tipul sinagogii din Capernaum,⁷² în urma a 13 ani de cercetări asidue (1969-1981) problema a fost nuanțată prin faptul că a fost explorată zona de sub sinagoga târzie (*stratum A*). Pe baza acestei cercetări, nu numai că a fost posibil să se clarifice cronologia sinagogii târzii, ci, de asemenea, au fost descoperite ruinele sinagogii construite de sutașul roman (cf. Lc 7,5) deasupra unei zidiri foarte vechi, probabil o

prima ipoteză despre o dată mai târzie pentru sinagoga. G. Foerster a răspuns acesteia în *Israel Exploration Journal* (IEJ) aproape imediat, iar răspunsul lui Loffreda pentru Foerster a fost publicat în *Liber Annuus* (LA) în următorul an și în IEJ. Răspunsul din IEJ cuprindea un editorial semnat de Michael Avi-Yonah. În sfârșit, Loffreda a încheiat controversa cu un răspuns pentru Avi-Yonah (Cf. John McRay, *Archaeology and the New Testament*, Baker Book House Company, 1991, p.162-163). Crezul lor era acela că „doar datele arheologice, strânse prin excavații sistematice, pot surmonta problemele care au copleșit cu întrebări studiul vechilor sinagogi timp de aproape un secol” (S. Loffreda, “The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum”, *Israel Exploration Journal*, vol. 23, nr. 1, 1973, p. 37-38).

⁶⁶ Pentru alte precizări, vezi Chad S. Spigel, *Ancient Synagogue Seating Capacities: Methodology, Analysis and Limits*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012, p. 174.

⁶⁷ „În mod excepțional, elementele ornamentale ale sinagogii din Capernaum sunt bogate și variate. Capitelurile corintice sunt un exemplu excelent de principii clasice ornamentale-arhitecturale aplicate într-un context local, în timpul perioadei romane” (Moshe Fischer, “The Corinthian Capitals of the Capernaum Synagogue: A Revision”, pp. 131-132).

⁶⁸ Mărimea neobișnuită și strălucirea sinagogii sugerează existența unei comunități iudaice însemnate și prospere, susținută de comerț, pescuit și agricultură (Vasillios Tzaferis, “New Archaeological Evidence on Ancient Capernaum”, p. 203).

⁶⁹ S. Loffreda, “The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum”, p. 38.

⁷⁰ J. D. Douglas, redactor principal, *Dicționar biblic*, p. 191. Pentru o expunere detaliată a relațiilor despre situl de la Capernaum din partea pelerinilor, a se vedea E. W. G. Masterman, “The Site of Capernaum”, p. 225-228.

⁷¹ Într-adevăr, excavațiile arheologice ale franciscanilor au descoperit că sinagoga și biserica au fost construite cam în același timp și că ele au stat alături peste 200 de ani până la distrugerea și abandonarea lor definitivă în prima jumătate a secolului VII d. Hr. (Vasillios Tzaferis, “New Archaeological Evidence on Ancient Capernaum”, pp. 199-200).

⁷² Hélène Rosenau, “Où classer la synagogue de Capernaüm”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 17e année n°3, Mai-juin 1937, p. 288.

casă privată. Sub pardoseala acestei sinagogi timpurii și a caselor învecinate s-au descoperit ceramici din mai multe epoci, între care persană, elenistică și începutul celei romane. Sinagoga sutașului are un plan rectangular cu o ușoară deplasare a axei în raport cu sinagoga din secolele IV-V. Perimetrul exterior al primei sinagogi este același ca și cel al sinagogii târzii. Totuși, aria internă a sinagogii sutașului este puțin mai mică, din cauza grosimii considerabile a zidului, ridicat din blocuri de bazalt (120-30 cm). La interior, pe zidul de est, era un fel de atrium, în timp ce zidul cu banca de piatră trebuie să fi ocupat întreaga lungime a zidului de vest. Pardoseala era din piatră de bazalt prelucrată manual.⁷³

Casa Sfântului Petru. Săpăturile arheologice de la Capernaum sugerează faptul că fosta casă a lui Petru a fost transformată mai târziu într-o *domus ecclesiae* și poate fi foarte bine cea mai timpurie atestare a unei case-biserici originale.

Spre deosebire de descoperirile de la Dura-Europos, ruinele de la Capernaum nu permit o reconstrucție clară a clădirii originale și a istoriei dezvoltării structurii ei. Acest fapt se datorează construirii în sec. V a bisericii octogonale bizantine pe același loc și, ulterior, invaziei perșilor din anul 614, care a condus la sfârșitul conducerii creștine bizantine și la distrugerea locurilor creștine. Dar odată cu înnoirea interesului pentru Galileea exprimat în cercetări arheologice amănunțite, a devenit posibilă o reconstrucție mulțumitoare. Casa lui Petru se află astăzi la 50-60 m înspre sud de sinagogă. Pot fi observate trei stadii diferite de construcții. Primul stadiu este temelia unei case tipice, care a fost apoi modificată pentru a lua forma unui octogon, apoi alte două octogoane mai mari s-au construit în jurul primului octogon. Arheologii au identificat aceste stadii diferite de construcții ca fiind casa lui Petru și bisericile creștine care s-au edificat ulterior peste ruinele casei lui.⁷⁴ Deasupra acestora, sprijinită pe piloni de beton, s-a construit o biserică catolică (în anul 1990).

Casa lui Simon Petru de la Capernaum este amintită atât de mult în Evangheliile, încât, referindu-se la ea, evangheliștii folosesc sau uneori nu folosesc articolul (Mt 17,25; Mc 2,1; 3,20; 9,33), pomenind-o alternativ când cu numele lui Petru (Mt 8,14), când al lui Simon și Andrei (Mc 1,29). Casa lui Simon Petru a fost descoperită în 1968, în prima campanie de excavări. Este situată în colțul de sud-est al vastei *insula* care se întinde de la țărmul lacului până la *decumanus* elenistic.

⁷³ David Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1298. A se vedea și John McRay, *Archaeology and the New Testament*, Baker Book House Company, 1991, p. 163-164.

⁷⁴ „Dedesubtul bisericii bizantine octogonale se află ruinele a două faze de zidire mai timpurii. Cele mai vechi ruine confirmă o *insula* obișnuită sau clădiri unite, reprezentând locuințe domestice caracteristice pentru mica comunitate de pescari de la Capernaum. În acest complex, care datează din sec. I. d. Hr., se află o sală mare (de 7 X 6.5 metri = circa 45.5 metri pătrați), care era venerată de creștini drept casa lui Petru. Această sală era probabil folosită de comunitatea locală iudeo-creștină, în timp ce alte încăperi ale acestei *insula* continuau să fie parte a locuinței domestice. Această parțială adaptare a unei case, cu încăperile anexe care deserveau viața cotidiană, a continuat în perioada romană târzie când comunitatea a lărgit casa-biserică primară prin adăugarea unui atrium la est și a dependințelor la nord și prin înglobarea întregii mici *insula* a casei lui Petru într-o incintă sacră pentru a deservi comunitatea și pelerinii. Ulterior, acest întreg complex a fost cuprins de biserică octogonală din sec. V” (Ralph P. Martin, Peter H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1997, pp. 196-197).

Partea sa de nord este situată în apropierea sinagogii; partea sa estică este îndreptată către o zonă liberă care se învecinează cu *cardo maximus* și care este amintită în Marcu 1,33 și 2,2. Cercetările arheologice arată că această casă fusese deja ridicată în perioada elenistică și că, prin urmare, Simon Petru trebuie s-o fi dobândit atunci când s-a stabilit cu familia sa la Capernaum. Intrarea în vasta locuință se făcea dinspre zona liberă spre est. Prezența mulțimilor căutându-L pe Iisus (de ex., Mc 2,1) ar putea implica, într-adevăr, că El se afla într-un zonă accesibilă și cu mulți locuitori. Tradiția oglindită în Mc 1,29-39, care probabil provine de la Petru, este caracterizată de o semnificativă culoare locală: sinagoga nu este departe (Mc 1,29) de casa familiei extinse a lui Petru (Mc 1,29-30), la ușa căreia exista într-adevăr o zonă deschisă (Mc 1,33).⁷⁵

Planul casei avea trei curți, în jurul cărora erau amenajate mai multe încăperi de locuit. Două dintre aceste încăperi erau situate în partea de sud a curții nordice, care era curtea în care se intra din stradă. În perioada apostolică aceste două încăperi au fost transformate într-o biserică-casă.⁷⁶ Mai târziu, Egeria consemnează că a vizitat o biserică (*ecclesia*) la Capernaum (cca 383 d. Hr.), despre care notează că a fost construită din casa Sf. Petru și că pereții acestei case au fost încorporați în ziduri și puteau fi văzuți încă în forma lor originală (*ita stant sicut fuerunt*).⁷⁷

Biserica octogonală. În a doua jumătate a secolului al V-lea, biserica-casă din secolele I și IV a fost demolată. Pe același loc, la cca 2 metri deasupra vechii biserici-case, a fost ridicată o biserică octogonală pentru a marca în continuare locul casei lui Simon Petru. De fapt, biserica consta din două octogoane concentrice, cu porticuri pe cinci părți. Octogonul central avea opt pilaștri care sprijineau un acoperiș din țiglă. Pardoseala ambelor octogoane era în întregime din mozaic.⁷⁸ Pelerinul anonim din Piacenza, care a vizitat Capernaumul în jurul anului 570 d. Hr., relatează că a vizitat casa lui Petru din Capernaum, care a fost înlocuită de o biserică.⁷⁹

⁷⁵ Joel B. Green, Jeannine K. Brown & Nicholas Perrin, eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2013, p. 50-51.

⁷⁶ „Aici, în urma excavațiilor s-au descoperit părți din pardoseala care era acoperită cu ipsos de var, același tip de pardoseală, de fapt, care a fost descoperit câțiva ani mai târziu în tricliniul palatului lui Irod la Macheron. Zidurile casei-biserici erau de asemenea acoperite cu ipsos și avea pictate decorații cu embleme iudeo-creștine. Pelerinii creștini din primele secole au gravat pe acești pereți cu ipsos graffiti în greacă, latină, siriacă și aramaică. Casa lui Simon Petru a cunoscut o refacere substanțială în sec. IV d. Hr. când, din inițiativa lui Iosif din Tiberias, un prieten al lui Constantin cel Mare, biserica-casă a fost consolidată la interior prin adăugarea unei arcade în sprijinul noului acoperiș. Podeaua a fost refăcută, s-a adăugat un nou altar în partea de nord, în timp ce în flancul de est s-a zidit un portic. Intrarea originală a casei, care se făcea dinspre *cardo maximus*, a fost închisă, în schimb fiind deschise două intrări noi – una spre sud către țărmul lacului și alta spre nord către noul *decumanus* care a fost tăiat prin *insula*. Acest plan din sec. IV a fost vizitat de pelerina Egeria” (David Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1297).

⁷⁷ J. D. Douglas, redactor principal, *Dicționar biblic*, p. 191.

⁷⁸ David Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1297, p. 1297.

⁷⁹ J. D. Douglas, redactor principal, *Dicționar biblic*, p. 191.

După cum consemnează cei care au excavat-o, „niciun alt sanctuar creștin din Palestina nu se poate lăuda cu o atestare arheologică neîntreruptă din însuși timpul vieții lui Iisus”.⁸⁰

Casele minunilor. Capernaum era format din cartiere individuale de locuințe cuprinzând familii extinse. Între sinagogă și casa lui Petru arheologii au scos la suprafață o *insula* de 40 x 40 m, alcătuită dintr-un grup de case din bazalt negru (denumită de cei care au excavat-o „insula sacra”). Cu siguranță, acestea oglindesc pentru pelerinii de astăzi imaginea caselor amintite în legătură cu minunile săvârșite de Iisus. Una din ele poate fi casa căreia i s-a desfăcut acoperișul pentru a fi coborât omul paralizat (Mc 2,1 ș.u).

Au fost excavate cinci grupuri (*insulae*) de case care arată că satul Capernaum a fost locuit neîntrerupt între începutul sec. I î. Hr. și sec. al VII-lea d. Hr. Așa cum indică cioburile și ruinele, casele fac parte dintr-un sat de cca 800 X 250 m. Zidurile caselor erau din bazalt tencuite cu pământ.⁸¹ Majoritatea caselor din Capernaum erau grupate câte trei sau patru împrejurul unei curți comune, formând perimetre de aproximativ 40 X 40 de metri.⁸² Foarte probabil într-o asemenea casă a intrat Domnul la un ospăț în casa lui Levi vameșul, devenit apostolul Matei, și a rostit aceste cuvinte: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi” și „N-am venit să chem pe cei drepecți, ci pe cei păcătoși la pocăință” (Mt 9,12.13).

Fiecare casă adăpostea o familie extinsă. Casa era construită în jurul unei largi curți interioare, unde familia își ducea viața zilnică. În curte se afla un cuptor, precum și pietre de măcinat și o puiă. Tot în curte, oamenii adăposteau grăul și coceau pâinea, găteau hrana și își desfășurau toate celelalte activități. Încăperile erau situate împrejurul curții – strâmte, întunecate și fără ferestre. În timpul iernii, se dormea în camere, dar în timpul căldurii foarte mari a verii, familia urca scările și se odihnea pe acoperiș, care cu siguranță era mai răcoros și mai bine aerisit. Exista o singură ușa care dădea din curte înspre stradă și care se încuia în fiecare seară.⁸³

În interiorul sitului arheologic sunt expuse, într-un muzeu în aer liber, rășnițe de bazalt, prese de ulei, o bornă kilometrică, mozaicuri (unul prezintă o barcă), ornamente și vase din piatră din secolul I î.Hr. Pe un bloc de piatră identificăm o sculptură care reprezintă transportarea chivotului Legii cu un car cu patru roți.⁸⁴

În urma celor prezentate în acest studiu, se desprind câteva **concluzii** semnificative:

⁸⁰ Cf. Robert North, “Discoveries at Capernaum”, *Biblica*, vol. 58, nr. 3, 1977, p. 426.

⁸¹ J. D. Douglas, *Dicționar biblic*, p. 192.

⁸² Jonathan L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus*, p. 152.

⁸³ Pentru alte detalii, vezi: David N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, pp. 1296-1297.

⁸⁴ Diac. dr. Andrei-Mihai Zaietș, *Ghidul pelerinilor în Țara Sfântă, Peninsula Sinai și Iordania*, Ed. Basilica, București, 2016, p. 92.

1. Alegând să locuiască la Capernaum, Domnul Hristos a avut nu doar ocazia de a recruta ucenici dintre oamenii simpli și curați la inimă cum erau pescarii, ci și prilejul unei deschideri spre o receptare extinsă a mesajului Evangheliei, și aceasta datorită așezării localității la intersecția unor rute comerciale însemnate pentru lumea de atunci, astfel încât suntem într-un tot de acord cu afirmația lui Selah Merrill: „Simțim că ni s-a descoperit o parte a planului lui Dumnezeu atunci când citim (Mt 4,13): *Părăsind Nazaretul... a locuit în Capernaum*”. Cu toate că din punct de vedere al civilizației materiale, nu avea nimic în comun cu un *polis* elenistic, având în vedere această alegere expresă a lui Iisus, precum și faptele (minunile) și cuvintele Sale extraordinare de aici (de exemplu, cuvântarea euharistică), Capernaum este, pe bună dreptate, denumit de sfinții evangheliști „cetatea Sa”.

2. Istoria Capernaumului coboară până în perioada elenistică, sau chiar mai devreme, și continuă neîntrerupt până aproape de mijlocul secolului XI. Dar, în mod cert, maxima dezvoltare și înflorire a fost reprezentată de perioada stăpânirii bizantine. În ce privește caracterul său, din Evanghelii se desprinde faptul că în timpul lui Iisus localitatea era un important centru pentru comerț, pescuit și agricultură și, ca localitate de graniță, avea o vamă.

3. Sinagoga din Capernaum, cu etapele succesive ale zidirii ei – sinagoga centurionului zidită deasupra unei case și sinagoga albă de mai târziu, edificată în circa 100 de ani - așa cum au fost evidențiate de arheologi, istoria „casei lui Petru”, deasupra căreia au fost identificate „biserica-casă” și biserica octogonală bizantină - aceasta din urmă fiind vizibilă prin pardoseala de sticlă a bisericii moderne - , precum și ruinele „caselor minunilor” grupate în așa-numitele *insulae*, ne oferă imaginea de ansamblu a unei cercetări arheologice și istorice de mare anvergură, materializată într-o fascinantă dedicare studiului „pietrelor care vorbesc”, confirmând Evanghelia și aducându-ne mai aproape de locurile privilegiate de a fi martore ale activității Domnului.

Bibliografie

1. Achtemeier, Paul J., ed., *The Harper Collins Bible Dictionary*, The Society of Biblical Literature, San Francisco, ²1996
2. Brown, John of Haddington, *A Dictionary of the Holy Bible*, Still Waters Revival Books, 1818
3. Burkitt, F. C., “Capernaum, Capharnaum”, *The Journal of Theological Studies*, nr. 136, 1933, pp. 385-390
4. Curtis, Adrian, ed., *Oxford Bible Atlas*, Oxford University Press, Oxford & New York, ⁴2007
5. Derrett, J. Duncan M., “Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum”, *Novum Testamentum*, vol. 15, fasc. 3, 1973, pp. 161-186
6. Edersheim, Alfred, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, vol. 2, Oxford, 1883

7. Evans, Craig A. & Porter, Stanley E., ed., *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 2000
8. Evans, Craig A., *Jesus and His World: The Archaeological Evidence*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2012
9. Fischer, Moshe, "The Corinthian Capitals of the Capernaum Synagogue: A Revision", *Levant*, vol. 18, nr. 1, 1986, p. 131-142
10. Freedman, David Noel, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, vol. 1, pp. 1296-1298
11. Green, Joel B., Brown, Jeannine K. & Perrin, Nicholas eds., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove, ²2013
12. Hachlili, Rachel, *Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, Brill, Leiden, 2013
13. Hahn, Scott, ed., *Catholic Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 2009
14. Haslam, J.A.G., "The Centurion at Capernaum: Luke 71-10", *The Expository Times*, vol. 96, nr. 4, 1985, p. 109-110.
15. Hitchcock, Roswell D., *Hitchcock's Bible Names Dictionary*, New York, 1869
16. Hultgren, Stephen, *Narrative Elements in the Double Tradition (A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative) || 4. From Nazareth to Capernaum: The Beginning of the Galilean Ministry (Matt 4.12-16; Luke 4.14-31 a)*, 2002, pp. 128–190
17. Irineu, Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Țara Sfântă. Arena operei mântuitoare*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, ²2014
18. Iwe, John Chijioke, *Jesus in the Synagogue of Capernaum: The Pericope and Its Programmatic Character for the Gospel of Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 1:21-28*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999
19. Kennard Jr., J. Spencer, "Was Capernaum the Home of Jesus?", în *Journal of Biblical Literature*, vol. 65, nr. 2, 1946, pp. 131-141
20. Kimondo, Stephen Simon, *The Gospel of Mark and the Roman-Jewish War of 66-70 CE. Jesus' Story as a Contrast to the Events of the War*, forewords by Jonathan Draper and David Rhoads, Pickwick Publications, An Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2018
21. Lee, Bernard J., *The Galilean Jewishness of Jesus: Retrieving the Jewish Origins of Christianity*, Paulist Press, New York, 1988
22. Limor, Ora & Stroumsa, Guy G. (eds), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Brepols Publishers, Turnhout, 2006
23. Lofenfeld, Lea & Frenkel, Ramit, *The Boat and the Sea of Galilee. An Archaeological Glimpse into the World of Jesus*, trans. From the Hebrew by Ora Cummings, Gefen Publishing House, Jerusalem, 2007.
24. Loffreda, S., "The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum", *Israel Exploration Journal*, vol. 23, nr. 1, 1973, pp. 37-42
25. Longman, Tremper III, ed., *The Baker Illustrated Bible Dictionary*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2013
26. Losch, Richard R., *The Uttermost Part of the Earth. A Guide to Places in the Bible*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 2005

27. Magness, Jodi, "The Chronology of Capernaum in the Early Islamic Period", în *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117, no. 3, 1997, pp. 481-486
28. Magness, Jodi, "The Pottery from the Village of Capernaum and the Chronology of Galilean Synagogues", *Tel Aviv Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, vol. 39, nr. 2, 2012, pp. 110-122
29. McRay, John, *Archaeology and the New Testament*, Baker Book House Company, 1991
30. Martin, Ralph P., Davids, Peter H., eds., *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1997
31. Masterman, E. W. G. "The Site of Capernaum", *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 39, nr. 3, 1907, 220-229.
32. Mattila, Sharon Lea, "Revisiting Jesus' Capernaum: A Village of Only Subsistence-Level Fishers and Farmers?", în David A. Fiensy and Ralph K. Hawkins, editors, *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2013, pp. 75-138
33. Merrill, Selah, "Capernaum, Christ's Own City", *The Biblical World*, Vol. 11, No. 3 (Mar., 1898), pp. 151-164
34. Milson, David William, *Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine: In the Shadow of the Church*, Brill, Leiden, Boston, 2007
35. North, Robert, "Discoveries at Capernaum", *Biblica*, vol. 58, nr. 3, 1977, pp. 424-431
36. Oluoch, Silvanus, *Adjusting to God's High Calling. Reflections from the Capernaum Church*, Xlibris, 2011
37. Reed, Jonathan L., *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Trinity Press International, Harrisburg, 2002
38. Roberson, Carroll, *The Christ: His Miracles, His Ministry, His Mission: A Closer Look at the Events in the Life of Christ*, New Leaf Publishing Group, 2005
39. Robinson, Edward & Smith, Eli, *Biblical Researches in Palestine and the Adjacent Regions, volume 3. A Journal of Travels in the Years 1838 and 1852*, Cambridge University Press, 2015.
40. Rosenau, Hélène. "Où classer la synagogue de Capernaüm", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 17e année n°3, Mai-juin 1937, pp. 285-288
41. Sanday, W., "The Site of Capernaum", *The Journal of Theological Studies*, nr. 17, 1903, p. 42-48.
42. Spigel, Chad S., *Ancient Synagogue Seating Capacities: Methodology, Analysis and Limits*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2012
43. Tzaferis, Vasillios, "New Archaeological Evidence on Ancient Capernaum", *The Biblical Archaeologist*, vol. 46, nr. 4, 1983, pp. 198-204
44. Zeichmann, Christopher B., "Capernaum: A 'Hub' for the Historical Jesus or the Markan Evangelist?", în *Journal for the Study of the Historical Jesus*, Brill, vol. 15, nr. 1, 2017, pp. 147-165
45. Zuntz, G., "The 'Centurion' of Capernaum and His Authority (Matt. VIII.5-13)", *The Journal of Theological Studies*, nr. 183-184, 1945, pp. 183-190
46. Zaiet, diac. dr. Andrei-Mihai, *Ghidul pelerinilor în Țara Sfântă, Peninsula Sinai și Iordania*, Ed. Basilica, București, 2016.

SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG - VIZIUNEA SA ASUPRA TEOLOGIEI*

Pr. Prof. Dr. John A. MCGUCKIN,

Universitatea Oxford (Marea Britanie), Universitatea Columbia, N.Y. (SUA)

Traducere din limba engleză și adaptare de **Marian RĂDULESCU**

Mulțumim Pr. Prof. Dr. John A. McGuckin pentru amabila permisiune de a publica, în limba română, prezentul studiu.

Sfântul Simeon Noul Teolog a ajuns cunoscut în rândul teologilor occidentali și, mai recent, printre cititorii de limbă engleză, datorită traducerilor operei sale esențiale. Din 1975 sunt disponibile traducerile în această limbă a *Imnelor*¹ de către G. Maloney, iar antologia *Classics of Western Spirituality* include *Discursurile etice (Ethical Discourses)*² și versiunile subsemnatului pentru *Omilii teologice (Theological Discourses)* și pentru *Capetele practice și gnostice (Practical and Gnostic Chapters)*³. Din ultimele două îmi voi extrage materialul pentru ilustrarea ideilor din prezenta lucrare, deși puteam folosi oricare din lucrările Sf. Simeon.

Sf. Simeon a trăit între 949 și 1022 A.D. Pe la mijlocul vieții sale a fost stareț într-o mănăstire studită din Constantinopol. Viața sa, scrisă de către ucenicul său, Nichita Stithatul, oferă o imagine clară a unei energii mistice, puternice și practice. Câteva observații preliminare sunt necesare pentru a reliefa două puncte de plecare pentru acest studiu.

Mai întâi, Sf. Simeon apare foarte târziu în tradiția patristică - este o figură medievală bizantină - și de aceea mulți refuză să-l includă în studiile lor patristice. Nu e cazul să căutăm în gândirea lui urme de originalitate la nivel speculativ. El este unul dintre cei trei scriitori pe care tradiția Bisericii îi numește „Teologul”. Dar Sf. Simeon nu se situează în contextul de fermentare teologică al primilor doi: Ioan și Grigorie. El își merită titlul mai degrabă datorită poeziei sale admirabile și unice, prin care exprimă participarea la viața (lumina) în Hristos. Este, altfel spus, un „teolog spiritual” (deși această sintagmă i s-ar fi părut total nepotrivită) și a fost recunoscut în Răsăritul creștin ca un maestru al vieții interioare, fiind considerat adevăratul părinte duhovnicesc al tradiției isihaste ulterioare. Opera sa a fost apreciată mai ales la Athos și conține gândirea mistică răsăriteană în cea are ea mai sublim.

* Articol publicat în rev. „The Patristic and Byzantine Review”, vol. 3 no. 3 / 1984 și tradus în limba română prin amabila permisiune a autorului.

¹ *Hymns of Divine Love* (New Jersey, 1976).

² Pub. SPCK London.

³ *Cistercian Studies* 41 (de aici înainte CS 41) Kalamazoo, 1982.

În al doilea rând el este cel care, la fel ca mulți alți scriitori bizantini importanți, a lăsat în urmă o viață de aristocrat pentru a viețui ca monah. A fost un om cu o mare tărie de caracter, iar opera lui conține critici morale și teologice de o vigoare ce i-ar fi făcut să tresară până și pe cei mai neobrăzați. Această combinație (contradictorie și nouă în peisajul teologiei ascetice a Părinților) de laudă a bunătății Domnului și de reguli formulate cu austeritate, este ceea ce îl surprinde la prima vedere pe cititorul apusean al scrierilor Sf. Simeon.

Scriam mai sus că el însuși ar fi găsit nepotrivită sintagma „teolog spiritual”. Pentru ca să înțelegem de ce, ar trebui ca mai întâi să ne întrebăm cum defineau Părinții teologia, într-o vreme când patristica trăia un reviriment. Patriologii de azi ar trebui să reflecteze la această problemă, fie și numai din rațiuni metodologice, pentru că patristica de azi prea des separă tradițiile ascetice de cele dogmatice ale Părinților, într-o manieră ce pare să se opună întregului curent al gândirii patristice. Care să fi fost atunci viziunea Sf. Simeon asupra teologiei?

Primul sfat pe care îl dădea celor care doreau să teologhisească, în prefața sa la „Primul Discurs” este: să se răzgândească, deoarece „Este semnul unui suflet pripit și îndrăzneț să vorbească despre Dumnezeu”⁴ fiindcă, în principiu, ei încearcă să exprime „ceea ce nu se poate exprima” și „ceea ce este mai presus de înțelegerea omului”. Sf. Simeon nu se adresează doar adversarilor heterodocși, ci și celor care sunt preocupați cu adevărat de ortodoxia patristică. Și continuă: „Această [îndrăzneală] este nu doar suferința celor care iau asupra lor cuvântarea despre Dumnezeu, ci și a celor care încearcă să repete cuvintele teologilor care au fost inspirați de Dumnezeu.”⁵

Deja putem observa conceptul-cheie care îi descrie pe „adevărații teologi” (Părinții) ca fiind „cei care au fost inspirați de Dumnezeu”. Cuvintele lor scrise (*depositum traditionis*) sălășluiesc în puterea noastră și ne sunt la îndemână. Nu însă și taina inspirației lor (de unde le purced cuvintele).⁶ Pentru Sf. Simeon, teologia este în totalitate un har de la Dumnezeu. Dumnezeu, Duh fiind, nu este un obiect pe care să îl putem investiga, ci o prezență spirituală pe care să o întâlnim. „Când oamenii Îl caută pe Dumnezeu cu ochii trupești – spune el – nu Îl vor găsi nicăieri.”⁷ Acesta este mai mult decât un clișeu teologic despre omniprezență, indicând mai degrabă spre rădăcinile gândirii sale teologice: tradiția ascetică a dumnezeieștii întâlniri. Astfel, teologia este definită exclusiv ca inițiere spirituală. Respinge trinitarianismul necunoscut al adversarului său printr-un reproș instinctiv: „Ați primit voi [teologilor moderni] de la Iisus, Care este Însuși Înțelepciunea, o inițiere mai profundă ca a lui Ioan, care s-a odihnit la pieptul lui Hristos?”⁸ Peste

⁴ *Theological Discourse* 1 (de aici înainte TD 1) CS 41 p. 107 -pt. versiunea în limba română, am păstrat referințele autorului (n. red.)

⁵ Ibid.

⁶ Cf. îndemnul la corecta interpretare a teologiei patristice așa cum se găsește în paragraful final din cartea lui Sf. Atanasie, *De Incarnatione*.

⁷ *Practical Chapters* (de aici încolo CC) 1.1. – pt. versiunea în imba română, am păstrat referințele autorului (n. red.)

⁸ TD 1. CS 41 p. 110.

tot în opera lui Sf. Simeon se pune mare accent pe necesitatea harului lui Dumnezeu pentru teologie și, mai ales, pentru conștientizarea acelui har: „Dacă sufletul - spune el - nu primește Împărăția lui Dumnezeu conștient, prin toate simțurile, atunci nădejdea mântuirii este în zadar.”⁹ Remarcile sale asupra discursurilor teologice care nu pornesc dintr-o experiență sunt de neclintit: „Omul care este orb din naștere nu știe nimic despre aceste lucruri, nici din experiență, nici din propriile eforturi, dacă nu află despre ele din auzite și astfel învață despre lucrurile pe care nu le-a văzut niciodată. Un astfel de om spune altora ce a auzit, dar nici el și nici ceilalți nu știu despre ce vorbesc.”¹⁰ Acest ultim paragraf, cu aluzie la tema credinței-lumină din Ioan 9 (a crede înseamnă a vedea), ne face să revenim la dificultatea în care se afla tradiția teologică creștină, care nu este literară, ci personală, de vreme ce Evanghelia mântuitoare nu constă atât în ceea ce a spus Iisus în trecut, ci mai degrabă în ce reprezintă Iisus Cel Înviat pentru Biserică. O astfel de tradiție vie nu trebuie înțeleasă ca transmitere de fapte bune, ci ca întâlnire personală cu Adevărul. Dorința filosofică a lui Pilat de a specula asupra naturii adevărului¹¹ apare în Ioan 14:6. Este chiar tradiția evanghelică pe care o urmează Sf. Simeon. De aceea, pentru el, tradiția este depozitată nu atât în cărți, ci în Sfinți, în special în aceia care încă mai trăiesc printre noi ca părinți și învățători.

Voi reveni puțin mai jos la tema principală a părintelui duhovnicesc în scrierile Sf. Simeon, dar acum permiteți-mi să redau concluzia sa din *Capetele gnostice*:

Când un om știe că Îl are pe Dumnezeu care îi dă înțelepciune, a parcurs toate scripturile și pentru că a cules toate fructele lecturii sale, nu mai are nevoie să citească. Cum așa? Ei bine, dacă Același Care i-a inspirat pe autorii scripturilor sălășluiește în acest om și îl inițiază în tainele cele ascunse, el însuși devine o carte inspirată pentru alții. El poartă noile și vechile taine inscripționate în el de chiar mâna Domnului, căci a împlinit toate lucrurile și se odihnește¹² de la lucrarea sa întru Domnul Care este perfecțiunea supremă.¹³

Iar și iar afirmă Sf. Simeon că experiența personală a lui Dumnezeu este singurul criteriu valid al teologiei:

Dacă omul nu simte intuitiv că a așezat imaginea Domnului nostru Iisus Hristos, om și Dumnezeu, deasupra rațiunii sale, atunci

⁹ *Oratio 13, De Baptismo. PG 120:379A. cf. CS 41, nota 47, p. 21.*

¹⁰ *CC 1.41.*

¹¹ *Ioan 18:38.*

¹² *Anapausis* înseamnă starea de *apatheia*: este odihna vitală rezervată celor desăvârșiți (*Teleioi*). Își ia sensul din întrebuințarea inițială, ca “odihnă” apocaliptică a Vârstei a Șaptea.

¹³ *CC 3.100.*

rămâne carne și sânge. Nu poate cunoaște nici o experiență duhovnicească în acest fel.¹⁴

Această insistență explică de ce până nu de mult (poate chiar până la jumătatea secolului XX) Sf. Simeon a fost respins de către majoritatea comentatorilor apuseni datorită accentelor sale messaliene – acuzație neîntemeiată și cu rădăcini în polemica medievală cu isihăștii, pe care Apusul i-a respins. Cu toate acestea, tema principală - tot adevărul duhovnicesc trebuie experiat - se regăsește în întreaga sa teologie polemică. De exemplu, o regăsim: în apărarea tradiției străvechi a iertării sacramentale de către monahi nehirotoniți;¹⁵ în doctrina sa cu privire la necesitatea unui al doilea botez duhovnicesc;¹⁶ în contestarea autorității ierarhice asupra monahilor pe motiv că harisma conducerii Bisericii ar putea fi operativă doar în funcție de măsura vredniciei fiecăruia.¹⁷

Toate aceste aspecte ale învățaturii Sf. Simeon au ca bază același principiu: teologia este exclusiv experiența Duhului lui Dumnezeu, Care ne inițiază întru adevăr. Ele sunt deliberat polemice, desigur, ilustrând o stare de fapt politică și bisericească a Bizanțului medieval.¹⁸ De aceea, dacă am vedea în Sf. Simeon un mesalian sau un montanist, am răstălmăci sensul scrierilor sale. Astfel de analize nu țin seama de adevăratul context al operei sale, trec peste natura ei oratorică și peste faptul că ea nu este sistematizată și astfel premisele nu sunt urmărite până la concluziile lor logice. Afirmățiile Sf. Simeon erau extrem de provocatoare, iar adversarii săi s-au folosit de aceste predici (și de multe altele) pentru a-l aduce la judecată în fața unui sinod local și pentru a-l exila, pe 3 ianuarie 1009.

În cele ce urmează voi dezvolta două aspecte ale gândirii Sf. Simeon, așa cum apar ele în doctrina acestuia, mai precis felulcum înțelegea Sf. Simeon, teologia: (1) ca experiență și (2) ca întâlnire personală.

Referitor la primul aspect – iar Sf. Simeon adoptă o viziune tipic „patristică” în acest sens – observăm că disciplina ascetică ocupă un loc central în opera sa. Titlul complet al manuscrisului sau (*Capete*) este: *Capetele practice, gnostice și teologice*. Formatul urmărește un progres de-a lungul diferitelor grade de asceză. Sufletul se mișcă vertical de la frică, la dragoste față de Dumnezeu, înaintând simultan prin starea de asceză purificatoare și credincioșie morală până la bucuria vederii lui Dumnezeu. Comentatorii occidentali ar putea regăsi aici structura triadică a cunoașterii divine: curățirea de patimi, iluminarea, unirea cu Dumnezeu. În fazele inițiale de inițiere, Sf. Simeon le indică monahilor începători să postească, să vegheze și să asculte. La sfârșitul *Capetelor*, Sf. Simeon descrie starea de *apatheia* – viața lipsită de patimi a sfinților ce trăiesc deja în Noul Veac:

¹⁴ CC 1.5.3.

¹⁵ cf. Sf. Simeon, *Epistola De Confessione*, PG 95, 283f (sub Ioan Damaschinul). De asemenea, K. Holl

¹⁶ CC 1.36 de ex. cf. CS 41, p.21.

¹⁷ Pentru o dezbatere mai amplă cf. G. Maloney *The Mystic of Fire and Love*, New Jersey, 1975; J. McGuckin CS 41 pp. 17-21.

¹⁸ Este vorba de apariția scolasticii grecești pe care Sf. Simeon dorește să o combată.

Nu există altă cale prin care să dobândim și să păstrăm dragostea desăvârșită de Dumnezeu, în afară de înțelepciunea duhovnicească, iar aceasta sporește cu fiecare zi prin asceza sufletului.¹⁹

Calea ascezei este o cu totul altă chestiune, una de *praxis* și se îndreaptă spre un singur scop: pregătirea sufletului pentru primirea și experierea lui Dumnezeu, a harului revelației. După Sf. Simeon:

Când am îndeplinit lucrurile pe care Dumnezeu Însuși ne-a învățat în chip mistic și tainic; când le-am împlinit cu toată puterea noastră, cu toată voința, din tot sufletul și cu cel mai fierbinte zel; fără să uităm de nimic din cele despre care ne-a învățat - atunci abia vom avea parte de revelația clară...atunci vom deveni fii ai lui Dumnezeu după har.²⁰

Pentru Sf. Simeon practica ascezei, în care *Penthos* ocupă un rol important,²¹ este necesară pentru îndepărtarea păcatelor, fiindcă teologia nu poate fi experiată altfel:

Păcatele noastre înalță un zid despărțitor între Dumnezeu și noi, separându-ne de El. Dacă nu îl distrugem sau nu îl curățim prin pocăință, nu numai că nu vom putea să Îl cunoaștem pe Dumnezeu, dar nici nu vom ști că suntem oameni [...] Dacă nu ne vom cunoaște între noi, ca oameni, cum am putea să Îl cunoaștem pe El, incomparabil superior nouă? Dacă nu am fi atât de nepăsători față de noi, nici nu am vorbi atât de îndrăzneț despre Dumnezeu; căci a vorbi despre Dumnezeu și cele sfinte fără o necesară iluminare, fiind lipsiți de Duhul Sfânt, este a fi nepăsător și necunoscător față de noi înșine.²²

Astfel, asceza reprezintă pentru Sf. Simeon o purificare necesară teologului:

Spuneți-mi, ce poate fi mai urât decât omul care, în mândria sa, încearcă să învețe pe alții lucrurile Duhului fără de Duh? Ce poate fi mai groaznic decât omul nepocăit care, necurățindu-se pe sine mai întâi, încearcă să teologhisească în numele unei false cunoașteri și a unei înțelepciuni lumești?²³

¹⁹ CC 1.33.

²⁰ CC 3.77 cu referire la *Romani* 8:14,17.

²¹ *Penthos*: durere însoțită de pocăință, cf. I Hausherr *Penthos* CS 53, Kalamazoo.

²² TD 1. CS 41, p.116.

²³ TD 1. CS 41, p.116 cu referire la *1 Timotei* 6:20; vezi și TD 2, CS 41, p.124.

Am mai putea adăuga un citat de încheiere, în sprijinul aceleiași idei, unde îl îndeamnă pe aspirantul teolog să arate semnele ...

... sincerei credințe în părintele duhovnicesc [...], ascultare și grijă față de cei nevoiași, față de cei bolnavi și chiar mai mult: adâncă smerenie a sufletului și purtarea firească. Arată-mi că ai aceste lucruri sădite în adâncul sufletului tău, în special durerea, fiindcă doar astfel ajunge să se curățească și să aibe parte de cunoașterea tainelor dumnezeiești omul cel râvnitor. Numai după aceea să începi să grăiești despre lucrurile dumnezeiești sau cele omenești. Numai atunci voi pune preț pe cuvintele tale.²⁴

Al doilea aspect al gândirii Sf. Simeon la care doresc să mă refer - strâns legat de cele prezentate mai sus - este felul în care înțelegea teologia ca pe o întâlnire personală. Pentru aceasta a sublinat că este necesară prezența unui părinte duhovnicesc. Pentru Sf. Simeon, tradiția teologică este asemenea unui lanț de aur ale cărui verigi sunt sfinții - cei cerești și cei pământești - uniți în Duh, cu Hristos, care Și-a dat Duhul Bisericii.²⁵ Părintele duhovnicesc este ultima verigă în acest lanț, care ne unește cu această tradiție vie. De aici semnificația și importanța lui. Legătura ucenicului cu părintele său duhovnicesc trebuie să fie una de supunere totală și de iubire:

Dacă omul nu se străduie să se lege prin dragoste și smerenie de ultima verigă a sfințeniei, ci se arată necredincios și neascultător, atunci nu se va lega niciodată de prima verigă, care e Hristos.²⁶

Supunerea față de părintele duhovnicesc este o taină strict personală, o taină vie a lui Hristos, de vreme ce întâlnirea personală simbolizează și evocă părtășia teologică cu Persoana lui Iisus Hristos. De aceea, Sf. Simeon afirmă că părintele duhovnicesc are autoritatea lui Hristos²⁷, ca fiind Hristos,²⁸ ca fiind singurul teolog adevărat pentru monah, călăuza sigură care a experiat deja Noul Veac,²⁹ egalul Apostolilor și al Părinților.³⁰ Sf. Simeon încredințează:

Chiar și în vremurile noastre, încă mai sunt printre noi călăuze sigure, sfinți plini de lumina dumnezeiască.³¹

²⁴ TD 1. CS 41, p.117.

²⁵ cf. CC 3.4.

²⁶ CC 3.6.

²⁷ TD 1. CS 41, p. 117.

²⁸ CC 1.28.

²⁹ CC 1.48.

³⁰ CC 1.85.

³¹ CC 3.87.

Inutil să mai adăugăm că părintele duhovnicesc nu este cel căruia îi place să dea niște sfaturi. El trebuie să fie:

... omul cel ceresc, care a atins umanitatea desăvârșită a lui Hristos.³²

Sf. Simeon atrage atenția asupra alegerii cu grijă a părintelui duhovnicesc, a folosirii Evangheliilor și a scrierilor patristice ca reper pentru verificarea autenticității sale înainte de a-l alege și de a i te încredința. Spune Sf. Simeon:

Trebuie să luați aminte, căci sunt nenumărați falși învățători și dascăli în vremurile noastre.³³

Apatheia este o condiție necesară pentru un dascăl adevărat:

Nu vă încredințați unuia fără experiență sau unuia care este rob patimilor, pentru că s-ar putea să vă deprindă mai degrabă cu viața drăcească, decât cu cea evanghelică.³⁴

Astfel, Sf. Simeon păstrează flacăra unei tradiții vizibile în Panten, o tradiție deprinsă în zilele de început ale școlilor teologice, manifestate în biserica Sfântului Ioan și descinzând de la Mântuitorul Iisus Hristos și de la Apostolii Săi. *Acea* teologie este cu totul altceva, decât „studiile religioase” sau „istoria doctrinei”, iar *acea* comunicare teologică nu s-a făcut prin cuvânt rostit sau scris, ci de la inimă la inimă.

Sf. Simeon este o icoană destul de incomodă, o figură mereu gata să se încrunte, să corecteze, dar care și încurajează. Ne provoacă pe noi, teologii secolului XX, îndemnându-ne să netezim o punte deasupra prăpastiei ce s-a lărgit, între teologia academică și duhovnicia Bisericii. Ne provoacă amintindu-ne care ar trebui să fie calificările noastre elementare pentru a vorbi, neținând cont atât de diplomele sau de cărțile noastre, ci mai mult de esențiala experiență a slavei lui Dumnezeu, pentru a nu teologhisi fără rost.

³² CC 1.54 cu referire la *Efeseni* 4:13.

³³ CC 1.49.

³⁴ CC 1.48.

PROBLEMATICA FAMILIEI - IMPLICAȚII TEOLOGICE ȘI EDUCAȚIONALE

Pr. conf. univ. dr. **Gavril TRIFA**

Abstract: An analysis of the university theological curriculum and the curriculum of religion as subject in secondary education highlights a wide range of approaches to the issue of family from early childhood to adulthood. By looking into the failure of young families where either one or both partners took religion classes in school, or even graduated from a theological school, we aim to identify its reasons and to propose viable educational solutions adapted to the new social realities. From our point of view, the starting point in such a process is to explore various proposals concerning the initial formation of future priests and religion teachers, which would contribute to the updating of the university curriculum in two ways: not only with developments in the educational area of the theological and lay (i.e. religion as school-taught subject) secondary education, but also in the liturgical area.

Keywords: family, education, research, theology, religion professor, priest.

Preliminarii

În literatura teologică se afirmă adesea că, în zilele noastre, familia nu mai este văzută în toată sfințenia și responsabilitatea spre care a fost întemeiată. Nu doar în România, foarte multe familii duc o viață de libertinaj moral. Cauzele sunt multiple, acestea amplificându-se, așa cum arată P.F. Patriarh Daniel pe fondul crizei economice, al celei morale și al celei spiritual-religioase: „*identitatea, coeziunea și armonia familiei creștine... (sunt) expuse, solicitate și adesea amenințate..., în fața crizei economice (sărăcie, șomaj, nesiguranță etc.), a crizei morale (laxism, libertinaj, senzualism pornografic, dezordini erotice ridicate la rang de normalitate, prostituție din rațiuni comerciale, trafic de copii, divorț, droguri etc.), a crizei spiritual-religioase (sectarism fanatic, prozelitism agresiv, sincretism confuz, relativism doctrinar, indiferentism nihilist etc.)*”¹.

O analiză a curriculumului universitar și a celui preuniversitar teologic, precum și a curriculumului de religie relevă diversitatea abordărilor în ceea privește problematica familiei, de la vârsta copilăriei, până la cea a maturității. Eșecul unor familii de tineri care fie au studiat religia la școală, fie chiar au absolvit o școală teologică ne determină spre un demers investigativ ce-și propune ca obiective identificarea de cauze și avansarea de soluții educaționale viabile și adaptate noilor realități sociale.

¹ P.F. Patriarh Daniel, *Familia creștină - Biserica de acasă*, apud Leon Dură, *Familia în lumina Noului Testament*, în „Studii Teologice”, Anul LV, Seria a II-a, nr. 1-2, nota 356, 2003, p. 166.

Din punctul nostru de vedere, momentul de început într-un astfel de demers îl constituie identificarea de propuneri privind formarea inițială a viitorilor preoți și profesori de religie, care să se înscrie într-un proces de actualizare a curriculumului universitar, cu linii de dezvoltare în domeniul educațional din învățământul preuniversitar teologic și laic (la disciplina religie), dar și în cel pastoral.

În acest sens, a fost realizată o cercetare printr-o anchetă pe bază de chestionar, administrat unui număr de 80 de studenți ai Facultății de Teologie Ortodoxă din Timișoara, în anul 2019. În cercetarea preliminară am constatat faptul că dintre studenții de la secția Teologie Pastorală, o parte sunt absolvenți de seminar teologic, iar alții, absolvenți de liceu laic sau licențiați ai unor facultăți laice. Palierul de vârstă al respondenților se întinde pe aproximativ zece ani, astfel că unele răspunsuri au fost analizate și din această perspectivă, cu intenția de a evidenția eventualele diferențe generate de dobândirea unei experiențe de viață diferite, raportat la specificul temei de cercetare.

Analiza răspunsurilor la chestionarul administrat studenților

Chestionarul administrat conține unsprezece întrebări de diferite tipuri (vezi Anexa), ale căror răspunsuri ne oferă o oglindă a modului în care studenții teologi se raportează la conceptul de familie creștină - așa cum ea apare în învățătura Bisericii - și ne ajută să identificăm provocările majore cu care aceștia se confruntă și care pot deveni factori frenatori în formarea viitorilor preoți și profesori de religie, cu influențe negative în plan pastoral și educațional.

a. sentimentul familial, ca valoare

Întrebarea nr. 1 din chestionar le solicita studenților să aleagă cinci valori dintr-o listă de 14 și să le ierarhizeze prin notarea acestora de la 1 la 5 (cu semnificația: 1 - cea mai importantă, 5 - cea mai puțin importantă). Din punct de vedere al cercetării întreprinse, ne-a interesat locul pe care îl ocupă în cadrul setului de valori ale studenților sentimentul familial, dată fiind importanța acestuia în viața unui tânăr teolog aflat în pragul opțiunii pentru căsătorie și, ulterior, pentru preoție.

Am analizat răspunsurile și în funcție de școala anterioară absolvită și pe categorii de vârstă precum și mediana șirului rezultat prin adunare pentru numărul total de studenți (mediana teoretică²) (vezi diagramele de comparație din fig. V.1).

² Dorin Opriș, *Ipostaze ale utilizării textului biblic în educația religioasă. Teorie, aplicații, cercetare*, Iași, Ed. Sf. Mina, 2009, pp. 190-197.

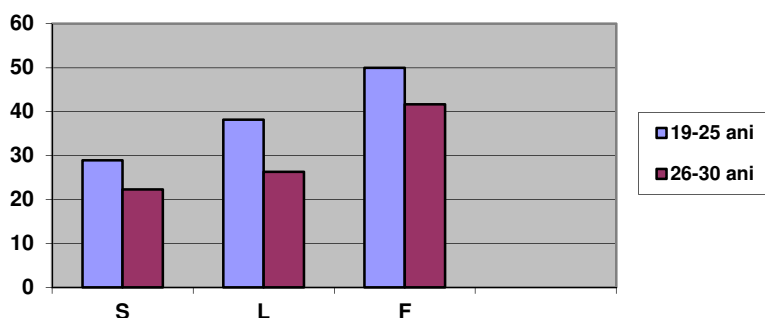


Fig. V.1. Diagrame de comparație privind valorizarea sentimentului familial la studenții teologi absolvenți ai unei alte facultăți (F), ai unui liceu laic (L) sau al seminarului teologic (S)

Aceste rezultate evidențiază o anumită maturitate spirituală a studenților care dețin deja o licență, în contrast cu studenții absolvenți de seminar teologic. În categoria intermediară se află studenții care au absolvit licee laice.

De asemenea, diagramele de comparație evidențiază faptul că la categoria de vârstă 26-30 de ani se înregistrează o diminuare a sentimentului familial, pentru toate cele trei categorii de studenți clasificați în urma studiilor anterioare, cu diferențe între 8-12%. Una dintre explicații ar putea fi legată de faptul că studenții de până la 26 de ani au studiat religie pe tot parcursul școlarității. Procentul mai scăzut al răspunsurilor date de absolvenții de seminar teologic poate fi explicat și de îndepărtarea acestora de mediul familial de la o vârstă mai mică decât elevii de liceu.

b. opțiunea pentru întemeierea unei familii

Prin **întrebarea nr. 2**, am dorit să aflăm opinia studenților privitor la momentul pe care aceștia îl consideră cel mai potrivit pentru întemeierea unei familii. Astfel, 58,28% dintre studenți au ales varianta “după definitivarea studiilor”, pe când 41,72% au optat pentru un alt răspuns, cele mai frecvente fiind:

- “când vre ☐ Dumnezeu”;
- “când crezi că ești pregătit pentru a-ți întemeia o familie”;
- “când crezi că ești capabil”;
- “atunci când îți găsești perechea”;
- “când tinerii sunt pregătiți și responsabili și au primit binecuvântare de la duhovnic”;
- “când ajungi la maturitate duhovnicească”;
- “când ai o bază materială asigurată”;
- “te căsătorești atunci când ești împlinit”;
- “opțiunea pentru viitor trebuie să se facă într-un moment de maturizare, de eliberare de alte griji”;
- “nu cred să existe o regulă a timpului potrivit”.

Dintre cei care au ales prima variantă de răspuns, 62,25% au vârsta cuprinsă între 19-25 de ani, iar 37,75%, între 26-30 ani. Faptul că mai mult de 60% dintre totalul studenților chestionați consideră că momentul întemeierii unei familii este legat de definitivarea studiilor, relevă seriozitate în ceea ce privește opțiunea pentru căsătorie, dar și în ceea ce privește importanța pe care aceștia o acordă studiului. Din totalul studentelor, 63,41% au ales această variantă de răspuns.

Răspunsurile celorlalți studenți nu exclud prima variantă de răspuns și reflectă, din punctul nostru de vedere, o maleabilitate a gândirii și, cu siguranță, o înțelegere mai profundă a propriilor trăiri și sentimente. Căsătoria nu este văzută de aceștia un obstacol în împlinirea profesională. La această variantă de răspuns, procentajul mai mare îl are categoria de vârstă între 26-30 ani.

Prin **întrebarea nr. 3** ne-am propus să aflăm, de fapt, în ce măsură eșecurile în plan sentimental sau modelele negative din propria familie sau văzute la apropiații lor se regăsesc printre factorii care i-ar putea determina să renunțe la ideea căsătoriei. Răspunsurile relevă faptul că 70% nu s-au gândit la acest aspect, iar la cei 30% dintre studenții care s-au pronunțat în favoarea ideii de a renunța la căsătorie, printre motivații - alături de cele pozitive: “dedicarea totală lui Dumnezeu”, “dorința de a fi preot celibatar”, “incapacitatea de a mă jertfi total pentru soție” și “alegerea călugăriei”, “am simțit că mă voi realiza mai adânc prin intrarea în monahism, după ce m-am consultat cu preotul duhovnic” - se regăsesc și unele aspecte legate de morala familiei, precum: “iubirea nu mai este atât de puternică în zilele noastre și foarte multe cupluri se destramă după Taina Nunții”, “eșecurile repetate în viața sentimentală”, “dezamăgirea datorată lipsei de fidelitate în relațiile avute precum și tentația foarte mare de a cădea în păcatul adulterului”, “cred că aceste motive țin de intimitatea fiecăruia dintre noi”, “pentru că nu îmi găsesc perechea care să mă înțeleagă”. Aceste ultime realități reflectate de răspunsurile studenților pot să explice scăderea valorizării sentimentului familial în rândul acestora, indiferent de categoria de vârstă sau de studiile anterioare.

În contextul dezvoltării tehnicii informaționale, ne-am propus să aflăm opinia studenților teologi relativ la diversificarea modalităților de cunoaștere a tinerilor prin rețeaua internet (**întrebarea nr. 4**). Într-un procent de 70,29%, studenții s-au pronunțat împotriva folosirii internetului pentru alegerea prietenei/prietenului, 24,56% au fost favorabili acestei metode, iar 5,15% s-au abținut. Dintre motivațiile pro și contra aduse de studenți, menționăm: “internetul este pentru comunicare, iar nu pentru cunoaștere”, “este necesară cunoașterea față către față”, “este necesar internetul, pentru că unii dintre frații noștri sunt mai timizi”, “o astfel de persoană care folosește internetul nu inspiră încredere”, “nu sunt de acord pentru că niciodată nu știi cine se ascunde cu adevărat în spatele calculatorului”, “internetul este o cale impersonală lipsită de emoție și de trăire”, “oricine cu oricine nu merge, trebuie să îți dorești atât de mult ca Dumnezeu să îți răspundă”, “este o cunoaștere superficială în absența prezenței fizice”, “mi-am găsit soția pe internet și o consider prima și

ultima minune a internetului”, “această opțiune poate da rezultate superficiale, consider că trebuie cerut sfatul duhovnicului”.

Procentul mare al studenților care nu acceptă utilizarea internetului pentru facilitarea cunoașterii prietenei indică preferința acestora pentru forme tradiționale de comunicare și încrederea limitată în sinceritatea unei relații de prietenie în care identitatea personală este cel mai adesea ascunsă. Modelele de succes, recunoscute de altfel de unii respondenți, sunt încadrate mai degrabă în categoria excepțiilor.

c. cu cine discută studenții despre familie

Pornind de la importanța pe care reprezentarea corectă a căsătoriei o are pentru succesul unei familii, respectiv o percepție asupra acesteia fundamentată pe învățătura creștină, am prevăzut un set de patru întrebări: 5, 6, 7 și 8, în care variantele de răspuns oferite au vizat desprinderea unor concluzii legate de modelele pe baza cărora studenții își formează imaginea asupra familiei.

Astfel, prin **întrebările nr. 5 și nr. 6**, am vrut să aflăm cine/ce a contribuit la formarea unei imagini pozitive, respectiv negative despre familie. Din diagrama areolară realizată pe baza răspunsurilor studenților (vezi fig.V.2), rezultă că ponderea cea mai mare în valorizarea pozitivă a familiei o au părinții și duhovnicul, procente însumate reprezentând 68,28% din totalul răspunsurilor. Prezența pe locul al treilea a lecturii duhovnicești, drept resursă de inspirație pentru formarea unui model de familie (14,57%), exprimă atât interesul studenților pentru modele de succes, cât și existența unei anumite literaturi teologice pe această temă.

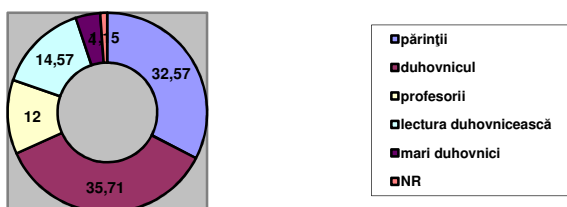


Fig. V.2. Diagramă areolară privind sursa percepției pozitive a studenților, în ceea ce privește familia

Propriile eșecuri în prietenie sau în viața de familie conduc spre atitudini de discreditare a instituției familiei în fața celorlalți. Astfel, într-un procent de 84,57%, prietenii sunt cei care contribuie în cel mai înalt grad la devalorizarea familiei. Alături de aceștia se regăsesc și reprezentate și anumite ONG-uri, dintre care nominalizată a fost Fundația “Accept”, considerată promotoare a valorilor anticreștine în privința familiei. De asemenea, avem și un procentaj de 2,85% non-răspunsuri.

Prin **întrebarea nr. 7** din chestionar ne-am propus să aflăm care sunt persoanele cu care discută cel mai des despre diferite aspecte legate de familie, prin

alegerea unei singure variante din cele șase menționate. Răspunsurile sunt prezentate în tabelul V.3, pe baza căruia am realizat diagrama de structură din figura V.3.

Tabelul V.3. - Cu cine discută studenții despre familie

Variante de răspuns	Absolvenți liceu %	Absolvenți seminar %	Absolvenți de altă facultate	Total %
Cu părinții	16,91	10,62	3,12	30,65
Cu frații	3,12	0	3,12	6,24
Cu colegii	1,87	1,87	0	3,74
Cu prietenii	12,5	3,75	5	21,25
Cu duhovnicul	18,75	10	9,37	38,12
Cu psihologul	0	0	0	0

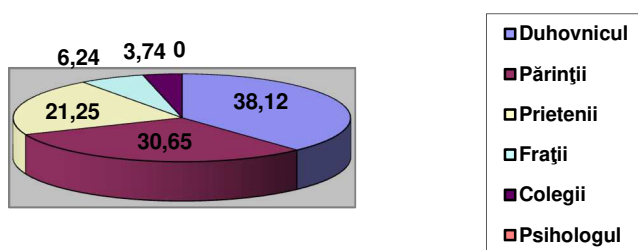


Fig. V.3. Diagramă de structură privind persoanele cu care studenții discută despre familie

Așa după cum rezultă din răspunsurile date de 38,12% dintre studenți, duhovnicul este principalul lor interlocutor, urmat de părinți, prieteni, frați, colegi. Niciunul dintre subiecții chestionați nu a ales psihologul ca variantă de răspuns. Din punctul nostru de vedere, acest fapt nu exclude recunoașterea de către studenți a rolului psihologului în orientarea în această problemă, ci preferința acestora pentru modele mai tradiționale, în această privință.

Prin **întrebarea nr. 8** ne-am propus să aflăm în ce măsură studenții teologi au identificat o familie model și care este aceasta. Din totalul răspunsurilor, 38% au fost pozitive, iar 62% au fost negative. Diversitatea mare a familiilor luate drept model de studenți care au răspuns pozitiv la această întrebare este reliefată în figura V.4.

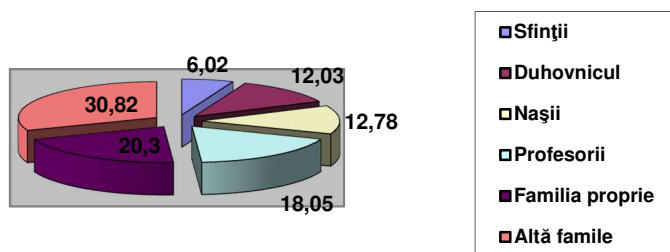


Fig. V.4. Diagramă de structură privind familia model, identificată de studenți

După cum rezultă din diagrama de structură din fig.V.4, un număr de 31 de studenți au deja un model de familie, iar acesta este reprezentat de către: Sfinții Ioachim și Ana sau alți sfinți (6,02%), familia duhovnicului (12,03%), familia nașilor (12,78%), familia unora dintre profesori (18,05%), propria familie (20,30%) și, în procent 30,82%, familii reprezentând alte categorii.

Oferim în continuare câteva dintre răspunsurile date de studenți, care cuprind și motivația acestora: “familia preotului meu duhovnic, o familie cu doi copii, fără conflicte majore cu o oarecare armonie”, “familia duhovnicului meu, prin modul în care trăiesc, își cresc copiii și felul cum se comportă cu ceilalți oameni”, “nașii de cununie, preot, învățătoare, oameni credincioși (au 7 copii), oameni simpli”, “nașii mei, care se iubesc mult, se respectă și se ajută la nevoie”, „fosta mea dirigintă, preoteasă și soțul ei un părinte minunat”, “o familie de profesori”, “o familie cu probleme care a știut să treacă cu bine peste ele prin răbdare și iubire”, “o familie simplă cu multă dragoste față de persoanele din jur”, “o familie din clasa socială medie cu mulți copii liniștită și fericită”, “o familie care are un program de rugăciune, se iubesc și nu am auzit niciodată de vreo ceartă în familia lor”, “am drept model o familie de bătrâni din satul meu care deși încercați cu mult neajunsuri nădăjduiesc că Dumnezeu nu îi va lăsa”, “o familie de medici, cei doi se iubesc ca în prima zi”, “o familie de medici, oameni care se completează unul pe celălalt”, “bunicii mei, care au fost un model de înțelegere și dragoste”, „părinții mei, deoarece au reușit să treacă peste toate provocările vieții”, “Dreptii Ioachim și Ana care, deși erau fără copii, prin rugăciune au fost răsplătiți”.

d. impactul problemelor de familie asupra pastorației preotului

Întrebarea nr. 9 și-a propus aflarea opiniei studenților privind acceptarea unei parohii cu probleme precum: “incertitudinea locului de muncă pentru soție”, “depopularea parohiei”, “dificultatea de a oferi copiilor o educație la nivelul celei de la oraș”, “biserica aflată în construcție”. Procentele celor care sunt dispuși să înceapă pastorația într-o astfel de parohie sunt comparabile la absolvenții de seminar teologic și la cei de liceu, adică 56%, respectiv 54,83%. Alegerea acestora - chiar dacă într-un procent redus, din punctul nostru de vedere - relevă înțelegerea misiunii preoțești: “preoția implică jertfă”, “poți să dai o educație bună copiilor oriunde”, “femeia ar

trebui să își urmeze soțul oriunde ar merge”, “preoția trebuie înțeleasă ca o misiune și nu ca o meserie”.

Răspunsurile la **întrebarea nr. 10** ne-au ajutat să întocmim o listă a problemelor de familie pe care un viitor preot/ profesor de religie nu le-ar dori în propria familie. Diversitatea lor ne-a permis clasificarea pe mai multe aspecte:

a) moral: “minciuna”, “adulterul”, “neînțelegeri”, „neîncredere”, “egoismul”, “gelozia”, “lipsa iubirii”, “ura”, “dezbinarea”, “certuri”, “infidelitatea”, “alcoolismul”, “desfrânarea”;

b) material: “aspectul financiar”;

c) probleme de sănătate: “boala”, “necazuri”, “accidente”, “lipsa copiilor”, “sterilitatea”;

d) duhovnicesc: “instabilitatea duhovnicească”;

e) alte aspecte: “rutina”, “superficialitatea”, “monotonia”.

După cum se observă, predomină aspectele de ordin moral, legate de păcat, ceea ce conduce spre concluzia că o viață duhovnicească conduce și la dispariția multor probleme dintr-o familie, la întărirea acesteia.

Una dintre problemele cu care Biserica începe să se confrunte din ce în ce mai mult este aceea a creșterii numărului de cazuri de divorț, inclusiv în rândul teologilor. **Întrebarea nr. 11** le-a cerut studenților să își exprime opțiunea pentru divorț, în cazul unui preot. În varianta în care opțiunea lor era una pozitivă, s-a cerut motivarea răspunsului. În diagrama de comparație din fig. V.5 prezentăm procentele răspunsurilor, în funcție de școala anterioară absolvită. Rezultatele le comparăm cu cele obținute pe totalul studenților, respectiv pentru *Da*: 30,85%, iar pentru *Nu*, 69,15%.

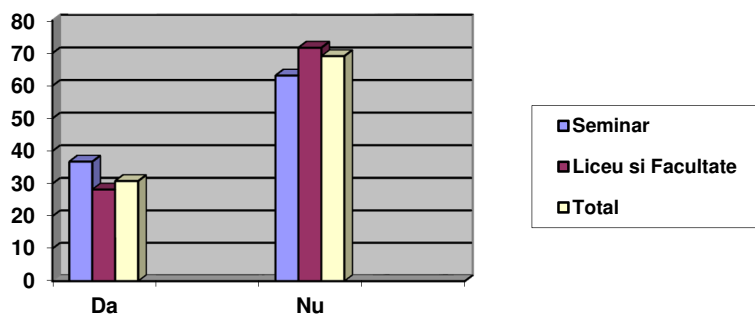


Fig. V.5. Diagramă de comparație privind opțiunea pentru divorț a studenților teologi, în funcție de școala absolvită anterior

Din diagrama de comparație V.5. rezultă că studenții teologi absolvenți de seminar sunt mai permisivi în ceea ce privește opțiunea în favoarea divorțului, decât colegii lor proveniți din licee laice. Motivațiile pe care le-au oferit sunt legate de

păcatul desfrânării: “sunt de acord dacă soția este infidelă”, “în cazul în care femeia îl înșeală și își bate joc de el”, “dacă soția cade în păcatul desfrâului”, “doar în caz de infidelitate”, “dacă soția a căzut în păcatul adulterului și persistă în acest păcat”.

Concluzii și direcții de analiză și acțiune

Tendința de diminuare a sentimentului familial se evidențiază și în spațiul teologic, astfel că necesitatea reconsiderării valorii acestuia devine un imperativ pentru orice educator creștin, indiferent de vârsta celor cărora li se adresează. Una dintre principalele cauze – adeseori neglijată – este distanța dintre catedră și realitatea din parohii, cu referire mai exactă la lucrul cu copiii și tinerii – viitorii seminariști și studenți teologi, pe care nu putem să-i izolăm de mediul social în care s-au format, de prietenii bune și rele și influențe din diverse puncte.

În ceea ce privește direcțiile de acțiune în spațiul universitar, ne propunem următoarele aspecte:

a) la nivelul planului de învățământ universitar teologic

- instituirea unui stagiului de practică în parohii de succes din eparhie, pentru studenții de la Teologie Pastorală, asemănător celui realizat la secția Teologie Didactică, în școli;

- organizarea unui masterat interdisciplinar Morală-Pastorală-Drept-Biologie, al cărui discipline de învățământ să cuprindă întreaga paletă legată de familie.

b) la nivel curricular, la disciplina Morală

- evaluarea prin portofolii și proiecte realizate de studenți, pe aspecte privind familia;

- proiectarea și discutarea unor filme/ documentare pe teme legate de morala familiei;

- prezentarea unor teme care să faciliteze autocunoașterea, ca suport în clarificarea opțiunii spre căsătorie sau călugărie;

- instituirea unei bibliografii obligatorii, cu lucrări despre familie la disciplina Morală, pentru valorizarea rolului acesteia.

c) la nivel extracurricular

- organizarea unei săptămâni a familiei creștine, în preajma Duminicii Mironosițelor, care să cuprindă mai multe activități: rugăciuni pentru familie, conferințe pe tema familiei etc.;

- dinamizarea activității organizațiilor de tineret creștin;

- organizarea de tabere la mănăstiri;

- realizarea de schimburi de experiență cu studenți de la facultăți din domeniul științelor sociale și politice;

- invitarea unor personalități, care să prezinte modele de succes;

- înscrierea studenților în organizații ale femeilor creștine, respectiv înființarea unor astfel de organizații, acolo unde nu există;

- realizarea de activități educativ-religioase, prin colaborări între facultățile de facultățile de teologie și seminariile teologice;
- vizite în parohii.

La toate acestea, adăugăm unele propuneri la nivel pastoral, precum: acțiuni privind conștientizarea tinerilor din parohie asupra valorii căsătoriei, prin predici tematice, cateheze, vizite pastorale, reactualizarea protocolului bune-învoiri, care se se constituie într-un sprijin pentru preotul paroh, în cunoașterea problemelor celor doi tineri.

Bibliografie

- Boca, Arsenie, *Ridicarea căsătoriei la înălțimea de Taină*, Făgăraș, Editura Agaton, 2002.
- Dârlea, Tiberiu, *Căsătoria și viața mistică*, București, Editura Lumina, 1995.
- Dură, Leon, *Familia în lumina Noului Testament*, în „Studii Teologice”, Anul LV, Seria a II-a, nr. 1-2, 2003.
- Evdochimov, Paul, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, București, Editura Christiana, 1994.
- Gavrilă, Vasile, *Cununia - viață întru Împărăție*, București, Editura Fundația „Tradiția Românească”, 2004.
- Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.
- Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cateheze maritale – omilii la căsătorie*, Sibiu, Editura „Oastea Domnului”, 2004.
- Habra, Georges, *Iubire și senzualitate*, București, Editura Anastasia, 1994.
- Leonte, Constantin, *Familia, Școala, Biserica*, în „Biserica Ortodoxă Română”, Anul CXXII (2004), nr. 1-4.
- Mantzaridis, Georgios, *Morala creștină*, vol. II, București, Editura Bizantină, 2006.
- Moldovan, Ilie, *Iubirea, taina căsătoriei. Teologia iubirii I*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 1996.
- Opreș, Dorin, *Ipostaze ale utilizării textului biblic în educația religioasă. Teorie, aplicații, cercetare*, ediția a II-a, Iași, Editura Sf. Mina, 2010.
- Teodoropulos, Epifanie, *Familiei ortodoxe - cu smerită dragoste*, Editura Schitul Lacu, Sfântul Munte Athos, 2001.
- Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Mântuirea în viața de familie*, București, Editura Σοφία, 2004.
- Vasile, Danion, *Tinerii și sexualitatea - Între iubire și păcat*, București, Editura Lucman, 2006.

CHESTIONAR ADMINISTRAT STUDENȚILOR

1. Alege cinci valori din lista de mai jos și ierarhizează-le în ordinea importanței (1 – cea mai importantă, 5 – cea mai puțin importantă).

- _____ sentimentul sărbătorii
- _____ iertarea
- _____ libertatea
- _____ dreptatea
- _____ sentimentul frumosului
- _____ sentimentul familial
- _____ respectul tradițiilor
- _____ solidaritatea dintre oameni
- _____ reușita materială
- _____ ospitalitatea
- _____ egalitatea
- _____ sentimentul datoriei
- _____ onoarea
- _____ responsabilitatea

2. Când crezi că este momentul potrivit pentru tine să-ți întemeiezi o familie?

- ☐ în timpul studenției
- ☐ după definitivarea studiilor
- ☐ alt răspuns _____

Motivează răspunsul ales: _____

3. Ai avut momente în care te-ai gândit să renunți la ideea căsătoriei?

- ☐ Da
- ☐ Nu

Dacă *da*, care au fost motivele? _____

4. Ce părere ai despre alegerea prietenei/ prietenului, folosind rețelele Internet?

- ☐ sunt de acord
- ☐ nu sunt de acord

Motivează răspunsul ales _____

5. Cine ți-a vorbit până acum cel mai frumos despre căsătorie?

6. Cine ți-a vorbit până acum cel mai urât despre căsătorie?

7. Cu cine obișnuiești să vorbești cel mai mult referitor la aspectele legate de viața de familie? (alege o singură variantă)

_____ cu părinții

- ☐ cu frații
☐ cu colegii
☐ cu prietenii
☐ cu duhovnicul
☐ cu psihologul

8. Ți-ai ales o familie care să constituie un model pentru viitoarea ta familie?

- ☐ Da
☐ Nu

Dacă da, realizează o scurtă descriere a acesteia. _____

9. Într-o parohie vacantă din mediul rural, ai identificat următoarele probleme:

- incertitudinea locului de muncă pentru soție
- depopularea parohiei
- dificultatea de a le oferi copiilor o educație la nivelul celei de la oraș
- biserica aflată în construcție

Ai accepta să mergi preot într-o astfel de parohie?

- ☐ Da
☐ Nu

Motivează răspunsul pe care l-ai da acum: _____

10. Ce probleme nu ai vrea să apară în familia pe care vrei să o întemeiezi?

11. Ești de acord ca un preot să divorțeze de soția lui?

- ☐ Da
☐ Nu

Dacă da, motivează răspunsul _____

DATE DE IDENTIFICARE:

Vârsta: ____ ani; **Anul** _____;

Ultimul nivel de studii absolvit: _____

Profilul _____ **liceului/** _____ **Specializarea:** _____

Tipul familiei în care ați crescut: ☐ cu ambii părinți ☐ cu părinți divorțați ☐ unul dintre părinți a decedat ☐ ambii părinți au decedat

Vă mulțumim pentru colaborare!

TEOLOGIA SACRAMENTALĂ SAU RAȚIUNEA DE A FI A BISERICII

Pr. lect. univ. dr. **Adrian D. COVAN**

Abstract: Our Orthodox sacramental theology is based, from the beginning, on the belief that God can and expressly wants to work on creatures in visible forms, through matter and not just through the invisible spiritual dimension. God's work is always manifested completely, that is, twice: materially and spiritually at the same time. Christ, the source and perpetrator of the Mysteries, is and remains forever God and man, absolute spirit and transfigured matter. He always works and communicates with His whole person, He cannot be divided. No act, no work of His on man can be purely spiritual; this division is a simple theory, an abstraction that does not happen in reality. The sacramental Orthodox teaching is therefore based on the conception of the unity, connection, communication and creative intimacy of the creature with the Creator.

Keywords: Holy Trinity, Holy Church, Holy Sacraments, salvation, eternal life.

Dumnezeul treimic se descoperă fiilor Săi încorporați în Biserică, Trupul tainic al lui Hristos, pe trei paliere sau prin trei mijloace de netăgăduit: teologia sacramentală, revelația scrisă (biblică și patristică) și realitatea iconică. Viața duhovnicească a creștinului trăită în Sfânta Biserică este un neobosit *pelerinaj* împreună cu Hristos, prin lucrarea sacramentală a Preasfântului Duh - *Făurarul* adevăratei existențe, către Împărăția Cerurilor. Tocmai de aceea, „în Biserică ne aflăm în continuare pe drumul către Emaus”¹.

Studiul de față prezintă, într-o manieră istorică și teologică, mult-disputata problematică a mântuirii omului încreștinat (numai) în și prin Biserică. Cred că fiecare dintre noi este pe deplin încredințat de faptul că ecleziologia sacramentală rămâne chestiunea cea mai provocatoare, nefiind supusă atenției doar în cadrul dialogului ecumenic, ci și experiată, în ceea ce privește opera de mântuire subiectivă, prin raportarea credinciosului la har.

În multe dintre cărțile care compun canonul literar nou-testamentar sunt *inventariate* mărturii prețioase cu privire la administrarea Sfintelor Taine de către Sfinții Apostoli în comunitățile înființate de către aceștia și nu numai. Astfel, Taina Sfântului Botez², Sfânta Taină a Mir-Ungerii³ (săvârșită la vremea respectivă prin punerea mâinilor), Taina Pocăinței sau a Mărturisirii păcatelor⁴, Taina Sfintei Euharistii⁵, Taina Hirotoniei⁶, Taina Sfântului Maslu⁷ (a vindecării trupești și

¹ John Behr, *A deveni om. Meditații de antropologie creștină în cuvânt și imagine*, traducere Dragoș Dâscă, Iași, Doxologia, 2017, p. 15.

² *Fapte* 2, 41; 8, 38; 9, 18; 10, 48; 16, 15 și 33; 18, 8; 19, 5; *Romani* 6, 3-4; *I Corinteni* 1, 14 și 16.

³ *Fapte* 8, 17; 19, 6.

⁴ *Fapte* 8, 22-24; 19, 18.

⁵ *Fapte* 2, 42; 20, 7 și 11; 27, 35.

⁶ *Fapte* 6, 5-6; 13, 2-3; 14, 23.

sufletești) și, nu în ultimul rând, Taina Sfintei Nunți⁸, sunt oficializate și, după caz, oficiate în Biserica lui Hristos, îndată după Cincizecime, socotită *cota zero* a istoriei Bisericii creștine.

1. *Interpretarea corectă a declarației eclesiologice: „Quia salus extra ecclesiam non est”*

Sintagma eclesiologică: „Quia salus extra ecclesiam non est”⁹ (nu există mântuire în afara Bisericii) provine din *glosarul* gândirii teologice a Sfântului Ciprian (Thascius Caecilius Cyprianus), episcopul Cartaginei (+258). El avusese relații strânse cu episcopii din Roma și exprimase, de asemenea, în mod ferm poziția sa cu privire la Biserică. Ideatica Sfântului Părinte implică o analiză minuțioasă cu privire la eclesiologia creștină. Așadar, referitor la sensurile termenului *Ecclesia catholica*, putem înțelege fie o biserică locală, având un episcop în fruntea ei, fie întreaga Biserică, în extinderea ei pan-globală, din care fac parte toate bisericile locale (parohia, eparhia, respectiv Biserica națională). De asemenea, episcopul Cartaginei a subliniat dubla natură a Bisericii, dezbătută și disputată, în același timp, cu confrății săi: episcopul Novațian și papa Cornelius al Romei. A fost pus în discuție și conceptul de *confederație* a bisericilor locale, care presupune atât unitatea tuturor bisericilor cât și individualitatea lor. În urma acestor prevederi a luat naștere următoarea teză dogmatică: Botezul unic al Bisericii îl introduce pe neofit nu doar în cadrul bisericii locale, ci și în cel al Bisericii universale. O chestiune deosebit de sensibilă a fost cea legată de semnificația expresiei teologice: *collegium episcoporum* sau sinodul. Se pare că pentru Sfântul Ciprian unitatea *catolică* a bisericilor locale este mai importantă decât existența independentă a fiecărei comunități creștine în parte. Și atunci, cum putem înțelege afirmația repetată a Sfântului Ciprian conform căreia fiecare episcop local este răspunzător lui Dumnezeu singur și conștiinței sale? În problema botezului ereticilor se pare că independența episcopală a fost sacrificată în favoarea unității universale a Bisericii, știut fiind faptul că nu doar Botezul menține unitatea Bisericii ci și unitatea frățietății creștine, expresie a comuniunii de iubire existentă între persoanele Sfintei Treimi.

Asupra unei teme de credință, de natură doctrinară și practică, însă, a existat o divergență. Ereticii africani semănaseră multe și mari confuzii între creștini, deoarece Sfântul Ciprian și episcopii acelei regiuni¹⁰ se hotărâseră să-i boteze din

⁷ *Fapte* 3, 6-7; 5, 15; 14, 10; 28, 8-9.

⁸ *Efesenii* 5, 32; *Evreii* 13, 4.

⁹ Sfântul Ciprian, *Epistola* 73, 21, Migne, *PL* 4, 1123 AB respectiv *Liber de Unitate Ecclesiae* 6, Migne, *PL* 4, 503 A. Vezi și Orlando O. Espin, James B. Nickoloff (editori), *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*, Liturgical Press, 2007, p. 439.

¹⁰ Sfântul Ciprian al Cartaginei, într-una din scrisorile sale, condamna grav această atitudine: „Iar mulțimea să nu se mângâie cu gândul, că ar putea rămâne neatinsă de molima păcatului, fiind în comuniune cu un Episcop păcătos și dându-și încuviințarea pentru slujirea nedreaptă și nelegiuită ca Episcop a întâistătorului ei, de vreme ce prin profetul Osea (9, 4), asprimea lui Dumnezeu amenință și spune: Jertfele lor ca o pâine de jale; toți cei ce mănâncă din ea se vor molipsi, învățând de bună seamă, și arătând că sunt cu totul prinși de păcat toți cei care se vor fi molipsit de ofranda

nou pe aceia care fuseseră botezați de eretici și care, abandonând erezia, doreau să intre în *turma* Bisericii lui Hristos. Li se părea imposibil să considere valid Botezul administrat de eretici, care învățau lucruri străine credinței. Problema în litigiu a fost, așadar, nerecunoașterea botezului ereticilor. Episcopul Ștefan al Romei a declarat botezul ereticilor valabil, dacă este administrat conform formulei de instituire¹¹, adică în numele Preasfintei Treimi-Dumnezeu. Sfântul Ciprian, pe de altă parte, crezând că în afara Bisericii nu a existat vreun botez adevărat și valid, a considerat botezul ereticilor ca fiind nul și neavenit și că au fost botezați pentru prima dată doar cei care au aderat la credința adevărată a Bisericii. Când ereticii au fost botezați în Biserică, dar au căzut temporar și au dorit să se întoarcă la dreapta credință, el nu i-a rebotezat. Majoritatea episcopilor din Africa de Nord s-au alăturat poziției Sfântului Ciprian, iar în Răsărit a avut un aliat puternic în persoana lui Firmilian din Cezarea care era de acord cu raționamentul lui Ciprian, cum că cei ce sunt în afara Bisericii și care nu Îl au pe Sfântul Duh nu pot intra în Biserică fără a primi Sfântul Botez. Scrisoarea a 73-a a Sfântului Ciprian, intitulată *Ad Jubajanum de haereticis baptizandis*¹², a fost redactată, în anul 250, cu scopul de a dezbate controversa cu privire la necesitatea rebotezării celor care anterior fuseseră botezați de către eretici. În această epistolă, autorul ei îi împărtășește lui Jubaianus convingerea că botezul administrat de eretici nu este valabil. În Africa, Sfântul Ciprian a convocat două sinoade la care s-a luat hotărârea ca ereticii să revină în Biserică prin rebotezare. Papa Ștefan a respins hotărârea celor două sinoade și i-a cerut lui Ciprian să-i primească, fără rebotezare, pe ereticii care s-au întors la dreapta credință. Din nefericire epistola lui Ștefan nu se păstrează, însă din scrisoarea Sfântului Ciprian către episcopul Pompei aflăm că regulile invocate de către papa Ștefan nu erau nimic altceva decât tradiții omenești care trebuiau să înceteze în fața prevederilor menționate în paginile Sfintei Scripturi și ale dumnezeieștilor porunci rânduite de către Domnul Iisus Hristos. Pe acestea din urmă urmându-le, creștinii sunt îndemnați să se îndepărteze de erezie și să se alipească de Trupul tainic al Domnului – Biserica cea una și nedespărțită. Putem observa că, prin atitudinea de care a dat dovadă, Ștefan, episcopul Romei, caută să-și fundamenteze opinia cu privire la actul rebotezării ereticilor pe pure tradiții omenești. În concepția Sfântului Ciprian, obiceiul care nu se sprijină pe adevăr nu este altceva decât o înșelare venită din partea lui Satan. În epistola sa, papa Ștefan îl amenință pe episcopul Cartaginei declarând că nu mai vrea să aibă părtășie cu *întâistătătorii* diocazelor care au respins părerea pe care el, papa, în virtutea așa-zisei supra-autorități a scaunului de Roma, le-o impunea. Epistola papei Ștefan l-a înfuriat atât de mult pe Sfântul Ciprian încât acesta l-a acuzat de orbire, agresivitate și încăpățănare, spunându-i omologului său că un episcop este dator să fie ascultător și nu doar să învețe pe alții, ci el însuși să cerceteze și să se lase învățat în fiecare zi.

unui Episcop profan (din afara Bisericii) și nelegiuit” (Vezi opera *Scrisori*, traducere din latină de Ion Diaconescu și Ovidiu Pop, Ed. Sophia, București, 2011, pp. 315-316).

¹¹ *Matei* 28, 19.

¹² *Epistola ad Jubajanum de haereticis baptizandi*, ed. Oxon, p. 200.

Vedem că, prin atitudinea sa, apologetul din Cartagina îl considera pe cel ce-și aroga titulatura de succesor al Sfântului apostol Petru ca fiind infailibil (adică să nu poată greși în materie de credință și morală, *ex cathedra*)¹³ într-o foarte mică măsură. După primirea epistolei lui Ștefan, Ciprian întrunește, pe la anul 256, un ultim sinod al celor trei eparhii, a Africii, a Numidiei și a Mauritaniei. La acest sinod au participat 85 de episcopi, împreună cu unii dintre preoții și diaconii acelor ținuturi, la care s-a alăturat și o parte semnificativă din popor. De asemenea, și-a făcut simțită prezența și un grup de mărturisitori, cei mai mulți dintre ei fiind trecuți prin *focul* chinurilor mucenicești. La acest sinod, episcopul Ciprian le-a cerut invitaților săi un vot liber, spunându-le: „Rămâne ca fiecare să spună ceea ce gândește personal despre lucrul acesta, fără ca nimeni să fie judecat ori izgonit de la dreptul comuniunii dacă gândește în mod contrar. Fiindcă nimeni dintre noi nu a fost așezat episcop peste episcopi, și nici pentru a-i sili pe frații lui să i se supună ori cu frică tiranică a-i face să i se plece lui. Căci fiecare episcop are propria libertate deplină și puterea neatârnată și, de asemenea, nu poate fi judecat de altul, sau a-l judeca pe altul, ci așteptăm cu toții judecata Domnului nostru Iisus Hristos, care El singur are puterea și de a ne ridica pe noi la cărmuirea Bisericii și de a ne judeca pentru faptele noastre”¹⁴.

Sfântul Ciprian nu a exprimat, însă, vreo opinie cu privire la soarta veșnică a tuturor persoanelor botezate și nebotezate. Totuși, el a explicat de ce nu este posibilă mântuirea în afara Bisericii, astfel: „Asemenea oameni (cei născuți în erezie), chiar dacă au fost uciși în numele credinței lor, nu-și vor spăla nici cu sânge greșelile lor. Vina dezbinării e gravă, de neiertat, și suferința n-o poate purifica. Nu poate fi martir cel ce nu este cu Biserica. (...) Nu pot rămâne cu Dumnezeu cei ce nu vor să fie uniți cu Biserica lui Dumnezeu. Chiar dacă vor arde pe rug sau vor fi dați fiarelor sălbătice, aceea nu va fi coroana credinței, ci pedeapsa trădării, și nu sfârșitul glorios al celui cu virtute religioasă, ci moartea din disperare. Unul ca aceștia poate fi ucis, dar nu poate fi încoronat. Mărturisește că e creștin, ca și diavolul care adesea minte că e Hristos, căci Însuși Domnul ne atrage luarea-aminte și zice: «Mulți vor veni în numele Meu spunând: Eu sunt Hristos, și pe mulți vor înșela.» După cum el nu e Hristos, chiar dacă înșeală cu numele, la fel nu poate fi creștin cine nu rămâne în Evanghelia lui Hristos și a adevăratei credințe”¹⁵.

Formula: *Salus extra ecclesiam non est* a fost reanalizată la cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran (Latra) din anul 802, apoi inserată în textul bulei

¹³ În doctrina infailibilității papale, sintagma latină *ex cathedra* (tradusă literal *de pe scaun*), a fost proclamată de papa Pius al IX-lea în 1870. Astfel, în exercitarea funcției sale de arhipăstor și învățător al tuturor creștinilor, în virtutea autorității sale apostolice superioare, episcopul Romei definește o doctrină referitoare la credință sau morală care trebuie păstrată, crezută și propovăduită neîntrerupt în întreaga Biserică.

¹⁴ Dositei, patriarhul Ierusalimului, *Istoria Patriarhilor Ierusalimului*, Biblioteca Greacă 1, cap. 16. Concr. Carth. Cyprin. L' Abbé Fleury, *Istoria bisericească*, vol. I, Paris, 1844, p. 285.

¹⁵ Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Liber de Unitate Ecclesiae* 14, Migne, PL 4, 510A-511B.

Unam Sanctam a papei Bonifaciu al VIII-lea¹⁶, dată în anul 870 și amintită la Conciliul de la Ferrara-Florența (*Decretum pro Jacobitis*), în anul 1351. Toate formele de interpretare ale acestui aforism se află în tautologia sa. Astfel, în afara Bisericii nu există mântuire, pentru că Biserica însăși este mântuirea¹⁷; prin urmare, rezultă că oricine nu este vizibil în cadrul Bisericii este, în mod cert, exclus din planul economiei soteriologice. Să fie oare așa? Un răspuns la această provocare vine din partea Fericitului Augustin, prin zicerea: „Quam multae oves foris, quam multi lupi intus!”¹⁸.

2. Sfintele Taine - mijloacele îndumnezeirii omului în Biserică

Cuvântul românesc taină, provine de la slavonescul *taina* - *tainstvo*, care la rândul său traduce grecescul *μυστήριον*. Limba latină cunoaște doi termeni diferiți pentru ceea ce numim noi taină și anume: *misterium* și *sacramentum*, făcându-se cumva o distincție între taină, sub aspect dogmatic, și taină, din punct de vedere liturgic-sacramental, separație care în Ortodoxie nu există, cel puțin la modul terminologic. În Sfânta Scriptură, vocabula *taină* posedă doar un înțeles general; în niciun caz ea nu desemnează ceea ce numim noi astăzi *Sfântă Taină*, ci se referă la tainele lui Dumnezeu pe care El ni le descoperă¹⁹. În general, Scriptura și Tradiția numește „taine a lui Dumnezeu” - tainele mântuirii, adică întreaga economie divină. Canonul Dogmatic ne arată că Tatăl este ființa Tainelor, Fiul săvârșitorul lor, iar Preasfântul Duh este scopul și împlinirea Tainelor.

Sfânta Biserică este Trupul tainic al Domnului Iisus Hristos în care este încorporat fiecare creștin prin Taina Sfântului Botez. Cel care ascultă de Biserică - „mama tuturor celor vii” (cf. *Facerea* 3, 20) - este membru viu al său, iar cel care nu ascultă, acela se rupe de Biserică pierzându-și mântuirea și fericirea veșnică. De ce? Pentru că rămâne în afara Bisericii, și unde nu este Biserica nu sunt nici Sfintele Taine - *vasele* harului divin - fără de care nu putem să lucrăm nimic pentru izbăvirea noastră; în consecință nu este nici harul lui Dumnezeu. Creștinul ortodox trebuie să știe că Biserica reprezintă autoritatea supremă în materie de credință și morală și este dator să-i asculte poruncile, care sunt expresia voinței lui Dumnezeu. Autoritatea Sfintei Biserici își extrage *seva* din cuvintele Domnului Iisus Hristos, Întemeietorul și Capul ei desăvârșit, care zice: „De-ți va greși fratele tău, mergi de-l mustră între tine și el singur... De nu te va asculta, mai ia împreună cu tine încă

¹⁶ Când papa Bonifaciu al VIII-lea a scris aceste cuvinte în actul intitulat *Unam Sanctam*, rezumând decretul celui de-al patrulea Conciliu Lateran (*extra quam nullus omnino salvatur*), nu a stârnit nicio controversă. Odată cu decretul lateran din 1215, acest lucru a fost înțeles ca provenind de la Părinții Bisericii, având ca sursă de inspirație însăși învățătura Sfintei Evanghelii. Scopul respectivului conciliu a fost de a defini, în mod formal, ceea ce se credea în rândul creștinilor din Apus împotriva ereziei albigenzilor sau catarilor, pentru întări importanța întoarcerii acestora în sânul Bisericii Catolice.

¹⁷ George Florovsky, *Sobornicitatea: Catolicitatea Bisericii, în Biserica lui Dumnezeu*, ed. E. Mascall Londra: SPCK, 1934, p. 53.

¹⁸ Fericitul Augustin, *In Iohannis Evangelium tractatus* CXXIV 45, 12, Migne, PL 35, 1725.

¹⁹ *Înțelepciunea lui Solomon* 2, 22; *Daniel* 2, 27-30; *Marcu* 4, 11; *I Corinteni* 4, 1; *Efeseni* 3, 8-9; 5, 30-32, *Coloseni* 2, 2-3.

unul sau doi martori și de nu-i va asculta nici pe ei, supune-l Bisericii, și de nu va asculta nici de Biserică, să-ți fie ție ca un păgân și vameș”²⁰. Biserica cere fiilor săi ceea ce este spre folosul și fericirea lor nu numai aici, pe pământ, ci și dincolo, în ceruri. Ea face acest lucru în numele Domnului, Care a zis apostolilor Săi: „Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă și cel ce se leapădă de voi, de Mine se leapădă. Iar cei ce se leapădă de Mine, se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine” (Luca 10, 16). Dumnezeu, pentru că voiește ca tot omul să se mântuiască, i-a dăruit acestuia, pe lângă harul și ajutorul Său, și mijloacele prin care poate reveni la starea paradisiacă din care a căzut. Fiul lui Dumnezeu a întemeiat Biserica pe pământ, lasând în ea, după Înălțarea la cer, și mijloacele de mântuire, adică Sfintele Taine. Așadar, Iisus Domnul, prin lucrarea haric-sacramentală a Dumnezeuiescului Duh, înfăptuiește în omul cel credincios starea bărbatului desăvârșit. Vorbind despre împărtășirea plenară a Duhului în Biserică, Fericitul Augustin subliniază următoarele: „Ceea ce este sufletul pentru trupul omului, aceasta este Duhul Sfânt pentru trupul lui Hristos, care este Biserica. Sfântul Duh lucrează în toată Biserica, așa cum lucrează sufletul în toate măduarele unui singur trup”²¹. Harul Preasfintei Treimi, împărtășit credincioșilor de Mângâietorul Duh prin Sfintele Taine săvârșite în Biserică ne ridică la asemănarea cu Hristos, Capul Bisericii și Modelul uman desăvârșit. „Nu te îndepărta de Biserică, pentru că nu există nimic mai puternic. Nădejdea ta, mântuirea ta, scăparea ta sunt Biserica. Este mai înaltă decât cerul și mai întinsă decât pământul”²², sună și astăzi, la fel de actual ca și la sfârșitul *secolului de aur*, îndemnul Sfântului Ioan Hrisostom. Sfintele Taine, instituite de Mântuitorul lumii pentru mântuirea noastră, săvârșite mai târziu de Sfinții Apostoli și de urmașii acestora, se adresează omului, structurat bipartit, adică compus din suflet cugetător și trup bine alcătuit. Așadar, la administrarea Tainelor, avem în vedere armonioasa îmbinare dintre harul nevăzut și materia văzută. Prin Tainele Bisericii, Hristos lucrează nevăzut în om, deoarece Biserica s-a născut din coasta străpunsă a lui Hristos pe cruce, din care a țâșnit sânge și apă, precum Eva din coasta lui Adam care doarme²³.

Taina Bisericii urmează îndeaproape sau este prelungirea Tainei Vieții - Hristos. În *arhitectura* existențială, viața este constituită ca un Templu în care Se odihnește, în chip proniator, Însuși Viul Dumnezeu. Rolul principal al Templului, ca edificiu prin excelență al sacralității, este acela de a oferi climatul *rarefiat* în care omul poate simți simbioza dintre Clipă și Veșnicie, adică percepția vieții ca fiind cel mai mare dar oferit din însăși *mâna* Creatorului.

Tainele Bisericii nu se limitează strict la numărul celor șapte Sfinte Taine, însă, acestea din urmă sunt legate intrinsec de momentele esențiale ale vieții biologice. Oare de ce? Tocmai pentru a sesiza *apetitul* spiritual, adică concentrarea

²⁰ Matei 18, 15-17.

²¹ Fericitul Augustin, *Oratio* 267, 4, 4, Migne, PL 38, 1231.

²² Sfântul Ioan Hrisostom, *Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate*, 6, Migne, PG 52, 402.

²³ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1968, chapter XV, traducere italiană *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna, 1972, pp. 490-500.

pe problemele care țin de natura duhovnicească a omului, prezente împreună cu cele aferente viețuirii biologice, ca astfel să tindem neconținut către ceea ce ne-a fost dat să fim - asemănarea cu Dumnezeu, după har. Faptul că, la orice Taină, credinciosul stabilește un legământ cu Dumnezeu, arată că suntem invitați la o asumare totală a vieții de care suntem direct responsabili, dar în care nu ne găsim vitregiți sau abandonați, ci aflându-ne încredințați de prezența *diafană* a lui Dumnezeu. Sfintele Taine au fost rânduite de Mântuitorul Iisus Hristos în Biserica Sa pentru a ne face conștienți de faptul că viața noastră însăși este o mare taină, *străjuită* de două mari momente sau *hotare* de timp: aducerea noastră din neființă întru ființă și trecerea noastră în veșnicie. Viața este taina prin care suntem *înscriși* pe axa veșniciei din iubire și, odată începută, această taină nu se mai sfârșește niciodată. Astfel, doar în această manieră, a Tainei Iubirii împărtășite divino-uman, pot fi înțelese potrivit și receptate cu folos Sfintele Taine - *modulațiile* harului dumnezeiesc în Biserică. Devenim membrii ai Bisericii prin Sfintele Taine, îndeosebi prin Tainele de inițiere: Botezul, Mirungerea și Euharistia. Prin Botez devenim făpturi noi în Hristos și mădulare ale Bisericii, murind și înviind în chip tainic cu Hristos. Prin Taina Mirungerii, neofitul primește plenitudinea darurilor Preasfântului Duh pentru întărirea și creșterea în viața cea nouă primită prin Botez, iar prin Sfânta Euharistie se realizează deplina încorporare a omului în Hristos și unirea cu El începută în Taina Botezului și întărită în Taina Mirungerii, potrivit cuvintelor Mântuitorului: „Cel ce mănâncă trupul. Meu și bea sângele Meu întru Mine petrece și Eu întru el”²⁴. Aplecându-se cu multă atenție asupra acestor cuvinte, Sfântul Chiril, arhiepiscopul Alexandriei Egiptului, aprecia următoarele: „Primind în noi Trupul, trupestă și duhovnicește, pe Fiul cel după fire și adevărat, unit după ființă cu Tatăl... am primit mărirea de a ne face părtași și de a ne împărtăși cu firea cea mai presus de toate”²⁵.

Insistăm, totuși, pe această *pârghie* sau punte de legătură dintre Viață și Taine(ă) pentru a ieși din *conul* de umbră al scolasticismului rigid care a reușit să *împacheteze* în filele manualelor de Teologie Sistematică învățătura despre Sfintele Taine ca pe un concept searbăd. Tehnicizarea limbajului teologic de tip scolastic conduce la anumite automatisme de genul: în mod obligatoriu Sfintele Taine pogoară har peste *creștetul* candidatului la mântuire. La polul opus, suntem învățați, prin cuvintele infailibile a Evangheliei vieții, că Sfintele Taine sunt *mlădițele* permanent roditoare ce izvorăsc și se dezvoltă din tulpina *Viței* celei adevărate, având puterea să altoiască continuu viața noastră biologică pe care o preschimbă întru nestrăciunea vieții veșnice pentru care am fost creați, cu condiția ca noi să dorim aceasta. În această manieră, Sfântul Ioan Gură de Aur explica cuvintele apostolului: „Biserica este plinătatea lui Hristos în același fel în care capul întregeste trupul și trupul este întregit de cap. Înțelegem de ce apostolul vede pe Hristos ca și Capul care are nevoie de toate membrele. Fiindcă mulți dintre noi, pe de altă parte, suntem un picior, un alt mădular, toate sunt însă necesare ca

²⁴ Ioan 6, 56.

²⁵ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Commentarium in Joannem*, 11 și 12, Migne, PG 74, 565.

astfel trupul să fie deplin. Trupul este format din toate mădularele. Aceasta înseamnă că și capul va fi deplin doar atunci când trupul va fi perfect, când noi cu toții suntem uniți deplin și puternici”²⁶. Nu în ultimul rând, socotite mult mai mult decât simple demersuri sau intervenții de ordin liturgic prin care dobândim *arvuna* harului, Sfintele Taine sunt alianța sau parteneriatul încheiat între Dumnezeu și om și viceversa, în scopul inițierii dialogului interpersonal etern. Așa după cum Dumnezeu respectă promisiunea sau legământul Său în actul de susținere a creației în veci, tot așa și omul, pe deplin încredințat de misiunea sa de făptură cu vocație veșnică, făgăduiește că nu se va dezlipi de Izvorul Vieții, Sursă și Pricină a tot ceea ce numim existență. Cu privire la legătura substanțială dintre eclezologie și eshatologie, Sfânta Scriptură ne dezvăluie imaginea Bisericii așezată în stare de slavă, ca o lume nouă, un „cer nou și pământ nou”²⁷.

În concluzie, Sfântul Grigorie de Nyssa, vorbind despre Biserică ca despre noua structură a creației, aprecia următoarele: „întemeierea Bisericii este o nouă zidire a lumii. În ea, după cuvântul proorocului (*Isaia* 65, 17), se zidește și un cer nou, care e tăria credinței în Hristos, cum zice Pavel (*I Timotei* 3, 15), și se pregătește și un pământ nou, care soarbe ploaia ce cade pe el, și se formează un alt om reînnoit prin nașterea cea de sus, după chipul Celui Care l-a zidit. Și firea luminătorilor este alta. Despre ei se zice: Voi sunteți lumina lumii (*Matei* 5, 14) și: între aceștia voi străluciți ca luminătorii în lume (*Filipeni* 2, 15). Și sunt multe stele care răsar pe cerul credinței. Nu e de mirare că sunt o mulțime de stele numărate și numite de Dumnezeu în această lume nouă. Făcătorul unor asemenea stele zice că numele lor au fost scrise în ceruri. În adevăr am auzit pe Făcătorul zidirii celei noi vorbind astfel către luminătorii săi: Numele voastre au fost înscrise în ceruri (*Luca* 10, 20). Frumusețea deosebită în zidirea cea nouă este nu numai o mulțime de stele făcute în ea de Cuvântul, dar sunt și mulți, sori care luminează lumea prin razele faptelor bune. Iisus Hristos, Făcătorul unor asemenea sori, vorbește astfel: Lumina voastră să lumineze înaintea oamenilor (*Matei* 5, 16). Și atunci dreptii vor lumina ca soarele (*Matei* 13, 43). După cum cel care privind la lumea ce cade sub simțuri și cugetând la înțelepciunea vădită în frumusețea lucrurilor, își dă seama prin cele văzute de frumusețea cea nevăzută și de izvorul înțelepciunii, al cărui curs a alcătuit firea lucrurilor, tot așa, cel care privește la această lume nouă a întemeierii Bisericii vede în ea pe Cel ce este și devine totul în toate”²⁸.

²⁶ Sfântul Ioan Hrisostom, *Homilia XXIV in Epistolam ad Ephesios*, 3, 2, Migne, PG 62, 26.

²⁷ *Isaia* 65, 17; *II Petru* 3, 13 și *Apocalipsa* 21, 1

²⁸ Sfântul Grigorie de Nissa, *In Cantica Canticorum*, 13, Migne, PG 44, 1049 și 1052.

MATURIZAREA DUHOVNICEASCĂ ȘI CONȚINUTUL EDUCAȚIEI ASCETICE LA AVVA EVAGRIE PONTICUL

Lect. dr. habil. **Daniel LEMENI**

În mod indiscutabil, avva Evagrie Ponticul (345-399) a jucat un rol extrem de important în fixarea și definirea experienței duhovnicești în tradiția pustiei egiptene. În acest sens, el poate fi numit pe bună dreptate primul mare teolog al spiritualității deșertului, sau, în cuvintele Părintelui Gabriel Bunge „*purtătorul de cuvânt* cel mai elocvent și mai influent”¹ al acestei spiritualități.

Deși s-au emis o serie de păreri și ipoteze cu privire la monahul pontic, noi credem că spiritualitatea și teologia sa ascetică e, în mod profund, impregnată de o amplă experiență duhovnicească. De aceea, nu trebuie să ne mirăm de faptul că tânărul care odinioară își schimba de două ori hainele pe zi² va deveni curând unul din cei mai respectați monahi din pustia egipteană.

Să ne aduce aminte că avva Evagrie, după o scurtă ședere de doi ani la Nitria³, el se stabilește la Kellia⁴, unde va viețui timp de 14 sau 16 ani până la moartea sa în ianuarie 399⁵. Aici el se va afla, într-adevăr, în cercul unor monahi cultivați, monahi care vor fi desemnați ulterior de adversarii lor drept „origeniști”. Dintre aceștia îi

¹ Pr. Gabriel Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr – filozofia și teologia capitoalelor Despre rugăciune ale avvei Evagrie Ponticul și spiritualitatea Părinților pustiei*, trad. de Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2015, p. 35.

² Cf. Paladie, *Istoria lausiacă* 38.

³ Colonie monahală de tip chinovial, așezată la circa 50 km de sud-estul Alexandriei.

⁴ Distanța dintre Nitria și Kellia e de cca 18 km. Această incursiune era destul de uzuală în practica ascetică. La fel a procedat și Paladie, care a rămas mai întâi 1 an în Nitria, iar apoi, după această scurtă „ucenicie”, el s-a așezat în colonia ascetică mult mai strictă de la Kellia, unde a petrecut timp de 9 ani în tovărășia lui Evagrie (*Istoria lausiacă* 7). De asemenea, menționăm faptul că, deși Evagrie a trăit în Kellia, într-o epistolă către Anatolie, monahul pontic afirmă în mod explicit că el locuiește în Sketis. În acest context ne punem în mod firesc întrebarea: să nu fi locuit Evagrie permanent la Kellia? Pentru a răspunde la această întrebare vom spune că avva Evagrie întreținea ample relații cu colonia monahală din Sketis, unde îl vizita adeseori pe avva Macarie cel Mare. Mai mult, dintr-o versiune siriacă mai lărgită a *Istoriei lausiace* aflăm că Evagrie era foarte prețuit și citit de către monahii din Sketis. Prin urmare, nu poate fi eliminată posibilitatea ca el să fi locuit și la Sketis, cel puțin temporar. De asemenea, precizăm că între Kellia și Sketis distanța era de aproximativ 40 de km. De altfel, D. Chitty afirmă că „Evagrie însuși a scris unele din lucrările sale ca și cum ar fi fost elaborate la Sketis” (Derwas J. Chitty, *Pustia – cetatea lui Dumnezeu. O introducere în studiul monahismului egiptean și palestinian din timpul Imperiului creștin*, Editura Sophia, București, 2010, p. 95).

⁵ Prin urmare, dacă facem abstracție de tinerețea și anii săi de studiu despre care nu știm aproape nimic, privită retrospectiv viața lui Evagrie se împarte în două jumătăți: până în anul 382 el a trăit în cercul marilor Capadocieni, mai întâi (până în 379) în cel al Sf. Vasile cel Mare, apoi (până în 382), în cel al Sf. Grigorie de Nazianz. Din 383 până la moartea sa în 399, el a petrecut în Nitria (2 ani), respectiv Sketis (14 ani), avându-i ca părinți duhovnicești pe cei doi Macarie.

amintim în mod special pe cei patru „frați lungi”⁶ numiți în acest fel datorită staturii lor înalte: Ammonios, Dioscor, Eusebiu și Eftimie. Celui mai cultivat dintre aceștia (avva Ammonios), Paladie îi consacră în mod integral capitolul 11 din *Istoria lausiacă*. Acești frați au fost ucenicii avvei Pambo, un țaran egiptean cu puțină știință de carte (el nu știa să citească), dar un ascet plin de har și discernământ spiritual, înzestrat cu o amplă înțelepciune duhovnicească.

Ceea ce vrem să accentuăm în acest context e faptul că, deși avva Evagrie avea anumite afinități spirituale cu acești „frați lungi” nu trebuie să înțelegem de aici că monahul pontic venise în pustie pentru a-și cultiva rafinamentul său intelectual și cultural ci, dimpotivă, așa cum reiese dintr-o binecunoscută apoftegmă, el vroia să practice asceza pentru a deprinde acel „alfabet” monahal pe care toată cultura greacă nu-l putea transmite: „Cineva (după câte se pare acest monah a fost chiar avva Evagrie - n.n.) l-a întrebat pe fericitul Arsenie: <Cum se face că noi, din atâta învățătură și înțelepciune nu avem nimic, în vreme ce acești țărani egipteni au dobândit sumedenie de virtuți?> Răspunde avva Arsenie: <Noi, din învățătura lumii nu avem nimic, în vreme ce acești țărani egipteni și-au dobândit virtuțile din propriile lor osteneli>”⁷. Deci, iată cum un monah cultivat, în persoana avvei Evagrie era dispus să învețe de la niște monahi mai puțin cultivați acea înțelepciune duhovnicească pe care aceștia din urmă au deprins-o după o îndelungată și intensă asceză și luptă cu patimile.

În acest context accentuăm faptul că, spre deosebire de prietenul său Rufin, care a trăit timp de opt ani alături de Didim cel Orb⁸, avva Evagrie a ales compania acestor „țărani egipteni simpli” din pustia Kelliei. Se subînțelege, așadar, că avva Evagrie a venit în Kellia pentru că el era convins că aici va găsi o atmosferă propice pentru nevoile sale duhovnicești. A. Casiday afirmă că avva Evagrie a mers în pustia egipteană pentru a se forma ca monah tocmai pentru că era la curent cu faima și reputația asceților de acolo și, prin urmare, se aștepta ca el să se poată maturiza duhovnicește sub îndrumarea lor⁹. O pildă din *Apophthegmata Patrum* confirmă această presupunere: „Odată, la Chilia, s-a ținut o adunare și avva avva Evagrie a luat

⁶ În cercul prietenilor Melaniei din Kellia îi regăsim pe așa-numiții „frați lungi”, celebri nu numai din pricina neobișnuitei mărimi a trupului lor, ci și pentru curăția vieții lor și marea lor erudiție. Ei toți erau ucenicii marelui avva Pamvo. Trei dintre ei au fost temporar scoși din pustie de către Teofil, arhiepiscopul Alexandriei, care l-a hirotonit pe Dioscor episcop al cetății Hermopolis, iar pe Eftimie și Eusebie i-a așezat ca iconomi ai bisericii Alexandriei. Cel de-al patrulea, Ammonios, un mare cunoscător al lui Origen, s-a sustras funcției episcopale, tăindu-și o ureche, amenințând că-și va tăia și limba dacă nu va fi lăsat în pace (cf. *Istoria lausiacă* 11).

⁷ Avva Arsenie 5. În mod similar se poate citi și apoftegma de la avva Arsenie 6.

⁸ Didim cel Orb trăia ca monah în apropierea Alexandriei pe o insulă din Lacul Mareotidei, unde se pare că l-a vizitat uneori și Evagrie. După cum știm, Evagrie cobora ocazional la Alexandria (cf. *Historia Monachorum in Aegypto* 20, 15). De asemenea, în timpul șederii sale de 10 ani în Egipt, Paladie l-a vizitat pe Didim de 4 ori (cf. *Istoria lausiacă* 4), iar Evagrie, se presupune, nu trebuie să-i fi fost mai prejos în această privință. De pildă, în *Praktikos* 98 și *Gnostikos* 150 el pare să redea unele maxime ale dascălului orb, fapt ce ne îndreptățește să credem că le-a auzit el însuși nu doar că le-a citit.

⁹ Cf. A. Casiday, *Tradiție și teologie în scrierile Sfântului Ioan Casian*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 227.

cuvântul. Preotul îi zice: < Știm, avva, că dacă erai în țara ta, ar trebui să fii episcop și să stai în fruntea multora. Aici însă poartă-te ca un străin>. El s-a umilit și fără să se tulbure a încuviințat și a răspuns: <Adevărat este, părinte. O singură dată am vorbit, a doua oară nu mai deschid gura>”¹⁰. În această apoftegmă vedem disponibilitatea avvei Evagrie de a se pune sub îndrumarea acestor bătrâni pentru a dobândi smerenia. Pe scurt, pentru avva Evagrie ceea ce contează cu adevărat nu e știința de carte sau speculația intelectulă, ci creșterea sau maturizarea duhovnicească. Cu timpul, avva Evagrie va dobândi o statură duhovnicească impresionantă, astfel încât el va avea propriul său cerc de ucenici, devenind, totodată, un autor extrem de prolific.

În perioada în care avva Evagrie ajunge în pustie, în Kellia viețuiau cam 600 de monahi, fiecare dintre aceștia trăind în propria sa chilie, în conformitate cu treapta înaintării sale în viața duhovnicească. Deși nu exista nicio „regulă” comună, viața în pustia Nitriei și Kelliei se orienta după modelul viu al Bătrânului, adică a unui ascet îmbunătățit, înzestrat cu o imensă autoritate spirituală¹¹. Să nu uităm că în această perioadă, deși viețuiau aici mai mulți asceți de seamă din „generația a doua” a Părinților pustiei, unii dintre aceștia îl văzuseră încă pe „marele Antonie”. Este și cazul celor doi remarcabili părinți duhovnicești ai avvei Evagrie, și anume avva Macarie Egipteanul, respectiv avva Macarie Alexandrinul. Dintre cei doi Macarie, se pare că avva Evagrie a menținut o legătură mai strânsă cu al doilea, deși adeseori îl vizita și pe avva Macarie Egipteanul care locuia la Sketis¹².

Părintele Gabriel Bunge a arătat că scrierile monahului pontic sunt utile pentru că ele ne ajută să reconstituim învățăturile monahilor timpurii. Părintele Bunge a examinat în detaliu ceea ce avva Evagrie datorează atât Sf. Macarie cel Mare, cât și Sf. Macarie al Alexandriei¹³. El a ajuns la concluzia că Sf. Macarie al Alexandriei l-a influențat pe avva Evagrie în chestiuni legate de ascetism, în timp ce Sf. Macarie cel Mare l-a influențat în ceea ce privește discernământul, amintirea de Dumnezeu, *apatheia* și rugăciunea monologică.

Înțelegem, prin urmare, că avva Evagrie a crescut din punct de vedere duhovnicesc sub influența celor doi Macarie, dobândind în cele din urmă „harisma cunoștinței, a înțelepciunii și a deosebirii duhurilor”¹⁴.

¹⁰ Avva Evagrie 7.

¹¹ Cf. *Istoria lausiacă* 7.

¹² Pentru relația dintre Evagrie și cei doi Macarie, vezi Păr. Gabriel Bunge, „Evagre le Pontique et les deux Macaire”, *Irénikon* 56 (1983), pp. 215-27 și pp. 323-60. De asemenea, tot în acest remarcabil studiu, părintele Bunge ne restituie adevărata față a spiritualității deșertului. Aici părintele Bunge respinge ideea unei dihotomii între „monahii savanți și intelectualiști” și „monahii copti și analfabeți”. În opinia sa, nu există o „spiritualitate evagriană” de tip savant și elitist, și o alta a Părinților pustiei, ci mai corect ar fi să vorbim de o „spiritualitate kelliotă și sketiotă”, specifică Părinților pustiei, una pe care o putem caracteriza ca fiind de tip „evagrian”. Prin urmare, operele lui Evagrie, Paladie, Rufin și Sf. Ioan Casian nu au falsificat această spiritualitate kelliotă în sens intelectualist, ci ei au redat-o așa cum se găsea ea aici, în mod tradițional, înainte de prima criză origensită declanșată de patriarhul Teofil în anul 399. Prin urmare, se subînțelege că studiile părintelui Bunge ne oferă mai degrabă posibilitatea de a ne întâlni cu avva Evagrie decât cu „filozoful” Evagrie.

¹³ Gabriel Bunge, „Evagre le Pontique et les deux Macaire”, 1983.

¹⁴ Paladie, *Istoria lausiacă* 38, p. 89.

De asemenea, din *Historia monachorum in Aegypto* aflăm că autorul anonim, care l-a întâlnit în mod personal pe avva Evagrie între anii 394-395, a rămas impresionat de ipostaza bărbatului înțelept” pe care avva Evagrie o ilustra în mod desăvârșit: „L-am văzut și pe Evagrie, bărbat înțelept și cuvântător (*sophon kai logion*)¹⁵, care avea o mare putere de a deosebi gândurile, fiindcă primise acest dar după multă asceză”¹⁶.

Am menționat toate aceste aspecte pentru a-l putea situa și înțelege mai bine pe avva Evagrie Ponticul în contextul polemicii între cele două direcții de interpretare cu privire la persoana și teologia sa. În exegeza de specialitate există o direcție de interpretare, numită intelectualistă”¹⁷, inițiată de A. Guillaumont, potrivit căreia avva Evagrie a fost un „filozof în deșert”, înclinat spre speculații personale hrănite de lectura asiduă a lui Origen.

O altă viziune, diametral opusă, ilustrată în mod curajos de părintele Gabriel Bunge - un anahoret modern - afirmă că monahul pontic e un autentic ascet și moștenitor al Părinților pustiei¹⁸. Cu alte cuvinte, avva Evagrie nu a fost nicidecum

¹⁵ Cf. Paladie, *Istoria lausiacă* 10, ed. cit., p. 31. Oare ce sens dă avva Evagrie termenului *logios*? E oare acesta un sinonim pentru termenul de înțelept (*sophos*), fiindcă el e asociat cu harisma „deosebirii gândurilor”, sau el vrea să spună că avva Evagrie e un retor iscusit, înzestrat cu o mare elocință? Tot în acest pasaj aflăm că avva Evagrie „cobora adesea la Alexandria și-i amuțea pe filosofi elini” (*Historia Monachorum in Aegypto* XX, 15). Dar, așa cum remarcă Părintele Gabriel Bunge, același lucru îl făcea și Sfântul Antonie atunci când mergea la Alexandria, dar nu pentru că avea „vreun meșteșug de cuvinte”, ci pentru că „era ascuțit la minte și pătrunzător” (*Viața Sfântului Antonie* LXXI). Pe de altă parte, știm foarte bine că avva Evagrie era și un foarte bun vorbitor (cf. Avva Evagrie 7) fiind admirat de avva Ammonios pentru acest dar. Bineînțeles că înțelepciunea avvei Evagrie nu era în sensul acelei „înțelepciuni lumești” (cf. 1 Cor), deși o asimilase și pe aceasta, ci în sensul acelei științe duhovnicești pe care Părinții deșertului au deprins-o în urma unei îndelungate asceze. În fine, să mai amintim doar că Sf. Ioan Casian își amintește de avva Evagrie ca de „un mare învățat” (cf. *Convorbirea* X, 3, unde se pare că avva Evagrie e identificat cu diaconul Fotin). Această caracterizare e foarte importantă pentru că monahul galic a trăit la Sketis exact în perioada în care avva Evagrie se nevoia la Kellia, ceea ce înseamnă că există suficiente motive pentru a presupune că cei doi asceți s-ar fi întâlnit de mai multe ori.

¹⁶ *Historia Monachorum in Aegypto* XX, 15. A. Guillaumont (ed.), *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Vrin, Paris, 2004.

¹⁷ Cu mult înainte de Guillaumont, I. Hausherr a considerat spiritualitatea evagriană ca fiind una strict „intelectualistă”, deoarece în textele sale abundă termenii de „intelect” sau „unitate” (*monas*). Această direcție de interpretare asupra lui Evagrie e marcată de o puternică grilă filologică, una oarecum inadecvată și exterioară fondului duhovnicesc al spiritualității pustiei de la care se revendică monahul pontic. Pentru mai multe detalii despre acest subiect, vezi Schiarhimandrit Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul*, ed. a III-a, Editura Deisis, Sibiu, 2016; Ieroschimonah Gabriel Bunge, *Gastrimargia sau nebunia pântecelui – știința și învățătura Părinților pustiei despre mâncat și postit plecând de la scrierile avvei Evagrie Ponticul*, Editura Deisis, Sibiu, 2014; Gabriel Bunge, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2007; *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2000.

¹⁸ Părintele Gabriel îl numește pe avva Evagrie cel mai influent purtător de cuvânt al tradiției ascetice de la Kellia și Sketis, afirmând totodată că fizionomia spirituală a monahismului din aceste locații trebuie să fi fost nu numai mult mai variată decât ne lasă *Apophthegmata Patrum* să întrezărim, dar, mai ales, mult mai evagriană decât ar putea admite cineva (cf. G. Bunge, „Évagre le Pontique et les deux Macaire”, pp. 355-56).

un „filozof” (A. Guillaumont) aflat în mijlocul unor băștinași analfabeți, ci, mai curând, un ucenic al bătrânilor din deșert. Am afirmat deja că avva Evagrie este unul dintre cei mai mari teoreticieni ai monahismului egiptean, el fiind cel care a elaborat cea mai complexă și sofisticată descriere a spiritualității deșertului, ceea ce înseamnă că monahul pontic nu a făcut altceva decât să sistematizeze înțelepciunea și învățătura duhovnicească a propriilor săi părinți duhovnicești.

Această linie de interpretare „duhovnicească” propune o hermeneutică ascetică a operei lui Evagrie, deoarece pentru a înțelege și interpreta corect un text „trebuie să existe o congenialitate duhovnicească între cel care produce textul și cel care îl interpretează” (Diac. Ioan I. Ică jr). Problema discernământului spiritual nu este o problemă de erudiție, ci, mai ales una de dobândire, pe cale ascetică, a unei capacități de a „vedea” bine¹⁹.

La una din vizitele sale în România părintele Gabriel Bunge a spus că o persoană care studiază teologia fără a avea o viață duhovnicească, nu va înțelege nimic din această teologie. Poate că în aceasta rezidă una din crizele perceperii teologiei ca „știință”, și anume în faptul că „teologii de profesie” se raportează la operele asceților ca la niște „texte literare”, adică în mod „științific”, deci exterior.

În acest context, accentuăm faptul că ne simțim mult mai apropiați de viziunea părintelui Bunge, din cel puțin două motive esențiale: în primul rând, credem că intuițiile personale ale părintelui Bunge sunt mult mai aproape de adevăr, pentru că el însuși trăiește o viață foarte asemănătoare cu cea pe care a trăit-o avva Evagrie în deșert²⁰. Pe scurt, părintele Gabriel Bunge ne oferă o hermeneutică ascetică „din interior”, prin intermediul căreia noi ne întoarcem la acel avva Evagrie mai duhovnicesc al asceților din pustie. Așa cum a remarcat foarte bine părintele Ioan I. Ică jr, „în comentariile și explicațiile sale, părintele Gabriel Bunge aplică principiul exegezei „interne”, interpretându-l cu alte cuvinte pe Evagrie „prin el însuși” (iar nu prin aplicarea unor „grile” exterioare universului său spiritual), adică așa cum el s-a văzut pe sine și cum l-au văzut contemporanii săi, iar nu prin lentila deformatoare a controverselor și posterității origeniste”²¹.

E un alt fel de a spune că prin opera părintelui Bunge „pendulul evaluării lui Evagrie” (Michael O’Laughlin) oscilează spre polul opus celei a „școlii lui

¹⁹ Vederea (*veidos*) conține în mod inevitabil esența (*eidos*). Dacă esența este denumită printr-un cuvânt care înseamnă vedere, asta înseamnă că esența poate fi sesizată direct, ca într-o vedere directă și nemijlocită. Prin urmare, capacitatea de a distinge nu ține de înțelegerea dată de rațiune, ci de asumarea unui mod de viață ascetic care îți prilejuiește accesul la un tărâm duhovnicesc unde mintea sau rațiunea noastră carteziană devine inoperabilă și neputincioasă. Pe scurt, pentru a înțelege o realitate duhovnicească e nevoie de o minte (*nous*) înduhovnicită sau de un cuget duhovnicesc.

²⁰ Părintele Gabriel Bunge e un monah benedictin, convertit la Ortodoxie în anul 2010, și el trăiește într-o chilie din Roveredo Capriasca, în apropiere de orașul Lugano, un oraș situat la granița dintre Elveția și Italia.

²¹ Diac. Ioan I. Ică jr, „Părintele Gabriel Bunge și dilemele exegezei evagriene: filologie sau/și congenialitate”, în Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Bunge. O introducere*, studiu introd. și trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, 1997.

Guillaumont”²², deoarece pune mai mult accentul pe dimensiunea *duhovnicească* a corpusului de scrieri evagriene decât pe cea speculativă și teoretică.

De altfel, spre deosebire de Guillaumont care vede în *Kephalaia Gnostika* și *Epistula fidei*²³ centrul teologiei sale, părintele Bunge vede în aceste scrieri doar niște meditații personale. Dimpotrivă, pentru părintele Bunge, cheia gândirii și personalității avvei Evagrie rezidă în corpusul său de scrieri ascetice²⁴. Pe scurt, avva Evagrie avea în centrul preocupărilor sale nu speculația cosmologică (condensată în *Kephalaia Gnostika*), ci asceza și lucrarea de despățimire (scrierile „practice” în care este descrisă psihologia patimilor și lupta cu ele) și mistica (concentrată în tratatul *Despre rugăciune*). Nimeni nu merge în deșert, un loc care pretinde o serie de renunțări și privațiuni, pentru a face exegeză pe texte din Platon sau Origen.

De aceea, e mai rezonabil să ne gândim că în urma celor 16 ani petrecuți în pustie, avva Evagrie a dobândit o impresionantă experiență duhovnicească pe care, ulterior, a transpus-o în scrierile sale.

Și, într-adevăr, avva Evagrie, împreună cu ceilalți Părinți ai deșertului, au susținut la unison că asceza reprezintă condiția *sine qua non* pentru dobândirea înțelepciunii duhovnicești, ceea ce înseamnă că în centrul preocupărilor acestor asceți stătea lupta cu patimile. Avva Evagrie fiind „interpretul cel mai calificat” (Păr. Gabriel Bunge) al acestei spiritualități a pustiei putem presupune că el însuși a trăit și ilustrat în mod exemplar aceste virtuți ascetice. Admitem împreună cu diac. Ioan I. Ică jr că „în genere, viața nu numai că premerge cronologic oricărei gândiri, dar ea reprezintă și temeiul ei fundamental. Viața rămâne de asemenea în mod constant etalonul după care trebuie măsurată această gândire. Faptul este valabil în cel mai înalt grad atunci când vorbim despre un ascet, fiindcă ce adevăr poate să aibă o învățătură al cărei reprezentant o dezmente prin viața lui?”²⁵.

²² Se poate spune că A. Guillaumont a format o adevărată „școală” de interpretare a lui Evagrie Ponticul, în care accentul principal cade pe faptul că monahul pontic e perceput mai degrabă ca un teolog speculativ, un „filozof în deșert”, după expresia sa renumită, foarte apropiat de tradiția origenistă din acea perioadă. Din cadrul acestei „școli” mai fac parte o serie de exegeți moderni, care îl interpretează pe avva Evagrie exact în același spirit, dintre care îi amintim pe Samuel Rubenson, Elizabeth Clark și A. Casiday.

²³ Marea epistolă dogmatică *Epistula fidei* a fost scrisă la începutul anului 381 la Constantinopol, conținutul acesteia fiind dezvoltat doar din momentul în care el a intrat în cercul moanșilor „origeniști” din Kellia și din Sketis.

²⁴ Această linie este urmată și de alți reputați exegeți, dintre care îi amintim pe Jeremy Driscoll (*Steps to Spiritual Perfection: Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*, 2005), Columba Stewart („Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus”, *Journal of Early Christian Studies* 9, 2001, pp. 173-204) și Luke Disinger (*Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, 2005), cu toții monahi benedictini, un aspect de care ar trebui să ținem cont. Ca să sintetizăm, toată această direcție de interpretare este „una simplă și are banalitatea evidenței (nu însă și pentru filologii și istoricii moderni): Evagrie nu este „filozoful” sau intelectualul deșertului, ci prin excelență „monahul” din Kellia. Această deplasare de perspectivă aduce cu sine, pe de-o parte, o revalorizare a tradiției monahale egiptene în care s-a format duhovnicește Evagrie, iar, pe de altă parte, o recentrare valorică a scrierilor ce alcătuiesc corpusul evagrian” (Diac. Ioan I. Ică jr, „Părintele Gabriel Bunge și dilemele exegezei evagriene: filologie sau/și congenialitate”).

²⁵ Diac. Ioan I. Ică jr, „Părintele Gabriel Bunge și dilemele exegezei evagriene: filologie sau/și congenialitate”.

Altfel spus, ce valoare are un discurs despre smerenie atunci când cel care îl formulează este un om mândru? Avva Evagrie, în ciuda culturii sale extrem de înalte, a fost, așa cum au fost Părinții deșertului și cum îi stă bine unui monah, un om smerit. În acest sens, pe lângă apoftegma amintită mai sus, o altă sentință patericală e extrem de sugestivă: „la începutul călugăriei, avva Euprepios s-a dus la un bătrân și-i zice: Avva, spune-mi un cuvânt, cum să mă mântuiesc? Bătrânul i-a zis: Dacă vrei să te mântuiești, ori de câte ori te duci la cineva, nu vorbi înainte de a fi întrebat. Umilit, (tânărul) s-a închinat și-a zis: Cu adevărat, multe cărți am citit, dar n-am găsit nici un sfat ca acesta. Și însușindu-și-l, a plecat”²⁶.

Tocmai acest *praxis* ascetic se străduiește avva Evagrie să-l înțeleagă și să-l transpună într-un limbaj care să-l facă accesibil celorlalți monahi, ceea ce înseamnă că el nu a făcut altceva decât să sistematizeze experiența ascetică a monahilor care s-au nevoit în pustia egipteană²⁷.

Prin urmare, acest erudit monah dă mărturie despre o *experiență duhovnicească* înaltă, pe care a încercat s-o conceptualizeze într-o terminologie care va deveni expresia clasică a spiritualității ascetice în Răsăritul creștin²⁸. În ciuda acestui fapt, opera avvei Evagrie va avea parte de un „destin contorsionat”²⁹ (diac. Ioan I. Ică jr): deși el s-a impus drept principalul teoretician al spiritualității pustiei, scrierile sale mai speculative vor fi condamnate la Sinodul V Ecumenic (553) de la Constantinopol³⁰.

²⁶ Avva Euprepios 7. În această apoftegmă, exegeza de specialitate l-a identificat pe avva Euprepios ca fiind avva Evagrie la începutul vocației sale ascetice.

²⁷ Avva Evagrie se aseamănă foarte mult cu Părinții deșertului și prin faptul că scrierile sale evocă genul apoftegmatic al acestor eremiți egipteni. Fiecare scriere constă dintr-o colecție de scurte „capitole” (*kephalaia*), cum sunt numite de obicei, deși adeseori ele nu sunt decât câte o propoziție: 100 în *Praktikos*, 15 în *Despre rugăciune*, și 90 în fiecare dintre *Capitolele gnostice*. De altfel, ultimele zece capitole din *Praktikos* constau tocmai din 10 asemenea ziceri sau apoftegme. Evagrie vine însă în contact cu Părinții deșertului nu numai în privința stilului: întreaga sa înțelegere asupra spiritualității ascetice aparține acestei tradiții. La acest „părinte al literaturii noastre duhovnicești” (O. Chadwick) întâlnim într-o formă deosebit de pură și autentică spiritualitatea ascetismului primar, adică cea a marilor Bătrâni din pustia egipteană, în frunte cu avva Antonie (cf. Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine: de la Platon la Dionisie Areopagitul*, Deisis, Sibiu, 2002).

²⁸ Pentru spiritualitatea ascetică a avvei Evagrie, vezi Ieromonah Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, Editura Deisis, Sibiu, 2000; Schiarhimandrit Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, ed. a III-a, Editura Deisis, Sibiu, 2016; Pr. Gabriel Bunge, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, Editura Deisis, Sibiu, 2007; Schiarhimandrit Gabriel Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr: filozofia și teologia capitolelor Despre rugăciune ale avvei Evagrie Ponticul și spiritualitatea Părinților pustiei*, Editura Deisis, Sibiu, 2015.

²⁹ Și, într-adevăr, așa cum am văzut deja, destinul avvei Evagrie a fost extrem de contorsionat, acesta putând fi rezumat la trei ipostaze esențiale: mai întâi om de lume, iubit și admirat pentru rafinamentul și educația sa înaltă (ipostaza omului lumesc), apoi un smerit avvă al deșertului, ucenicii săi cei mai cunoscuți fiind Paladie și Sf. Ioan Casian (ipostaza omului duhovnicesc) și, în fine, după moartea sa el a fost considerat un eretic (ipostaza „ereticului”). Pentru o abordare onestă a monahului pontic, vezi A. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, Cambridge University Press, 2013.

³⁰ Controversele origeniste (din anii 399-404 și prima jumătate a sec. VI) aveau să conducă la condamnarea operei sale (alături de Origen și Didim cel Orb) de către Sinodul V Ecumenic din

Din cauza condamnării origenismului la Sinodul V Ecumenic de la Constantinopol, care l-a condamnat personal și pe avva Evagrie însuși, se înțelege că o mare parte din opera sa nu s-a păstrat în limba greacă, ci în limbile Bisericilor nechalcedoniene (care, desigur, n-au mai acceptat autoritatea Sinoadelor de după 431) - în principal în siriacă -, în timp ce câteva lucrări importante (îndeosebi tratatul *Despre rugăciune* în 153 de aforisme) au supraviețuit în limba greacă întrucât au fost atribuite Sf. Nil.

În continuare vom expune reperele esențiale ale pedagogiei ascetice³¹ la avva Evagrie Ponticul, așa cum le găsim configurate în corpusul său ascetic. Menționăm din capul locului că nu ne propunem aici o abordare exhaustivă a acestei teme, intenția noastră limitându-se doar la evidențierea progresului spiritual³² ca factor esențial al educației ascetice în opera monahului pontic.

În *Gnosticul* (*Gnostikos*), capitolul 36, găsim următorul pasaj: „Să rămână ascuns de mintea celor lumești (*kosmikoi*) și a novicilor (*praktikoi*) elevata noimă (*logos*) a judecății (*peri kriseos*), căci ea poate genera cu ușurință disprețul (*kataphronesis*). Într-adevăr, ei nu știu din experiență (*isasin*) durerea (*odynen*) sufletului rațional condamnat la neștiință (*agonia*)”³³.

Acest pasaj destul de obscur conține o indicație majoră cu privire la spiritualitatea ascetică a avvei Evagrie³⁴. În primul rând trebuie spus că această indicație ne atrage atenția asupra faptului că „elevata noimă” (*logos*)³⁵ din pasajul

Constantinopol (553). Prima controversă a fost declanșată de epistola pascală a patriarhului Teofil al Alexandriei în anul 399, o epistolă care a atins un nerv sensibil printre monahii Egiptului (cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbirea X*). Sf. Ioan Casian ne relatează că în trei din cele patru biserici din Sketis preoții au refuzat să citească cu glas tare epistola patriarhului (Casian, *Convorbirea X*, 2). De fapt, doar moartea sa în 399 îl salvează de persecuție, pentru că un an mai târziu, Teofil al Alexandriei a început să-i persecute pe prietenii lui Evagrie, i-a urmărit și i-a condamnat ca origeniști, alungându-i în afara Egiptului. Aceștia au început să se refugieze în Palestina, precum și în alte zone ale Imperiului roman. Ne confruntăm, așadar, cu o situație extrem de paradoxală: pe de-o parte, influența covârșitoare asupra spiritualității și terminologiei ascetice a avvei Evagrie e incontestabilă, iar, de pe de altă parte, memoria sa postumă are parte de un destin ingrat din cauza condamnării sale la Sinodul mai sus-menționat. De asemenea, trebuie să spunem că pentru Bisericile vechi-orientale nechalcedoniene (mai ales cele siriene) avva Evagrie Ponticul continuă să fie însă venerat ca autorul incontestabil al spiritualității ascetice creștine.

³¹ În linii mari, aceste repere ale pedagogiei ascetice evagriene sunt preluate din studiul „Progresul spiritual și conținutul educației ascetice la avva Evagrie Ponticul”, în Daniel Lemeni, „*Voi nu sunteți din lume*”. *Istoria monahismului răsăritean (sec. IV-VII)*, Editura Astra Museum, Sibiu, 2018, pp. 81-86.

³² Pentru cea mai bună lucrare consacrată acestei teme la avva Evagrie, vezi Jeremy Driscoll, *Spiritual Progress: Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*, Paulist Press, 2005.

³³ Evagrie Ponticul, *Le Gnostique ou À celui qui est devenu digne de la science*, Cerf, Paris, 1989, pp. 154-156.

³⁴ Menționăm faptul că această secțiune se sprijină în mare parte pe ideile și intuițiile dezvoltate, în mod admirabil, de Vlad Mihai Niculescu, în „Hermeneutica ascetică a distanței dintre Dumnezeu și om în teologia lui Evagrie Ponticul”, în idem, *Teologie și retractare*, Editura Sapienția, Iași, 2003, pp. 88-126.

³⁵ Termenul *logos* apare foarte des în teologia evagriană și el face trimitere la contemplația naturală. Prin *logos* trebuie să înțelegem, în accepțiunea lui Evagrie, o rațiune divină pe care Dumnezeu-Logosul a imprimat-o întregii creații, pe scurt o „urmă” a activității sau intervenției Sale. Aceste

citată este mai mult decât o doctrină. Ea este o intuire contemplativă (*theorema*) a efectelor căderii originare, cădere prin care sufletele își transformă statutul existențial (*katastasis*) inițial, trecând de la o comuniune intimă și profundă cu Sfânta Treime la o stare în care ele resimt o distanțare față de Dumnezeu. Altfel spus, efectul concret al căderii este desemnat de avva Evagrie în pasajul citat mai sus drept „judecata lui Dumnezeu” asupra sufletelor. Un alt aspect al acestei judecăți este economia lui Dumnezeu (providența) de a reacomoda somatic sufletele „căzute” la noua lor stare existențială, intra-mundănă, transformând corporalitatea spirituală a minții într-o corporalitate materială³⁶. Așa cum remarcă Vlad Mihai Niculescu, „mai mult decât o temă de meditație, distanța dintre om și Dumnezeu e chiar realitatea existențială a omului, care o parcurge descendent în cădere și ascendent în mântuire”³⁷.

În continuare ne vom referi la traseul mistagogic de reîntoarcere a sufletului în condiția sa originară, traseu care în opinia lui Evagrie e alcătuit din trei mari etape: despățimirea ascetică (*praktike*), contemplarea naturală a noimelor divine (*physike*) și comuniunea mistică și personală cu Dumnezeu (*theologike*)³⁸. În faza *praktike* ascetul dobândește o serie de virtuți ascetice. Mai exact spus, în această etapă sufletul atinge starea de *apatheia*, („nepățimire”) ³⁹, de eliberare de patimi. Dacă e să apreciem cu adevărat geniul avvei Evagrie, atunci va trebui să acordăm mai multă atenție acestei etape a lui *praktike*. Avva Evagrie o definește în felul următor: „Făptuirea (*praktike*) este o metodă duhovnicească care curăță partea pătimitoare a sufletului”⁴⁰. Aici termenul de „metodă” (gr. *methodos* - cale) nu trebuie luat în

„urme” ale Logosului în creație nu pot fi sesizate decât de o minte *înduhovnicită*, ceea ce înseamnă că această contemplare naturală a rațiunilor sau noime-lor (*logoi*) divine se poate realiza doar după un prealabil proces de despățimire ascetică.

³⁶ Cf. Vlad Mihai Niculescu, în „Hermeneutica ascetică a distanței dintre Dumnezeu și om în teologia lui Evagrie Ponticul”, ed. cit., pp. 90-91.

³⁷ Vlad Mihai Niculescu, în „Hermeneutica ascetică a distanței dintre Dumnezeu și om în teologia lui Evagrie Ponticul”, ed. cit., p. 97.

³⁸ Deși nu vrem să dezvoltăm acest subiect, menționăm doar în treacăt faptul că cele trei stadii evagriene se aseamănă foarte mult cu cele trei discipline ale *paideii* antice grecești: etică, fizică și teologică.

³⁹ Ce înțelege Evagrie prin *apatheia*? Pentru moment, să spunem că Evagrie nu are în vedere o stare de insensibilitate în care sufletul e ca o piatră, așa cum pretinde Ieronim (cf. *Epistula* 133). Mai degrabă *apatheia* înseamnă o stare de liniște, o stare în care sufletul nu mai este tulburat de patimile sale. *Apatheia* e scopul lui *praktike*, sau „floarea lui *praktike*” (*Praktikos* 81), dar ea nu este un scop în sine. Pentru Evagrie *apatheia* e starea cea mai naturală, cea mai sănătoasă a sufletului; un suflet supus pornirilor și pasiunilor e dezordonat, bolnav. *Praktike* e deci calea spre *apatheia*, pe care avva Evagrie o desemnează în mod adecvat drept „sănătate a sufletului”. Nu e exclus ca acel avva Serenus (cel mai probabil un nume cifrat, care trimite la grecescul *apatheia*), figura centrală din *Convorbirile duhovnicești* 7 și 8 să fie avva Evagrie Ponticul. Această presupunere se întemeiază pe faptul că temele abordate în cele două convorbiri par să fie în mod predilect teme evagriene, iar descrierea avvei Serenus se potrivește, în linii mari, cu avva Evagrie. Cu siguranță, Sf. Ioan Casian a ales această metodă a numelui cifrat pentru a evita un eventual reproș din partea monahilor antiorigeniști (cf. Cristian Bădiliță, „Viața și scrierile lui Evagrie din Pont – un continuu exercițiu spiritual”, în Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 25).

⁴⁰ *Praktikos* 78.

accepțiunea sa strictă, de rețetă, ci în sensul ei original de „cale”. Altfel spus, „făptuirea” nu are de-a face cu vreun algoritm, ci cu un mod de viață prin care ascetul intră pur și simplu în viața duhovnicească. Cine vrea să-L urmeze pe Hristos trebuie să înceapă de aici, de la prima fază, care constă într-o luptă acerbă împotriva patimilor, pentru că „creștinismul este învățătura Mântuitorului nostru Iisus Hristos care constă dintr-o parte practică (*praktike*), fizică (*physike*) și teologică (*theologike*)”⁴¹.

Pe scurt, cei care s-au despătimit sunt capabili să „vadă” sau să contemple „gândurile” lui Dumnezeu în creație, pentru ca în ultimul stadiu să contemple Sfânta Treime. De asemenea, e important să precizăm că aceste „gânduri” ale lui Dumnezeu sunt dispuse sau orânduite pe mai multe paliere, începând cu cele de jos (natura și Sf. Scriptură) și terminând cu cele de sus (Împărăția cerurilor). Altfel spus, diversele feluri în care Sf. Scriptură își comunică înțeleșurile se explică prin faptul că Hristos, în calitate de *polypoikilos sophia* („înțelepciunea cea de multe feluri”) se regăsește în textul sacru pe mai multe nivele, El adaptându-Se necesităților tuturor categoriilor de lectori sau receptori, fie celor care au încă „dinți de lapte”, fie celorlalți care pot „rumega” carnea tare a teologiei. Pe scurt, în textul Scripturii, Hristos e de față pentru toți, dar nu pentru oricine, pentru că El se dezvăluie în funcție de amplasamentul spiritual al receptorului.

În fine, ultimul stadiu coincide cu comuniunea desăvârșită a omului cu cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi, omul devenind în acest caz un fiu adoptiv al lui Dumnezeu-Tatăl și un co-moștenitor al împărăției cu Dumnezeu-Fiul.

Demersul paideic la avva Evagrie are drept scop dobândirea stării de *apatheia*. În acest context accentuăm faptul că *apatheia* evagriană, departe de a fi o stare de impasibilitate a sufletului, ca în filozofia greco-romană, ea constă în redarea funcțiunii originare a „simțurilor spirituale” ale omului. În urma căderii, „caracteristicile și înclinațiile deiforme ale chipului lui Dumnezeu în om au deviat de la direcția și funcționalitatea lor naturală, în acord cu rațiunea lor conaturală, s-au deformat, au fost supuse naturii iraționale”⁴². În mod similar, această transformare a funcțiilor naturale în patimi are loc atunci când „mintea refuză mișcarea ei, conform naturii, spre Dumnezeu, neavând altundeva unde să se miște, ea se predă pe sine simțirii și aceasta o amăgește neîncetat făcând-o să rătăcească la suprafața celor sensibile, prin care sufletul uitând de bunătățile naturale, își întoarce/răstoarnă (*katastrephei*) toată lucrarea lui spre cele sensibile”⁴³.

Disponând „simțurile spirituale” în direcția corectă, și anume cea a hristificării, omul redevine treptat o ființă teologică: „Biserica lui Dumnezeu constă din suflete contemplative și practice, adică din toți cei ce au ajuns deja la vederea tainelor ascunse ale lui Dumnezeu, și din toți cei ce caută să se elibereze pe calea

⁴¹ *Praktikos* 1.

⁴² P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Editura Deisis, 2009, p. 82.

⁴³ P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ed. cit., p. 89.

făptuirii de diversele patimi care împiedică această vedere fericitoare”⁴⁴. Așa cum foarte frumos spune P. Nellas, „majoratul omului coincide cu hristificarea lui”⁴⁵. De fapt, toată educația ascetică evagriană relevă conturul unei mistagogii hristologice, pentru că așa cum sintetizează Părintele Gabriel Bunge „filozofia cea mai înaltă e învățătura lui Hristos, Mântuitorul nostru, și ea e împărțită în *praktike*, *physike* și *theologike*”, iar aceasta era pentru el sinonimă cu creștinismul⁴⁶. Așa cum am văzut deja această ascensiune de ordin spiritual trebuie să parcurgă cele trei faze: *praktike*, *physike* și *theologike*⁴⁷. Să ne referim pe scurt la fiecare stadiu.

Primul stadiu, așa cum am constatat deja, este lupta cu partea poftitoare (*epithymia*) a sufletului: pofta sau dorința tulbură sufletul la rugăciune pentru că provoacă împrăștiere. Când sufletul a ajuns la stadiul în care se poate ruga fără împrăștiere (*Praktikos* 63) atunci lupta continuă zi și noapte cu partea irascibilă (*thymos*) a sufletului. Evagrie are multe de spus despre această luptă, unde psihologia ascetică este strâns asociată cu demonologia. Mântuirea sau înduhovnicirea ascetului este înțeleasă în termenii unui război duhovnicesc „nevăzut” și interiorizat împotriva gândurilor (*logismoi*) și demonilor. Concepția clasică a vieții ascetice înțeleasă ca război duhovnicesc își va găsi expresia deplină în *Viața Sfântului Antonie*.

La fel ca în *Viața Sfântului Antonie* această purificare a „părții pătimase a sufletului” este opera „metodei duhovnicești a făptuirii” (*praktiké*), iar ea constă în esență din „ținerea poruncilor lui Dumnezeu” (*Praktikos* 81). În acest context trebuie precizat că Sf. Scriptură este cea care ne transmite *poruncile* lui Hristos și *modelul* Său. Din această perspectivă, *praktiké* se referă atât la „ținerea poruncilor”, cât și la „imitarea lui Hristos”: „creștinismul este învățătura lui Hristos, Mântuitorul nostru, ce constă dintr-o parte practică, fizică și teologică”⁴⁸. Această tripartiție a vieții ascetice Evagrie o înțelege ca o *gradație a cunoașterii*, „prin care sufletul e hrănit și e pregătit pentru contemplația celor ce sunt”⁴⁹.

Astfel, pe măsură ce monahul se despătimește (în faza *praktike*), el intră în faza a doua (*physike*) unde are posibilitatea de a contempla lumina Sfintei Treimi sub forma unui smarald: „Atunci când intelectul dezbracă pe „omul cel vechi” și îmbracă pe „cel nou”, atunci el vede la vremea rugăciunii starea sa asemenea azurului cerului sau a safirului, pe care Scriptura o numește și „loc al lui Dumnezeu”, pe care l-a văzut pe Muntele Sinai bătrânul Israel”⁵⁰.

⁴⁴ Ierom. Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, ed. cit., p. 104.

⁴⁵ P. Nellas, *Omul - animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ed. cit., p. 61.

⁴⁶ Cf. Ierom. Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, ed. cit., p. 159.

⁴⁷ Pentru cea mai bună prezentare a acestui parcurs ascensional de ordin duhovnicesc, vezi Columba Stewart OSB, „Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy”, în J. Behr, A. Louth, D. Conomos (eds.), *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, St Valdimir's Seminary Press, 2003, pp. 241-272.

⁴⁸ *Praktikos* 1.

⁴⁹ *Epistula fidei* 4,21.

⁵⁰ „Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor, în *Filocalia*, trad. de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, vol. I, Editura Humanitas, București, 2004, p. 65.

Physike e faza în care sufletul se luptă împotriva demonilor (și astfel se află încă în *praktike*) dar a și început să contemple așa-numiții *logoi* sau „rațiunile lucrurilor” (*Despre rugăciune* 80), principiile care stau la baza ordinii create. Aceasta e contemplația naturală, vederea lumii în Dumnezeu (căci acele principii sau *logoi* există în Dumnezeu, în Cuvântul sau Logosul Său).

Când mintea ajunge în această etapă, ea nu se mai opune demonilor prin lupta ascetică (sufletul nemaifiind legat de patimi), ci prin propria sa capacitate de a înțelege principiile și manevrele războiului nevăzut. Sufletul începe prin a contempla ordinea naturală însăși, după care se ridică dincolo de aceasta și detectează principiile care stau în spatele ei. Dat fiind că universul a fost creat de Cuvântul lui Dumnezeu, contemplația înseamnă a intra în mintea Cuvântului.

Cu alte cuvinte, în această etapă se deschide ușa „cunoștinței naturale” (*Praktikos*, Prolog 50), adică a cunoștinței „naturilor” create care face din el un *theoretikós* (contemplativ) sau *gnostikós* (cunoscător), „înzestrat cu harul cunoștinței”. Conținutul lui *physiké* este contemplația a tot ceea ce a creat și creează încă Dumnezeu. *Physiké* desemnează cunoașterea naturii, adică a tuturor lucrurilor create, nu însă în sensul științelor moderne, al fizicii, ci în sensul mai sus menționat, al unei „citiri” a cuvintelor sau rațiunilor divine, ascunse în orice lucru creat. În această cunoaștere a naturii, aici se indică un drum de la *cunoașterea apersonală* la *vederea personală*, care e atât de necesară azi. Având drept scop nu dominația, ci vederea, această citire a Logosului deține un loc important în gândirea monahului pontic.

În fine, a treia etapă este cea a lui *theologike*, care e faza contemplației lui Dumnezeu, a Sf. Treimi⁵¹. În această stare sufletul se întoarce la starea sa originară,

⁵¹ Dacă în *praktiké* este vorba de poruncile lui Dumnezeu, iar în *physike* de lucrările lui Dumnezeu, în *theologike* este vorba chiar de Dumnezeu Însuși. Cu alte cuvinte, aici se vorbește de relația nemijlocită între Dumnezeu și creatura sa. Din punct de vedere al cunoașterii, aceasta înseamnă două lucruri: pe de-o parte, teologia este „vedere” (*theoria*) a lui Dumnezeu. După cum știm, activitatea proprie îngerilor este „vederea feței Tatălui în ceruri” (cf. Matei 18,10/*Despre rugăciune* 113), așadar cunoașterea lui Dumnezeu (*Praktikos* 56), și într-acolo năzuiește și mintea, dacă e fidelă ființei sale (Ps 41,3), întrucât și omului îi este dat „Termenul *nous* este tradus de obicei cu „minte” sau „intelect”, însă nici unul din aceste cuvinte nu este atât de bogat în forme derivate ca grecesul *nous*. Cuvintele „minte” și „intelect” și derivatele lor (mental, intelcție, intelectual etc) au rezonanțe destul de diferite de grecesul *nous*. Motivul fundamental este unul cultural: grecii erau precartezieni, noi suntem postcartezieni. Noi spunem „Cuget/gândesc, deci exist”, ceea ce înseamnă că gândire este o *activitate* pe care eu o activez și astfel trebuie să existe un „eu” pentru a o activa; grecii ar spune: „Cuget/gândesc, deci există ceea ce eu cuget/gândesc”. Ceea ce eu gândesc este ceva ce îmi trece prin cap; ceea ce grecii gândesc (*to noeta*) sunt obiectele gândirii care (de exemplu, pentru Platon) există într-o lume superioară, transcendentă, mai reală. Aceasta înseamnă că *nous* și derivatele sale au un *înțeles* diferit de cuvintele noastre, minte, mintal, intelect, rațiune etc. Cuvintele noastre sugerează că noi raționăm, că este vorba de gândirea noastră, de faptul că ceea eu gândesc este ceva ce îmi trece prin cap; însă *nous*, *noesis* etc sugerează o înțelegere aproape intuitivă a realității. *Nous* este mai mult un organ al unirii mistice decât un instrument de gândire, așa cum sugerează cuvintele noastre „minte” sau „intelect” (rațiune). Bineînțeles, că nu trebuie exclus cu totul și sensul mai limitat al termenului *nous* (până la urmă *nous* înseamnă minte), care trimite la o formă de gândire. Însă e important să avem în vedere atunci când citim scrierile evagriene, nu acest sens restrâns al *nous*-ului (formă de gândire sau activitatea de a raționa), ci acea formă mai adâncă, mai contemplativă a minții, înțeleasă ca „mijloc” sau „mediu” prin care omul intră în comuniune cu Dumnezeu. Deși pare ciudat pentru

a unei existențe fără trup, de minte goală (o stare posibilă numai după moarte). Contemplarea este aici absolut simplă, lipsită de imagini, sufletul fiind în stare pură de rugăciune. De altfel, în *Praktikos*, el spune în mod explicit că natura minții e rugăciunea, deoarece „ni s-a dat drept să ne rugăm neîncetat”⁵². Pentru avva Evagrie rugăciunea nu e atât o activitate, cât o stare (*katastasis*), nu e atât ceea ce facem, cât ceea ce suntem. În rugăciune sufletul își regăsește starea primordială de *nous*, iar în aceste condiții sufletul devine un *theologos*, adică un suflet care vorbește cu Dumnezeu pentru că Îl vede pe Dumnezeu: „dacă ești teolog te rogi cu adevărat, dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”⁵³.

Pe scurt, *theologia* e cunoașterea (*gnosis*) Sfintei Treimi, contemplarea lui Dumnezeu așa cum este El în El Însuși. Faza *theologike*, numită la Origen și vedere sau mistică, desemnează o cunoaștere-vedere⁵⁴ vie a misterului Sfintei Treimi, a vieții intratrinitare a celor Trei Persoane. De aceea, „teolog” nu este specialistul în chestiuni teologice, ci numai acela care, ca și Sf. Evanghelist Ioan, se reazămă de pieptul lui Hristos. Și aici tăcerea iubitor-înțeleghătoare trebuie să-i fi apărut mai convenită decât un discurs ce poate fi oricând răstălmăcit, deoarece avva Evagrie a fost destul de rezervat în descrierea acestor realități mistice. De aceea, ni se pare potrivit să cităm în final acea sentință prin care își exprimă atitudinea sa față de speculațiile asupra vieții intratrinitare a lui Dumnezeu: „Negrăitul să fie adorat prin tăcere”⁵⁵.

Pentru a rezuma vom spune că „a vieții după minte”⁵⁶ sau „după intelect” înseamnă ca, după ce cu ajutorul lui Dumnezeu am dezbrăcat în osteneala ascezei pe

mentalitatea modernă, termenul „minte” (*nous*) avea pentru omul antic o puternică conotație mistică. Altfel spus, „mintea” era folosită nu pentru a specula sau a raționa, ci pentru unirea cu Dumnezeu. Pentru o tratare excelentă a acestor idei, vezi Inbar Graiver, *Asceticism of the Mind: Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2018. să mănânce pâinea îngerilor” (Ps 23,6).

⁵² *Praktikos* 49, în avva Evagrie Ponticul, *Monahul sau Făptuitorul (Praktikos)*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2016, p. 195.

⁵³ *Despre rugăciune* 61.

⁵⁴ Pentru el „a vedea” înseamnă deopotrivă „, *Gnostikos* 143. O expresie foarte asemănătoare a lui Grigorie de Nazianz, *Oratio* 28, 20 (cf. 2 Cor 12, 4). a cunoaște”, deoarece atunci când vorbește de „intelect” el nu se gândește la o cuprindere pur rațională (ca la un obiect), ci ca la o facultate care îl receptează pe Dumnezeu.

⁵⁵ *Gnostikos* 143. O expresie foarte asemănătoare a lui Grigorie de Nazianz, *Oratio* 28, 20 (cf. 2 Cor 12, 4).

⁵⁶ Termenul *nous* este tradus de obicei cu „minte” sau „intelect”, însă nici unul din aceste cuvinte nu este atât de bogat în forme derivate ca grecesul *nous*. Cuvintele „minte” și „intelect” și derivatele lor (mîntal, intelectie, intelectual etc) au rezonanțe destul de diferite de grecesul *nous*. Motivul fundamental este unul cultural: grecii erau precartezieni, noi suntem postcartezieni. Noi spunem „Cuget/gîndesc, deci exist”, ceea ce înseamnă că gîndire este o *activitate* pe care eu o activez și astfel trebuie să existe un „eu” pentru a o activa; grecii ar spune: „Cuget/gîndesc, deci există ceea ce eu cuget/gîndesc”. Ceea ce eu gîndesc este ceva ce îmi trece prin cap; ceea ce grecii gîndesc (*to noeta*) sunt obiectele gîndirii care (de exemplu, pentru Platon) există într-o lume superioară, transcendentă, mai reală. Aceasta înseamnă că *nous* și derivatele sale au un *înțeles* diferit de cuvintele noastre, minte, mîntal, intelect, rațiune etc. Cuvintele noastre sugerează că noi raționăm, că este vorba de gîndirea noastră, de faptul că ceea ce eu gîndesc este ceva ce îmi trece prin cap; însă *nous*, *noesis* etc sugerează o înțelegere aproape intuitivă a realității. *Nous* este mai mult un organ al unirii mistice decât un

„omul cel vechi” cu patimile lui și am depășit „la vremea rugăciunii” toate gândurile, chiar și cele mai înalte, privitoare la cele create și toate întuițiile corespunzătoare lor, să ne deschidem în întregime realității „omului nou” al harului, înseamnă să întâlnim pe Dumnezeu „fără nicio mijlocire (creaturală)”⁵⁷. Înseamnă ca, plini de această întâlnire, să nu mai lăudăm pe Dumnezeu plecând de la altceva, ci plecând de la Dumnezeu Însuși: „Cel ce se roagă în Duh și Adevăr nu mai preamărește pe Ziditorul din fapte, ci Îl preamărește din El Însuși”⁵⁸.

Cu privire la acest urcuș duhovnicesc, ceea ce surprinde în spiritualitatea evagriană este absența temei eclezilogice, a Bisericii. Însă, să nu uităm că în monahismul antic târziu, fără a discredita sau ignora Sfintele Taine, asceții erau mai mult preocupați de nevoia lor și lupta cu patimile⁵⁹.

Concluzii

În lumina considerațiilor putem spune că avva Evagrie Ponticul se dovedește a fi pe lângă un monah extrem de cult și rafinat, și un monah extrem de experimentat din punct de vedere duhovnicesc. Această dimensiune profund duhovnicească și ascetică a spiritualității evagriene se explică foarte bine dacă ne gândim că avva Evagrie a fost un locuitor al deșertului timp de 16 ani. E un alt fel de a spune că avva Evagrie, un om al deșertului, și-a scris opera sa ascetică din proprie experiență.

Oricum, ar sta gândurile, pătrunzătoarele analize ale spiritualității ascetice a avvei Evagrie „sunt pline de interes și azi nu numai pentru istoric, dar și pentru psiholog, care poate găsi în ele un material de mare valoare. Ele constituie și ceea ce tradiția monahală a apreciat cel mai mult în opera celui pe care autorii sirieni l-au privit prin excelență drept <scrutătorul gândurilor>”⁶⁰.

instrument de gândire, așa cum sugerează cuvintele noastre „minte” sau „intelect” (rațiune). Bineînțeles, că nu trebuie exclus cu totul și sensul mai limitat al termenului *nous* (până la urmă *nous* înseamnă minte), care trimite la o formă de gândire. Însă e important să avem în vedere atunci când citim scrierile evagriene, nu acest sens restrâns al *nous*-ului (formă de gândire sau activitatea de a raționa), ci acea formă mai adâncă, mai contemplativă a minții, înțeleasă ca „mijloc” sau „mediu” prin care omul intră în comuniune cu Dumnezeu. Deși pare ciudat pentru mentalitatea modernă, termenul „minte” (*nous*) avea pentru omul antic o puternică conotație mistică. Altfel spus, „mintea” era folosită nu pentru a specula sau a raționa, ci pentru unirea cu Dumnezeu. Pentru o tratare excelentă a acestor idei, vezi Inbar Graiver, *Asceticism of the Mind: Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2018.

⁵⁷ *Despre rugăciune* 3.

⁵⁸ *Despre rugăciune* 60.

⁵⁹ De pildă, pe patul de moarte, avva Evagrie cere împărtășania cu Sfintele Taine pe care nu le-a discreditat niciodată (cf. *Istoria lausiacă* 38). De asemenea, să nu uităm că asceții participau și se împărtășeau în mod regulat la Sf. Liturghie în fiecare „week-end comunitar”. Sf. Maria Egipteanca, deși s-a nevoit 17 ani în pustie, ea s-a împărtășit o singură dată, spre sfârșitul vieții, atunci când avva Zosima a vizitat-o în pustie. Toate aceste aspecte au constituit subiectul mai multor sinoade începând cu anul 350 și până în jurul anului 1350.

⁶⁰ Antoine Guillaumont, „Démon”, *DS* III, 1967, col. 189-212, apud Ioan I. Ică jr. „Avva Evagrie Ponticul și luptele războiului ascetic împotriva gândurilor și a demonilor”, în Evagrie Ponticul, *În luptă cu gândurile. Despre cele opt gânduri ale răutății și Replici împotriva lor*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, p. 33.

SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG (949-1022), TRĂITOR AL LUMINII DUMNEZEIEȘTI

Pr. lect. univ. dr. **Daniel ENEA**

Născut în 949 la Galata, din Paflagonia într-o familie aparținând micii nobilimi provinciale, Sfântul Simeon Noul Teolog a fost instruit la Constantinopol datorită unchiului său care slujea la curtea împărătească.¹ El nu a căutat idei abstracte sau reguli pentru a ajunge la Dumnezeu, ci căuta cu asiduitate să-și asculte glasul conștiinței în privegherile nocturne înflăcărat de tot elanul tinereții.

„Într-o noapte a văzut din toate părțile lumină... Minte a i s-a înălțat la cer și a descoperit o altă lumină, mai limpede decât cea care era aproape de el”². Deși s-a întors la viața risipită, lumească, următoarele experiențe luminoase nocturne l-au făcut să caute explicații la monahii mănăstirii Studion și găsește în Simeon Evlaviosul povățuitorul duhovnicesc dorit.³

Se călugărește la 28 de ani în obștea mănăstirii Mamas, iar la 31 de ani este hirotonit preot.

După momente alternative de iluminare și părăsire, el descoperă că Hristos îi vorbește nu din afară, ci din interiorul său,⁴ unde se află sălășluit de la Botez. Accentul pus pe simțire și vederea lui Dumnezeu în lumină, face din el în tradiția ortodoxă, un teolog al luminii și al îndumnezeirii omului, nou prin adresarea sa directă, simplă și foarte vie.

Apofaticul misterios al divinității accentuat de către Dionisie Areopogitul, devine la Sfântul Simeon lumină „supralumească” (dincolo de cea fizică și intelectuală), identificată cu iubirea Lui de negrăit. Puterile dumnezeiești sunt sesizate ca lumină iubitoare, în care iubirea este o energie însuflețitoare a omului spre Dumnezeu.

Înțelegerea lui Dumnezeu ascuns în taina lui și totodată răspânditor de putere și iubire, sesizată de om ca lumină, și-a găsit fundamentarea teologică deplină în distincția făcută mai târziu de către Sfântul Grigorie Palama între ființă și energiile necreate ale dumnezeirii.

Trăirea tainică a lui Dumnezeu prin invocarea numelui lui Iisus, când sufletul reintră în el însuși printr-o mișcare circulară și o involuție unificatoare, iar izvorul

¹ “Filocalia” vol. 6, 1997, p. 5-10.

² Cateheza, 22

³ Sfântul Simeon Noul Teolog “*Metoda sfintei rugăciuni și atenții*”, “Filocalia”, vol. 8, 1979, p. 528-540; Nichifor din Singurătate, “*Despre trezvie, rigoare și paza inimii*”, “Filocalia”, vol. 7, 1977, p. 11-32.

⁴ (...) dar acela fiind foc dumnezeiesc e neîmpărțit/ și cu totul de neseplat și netăiat/. Căci împărțându-se, nu se împarte ci rămâne neîmpărțit/ și se află în mine,/ răsare în mine, dinlăuntru nevrednicei mele inimi/ (...) arătându-se în formă de sferă, în chip luminos, căci e ca o flacăra”, Imnul 1 (27), p. 319.

cel dumnezeiesc a toată bunătatea, ca și când l-ar fixa în cer, îi dă puterea să nu greșească, și-l face să revină din multiplicitatea lucrurilor exterioare, ajutându-l să se concentreze în el însuși, apoi odată adunat în unitate, îl unește cu puterile îngerești unificate în chip unitar...” pornește de la Dionisie Areopagitul, se dezvoltă de către Sfântul Simeon Noul Teolog, sunt explicate mai detaliat părți ale acestei unice metode de către Nichifor Monahul apoi de Grigorie Sinaitul⁵ și se precizează deplin prin Sfântul Grigorie Palama.

Omul, cu vocația sa divină, reunește în plan creat cerul cu pământul,⁶ așa după cum Sfânta Liturghie interferează cerul cu pământul în plan sacramental.⁷ Sfântul Simeon accentuează mult unirea între persoana lui Hristos și om, prin participarea celui curățit de patimi la iubirea și lumina divină, sub toate formele sale de manifestare.⁸ În mistica simeonică se renunță la cunoaștere, rămânând la conștiința ca lumină care aduce o altă cunoaștere, divină.⁹

Relația triunghiulară între persoane diferite și lucruri este posibilă în baza rațiunii comune pe care oamenii o folosesc diferit (propriu fiecăruia), luminând și atrăgând sensurile lucrurilor, dar luminându-se totodată pe ei înșiși. Astfel ei își comunică prin cuvinte fiecare „ipostasul” propriu, fundamentul tuturor stărilor lor sufletești, împreună cu sensurile lucrurilor sesizate personal, neterminând niciodată această comunicare prin cuvinte de care sunt mereu însetați.¹⁰

„La început era Cuvântul” (Ioan 1, 1) și „Cuvântul era lumina cea adevărată” (Ioan 1, 9), care strălucea în inima fiecăruia penetrându-i trupul, până când omul s-a închis în patimi opacizându-se prin întoarcerea spre simțurile care prind lumina materială¹¹. „Imnele dragostei dumnezeiești” ilustrează sublim învățătura

⁵Pr. Prof. D. Stăniloae „Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama” Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2006, p. 55 și N. Crainic în „Cursul de Teologie mistică”, București, 1936, p. 250-255, dă câteva explicații interesante asupra metodei Rugăciunii lui Iisus.

⁶Ideea este centrală pentru stoici care vedeau universul reflectat în omul individual - A. H. Armstrong „An Introduction to Ancient Philosophy”, London, 1965, p. 142-144; Cochrame „Christianity and Classical Culture”, New York, 1957, p. 74-98 și W. Jaeger „In Search of the Divine Center”, Oxford, 1986, p. 347-357.

⁷ Sfântul Simeon a văzut slava dumnezeirii „... Sfântul Duh ca o lumină nesfârșită și lipsită de formă pogorât peste el [care a continuat astfel]... de-a lungul celor patruzeci și opt de ani ai preoției sale să-l vadă pogorându-Se peste jertfa pe care o aducea lui Dumnezeu ori de câte ori săvârșea Liturghia” - „Un grand mystique byzantin. Vie de Symeon le Nouveau Théologien” - Nicéas Stethatos - I. Hansherr - Orientalia Christiana, 12, nr. 45, 1928, p-1-228.

⁸ „Tot ce există are un sens și iriază o lumină (...) pe diferite trepte existențiale”, (...) Persoana crește spiritual mereu, asimilând tot mai multe sensuri în ea, lucrurile însă nu, chiar când primesc o pecete a persoanei în ele (...) există deci o conștiință care începe să adune sensurile lucrurilor în ea” -Pr. Prof. Acad. Dr. D. Stăniloae, „Studii de teologie dogmatică ortodoxă”, Ed. Mitropoliei Olteniei, 1991, p. 307-308.

⁹ „Dumnezeu fiind în toate și pretutindeni / și întreg lumină, în care nu e deloc / vreo umbră de schimbare / nici vreo prezență a nopții, și nefiind în el deloc vreo piedică a întunericii / ci fiind întins în toate și luminând în chip neapropiat; / dar celor vrednici li se arată [lumină] apropiată și sesizabilă” (Imnul 12, Z36).

¹⁰ Pr. Prof. Acad. Dr. D. Stăniloae, „Studii de teologie dogmatică ortodoxă”, Ed. Mitropoliei Olteniei, 1991, p.309-310

¹¹ Ibidem, p. 314.

duhovnicească despre această lumină a iubirii, îndumnezeitoare pe care Sfântul Simeon a trăit-o din plin după cuvântul biblic „Din plinătatea dumnezeirii Lui noi toți am luat și har peste har” exprimând-o în toată opera sa.¹²

Toți cei care au gustat din iubirea Lui plenar, au fost pecetluit¹³ în mințile lor lucrătoare în inimă. Părăsirile și iluminările divine se succed pedagogic până la permanenta rămânere în har care trebuie cerută cu ardoare.¹⁴ Înaintând prin taina lui Hristos ei ajung la nepătimirea harismatică.¹⁵

Gândirea Sfântului Simeon tratează cu predilecție două teme: părintele duhovnicesc și îndumnezeirea omului (theosis). Ceea ce le leagă, conform tradiției este firește rugăciunea inițiativă a lui Iisus. Desigur că ambele teme își au originea în Noul Testament unde avva este chiar El și parcurge gradual drumul îndumnezeirii firii omenești, pentru noi toți (2 Petru 1, 4; Ioan 17, 5 etc.). Theosis a preocupat și a fost dezbătut la Sinoadele Ecumenice ale Bisericii, începând de la 431 Efes și sfârșind cu cel din 787 (Niceea II), precum și pe mulți dintre Sfinții Părinți.

Ceea ce aduce Sfântul Simion din experiența sa de viață, este faptul că îndumnezeirea este chemarea individuală a fiecărui creștin ce se desăvârșește printr-o relație vie, personală a omului cu divinitatea încă din prezent cu „pre-gustări” ale vieții viitoare. Progresul acestei relații este o urgență rezolvabilă doar cu multe lacrimi și asceză, pentru a ni se da pe Sine Dumnezeu ca foc și lumină¹⁶ curățitoare și îndumnezeitoare. Hristos restabilește chipul și asemănarea odată pentru totdeauna, iar efortul ascetic al creaturii este de fapt ștergerea „prafului” atașamentului față de lucrurile sensibile, de pe oglinda sufletului ca să-l poată reflecta pe Creator în sine.

Sfântul Simeon Noul Teolog dă mărturie personal și neînduplecat față de chemarea creștinilor de a se împărtăși din lumina lumii viitoare¹⁷ printr-un contact

¹² Sf. Simeon Noul Teolog „Cuvântări morale”, Filocalia Vol. 6, 1997, pag. 129,

¹³ Ibidem, p. 71

¹⁴ „m-ai umplut de Duhul Tău dumnezeiesc, Hristoase al meu / și m-ai străbătut întreg de lumina duhovnicească / Dăruiește-mi Tu însuși, Dumnezeul meu, / mie robului Tău, harul deplin neretras până la sfârșit (...) după ce m-ai învrednicit să stau înaintea feței Tale, între robii Tăi... (Imnul 49, Z. 24).

¹⁵ „Căci cel ajuns afară de lume și de aceste trupuri / nu mai are nici pofta patimi trupești, ci o anumită nepătimire”, nu în sensul de aptheia stoică, ci născută din vederea lui Dumnezeu și umplerea de Duhul Sfânt (Imnul 9, Z. 29) și „Văd pe Fiul stând la dreapta slavei Tatălui” (Fapte, 7, 56) și (Imnul 11, Z. 32).

¹⁶ „Care este taina mare pe care o văd înlăuntrul meu, /dar n-o înțeleg, ci-mi este acoperită?/ Căci se vede o stea ce-mi răsare de departe/ și se face ca un soare mare/ ce nu are măsură sau greutate sau margine în mărime./ Raza lui apare întâi mică, apoi se arată ca o flacără mare/ în mijlocul inimii mele și în măruntaiele mele./ învârtindu-se des și aprinzând toate/ cele dinăuntru ale mele și aprinzându-le pe toate”. [...] Eu mă arăt ție și ca rază și mă fac văzut și ca lumină, arzând, fără să te mistui, patimile inimii tale/ și spălând cu roua dulceții și a harului meu dumnezeiesc murdăria ta/ și stingând cu totul jarul trupului, al plăcerilor păcatului. Și lucrez prin iubirea mea de oameni, toate câte le-am făcut în toți sfinții” (Imnul 22, Z.40).

¹⁷ „Fiindcă Tu ai luat chip în inima lor dreaptă / vor locui cu chipul Tău în Tine, Hristoase al meu. [...] Dar știu cu adevărat cu toată încredințarea / că desăvârșirea acestora este fără sfârșit / și înaintarea în slavă va fi veșnică”. (Imnul 1, Z.27).

personal cu El, de neînlocuit¹⁸, care se adâncește în iubire și cunoaștere la infinit.¹⁹ Omul cu făptura sa dihotomică (trup și suflet) este chemat să se împărtășească până la deplinătate de simțirea unificată a Dumnezeuului Întreit-Unul cu „simțurile sale duhovnicești”, dar și cu trupul întreg²⁰ în virtutea capacității umane de autodeterminare liberă (autexousion)²¹ Cei care au ratat relația directă și personală cu Dumnezeu din această viață, relație care le-ar fi conferit „înțelegerea (...) și mintea Sa”²² cu toată lumina Lui, și-au refuzat fericirea veșnică a mântuirii,²³ așa încât divinitatea nu-i mântuiește cu forța.²⁴

Sfântul Simeon pune accentul ferm pe dimensiunea harismatică și „subiectivă” în sensul relaționării personale a creștinismului cu Monada treimică, restaurând în lumina Noului Adam – viziunea teologică asupra raportului subiectiv-obiectiv și personal-divin în spiritualizarea omului proiectat în plan eshatologic. În “Imnele dragostei dumnezeiești” Sf. Simeon Noul Teolog stă înaintea tronului divin cu frică slujind „dumnezeieștile taine” pe altar ca preot (Imnul 19, Z.38) și cutremurându-se cu pioșenie că aceeași taină o descoperă în inima sa (Imnul 8, Z.4), unde Ziua eshatologică strălucește încă din această viață, așa cum se întâmplase tuturor sfinților.²⁵

Sfântul Simeon descrie foarte fluid comunicând o experiență vie, personală a slavei divine care crește sau descrește pedagogic la începutul vieții sale duhovnicești, într-o experiență fără sfârșit a iubirii divine ca lumină (phos trishypostaton) (Ioan 17,5) ce deschide adâncurile Scripturilor și face din sfântul însuși o „scriptură dându-i îndrăzneala (parresia) necesară mijlocirii pentru alții înaintea Domnului”.

În această „mare negrăită a slavei” (Imnul 23, Z.41) suntem chemați să ne luminăm bucurându-ne de veacul viitor, căci grăuntele de muștar ascuns în inima fiecăruia (Imnul 17, Z.2.) e raza dumnezeirii ce conține universul întreg (Imnul 25, Z.31), comunicarea cea mai intimă și tainică a omului singur cu Ziditorul sufletului său (Imnul 50, Z.46 și 27, Z.20).

¹⁸ în care răpirea minții în Dumnezeu este doar începutul relației și nu apanajul unui trăitor ardent al acesteia, care ar avea-o în permanentă contemplație divină și dialog noetic cu El.

¹⁹ „O minune! Te află în mine / , petreci, Te miști în mine, îmi grăiești / și mă faci atunci fără glas, / Copleșit de Slava Ta neapropiată” (Imnul 20, Z 29).

²⁰ Imnul 20, Z 29.

²¹ Cf. studiului S. Gaith „*La conception de la liberté chez Grigore de Nysse*”, Paris, 1953, p. 40-86.

²² Imnul 39, Z.12.

²³ „(...) despărțiți prin simțire și prin vedere de acestea, /așa este lumina dumnezeiască a Treimii în toate,/ dar păcătoșii sunt închiși în mijlocul întunericii, /întrucât nu văd și nu aud deloc simțirea dumnezeiască, /ci fiind arși de conștiința lor/ și osândiți de ea, vor avea în veci /chinul negrăit și durerea nespusă” (Imnul 1, Z. 27).

²⁴ „(...) Să-i mântuiesc oare fără voia lor, cu sila?/ Dar mi s-ar părea că-i necăjesc/ să-i mântuiesc fără voie pe toți/ Căci numai binele primit cu voia e bine adevărat, iar binele făcut fără voie nu va fi bine” (Imnul 34, Z. 17).

²⁵ „Inima pustnicului este biserica, iar mintea prestol, deoarece Domnului îi place să locuiască în inima și mintea omului” – Fericitul Arhim. Sofronie „Viața Sfântului Siluan Athonitul”, Ed. Schitul Românesc, Lacu, Sfântul Munte Athos, 2001, p. 119.

Nu numai fața omului, ci tot trupul său se transformă în lumină devenind transparent luminii și privirii înduhovnicite prin har.²⁶ Sfântul Simeon se distinge prin îndrăzneala cu care vorbește despre unirea mistică divino-umană atribuindu-i expresii pur omenești și susținând că „nunta sfântă” (hieros gamos) a Fecioarei cu Dumnezeu se repetă în sfinții lui, astfel încât fiecare creștin este chemat la sfințenie și trebuie să-L poarte pe Hristos viu în lăuntrul său, așa cum o femeie însărcinată simte că-și poartă pruncul (Discursuri Teologice: 1,10,11), deoarece slava lui Dumnezeu²⁷ este accesibilă încă de pe acum tuturor celor care o caută cu râvnă.

Experiența unirii mistice este foc nu numai pentru ea că este o putere în sine, ci și pentru că transfigurează și metamorfozează organic. Astfel extazul iubirii mistice dă nu numai forță, ci și o frumusețe neobișnuită.²⁸ Unirea mistică și focul ei sunt esența și condiția vieții duhovnicești, asigurând sănătatea, frumusețea și puterea sufletului în particular, precum și viața religioasă adevărată în general, experiența ei constituind o permanță în viața Bisericii.

Slava ca foc și nor l-a scos pe Israel din Egipt²⁹ coborând ulterior pe vârful Sinaiului în furtună și fulgere (Ies.19, 9-16; 24, 16-17), și umplând templul lui Solomon la sfințirea sa (3 Regi 8, 10-11). Locul ei, este deasupra scaunului milei sau Chivotului Legământului, deci a inimii omului. Lumina neașteptată lucrează cu fiecare într-un mod cu totul personal.³⁰

Cele trei evanghelii Sinoptice relatează schimbarea la Față a lui Hristos, ca o declarație a faptului că toate teofaniile Vechiului Testament își găsesc împlinirea în

²⁶ Participarea sufletului la îndumnezeire se transmite și trupului „Cugetând eu, El se află înăuntrul meu, /strălucind înăuntrul ticăloasei mele inimi, /învăluindu-mă din toate părțile de o strălucire nemuritoare/ și luminând toate mădularele mele cu razele Lui. /Pătrunzându-mă întreg, mă îmbrățișează întreg, se dă pe Sine întrec mie, nevrednicului” (Imnul 16, Z. 7). O experiență asemănătoare a avut și Sfântul Siluan Athonitul, iar pierderea temporară și pedagogică a luminii Sale l-a dus la soluția divină „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui !”; Sfântul Ioan Scărarul, mărturisește: “...când omul întreg se amestecă cu iubirea lui Dumnezeu, strălucirea sufletului se arată în trup ca într-o oglindă”, “Scara” XXIX, “Filocalia” ,9, p. 427.

²⁷ „Kavod” în textele ebraice, reflectă manifestarea de Sine a lui Dumnezeu - P. Deseille - „*Dictionnaire de Spiritualité*” 6 – („Gloire”), p. 422-463.

²⁸ Iată cum descrie un om apropiat de contemporaneitate, întâlnirea cu un semen îndumnezeit care îl poate introduce și pe interlocutor la cererea acestuia, în Slava Sa: “Închipuiți-vă un om care vă vorbește, iar fața îi strălucește ca un soare la amiază! Îi vedeți mișcarea buzelor, expresia schimbătoare a ochilor; auziți sunetul vocii sale, simțiți mâinile sale care vă strâng umerii dar, în același timp, nu zăriți nici mâinile lui, nici trupul lui, nici pe el vostru, și nu vedeți decât o lumină strălucitoare care învăluie totul, pe o distanță de mai mulți metri de jur-împrejur, înstăpânindu-se blând peste zăpada care acoperă pajiștea, peste mareale stareț și peste voi înșivă! Cum să descriu ceea ce am trăit atunci?!”- *Convorbirea cu Motovilov*, -“Sfântul Serafim de Sarov”, Ed. Renașterea. Alba Iulia, 1994, p. 50-56.

²⁹ (Ieș 13, 21-22) Israel simbolizând mintea eliberată de robia patimilor (egiptenii).

³⁰ Pe Sfântul Ap. Pavel l-a orbit vederea neașteptată a luminii (F.A. 9, 3-4); întâiul mucenic Ștefan vede slava Lui și pe Hristos în clipa morții sale (F.A. 7, 55), Sfântul Ap. Ioan vede slava lui Dumnezeu luminând noul Ierusalim (Apoc. 15,8 și 21,23), și tot Sfântul Ap. Pavel îl numește pe Hristos „Domn al Slavei” (1. Cor 2, 8).

Iisus,³¹ pe care fiecare creștin ar trebui să-l cunoască încă din această viață,³² personal, față către față³³, asemeni Sfântului Simeon Noului Teolog. El vine cu inițiativa de a reînvia experiența duhovnicească interioară. Deși originalitatea învățaturii mistice a lui Simeon este legată de doctrina despre lumină, scopul final al înălțării duhovnicești nu este contemplarea luminii, ci întâlnirea cu Hristos. Rugăciunea vameșului, cunoscută mai apoi ca rugăciunea lui Iisus, (dar mai corect rugăciunea către Iisus, sau rugăciunea inimii) va pune bazele mișcării isihaste, care va avea ca premergător direct pe Sf. Simeon Noul Teolog. Poet și mistic în același timp, Sfântul Simeon exprimă în imagini trăite, esențialul experienței creștine, comuniunea cu Incomunicabilul și cunoașterea Incognoscibilului³⁴ trăind cu Hristos și doar prin El ajungând la adevărata Lumină. Știm că la anul, în 2022, se vor împlini o mie de ani de la mutarea la Domnul a Sf. Simeon Noul Teolog, un mare premergător al mișcării isihaste. De aceea, smeritul meu, studiu se dorește a fi un preambul, pentru sărbătorirea unui mileniu de autentică trăire duhovnicească în duhul patristic, pentru toți cei ce și-au asumat viața cu și în Hristos Domnul și Mântuitorul nostru.

Bibliografia

- Biblia, sau Sfânta Scriptură, E.I.B.M. al B.O.R., București, 1982.
- Dictionnaire de Spiritualité - („Gloire”), Ed. Beauchesne, Paris, 1995
- Gaith, S., „*La conception de la liberté chez Grigoire de Nysse*”, Paris, 1953
- Gorainoff, Irina, -“*Sfântul Serafim de Sarov*” *Convorbirea cu Motovilov*, Ed. Renașterea, Alba Iulia, 1994,
- Petcu, Diac. Drd. Liviu, *Părinții Bisericii învățătorii noștri*, vol. I, *Despre Dumnezeu Cel Veșnic viu*, Ed. I.B.și de Misiune Ortodoxă, București, 2009
- Fericitul Arhim. Sofronie, „*Viața Sfântului Siluan Athonitul*”, Ed. Schitul Românesc Lacu, Sfântul Munte Athos, 2001
- Sfântul Simon Noul Teolog, „*Cele 225 de capete teologice și practice*”, în Filocalia Vol. 6
- Sfântul Simeon Noul Teolog, „*Discursuri teologice și etice*” *Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998.
- Stăniloae, Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru, „*Studii de teologie dogmatică ortodoxă*”, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.

³¹ Moise și Ilie apar vorbind cu El, așa cum fiecare din ei a vorbit cu Dumnezeu în vârful muntelui (Mc 9, 2-4; Mt 17, 1-3, Lc. 9, 28-32). Lumina, norul, efectul paralizant asupra ucenicilor ne duce cu gândul la „Slava lui Dumnezeu” chiar dacă propriu-zis cuvântul „slavă” lipsește, deoarece Iisus este „locul” Slavei pe care le-a împărtășit-o și Apostolilor.

³² Primii monahi afirmă posibilitatea acestei vederi, cum afirmă și P. Rousseau în „*Ascetics an Authority*”, p. 28.

³³ << Rămânând Iacov singur, s-a luptat Cineva cu dânsul până la revărsatul zorilor. (...) Si a pus Iacov locului aceluia numele Peniel, adică, fața lui Dumnezeu, căci și-a zis: “Am văzut pe Dumnezeu în față și mântuit a fost sufletul meu!”>>, Fac. 32; 24-30.

³⁴ Diac. Drd. Liviu Petcu, *Părinții Bisericii învățătorii noștri*, vol. I, *Despre Dumnezeu Cel Veșnic viu*, Ed. I.B.și de Misiune Ortodoxă, București, 2009, p.60

TEOLOGIA LUMINII ÎN EXPERIENȚA TAINELOR BISERICII

Drd. Remus-Emilian BOTOȘ

„Hristologia ortodoxă pune în lumină Sfintele Taine ca lucrări care prilejuiesc prelungirea Persoanei divino-umane a lui Hristos peste veacuri, în forme adecvate posibilităților persoanelor umane de a experia uniunea ipostatică din Hristos.”¹ În studiul de față am pledat pentru evidențierea și explicarea lexemului „lumină” și a derivatelor acestuia - „a lumina”, „luminos”, „luminoasă”, „luminează”, „lumânare” ș. a. - în cuprinsul vestitei cărți de rugăciune *Molitfelnic*². Vocabulele vor fi analizate în funcție de apariția acestora în succesiunea rugăciunilor cărții amintite. Totodată, pentru a marca cuvintele amintite, am ales sublinierea acestora. Expresia „Săptămâna Luminată”, alături de cuvântul „Luminândă” nu le-am inclus în rezultatele căutării, întrucât am considerat au fost îndeajuns explicate de exegeți de-a lungul istoriei Bisericii. Acolo unde au fost preluate titluri ale slujbelor - notate în prezenta lucrare cu litere cursive – sau pasaje notate între ghilimele, am păstrat scrierea cu litere inițiale mici sau mari, întocmai cum apăreau în textele sursă.

I. Sfânta Lumină în Sfânta Taină a Botezului și în Sfânta Taină a Mirungerii

Rugăciunile ce se citesc după patruzeci de zile femeii care a născut. Rugăciune pentru prunc:

-„Că Tu l-ai adus pe acesta și i-ai arătat lui lumina cea simțitoare, ca să se învrednicească și de lumina cea înțelegătoare în vremea pe care Tu ai hotărât-o.”

Citatul de mai sus subliniază importanța luminii de două ori. În acest context, lumina poate avea două înțelesuri: primo, se poate referi la bucuria învrednicirii pruncului de a vedea lumina zilei, adică de a se naște, de a veni pe lume. Secundo, semnificația poate fi corelată cu lumina primirii Tainei Sfântului Botez, atunci când pruncul se învrednicește de a fi luminat de Harul dumnezeirii, de a primi înger păzitor.

-„Acum liberează pe robul Tău, Stăpâne, (...) lumină spre descoperirea neamurilor și mărirea poporului Tău Israel.”

Hristos a venit pentru a lumina nu numai pe poporul ales din Vechiul Testament, ci și pe celelalte neamuri – căci creștinii reprezintă, acum, „noul” popor ales. Citatul este des folosit în slujbele Bisericii, fiind extras din Sfânta Scriptură,

¹ *Izvoare de viață sfântă. Despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe. Antologie de articole și studii din revista Ortodoxia*, Editura Basilica, București, 2013, pag. 99.

² *Molitfelnicul cel mare*, tipărit cu binecuvântarea Preasfințitului Calinic, Episcopul Argeșului, în zilele Părintelui nostru Justin Pârvu - Starețul mănăstirii Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, Editura „Credința strămoșască”, Iași.

din cuvintele Sfântului Simeon, atunci când l-a întâmpinat pe Pruncul Iisus. Necredința sa a fost dezlegată, după atâtea veacuri, când nu a crezut spuselor Îngerului și Duhului Sfânt cu privire la pururea Feciorie a Maicii Domnului.

Slujba Botezului abundă de expresii ale Teologiei Luminii:

– „aprinzând toate lumânările în sfeșnice”

Lumânările au reprezentat mereu, în Biserica noastră dreptslăvitoare, un simbol al luminii, al luminării și, de ce nu, al îndumnezeirii. Cu atât mai mult cu cât Taina Sfântului Botez evidențiază, prin excelență, aducerea la luminare, la adevărata Lumină, a celui care urmează a se îmbrăca în Cămașa lui Hristos, simbolistica luminii este arătată și prin exemplul „practic” al lumânărilor.

– „Pentru ca să ne luminăm noi cu luminarea cunoștinței (...) prin venirea Sfântului Duh”

Slujba Sfântului Botez evidențiază, din nou, semnificația covârșitoare a primirii luminării și slavei dumnezeirii prin menționarea dublă a derivatelor termenului dens dezbătut în prezenta teză de doctorat. „Indicațiile” vederii, cu ochii minții, a slavei lui Dumnezeu, are loc atât printr-un verb, cât și printr-un substantiv. Cunoștințele pe care cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi le revarsă sunt un nesecat izvor, mai ales că și îngerii urcă mereu din slavă în slavă – iar acest ultim aspect amintit nu încetează niciodată. „Când am intrat în apă cu tot trupul, am simțit o mare bucurie. Parcă trupul meu înota în Harul Sfântului Duh. Când am ieșit din apa sfințită, am simțit că toate păcatele mele au căzut, precum niște solzi, de pe trupul meu. Acum simt o mare bucurie interioară și o deplină libertate. Când preotul m-a uns cu Sfântul Mir, am simțit că L-am primit în lăuntrul meu pe Duhul Sfânt. Ochii mei străluceau, într-o minunată lumină duhovnicească.”³

– „Pentru acesta ce vine acum la sfânta luminare”

Luminării îi este atribuită sfințenia, pentru ca ea sfințește și „conlucrează” cu credinciosul pentru ca acesta să obțină mântuirea, ajutându-l să ajungă chiar și la Tronul Sfintei Treimi, aidoma Sfântului Ioan Gură de Aur.

– „Pentru ca să se arate el fiu al luminii”

Așa cum Sfânta Scriptură ne învață, din clipa în care primi Taina Sfântului Botez, ne îmbrăcăm cu armele luminii și devenim fii ai lui Dumnezeu, adică fii ai luminii.

– „Pe Tine Te ascultă lumina.”

Lui Dumnezeu îi sunt supuse toate ființele, mai ales că din dragoste le-a creat și le-a oferit cel mai de preț dar - libertatea. Mai mult decât atât, lumina soarelui ascultă de glasul Lui, răsărind atât peste cei credincioși, cât și deasupra celor păcătoși. Lumina soarelui a stat atunci când Mântuitorul a murit pe cruce, iar tot lumina soarelui a stat pe loc atunci când dreptii Vechiului Testament i-au cerut lui Dumnezeu aceasta, pentru a putea birui neamuri păgâne. Lumina cunoștinței

³ Părintele Damaschin Grigoriatul, *Minunile, mărturie a dreptei credințe*, Editura Areopag, București, 2012, pag. 35.

ascultă, de asemenea, de glasul divin, fiind cea care se revarsă atunci când credincioșii se învrednicesc de ea.

– „Ci Tu, Stăpâne a toate, arată apa aceasta, apă de izbăvire, (...) luminare sufletului”

Cele trei cufundări în cristelniță, în cadrul Sfântului Botez, arată cele trei zile în care Mântuitorul a stat în mormânt, pentru a învia în cea de-a treia zi. Apa devine aici simbolul luminării sufletului, căci prin moartea lui Hristos, prin Jertfa Sa, sufletul creștinului se luminează, se îndumnezeiește, se mântuiește. „Cum vom primi împărăția lui Dumnezeu ca prunc? Dacă ne vom face ca aceștia pentru învățătura Domnului, adică așa cum este copilul în ceea ce învață: nu contrazice, nici nu se arată față de dascăli știe bine (multe), ci primește cu credință și cu supunere cele ce i se predau.”⁴

– „Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce luminează și sfințește pe tot omul ce vine în lume”

Dumnezeu luminează, binecuvintează, aduce la sfințenie și la sfințire pe fiecare prunc care se naște. Fiecare copilăș vine pe lume cu „trăistuța” lui din cer, după planul Tatălui Ceresc. Fiecare prunc, viitor adult, este menit să îl mângâie pe celălalt, să îl vindece, să îl bucure, în Hristos, pe semenul său.

– „Apoi binecuvântând preotul lumânarea”

Lumânarea, simbol al luminii, este binecuvântată de preot, întrucât aceasta devine „o unealtă” a luminării celui adus pentru luminare.

– „Dă-mi mie haină luminoasă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină”

Îmbrăcarea, în Hristos, cu Hristos, în lumină, prin lumină, este de două ori reliefată în contextul de mai sus. Lumina cu care Hristos se îmbracă este slava Sa, slavă cu care vrea să îmbrace pe fiecare creștin, suspinând după păgâni, cum că aceștia nu vor să vină la limanul luminii.

– „Care celor ce erau întru întuneric le-ai strălucit lumina mântuirii prin arătarea Unuia-Născut Fiului Tău”

Popoarele de dinainte de venirea lui Hristos nu l-au cunoscut pe Fiul lui Dumnezeu. Dreptii, alături de cei netrebnici, mergeau cu toții la întuneric. Doar Hristos a fost Cel care a deschis, prin lumina Sa, vederea luminii negrăite pentru muritorii de rând în Raiul odinioară pierdut, plâns cu atâta jale de către protopărinți.

– „Care și acum ai binevoit a naște din nou pe robul Tău acesta nou luminat, prin apă și prin Duh”

Botezul este considerat ca fiind cea de-a doua naștere - mai ales că se dorește, atât de mult, evitarea adormirii pruncilor nou născuți, care riscă să treacă în veșnicie nebotezați.

– „Domnul este luminarea mea și Mântuitorul meu; de cine mă voi teme?”
(Prochimen, glasul al 3-lea)

⁴ *Lumină din Scripturi și din zidiri. Antologie tematică din opera Sfântului Vasile cel Mare, EIBMO, București, 2009, pag. 260.*

Este un prochimen adesea folosit în slujbele Bisericii, subliniind importanța luminii venite numai prin Dumnezeu, de unde este adusă și mântuirea.

– „Doamne, binevoiește să strălucească pururea lumina feței Tale în inima lui”

Prin Taina Sfântului Botez, lumina Schimbării la Față a Domnului nostru Iisus Hristos, sărbătoare prăznuită anual în data de 6 august, va străluci în sufletul noului botezat, dacă acesta își va menține drumul neted înspre Împărăția Cerurilor, prin lucrarea virtuților, prin îndeplinirea poruncilor dumnezeiești.

– „Cel ce a doua oară ai născut pe robul Tău acesta nou luminat prin apă și prin Duh”

Nașterea a doua, în Hristos, este din nou amintită, prin sublinierea importanței apei sfințite și sfințitoare a Tainei Sfântului Botez, respectiv a Harului. „Botezul este simbolul morții față de păcat și al învierii la o viață nouă de har și de adevăr.”⁵

– „Îndreptatu-te-ai, luminatu-te-ai, sfințitu-te-ai”

Luminarea este aici prezentată ca parte integrantă a trei trepte înspre desăvârșire: îndreptarea prin primirea harului Sfântului Botez, prin primirea învățaturii de credință drept-slăvitoare, cu ajutorul preotului, părinților și a nașilor de botez; luminarea prin darurile cunoștințelor Duhului Sfânt; sfințirea omului ca întreg, trup și suflet, după ce este pătruns de Duhul Sfânt, prin primirea Tainei Sfântului Botez. „Altfel spus, asemănarea cu Dumnezeu se face prin ajutorul divin și prin efort personal, fiind rodul sinergiei teandrice, adică împreună – lucrării lui Dumnezeu și a omului, pentru ca omul să devină Dumnezeu prin har. Această nobilă sinergie te adică transpare prin excelență în Taina Botezului.”⁶

– „Botezatu-te-ai, luminatu-te-ai, miruitu-te-ai, sfințitu-te-ai, spălatu-te-ai, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”

Explicația de mai sus este reluată în citatul amintit aici, unde luminarea, prin primirea celei dintâi Sfinte Taine din cuprinsul celor șapte, este reliefată în cuprinsul a cinci trepte în urcușul mântuirii: îmbrăcarea în Hristos prin Taina Sfântului Botez, luminarea prin slava Sa, primirea darurilor Duhului Sfânt prin Taina Sfinte Mirungeri, dobândirea sfințeniei care trebuie păstrată toată viața, respectiv afundarea în apa cea sfințitoare, care îl spală pe cel adus înainte, pentru a fi botezat, de păcatul strămoșesc.

Scurtă învățătură despre Sfântul Botez; după Simeon, arhiepiscopul Tesalonicii. Se cuvine ca nașul celui ce se botează să fie ortodox și cucernic:

– „unii fac nași ai copiilor lor pe cei ce nu cred și pe eretici, (...). Unii ca aceștia și taina o leapădă și pe copiii lor nu-i luminează”

Semnificația credinței neclintite pe care atât părinții, cât și nașii trebuie să o aibă, este covârșitoare. Cu cât mai ancorați în credință aceștia vor fi, cu atât mai mult pruncul va putea fi ferit de cele rele prin sfaturile înțelepte ale celor maturi, care l-au adus înainte spre a fi încreștinat (mai ales că nașii se leapădă de vrăjmașul

⁵ Izvoare de viață sfântă. Despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe. Antologie de articole și studii din revista Ortodoxia, loc. cit., pag. 127.

⁶ Ibidem, pag. 138.

nevăzut în cadrul tainei Sfântului Botez). Dacă, dimpotrivă, părinții și/sau nașii vor participa la Taina Sfântului Botez numai pentru a împlini o datină „încetățenită” în popor, ei vor putea constitui chiar o piedică în calea mântuirii pruncului.

– „ce împărtășire are lumina cu întunericul”

Sfânta Scriptură ne învață, prin Persoana Mântuitorului nostru Iisus Hristos, că un creștin nu poate sluji la doi domni – și lui Dumnezeu, și lui Mamona. Demonii fug, în permanență, de Lumina cea Adevărată, precum și de tot ceea ce îi este adiacent. Chiar dacă vrăjmașul se poate preface în „înger de lumină”, aceasta este o falsă lumină, fiind, de fapt, întuneric, atunci când duhovnicii îmbunătățiți o cercetau cu smerenie.

Rugăciuni la facerea catehumenului sau a celui chemat la botez:

– „preotul, stând în ușa bisericii să-l descingă de brâu sau de fașă pe cel ce vine să se lumineze”

În contextul dat, cel sau cea care vine să se boteze, vine să se lumineze, adică să primească lumina cunoștinței celei adevărate, care conduce spre calea mântuirii. „Deci, pruncii se nasc fără păcate personale, dar nu fără trupul virtual al păcatului.”⁷

– „Cel ce Se îmbracă cu lumina ca și cu o haină”

Dumnezeu este lumină, niciodată întuneric, și se „îmbracă” cu ea precum cu o haină. Mântuitorul, atunci când s-a schimbat la Față pe Muntele Tabor, fața i-a strălucit asemenea soarelui, iar hainele au fost mai albe decât lumina.

– „la cel ce se gătește către sfânta luminare”

Aidoma celui dintâi context, din prezenta rugăciune, Sfânta Taină a Botezului este asemuită luminării, adică primirii Duhului Sfânt, puținței de a-l primi pe Hristos, învrednicirea de talanții care vor trebui înmulțiți, neconținut, de-a lungul vieții. „Botezul a curățit caracterul de păcat al poftelor noastre obișnuite cu păcatul, dar ne-a lăsat nouă dezrădăcinarea totală a ei, în mod treptat, lucru pentru care am primit puterea de la Botez, prin sălășluirea lui Hristos în noi.”⁸

– „ca să strălucească în el lumina Evangheliei Tale”

„... acolo unde nu mai este schimbare, nici a trupului, nici a sufletului - pentru că nu este nici schimbare de gândire, nici schimbare de părere și nici împrejurarea nu mai clinește statornicirea și netulburarea gândurilor – acolo este țara celor vii cu adevărat, care sunt întotdeauna la fel cu ei înșiși.”⁹

– „Însoțește viața lui cu înger de lumină”

Una dintre cele mai importante „urmări” ale Tainei Sfântului Botez este primirea de către cel proaspăt botezat a îngerului păzitor, cu un rol covârșitor în ferirea de ispite, în lucrarea virtuții, în drumul mântuirii.

– „Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”

Extrasul de mai sus este din Simbolul de credință, lumina creată fiind creată de lumina necreată, toate aparținând lui Dumnezeu, Cel ce este Adevărata Lumină.

⁷ Ibidem, pag. 153.

⁸ Ibidem, pag. 146.

⁹ *Lumină din Scripturi și din zidiri. Antologie tematică din opera Sfântului Vasile cel Mare*, loc. cit., pag. 260.

-„cheamă pe robul Tău (N) către luminarea Ta cea sfântă”

Este a treia oară când, în cadrul rugăciunii de față, săvârșirea Tainei Sfântului Botez preînchipuie venirea luminii divine. Încă o dată, este reliefată importanța celei dintâi Sfinte Taine, care mijlocește unirea omului cu Dumnezeu, în chip tainic, pentru întâia oară, în viața credinciosului.

Canoanele Sfinților Apostoli și ale Sfinților Părinți pentru Sfântul Botez:

-„Și părinții bisericești îi socotesc ca pe niște neluminați în credința creștină”

Credința apostolică luminează, sfințește, strălucește uneori până și pe chipul credinciosului. Această credință străbună poate fi „accesată”, pentru început, numai prin primirea Tainei Sfântului Botez, alături de Taina Sfintei Mirungeri.

-„pruncul nu primește din botezul mamei sale, că încă acela la lumină n-a ieșit, nici are vreo voie. De aceea trebuie a-l lumina prin botez.”

Întrucât, încă din pântecul mamei sale, un prunc nu se poate naște fără păcatul strămoșesc, el nu poate veni la lumină fără primirea Tainei Sfântului Botez. De aceea, este îngăduit, în cazuri speciale, chiar și de către o femeie, să boteze, cu apă sau cu nisip, pe copilul care riscă să moară. Dacă, prin pronia Domnului, pruncul va continua să supraviețuiască, preotul va continua botezul, urmat de Sfânta Taină a Mirungerii. „Moartea față de păcat, săvârșită substanțial în botez, se prelungește în viața duhovnicească prin efortul ascetic al despătimirii sau al purificării sufletului de patimi.”¹⁰

-„de se va întâmpla să fie aproape de moarte, să se boteze, ca, ieșind din cele lumești, să nu fie neîmpărtașiți cu harul luminării.”

Așa cum am menționat și în comentariul de mai sus, Harul primit la Taina Sfântului Botez este deosebit de important, mai ales că, la ieșirea sufletului din trupul cel muritor, îngerul luminii îi va sta alături creștinului dacă acesta a trăit o viață în rânduiala lui Dumnezeu.

-„să primească în sine lumina Sfântului Duh”

Cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi luminează, sfințește, curățește, sprijinind creștinul să devină pnevmator. Lumina Duhului Sfânt înțelepțește, mângâie, sprijină creștinul în luptele vieții acesteia trecătoare. „În privința Botezului, Mântuitorul n-a stabilit nicio vârstă sau limită de vârstă, ci a stăruit asupra importanței pe care o va avea lucrarea Botezului. (...) Nu era nevoie să precizeze că va trebui aplicat tuturor, deci și copiilor.”¹¹

Rugăciune când leapădă femeia:

-„cu înger de lumină păzește-o de toată năvălirea nevăzuților demoni”

Implorarea lui Dumnezeu pentru a se aduce îngerii de lumină asupra creștinului este de mai multe ori subliniată în rânduiala Tainei Sfântului Botez. Dacă mama, din varii motive, chiar și fără voia ei, a avortat copilul, darul atât de

¹⁰ Izvoare de viață sfântă. Despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe. Antologie de articole și studii din revista Ortodoxia, loc. cit., pag. 132.

¹¹ Ibidem, pag. 151.

prețios primit de la Dumnezeu, ea va fi supusă, de acum înainte, ispitelor, având, cel mai probabil, mereu regretul că nu a făcut mai mult pentru a împiedica lepădarea pruncului. Fiind supusă ispitelor și multor gânduri, va avea, de pildă, tendința să dezvolte depresie, necredință, crize de isterie ș.a. Prin urmare, prezența îngerului de lumină este de o importanță covârșitoare.

Rugăciunea la însemnarea pruncului, când i se pune numele:

-„să se însemneze lumina feței Tale peste robul Tău acesta (aici îi pune numele)”

Lumina Schimbării la Față a Mântuitorului este iarăși chemată pentru a se revărsa peste ființa noului botezat. Slava lui Dumnezeu îi va netezi povârnișurile aflate pe drumul izbăvirii din rău. „Botezul este simbolul morții față de păcat și al învierii la o viață nouă de har și de adevăr. Prin botez se imită simbolic îngroparea lui Hristos, pentru că trupurile celor care se botează sunt ca îngropate în apă.”¹²

-„Dumnezeul nostru, luminând pe cei din întuneric” (Tropar, glasul 1)

Cei din întuneric sunt atât cei aflați în stare de păcătoșenie – iar tot muritorul greșește, precum și popoarele care au dăinuit înainte de venirea în lume, cu Trupul a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Prin Jertfa Sa, Moartea Lui cumplită pe Cruce, nevinovat, precum și prin Învierea Sa, Fiul lui Dumnezeu a revărsat lumina Sa peste toți credincioșii. „Prin întreita cufundare în apă sfințită, în numele Sfintei Treimi, se împărtășește sufletului harul iertării păcatelor, iar cel ce primește botezul devine membru al Bisericii.”¹³

Rânduiala în ziua întâi la femeia lăuză:

-„În a opta zi merge preotul la casa unde s-a născut pruncul, aprinde lumina”

Lumina are aici sensul lumânării, ca simbol al luminii dumnezeiești – atât de importantă pe toată perioada Tainei Sfântului Botez și nu numai. Are rolul feririi de ispitele întunericului.

-„Nașterea Ta, Hristoase Dumnezeul nostru, răsărit-a lumii Lumina cunoștinței” (Tropar, glasul al 4-lea)

Este un tropar des întâlnit pe parcursul slujbelor Bisericii. Lumina lui Hristos, a îndumnezeirii, aduce lumina cunoștinței cele adevărate, a cunoștințelor vindecătoare de patimile sufletului și ale trupului.

-„Ocrotește-o cu îngeri de lumină și strălucitori”

Îngerii sunt de două categorii - ai luminii și ai întunericului. Preotul îl roagă, desigur, pe Dumnezeu să îi aducă numai îngeri de lumină mamei, care să o ocrotească de rău, ca să se poată mântui, respectiv să îl conducă pe calea mântuirii pe cel născut dintr-însa. Fără Harul și protecția divină, omul ar cădea nestingherit în neantul păcatului, nemaiputându-se ridica niciodată de acolo.

¹² Ibidem, pag. 127.

¹³ Ibidem, pag. 127.

-„vino și, cu luminarea Ta, binecuvintează pe roaba Ta aceasta (N)” (Rugăciunea pentru moașa care ridică pruncul)

Toți „membrii” participanți și implicați în Taina Sfântului Botez au nevoie de luminare, pentru a-l putea îndruma, neconținut, pe micuț, și nu numai, pe treptele și pe cărările mântuirii.

II. Sfânta Lumină în Sfânta Liturghie și în Sfânta Taină a Euharistiei

În privința Sfintei Taine a Împărtășaniei/ Împărtășirii, din cele patru rugăciuni prezente în *Molitfelnic*, doar una dintre acestea - *Slujba la ieșirea cu greu a sufletului* - conține cuvinte ce gravitează în jurul Teologiei Luminii:

-„ridicând ochii către îngerii lui Dumnezeu cei luminați, strig: lăsați-mă puțin să viețuiesc; dar nimeni nu mă aude” (Canonul, alcătuire a lui Andrei al Cretei, Ierosolemitul, Cântarea a 4-a)

Momentul ieșirii sufletului din trupul ființei umane este înfricoșător; cu atât mai mult, este important ca preotul să fie aproape de credincios în astfel de momente cruciale. După chipul celui care își urcă sufletul spre cer se poate cunoaște dacă acesta a fost luat de îngerii luminii, ai lui Dumnezeu (dacă chipul emană pace și bucurie) sau dacă a fost ridicat de către slujitorii întunericii (dacă fața este cuprinsă de frică și de neliniște).

-„Fă să lumineze peste mine lumina cea duhovnicească” (Canonul, Cântarea a 5-a)

Prin intermediul preotului, sufletul muribundului Îl imploră pe Dumnezeu să se învrednicească în cumplitul ceas al adormirii în Domnul de primirea luminii Harului, păcii, bucuriei duhovnicești.

-„din pricina greșelelor mele; căci s-a stins lumina mea și noaptea mă acoperă.” (Canonul, Cântarea a 5-a)

Lumina poate avea aici două înțelesuri: urmează să se stingă complet lumina ochilor prin intermediul venirii morții celei trupești, respectiv s-a stins lumina Harului și a venit întunericul nopții păcatelor. Sufletul muribundului Îl roagă pe Creatorul Său, prin intermediul slujitorului Domnului, să intervină pentru a-i readuce lumina Duhului Sfânt, pentru a avea o șansă sporită la mântuire.

*Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gura De Aur*¹⁴, cu rugăciunile specifice Tainei Sfintei Euharistii, abundă de referiri ale Teologiei Luminii:

-„Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale” (Rugăciunea dinaintea de Evanghelie)

Majoritatea extraselor din *Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gura De Aur* sunt uneori foarte asemănătoare cu extrasele din rugăciunile speciale cu privire la

¹⁴ Pentru *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur* au fost folosite două surse: *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, disponibil online la <https://teologiepastorală20102014.files.wordpress.com/2014/01/liturghier-2000-selectionat.pdf> [27.04.2020]; *Liturghier*, disponibil online la <http://sfintii-imparati.trei.ro/pagini/liturghier.htm> [27.04.2020].

Sfânta și Dumnezeiasca Împărtășanie, pe care orice credincios care urmează să se împărtășească sau care s-a împărtășit deja le poate săvârși. Curăția luminii cunoștinței dumnezeiești este pururea perfectă, necreată, care nu poate fi pătrunsă de mintea omenească.

– „Că Tu ești luminarea sufletelor și a trupurilor noastre” (Rugăciunea dinainte de Evanghelie)

Odată ce sufletul este luminat, urmează și luminarea trupului, prin însănătoșirea lui, prin curățirea sa de boli și de patimi. Sunt binecunoscute exemplele unde părinți îmbunătățiți reușeau să nu se mai spele timp îndelungat, uneori din pricina asprimii ascezei, iar mâinile acestora miroseau, în permanență, a mir.

– „Diaconul iese cu Sfânta Evanghelie prin sfintele uși, purtându-se înaintea lui două sfeșnice cu lumânări aprinse (sau o făclie aprinsă)”

În cadrul Sfintei Liturghii vom întâlni multiple contexte unde sunt menționate lumânările, ca simbol, prin excelență, al luminii necreate, al luminării cunoștinței celei adevărate. Lumânările luminează, simbolic, calea mântuirii credinciosului, de-a dreapta și de-a stânga, pentru a fi eliminat pericolul ca acesta să nu vadă virtuțile, să nu le practice, respectiv să nu ajungă pe calea mântuirii. Cu precădere, întrucât în cadrul Sfintei Liturghii, Sfânta Evanghelia s-a propovăduit tuturor neamurilor, tot astfel și lumânările luminează fiecărui creștin venit la Sfânta Biserică, în duminici, sărbători și nu numai.

– „punându-se, de-a dreapta și de-a stânga, câte un sfeșnic cu lumânare aprinsă”

„Actul euharistic prelungește peste veacuri Taina lui Hristos care constă în unirea culminantă dintre divin și uman și constituie fundamentul unirii dintre creat și necreat la toate nivelurile existenței.”¹⁵

– „purtându-se înaintea lor două sfeșnice sau lumânarea aprinsă”

Aidoma celor două citate anterioare, explicația se regăsește mai sus. Lumânarea devine simbol al luminii vestirii venirii lui Hristos pentru mântuirea fiecărui creștin dornic să se izbăvească din cursele vrăjmașului.

– „decât toată cămara împăratească mai luminat s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău”

Hristos, cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, a săvârșit cea mai mare minune din istoria omenirii cu propria Persoană: învierea cu Trupul, după trei zile de adormire nedreaptă, pentru păcatele omenirii. Hristos, Lumina Necreată, este infinit mai slăvit și mai luminat decât orice cămară pământească ori cerească.

– „odihnește sufletele adormiților robilor Tăi (N), în loc luminat”¹⁶

Rugăciunea pentru cei adormiți în Domnul este foarte importantă. Doar Biserica luptătoare o mai poate face, prin membrii ei, prin rugăciuni și prin milostenii. Este o adevărată odihnă sufletească a ne ruga pentru ușurarea sufletului celui adormit/ Dumnezeu nu lasă nimic nerăsplătit. Dacă noi ne rugăm pentru ei, și

¹⁵ Izvoare de viață sfântă. Despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe. Antologie de articole și studii din revista Ortodoxia, loc. cit. pag. 97.

¹⁶ Extrasul apare de două ori pe parcursul Sfintei Liturghii.

cei care ne vor urma se vor ruga pentru sufletele noastre. Domnul este Judecător drept, însă mult milostiv, nelăsând nicio faptă bună nerăsplătită.

-„Diaconul dă cădelnița preotului, și, luând o lumânare aprinsă merge înaintea preotului”

Pentru a patra oară, în cadrul Sfintei Liturghii, menționarea lumânărilor nu este trecută cu vederea/ Este, din nou, evidențiat simbolismul lumânare - lumină.

-„Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat” (Crezul)

Simbolul de credință este prezent în mai multe Sfinte Taine și slujbe ale Sfintei Biserici drept-măritoare ortodoxe, printre care amintim: Taina Sfântului Botez, Sfânta Liturghie, Sfânta Spovedanie, Sfânta Taină a Hirotoniei.

-„și-i odihnește pe dâșii, Dumnezeul nostru, acolo unde strălucește lumina feței Tale.”

Rugăciunile pentru cei trecuți în viața veșnică sunt, iarăși, reliefate. Lumina lui Dumnezeu este atât de odihnitoare, încât sufletului nu îi trebuie mai mult, în veșnicie, pentru a fi pururea mai mult decât fericit.

-„și-i sălășluiește pe dâșii unde strălucește lumina feței Tale.”¹⁷

Învrednicirea de a vedea lumina lui Dumnezeu este atât de măreață, încât este, din nou, implorată de către slujitorul Sfântului Altar pentru sufletul celui adormit.

-„Diaconul: Luminează-te, luminează-te, noule Ierusalime”

Cântarea rostită de diacon ori de strană este specifică perioadei imediat după cea mai mare sărbătoare a creștinătății – Preaslăvitul Praznic al Învierii Domnului nostru Iisus Hristos. Noul Ierusalim se referă la Ierusalimul cel ceresc, al Raiului pierdut, însă restaurat prin Fiul lui Dumnezeu.

-„Strana: Am văzut lumina cea adevărată”

Prin primirea Sfintei Euharistii, credinciosul vede, cu ochii sufletului, lumina cea duhovnicească, a tainelor dumnezeiești, a virtuților. „(...) am văzut că din Sfântul Potir ieșeau flăcări luminoase și ne-am înspăimântat. De aceea ne-am închinat cu frică și cu cutremur și am rămas nemișcați în mijlocul bisericii.”¹⁸

-„pogorând de la Tine, Părintele luminilor” (Rugăciunea amvonului)

Părintele luminilor este atât Cel care se „îmbracă” cu lumina necreată, cât și Creatorul luminii celei văzute, precum cea a strălucirii soarelui, lumânărilor ș.a.

Rugăciunile înainte de Împărtășire prezintă multiple rugăciuni ale mai multor sfinți precum Sfântului Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Simeon Noul Teolog sau Sfântul Ioan Damaschin, „locuri” unde apar lexeme privitoare la frumusețea și la importanța luminii aduse prin Taina Sfintei Euharistii:

-„Ci să-mi fie mie cărbunele preasfântului Tău Trup și al scumpului Tău Sânge, spre sfințire și spre luminare” (Rugăciunea a doua a Sfântului Ioan Gură de Aur)

¹⁷ Citatul apare și în rugăciunile speciale ale Sfintei Liturghii a Sfântului Ioan Gură de Aur.

¹⁸ Părintele Damaschin Grigoriatul, *Minunile, mărturie a dreptei credințe*, Editura Areopag, București, 2012, pag. 61.

Atunci când un credincios se împărtășește cu vednicie, cu căință, cu dorință de îndreptare pentru relele săvârșite, este imposibil ca acesta să nu „beneficieze” de bunătățile, de darurile care se revarsă, de la Domnul, asupra lui: virtuți, curățire, putere de a face binele - toate acestea conducând înspre sfințire, înspre luminare, înspre îndumnezeire. „Prin funcția sa fundamentală, Euharistia prilejuiește experiența Persoanei divino-umane a lui Hristos, a unirii ipostatice și a consecințelor acesteia, în ambianța Bisericii.”¹⁹

– „să-mi fie mie Sfintele Tale Taine (...), spre luminare și pază” (Rugăciunea a șasea a Sfântului Vasile cel Mare)

Sfintele Taine, în acest context, se referă la Trupul și Sângele Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Atunci când Ele pătrund sufletul și trupul creștinului, luminarea minții, a inimii și a întregului corp este însoțită de îngeri păzitori, de răspuns la rugăciuni (pentru că omul e curățit), respectiv de păzire față de numeroase ispite care stăteau să vină, dacă omul nu era pregătit cu Taina Sfintei Spovedanii și cu Sfânta Euharistie, prin împlinirea canonului primit de la părintele duhovnic.

– „Cel ce ești din Lumina cea cu trei străluciri, Care luminează lumea.” (Rugăciunea a șaptea a Sfântului Simeon Noul Teolog)

Prin Lumina „cu trei străluciri” este reliefată Preasfânta Treime, Făcătoarea de viață. Fiind Lumină necreată, aduce lumină în lume, prin luminarea minții prin credință, prin lucrarea faptelor bune - toate acestea putând a fi dobândite de credincioși prin frecventarea Bisericii și prin „practicarea” învățăturilor lăsate de secole, în special prin administrarea Sfintei Euharistii. „Ideea de leac sau doctorie este și mai mult accentuată în relație cu Sfânta Împărtășanie. Acest fapt este întâlnit de timpuriu.”²⁰

– „ci pe cei ce fierbinte se pocăiesc, cu mila îndurării îi curățești și îi luminezi și cu lumina îi unești” (Rugăciunea a șaptea a Sfântului Simeon Noul Teolog)

Înainte de Sfânta Împărtășanie, Biserica a lăsat ca rânduială citirea Canonului Sfintei Împărtășanii. În cadrul acestor rugăciuni, este foarte mult subliniată pocăința - atât de necesară pentru recunoașterea păcatelor proprii, întrucât acest lucru este mai mare și decât a învia morții; aceasta înseamnă dobândirea smereniei, atât de necesară pentru a intra în Împărăția Cerurilor. Toți sfinții au avut smerenie, Însuși Mântuitorul fiind exemplul desăvârșit în acest sens. Pocăința aduce luminarea minții, a sufletului, fiind „completată” de Sfânta Împărtășanie. Prin luminare, omul ajunge să se unească cu definiția bunătății - cu Dumnezeu.

– „Intră și luminează cugetul meu cel întunecat” (Rugăciunea a noua a Sfântului Ioan Gură de Aur)

Creștinul păcătuiește în fiecare zi; luminarea, prin Sfânta Împărtășanie, a cugetului întunecat, prăfuit, murdărit, deșertic, poate fi greu lămurită prin cuvinte. Numai cel sau cea care a gustat Trupul și Sângele Domnului cu adâncă părere de

¹⁹ Izvoare de viață sfântă. Despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe. Antologie de articole și studii din revista Ortodoxia, loc. cit., pag. 97-98.

²⁰ Ibidem, pag. 362.

rău poate să mărturisească lumina nevăzută care le-a inundat sufletul, inima și trupul, tămăduindu-i adesea de boli grele.

-„învrednicește-mă fără de osândă să mă împărtășesc cu preacuratele, nemuritoarele, de viață făcătoarele și înfricoșătoarele Tale Taine, (...) spre luminare” (Rugăciunea a zecea a Sfântului Ioan Gură de Aur)

Este deosebit de important ca omul să se spovedească curat, să își noteze păcatele înainte, astfel încât să fie eliminată orice posibilitate de uitare a lor și de împărtășire cu Trupul și Sângele Mântuitorului fără vrednicie, înspre boală și osândă, Doamne ferește. Taina Sfintei Euharistii revigorează sufletul și trupul, luminându-le spre împlinirea poruncilor lui Dumnezeu.

-„ci mă primește (...) și-mi luminează simțirile cele sufletești” (Rugăciunea a unsprezecea a Sfântului Ioan Damaschin)

Creștinul îl roagă pe Fiul lui Dumnezeu să nu îl lepede de la Fața Sa, prin împărtășirea fără de vrednicie. Credinciosul îl imploră pe Hristos să îl miluiască și să îl ajute să poată „dobândi” Trupul și Sângele Lui pentru luminarea sufletului – astfel ca mintea și întreg trupul să fie, de asemenea, luminate de Harul Duhului Sfânt.

Rugăciunile de mulțumire după dumnezeiasca Împărtășire însumează multiple referire ale Teologiei Luminii. Așa cum era de așteptat, Preasfânta Născătoare de Dumnezeu luminează sufletele credincioșilor și mijlocește, la Tronul Fiului Ei, pentru cel sau cea care s-a împărtășit. Totodată, se remarcă nume precum Sfântul Simeon Metafrastul, Sfântul Simeon și Sfântul Vasile cel Mare, iar Sfântului Ioan Gură de Aur îi este atribuită luminarea lumii prin cuvintele sale pline de lumină, care au străpuns, până astăzi, veacurile:

-„spre luminarea ochilor inimii mele” (Rugăciunea Sfântului Vasile cel Mare)

Dacă ochii inimii și ale sufletului sunt luminate, întreaga ființă devine izvor de lumină dumnezeiască atât pentru sine, cât și pentru aproapele. După administrarea Sfintei Împărtășanii, credinciosul îl roagă pe Mântuitorul, din nou, aidoma multor rugăciuni de dinainte de Sfânta Euharistie, să coboare în inima sa și să o lumineze. Sfânta Împărtășanie se dă credincioșilor cu aceeași linguriță. „Nimeni până astăzi nu s-a plâns că s-ar fi îmbolnăvit sau că ar fi contractat vreun microb prin împărtășirea cu aceeași linguriță. Trupul și Sângele lui Hristos sunt purificatoare și izbăvitoare de orice boală sau epidemie.”²¹

-„numărul deplin al celor cinci simțuri îl luminează” (Rugăciunea a treia, a Sfântului Simeon Metafrastul)

Omul este creat de Preasfânta Treime să fie deplin, să fie de-a dreptul o taină în privința deplinătății. Fiecare celulă a corpului este extrem de semnificativă pentru întreg corpul. Doar dacă una devine bolnavă, ea poate conduce la probleme grave, dacă nu este anihilată din timp - prin post și rugăciune, prin trăirea poruncilor bisericești. Prin urmare, creștinul îl imploră pe Iisus Mângâietorul să lumineze toate simțurile, astfel încât acestea să poată „lucra” pentru mântuire - de

²¹ Părintele Damaschin Grigoriatul, *Minunile, mărturie a dreptei credințe*, loc. cit. pag. 55.

pildă, ochii prin a se feri de privirea imaginilor păcătoase sau de a nu privi cu poftă la o persoană sau la un lucru, auzul pentru a încerca să asculte numai cuvinte mângâietoare pentru sufletul curat, mirosul pentru a se feri de parfumurile care lasă un miros puternic, graiul pentru a-l propovădui pe Dumnezeu, a mângâia pe cei aflați în nevoi, a se feri de înjurături, blesteme sau vorbitul urât.

-„înțelepțește-mă și mă luminează” (Rugăciunea a treia, a Sfântului Simeon Metafrastul)

Atunci când măcar un membru al unei familii este binecuvântat de Dumnezeu cu înțelepciune, acesta este un mare dar. Cu toate acestea, cu cât omul este mai înțelept, cu atât există „riscul” ca acesta să se mândrească mai mult, din pricina detaliilor pe care mulți poate nu le înțeleg, însă el din contră. De aceea, luminarea minții prin harul Duhului Sfânt, prin Sfânta Împărtășanie, sporește credința, nădejdea și dragostea - toate acestea „reușind”, cu succes, să devină asemeni unui pansament suflesc, mental și trupesc pentru credincios, astfel încât acesta să poată uita ușor tristețile primite, odihnindu-se duhovnicește în harul divin. „Ba mai mult, Trupul Domnului atrage pe credincioși cu o dulceață curată, care este dulceața dragostei lui Hristos, ipostasul dumnezeiesc întrupat din iubire față de oameni și care își arată iubirea sa față de noi și prin trupul pe care l-a luat, producând prin ea o adâncă transformare întâi în El și apoi în noi.”²²

-„fiu al luminii mă fă” (Rugăciunea a treia, a Sfântului Simeon Metafrastul)

Toți credincioșii trebuie să tindă să devină fiii lui Dumnezeu prin har, virtuți, fapte bune. Cu precădere, prin Împărtășirea cu Trupul și cu Sângele Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, noi îl implorăm pe Domnul să ne metamorfozeze duhovnicește și să ne preschimbe din fii ai întunericului în fii ai luminii. „E cu neputință ca sufletul să aibă pace dacă nu vom cere cu toată puterea de la Domnul să ne dea puterea de a iubi pe toți oamenii. Domnul știa că, dacă nu vom iubi pe vrăjmașii noștri, nu va fi pace în suflet, și de aceea ne-a dat porunca: <<Iubiți pe vrăjmașii voștri>>. Dacă nu vom iubi pe vrăjmași, atunci vom avea uneori în suflet o anume odihnă, dar dacă-i iubim pe vrăjmași, pacea rămâne în suflet ziua și noaptea.”²³

-„sfințirea și luminarea sufletelor noastre” (Rugăciunea a treia, a Sfântului Simeon Metafrastul)

„Când am primit pentru prima dată Trupul și Sângele lui Hristos, am simțit în mine o mare putere duhovnicească, inexplicabilă. Toată greutatea pe care o simțeam în trecut, din cauza păcatelor mele, dispăruse din sufletul meu. Simțeam o mare bucurie în inima mea, mai presus de orice descriere. Scăpasem de orice fobie sau grijă efemeră. De atunci îmi fac întotdeauna și în orice loc sfânta cruce, fără să-mi fie rușine sau frică, și-i chem și pe ceilalți oameni să vină și să cunoască măreția

²² Izvoare de viață sfântă. Despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe. Antologie de articole și studii din revista *Ortodoxia*, loc. cit., pag. 247.

²³ Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdi și iadul smereniei*, Editura Deisis, 1996, pag. 43.

Bisericii Ortodoxe.”²⁴ Odată ce sufletul se luminează, întreg trupul, alături de minte, vor deveni luminate în har.

–„Născătoare de Dumnezeu, care ești lumina întunecatului meu suflet” (Rugăciunea către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu)

Preacurata Fecioară Maria este invocată în toate slujbele, în toate rugăciunile, întrucât prin puterea Ei, neamul omenesc scapă din nevoi și își ușurează mult urcușul înspre mântuire. Născătoarea de Dumnezeu se roagă neîncetat către Fiul și Stăpânul Ei, luminând sufletele creștinilor care o cheamă apărătoare și ajutătoare.

–„Ci tu, care ai născut Lumina cea adevărată, luminează-mi ochii cei înțelegători ai inimii.” (Rugăciunea către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu)

Cea care este Maica Luminii va lumina inimile și sufletele tuturor celor credincioși. Ea, care a primit fizic în trupul ei preacurat pe Însăși Lumina necreată, a primit darul de la Dumnezeu de a netezi oglinda sufletului de praful păcatelor.

–„lumină spre descoperirea neamurilor” (Rugăciunea Sfântului Simeon)

Extrasul este celebru, aparținând Sfântului Simeon care l-a întâmpinat pe Mântuitorul, purtându-l pe brațe. Câte cinste! Rugăciunea sa de slobozire este preluată aici ca rugă a creștinului de slobozire de păcat, de întuneric, pentru a putea primi lumina lui Dumnezeu.

–„Din gura ta ca o lumină de foc strălucind harul, lumea a luminat” (Troparul Sfântului Ioan Gură de Aur, glasul 8)

Sfântul Ioan Gură de Aur este unul dintre cei mai de seamă sfinți, care este adesea corelat cu reliefarea Sfintei Împărtășanii, sfântul alcătuind inclusiv cea mai frecventă Sfântă Liturghie săvârșită în decursul anului liturgic. De aceea, către finalul Canonului pentru Sfânta Împărtășanie, există o rugăciune dedicată sfântului – reprezentată prin tropar.

În privința Sfintei Liturghii a *Sfântului Vasile cel Mare*²⁵, se adaugă următoarele fragmente culese din rugăciunile speciale:

–„Lumina cea adevărată, prin Care S-a arătat Sfântul Duh” (Rugăciune de laudă și mulțumire)

Prin venirea Mântuitorului în lume, după ridicarea Sa la cer, a trimis un mângâietor, care luminează întreaga făptură, netezindu-i calea înspre mântuire. „Lumina cea adevărată”, Hristos, luminează drept-credincioșii prin harul Duhului Sfânt, dăruidu-le realizarea bunelor dorințe.

–„Pe noi pe toți ne primește în împărăția Ta, fii ai luminii și fii ai zilei arătându-ne”

Ziua este caracterizată prin lumină, iar noaptea prin întuneric. Ziua este corelată aici cu Dumnezeu, care este lumină, iar credincioșii sunt îndemnați, la rostirea acestei rugăciuni, să lepede păcatul și să devină fii ai celui Preaînalt; sunt

²⁴ Părintele Damaschin Grigoriatul, *Minunile, mărturie a dreptei credințe*, loc. cit., pag. 35.

²⁵ *Prayers Of The Liturgy Of St. Basil The Great. Rugăciuni De La Liturgia Sf. Vasile Cel Mare*, Episcopia Ortodoxă Română din America. https://www.roea.org/files/Parish%20Resources/Liturgy-St-Basil_booklet_FINAL.pdf [28.04.2020].

îndemnați să continue Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie cu împlinirea poruncilor bisericești, lăsate, la origine, de Însuși Dumnezeu.

Este binecunoscută binecuvântarea preotului, cu lumânarea aprinsă, din cadrul Sfintei Liturghii a Darurilor Mai înainte Sfințite: „Lumina lui Hristos, luminează tuturor!”²⁶.

Lumina venirii în lume a Mântuitorului luminează tuturor popoarelor, însă omul de rând alege dacă dorește sau nu să îi urmeze Domnului, indiferent dacă se află în căsătorie sau în călugărie, prin împlinirea rânduielilor date, în funcție de calea aleasă. Asceza se poate săvârși atât în lume, fără a cădea în habotnicie, cât și în pustnicie.

III. Sfânta Lumină în Sfânta Taină a Spovedaniei

Asemenea Sfintei Taine a Euharistiei, din cele trei rugăciuni specifice Sfintei Taine a celui de-al doilea Botez, supranumit arhaic Sfânta Taină a Mărturisirii, doar *Învățătură pentru spovedanie* cuprinde un pasaj evanghelic care amintește importanța luminii: „să lepădăm dar lucrurile întunericului și să ne îmbrăcăm în armele luminii” (I Romani, 13, 12).

Armele luminii sunt cele care stau împotriva întunericului, sunt virtuțile, faptele bune, credința, nădejdea dragostea – iar, echivalentul a aproape toate acestea, smerenia. Sfinții pustiei știau că toate ispitele pot fi trecute cu smerenie, căci unelirile diavolului erau atât de mari, încât mintea omenească nu putea să încapă.

În rugăciunile de dinainte și de după Taina Sfintei Spovedanii²⁷, pot fi semnalate următoarele pasaje cu privire la importanța luminii în mântuirea creștinului:

-„Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat” (Simbolul de credință)

Mărturisirea lui Dumnezeu este importantă pentru credincios, atunci când acesta vine, cu umilință, pentru recunoașterea păcatelor, pentru a-l mărturisi pe Dumnezeu ca fiind singurul care poate să le ierte și să îl ajute pe creștin să se îndrepte.

-„Deci, luminează-mi ochii inimii mele” (Rugăciune pentru recunoașterea ticăloșiilor noastre)

Ochii pot fi atât trupești, cât și sufletești. Chiar dacă ființa umană are o vedere fizică de neîntrecut, nu îi va folosi la nimic dacă cea sufletească este oarbă. De aceea, importanța vederii celei duhovnicești este neasemănată, atât pentru bucuriile, în Hristos, ale vieții acesteia, cât și pentru fericirea vieții de dincolo.

-„Rogu-Te Doamne, luminează-mi mintea” (Rugăciune umilă pentru recunoașterea păcatelor)

²⁶ Cf. Rădășanu, Gabriel, *Liturghia Darurilor - rânduiala explicată*, <https://psalticatedralei patriarhale.wordpress.com/2015/02/24/liturghia-darurilor-randuiala-explicata/> [28.04.2020].

²⁷ <http://www.parohiasfantavineridit.ro/rugaciuni/rugaciune-pentru-spovedanie/> [28.04.2020].

Mintea trebuie să conlucreze cu inima, pentru a se ajunge la o contemplare a lui Dumnezeu. Părinții îmbunătățiți, atunci când rosteau (în gând sau cu voce tare) rugăciunea celebră „Doamne Iisus Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul”, aveau cugetul și inima unite.

– „luminează-mă, Doamne, ajută-mă să-mi reamintesc și să-mi mărturisesc toate păcatele mele” (Rugăciune umilită pentru recunoașterea păcatelor)

Pentru o curățire interioară cât mai „eficientă”, este important ca și creștinul, înainte de mărturisirea la duhovnic, să își noteze, cu o seară înainte, toate păcatele, pentru a nu exista riscul să uite ceva, din pricina emoțiilor sau din lucrarea celui rău, atunci când credinciosul se află îngenunchat în fața icoanei Mântuitorului sau a Maicii Domnului cu Pruncul. Dacă, Doamne ferește, cel sau cea care a venit să se mărturisească va îndrăzni să ascundă vreun păcat, va fi mai rău decât înainte de Taina Sfintei Spovedanii. „De altfel, fraza pe care-o spune preotul la liturghie: „Să luăm aminte, sfintele sfinților!”, înseamnă că Sfintele Taine sunt oferite sfinților, adică acelor care și-au mărturisit păcatele cu pocăință și cu lacrimi.”²⁸

– „Ajută-mă a alerga la Tine, Izvorul vieții și Lumina lumii, Care luminezi tuturor.” (Rugăciune umilită pentru recunoașterea păcatelor)

Iisus Hristos este lumina lumii, fapt arătat și prin Învierea Sa, alături de Schimbarea la Față. Prin primirea iertării de la El, respectiv prin administrarea Sfintei Împărtășanii, Mântuitorul luminează sufletul, calea și viața oii celei pierdute și regăsite. Cel de-a doilea Botez - Sfânta Spovedanie, poate fi săvârșit ori de câte ori creștinul de rând simte nevoia.

IV. Sfânta Lumină în Sfânta Taină a Hirotoniei și în rânduiala hirotesiilor

Sfânta Taină a Hirotoniei (alături de rânduiala hirotesiilor) nu apare ca rânduială în *Molitfelnic* sau în *Liturghier*, fiind o taină ce poate fi săvârșită numai de către episcop. De aceea, am apelat la *Arhieraticon*, de unde am căutat vocabule specifice Teologiei Luminii. Cele mai multe dintre acestea gravitează în jurul numirii monahilor în diferite trepte:

Hirotesia ipodiatonului:

– „Și-i dă lui să iubească bunăcuviința casei Tale, să șadă înaintea ușilor locașului Tău celui sfânt, și să aprindă lumină în cortul slavei Tale.”

Ipodiatonul trebuie să lumineze, prin viața sa, purtând lumânări aprinse, atât în Sfântul Altar, prin smerenia sa, prin ascultarea față de preoți și de episcopi, cât și în viețile membrilor care alcătuiesc Biserica luptătoare, arătând aceleași virtuți enumerate, și nu numai.

Cercarea și desemnarea candidatului (ipopsifiului) la treapta arhieriei:

– „Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat” (Crezul)

²⁸ Părintele Damaschin Grigoriatul, *Minunile, mărturie a dreptei credințe*, loc. cit., pag. 41.

Mărturisirea adevărului de credință este deosebit de important atât pentru credinciosul de rând, cât mai ales pentru episcop, care urmează să păstorească Biserica, Mireasa lui Hristos. „Preoția lui Hristos este un dar pentru om, în vederea mântuirii lumii și a răspândirii Împărăției Sale pe pământ.”²⁹

– „Harul Sfântului Duh să fie cu tine luminându-te”³⁰

Pentru a lua deciziile corecte, este important ca arhierul să fie luminat, în permanență, de Harul Sfântului Duh, Care și curățește, îndumnezeiește, oferă pacea divină.

– „se împart lumânări aprinse tuturor celor din Biserică, clerici și mireni, și se urmează Sfânta Liturghie.”

Și în acest context, simbolistica lumânărilor aprinse este de o importanță vivifiantă, arătând frumusețea luminii pe care trebuie să o păstreze, întreaga viață, ierarhul.

Hirotonia Arhierului:

– „pe acesta ce s-a arătat iconom al harului arhieresc, fă-l să fie următor Ție, Adevăratului Păstor, punându-și sufletul său pentru oile Tale, povățuitor orbilor, lumină celor din întuneric, certător celor neînțelepți, învățător pruncilor, luminător în lume”

Orice creștin – mai ales ierarhul, trebuie să Îl aibă ca model suprem pe Hristos. Aidoma Fiului lui Dumnezeu, arhierul trebuie să își ajute semenii, mai ales pe cei aflați în nevoi trupești și sufletești, să îi scoată la limanul luminii dumnezeiești pe cei care rătăcesc pe drumurile întunecate ale păcatului.

Distincții Onorifice Bisericești. Rugăciunea la hirotesia protosinghelului și a arhimandritului:

– „luminează-i mintea și sădește în inima lui frica Ta cea dumnezeiască”

Primirea luminii harului divin trebuie însoțită, în permanență, de smerenie, astfel încât ea să nu fie alungată. Fără cele două, ispitele demonice pot să prindă în cursă sufletul bietului creștin.

V. Sfânta Lumină în Sfânta Taină a Cununiei

Se cuvine a menționa, încă de la început, că rânduiala aferentă celei de-a doua nunți nu prevede nici măcar o singură dată un derivat al cuvântului înscris în sfera Teologiei Luminii. Se evidențiază importanța lumânărilor, ca simbol al luminii care trebuie să îi călăuzească, pe parcursul vieții pămntești, dar și în veșnicie, pe miri. Astfel, la *Rugăciunea în a opta zi după cununie*, se constată prezența aceluiași lexem de două ori:

– „tinerii - având aprinse lumânările de la nuntă”

²⁹ Ibidem, pag. 79.

³⁰ Demn de subliniat este faptul că textul apare identic de două ori, în locul diferite din cadrul slujbei.

„Tainele sunt dependente organic de trupul lui Hristos, așadar, de Biserică. Sunt ca părțile inimii, precum crengile copacului, precum vița de vie.”³¹

-„dând cântăreților lumânările pentru a fi folosite în biserică”

Lumânările pot fi fie păstrate de către miri, pentru ca aceștia să se roage cu ele, la greutăți mari ori să fie înapoiate bisericii unde s-a săvârșit Taina Sfintei Cununii, pentru ca preotul, diaconul, cântăreții ori personalul auxiliar să le poată folosi tot în folosul Bisericii.

În cadrul Sfintei Taine propriu-zise - *Slujba cununiei* - se asistă, din nou, la reliefaarea luminii lumânărilor, dar și la strălucirea virtuților la care trebuie să ajungă bărbatul și aleasa inimii sale:

-„stau înaintea mesei cu lumânările aprinse”

„Unirea dintre bărbat și femeie este desăvârșită. Acest lucru presupune iubire desăvârșită în Hristos, iubire netrecătoare.”³²

-„bineplăcând înaintea Ta să strălucească ca luminătorii pe cer”

„Înțelegerea dimensiunii profunde a căsătoriei este esențială, deoarece dacă aceasta nu este trăită bine, devine o povară de nesuportat. Nicio tulburare nu poate fi mai puternică decât relația întru Hristos dintre cei doi.”³³

Nu în ultimul rând, la *Scurtă învățătură despre nuntă, de la Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, pentru nuni*, semnificația luminii date de lumânările simbolice este reluată:

-„Și venind cei ce vor să se cunune, având lumânări aprinse, îi cădește preotul”.

„Viața mistică, care renaște pe om, transformă lumea și dezvăluie adevăratele dimensiuni ale vieții, trăiește cu intensitate în Biserică.”³⁴

VI. Sfânta Lumină în Sfânta Taină a Maslului

În cadrul *Molitfelnicului* există un singur subcapitol pentru Sfânta Taină dedicată expres tămăduirii sufletești și trupești. Astfel, în cadrul *Slujbei sfântului maslu*, am identificat următoarele pasaje care ne interesează pentru teza de doctorat:

-„Lângă vas se așază lumânări și Sfânta Evanghelie”

Lumânările sunt prezente și la săvârșirea Tainei Sfântului Maslu, ca simbol al luminii dumnezeiești, călăuzitoare înspre însănătoșirea trupească și sufletească. Se aprind, de obicei, lumânări și în pungile cu făină pe care credincioșii le aduc împreună cu câte o sticlă de ulei, de unde adesea preotul miruiește pe credincioșii

³¹ *Izvoare de viață sfântă. Despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe. Antologie de articole și studii din revista Ortodoxia*, loc. cit., pag. 102.

³² Ibidem, pag. 301.

³³ Ibidem, pag. 323.

³⁴ Ibidem, pag. 102.

din Biserică. Lumânările stau lângă Sfânta Evanghelie, care este și simbolul luminării popoarelor către credința cea adevărată, prin Cuvântul lui Dumnezeu.

– „Cu luminarea luminii celei dumnezeiești, luminează cu mila Ta, Hristoase” (Canonul, Facere a lui Arsenie, Cântarea a 3-a)

„O, fraților, cât de negrăită este bunătatea lui Dumnezeu! Ce nu a făcut Dumnezeu pentru noi? El a cunoscut mai dinainte toate nevoile noastre și a văzut mai dinainte toate leacurile pentru fiecare din ele. El nouă nu ne cere decât să credem în El și să împlinim și să luăm ca pe niște leacuri Poruncile Sale.”³⁵ Mila lui Dumnezeu este o adevărată lumină în viața creștinului, căci atunci când Dumnezeu dăruiește fiilor Săi din virtuțile Sale, din darurile și din mângâierile Lui, crucea creștinului nu mai este o povară, nu mai este o neliniște, căci harul divin îi „șoptește” să aibă aibă încredințarea că orice necaz va trece, precum și că bucuriile vor veni.

– „Tu, Doamne, lumina mea, în lume ai venit...” (Canonul, Facere a lui Arsenie, Cântarea a 5-a)

„Canonul, Facere a lui Arsenie” este adesea citat în rânduiala săvârșirii Sfântului Maslu. Dumnezeu este lumina, pe pământ și în cer, a fiecărui credincios, fără de care nu se poate mântui.

– „Preacurată, (...) fiind încununată cu podoabele cele luminoase ale darurilor tale” (Canonul, Facere a lui Arsenie, Cântarea a 8-a)

În bunătatea Sa de Mamă a tuturor, Preasfânta Născătoare de Dumnezeu suferă alături de durerile creștinilor, venind neîntârziat în ajutorul tuturor care o cheamă. Întrucât, așa cum a grăit Arhangelul Gavriil, Fecioara Maria este „plină de dar”, Ea și le revărsă asupra credincioșilor care o imploră, așa cum adesea vedem în multe acatiste (ori în cele două paraclise) închinată Preacuratei.

– „având untdelemn curat, pus în vas, se aprind și lumânările și diaconul zice”

„În puține cuvinte, viața mistică oferă omului reînnoire și speranță în înțelegerea valorilor nesecate ale credinței și nu ale izvoarelor uscate ale existenței sale; oferă harul vieții duhovnicești și nu înrobirea sub credința în idol își zeități lumești, oferă nădejdea învierii și nu a morții celei absurde.”³⁶

– „Tu ești lumina cea strălucitoare a celor dintru întuneric” (Rugăciunea sfințirii untdelemnului)

Prin sfințirea untdelemnului și prin primirea harului divin, acesta se face luminător și tămăduitor a toată neputința sufletească și trupească, iertând păcatele cele ușoare și ajutând la împuținarea suferinței de pe urma celor grele. „Prin intermediul uleiului sfințit însă, Domnul ne dă nouă Harul Duhului Său Celui Sfânt

³⁵ Sfântul Nicolae Velimirovici, *Proloagele de la Ohrida*, volumul I, ianuarie-iunie, tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, traducere, tabel cronologic și note de Gabriela Grosu, Editura Cartea Ortodoxă, 2005, pag. 429.

³⁶ *Izvoare de viață sfântă. Despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe. Antologie de articole și studii din revista Ortodoxia*, loc. cit., pag. 102.

și acel har este medicamentul care vindecă bolnavii, ridică de la pământ infirmii și redă sănătatea mintală celor nebuni.”³⁷

– „Cel ce luminezi orbii și ridici pe cei căzuți” (Rugăciunea preotului după citirea primei Evanghelii)

După fiecare Sfântă Evanghelie, se citește câte o rugăciune, pentru dezlegarea păcatelor, pentru implorarea milei lui Dumnezeu, pentru dobândirea tămăduirii sufletești și trupești. Dumnezeu îi luminează atât pe orbii cei sufletești, cât și pe cei trupești, ridicând, se asemenea, pe care au căzut în noroiul păcatelor.

– „Că a strălucit în inimile noastre lumina cunoștinței Unuia-Născut Fiului Tău” (Rugăciunea preotului după citirea primei Evanghelii)

Tot în cadrul rugăciunii după citirea celei dintâi Sfinte Evanghelii, lumina lui Dumnezeu, prin venirea, în lume, a Fiului Său, a strălucit și va străluci în sufletele și în viețile tuturor care Îl doresc pe Hristos.

– „Domnul este luminarea mea și Mântuitorul meu, de cine mă voi teme?” (Prochimen, glasul al 3-lea, Apostolul al treilea)

Dacă Dumnezeu luminează și păzește prin harul său, creștinul nu se va teme de săgețile vrăjmașilor văzuți și nevăzuți, știind că, prin smerenie, va putea alunga orice ispită, având încrederea că Dumnezeu nu îl va părăsi niciodată.

Taina Sfântului Maslu este destul de bogată cu privire la variate lexeme ale luminii, căci cea din urmă conduce la luminare atât interioară (sufletească), cât și externă (trupească).

Concluzii

Sfintele Taine, lăsate de atât de mulți ani ca moștenire pentru mântuirea omenirii, sunt adevărate „surse gratuite” izvorâtoare de Lumină, de Har, de virtuți, de mângâieri, de scoatere din necazuri și din dureri, de îndeplinire a bunelor dorințe.

Cea dintâi luminare este cea primită în cadrul Tainei Sfântului Botez – astfel încât, încă din fragedă pruncie, copilul să fie luminat de Mântuitorul, de îngerul păzitor, pentru a putea fi cât mai ferit de săgețile vrăjmașului. Urmează Taina Sfinte Mirungeri, unde noul creștin botezat primește daruri de la Duhul Sfânt, talanți pe care trebuie să îi cultive toată viața, pentru propria mântuire, însă și pentru într-ajutorarea aproapelui.

Următoarele cinci Sfinte Taine nu fac altceva decât să „completeze” Harul și luminarea poate adesea pierdute, din pricina păcatelor și a uneltirilor vrăjmașului - de pildă, Taina Sfinte Spovedanii și a Taina Sfinte Euharistii, respectiv să dăruiască luminare pentru ferire de păcat, pentru mântuire - de exemplu, Taina Sfinte Cununii.

Se constată multitudinea sferei lingvistice a luminii, cu preponderență în Taina Sfântului Botez, în rânduiala înmormântării, respectiv în Sfânta Liturghie. Am putea spune că începutul încreștinării ființei umane, pătrunderea lui cu sufletul

³⁷ Ibidem, pag. 429.

în lumea veșnică, precum și participarea lui la slujba unirii nevăzute a cerului cu pământul reprezintă apogeul pământesc în posibilitatea primirii adevăratei lumini – în privința participării fizice a credinciosului la Sfintele Taine și Slujbe ale Bisericii.

Bibliografie

A. Lucrări tipărite:

- Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, Editura Deisis, 1996.
- *Izvoare de viață sfântă. Despre Sfintele Taine ale Bisericii Ortodoxe. Antologie de articole și studii din revista Ortodoxia*, Editura Basilica, București, 2013.
- *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, disponibil online la <https://teologiepastorala20102014.files.wordpress.com/2014/01/liturghier-2000-selectionat.pdf> [27.04.2020].
- *Lumină din Scripturi și din zidiri. Antologie tematică din opera Sfântului Vasile cel Mare*, EIBMO, București, 2009.
- *Molitfelnicul cel mare*, tipărit cu binecuvântarea Preasfințitului Calinic, Episcopul Argeșului, în zilele Părintelui nostru Justin Pârnu - Starețul mănăstirii Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, Editura „Credința strămoșească”, Iași.
- Părintele Damaschin Grigoriatul, *Minunile, mărturie a drepte credințe*, Editura Areopag, București, 2012.
- Sfântul Nicolae Velimirovici, *Proloagele de la Ohrida*, volumul I, ianuarie-iunie, tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, traducere, tabel cronologic și note de Gabriela Grosu, Editura Cartea Ortodoxă, 2005.

B. Resurse electronice:

- <http://www.parohiasfantavineridt.ro/rugaciuni/rugaciune-pentru-spovedanie/> [28.04.2020].
- *Liturghier*, disponibil online la <http://sfintii-imparati.trei.ro/pagini/liturghier.htm> [27.04.2020].
- *Prayers Of The Liturgy Of St. Basil The Great. Rugăciuni De La Liturghia Sf. Vasile Cel Mare*, Episcopia Ortodoxă Română din America. https://www.roea.org/files/Parish%20Resources/Liturgy-St-Basil_booklet_FINAL.pdf [28.04.2020].
- Rădășanu, Gabriel, *Liturghia Darurilor - rânduiala explicată*, <https://psalticatedraleipatriarhale.wordpress.com/2015/02/24/liturghia-darurilor-randuiala-explicata/> [28.04.2020].

PE NĂSCĂTOAREA DE DUMNEZEU ȘI MAICA LUMINII... SUBLINIAREA UNOR DEOSEBIRI INTERCONFESIONALE

Preot lect. univ. dr. **Marius FLORESCU**

Abstract: The name of Mother of God - Theotokos is not only an appellation, a way of addressing the Blessed Virgin of the tribe of David, but it is a continuous affirmation that the Blessed Virgin gave birth to God the Son, the second person of the Holy Trinity become God-Man. By a decision of Pope Pius IX, Catholicism is endowed with a new dogma, the Immaculate Conception of Mary, a dogma completely foreign to the Eastern Church. Through this dogma received by Catholicism in 1854, the Virgin Mary would have been protected from original sin from her conception (from the parents of Joachim and Anna), due to those special worth of Jesus Christ.

Keywords: Theotokos, interconfesional, Lutheran Church, Mother of God, Orthodox Church, Roman Catholic Church

Denumirea de *Maică a Domnului* nu este numai un apelativ, un mod de adresare către Sfânta Fecioară din neamul lui David, ci ea este o continuă afirmare a faptului că Sfânta Fecioară a născut pe Dumnezeu-Fiul, cea de a doua persoană a Sfintei Treimi, devenit Dumnezeu-Omul¹.

A accepta sau a nu accepta această afirmare este o chestiune de credință. Acest adevăr a fost contestat în primele veacuri, de o parte din teologii vremii, și chiar dacă el a devenit în timp o dogmă a Bisericii și este crezut de cea mai mare parte a creștinătății, o altă parte a creștinismului apusean respinge încă și azi Theotokia Mariei, adică faptul că ea este Născătoare de Dumnezeu². Este vorba de lumea protestantă, desprinsă din și de Tradiția Bisericii și care nu poate concepe realitatea tainică a nașterii lui Dumnezeu dintr-un exemplar uman, Femeia-fecioară și maică, din care Dumnezeu își face teren de lucrare a mântuirii neamului omenesc. Aceleași argumente - atunci ca și acum – demonstrează în primul rând incapacitatea unei categorii de oameni pentru a înțelege minunea, miracolul prin care Dumnezeu frânge legile fizice, pentru a intra în istoria omenească.

Dar neacceptarea minunii reflectă incapacitatea de a crede în Dumnezeul atotputernic, atotcreator, care - având aceste puteri și creând lumea și legile ei - trebuie să fie conceput și ca stăpân al acestei lumi cu legile ei și deci are și puterea și dreptul de a întrerupe legile fizice, potrivit cu planurile și cu scopul acțiunilor Lui. Dacă accepți atotputernicia lui Dumnezeu, dacă acceptați posibilitatea și realitatea revelării Lui către lumea rațională creată de El, este nelogic să nu accepți și miracolul – ca pauză de acțiune a legilor fizice, ca întrerupere în care Dumnezeu

¹ A se vedea studiul recent apărut, intitulat *Maica Domnului, ocrotitoarea creștinilor*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, 468 pp., coordonat de subsemnatul împreună cu pr. lect. univ. dr. Adrian Covan

² Adrian Carebia, *Biserica între Tradiție și Reformă*, Editura Eurostampa, Timișoara, 2004, p. 95

coboară direct în natura creată, pentru un scop de El știut și hotărât. Căci, la urma urmei, însăși revelarea lui Dumnezeu este o minune. Din moment ce El voiește să intre în legătură cu creația rațională, și o face, înseamnă că El coboară din înălțimea Lui, către creatură, și intră în contact cu ea. Relația directă între Dumnezeu și om este ea însăși un miracol care, odată acceptat, obligă la acceptarea măcar în principiu a posibilității minunii.

Adevărul cel mai greu de crezut a fost totdeauna și este mereu tocmai relația directă, voită și insistentă a lui Dumnezeu cu creația ieșită din mâna Lui. Iar modul în care se petrece această relație este diferit interpretat de variatele conștiințe ale lumii creștine. Unii consideră că Dumnezeu a pus în ea posibilitatea de a înțelege și a se comporta potrivit rațiunii sale proprii, acele date pe care El le-a transmis odată cu creația lui. Și deci, nu ar mai fi necesar să-l conducă în toată viața lui și a generațiilor următoare. Însăși apariția lui Iisus Hristos este concepută de acești creștini ca un moment în care acest personaj deosebit se prezintă doar ca un model uman de o moralitate exemplară în care normele de trăire umană se găsesc la un nivel superior. Este cazul majorității lumii protestante, pentru care relația cu Dumnezeu are un caracter moral, dar nu unul ontologic, legat de însăși ființa lui Dumnezeu.

O cu totul altă înțelegere o are creștinismul răsăritean, „pentru care Dumnezeu a realizat o relație organică cu omul, prin și în Iisus Hristos”³. Pentru ortodocși, Iisus Hristos este realmente și ființial Fiul lui Dumnezeu, care s-a născut în mod tainic din cel mai pur exemplar al neamului omenesc. În Iisus Hristos, legătura dintre divinitate și omenire este indestructibilă în taina ei și în realitatea ei, deosebită de orice relație, fizică sau spirituală posibilă omenirii.

În nașterea din femeie a Fiului lui Dumnezeu, s-a realizat ontologic legătura dintre uman și divin, în El s-a desăvârșit și întărit Revelația - modul de manifestare a lui Dumnezeu către om. Este taina cea mare, necunoscută nici de îngeri, dar oferită omului pentru readucerea lui pe planul dorit de Creator, din chiar momentul creației. Este acesta miracolul nerepetat și de neînțeles pentru mintea omenească și acest lucru se cere acceptat pe calea credinței.

Prin urmare, nu poți fi creștin fără să crezi în miracol. Creștinismul este religia miracolului și orice încercare de a-l transforma într-un sistem de norme pur raționale, de doctrină, reglementând normele morale de comportament, este un non-sens. Ești creștin în măsura în care crezi în minune și te integrezi ei.

Cum spuneam, atitudinea opozantă miracolului nu este nici nouă nici veche, mai curând este și veche și nouă și nu va înceta să existe, căci ea este consecința încreșterii vederii umane de pe urma păcatului strămoșesc. A crede, a accepta minunea, este a te lăsa în vâlul de har al Duhului Sfânt, a-l accepta, a conlucra cu el. Este deci și o acțiune a voinței omului, a acceptării faptului că ființa noastră e mărginită, că există ceva superior care ni se adresează și, care în toată măreția, acest „ceva”, ține să ne contacteze și ni se oferă. A crede nu înseamnă „a și se

³ Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (II)*, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 79

părea”, ci a adera, iar aceasta se face cu efort de voință și de inteligență, pentru a putea aborda tărâmul spiritual care ne depășește. Înseamnă și a cerceta cu toate puterile sufletești și intelectuale, pentru a te depăși pe tine și a surprinde lumea miracolului care ți se adresează, care te cheamă, care te și ajută să-l ajungi. Credința este deci și un dar, însă și o luptă pentru a cuceri acea lume ascunsă care ți se oferă și te invită la ea⁴.

Pentru cel care vrea să creadă, cercetarea Scripturilor și a Tradiției Bisericii e calea de acces la învățătura pe care Dumnezeu o transmite oamenilor prin revelarea Lui și prin rugăciunile lor. Situația pe care Maria - „Fiica lui Israel” - o are în istoria neamului omenesc și a mântuirii lui, este deosebită și într-o mare măsură pregătită de Dumnezeu. Căci pentru mântuirea omului, Dumnezeu anunță prin prooroci un eveniment pe care-l aflăm în cărțile Vechiului Testament.

Astfel, proorocul Isaia spune cândva: „Pentru aceasta Domnul meu vă va da un semn: Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel” (7, 14). Și profeția descrie mai departe ceea ce se va petrece cu Emanuel și poporul din care se va naște.

Numeroase alte texte ale vechilor profeți sau din alte cărți ale Vechiului Legământ vestesc venirea lui Mesia care va salva omenirea. De asemenea, locuri din Noul Testament indică nașterea lui Dumnezeu din Fecioara Maria. Așa de pildă, Elisabeta - mama lui Ioan Botezătorul și vară a Mariei - o primește pe Fecioara în casa ei, la câteva zile după buna-vestire a arhanghelului Gabriel. „Iar când a auzit Elisabeta salutarea Mariei, pruncul a săltat în pântecele ei și Elisabeta s-a umplut de Duh Sfânt și cu glas tare a strigat și a zis: Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pânteceleui tău. Și de unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului Meu?” (Luca 1, 41-43). Evanghelia arată că Duhul Sfânt a iluminat-o pe Elisabeta ca ea să cunoască taina Mariei, pe care o numește „Maica Domnului meu”, deci maică a aceluia al cărui nume nu putea fi rostit de vreun evreu. În continuare, însăși Sfânta Fecioară rostește cuvintele cunoscute de noi a se numi „Magnificatul” Mariei: „Mărește suflete al meu pe Domnul, și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu. Că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că iată, de acum mă vor ferici toate neamurile. Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic și sfânt este numele Lui” (Luca 46, 49)⁵.

Aceste cuvinte sunt urmate de proorocia în care viziunea Mariei indică fără dubiu că este vorba de acel Mântuitor așteptat de Israel, cuvinte care întăresc și pe cele cu care se adresează îngerul la Bunavestire, când o numește „binecuvântată între femei”.

Aceeași confirmare a nașterii lui Mesia din Fecioara o mai oferă și capitolul următor al Evangheliei după Luca, în care copilul Iisus este prezentat la templu. Căci spune evanghelistul că Simeon, un bătrân temător de Dumnezeu, „din îndemnul Duhului a venit la templu” și, potrivit ritualului, „el L-a primit în brațele

⁴ A se vedea volumele: Arhim. Teofilact Marinakis, *Patericul Maicii Domnului*, Editura Evanghelistosmos, București, 2008, 493 pp. și Arhim. Teofil Părăian, *Maica Domnului - raiul de taină al Ortodoxiei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003, 134 pp.

⁵ Mitropolit Nicolae Corneanu, *Credință și viață*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 111

sale și a binecuvântat pe Dumnezeu și a zis: Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău, în pace, că ochii mei văzură mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor, luminează spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău Israel” (2, 28-32).

Acestea și alte texte ale Scripturii vorbesc clar despre nașterea lui Dumnezeu din Maria și ar fi suficiente ca să fie admisă denumirea ei de Theotokos, Născătoare de Dumnezeu. Dar se pare că nici în primele secole, nici în al doilea mileniu, această evidență nu a fost suficientă pentru a recunoaște în Fecioara Maria pe acea făptură desemnată de Dumnezeu Tatăl pentru a o face Mamă a Fiului Său. O întreagă teologie a fost necesară pentru a stabili și dogmatiza acest adevăr, care, cum spuneam, nu și-a găsit aderenți în aria întreagă a creștinismului⁶.

Scurt istoric al termenului *Theotokos*

Mariologia - doctrina privind pe Maica Domnului - are o strânsă corelare cu hristologia, teologia privind persoana și naturile lui Iisus Hristos. Pentru că Fecioara Maria este Theotokos (Născătoare de Dumnezeu) numai dacă Hristos este El însuși Dumnezeu. Or asupra acestui adevăr au apărut controverse multiple în teologia secolelor IV-V. Numele de care se leagă prin excelență disputele hristologice este cel al lui Arie, care contestă esența divină a lui Iisus Hristos, spunând că El nu este cu adevărat Dumnezeu, ci prin participare, că este o creatură a lui Dumnezeu-Tatăl, că deci a fost o vreme când Fiul nu a existat⁷.

Formula teologică susținută de părinții alexandrini Atanasie și Ciril, chiar dacă a fost aprobată de Biserică prin sinoadele ecumenice din 325 și 431, nu a fost acceptată de toți teologii vremii, dar ea a fost baza gândirii creștine a acelor secole, pentru care Maria a fost Maica Domnului, așa cum a proclamat sinodul din Efes (431).

Totuși se mai ridică un obstacol în acest timp, printr-o înțelegere parțială a celor două naturi în Hristos. Un teolog al vremii, Eutihie, susține că Hristos a provenit din două firi, dar că acestea două nu pot rămâne unite și active în Persoana lui Hristos, întrucât firea omenească cedează, dispare în alăturarea cu cea divină, ceea ce ar face ca Hristos - după nașterea Sa - să nu mai reprezinte decât firea divină, așadar, după spusele lui Eutihie, Hristos nu trăiește în două firi, chiar dacă el provine din două firi.

Această înțelegere greșită a fost discutată și respinsă de sinodul din Calcedon (451), din aceleași considerente soteriologice: mântuirea omului nu ar putea fi realizată dacă firea umană nu acționează potrivit însușirilor ei, dacă aceste însușiri nu sunt chiar ele îmbogățite și curățite de conlucrarea prin perihoreză a firii divine. Modul unirii acestor două naturi este explicat și stabilit de sinodul din Calcedon ca fiind ipostatic, condus de Persoana Logosului, dar că în această Persoană cele două naturi sunt unite în mod neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit. Natura umană nu se amestecă cu cea divină, ci însușirile lor circulă

⁶ Preot dr. Marius Florescu, *Provocări ale Ortodoxiei*, Astra Museum, Eurobit, Timișoara, 2018, p. 259

⁷ J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Peres de l'Eglise*, Ed. Cerf. Paris, 1968, pp. 238-242.

unele în altele, că nici una din naturi nu se schimbă, că ele coexistă în Persoana divină fără separare, fără împărțire, ci fiecare primește și trăiește datele existențiale ale celeilalte. Cu o singură excepție: natura umană nu transmite celei divine păcătoșenia ei, căci ceea ce se atinge de Dumnezeu se curăță, se îndumnezeiește.

Formula calcedoniană trasează elementele de bază ale hristologiei, dar în același timp și pe cele ale mariologiei, căci iată ce spune această definiție dogmatică: unica persoană a lui Hristos conține cele două naturi, care rămân „neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite”. „Unicul și același Fiu al lui Dumnezeu este consubstanțial cu Tatăl și consubstanțial cu natura umană în afară de păcat, este născut înainte de veci din Tatăl Său, iar în zilele noastre, pentru mântuirea noastră, din Fecioara Maria, Maica Domnului (Theotokos). Naturile sunt purtate de singura Persoană a lui Dumnezeu, întâlnindu-se într-o persoană și un ipostas.”⁸

Această definiție hristologică conturează atât antropologia creștină, ca subiect principal al întrupării și mântuirii omului, cât și mariologia, cu care se leagă aceasta. Pentru că, dacă Fecioara Maria nu a născut pe Dumnezeu, cum pretinde Nestorie, Hristos nu ne-ar putea transmite ființial dumnezeirea Sa. De asemenea, dacă Maria ar fi născut o fire numai aparent omenească, ori absorbită de divinitate, cum afirmau eutihienii, această natură a lui Iisus nu ar mai fi consubstanțială cu a noastră, iar rezultatul ar fi fost nul: nici într-un caz, nici în celălalt nu s-ar putea realiza mântuirea⁹.

Oricare altă erezie hristologică apărută înainte sau după cele semnalate implicau aceleași riscuri și conduceau la același rezultat: anularea răscumpărării de către Hristos a neamului omenesc. Căci Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, s-a făcut trup pentru a reactualiza prezența totală a harului pierdut prin păcatul adamic și, pentru restaurarea firii umane la un nivel care să-i facă posibilă îndumnezeirea, scopul suprem al creării omului.

Iar, în cele din urmă, oricare erezie hristologică este corelată cu mariologia: dacă Iisus nu a fost decât om, concluzia imediată este că Maria nu e Maica lui Dumnezeu, că Hristos nu ne poate schimba ființial natura. Iar dacă el a fost doar aparent un om, acest om nu mai putea transmite celorlalți oameni, a căror fire ar fi fost deci diferită, acea transformare îndumnezeitoare de care avea nevoie firea umană.

Alternativa ar conduce la concepția unei „îndreptări morale” a omului prin urmarea unui model cu care nu are tangență și deci nu poate fi vorba de îndumnezeire.

Care sunt însă conceptele și concluziile doctrinei despre Născătoarea de Dumnezeu? Care sunt urmările antropologice ale Theotokiei? Vom urmări procesul acesta, coordonându-l cu momentele principale ale istoriei protagonistei acestui act component al mântuirii noastre.

⁸ Cf. pr. prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în rev. „Ortodoxia”, București, nr. 2-3/1951, pp. 410-414.

⁹ Preot prof. univ. dr. Petru Rezuș, *Teologia ortodoxă contemporană*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1989, pp. 335-371

Urmările antropologice ale *Theotokiei*

Personalitatea Sfintei Fecioare face puțin obiectul scrierilor noutestamentare. De aceea, lumea protestantă sărăcită de Tradiție, ignoră rolul fundamental pe care l-a jucat în întruparea lui Dumnezeu, cum și aportul continuu la mântuirea noastră, chiar după ce a trecut din lumea aceasta. Și cu cât protestantismul se îndepărtează de Maica Domnului, cu atât catolicismul o îndepărtează pe ea de noi, prin exagerările unor însușiri pe care în ultimele secole le-a atribuit Fecioarei Maria.

Ortodoxia a păstrat cu fidelitate atât tăcerile Scripturii, cât și pietatea legendelor și a apocrifelor; multe din cărțile care povestesc minunile Maicii Domnului constituie o istorie a credinței răsăritene a creștinilor - aceasta fără a simți nevoia de a stabili noi dogme. Ea a consemnat minunile credincioșilor, concluziile teologice ale părinților Bisericii și rugăciunile sfinților, aducându-le pe toate alături de datele Scripturii și realizând astfel o doctrină coerentă și fără exagerări, cu care o cinstește pe cea care este Fecioara - Maică a Domnului.

Astfel, concepția ortodoxă vede în Sfânta Fecioară o făptură deosebită, cu însușiri excepționale de credință, a cărei viață a fost de la început dăruită lui Dumnezeu. Ea nu a apărut întâmplător în cursul generațiilor umane, ci a fost pregătită în neamul ei de înaintași plini de sfințenie. Părinții ei, Ioachim și Ana, au petrecut o viață de rugăciune și de ascultare a cuvântului lui Dumnezeu. Tradiția spune că ea a fost dusă de părinți ca să viețuiască în Templu, ferită de tulburările lumii, și dăruită lucrării Duhului Sfânt. Sfântul Efrem Sirul spune că vestea cea bună pe care arhanghelul Gabriel o aduce Mariei este un răspuns la permanenta ei rugăciune și că acele cuvinte cu care el i se adresează: „Bucură-te, cea plină de dar” corespund stării ei de total receptacol al sfințeniei, fiind imprimată de Duhul Sfânt și cu totul transformată în har¹⁰.

Ea a fost aleasă din veci, de preștiința Tatălui, ca să o facă Maică a Fiului Său și, desigur i-a întărit puterile rugăciunii și i-a luminat înțelegerea. Pentru aceea El a încunoștiințat „neamul ales” al acelor vremuri, că Mesia va fi născut de „Fecioara (care) va lua în pântece și va naște fiu” (Isaia 7, 14), că Fiul ei va fi pacea lor (Miheia 5, 1-5) etc. Dar chiar și în preajma nașterii lui Iisus Hristos, evanghelistul Matei arată asigurarea pe care „îngerul Domnului” i-o dă lui Iosif, logodnicul Mariei, despre conceperea de la Duhul Sfânt, căci îndoindu-se Iosif despre curăția Mariei, îngerul i-a spus: „Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Ea va naște fiu și vei chema numele Lui Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor”.

Desigur că Scriptura insistă pe tema nașterii Mântuitorului, și mai puțin pe personalitatea mamei Sale. Dar gândirea patristică va completa în decursul secolelor portretul acestei Mame-Fecioare care a prilejuit venirea în lume a Mântuitorului. Chipul ei apare sfântului Grigorie Palama cu „o frumusețe fără egal

¹⁰ Pr. prof. D. Stăniloae, *Maica Domnului în prologul Evangheliei de la Luca*, rev. „Ortodoxia”, București, nr.3/1980, p. 446.

- ca o sinteză a tuturor perfecțiunilor divine, îngerești și omenești”; Maria „este o linie de demarcare între creat și necreat”¹¹. Firește, această frumusețe cuprinde toate însușirile ei: fizice, morale, spirituale.

Dar Scriptura nu era „locul în care femeia să fie înfățișată în mod deosebit. Maria rămâne în umbra Fiului ei, pe care Îl urmează fără să iasă ea în evidență. Teologul român, marele Stăniloae, vorbește despre o chenoză a Maicii, asemenea chenozei Fiului: „Maica Domnului avusese și în viața pământească o strălucire suprafirească, dar o păstrase ascunsă, fiind în stadiul chenozei, ca și Fiul ei”¹². Este ceea ce în limbajul actual numim smerenie sau și mai actual, modestie, acea ascundere a calităților proprii, care face ca persoana să nu se afișeze spre a apăsa pe privitori sau pe interlocutori, ci le respectă libertatea de a colabora sau nu cu cei ce li se adresează. Despre chenoza Fiului lui Dumnezeu Care „S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte, și încă moarte pe cruce” (Filipeni 2, 7), vorbește azi întreaga tradiție creștină.

Personalitatea Maicii Domnului apare „acoperită” în Evanghelii, ca și în Epistolele sau cărțile care urmează. Era necesar ca ea, atât în viața ei pământească, cât și după aceea, să-și ia strălucirea din lumina Fiului și să nu apară în prim plan. Sfințenia ei derivă din a Lui, dar ea e „roaba Domnului”, chiar dacă, sau tocmai pentru că, a fost aleasă ca protagonistă în nașterea lui Dumnezeu între oameni. Dar iată că ea nu este smerită numai în fața lui Dumnezeu, ci și a oamenilor. Și în smerenia ei, ea a fost injuriată și este încă de unii creștini care nu au ochi să vadă suprafirescul, chiar dacă acesta este întrupat, sau poate tocmai pentru că ei sunt aceia care nu acceptă miracolul, care sunt impenetrabili harului.

Ea este „cea plină de dar”, cum i se adresează arhanghelul (Luca 1, 28), atât din ceea ce i-a adăugat Dumnezeu, însă și prin exercițiul sfințeniei cu care ea a viețuit încă din copilărie. Ea este ființa de negrăită curăție pe care a hotărât-o Dumnezeu să pună început mântuirii noastre. Ea este „Femeia” prin excelență, care putea oferi Celui Prea Înalt sălaș al Fiului Omului, pentru că natura umană cu care se unea Cuvântul lui Dumnezeu, chiar dacă în toată perfecțiunea ei era purtătoare a păcatului strămoșesc, să confere acestei uniri calitățile maxime din care Mântuitorul să plămădească noua natură umană. Căci Dumnezeu nu a luat din nou pământ, spune sfântul Irineu, pentru crearea trupului lui Hristos, Noul Adam, fiindcă nu trebuia o altă substanță, nici o altă carne care să fie mântuită, „ci să ia aceeași carne care păcătuisese în Adam și care să fie recapitulată și să se mențină analogia”¹³. Este aici textul conținând vestita teorie a recapitulării, potrivit căreia în trupul luat de Hristos din Maria se află întreg neamul omenesc trecut și viitor, fiind

¹¹ La Georges Gharib, *Le icone della Madre di Dio*, în rev. „Ephemerides Mariologicae”, vol.XLIV, Madrid, april-junio, p. 266.

¹² *Maica Domnului ca Mijlocitoare*, rev. „Ortodoxia”, nr.1/1952, p.96. Autorul sintetizează gândirea patristică potrivit căreia, asemenea Fiului, Fecioara nu lasă să se vadă însușirile ei cu totul excepționale, ascunzându-le spre o ulterioară înțelegere.

¹³ *Contra ereziilor*, III, 2, 10, la Guillermo Pons, Pons, *Antologia de les textes patristicos*, în rev. „Ephemeride Mariologicae”, op. cit., p. 299.

natura integral umană care va participa la mântuirea individuală a fiecărui creștin care aderă la botez și la adevărul lui Hristos.

Reluând și completând proorociile din Vechiul Testament, Biserica Ortodoxă cânta Fecioarei: „Pe tine, din veac, te-a iubit Dumnezeu și spre locaș te-a ales” (Podobie din ziua Bunevestiri), căci Dumnezeu „prin tine, din milostivire, va chema omenirea la fericirea cea dintâi”, iar în această zi, Gabriel vestește Fecioarei „Sfatul cel dinainte de veci” (Podobii din aceeași zi).

Bunavestire este pentru ortodocși, „începutul mântuirii noastre” (tropar al aceleiași zile). Maria este implicată în procesul mântuirii, prin însăși voia ei și răspunsul „Fiat” dat chemării Tatălui. Ea participă nu numai ca singur exemplar al neamului omenesc, ci răspunsul ei afirmativ, cuprinde moralmente toată natura umană, așa cum perechea adamică a cuprins și a acționat, în sens negativ, pentru tot neamul omenesc. Natura umană din care Cuvântul își plăsmuiește trupul este cea purtată de toate exemplarele omenești, și pe aceasta trebuia să o ia Dumnezeu, pentru a trăi în ea și cu ea toate clipele Sale pământene și cele ce vor urma în veșnicie. Numai așa se putea reface și îmbunătăți firea cea căzută. Andrei Criteanul spune în Omilia I la nașterea Maicii Domnului că deși din acest moment se prezintă în lume materialul ce se pregătise operei de răscumpărare: „azi începe preschimbarea naturii noastre, și lumea îmbătrânită primește prin lucrarea lui Dumnezeu, preambulul unei noi creații”¹⁴. Însăși nașterea Fecioarei pune premisele operei de mântuire; acesta este primul act al lucrării nespusei iubiri a lui Dumnezeu, Care-L va da pe Fiul Său ca să coboare înlăuntrul creaturii, să facă una cu ea, să-i suporte imperfecțiunile și durerile. Această natură de o puritate deosebită urma să intre în joc pentru a se oferi lui Dumnezeu ca părtașă la actul mântuirii.

Este însă o mențiune de făcut în privința nașterii Mariei din părinții săi. Cu toată curăția ei, Maria este purtătoare a păcatului strămoșesc pe care-l moștenesc toți oamenii. Ea a fost concepută în aceleași condiții ca și toate făpturile umane și era necesar ca această natură bolnavă să fie preluată de Fiul lui Dumnezeu pentru a o curăța. Este poziția de nezdruncinat a Ortodoxiei.

Catolicismul privește altfel cauza curăției Mariei. Printr-o hotărâre a Papei Pius IX, catolicismul este înzestrat cu o dogmă nouă, Imaculata concepție a Mariei, dogmă cu totul străină Bisericii de Răsărit. Prin această dogmă primită de catolicism în 1854, Fecioara Maria ar fi fost chiar de la conceperea ei (din părinții Ioachim și Ana) ferită de păcatul original, datorită acelor „merite” deosebite ale lui Iisus Hristos. Această concepere, deosebită de cea a tuturor oamenilor, ar fi avut privilegiul unui har special atribuit de Dumnezeu pentru a o păzi pe Fecioara de păcatul strămoșesc, pregătind-o astfel să nască pe Fiul lui Dumnezeu. Ea s-ar fi născut astfel în condiții deosebite de cele ale fraților ei umani¹⁵.

¹⁴ Sfințenia deplină a Mariei se săvârșește atunci când ea „acceptă mântuirea în numele întregii creații ..., scopul final al întregii pedagogii divine a Vechii Alianțe” - la Pr. Alexis Khiazeff, *Mariologie biblique et liturgie byzantine*, St. Serge, Paris, 1985, p. 7.

¹⁵ *Catehismul Bisericii Catolice*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 1993, p. 114

Doctrina aceasta, contrazicând datele Scripturii, a fost combătută cu toată tăria de teologia ortodoxă. Ea are desigur un fundament care-i justifică prezența în teologia catolică, cea care pornește de la o concepție juridică despre meritele „de care S-ar fi învrednicit Hristos prin jertfa Sa”. Mântuirea este pentru catolicism o consecință a acestor merite pe care Hristos le distribuie credincioșilor. Potrivit acestei concepții, Răscumpărarea nu mai trece de la natura divină a lui Hristos la firea omenească, firea nu mai este îndumnezeită, schimbată din ceea ce era, ci doar se învrednicește de consecințele jertfei, cei mântuiți beneficiind, într-un mod oarecum exterior, de lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Este mai curând o acțiune morală prin care credincioșii, nemaifiind datori lui Dumnezeu prin păcatul lor, sunt recunoscuți ca părtași la Învierea Lui.

Dar nu numai că, această dogmă, este străină spiritului creștinismului drept-credincios, ci concluziile ei teologice produc consecințe inadmisibile în ceea ce privește mântuirea omului. Căci dacă Fecioara Maria ar fi fost născută fără păcatul strămoșesc, indiferent de modul cum s-ar fi ajuns la această stare, firea ei ar fi fost alta decât cea a tuturor oamenilor. Iar dacă ea ar fi oferit Cuvântului o altă fire decât a noastră, firea umană a lui Hristos nu ar mai fi cea „asemenea” nouă. El ar fi pățimit cu o altă fire, ar fi înviat în altă fire, iar transmiterea ontologică nu ar mai fi posibilă din cauza deosebirii acestor firi. Ori, potrivit afirmațiilor făcute de sfinții părinți, Hristos a mântuit ceea ce a preluat, iar ceea ce nu a preluat nu este mântuit. El ar fi mântuit doar firea Mariei, dar ce mai avea să mântuiască, chiar astfel, de vreme ce Maria nu avea păcat? Deci, dacă nu a preluat din firea păcătoasă (nu păcatul însuși) pe care o avem cu toții, cum ar transmite firii noastre ceva, dacă firea Lui nu este asemenea cu noi?

Consecințele soteriologice sunt evidente, mântuirea noastră ar fi periclitată, chiar imposibilă, dacă această imaculată concepție ar fi fost reală. Ea este, în viziunea celor mai mulți teologi ortodocși, o erezie care pune în cumpănă lucrarea însăși a mântuirii. Dacă „sfatul treimic” a desemnat-o pe Fecioara a fi ceea ce va purta pe Dumnezeu-Cuvântul, era suficientă prezența continuă a harului asupra ei, la care curăția ei naturală dar excepțională a aderat, pentru a accepta și a înțelege participarea minunată la care era chemată. Căci însăși Fecioara Maria avea nevoie să fie mântuită de Unicul Răscumpărător - Iisus Hristos, și nimic nu o poate scoate pe ea din condițiile mântuirii: prezența naturii umane, ea însăși la Jertfa, Învierea și Înălțarea lui Hristos. Ori, toate acestea se petrec ulterior nașterii Mariei și ea este mântuită prin Fiul ei după întreaga acțiune întreprinsă de dumnezeire. Ea nu poate efectua propria ei mântuire, căci Scriptura nu consemnează nici un „decret” prin care Dumnezeu să o fi scos din solidaritatea ei cu întreg neamul.

Tocmai prin aceasta este și rămâne Fecioara Maria a noastră: prin perfecta ontologie a ei cu noi. Prin altceva s-a deosebit ea de noi: prin puterea rugăciunii, prin sfințenia cu care s-a îmbrăcat ca o consecință a rugăciunii neîntrerupte, prin generozitatea ei, care a acceptat suferința de a se preta umilinței la care au supus-o oamenii, ca „Maică nenuntită”, prin sabia ce a străpuns sufletul ei (Luca 2, 35), care semnală durerea ce o aștepta ca Maică a Răstignitului. Și la toate acestea, care fără îndoială îi vor fi fost anunțate de Duhul în tot timpul petrecerii ei în templu și,

cu toate acestea, Fecioara are acea îndrăznire fără egal de a spune, pentru ea și pentru tot neamul omenesc, acel „Da”, „Fie mie după cuvântul tău”, cu care răspunde îngerului Bunăvestirii (Luca 1, 38). Curățirea ei totală de păcatul strămoșesc se face numai în clipa zămislirii, a întrupării Fiului lui Dumnezeu prin coborârea și „adumbrirea” Duhului Sfânt.¹⁶

O cu totul altă concepție au teologii Reformei. Cum spunem, ei sunt mai puțin permeabili miracolului, unii dintre ei neacceptându-l deloc, având aceeași atitudine față de Maica Domnului ca și vechii eretici ai primelor secole creștine. Protestanții, mai ales cei de azi, contestă nașterea lui Dumnezeu din Fecioara, câțiva dintre ei chiar considerând că aici nu este vorba de o naștere supranaturală, ci că Iisus ar fi fiul lui Iosif, logodnicul Mariei. În această situație, este greu de înțeles ce fel de mântuire poate aduce un om care se află la același nivel cu toți muritorii. În consecință, teologia protestantă nu se mai bucură de capitolul care se numește mariologie, ignorându-se rolul și prezența Maicii Domnului în Biserică.

Este stranie această alunecare spre păgânism, căci în situația nerecunoașterii dumnezeirii lui Iisus nu se mai poate vorbi despre un Mesia creștin, cu toate că cel puțin latura luterană a protestantismului a plecat de la o învățătură plină de pietate în privința Fecioarei Maria. Dacă vom citi comentariile lui Luther făcute la Magnificat-ul Mariei, vom fi impresionați de modul închinării lui și aprecierea plină de cinstire pe care el o aduce Mamei lui Dumnezeu. Așa, de pildă, citim că „preafericita Maria vorbește (îngerului) după ce făcuse o experiență personală, în care Sfântul Duh a iluminat-o și învățat-o”¹⁷. Maria știe că ea este „Maica lui Dumnezeu”, iar înțelegerea aceasta „îi vine din lucrarea pe care Dumnezeu o săvârșește în ea”¹⁸. Luther o numește mereu „Mama lui Dumnezeu”¹⁹, o numește adesea „preafericită”, iar aceste adresări nu sunt figuri de stil, căci demonstrează credința lui prin fraze ca acestea: „ea este o persoană unică în specia umană, o persoană ridicată deasupra tuturor, cu care nimeni nu este egal. Căci în adevăr, ea are, cu Tatăl ceresc, un copil, și ce copil!”²⁰.

De asemenea, găsim în acest comentariu al unora din marii Reformatori, idei care ar putea fi subscrise de orice teolog al Tradiției, ca de pildă, atunci când comentează versetul 54, cap. 1 al Evangheliei după Luca. El spune: „această lucrare a lui Dumnezeu (grija pentru Israel) Maria o consideră ca făcută nu pentru ea însăși, care este slujitoarea lui Dumnezeu; dar a făcut-o în beneficiul nu numai al ei, ci al întregului Israel”²¹.

El întărește acestea prin sublinierea mijlocirii Sfintei Fecioare, prin care ea ne aduce la Dumnezeu: „... căci ea nu vrea ca tu să vii la ea, ci prin ea, la

¹⁶ Pr. Mircea Chialda, *Preacurata Fecioară Maria Maica Domnului*, în „Studii Teologice”, nr.5-6/1981, p. 331.

¹⁷ Martin Luther, *La Magnificat*, trad. de Albert Grenier, Paris, 1983, p. 33.

¹⁸ Idem, *ibid.*, pp. 55-56.

¹⁹ Paginile 55, 76, 85, 95 și altele în care expresia este implicată.

²⁰ Idem, *ibid.*, p. 95.

²¹ Idem, *ibid.*, p. 148.

Dumnezeu”; sau, cele spuse spre încheiere: „Hristos să ne acorde acestea prin rugăciunile și voia iubitei Sale maici, Maria”²².

Astfel de afirmații se mai aud cu greu azi din partea unor protestanți, chiar luterani. Iar faptul că, în Bisericile Reformei, fiecare teolog poate expune propria opinie în numele Bisericii, face ca o tradiție protestantă să nu joace rol în teologie. Odată despărțit de marea Tradiție a Bisericii și contestând-o, protestantismul fiecărei generații se desparte cu ușurință și de înaintașii săi. Așa se explică și denaturarea învățaturii despre Maica Domnului și, ceea ce e mai grav, apare și ruperea lanțului teologic al explicării și interpretării cucernice a actului Întropării și a corolarelor lui²³.

În acest caz, oricât de greu este a concilia mariologia catolică cu soteriologia general creștină, pietatea credincioșilor este izbită de negarea actuală cu care protestantismul șterge din domeniile abordate de teologie, pe cel deschis Maicii Domnului. Căci fără mariologie, fără o corectă învățătură despre Maica Domnului, sensul Întropării își pierde „punctul central”: importanța celui „loc de întâlnire între Dumnezeu și om”, cum desemnează Pavel Evdokinov pe Fecioara-Maică. Fără acea expresie, Theotokos, întărită prin hotărâri ale sinoadelor ecumenice și prezența în cântările bisericești ale Ortodoxiei, mântuirea pierde acel caracter ființial pe care îl implică sintagma „Născătoare de Dumnezeu”. Căci dacă natura umană nu ar fi oferit prin și în Fecioară acel teren pe care și-l împrăzăș Dumnezeu-Cuvântul, teren cu care se petrec schimburile divino-umane spre purificare, nu s-ar putea dăruia direct și ontologic harul divin prin trupul Domnului, trup luat din Maria. Același trup al Domnului, trup al Mariei, se oferă credincioșilor în Sfânta Euharistie și de aceea ea este colaboratoare la opera de mântuire.

Ce presupune afirmația Fecioara - *Theotokos*?

Acest termen, cum aminteam mai sus, cuprinde întreaga taină a întropării, acel miracol unic în istoria omenirii, care a fost pregătit din veci pentru readucerea oamenilor în situația de „fii adoptivi” ai Tatălui, Hristos restabilind înfierea noastră părin întruparea din „Fiica Sionului”, „Fecioara lui Israel”, cum o anunță profetul Ieremia (31, 21).

Calitatea de „Născătoare de Dumnezeu, Theotokia” este recunoscută oficial de Sinodul din Efes (431) și întărită la sinodul din Calcedon (451), care nu fac decât să consfințească ceea ce comunitatea dreptcredincioșilor credea și exprima în cântările bisericești. Dezbaterile din aceste sinoade, condamnăm nestorianismul, definesc relația strânsă între modul unirii celor două firi în Hristos, și nașterea cuvântului din Fecioara, căci în 431 sinodul afirmă: „... noi mărturisim că Sfânta Fecioară este Theotokos, care a născut pe Dumnezeu și de asemenea omul, prin unirea fără amestec nici separare, și aceasta, pentru că Cuvântul s-a făcut om și,

²² Idem, *ibid.*, p. 87, 160.

²³ Preot Adrian Carebia, *Istoriografia Reformei protestante*, Editura Canonica, Cluj-Napoca, 2008, p. 201

prin conceperea Lui, Și-a unit Sieși însuși templul de carne pe care El și l-a asumat din ea (din Maria)”²⁴.

Este aici atestarea că trupul Domnului este trupul Mariei, pe care El Și l-a însușit atunci când a coborât în ea, clipă pregătită de Duhul care o sfințește „adumbrind-o”. Trebuie să insistăm, și aceasta o face teologia ortodoxă, asupra acestui moment în care se hotărăște și se asigură reintrarea umanului în relație directă cu divinul. Și ceea ce este de remarcat este totala disponibilitate a acestui uman din Fecioara. Căci dacă Dumnezeu, din libera Sa voie și iubire de oameni, a voit acest act, tot așa trebuie ca în această lucrare să acționeze voia tot liberă a umanului. De aceea, din dialogul petrecut la această „cincizecime a Fecioarei” (cum o afirmă Serghei Bulgakov) rezultă mai întâi mirarea Fecioarei la propunerea divină rostită de Arhanghelul Gabriel, și apoi consimțirea ei liberă și plină de bucurie care o îndeamnă să mărească pe Dumnezeu. „Maria nu este numai instrumentul, ci condiția directă și pozitivă a Întrupării... Hristos nu putea să se întrupeze violentând natura omenească. Trebuia ca această natură să spună de la sine, prin gura ființei omenești a celei preacurate: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău”²⁵. Fecioara-Femeie care răspunde arată că prin ascultarea și supunerea ei este activă, ea voind să se așeze în serviciul lui Dumnezeu, dar și a oamenilor.

Dar Domnul nu numai „a căutat spre smerenia roabei Sale” (Luca 1, 48), ci acest moment asigură și promite „mila Lui în neam și în neam” (Luca 1, 50). Din acest moment, Fecioara este „Maica lui Dumnezeu, ea este Femeia aceea a cărei posteritate ... va triumfa asupra demonului ...; ea este de asemenea Maica tuturor celor care au primit adevărata viață prin apa și sângele lui Hristos în Biserică”²⁶.

Sfinții Părinți afirmă neîncetat acest dialog mai întâi verbal, apoi ontologic - între persoana Mariei și Persoana Duhului Sfânt care sfințește pe Fecioara, în care, la exprimarea acceptării ei, se zămislește Fiul lui Dumnezeu. Arătând legătura strânsă și ființială între Maria și Dumnezeu, sfântul Ioan Damaschin citează pe apostolul Pavel: „Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie”, la care sfântul adaugă: „Nu a spus prin femeie, ci din femeie” și explică: „Însuși Cuvântul S-a făcut trup, a fost conceput din Fecioara, S-a născut Dumnezeu împreună cu natura pe care a luat-o și care a fost îndumnezeită de El în același timp în care a fost adusă la existență. „Însăși Maica Domnului a dat în chip minunat Făcătorului (posibilitatea) să se plăsmuiască, lui Dumnezeu și Făcătorului Universului, să se facă om”²⁷. Iar sfântul Simeon Noul Teolog adaugă și importanța cosmică a acestui moment crucial: Fecioara „născând pe Fiul și Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu, a născut taina zidirii din nou a neamului nostru și mântuirea lumii întregi pe

²⁴Alexis Kniazeff, *Cours de Mariologie* St. Serge, Paris, 1986, p. 47.

²⁵ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, Sibiu, 1933, p. 149. Nicolae Cabasila spusese deja, în *Omilia la Bunavestire*, că Întruparea este și opera Mariei, căci: „așa cum El se întrupea din voia Sa proprie, tot așa voia El ca Maica Sa să-L nască din libera ei voie” - citat de P. Evdokimov, *La Sainteté dans l'Eglise Orthodoxe*, în rev. „Contacts”, nr. 73-74/1971, p. 148.

²⁶ Alexis Kniazeff, *Cours de Mariologie*, o. c., p. 37.

²⁷ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, tr. rom., București, 1943, pp. 213, 215.

pământ”. Sfântul Simeon nu se oprește a spune că nu ne împărtășim din Trupul Domnului, ci că „din trupul neprihănit luat din Preasfânta Sa Maică primim toți viața veșnică”, fiindcă „Trupul Domnului este trupul născătoarei de Dumnezeu”²⁸.

Pentru întreaga teologie tradițională Sfânta Fecioară Maria este persoana în care se realizează hotărârea lui Dumnezeu de a mântui făptura omenească. Toate componentele omenești - trup, suflet rațional și voință – sunt prezente în trupul luat de la Maria, căci totalitatea elementelor și însușirilor omenești trebuiau preluate de Cuvântul pentru a viețui alături și cu firea divină în Persoana divină. S-a înfăptuit o conviețuire maximală între cele două firi. Și întrucât nu într-o persoană umană S-a întrupat Logosul ci în firea omenească din Maria, conviețuirea divină a firii umane devine transmisibilă tuturor exemplarelor omenirii. Căci „în timp ce locuia El în sânul Maicii Sale, locuiau, în Sânul Lui toate făpturile”, conchide sfântul Efrem Sirul²⁹.

Dar odată cu instalarea Cuvântului în Fecioara Preacurată, însuși păcatul este distrus prin prezența Celui întru totul sfânt. Atunci se produce prima detașare a firii omenești de păcatul strămoșesc (firea fiind doar purtătoare a posibilității unor păcate personale) când se va sălășlui într-un om, și aceasta, prin baia botezului³⁰.

În acest proces, credința Fecioarei a jucat un rol excepțional. Ea nu a ezitat să primească misiunea prezentată de înger; nu a cerut nicio încredințare. Când Zaharia a primit o veste asemănătoare, el nu a fost la înălțimea Mariei, ci a cerut un semn ca să se încredințeze că bătrâna sa soție va naște un fiu, și a rămas mut până la nașterea lui Ioan. Dar Fecioara nu se îndoiește, deși este la o vârstă fragedă. „Ea a crezut imposibilul ... Totala ei credință ... arată o unire fără egal ..., o victorie a spiritului asupra legilor naturii ...”³¹. Dumnezeu a întâlnit în Femeie cea mai mare libertate atinsă de vreun om, cea mai perfectă unire între un om și divinitate.

Primul act al contactului direct cu divinitatea are ca agent pe Duhul Sfânt. El este cel care a acționat întotdeauna în istoria omenirii: anunțându-l pe Mesia prin profeții Vechiului Testament, lucrând în timpul Liturghiei noastre pentru a transforma pe altar pâinea și vinul în Trupul și Sângele Domnului. El a fost deci cel trimis de Tatăl ca să o purifice pe Fecioara lui Israel. Sfântul Ioan Damaschin explică acestea: „După acordul Fecioarei, Duhul Sfânt a coborât asupra ei pentru a-i da în același timp puterea de a primi pe Cuvântul dumnezeiesc și puterea de a nește. În acel moment, înțelepciunea enipostatică și puterea Celui Prea Înalt a cuprins-o sub umbra Lui, adică Fiul lui Dumnezeu cel de aceeași esență cu Tatăl, ca o sămânță divină, și S-a făcut, cu ajutorul sângelui ei sfânt și foarte pur, trup înșuflețit și rațional”³².

Trupul Fecioarei devine receptacol al dumnezeirii și, din momentul zămislirii, natura ei umană va trăi veșnic nu numai în apropierea dumnezeirii ci

²⁸ *Cuvântări morale*, în Filocalia, trad. de pr.prof. D. Stăniloae, București, 1977, vol. 6, p. 159-160.

²⁹ Citat de pr.prof. D. Stăniloae, în *Maica Domnului în prologul Evangheliei de la Luca*, în „Ortodoxia” nr.3/1980, p. 450.

³⁰ Preot Mihail Pomazanski, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2009, p. 152

³¹ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, în *Maica Domnului în prologul Evangheliei de la Luca*, o. c. p. 178.

³² *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1943, p. 175.

iradiată de harul prezenței divine. De aceea și nașterea Fiului ei se produce fără durerile firești, fiind aceasta o primă consecință a unirii ipotetice dintre Dumnezeu și umanitate. Imnografia ortodoxă exprimă adeseori acest adevăr: „L-ai născut fără stricăciune și fără durere de maică” (joia săptămânii a cincea din Triod), iar în alt loc se explică și adaugă, adresând lui Hristos următoarele: „Durerile de care a scăpat mai presus de fire întru nașterea Ta, ceea ce Te-a născut pe Tine, le-a cunoscut întru cinstită Patima Ta...” (lunea săptămânii a treia din Triod). De altfel, această realitate este prevestită de proorocul Isaia care anunță: „Înainte de a se zvârcoli în durerile nașterii, ea a născut; înainte de a simți chinul, ea a născut fiu” (66, 7).

Imnografia și scrierile sfinților părinți ai Bisericii, împlinesc lipsa detaliilor pe care Scriptura le-a făcut din variate motive. Biserica Tradiției cunoaște astfel o bogăție de referiri la Maica Domnului. Sfântul Ioan Damaschin subliniază, ca o concluzie, teologia primelor șase veacuri privind conceperea Fiului lui Dumnezeu și viețuirea Lui în pântecele Fecioarei: Hristos este „zămislit în prea curatul pântece al Fecioarei, nu din voință sau din poftă sau din legătură bărbătească ... ci de la Duhul Sfânt ... și în chipul celei dintâi faceri a lui Adam”³³.

Concluzii

În istoria dogmelor creștine, mariologia apare din ce în ce mai clar pe parcursul formării hristologiei. Păcatul originar a fost comis de Adam și Eva, iar Mântuitorul a luat natura umană comună, atât bărbătească, dar și femeiască, în timp ce Fecioara Maria a răspuns singură la chemarea mântuitoare. Ascultarea și împăcarea omenirii cu Dumnezeu s-a dat în Hristos, dar această stare vine prin Sfânta Fecioară, care consimte la nașterea Mântuitorului și la urmările întrupării.

Ea ne face frați cu Domnul Hristos și ne dă posibilitatea de a-L urma, căci creștinii sunt fiii ei prin har. Maica Domnului este model pentru umanitate, atât pentru femei, cât și pentru bărbați, fiind prototipul creației și singura ființă divină care se află înăuntrul slavei divine.

Supremul dar pe care îl oferă omenirea lui Dumnezeu este acel *da* (fie mie după cuvântul Tău) pe care Fecioara îl transmite solului divin. Maria este polul convergent al omenirii și făptura prin care Logosul reconstituie alipirea la divinitate a firii umane. Întruparea din Maria este oglindirea și realizarea supremă a ontologiei iubirii dintre Dumnezeu și om.

Deosebirile confesionale mai vechi sau mai noi, cu privire la Theotokia Maicii Domnului subliniază profunzimea și claritatea credinței ortodoxe, iar analiza de mai sus se poate constitui într-un mic tratat apologetic, folositor cercetătorilor și studenților la Teologie, dar și tuturor celor interesați.

³³ *Dogmatica*, o. c. p. 176.

HRISTOCENTRISMUL ÎN SFÂNTA ȘI DUMNEZEIASCA LITURGHIE. ASPECTE TEOLOGICE ȘI PRACTICE.

Ierom. dr. **Rafael POVÎRNARU**

Abstract: Given that the entire Orthodox cult represents the updating of the soteriological work of the Savior Christ, and the Holy Liturgy is the quintessential framework for the manifestation of this reality, this paper aims to bring to attention some of the theological arguments that confirm for us all that Jesus Christ is in the centre of the Eucharistic. At the same time, looking at the immediate claim that the present manifests regarding the administration of Holy Communion, some of the practical aspects that each minister of the Church is obliged to take into account in his pastoral work are highlighted.

Key words: God, Worship, Sacrament, Church, Holy Eucharist

În condițiile lumii actuale aflate în declin accelerat, într-un proces amplu de desfigurare și desacralizare, Biserica își păstrează menirea primită ca mandat al Cerului de la însuși Mântuitorul Hristos, respectiv acela de “a propovădui evanghelia la toată făptura”¹, de a duce Vestea cea Bună² în toate colțurile pământului, pentru ca întregul chip al creației să-și poată recăpătă înfățișare hristică, cu alte cuvinte să se poată bucura, ca dialog tainic cu propriul Creator de redobândirea stării hristomorfe în care “Dumnezeu să fie toate în toți”³. În acest sens, toată creația⁴ devine spațiu liturgic ce gravitează în jurul lui Hristos,” Conducător al celor înțelese și grăite (...), Singura inteligență/Minte a celor ce înțeleg și sunt înțelese cu mintea, Singurul Cuvânt/Rațiune al celor ce grăiesc/raționează și sunt grăite/raționate și singura Viață a celor ce au viață și primesc viață; El Care pentru cele ce sunt este și devine tuturor toate”⁵. A fi și a deveni în lumina dumnezeirii se împlinesc numai în starea comuniunii omului cu Preasfânta Treime Dumnezeu, realizată prin întruparea Fiului, Care își prelungește lucrarea de sfințire prin Tainele Bisericii. Astfel, întregul spațiu eclezial devine mediul pnevmatic în care Tatăl prin Fiul, în Duhul Sfânt ca Unic Dumnezeu redefinește chipul iconic al ființei umane, dăruindu-i înfățișare aureolată de lumina harului. Însă participarea omului la viața Sfintei Treimi⁶ devine posibilă ca stare a a întâlnirii dintre credincios și Fiul lui Dumnezeu înnomenit, Care se dăruiește pe Sine prin intermediul sacramentalității eclesiale, sublimul fiind atins

¹ Mc. 16, 15.

² Ευαγγελισμος.

³ I Cor. 15,28.

⁴ A se vedea: Hans Urs Von Balthasar, *Liturghia cosmică. Lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Doxologia, Iași, 2018.

⁵ Diac. Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului. Integrala comentariilor liturgice bizantine*, Ed. Deisis, 2011, Sibiu, p. 206.

⁶ A se vedea: Norman Russell, “The Holy Trinity in the life of the Church”, în *International Journal for the Study of the Christian Church*, nr. 15 (2), 2015, p. 152-154.

prin împărțirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos în cadrul Sfintei Liturghii. Aceasta devine ambientul în care Hristos Domnul își actualizează jertfa de pe Golgota, ca dar adus înaintea Cerului, dar și a pământului, El însuși fiind “Cel ce aduce și Cel ce se aduce”⁷ purtându-ne astfel într-un real pelerinaj⁸ de la Betleem la Ierusalim și așezându-ne pe toți deopotrivă cu magii, dar și cu apostolii care asistă la moartea, învierea și înălțarea “de-a dreapta Tatălui”⁹. Așadar, în cadrul Sfintei Liturghii, Domnul Hristos așează întreaga lume în jurul Potirului Bisericii din care Trupul și Sângele devin coordonate hristocentrice ale creației chemate la jertfă și înviere în Dumnezeu.

Având în vedere toate aceste aspecte, în rândurile ce urmează ne propunem să reliefăm în câteva gânduri întâlnirea dintre Taina Bisericii și Fiul lui Dumnezeu, precum și revelarea acestei realități în lumina Sfintei Liturghii, care devine “icoană a hristocentrismului prin excelență”, deschizând deopotrivă și o serie de implicații de natură practic - liturgică, prin prisma cărora astăzi Biserica se dăruiește “sfinților”¹⁰ în lumina Duhului.

Dimensiunea hristocentrică a Tainelor Bisericii

Învățătura ortodoxă ne pune înaintea o multitudine de căi prin care omul credincios poate intra în comuniune cu Dumnezeu Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt, cele mai importante dintre acestea rămânând însă Sfintele Taine. Fie că ne referim la Botez, la Mirungere, la Euharistie, la Spovedanie, la Cununie, la Maslu sau la Hirotonie avem de-a face cu o întâlnire în Duh cu Dumnezeu, Care prin întemeierea lor ne oferă în dar “Calea, Adevărul și Viața”¹¹ drept coordonate ale înveșnicirii noastre.

După ce legea cea veche - “călăuză spre Hristos”¹² a pregătit prin glasul profeților venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu, gestul înnumenirii avea să aducă odată cu sine împlinirea deplinei Revelații. Nașterea din Betleem va aduce omenirii mântuirea de blestem, precum și nașterea din nou și moartea omului vechi al păcatului prin “apă și prin Duh”¹³. Întâlnirea omului cu Dumnezeu Cel întrupat va face posibilă desăvârșirea ființei umane, ca act de iubire săvârșit în taina credinței. De altfel, “prin credință se naște și se dezvoltă în om subiectul comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii, prin credința creștină se ridică omul de la starea de natură la aceea de subiect, la această culme spre care este destinat. Numai prin credința în Dumnezeu Cel personal și deplin, prin credința întemeiată de Revelația în Iisus

⁷ *** *Liturghier*, E.I.B.M.O., București, 2012, p. 160.

⁸ Despre dimensiunea pelerinajului, a se vedea: Simon Coleman, Marion Bowman, “Religion in cathedrals :pilgrimage, heritage, adjacency and the politics of replication in Northern Europe”, 49 (1), 2019, p. 1-23.

⁹ Momentul Înălțării la Cer și șederii Domnului la dreapta Tatălui se văd deplin actualizate în cadrul Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii, la momentul la care preotul slujitor așează Sfintele la Proscomidiar.

¹⁰ Știm bine că în accepțiunea Bisericii, noțiunea de sfânt comportă o dublă accepțiune: prima dintre ele surprinde limbajul uzual prin care se face referire la o persoană ajunsă în stadiul desăvârșirii duhovnicești, iar cea de-a doua valență comportă chipul ființei botezate și devenită mădular al corpului Bisericii, aflată însă pe drumul hristomodfizării sau al teomorfizării.

¹¹ In 14, 6.

¹² Gal. 3, 24.

¹³ In 3, 5.

Hristos se restaurează omul, iar această restaurare însemnează o angajare a fiecăruia în strădania de restaurare a semenilor prin comuniune și slujire”¹⁴.

Prin credința în Domnul Hristos omul devine fiu al lui Dumnezeu și semen al lui Iisus Hristos - Dumnezeu. Aceasta reprezintă “cea mai înaltă demnitate și stare la care e ridicat”, manifestând astfel autenticitatea comuniunii. Iar cine se află în comuniune cu Dumnezeu “este veșnic, căci pe cine iubește Dumnezeu atât de mult încât îl primește în comuniune cu Sine, nu-l poate lăsa să piară”¹⁵.

Observăm deci că întruparea din pântecul Preacuratei Fecioare a Fiului lui Dumnezeu a avut ca scop primordial refacerea comuniunii dintre noi și Dumnezeu, stare pe care Adam și Eva au pierdut-o ca urmare a neascultării lor. Chipul întâlnirii dintre icoană și Iconar devine posibil într-un autentic dialog de iubire, capabil a restaura în om chipul dumnezeiesc pe care l-a pierdut odată cu ruperea comuniunii primordiale. Pentru a face posibilă redobândirea stării Edenului, Hristos Domnul se așează în istorie, lăsându-și botezat la Iordan de către Ioan¹⁶, iertând păcatele oamenilor¹⁷, dăruindu-le sănătatea trupească și sufletească¹⁸, pentru ca mai apoi să săvârșească prima liturghie publică pe crucea Golgotei, aducând în lume Învierea și starea anticipată a Cincizecimii consacrării sacerdotale¹⁹, înălțându-Se mai apoi la Cer și șezând de-a dreapta Tatălui. Pentru a nu lipsi lumea de Sine și de comuniunea cu Preasfânta Treime, Hristos Domnul continuă să se reveleze astăzi prin întregul cult²⁰ eclezial, în care Taina Bisericii devine “Taina lui Hristos”, realizând astfel prin actul sacramental “o nouă Taină, a unei uniri și mai strânse între Creator și creatură”²¹. Actualizarea acestei uniri se materializează exclusiv în sânul Bisericii, aceea care în mod firesc devine ea însăși o nouă “Taină în care Dumnezeu Cuvântul restabilește și ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înființată prin actul creației, dar slăbită prin păcatul omului”. Altfel spus, Biserica nu este altceva decât “extensiunea Tainei lui Hristos”, toată fiind “plină de Taina lui Hristos”²². Din aceste cuvinte înțelegem că toată lucrarea sfințitoare pe care Mântuitorul Hristos a realizat-o în lume se vede continuu actualizată prin sacrul cultic ortodox, în care fiecare creștin devine martorul revelației dumnezeiești, participând astfel prin credință la viața tainică a Dumnezeului Triipostatic și monofiițial. Iar sublimul acestei stări se face simțit în cadrul Sfintei Liturghii, în care Domnul se revelează în

¹⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului. Opere complete* IV, Ed. Basilica, București, 2013, p.115.

¹⁵ *Ibidem*,

¹⁶ Cf. Mc. 1, 9-11; 3, 16-17; Lc. 3, 21-22.

¹⁷ Fiecare creștin botezat se poate bucura de o autentică actualizare a stării sale baptismale la momentul primirii iertării de la Hristos prin mâna duhovnicului în Taina Spovedaniei.

¹⁸ Se are în vedere lucrarea tainică a Sfântului Duh în cadrul Maslului, prin care credinciosul dobândește darul sănătății sufletești, dar și trupești.

¹⁹ In 20,22: “Luati Duh Sfânt”.

²⁰ Despre evoluția cultului, a se vedea: Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, “Originea, instituirea și dezvoltarea cultului creștin”, în *Studii Teologice*, XV (1963), nr. 3-4, p. 131-140.

²¹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, E.I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 12.

²² *Ibidem* p.13.

mod treptat ca Dumnezeu și om deopotrivă, purtându-ne astfel într-un “astăzi” continuu ca pelerini pe “drumul Cerului”.

Prin urmare, în rândurile ce urmează vom evidenția pe scurt câteva dintre implicațiile teologice pe care Liturghia le pune în lumină, plasând întreaga lume în stare de jertfă în jurul altarului euharistic al lui Hristos.

Praznicele împărătești ale Liturghiei

Sfânta Liturghie ne face părtași comuniunii depline cu Preasfânta Treime, așezându-ne în același timp pe drumul tainic al istoriei mântuitoare pe care Domnul Hristos a asumat-o ca mărturie indiscutabilă a calității Sale antropomorfe. Intrând în comuniune euharistică tainic exprimată și actualizată în lumina Liturghiei, fiecare dintre noi, cuprins fiind în mirida aflată pe sfântul disc surprinde nemijlocit dimensiunea treimică a Euharistiei. A trăi această realitate “înseamnă a descoperi și a vesti că Începând de la Întruparea Cuvântului veșnic și de la Pogorârea Duhului nu mai există nici o distanță între taina Treimii și destinul omului”²³. Acest sentiment se vede cu atât mai întărit cu cât “întregul cult este prin excelență liturgic și treimic”²⁴. Prin urmare, fiecare gest liturgic revelează Treimea ca realitate sobornicească prin Sine însăși și prin cultul Bisericii, în comuniune cu fiecare dintre noi. Altfel spus și Liturghia, sau cu atât mai mult aceasta devine clipa și starea de întâlnire concretă și tainică deopotrivă cu Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt. Prin voia Tatălui, Fiul își împlinește în chip sublim actualizarea jertfei de pe Golgota, ca act de iubire față de Cel Care L-a trimis în lume, dar și ca gest de dăruire jertfelnică pentru toți aceia care au ales a-L mărturisii și a-I metaboliza întreaga învățătura puse în lucrare în dinamica iubirii cultice a Bisericii.

În acest context, din chiar starea “proaducerii”²⁵, adică din momentul săvârșirii Proscomidiei ne bucurăm de actualizarea praznicului împărătesc al Nașterii Domnului. Agnețul²⁶, cel care va deveni prin epicleză²⁷ Sfântul Trup al Mântuitorului Hristos se vede extras în ecourile profetice ale lui Isaia²⁸ din prima prescură prevăzută în rânduiala Bisericii, ca actualizare a nașterii din pânțele Preacuratei Fecioare Maria a Fiului lui Dumnezeu în ieslea Betleemului. Deopotrivă, Tradiția Bisericii pune în lumină actul cultic al “Prothesisului”²⁹ drept actualizare a Vinerii celei Mari când Domnul Hristos a fost răstignit pe cruce și împuns în coasta

²³ Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 193.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, E.I.B.M.B.O.R., București, p.176.

²⁶ Despre etimologia cuvântului, a se vedea: *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Coordonatori: Pr. Prof. Dr. Ștefan Buchiu, Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, Ed. Basilica, București, 2019, p.35.

²⁷ A se vedea și: Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae Chifăr, “Episcopul martir Nicolae popovici al Oradiei – un exeget al fundamentării epiclezei euharistice”, în vol. *Comuniune Euharistică și trăire filocalică*, Pr. Ioan Vicovan, Pr. Paul Cezar Hărlăceanu, Emilian-Iustinian Roman (ed.), Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 169-179.

²⁸ Cf. *** *Liturghier*, p. 117-119.

²⁹ Despre evoluția istorică, a se vedea: Thomass Pott, *Reforma liturgică bizantină*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, p. S209-240.

din care a curs “sânge și apă”³⁰. Un alt moment praznical cuprins în cadrul Sfintei Liturghii este reprezentat de “momentul ieșirii la propovăduire a Domnului” marcat prin intermediul vohodului mic. Odată surprins acest moment întreaga comunitate se vede invitată la “ascultarea cu înțelepciune” a Sfintei Evanghelii. Acest moment devine el însuși un praznic, în primul rând datorită adresării tainice pe care Domnul o face întregii lumi prin intermediul sacerdotului pe care L-a consacrat prin hirotonie a mărturisi Cuvântul. În al doilea rând trebuie spus că fiecare gest ritualic din cadrul Bisericii se vede fundamentat pe Cuvântul Domnului, prin urmare fiecare citire a Evangheliei devine o întâlnire tainică deplină cu Împăratul Cerului, transformând astfel totul într-o continuă sărbătoare. Cuprinși fiind de “taina Cuvântului” ne vedem purtați pe aripi de Duh spre Ierusalimul care a găzduit momentul crucial al existenței omenirii prin Pătimirea, moartea Învierea și Înălțarea Domnului.

Astfel, Vohodul Mare, cuprins de conștiința coparticipării angelice la slujirea euharistică, adeverită prin cântarea Heruvicului ne pune înaintea actualizarea momentului istoric al intrării în Ierusalim a Domnului, Cel Care își urma sub aureola iubirii față de Tatăl, misiunea soteriologică încredințată Lui “în sfatul de taină al Sfintei Treimi”. Aducem aminte aici că în proiecția împărătească a Proscomidiei drept actul Pătimirii de pe Golgota a Fiului lui Dumnezeu, Vohodul Mare devine momentul așezării Trupului Mântuitorului în mormântul “nou”³¹ care aparținuse lui Iosif. Acest din urmă fapt se vede confirmat de chiar rugăciunea pe care preotul o rostește în taină³² în timpul intrării în altar cu Cinstitele Daruri și punerii acestora pe Sfânta Masă.

Urmând însă traseul mistic sugerat de Proscomidiar - drept peștera Nașterii Domnului, prin momentul liturgic mai sus descris ne vedem cuprinși din nou de “timp praznical”, respectiv acela al Floriilor. Întregul conținut al anaforei ne amprentează ființa de starea deplinătății comuniunii noastre cu Dumnezeu Treimic, centralitatea aparținând de această dată lui Hristos, Cel Care în tainicul epiclezei ne face pe toți contemporani cu jertfa de pe Golgota. Împărtășirea clericilor prilejuiește așezarea întregii comunități în lumina Învierii Domnului învederată de gestul “plinirii potirului”, precum și de rugăciunile care însoțesc tot acest ritual³³. După împărtășirea poporului credincios îl auzim pe sacerdotul liturghisitor rostind în timp ce cădește Sfintele: „Înalță-Te peste ceruri, Dumnezeule și peste tot pământul slava Ta”³⁴, fapt ce confirmă tuturor că Hristos ne poartă spre Cer pe toți cei cuprinși în actul euharistic, aducându-ne prin Sine jertfă Tatălui Ceresc.

În cele din urmă, așezarea Sfintelor la proscomidiar ne încredințează că Domnul Hristos se așează “de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl”, împlinindu-și astfel în mod sublim și plin de iubire, ascultarea încredințată de către Tatăl Său.

Din toate cele cuprinse putem concluziona fără urmă de tăgadă că întregul cult reprezintă mediul întâlnirii dintre Dumnezeu și om, dar dincolo de acestea Sfânta Liturghie, prin întreaga ei dimensiune praznicală ni-L revelează pe Împăratul Hristos, într-un autentic și continuu actualizat “pelerinaj al istoriei mântuirii”. Din

³⁰ In. 19, 34.

³¹ In. 19, 41.

³² ****Liturghier*, p. 165.

³³ Idem, p. 192-193.

³⁴ Ps. 56,7; 107,5.

acest punct de vedere, fiecare gest încadrat în liturghie devine o dobândire treptată a chipului hristic pe care fiecare creștin o resimte pe măsura iubirii, a credinței și a jertfelniciei sale, ca dimensiune euharistică a propriei ființe. Toate aceste considerente confirmă tuturor că Liturghia “ni – L descoperă încet – încet pe Hristos și Împărăția Lui”³⁵.

Cu toate acestea, prin întreaga fenomenologie euharistică în care suntem introduși în cadrul Dumnezeieștii Liturghii surprindem totodată și o serie de aspecte ce țin de latura practică a experienței cultice eclesiale.

Repere practice în legătură cu Taina Sfintei Euharistii

Așa cum este și firesc, săvârșirea Sfintei Liturghii are în vedere nu doar prefacerea pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Hristos, ci deopotrivă finalitatea acestor acte vizează sfințirea credincioșilor prin împărtășirea cu Sfintele Taine. Din acest punct de vedere, considerăm deplin justificată înlesnirea din partea sacerdoților a posibilității împărtășirii frecvente a credincioșilor. Acest lucru se cere cu atât mai mult pus în lucrarea zilelor noastre cu cât vedem cu toții că lumea se află în plin proces de transformare pe fondul pandemiei care a afectat anul 2020, fapt ce a adus cu sine o serie întreagă de “noi paradigme de conștiință creștină” care au determinat re poziționări multiple ale unora dintre membrii Bisericii. În contextul atacului furibund la Potirul lui Hristos sub pretextul potențializării maxime a acestuia drept un pericol iminent pentru cei care se împărtășesc, lingurița³⁶ devenind cheia discordiei, se impune în deplin acord cu chemarea făcută de însuși Fiul prin glasul sacerdotului – “Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați”³⁷ contracarea acestei ofensive prin bucuria împlinirii chemării adresate tuturor din partea lui Dumnezeu. Numai prin venirea la potir vom putea depăși toate obstacolele ieșite în calea noastră în drumul spre Cer, convinși fiind că prin gestul acesta primim “medicamentul nemuririi” și ne păstrăm nealterat chipul iconic sub toate aspectele lui - fizic, psihic și duhovnicesc.

Trebuie însă ca întâlnirea noastră cu Hristos Euharistic să fie precedată de trecerea prin taina reînnoirii baptismale – Sfânta Spovedanie, pentru ca în acest fel să împlinim cuvântul Sfântului Apostol Pavel, care îi îndemna pe corinteni: „Să se cerceteze omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului”³⁸.

³⁵ Arhimadrit Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuiri și cateheze. Tâlcuiri la Sfintele slujbe*, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2009, p. 156.

³⁶ Istoria Liturgiei atribuie secolului al VII-lea apariția linguriței în cadrul cultului. Trebuie spus că aceasta nu a fost folosită la început pentru Sfânta Euharistie, ci numai începând cu secolul al XI-lea lingurița capătă uzanța pe care o regăsim și astăzi.

³⁷ *** *Liturghier*, p. 194.

³⁸ I Cor 11, 28-29.

Bineînțeles că apropierea de potir presupune și împlinirea canonului de rugăciune încredințat de către duhovnic, însoțit de respectarea prealabilă a zilelor de post pe care Biserica le-a rânduit.

Este important ca numai parcurgând toate cele mai sus menționate să încercăm să primim Sfânta Euharistie.

Pe de altă parte observăm că învățătura Bisericii a statuat asupra unor situații prin care unele mădulare ale Bisericii nu se pot apropia de potir. Dintre aceștia îi avem în vedere pe cei aflați sub blestem arhieresc, pe toți cei care trăiesc în păcate de moarte, pe aceia care nu au împlinit canonul dat de duhovnic, precum și pe cei care, deși sposediți au fost opriți de la împărtășire.

Tot aici îi amintim și pe cei demonizați care nu pot primi Sfintele decât în stare conștientă, dacă însă nu hulesc Tainele. În aceeași categorie a celor care nu primesc Sfânta Împărtășanie se găsește și femeia aflată în perioada de lăuzie, precum și în perioada fiziologică specifică.

Considerăm că întregul tablou ilustrativ care oferă imaginea condițiilor necesare împărtășirii de către credincioși trebuie completat și de amendamentul privitor la pregătirea necesară sacerdotului liturghisitor pentru săvârșirea Sfintei Liturghii. Din acest punct de vedere, Liturghierul oferă detaliile avute în vedere, care împlinesc condițiile spirituale și fizice de care un slujitor al Bisericii trebuie să țină cont la momentul liturghisirii sale³⁹. În același timp, sacerdotul aflat în stare de caterisire se împărtășește în rând cu laicii.

În concluzie, analizând toate cele prezentate putem fi în măsură să afirmăm că întregul sceptru cultic, dar și tainic al Ortodoxiei își revendică existența în persoana Mântuitorului Hristos. Iar Sfânta Liturghie devine Cerul pe pământ, în care întreaga coordonată istorică și geografică se vede transfigurată și actualizată în lumina hristocentrismului specific credinței ortodoxe, deschizând în acest fel conștiința comuniunii cu Dumnezeu, cu Maica Domnului, cu sfinții și cu îngerii. De altfel, centralitatea lui Hristos în Liturghie ne așează pe toți - "înger și oameni" în comuniunea pluralității sugerate de cântarea liturgică, precum și de conștiința dialogală experiată de întregul cult eclezial.

Această realitate deschide drumul demersului înnoirii personale a fiecărui creștin prin împărtășirea de la potir, fapt ce se cere împlinit în lumina unei pregătiri prealabile puse în lucrarea tainicului hristic pe care fiecare dintre noi l-am dobândit atunci când ne-am îmbrăcat în Hristos.

Apreciem că toate aceste argumente vor reprezenta pentru fiecare participant activ la Sfânta Liturghie un imbold neostenit al apropierii cât mai dese⁴⁰ de potir, având astfel conștiința întâlnirii nemijlocite cu Hristos Dumnezeu.

³⁹ Idem, p.485 - 495.

⁴⁰ A se vedea: *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse. Mărturiile Tradiției*, traducere Ioan I.Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

EDUCAȚIA CREȘTINĂ A COPIILOR RROMI ÎN ȘCOALA PRIMARĂ

Pr. drd. Ion APOSTU

„Dintre toate sfintele lucrări, educația religioasă a copiilor este cea mai sfântă.” (Sfântul Teofan Zăvorâtul)

Educația reprezintă forma cea mai înaltă în lucrarea de modelare și formare a caracterului și personalității copiilor. De aceea ea ar trebui să fie prioritatea fundamentală a oricărei societăți care are drept obiectiv progresul spiritual și bunăstarea materială a poporului¹.

Educația religioasă reprezintă acțiunea specific umană desfășurată de educator, cu scopul de a dezvolta religiozitatea elevului, având la bază unele principii și folosind metode și mijloace specifice².

Fundamentele educației religioase sunt cele două adevăruri de credință subliniate în Sfânta Scriptură: întruparea Mântuitorului, cu scopul de a-i da omului posibilitatea de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, și existența sufletului uman, care poate fi modelat prin educație.

Libertatea și voința ființei umane pot produce în sufletul elevilor o atitudine de participare activă la acțiunea complexă impusă de educația religioasă.

Educația religioasă este posibilă la toate vârstele, dar pentru realizarea ei este nevoie de colaborarea dintre harul divin și efortul spiritual al persoanelor educate: „Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine”(Apoc.3, 20).³

Trebuie să subliniem faptul că educația religioasă reprezintă o latură specială a educației, întrucât presupune lucrul cu sufletele copiilor.

Religia constituie o necesitate a firii umane, nu doar o poruncă a lui Dumnezeu. Numai în Dumnezeu și prin Dumnezeu, omul, care dorește fericire și desăvârșire, găsește răspunsuri la multe întrebări sau probleme inaccesibile științei.

Idealul prioritar al educației religioase este formarea caracterului și a personalității desăvârșite. Putem ajunge la acest ideal prin scopuri care vizează cunoașterea și interiorizarea unor valori morale, estetice, intelectuale, care reunite, pot conduce la atingerea finalităților urmărite⁴. Fără ajutorul lui Dumnezeu idealul educației creștine nu este functional. Acest mesaj este transmis chiar de Mântuitorul: „Rămâneți în Mine și eu în voi. Precum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămâne în viță, tot așa nici voi, dacă nu rămâneți în Mine. Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în El, aduce roadă multă, căci fără

¹ Momanu, Mariana, *Introducere în teoria educației*, Editura Polirom, Iași, 2002.

² Cucoș, Constantin., *Pedagogie*, ediția a II-a, Editura Polirom, Iași, 2006.

³ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015.

⁴ Cucoș, Constantin, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Editura Polirom, Iași, 1999.

Mine nu puteți face nimic... Dacă rămâneți întru Mine și cuvintele Mele rămân în voi, cereți ceea ce voiți și se va da vouă” (In. 15, 4, 5, 7)⁵.

Filosoful culturii și esteticianul culturii, Tudor Vianu, scriind despre interacțiunea valorilor menționa că în timp ce toate celelalte domenii au o valoare integrative, religia se constituie ca o valoare ce dă sens integrator celorlalte direcții ale cunoașterii⁶.

Cercetările efectuate în domeniul psihologiei copilului ne indică că educația moral-religioasă este posibilă de la cea mai fragedă vârstă. Trebuie să privim educația religioasă într-o strânsă legătură cu educația morală. Educația moral-religioasă trebuie să înceapă încă din primii ani de viață în familie. Se continuă apoi în concordanță cu nivelul de înțelegere al copilului, cu scopul de a forma în sufletul acestuia impresii, deprinderi de conduită și sentimente, astfel încât să devină o persoană deschisă comunicării cu Dumnezeu și cu semenii⁷.

Familia oferă copiilor modele de viață și de comportament religios începând cu obiectele de cult existente în cadrul locuinței (icoane, cruciulițe, candelă, lumânări și continuând cu practicile religioase ale membrilor familiei (rostirea de rugăciuni dimineața și seara, la începutul și sfârșitul meselor principale, lectura de cărți religioase, prezența la slujbele religioase)⁸.

Grădinița poate introduce în cadrul activităților specifice și mboluri și practice religioase și activități instructive-educative potrivite (povești cu conținut laico-religios, cu pilde moralizatoare, care ating atât latura relațională, cât și sensibilitatea și afectivitatea preșcolarilor.

Mediul social-uman le oferă preșcolarilor și elevilor mici modele de manifestare a sentimentelor religioase, mai ales prin practicarea unor obiceiuri cu diverse semnificații, ce au loc la unele sărbători religioase: de Crăciun, de Anul Nou, la Bobotează, la Florii, la Paști, la Rusalii etc.

Deasemenea participarea efectivă a elevilor la practici de cult, cum sunt Spovedania și Împărtășania, precum și explicarea pe înțelesul lor a semnificației acestor acte majore, lasă urme adânci în mintea și în sufletul micilor și marilor credincioși.

Un alt aspect important îl reprezintă frecventarea regulată, în zilele de duminică și cu ocazia marilor sărbători creștine, a slujbelor religioase, fie și numai pe durate limitate de timp, la început, pentru a nu li se încerca răbdarea.

Școlarii mici trebuie să conștientizeze rolul cu totul remarcabil pe care l-au avut Biserica, ierarhii săi, precum și credincioșii în istoria neamului, mai ales în momentele dificile.

Putem constata faptul că educația este puternic afectată de criza spirituală, morală din societatea românească. Observăm cu îngrijorare că societatea și școala românească duc lipsă de valori perene, de repere credibile și de motivații solide .La

⁵ Ibidem nota de subsol nr. 2

⁶ Vianu, Tudor, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, Editura Nemira, 1998

⁷ Băncilă, Vasile, *Inițierea religioasă a copilului*, Editura Anastasia, București, 1996

⁸ Radosav, Doru, *Sentimentul religios la români*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997

acest fenomen contribuie din păcate faptul că unele posturi de televiziune și publicații promovează mai mult tinerii mediocri, lipsiți de valori spirituale și morale, parvenitii și mulți copii și tineri, care nu au încă capacitatea de a alege între bine și rău, consideră că aceștia sunt modele demne de urmat. De aceea un rol primordial îl au Familia, Biserica, Școala care trebuie să-i ajute pe copii și tineri să facă distincție între valori eterne și valori efemere, să conștientizeze importanța educației.

Putem menționa deasemenea că abandonul școlar, destrămarea familiilor, sărăcia, șomajul, plecarea părinților la muncă în străinătate, delincvența și violența juvenilă, nesiguranța zilei de mâine se numără printre cauzele multiple ale crizei educației în școală și familie. Trebuie să precizăm că în rândul copiilor rromi rata abandonului școlar este mare și că mulți dintre aceștia nu sunt înscriși la școală din cauza lipsei actelor de identitate. Deseori elevii rromi întâmpină bariere lingvistice și sunt supuși uneori discriminării în clasă. Deși mediatorii școlari oferă o asistență substanțială cadrelor didactice, considerăm că sunt absolut necesare cursurile de instruire a profesorilor care predau în școlile obișnuite, pentru ca aceștia să obțină rezultate optime în educația copiilor rromi.

Considerăm că pentru a dezvolta o educație autentică pentru viață a copiilor de etnie rromă din învățământul primar este esențială cultivarea unei legături statornice și a unei colaborări rodnice între Biserică, Familie și Școală, precum și valorificarea contribuțiilor specifice acestora.

De aceea este foarte important ca atât învățătorul, mediatorul școlar, profesorii care predau la clasă, preotul din comunitate să lucreze și să comunice cu părinții pentru a-i încuraja să-și trimită copiii la școală, să conștientizeze importanța educației.

Trebuie să menționăm că frecvența școlară este adesea imposibilă deoarece majoritatea familiilor rrome nu pot acoperi costurile pentru deplasarea la școală, pentru auxiliare didactice, rechizite sau alimente. Pot împărtăși din propria experiență, întrucât o perioadă îndelungată am fost preot paroh la Parohia Nr. 1 Valea Seacă și profesor de religie la Școala Gimnazială Nr. 1 Valea Seacă, județul Bacău.

Trebuie să precizez că în această comună, conform statisticilor din anul 2016, componența etnică este :români-58,9%, rromi-33,1%, necunoscută-7,96%, altă etnie 0,02%⁹.

În ceea ce privește componența confesională, conform aceluiași statistici avem ortodocși-74,42%, penticostali-14,61%, ortodocși de rit vechi-2,89%, confesiune necunoscută-7,93%, altă religie-0,12%. Majoritatea familiilor din comună au venituri mici, fiind asistați sociali.

Ocupația de bază este agricultura, familiile rrome plecând deseori la fermă, împreună cu familia. De aceea părinții au nevoie uneori de stimulente pentru a-și trimite copiii la școală și nu la muncă, care aduce venituri familiei pe termen scurt.

Printr-o bună colaborare cu mediatorul școlar, fundațiile pentru educația rromilor, colegii profesori, conducerea școlii, cu Primăria, cu Consiliul Județean,

⁹ https://ro.wikipedia.org/wiki/Valea_Seaca, consultat pe 15 iulie 2020

reprezentanții Arhiepiscopiei Romanului și Bacăului am reușit să accesăm diferite proiecte pentru a preveni abandonul școlar, pentru a îmbunătăți rezultatele lor la învățătură, pentru a sprijini material elevii rromi, pentru a le oferi posibilitatea să meargă în tabere școlare pe perioada vacanței.

Astfel în cadrul comunei s-au derulat : proiectul *Phare*, proiectul *Școală după Școală*, *A doua șansă*, *Valoare Plus*. Momentan este în desfășurare proiectul *Star of Hope* în cadrul căruia elevii sunt sprijiniți în efectuarea temelor și primesc o masă caldă zilnic.

De asemenea primesc ajutor material constând în haine și alimente de bază, iar familiile nevoiașе, cu mulți copii au primit materiale de construcție pentru a-și renova casele. Trebuie să precizez că la începutul fiecărui an școlar elevii primesc ghiozdane și rechizite atât din partea Consiliului Județean, cât și din partea Arhiepiscopiei Romanului și Bacăului.

Tot pentru a veni în sprijinul copiilor și pentru a-i recompensa pentru rezultatele obținute la învățătură, anul școlar trecut în toate parohiile din comună a fost organizată timp de o săptămână *Școala de Vară*, finalizată cu o tabără la munte. Copiii au fost încântați de activitățile religioase, artistice, culturale și sportive desfășurate împreună cu preoții parohi și profesorii voluntari.

Acest proiect trebuia să continue și în acest an școlar dar din păcate izbucnirea epidemiei de coronavirus a impus distanțarea socială.

Ținând cont că majoritatea elevilor nu dispun de telefon mobil sau tabletă, pentru a putea desfășura activitățile școlare exclusiv online, am încercat să fim și noi preoții alături de aceștia și am donat bani pentru achiziționarea de telefoane sau tablete. De asemenea, întrucât pandemia a afectat și pe plan material familiile, am organizat împreună cu enoriașii colecte de haine și alimente de bază pentru elevii din această comună și familiile lor.

Educația religioasă pe care fiecare copil o primește în școală constituie o etapă importantă a devenirii sale spirituale, dar numai o etapă. Educația religioasă a creștinului începe în mod traditional în prima copilărie, iar debutul acesteia este marcat de momentul primirii Sfintei Taine a Botezului.

În majoritatea cazurilor, primii dascăli spirituali ai copiilor sunt părinții, bunicii și nașii. Datorită lor, copilul învață primele rugăciuni, dobândește noțiuni catehetice elementare și alături de aceștia participă la slujbele bisericеști, familiarizându-se cu cultul divin public.

Educația religioasă primită în familie este adeseori sumară și plină de superstiții. Copilul are posibilitatea să o completeze în școală, locul în care se realizează o importantă parte a formării sale spirituale.

Biserica reprezintă în zilele noastre instituția care se bucură de cea mai mare încredere și simpatie din partea populației țării, dăruind tuturor nădejde și optimism în realizarea aspirațiilor de mai bine. Știm că anul 2020 în Biserica noastră este anul omagial al pastorației părinților și copiilor, ceea ce ne motivează să ne aplicăm cu mai multă atenție și asupra educației copiilor rromi.

Bibliografie

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015.
2. Băncilă, Vasile, *Inițierea religioasă a copilului*, Editura Anastasia, București, 1996
3. Cucoș, Constantin, *Educația religioasă. Conținut și forme de realizare*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996.
4. Cucoș, Constantin, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Editura Polirom, Iași, 1999.
5. Cucoș, Constantin, *Pedagogie, ediția a II-a*, Editura Polirom, Iași, 2006.
6. Momanu, Mariana, *Introducere în teoria educației*, Editura Polirom, Iași, 2002.
7. Radosav, Doru, *Sentimentul religios la români*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997
8. Vianu, Tudor, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, Editura Nemira, 1998

BISERICĂ ȘI NAȚIONALITATE. STUDIU DE CAZ: ROMÂNII ORTODOCȘI DIN UNGARIA ȘI DIN SPAȚIUL ATHONIT

Pr. lect. univ. dr. **Alin Cristian SCRIDON**

Abstract: „Church and nationality. Case study: the Romanian Orthodox in Hungary and the Athonite area”. This study submits to the reader an analysis of two cases: the denationalisation of the Romanians in Hungary, and the relation between Romanian ethnics with the different ethnic groups on Mount Athos. We believe that by reading the material the reader will understand the similarity between the two cases.

Keywords: Hungary, Athos, Orthodoxy, Romanian, Priest.

Statisticile oficiale maghiare de la începutul secolului al XX-lea consemnează un număr de aproximativ 3 milioane de români, care reprezentau 16,1% din populația Ungariei¹. După 4 iunie 1920 (Trianon), aceleași instituții maghiare identifică un număr de aproximativ 24.000 de români care conviețuiau între granițele Ungariei.

În perioada interbelică, involuția numărului de români din Ungaria este redată de tabelul de mai jos²:

Anul	Nr. românilor	Procent din populația Ungariei
1920	23.695	0,3%
1930	16.221	0,2%
1941	14.141	0,2%

Pe lângă cei 23.695 de români recenzați în 1920, instituțiile maghiare mai consemnează un număr de 88.871 de vorbitori de limba română. Prin urmare, Ungaria admite - voalat sau nu - că în 1920 avea printre cetățenii săi în jur de 100.000 de etnici români.

Cercetarea științifică, riguros efectuată de profesorul Gabriel Moisa, diseminează în spațiul public și varianta *neoficială* „îmbrățișată” de cercetători ai vremurilor (Ștefan Manciulea, prin articolul întocmit în anul 1943; Ioan Georgescu,

¹ Gheorghe Petrușan, Emilia Martin, Mihai Cozma, *Românii din Ungaria*, Editura Press Publica, Budapesta, 2000, p. 9

² *Ibidem*.

în lucrarea apărută în anul 1927; Vasile Stoica și deputatul maghiar Victor Knaller). Tabelul de mai jos sperăm să fie edificator³:

Numărul etnicilor români din Ungaria conform diferitelor surse. 1920				
Statistici oficiale maghiare	Ștefan Manciulea	Ioan Georgescu	Vasile Stoica	Victor Knaller
23 695 + 88 871 = 112 566	120.000	250.000	50.000	50.000

Autoarea unor studii prețioase - doamna Ana Borbély - ne oferă o *mostră delicioasă* „cât se poate de serioasă” asupra unor realități înrădăcinate etnicilor români din Ungaria: „Conform datelor de care dispun despre românii din Chitighaz (jud. Bichiș), care trăiesc în bilingvism, limba joacă un rol mult mai important în apartenența lor la comunitate decât naționalitatea. Pentru ei noțiunea de *naționalitate* nu este clară. Românii chitighăzeni sunt de părere că ei sunt cetățeni maghiari dar vorbesc românește, aceasta fiind diferența între ei și un maghiar. **Așadar, cetățenia este confundată cu naționalitatea. Aceste elemente de identitate sînt atît de adînc înrădăcinate la românii din Chitighaz, încât nici măcar nu au înțeles de ce nu înțeleg eu că ei sunt unguri și vorbesc românește (s.n.)**”⁴.

În studiul evocat, după recensămintele din anul 2001, o situație interesantă apare în 2002, când, cu prilejul alegerilor, candidații etnici români au obținut în unele localități voturi mai multe de câteva zeci de ori decât numărul etnicilor români consemnați oficial în localitățile respective⁵.

Pentru specialiștii în domeniu, constatările Anei Borbély sunt componente bine cunoscute. În acest sens, Eric J. Hobsbawm admitea că formula wilsonian-leninistă (autodeterminarea) a avut și efecte anticipabile prin „naționalismul națiunilor mărunte (care) era la fel de intolerant cu minoritățile ca și *șovinismul marilor națiuni*”⁶. Observatorii atenți - asupra Ungariei - nu au fost deloc surprinși de aceste atitudini. Mai mult, falsa identitate în fața statului maghiar (și a lumii) a românilor chitighăzeni o explică Eric J. Hobsbawm „prin presiuni politice și fraudă electorală sau prin ignoranță și imaturitate politică”⁷.

Din perspectivă ortodoxă, în vasta istorie politică răsăriteană, Imperiul era expresia unității în diversitate. În Bizanț, relația simfonică Biserică-stat era bipolară. Politica acorda un rol semnificativ Bisericii, iar împăratul subordona clerul superior statului. Astfel, „Codex Iustinian” stabilește exemplar relația stat-Biserică. Doctrina

³ Gabriel Moisa, *Istoriografia românilor din Ungaria. 1920-2010. Între deziderat și realitate*, Editura „NOI”, Gyula, 2010, pp. 32-33.

⁴ Ana Borbély, *Datele recensământului din 2001 referitoare la comunitatea românilor din Ungaria*, în *Simpozion. Comunicările celui de al XII-lea simpozion al comunității cercetătorilor români din Ungaria*, Tiparul Mozi Nyomda, Békéscsaba, Giula, 2003, p. 146.

⁵ *Ibidem*, pp. 157-158.

⁶ Eric J. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism din 1780 până în prezent. Program, mit, realitate*. Traducere de Diana Stanciu, Editura ARC, Chișinău, 1997, p. 132.

⁷ *Ibidem*.

era limpede: Biserica era Imperiul. De aceea, în societatea bizantină, împăratul și patriarhul, simfonic, își exercitau puterile. În acest sens, părintele Viorel Dorel Cherciu arăta că „Religia reușise sacralizarea Politicului”⁸.

Prin căderea Constantinopolului începe marea dramă pentru Biserica Ortodoxă, întrucât vechea Universalitate se disipează și încep să răsără Bisericile Provinciale. În acest sens, încercările de reconstrucție (după vechiul model bizantin) a vechiului edificiu sub *marca* greacă (panelenismul), sârbă ori rusă nu rămân decât acte patetice care nu au nimic de-a face cu realitatea.

Dacă la chitighăzeni „cetățenia este confundată cu naționalitatea”, în Biserica Ortodoxă, din perspectiva panelenismului utopic, naționalitatea este anulată de apartenența la structura eclezială⁹. Dacă valahii chitighăzeni și vatopedini au dubii asupra naționalității lor, structurile ierarhice din societatea unde activează nu au niciun dubiu asupra apartenenței etnice a subalternilor. Istoriografia consemnează un singur român egumen la Cutlumuș și protos al Sfântului Munte (Hariton, 1376)¹⁰. În rest, stareț la Vatoped/protoepistat pe Sfântul Munte sau dincoace figură de prim rang în diplomația maghiară nu s-a mai întâlnit.

Apartenența etnică este delicată și astăzi atât în spațiul laic, cât și în cel eclezial. *Debusolarea* etnică a fost *artificiul* la care au apelat deopotrivă și clericii, și laicii - și în Imperiul Austro-Ungar, și în *lumea monahală ortodoxă*. Similaritatea *celor lumești* este evidentă. *Mostrele* din lumea clericală ne sunt oferite de părintele Mihail-Simion Săsăujan, care, în lucrarea *Autonomia bisericească și națională a*

⁸ Viorel Dorel Cherciu, *Autocefalia - constricția eclesialității la ideologizarea etnicului*, în *Credință și mărturisire. Lucrările Simpozionului Internațional „Credință și mărturisire”*, Editura Episcopiei Caransebeșului, Caransebeș, 2010, p. 460.

⁹ În acest sens am îndrăznit să-i punem o întrebare părintelui Teologul (etnic român) - monah al mănăstirii Vatoped din muntele Athos (mănăstire grecească) în seara zilei de 13 mai 2019. Întrebarea, citată din memorie, era așa: „Părinte, câți etnici români sunt între viețuitorii din mănăstirea Vatoped?”. Ni s-a răspuns că punem problema greșit. De ce? Întrucât cei 130-140 viețuitori sunt toți ortodocși (!). Cei aproximativ 20 de monahi români athoniți de la Vatoped reprezintă, fără îndoială, cu cinste etnia română. De la Daniil (Cotescu), până la părinții Kiril, Serafim, Teologul, Pahomie ș.a.m.d. aduc un plus spiritualității ortodoxe. Părintele Daniil (Cotescu) ne oferă un *curs etnic* după ce amintește de daniile semnificative oferite de domnitorii români (Neagoe Basarab, Ștefan cel Mare etc.): „domnitorii români funcționau ca urmași ai domniilor Imperiului Bizantin. Obiceiurile, comportamentul lor erau cele ale unui împărat bizantin. Pentru ei, Muntele Athos nu era un loc străin. De aceea, nici n-au simțit nevoia să întemeieze o mănăstire românească. În plus, nici nu se putea vorbi, în secolul al XV-lea, despre o dimensiune națională a prezenței românești la Athos” (<https://jurnalul.antena3.ro/special-jurnalul/reportaje/la-vatoped-cu-parintele-daniil-cotescu-577236.html>, accesat la 20.07.2020.). Nu vorbim despre o *dimensiune națională a prezenței românești în Athos* în perioada medievală și este de dorit (conform discursului monahului Teologul) să nu vorbim niciodată. *Clișeul* evocat nu cadrează defel cu tendința etnicilor ruși (mănăstirea Pantelimon/Rusikon), sârbi (mănăstirea Hilandar), bulgari (mănăstirea Zografu) ș.a.m.d., care își însușesc o altă viziune etnică asupra spiritualității (creștin-ortodoxe). Daniile masive oferite până în 1863 sunt întreținute constant prin contribuțiile unor români din perioada contemporană. Aceste daruri nu sunt chiar de neglijat.

¹⁰ Constantin Coman, *Românii și Sfântul Munte*, în *Muntele Athos. Microcosmos al răsăritului creștin*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, p. 147.

*schitului chinovial Prodromu de la Muntele Athos (1870-1890). Documente*¹¹, prin cele 260 de documente din Arhiva MAE a României, arată cât se poate de limpede *dragostea frățască* a grecilor de la Marea Lavră față de frații români de la Prodromu sau a Patriarhiei Ecumenice față de valahi. În acest sens, ministrul de Externe al României scria, la 14 decembrie 1882, ministrului Plenipotențiar al României la Constantinopol: „Influențele străine, care caută a absorbi personalitatea națională a acestui așezământ religios, singurul de care românii dispun în Muntele Athosului, sunt un motiv mai mult pentru ca toate stăruințele noastre să caute a-i conserva ființa și drepturile sale dobândite”¹².

Bibliografia de profil prezintă limpede faptul că atât diplomații de la Atena, cât și clericii de rang înalt de la Patriarhia Ecumenică „au acționat statornic, în cele mai diverse moduri, nu o dată violent, pentru a împiedica cultivarea limbii române, deschiderea de biserici și școli naționale, acordarea de drepturi la nivel local sau general pentru români, împotrivindu-se, mai ales, recunoașterii lor ca etnie distinctă în Turcia europeană”¹³; „Grecii au mers până acolo, încât au susținut că nu există români în Macedonia, Epir, Tesalia, Grecia Continentală, Albania, ci numai elinovlahi, adică greci care vorbesc românește (aceeași *poveste* ca în Chitighaz)”¹⁴; „În 1882, Patriarhia (Ecumenică, n.n.) adresa un ordin formal către arhieriei din Macedonia și Epir pentru a face totul ca să se închidă școlile românești și să fie pedepsiți preoții români. Rezistența Patriarhiei Ecumenice nu era legată, de fapt, de apărarea ortodoxiei, ci era una de natură politică, fiind îndreptată împotriva oricăror înnoiri ce ar fi putut îngusta și mai mult sfera elenismului sau impieta asupra tendințelor, mai mult sau mai puțin justificate, de extindere a frontierelor statului grec”¹⁵.

Înăbușirea acestor tendințe și urmărirea scopului național (prin Biserică), ca formă de frânare a deznaționalizării și a abuzurilor interetnice, pot avea un model rusesc. Iată ce scria C. G. Popovici - gerantul Consulatului General al României din Salonic și adresată lui Petre Mavrogheni - ministrul Plenipotențiar al României la Constantinopol: „Pe lângă mănăstirea Sfântul Pantelimon (Rusikon), considerată de ruși ca leagănul slavismului în Orient, se mai numără schitul Sfântul Andrei (Serai), dependent de Vatoped, și numărând peste 350 de membri, schitul Profetul Ilie, etc. și o mulțime de chilii având, fiecare, 15-50 de călugări și care încetul cu încetul, lățindu-se întocmai ca pata de untdelemn, de voie sau nevoie, devin schituri și în urmă stând a se ridica la rangul de mănăstiri independente, cum se aude că vrea schitul Sf. Andrei să devină mănăstire și chilia georgiană să devină schit. Cel mai sigur mijloc întrebuițat spre a se ajunge la scopul dorit sunt banii și, în caz de

¹¹ Mihail-Simion Săsăujan, *Autonomia bisericească și națională a schitului chinovial Prodromu de la Muntele Athos (1870-1890). Documente*, Editura Basilica, București, 2016, 815 p.

¹² *Ibidem*, p. 9.

¹³ *Ibidem*, p. 99; apud Stelian Brezeanu, Gheorghe Zbucnea, *Introducere în istoria românilor sud-dunăreni*, în volumul *Arhivele Naționale ale României. Românii de la Sud de Dunăre. Documente*, București, 1997, p. 25.

¹⁴ *Ibidem*, p. 99.

¹⁵ *Ibidem*, p. 100.

nereușită, procesele, ce sunt sigure de a le câștiga, fie dânsurile intentate tribunalelor bisericești, - Patriarhia, - fie înaintea autorităților laice, - tribunalele otomane, - și aceasta bineînțeles tot prin bani și intimidare. (...) Pentru transportul aprovizionărilor trebuincioase acestor mănăstiri, mănăstirea Rusikon a cumpărat două vapoare, care și fac un serviciu aproape regulat între Odesa și Muntele Athos, și de multe ori vin și la Salonic. Scala lor este chiar mănăstirea Rusikon și vapoarele poartă când pavilion rus, când pe cel turcesc. (...) Numărul călugărilor ruși din Muntele Athos (...) poate varia între 1.900-2.000, căci, cum avusesem onoarea a arăta, numai mănăstirea Rusikon și schitul Serai numără peste 1.100 de călugări. Printre acești călugări se află mulți foști militari veniți în Sfântul Munte mai cu seamă în epoca 1857-1874, când într-adevăr s-a văzut că cea mai mare parte nu erau decât militari deghizați”¹⁶.

Din vădite pricini pecuniare Marea Lavră nu avea niciun interes a *dezlega* monahii români de la Prodromu: „Marea Lavră nu s-a supus solicitării Patriarhiei (de a se împăca cu părinții de la Prodromu, n.n.). Intenționa să controleze, pe mai departe, schitul, prin intermediul celor doi călugări menționați (Nifon și Nectarie, n.n.)”¹⁷; „Toate aceste persecuții se fac de proistoșii greci lavrioți prin intrigile și trădările monahilor Nectarie și Antonie, ca să aducă comunitatea noastră în disperarea și slăbiciunea de a nu mai putea rezista, astfel silită fiind comunitatea să cedeze toate drepturile sale în mâna grecilor lavrioți, care vor a lua și autonomia dinăuntru ce acum o avem, spre rușinea generală a națiunii noastre române”¹⁸.

Iată de ce Republica Monahală Athos este, în fapt, o structură național-elenistă. Utopia este evidentă. Câtă vreme funcționează naționalismul rusesc, sârbesc ori bulgăresc nu poți avea pretenția *resuscitării* - prin panelenism - a vechiului Imperiu Bizantin. Însă, până atunci, românii ar face bine să se integreze în elenismul athonit (fără legitime pretenții naționale).

După conferința de la Madingley Hall, Cambridge, din februarie 2009, apare volumul *Muntele Athos. Microcosmos al răsăritului creștin*. În acest context, din partea Bisericii Ortodoxe Românești, Constantin Coman publică un studiu reprezentativ, echilibrat, diplomatic. Părintele profesor - în limita spațiului tipografic - prezintă o listă sumară a daniilor oferite de înaintașii valahi, de-a lungul a aproximativ cinci secole, mănăstirilor din Athos. În acest context amintește că la „momentul Cuza” mănăstirile închinat din Țara Românească și Moldova însumau aproximativ 1.000.000 ha teren¹⁹ și că statul român a recuperat între 25, 26 și 27% din teritoriu în Țara Românească și 22,31 % din teritoriu în Moldova²⁰. Părintele admite că „în relația cu Sfântul Munte românii au ieșit perdanți” și că avem un „statut umil în republica monahală a Athosului” întrucât nu avem o mănăstire și că suntem excluși de la luarea deciziilor în Chinonită²¹. Însă conchide duhovnicește - la

¹⁶ *Ibidem*, p. 96.

¹⁷ *Ibidem*, p. 48.

¹⁸ *Ibidem*, p. 49.

¹⁹ Constantin Coman, *Op. cit.*, p. 153.

²⁰ *Ibidem*, p. 155.

²¹ *Ibidem*, p. 159.

începutul secolului al XXI-lea - că această stare nu stă la discreția românilor și a grecilor, întrucât „cine crede acest lucru, fie greci, fie români, Îl exclude pe Dumnezeu și pe Maica Domnului din ecuație”²².

Etnicii britanici, grecizați, Graham Speake și ÎPS Kallistos Ware, aparținători ai retoricii eleniste, intervin pragmatic cu același mesaj identificat și în secolul XIV²³, și în secolul XXI: părintele Coman „se plânge”²⁴. În viziunea autorilor evocați, acesta este mesajul esențial din cele peste 40 de pagini publicate de părintele Coman.

Se pare că cei 500 de ani de donații masive ale înaintașilor noștri nu au reușit să restarteze acest sentiment al recunoștinței grecești, întrucât altfel ar fi propus firesc (contra cost), chiar ei, o mănăstire pentru *istoricul valah* care își merită statutul binemeritat și demn în Sfântul Munte. Deoarece, atât timp cât Sfântul Munte are mănăstiri exclusiv etnice (sârbi, ruși, bulgari) și nu este o structură non-etnică generală, în acest context, românii sunt evident discriminați.

Revenind în spațiul maghiar, cu imaginea evocată mai sus, o frumoasă *lecție* despre etnicitate credem că a fost prezentată de domnul Aurel Chiriac - directorul Muzeului Țării Crișurilor din Oradea. În cadrul vernisajului expoziției „Vestigii ortodoxe” (Episcopia din Giula; 13 noiembrie 2014), directorul muzeului din Oradea sublinia: „Într-o Europă care, firesc, tinde să-și liberalizeze granițele, gestul celor de azi demonstrează cum poți să faci acest lucru păstrându-ți totuși bornele de hotar ale propriei conștiințe. Felul în care poți accepta *diferența* rămânând - încă o dată, ca individ și comunitate - tu însuși. Cu propria limbă, cu propria credință, cu propriile tradiții, cu tot ceea ce până la capăt te face liber în întâlnirea cu ceilalți. Știind cine ești tu, ca român, vei înțelege, fără semne de întrebare, fără îndoieli și fără a-i respinge, și cine sunt cei din jurul tău, deși gândesc într-o altă limbă, cu toate că au o altă religie, chiar dacă se revendică de alte tradiții”²⁵.

Mai simplist și profund, contemporanul Grigorie Vieru consemna: „Cine are o limbă are o credință. Cine are o credință are o biserică. Cine are o biserică are o țară”²⁶.

Acum două decenii, Gheorghe Petrușan afirma: „Pentru noi va fi dificil să publicăm o istorie obiectivă despre comunitatea noastră dacă avem în vedere opiniile

²² *Ibidem*.

²³ Mitropolitul Hariton al Țării Românești (1372) și egumen al mănăstirii Cutlumuș îi impune domnului valah o clauză categorică, și anume de a semna un document care confirmă faptul că mănăstirea Cutlumuș va rămâne mănăstire grecească, „căci amenințări și blesteme atârnă deasupra capului aceluia care ar cuteza, pe temeiul daniilor voievodului, să-i supere pe greci, pentru a susține că mănăstirea trebuie să fie a românilor”. Vezi Ioan Moldoveanu, *Contribuții la istoria relațiilor Țărilor române cu Muntele Athos (1650-1863)*, EIBMBOR, București, 2007, p. 15.

²⁴ Graham Speake, Kallistos Ware, *Introducere*, în *Muntele Athos. Microcosmos al răsăritului creștin*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, p. 13.

²⁵ Aurel Chiriac, *Cuvânt rostit la vernisajul expoziției „Adună adevăr și nu-l vinde”*, în *Lumina*. Revistă socială, culturală și științifică a românilor din Ungaria. Fondată de David Voniga în 1894, Tiparul Schneider Nyomda Kft., Gyula, 2015, pp. 9-10.

²⁶ <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/diaspora/prima-biserica-romaneasca-din-banatul-sarbesc-5387.html>

istoricilor unguri (...) trebuie să scrii și în limba maghiară și, în caz că vrei să publici în revistele de prestigiu sau să scoți vreo carte la editură maghiară, vei fi aproape sigur *lectorat* de istoricii maghiari, punându-te într-o situație profesională și morală penibilă. În caz că ocolești istoricii și organele sau editurile maghiare, îți periclitezi cariera profesională, în cel mai bun caz ești tolerat, dar totodată marginalizat”²⁷.

Nimic nou sub soare - la începutul secolului al XX-lea, învățătorul Pavel Jumanca din Caransebeș reclama aceleași situații²⁸. Din dorința de a se *reabilita* acceptă *inițierea* în *Kraszó Szörény vármegye tanító egysület* pentru a „da bine în fața autorităților” și constată cu acest prilej că „la o adunare a învățătorilor din cercul Caransebeșului, care s-a ținut la Ohababistra (...). Am ascultat programul desfășurat, conversațiile, făcute numai pe ungurește, între cei peste 80% de învățători români.”²⁹

Extinzând opinia dascălului, am îndrăzni să apreciem că este foarte dificil să scrii o istorie obiectivă, indiferent că te afli în Ungaria, Franța, România (ș.a.m.d.) (sau ca cetățean și etnic al respectivei țări), când tu, în calitate de cercetător, diseminezi în spațiul public documente/informații care pun într-o lumină nefavorabilă varii autorități. S-a practicat, se practică și se va practica - indiferent de etnie, confesiune etc.

Parcursarea bibliografiei de profil atestă că istoriografia românilor din spațiul maghiar este presărată de aceste cuvinte (deznaționalizare/integrare/asimilare) și reflectă - fără îndoială - un efort uriaș al unui grup de cercetători de a transmite (cu orice preț) adevărul generațiilor viitoare.

Prin *convulsiile* unei etnii din spațiul maghiar - nu putem să nu sesizăm admirabil un stat maghiar care a știut/știe ce să facă în chestiunea etnică. Așa cum am arătat, de altfel, aceste tendințe nicidecum nu au un monopol maghiar. Diferitele imperii, mai mici sau mai mari, au avut propriile politici de asimilare a etnicilor în istorie. De pildă, în chestiunea Imperiului Francez, *Bibliothèque Nationale de France* îi oferă cititorului peste 1000 de repere bibliografice.

Istoricul Gabriel Moisa amintește de **două componente fundamentale** (s.n.) prin care se poate menține limba minorității române din Ungaria: 1. Politicile coerente ale statului român; 2. Implicarea masivă a Bisericii în această chestiune³⁰. Concluziile în ceea ce privește primul punct au fost deja asumate. Profesorul Moisa constată „lipsa unor politici coerente concrete în acest sens ale statului român”. În ceea ce privește al doilea component, credem că este imperios necesară completarea bibliografiei de profil, spre o mai bună înțelegere a fenomenului.

²⁷ Gheorghe Petrușan, *O schiță a istoriei românilor din Ungaria...*, p. 92.

²⁸ Pavel Jumanca, *Amintiri. Anii tinereții*, cuvânt-înainte de Nicolae Bocșan, studiu introductiv, note și îngrijire de Laurențiu Ovidiu Roșu, Editura David Press Print, Timișoara, 2011, pp. 428-443.

²⁹ *Ibidem*, pp. 442-443.

³⁰ Gabriel Moisa, *Op. cit.*, p. 35.

DAS STUNDEN-BUCH / CEASLOVUL - PERIPLU ÎNTRE ORTODOXIA RUSEASCĂ ȘI SPAȚIUL LITERAR DE EXPRESIE GERMANĂ LA RAINER MARIA RILKE

Drd. Cella BOTOȘ

1. Introducere

Volumul *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul* înglobează bogate motive religioase, de dimensiuni vaste, fiind extins în trei capitole, intitulate: *Das erste Buch: Buch vom mönchischen Leben/ Cartea întâi: Cartea despre viața monahală*, *Das zweite Buch: Buch von der Pilgerschaft/ Cartea a doua: Cartea pelerinajului*, *Das dritte Buch: Buch von der Armut und vom Tode/ Cartea a treia: Cartea despre sărăcie și moarte*.

Das Stunden-Buch/ Ceaslovul poate fi apreciat ca având o structură omogenă, diferită de ceea ce poetul de expresie germană a scris până în momentul publicării operei. Prima parte a volumului a fost așternută pe hârtie între lunile septembrie și octombrie 1899, iar cărțile a doua, respectiv a treia au fost doar în câte o săptămână (septembrie 1901 și aprilie 1903), iar întregul text a văzut lumina tiparului în 1905. *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul* este considerat a fi o sinteză a clipelor de inspirație, proces care, cu siguranță, nu ar fi avut loc fără cele două călătorii în Rusia ale lui Rilke. Scrierea este dedicată lui Lou Andreas-Salomé, prietena care l-a însoțit pe tărâmul rusesc pe poet.¹

Rilke a perceput religiozitatea rusească ca pe ceva viu, nepervers și capabil de a crea un liant social. Ciclul desfășoară un dialog liber al subiectului - un călugăr fictiv - cu Dumnezeu, eliminând din start mijlocirea lui Christos², Căutarea divinității și implicit a propriei identități se petrece în forma unei cunoașteri poetice a lui Dumnezeu, străbătută de paradoxuri în tradiția mistică. Volumul își trage forța din cutezanța viziunilor și pregnanța imaginilor, turnate în versuri de mare virtuozitate.³

Călătoriile lui Rilke în Rusia (1899 și 1900), respectiv uimirea sa cu privire la „țara de basm”, se regăsesc în jurnalele, scrisorile și textele sale poetice.⁴ Rainer Maria Rilke „a făurit Rusia din aur”⁵, iar călătoriile sale pe acele tărâmuri

¹ Cf. Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, Editura Paralela 45, Pitești, 2011, traducere din limba germană de Mihail Nemeș, prefață de Dan Flonta, pag. 8.

² Chiar dacă în terminologia creștin-ortodoxă este scris numele Mântuitorului care debutează cu vocabula „H”, a fost utilizat lexemul de rit greco-catolic, pentru a păstra fidelitatea citatului.

³ Flonta, Dan în Rilke, Rainer Maria, Prefață în *Opera poetică*, loc. cit., pag. 8-9.

⁴ Cf. Belobratow, Alexander W. „Gott (wohne) in der Achselhöhle...”. *Zur Bedeutung von Rilkes Russlanderlebnis* în Norbert Fischer (editor), „Gott” in der Dichtung Rainer Maria Rilkes, Editura Meiner, Hamburg, 2014, pag. 161.

⁵ Schmidt, Thomas, *Bilder von Rilke und Russland*, în Thomas Schmidt (editor), *Rilke und Russland*, Marbacher katalog 69, Editura Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, pag. 10.

reprezintă odisee sentimentale în premodern, în arhaic, unde poetul trăiește experiența unei persoane non-occidentale, non-individualiste și non-dogmatice.⁶

Poetul religios și metafizic din *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul* este un poet modern; în anii 1900 apare, în Europa, un nou interes cu privire la religie, legat de percepția procesului de modernizare accelerată și de consecințele sale asupra subiectului, respectiv asupra grupurilor și a comunităților sociale. În principiu, întrebările privitoare la religie și la metafizică nu au fost elucidate în modernism. *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul* este considerat ca fiind unul dintre cele mai „eficiente” texte ale perioadei timpurii din creația autorului, stabilind, în același timp, reputația lui Rilke ca poet religios. Volumul reprezintă cel dintâi ciclu structurat din punct de vedere mitopoetic - element care leagă scrierea de ciclul *Duineser Elegien/ Elegiile Duineze*. Lirica analizată în capitolul de față „pregătește” marea încercare de interpretare fundamentală a existenței umane și a condițiilor sale – așa cum a făcut-o în *Duineser Elegien/ Elegiile Duineze* mai târziu. Rilke nu este nici vesel și nici ironic, încercând să interpreteze atât viața, cât și moartea, mai ales în ultima parte a poemului.⁷

Titlul volumului se referă la un gen popular al cărților de rugăciune, răspândit încă de la sfârșitul Evului Mediu. Ceaslovul conține rugăciuni pentru diferite ore ale unei zile, „structurând” astfel cursul timpului. Titlul poemului sugerează asocierea cu edificarea religioasă, respectiv cu ritualizarea și cu structurarea vieții; prin urmare, activitatea literar-artistică devine proiectarea și interpretarea vieții.⁸

Din perspectivă radical subiectivă, religiozitatea și arta modernă pot conviețui fără doar și poate pentru Rilke. Legătura rugăciunii cu cea a operei poetice amintește, de departe, de benedictinele „ora et labora”. Rugăciunile ceaslovului devin opere de artă extrem de subiective. Problematica religiei sau a religiozității nu este aici orientată instituțional și dogmatic, neavând nevoie de intermediari - cu referire la Hristos - însă nu este nici eliminată. Tripartismul volumului evocă un „peregrinatio vitae” literar, fiind evocat ciclul vieții. Din această perspectivă, ultima carte nu este un răspuns la cele anterioare, ci reprezintă concluzia celor două. Formele poeziilor se prezintă ca fiind diverse și nu dezvăluie niciun principiu structural; adesea nu au granițe bine delimitate, iar eul vorbește în libertatea subiectivității sale. Caracterul ciclic determină microstructurile estetice, unde aliterații, asonanțe sau conjuncții specifice lui Rilke își fac, și de această dată, simțită prezența.⁹

Aidoma volumului *Geschichten vom lieben Gott/ Povestiri despre Bunul Dumnezeu*, asemenea ciclului *Das Marien-Leben/ Scene din viața Mariei*, organizarea părților textului *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul* nu este întâmplătoare, însăilând un ciclu al vieții monahale, de la intrarea în mănăstire la trecerea în viața cea veșnică.

⁶ Cf. Engel, Manfred (editor), *Rilke Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Editura J. B. Metzler Stuttgart, Weimar, 2004, pag. 216.

⁷ Ibidem, pag. 216-217.

⁸ Ibidem, pag. 218.

⁹ Ibidem, pag. 219.

2. Impactul spațiului rusesc asupra operei rilkeiane

Așa cum a mai fost precizat pe parcursul lucrării, Rusia a fost spațiul geografic vizitat de către Rainer Maria Rilke, care a exercitat o amplă influență asupra operei sale. Pentru poet, țara menționată simbolizează o a doua sa patrie. Tezaurul cunoștințelor creștin-ortodoxe specific dimensiunii rusești a „introdus”, subtil sau cu pregnanță, elementele sale specifice, în pofida faptului că Rilke este unul dintre autorii care deține și o relație strict personală cu Dumnezeu.

Între anii 2017 - 2018 a fost realizată expoziția trinațională *Rilke und Russland/ Rilke și Rusia*, ca un rezultat al cooperării dintre Deutsches Literatur Archiv Marbach (Germania), Elveția și, nu în ultimul rând, Rusia: în perioada 3 mai - 6 august 2017 la Marbach, între 13 septembrie și 10 decembrie 2017 la Berna și Zürich, iar în martie 2018 la Moscova.

În urma organizării expoziției, la câteva luni după ultima expunere, în septembrie și în decembrie 2018, am intervievat, în special cu privire la influența Rusiei (și a aspectelor adiacente spațiului rusesc), două dintre cele mai semnificative persoane „din spatele cortinei” proiectului internațional - dr. Franziska Kolp¹⁰, scriitoarea și cadrul didactic universitar Ilma Rakusa¹¹, precum și pe unul dintre cei mai de seamă cercetători din Rusia, aflați în viață, cu privire la tema „Rilke și Rusia” - Konstantin Asadowski¹².

Considerând semnificația covârșitoare pe care *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul* o are cu privire la motivele biblice și teologice pe care Rilke le dezvoltă pe parcursul multor opere literare, am considerat oportună analizarea, în capitolul de față, a interviurilor realizate. Demn de amintit este faptul că interviurile s-au desfășurat în limba germană¹³, respectiv prin intermediul corespondenței electronice:

Rainer Maria Rilke s-a născut în data de 4 decembrie 1875 ca René Karl Wilhelm Johann Josef Maria Rilke, în Praga. „Maria” a fost, de la naștere, parte integrantă a numelui său. Cu toate acestea, el nu a fost botezat Rainer, ci René. Această schimbare a sugerat-o Lou Andreas-Salomé, pentru că ea a considerat că „René” este prea feminin.

Rainer Maria Rilke este considerat a fi unul dintre cei mai importanți scriitori de expresie germană, care a fost influențat, în lucrările sale, de elementele universul rus. După călătoriile întreprinse în Rusia, a publicat *Geschichten vom*

¹⁰ Mai multe date se regăsesc în semnătura din cadrul corespondenței electronice: Dr. Franziska Kolp, Co-Leiterin Erschliessung und Nutzung, Schweizerisches Literaturarchiv.

¹¹ Născută în anul 1946, activează ca scriitoare, traducătoare, publicist și cadru didactic universitar în Zürich. A fost recunoscută și prin premii de prestigiu, printre care Berliner Literaturpreis 2017. <https://www.droschl.com/autor/ilma-rakusa/> [04.01.2019].

¹² Născut în anul 1941 în Sankt Petersburg, Rusia, autor al lucrării *Rilke und Rußland: Briefe, Erinnerungen, Gedichte* (1986), membru în organizațiile: Internationale Rilke-Gesellschaft, Goethe-Gesellschaft, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Deține și premii de renume pentru literatură. <http://humboldt-kolleg.com/speakers/speakersinfo/119> [04.01.2019].

¹³ În prezenta lucrare, atât întrebările, cât și răspunsurile au fost traduse în limba română. Un alt aspect demn de menționat este faptul că există unele sugestii privitoare la cercetarea doctorală (cu privire la răspunsurile întrebărilor), care nu au fost incluse în lucrarea de doctorat.

lieben Gott/ Povestiri despre Bunul Dumnezeu și Das Stunden-Buch/ Ceaslovul. El a scris, de asemenea, opt poezii în limba rusă. Alți scriitori de expresie germană, care au tratat cultura rusă, sunt Thomas Mann și Stefan Zweig. În privința lui Rilke, influența este substanțială, mai ales în lucrarea *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul*.

Plecarea lui Rilke de la Praga, prin îngustarea provinciei, nu și-a găsit destinația într-o zonă culturală mai extinsă, de expresie germană. Pentru Rilke, a început o inconsecvență greu comparabilă în existența poetică și umană. În anii de dinainte de mutarea în Elveția, Rilke avea aproximativ 100 de reședințe diferite: în Germania, Italia, Rusia, Franța, Danemarca, Suedia, Africa de Nord, Spania. În cea mai mare parte a sejurului, era oaspete sau călător. Numai perioada de război l-a obligat să rămână la München. A fost o captivitate involuntară, care i-a ascuțit privirea atât pentru situația sa personală, cât și pentru anumite probleme sociale.¹⁴

Autorul a călătorit de două ori în Rusia. Lou a fost cea care, născută în 1861 în Sankt Petersburg și crescută acolo, îl va determina pe Rilke să viziteze Rusia. Astfel, în 1899 a călătorit în compania lui Lou Andreas-Salomé și a soțului acesteia, orientalistul Friedrich Carl Andreas, iar vizita din 1900, mult mai lungă, a fost întreprinsă doar de Lou împreună cu Rilke. A condus-o la Moscova, de la Moscova la Tolstoi (la Yasnaya Polyana), apoi la Kiev și, de acolo, până la Saratow, unde cei doi au urcat pe o navă de pe Volga. Cu escale în Kazan și Nishnij Nowgorod, au ajuns, în cele din urmă, la Yaroslavl. Alte etape au fost Petersburg, Nowgorod Welikij și o ședere cu poetul țăran Spiridon Droschshin în Nisowka. Rilke se pregătise foarte bine pentru această călătorie: el a vorbit și a scris, în limba rusă, a citit multă literatură rusă și, de asemenea, a tradus numeroase texte din limba rusă în limba germană. Pe acele meleaguri străine a vrut să scrie o carte despre arta rusească. Ultima lună de sejur a petrecut-o în Biblioteca Imperială din Petersburg, unde a adunat material pentru cartea planificată, care, în cele din urmă, nu s-a materializat.

Experiența cu ocazia sărbătorilor pascale din Kremlin, icoanele, peisajul fluviului Volga, bisericile și natura au surprins pozitiv scriitorul în privința elementelor rusești. Cu toate acestea, el a „deținut”, deja, această imagine „în sine”. Relația sa cu Rusia a constat în afinitate și proiecție - el a creat propria sa Rusie, o țară poetică, țărănească, primară, premodernă, care contrastează cu vestul industrializat, „superficial”.

Inițial, Rilke a fost puternic influențat de Lev Tolstoi, pe care îl admira. Rilke l-a întâlnit, întâia oară, la Moscova, apoi la Jasnaja Poljana. Tolstoi a fost un „model al tatălui” pentru tânărul poet. Dar acest aspect l-a dezamăgit de două ori: cea dintâi dezamăgire s-a petrecut în cadrul primei vizite la Moscova, atunci când Tolstoi a fost interesat numai de orientalistul Friedrich Carl Andreas; dezamăgirea secundă a avut loc în Jasnaja Poljana, fiind adiacentă celei de-a doua vizite făcute lui Tolstoi. Rilke a fost dezamăgit de faptul că Tolstoi nu era preocupat de lirism,

¹⁴ Cf. Nalewski, Horst, *Rainer Maria Rilke*, Editura Veb Bibliographisches Institut, Leipzig, 1981, pag. 27. Paragraful nu a fost extras din interviu, ci a fost introdus suplimentar în corpusul textului, pentru lămuriri suplimentare.

respectiv de pietatea sa falsă. (Tolstoi a fost extrem de sceptic față de Biserica Ortodoxă, fiind, în cele din urmă excomunicat).

Un model rusesc de amploare pentru Rilke a fost poetul țăran Spiridon Droshshin. El a întrevăzut în acesta întruchiparea „eternilor ruși”, o reiterare a vieții originale, iubitoare de natură. Astfel, Lou și Rilke au petrecut câteva zile în ferma lui Droshin. După aceea, Rilke s-a gândit dacă ar trebui chiar să se mute în Rusia. Desigur, el a idealizat viața dificilă și austeră a țăranilor ruși.

Rilke era prieten cu pictorii ruși Ilja Repin und Leonid Pasternak, tatăl lui Boris Pasternak. I-a întâlnit, de mai multe ori, la Moscova și Petersburg.

Poetul a intrat în corespondență, mult mai târziu, cu scriitorul Boris Pasternak. Cel din urmă a fost cel care, în 1926, l-a prezentat poetei Marina Zwetajewa. Între Zwetajewa, care a trăit în exilul parizian, și Rilke, s-a ajuns la o corespondență intensă în limba germană. Nu s-au văzut unul pe altul, pentru că Rilke a murit în decembrie 1926. Cu toate acestea, autorul i-a dedicat o măreață elegie, iar Zwetajewa, pe de altă parte, poemul *Neujährliches*, precum și alte texte. Pentru Rilke și relația sa cu Rusia, Zwetajewa a reprezentat, cu siguranță, punctul culminant. Aici s-au întâlnit - cel puțin prin scrisori și poezii - doi poeți egali.

În *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul*, se poate simți influența pe care o are vechea arhitectură bisericească rusă asupra scriitorului de expresie germană. Rilke a vizitat vechile biserici și mănăstiri din Nowgorod Welikij și din Jaroslawl, fiind încântat de fresce și de icoane. La prima călătorie în Rusia, a trăit Paștele ortodox rusesc la Moscova, fiind profund impresionat. Se poate vorbi, aici, despre un fel de trezire a experienței:

Mir war ein einziges Mal Ostern; das war damals in jener langen, ungewöhnlichen, ungemeinen, erregten Nacht, da alles Volk sich drängte, und als der Iwan Welikii mich schlug in der Dunkelheit, Schlag für Schlag. Das war mein Ostern, und ich glaube, es reicht für ein ganzes Leben aus; die Botschaft ist mir in jener Moskauer Nacht seltsam groß gegeben worden, ist mir ins Blut gegeben worden und ins Herz.¹⁵

În orice caz, scriitorul nu a fost ecclesiastic în sens dogmatic, ci și-a creat propria religie, cu un „Dumnezeu rusesc” care seamănă pe alocuri cu un mit. Mulți dintre prietenii săi ruși au catalogat atitudinea autorului ciudată și naivă, iar Rilke nu a vrut să îmbrățișeze, sub nicio formă, situația politică dificilă a țării. Mitul său cu privire la Rusia a fost imaginar și complet idealizat. Cu toate acestea, poezia sa nu a fost lezată, *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul* fiind o literatură de anvergură.

¹⁵ Lou, Andreas-Salomé, *Rainer Maria Rilke*, Editura Severus, Hamburg, 2010, pag. 15, disponibilă online la https://books.google.ro/books?id=dhmTgViVWh4C&pg=PA15&lpg=PA15&dq=Mir+war+ein+einziges+Mal+Ostern&source=bl&ots=mUjgJuH6tz&sig=ACfU3U0dGoEm_XEfrQuijq2oq_vSxaeVwQ&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjK5t6swfznAhXRyKQKHxchAdAQ6AEwA3oECAgQAQ#v=onepage&q=Mir%20war%20ein%20einziges%20Mal%20Ostern&f=false [02.03.2020].

Noaptea de Înviere din Moscova, când Rilke exclamă „Christos woskres”¹⁶, este considerată ca fiind, cel mai probabil, chiar amprenta principală a întregii opere cu privire la elementele rusești - și, în speță, la elementele ortodoxe (considerând ortodoxia ca fiind o parte importantă a culturii rusești). Este celebru *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul* cu al său „Da neigt sich die Stunde”:

Da neigt sich die Stunde und rührt mich an/ mit klarem, metallenen Schlag:/ mir zittern die Sinne. Ich fühle: ich kann -/ und ich fasse den plastischen Tag.

Nichts war [noch] vollendet, eh ich es erschaut,/ ein jedes Werden stand still./ Meine Blicke sind reif, und wie eine Braut/ kommt jedem das Ding, das er will.

Nichts ist mir zu klein, und ich lieb es trotzdem/ und mal' es auf Goldgrund und groß,/ und halte es hoch, und ich weiß nicht wem/ löst es die Seele los.¹⁷

Pictura de icoane rusești, cu rigoarea picturii prin formele constante, reprezintă o altă cheie a înțelegerii operei rilkeane. Pentru a picta icoane, respectiv pentru a scrie, trebuie menționate tradiția Bisericii Ortodoxe și pietatea închinătorilor - ceea ce presupune însemnătatea spiritualității, tradiția rugăciunii și viața liturgică a Bisericii Ortodoxe. Fundalul este, în cea mai mare parte, din aur - la icoanele vechi - pentru că aurul reprezintă lumina divină absolută, necreată. Icoana este o reprezentare pământească a divinului, astfel încât întregul fundal este placat cu aur.

Simpatia lui Rilke pentru poporul ceh și pentru poezia sa, pentru mentalitatea slavă și istoria acesteia, a reprezentat, cu siguranță, o importantă condiție prealabilă pentru preluarea „aspectelor” de natură rusească. Faptul a fost observat de către prietenii poetului din Rusia. Mai mult decât atât, contrastul cu lumea occidentală a întărit ideea anterior evidențiată. În gândirea rilkeană, ideea de iubire a aproapelui („Brüderlichkeit”) și de comunitate („Gemeinschaft”) - sentimente regăsite numai la poporul rus - a fost utopic exprimată, cu vehemență, în *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul*. Tărâmul rusesc este singurul în care Dumnezeu locuiește încă pe pământ, iar rușii, în concepția lui Rilke, au o puternică legătură cu Dumnezeu.¹⁸

Apropierea de Rusia a rămas o temă călăuzitoare, cu toate că au existat schimbări în viața lui. Relația cu Lou Andras-Salomé a slăbit, a întâlnit oameni noi și a găsit un loc în Worpswede, care i-a satisfăcut nevoia de a lucra într-un cadru rural. Mai târziu, s-a mutat la Paris și s-a îndreptat puternic spre cultura franceză.

¹⁶ „Hristos a înviat”. *Christos woskres! Christus ist auferstanden!*. <https://www.abendblatt.de/hamburg/von-mensch-zu-mensch/article107224818/Christos-woskres-Christus-ist-auferstanden.html> [28.03.2020].

¹⁷ Rilke, Rainer Maria, *Da neigt sich die Stunde und rührt mich...*, disponibil online la https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=13608 [02.03.2020]. Doamna Kolp a preferat să noteze textul, în cadrul e-mailului, fără indicații bibliografice, însă am preferat, în lucrare, preluarea textului din surse oficiale.

¹⁸ Cf. Nalewski, Horst, *Rainer Maria Rilke*, loc. cit., pag. 33, 37. Paragraful nu a fost, și de această dată, extras din interviu.

Trebuie, însă, precizat, că este vorba despre dragostea lui Rilke pentru Rusia „lui”. Revoluția și Rusia post-revoluționară nu se răsfrâng asupra poetului.

Orașul rusesc favorit al lui Rilke este Moscova, fiind considerat de autor ca fiind eminentamente rusesc. Sankt Petersburg, pe de altă parte, era pentru Rilke prea francez, cu influență vest-europeană.

Rilke a avut o imagine platonicească a Rusiei, iar gândul a rămas mereu prezent în viața sa, mai ales în ultimii doi ani, când poetul s-a întâlnit cu ruși aflați în exil la Bad Ragaz, respectiv în Paris. Totodată, un important pas pentru Rilke a reprezentat angajarea unei secretare rusoaiice.

Scriitorul a deținut propriile sale idei, întrucât el nu a vrut să fie capturat nici de o ideologie, nici de o biserică. Îngerul este pentru autor - cum arată, de exemplu, *Duineser Elegien/ Elegiile Duineze* - o figură situată în afara conotației creștinismului, o ființă care aduce o groază sublimă. Privită poetic, imaginea devine puternică și convingătoare.¹⁹

În cadrul proiectului expozițional *Rilke und Russland/ Rilke și Rusia*, Anastasia Alexandrowa a realizat un film care prezintă câteva scene ale călătoriilor scriitorului pe meleagurile țării amintite, precum și citate din scrisorile și poeziile sale. Există, de asemenea, mai multe secvențe rusești referitoare la poezia lui Rilke. Filmul a fost prezentat, pe secțiuni, la Marbach, Berna și Zürich, iar la Moscova integral.²⁰

3. Analiză textuală

3.1. Weltanschauung-ul mănăstiresc cotidian: *Das Buch vom mönchischen Leben/ Cartea despre viața monahală* (1899)

Prima carte a volumului poate fi înțeleasă ca un introitus, o proiectare a constelației lui Dumnezeu și a subiectului unde, odată cu construirea ego-ului, Dumnezeu este constant „constituit”. Cititorul asistă la situația în care experiențele alterității permit de facto doar experiențele de sine, iar „producțiile” noi ale celui alt se corelează cu proiecțiile actuale ale sinelui.²¹

Das Buch vom mönchischen Leben/ Cartea despre viața monahală debutează cu simțăminte tainice, lăuntrice ale potențialului începător în viața îngerească²². Călugărul parcă atunci a trecut de tunderea în monahism²³, auzind cum orologiul, „fidel interpret al bătrânului timp”, așa cum îl numește poetul

¹⁹ *Duineser Elegien/ Elegiile Duineze* nu sunt tratate în lucrarea de doctorat; prezentarea aproape necreștină a îngerului, în analizarea interviurilor, nu corespunde decât foarte puțin în cele trei opere analizate.

²⁰ Aici se încheie interpretarea interviurilor luate pentru cercetarea doctorală.

²¹ Cf. Engel, Manfred (editor), *Rilke Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, loc. cit., pag. 221.

²² Monahismul este supranumit „viața îngerească”.

²³ „Slujba tunderii în monahism presupune depunerea celor trei voturi monahale: sărăcia, fecioria și ascultarea. Aceste voturi sunt niște jurăminte care se fac în fața sfântului altar, candidatul fiind așezat în semnul crucii, la pământ și îmbrăcat doar cu o haină albă”. <http://ziarillumina.ro/treptele-monahismului-70752.html> [07.01.2019].

național al Românilor, Mihai Eminescu²⁴, cu „bătăile-i clare / metalice”²⁵ îl va determina să își autocunoască capacitatea de a face față îndatoririlor zilnice mănăstirești - „Simt: sunt în stare - și prind plastica zi”²⁶.

Încă din a doua strofă este reliefată cea mai importantă virtute - smerenia - conjugată cu mult dorita liniște, caracteristică specifică vieții mănăstirești. Sfinții Părinți sfătuiesc ca monahii și monahiile²⁷ să încerce cât mai puțin să părăsească spațiul mănăstiresc și să re(pătrundă) în lume, pentru variate trebuințe, pentru a nu-și pierde liniștea sufletească ce se dobândește cu dificultate, însă care se pierde cu repeziciune: „Nimic, înainte să văd, nu a fost împlinit, / stătea liniștită orice devenire”.²⁸

Următoarele două versuri - „Mi-s privirile coapte, și lucrul dorit / fiecareia-i vine precum unui mire”²⁹ pot fi o aluzie la *Pilda celor zece fecioare*³⁰ din *Biblie*, care își așteaptă mirele la miezul nopții, cu candelile aprinse, mirele fiind simbolul Mântuitorului. Este semnalată una dintre activitățile des întâlnite pe care le practică călugării³¹ - pictarea icoanelor - făcându-se referire și la cinstirea chipului, a persoanei înfățișată pe materialul pictat: „pe fond auriu îl pictez / și-l cinstesc”³². Prin pioșenia, prin evlavie acordată, sufletul va fi desfăcut din lanțul păcatelor, va fi curățit de ele, va fi, în final, mântuit, dacă se va strădui să nu mai repete greșelile comise: „îi desferecă sufletu-ades...”³³.

Este adusă în prin plan imaginea turlei bisericii mănăstirii, erodată de apele timpului, în timp ce monahul încă își adresează întrebarea privitoare la pregnanța ochilor săi pătrunzători și precauți în fața ispitelor, a încercărilor care se abat puternic asupra lui sau a alternanțelor „sus-jos”, aida unor linii melodice, în viața de zi cu zi: „și nu știu încă: sunt vultur, furtună / sau cântec prea mare sunt eu”³⁴.

Calitatea recunoscută a preoților călugări de a fi povățuitori, adevărați dascăli duhovnicești, părinți și duhovnici, atât pentru laici, cât și pentru monahi este poetic ilustrată - „Știu că ies / madone de sub mâna lor umane”³⁵. Zidurile

²⁴ Eminescu, Mihai, *Proza*, Editura Litera, București, disponibilă online la [https:// books.google.ro/books?id=io_aDwAAQBAJ&pg=PT79&lpg=PT79&dq=fidel+interpret+al+batranului+tim](https://books.google.ro/books?id=io_aDwAAQBAJ&pg=PT79&lpg=PT79&dq=fidel+interpret+al+batranului+timp&source=bl&ots=1A_QZzii7q&sig=ACfU3U2-nmhP1EiYiTHUvguxDACVt0x25A&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwiB5qrK0J3tAhVwwosKHcJWBxQQ6AEwCHoECAUQAg#v=onepage&q=fidel%20interpret%20al%20batranului%20timp&f=false) mp&source=bl&ots=1A_QZzii7q&sig=ACfU3U2-nmhP1EiYiTHUvguxDACVt0x25A&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwiB5qrK0J3tAhVwwosKHcJWBxQQ6AEwCHoECAUQAg#v=onepage&q=fidel%20interpret%20al%20batranului%20timp&f=false [07.01.2019].

²⁵ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 69.

²⁶ Ibidem, pag. 69.

²⁷ Termeni sinonimi sunt călugării și călugărițele.

²⁸ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 69.

²⁹ Ibidem, pag. 69.

³⁰ Matei 25, 1-13. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

³¹ Pe parcursul capitolului, de câte ori va fi menționat termenul „călugăr(i)”, de atâtea ori se face referire și la omogenul său feminin, dacă nu este afirmată excluderea „părții feminine” din context.

³² Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 69.

³³ Ibidem, pag. 69.

³⁴ Ibidem, pag. 69.

³⁵ Ibidem, pag. 70.

specifice multor mănăstiri³⁶ sunt asemănate cu mulțimea credincioșilor care se roagă în mănăstire, iar inimile îl pot contempla pe Dumnezeu atunci când își vor deschide larg porțile:

Ca ziduri, chipuri îți înălțăm în față; / așa că-ți stau mii de pereți în jur. Căci mâini pioase te ascund în ceață, / când liber inima te vede, pur.³⁷

Următoarea strofă marchează al doilea cuvânt ca fiind „revelator” pentru titlul poeziei - „O, ceasuri”³⁸, volumul fiind intitulat *Das Stunden-Buch / Ceaslovul*. Termenul este transpus într-un mod edificator atât pentru limbile română, cât și germană, iar o potențială explicație pentru optarea autorului cu privire la lexemul dat este referitor la timpul care este dat pentru mântuirea omului - aspect recurent pentru *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul*. În interiorul mănăstirii, viața monahală primește o nouă dimensiune, timpul ajungând să nu mai fie resimțit fizic. Din smerenie, călugării se numesc, pe sine, „morminte văruite”, inspirându-se din „titulatura” pe care Hristos o acordă arhierilor și fariseilor³⁹, Rilke amintind numai locul privitor la moarte. Ei se „întrec” în cântări bisericești, însă și în plânsul pentru păcatele săvârșite, mențiune realizată în chip poetic. Totodată, maturizarea săvârșită la nivel duhovnicesc este exprimată printr-o metaforizare fizică, de la băiat la bărbat:

De-un spațiu pentru-a doua viață, vastă / și fără timp, [...] / împlinind peste-un mormânt / visul pe care-acel de ieri băiat [...] / în cântece și în tristeți la frânt.⁴⁰

Monahul are o relație personală cu Dumnezeu, considerând că este un apropiat, un semen de-al său – relație pe care creștinismul, de altfel, o încurajează. Priveghele nocturne, rugăciunile de la miezul nopții sunt subliniate de către poetul german; tradiția creștină spune că acestea sunt considerate ca fiind „de aur”, respectiv de patruzeci de ori mai puternice decât cele rostite în timpul zilei. Totodată, poetul face o aluzie la pustnici, care sunt îndepărtați, de bună voie, chiar și de frații⁴¹ lor din mănăstiri, numai pentru a fi cât mai aproape de Divinitate, respectiv pentru a-și dedica aproape întreaga zi și noapte Domnului⁴²:

Vecine Dumnezeu, cu-a mea bătaie / în nopți lungi de te tulbur uneori, - / e că-ți aud suflarea rareori / și știu: Ești singur în odaie.

³⁶ Pentru a fi protejate de invazii, numeroase mănăstiri au fost fortificate.

³⁷ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 70.

³⁸ Ibidem, pag 70.

³⁹ „Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că semănați cu mormintele cele văruite, care pe din afară se arată frumoase, înăuntru însă sunt pline de oase de morți și de toată necurăția”. Matei, 23, 27. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

⁴⁰ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 71.

⁴¹ Termenul este utilizat în monahism, toți călugării dintr-un spațiu mănăstiresc fiind considerați frați.

⁴² În tradiția monahală, un călugăr sau un pustnic poate ajunge pe trepte duhovnicești atât de înalte, încât mintea lui se va ruga chiar și în timpul somnului (de obicei cu rugăciunea inimii: „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă pe mine păcătosul”).

Găsirea Tatălui Ceresc în aproapele este reiterată și în versurile următoare, alături de ascultare, care joacă un rol prim, asumate împreună cu fecioria și cu sărăcia de bunăvoie. Cele trei formează votul sau jurământul monahal, depus de fiecare călugăr în momentul tunderii în monahism. Voturile trebuie să fie libere, din convingere proprie - de altfel, la fel cum este celebră sintagma pentru căsătorie „de bunăvoie și nesilit(ă) de nimeni” - ambele căi fiind mântuitoare, în funcție de dorința, de râvna, de chemarea, de talanții fiecăruia. Este binecunoscut faptul că, în tradiția ortodoxă, monahul consideră că prin ascultarea pe care o face față de duhovnicul său și față de stareț, își „taie voia” și va „face ascultare”⁴³ față de Dumnezeu, de fapt:

Nu-i nimeni când îți trebuie ceva / să-ți dea, în dibuirea-ți, de băut: / ascult întruna. Fă un semn, tăcut. Eu sunt în preajma ta.

Certitudinea vieții, dar și a morții, precum și dorința de a trăi viața intens din punct de vedere duhovnicesc sunt evidențiate în chip poetic - „spuneai: trăiește, tare și-apoi: mori”⁴⁴ - monahii se gândeau în fiecare clipă la potențialitatea de a greși și, de aceea, încercau să își păstreze cugetul doar la mărgăritarele desprinse din duhovnicie. Abel, personaj biblic vetero-testamentar, cu rol pozitiv⁴⁵, se va adresa cititorului la persoana întâi, iar monodialogul său poate fi o aluzie pentru gândul la moarte, pentru ferirea de păcate. Monahul are „datoria” să moară față de lume și față de păcate - din punct de vedere sufletesc, sentimental, el trebuie să se gândească mereu la moarte, acest aspect fiind considerat ca o datorie monahală, ca o practică protectivă, pentru a putea dobândi mântuirea.

Rainer Maria Rilke ilustrează lucrurile de preț pe care le poate dobândi cel care împlinește cuvântul lui Dumnezeu - mai ales un monah. În Sfânta Scriptură este menționat faptul că Sfântul Apostol și Evanghelist Pavel a ajuns până la al treilea cer, unde a fost martorul a negrăite minuni⁴⁶:

Cred în tot ce încă nicidecum n-a fost spus. / Libere cele mai pioase simțiri vreau să-mi fie. / Ce n-a cutezat nimeni să vrea mai presus, / cândva îmi va fi fără voie doar mie.⁴⁷

Virtuți precum sinceritatea, puritatea inimii sau răbdarea sunt aduse în prim plan în relația personală a călugărului cu Divinitatea. Atributele adresate lui

⁴³ Sintagmă folosită adesea în creștinism, în privința relațiilor credincios-duhovnic (fie că este vorba despre mireni sau nu).

⁴⁴ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 72.

⁴⁵ Față de fratele său, Cain, care l-a ucis, pentru că jertfa lui Abel a fost mai bine primită înaintea Domnului.

⁴⁶ „Cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani - fie în trup, nu știu; fie în afară de trup, nu știu, Dumnezeu știe - a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer.” Din smerenie, Sf. Apag. Pavel nu va recunoaște că el a fost părtașul unor asemenea întâmplări mai presus de cuvinte. II Corinteni 12, 2. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

⁴⁷ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 74.

Dumnezeu nu încep cu majusculă, accentuând apropierea față de Părinte. În creștinism, răbdarea trebuie însoțită și încununată de îndelungă-răbdare⁴⁸. Fără puritatea inimii, fără o auto-analiză minuțioasă a conștiinței cu privire la îndeplinirea poruncilor lui Dumnezeu, nu se poate ajunge la pacea lăuntrică, la apatiea:

Vreau cugetu-mi sincer mereu / în fața ta. Vreau să mă descriu / ca pe-o pânză la care / am privit îndelung, cu răbdare, / ca pe-o vorbă în care-am pătruns⁴⁹

Spre deosebire de laici, care tind spre adunarea a cât mai multor avuții pe pământul trecător și care nu se ostenesc să urce trepte duhovnicești, monahul luptă să dobândească comoară de virtuți, prin biruirea ispitelor⁵⁰, fapt ilustrat de Rilke în cadrul a două strofe distincte:

Vezi, vreau multe spre care tot tind. / Totul vreau, poate: / bezna căderilor nemăsurate / și jocul oricărei urcări, licărind.

Atâția trăiesc și nimic ei nu vor, / prinți prin ușuratică lor / judecată și cu simțăminte nete.⁵¹

Viețuitorii mănăstirilor se bucură, tânjesc și au nevoie de dragostea Divinității. Aceștia se răstignesc mereu pentru semenii lor. Monahii ajută mereu credincioșii, chiar și persoanele necredincioase aflate în lume, prin povățuire, pe diverse teme, chiar și laice. De asemenea, Însuși Dumnezeu se bucură de „faptele” enumerate mai sus:

Tu însă te bucuri de fețele toate / care slujesc și li-e sete. / Te bucuri de-aceia cărora le ești de folos / ca o unealtă.⁵²

⁴⁸ *Parintele Cleopa - Răbdare, Răbdare, Răbdare*, bază de date video disponibilă online la <https://www.youtube.com/watch?v=QurUpAHkpiU> [07.01.2019].

⁴⁹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 75.

⁵⁰ Una dintre modalitățile cele mai ample de dobândire a virtuților este calea postului. În tradiția creștin ortodoxă, se disting cele patru mari posturi din cursul anului (sunt enumerate în ordinea așezării lor în calendarul bisericesc, care începe în data de 1 septembrie): Postul Nașterii Domnului (15 noiembrie - 24 decembrie), Postul Sfințelor Paști (cu dată schimbătoare, pe parcursul a șapte săptămâni, primele șase simbolizând postul de patruzeci de zile ținut de Iisus întrupat, iar ultima fiind reiterare a Patimilor Domnului), Postul Sfinților Apostoli Petru și Pavel (cu dată schimbătoare, întotdeauna finalizându-se în data de 28 iunie, inclusiv), Postul Adormirii Maicii Domnului (1 - 14 august). „Afară de cele patru posturi, Biserica Ortodoxă poruncește credincioșilor săi să ajuneze și în anumite zile de peste an, ca să se facă ei părtași patimilor și morții Domnului și să se învrednicească de mijlocirea pe lângă Dumnezeu a sfinților, în cinstea cărora postesc. Aceste zile sunt: 1. miercuria și vinerea de peste săptămână. (...) 2. Ajunul Bobotezei, la 5 ianuarie. (...) 4. Tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul, la 29 august (...) 5. Înălțarea Sfintei Cruci, la 14 septembrie (...) Zilele de post în care se mănâncă dulce (...) sunt însemnate în calendar cu vorba harți”. *Carte de rugăciuni pentru tot creștinul*, tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințului Teotist Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Ediția a IV-a, Editura Arhiepiscopiei Craiovei, 1973.

⁵¹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 76.

În contrast cu infinitul Divinității, materia văzută, lumescul, este infim, iar călugării încearcă să urce spre cunoașterea cât mai „aprofundată” a infinitului Domnului:

Însă în vis, câteodată, / întinderea-ți toată / eu pot s-o cuprind / din adânc de-nceput / până la coama de aur, tăcut.⁵³

Una dintre cele mai cunoscute căi de cunoaștere a Domnului este rugăciunea. Abordând medical problematica rugăciunii, unul dintre cei mai renumiți medici chirurghi fiziologi, Alexis Carel, savant laureat al Premiului Nobel, în studiile din perioadă 1940 -1944, a urmărit amănunțit efectele fiziologice și curative cu privire la cei ce se roagă.

Nevoia reală și subtilă a naturii umane este dezvoltarea simțului sacru sau al rugăciunii. Societatea modernă contemporană susține că rațiunea este superioară intuiției și sentimentului. De aceea, în timp ce știința noastră înflorește, sentimentul religios se ofilește și pierе. În acest fel omul modern a devenit, din punct de vedere spiritual, o ființă oarbă, pentru că ignoră să-și dezvolte simțul religios (sacru), care influențează mult mai mult personalitatea individului decât rațiunea.⁵⁴

Simțul sacrului este „profesat” și se exteriorizează eminemente prin rugăciune. Privit așijderea unui simț al sacrului, rugăciunea este un proces duhovnicesc, un efort unitar al spiritului omenesc înspre Creatorul lumii. În general, rugăciunea este o manifestare a durerii, un strigăt al sprijinului – e o strădanie a omului pentru a împărtăși cu Ființa invizibilă, prin Cel care este Creatorul întregului care există. Departе de a însemna o exclamație mecanică, rugăciunea adevărată reprezintă transfuzie de viață celestă în inima credinciosului, respectiv o absorbție a conștiinței acestuia spre Dumnezeu. Rugăciunea este, mai ales, un elan al dragostei ce trece în partea opusă nopții obscure a inteligenței.⁵⁵

Tehnica rugăciunii a fost deprinsă de la sfinții creștini care, timp de douăzeci de secole au inițiat omenirea în viața religioasă. La rugăciune, efortul trebuie să devină mai degrabă afectiv decât intelectual. Puțini sunt creștinii care cunosc cum să se roage, dar Stăpânul lumii consimte chiar și cele mai smerite cuvinte de laudă, precum și cele mai bogate invocații. Chiar și rugăciunile spuse mașinal sau doar aprinderea unei lumânări pot reda, deși în formă redusă, zborul spre Dumnezeu al unei inimi. Ființa umană se poate ruga prin dinamică și fapte, însă și prin rostire sau în gând. Neînsemnat va deveni locul în care omul se roagă,

⁵² Ibidem, pag. 76.

⁵³ Ibidem, pag. 77.

⁵⁴ *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

⁵⁵ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

întrucât Dumnezeu nu va răspunde dacă nu există liniște în suflet. Echilibrul fizic și emoțional este dificil de obținut în dezordinea și zgomotul orașului modern – din acest motiv, un loc propice pentru rugăciune este Biserica, unde pot fi găsite condiții prielnice pentru liniștea interioară. Numai atunci când devine un obicei, rugăciunea se manifestă, cu adevărat, ca fiind influentă asupra sufletului, caracterului și ființei umane. Ea trebuie să se metamorfozeze într-un mod de viață. Efectul rugăciunii are loc în chip imperceptibil, insesizabil. Au existat rare cazuri când persoanele au ocazia de a reflecta în privința efectelor rugăciunii într-un mod bine determinat.⁵⁶

Rugăciunea este cea care își manifestă influența asupra sufletului, precum și a trupului, într-un mod adiacent calității și frecvenței sale. Modul de viață al/a celui/celeia ce se roagă, poate dezvălui date cu privire la calitatea rugăciunii. Atunci când rugăciunea va fi frecventă, influența este translucidă; aceasta constă într-o variabilă legată de metamorfozarea mintală, respectiv organică a ființei umane, producându-se într-un mod progresiv, adesea insesizabil. Se poate afirma că rugăciunea aprinde, în substratul conștiinței, o lumină - la această lumină, umanitatea începe să se perceapă pe sine așa cum este, se recunoaște pe sine, simțindu-se înclinată spre împlinirea dorințelor morale.⁵⁷

Rugăciunea va stabili ființa umană într-un echilibru caracterizat de modestie, de umilință și de supunere. Astfel, omul își va deschide sufletul, fiind pregătit pentru a primi împărăția harului ceresc. Treptat, rugăciunea, înțeleasă în acest fel, va produce în suflet o stare de calmitate, liniște interioară, o armonie între activitatea nervoasă și cea morală, o putere mai mare de a suporta încercările vieții, printre care: sărăcia, lăcomia, calomnia, boala și moartea. Alături de calm și echilibru, rugăciunea produce o integrare a activității mentale, o reconfortare a personalității, chiar și nașterea eroismului. Echilibrul „derivat din” rugăciune va deveni, așadar, un puternic ajutor terapeutic față de omul bolnav sau aflat în suferință. Ea aduce la suprafață tezaurul ascuns în ființa umană; „prezintă” darul de a înălța oamenii peste nivelul comun de cunoaștere, de trăire morală, „câștigat” prin educație. Contactul cu Divinitatea amprentează în sufletul omului pacea, care radiază apoi din aceasta și se propagă pretutindeni.⁵⁸

Acolo unde rugăciunea va fi aplicată afectiv, se va obține și vindecarea - invocarea puterii divine sau a sfinților fiind evocatoare. Câteodată, rugăciunea prezintă și un efect exploziv: s-au vindecat, aproape instantaneu, persoane bolnave de diverse afecțiuni precum „lupus al feței, cancer, infecții renale, tuberculoză pulmonară, osoasă sau peritoneală”⁵⁹. Efectul apare, de nenumărate ori, în același mod, la început fiind o mare durere, urmând sentimentul de vindecare, apoi în

⁵⁶ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

⁵⁷ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

⁵⁸ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

⁵⁹ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

câteva secunde, „cel mult în câteva ore, simptomele bolii dispar, iar leziunile anatomice se repar. Miracolul este caracterizat printr-o rapidă accelerare a proceselor de vindecare”.⁶⁰

Adesea, nu este necesar ca însuși bolnavul să se roage, astfel încât fenomenele de vindecare să se manifeste; cu toate acestea, este „obligatoriu” să se afle lângă el cineva care să se roage. „Răspunsul” depinde de calitatea, de intensitatea rugăciunii, precum și de dorința celui suferind de a se îndrepta. Nu în ultimul rând, ilustrul savant recomandă a nu se face din rugăciune o doză de calmant sau remediu contra fricii de suferință, boală sau moarte.⁶¹

În altă ordine de idei, simțul sacralului ar putea fi comparată cu nevoia ființei umane pentru respirarea oxigenului, iar rugăciunea deține „funcția similară cu cea a respirației. Cu alte cuvinte, rugăciunea este o funcție normală a corpului și sufletului nostru”.⁶²

S-a conchis că, la persoana care are simțul sacralului format, rugându-se permanent, scade consumul de proteine, iar o energie necunoscută, nouă, va menține „locul unei hrane abundente. Prin spirit și prin rugăciune, omul scoate în evidență o energie calitativ nouă, superioară, care întreține viața sau care face să renască viața celui bolnav”.⁶³

Electrofiziologii Redkin și Hikley susțin că forța rugăciunii constă în declanșarea unor biocurenți electrici, demonstrând ca boala este o manifestare bioelectrică, iar greșelile de comportament moral aduc modificări mecanice, chimice și fiziologice, modificări ce au la origine biocurenții gândului opțiunilor omenestii. De asemenea, electrofiziologia a descoperit că biocurenții se pot crea și înmulți prin exercițiu religios, făcându-i să acționeze în fiecare celulă, în fiecare neuron. Austeritatea religioasă se dovedește, astfel, o metodă de prevenire și tratament al bolilor din punct de vedere electrofiziologic. Iubirea, pe care a predicat-o Iisus și care implică [...] servirea aproapelui, devotamentul, e un generator de biocurenți. Prin activitatea de rugăciune, bioelectricitatea umană nu se concentrează numai într-o porțiune a scoarței cerebrale, ci se difuzează peste tot în organism.⁶⁴

Efectele rugăciunii, respectiv intervenția lui Dumnezeu, nu se produc decât ulterior rugăciunii cu stăruință, până la purificarea completă a trupului și, nu în ultimul rând, a sufletului. Prin rugăciune, celulele ființei umane, precum și

⁶⁰ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

⁶¹ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

⁶² Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

⁶³ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

⁶⁴ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

fiziologia lor, vor intra în substratul celest al vieții. „Stimulul rugăciunii, odată ajuns în neuron, se propagă prin circuite neuronale corticale și subcorticale, iar de acolo se comunică întregului ansamblu fiziologic”.⁶⁵

Dumnezeu poate fi „accesat” de oriunde, chiar dacă ființa umană nu se află în lăcașul de cult specific dialogului cu Divinitatea, ci se găsește antrenat în felurite activități⁶⁶:

Chiar dacă n-am vrea noi în fine: / Domnul se coace oriunde.⁶⁷

Legătura unică și personală dintre Dumnezeu și monah este evidențiată de distanțarea aparentă a Divinului față de umanitate, „tactică” specifică pentru îmbunătățirea sufletelor virtuozitate. Călugărul este atras de Harul Divin, îl dorește cu ardoare, nu se mulțumește doar cu o atingere a Duhului Sfânt, ci dorește să fie învăluit în ea:

De ce pe pensule vrea mâna mea? / De te pictez, tu, Doamne, -observi de-abia. / Te simt. La marginea-mi de simțuri, iată, / parcă cu-ostroave-ncepi tu, ezitând, și pentru ochii-ți, neclipind vreodată, / eu spațiul sunt.⁶⁸

Relația personală Dumnezeu-Rilke este armonios reliefată prin propoziții scurte (în care accentul este plasat pe persoana autorului), prin interogații retorice, prin „jocuri” semantice cu tentă ludică, în care atotputernicia divină este recunoscută:

Sunt eu, înfricoșatul. Tu oare,/ n-auzi cum simțurile-mi bat în tine? (...) Te-aș fi putut acolo stinge,/ prezență, tu, fără hotare./ Te-aș fi zvârlit ca pe o minge/ în bucurii clocotitoare,/ ca să te prindă cineva/ și să te-ntâmpine-n căderea ta/ sărind cu mâinile-nălțate,/ o, lucru-al lucrurilor toate.⁶⁹

Hristos se răstignește, în actualitate, însă și în permanență, pentru fiecare semen; în fiecare detaliu, El încearcă să aducă bucurie și mângâiere, iar omul trebuie să cunoască că Dumnezeu îl ocrotește neconștient. Poate fi o reiterare a pasajului scripturistic privitoare la purtarea de grijă a Divinității vis-a-vis de „un fir de păr”⁷⁰. Iisus este atât de apropiat, încât cuvintele care se referă la Persoana Sa sunt notate cu literă mică:

Eu te găsesc în lucrurile toate/ cu cre-s bun și frate-s fiecăru;/ tu te-nsorești în cele ne-nsemnate/ ca bob și mare-n cele mari te dăru.

⁶⁵ Cf. *Efectele medicale ale rugăciunii*. <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].

⁶⁶ De pildă, casnice.

⁶⁷ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 77.

⁶⁸ Ibidem, pag. 78.

⁶⁹ Ibidem, pag. 78, 80.

⁷⁰ „Ci și perii capului vostru, toți sunt numărați. Nu vă temeți; voi sunteți mai de preț decât multe vrăbii”. Luca, 12,7. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

Glasul unui frate tânăr debutează cu o repetiție, cu rol poetic, ce sugerează scurgerea iminentă a timpului, trecerea prin viață, cu greutățile specifice monahismului. Este ilustrată, cu accent pe ultimul cuvânt, deloc întâmplător, una dintre cele mai importante virtuți creștine care conduc către drumul spre mântuire - blândețea, care este adesea însoțită, inevitabil, de altă calitate - pacea. Sfântul Serafim de Sarov sublinia importanța acesteia, atât pentru vindecarea proprie, cât și a celor din jur⁷¹:

Mă scurg, mă scurg, iată,/ ca nisip printre degete, blând.⁷²

Nu mai puțin reliefate sunt și greutățile pământești pe care monahul le întâmpină. Din punct de vedere duhovnicesc, ele au rolul de a-l întări în lupta cu ispitele zilnice. Din nefericire, cei mai puțin pricepuți în arta războiului nevăzut (condus de către demoni, împotriva oamenilor, pentru a-i împiedica pe aceștia să răzbată pe calea desăvârșirii), vor putea adesea să se „accidenteze” și să cadă în tristețe, în melancolie și/sau să cearșască pentru neașteptările neplăcute ivite (din senin). Rainer Maria Rilke reliefează greutatea zidirii unei mănăstiri – de obicei, complexul mănăstiresc deține mai multe clădiri, printre care lăcașul de cult prim (supranumit și „biserica veche”⁷³), lăcașul de cult construit recent („biserica nouă”⁷⁴), corpurile de locuit ale călugărilor, respectiv cele de găzduire ale pelerinilor⁷⁵ (corpurile fiind dotate, cel mai adesea, cu toate utilitățile – bucătărie, trapeză, toaletă etc.). Nu în ultimul rând, întreaga „familie” obștească participă la zidirea ansamblului duhovnicesc, construcția având ca scop preamărirea lui Dumnezeu:

Meșteșugari toți: calfe, ucenici,/ și maiștri, te clădim, o, naos mare./ Și-un grav drumeț mai vine-apoi pe-aici/ și, -umblându-ne prin duhuri ca splendoare,/ nou meșteșug ne-arată-n tremurare.

Urcăm pe schelele ce stau să-ncline,/ în mâini, ciocanul ne atârână greu;/ pe frunți, să ne sărute,/ -o oră vine/ cu fast, de parcă totu-ar ști, din tine, cum dinspre mare bate-un vânt mereu.

Ciocanele sunt tot mai vuitoare/ și până-n munți răsună ne-ncetat./ Și te lăsăm de-abia pe înserat:/ mijesc contururile-ți viitoare.

O Doamne, tu ești mare.⁷⁶

⁷¹ „Dobândește pacea și mii de oameni din jurul tău se vor mântui!” *Sfântul Serafim de Sarov: Dobândește pacea și mii de oameni din jurul tău se vor mântui! Dar care este și cum dobândim pacea adevărată?*, <http://www.cuvantul-ortodox.ro/sfantul-serafim-de-sarov-dobandeste-pacea-si-mii-de-oameni-din-jurul-tau-se-vor-mantui-dar-care-este-si-cum-dobandim-pacea-adevarata/> [07.01.2019].

⁷² Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 81.

⁷³ În rândul populației din Moldova, România. De obicei, aceste lăcașuri de cult datează din jurul anilor 1300-1500.

⁷⁴ În aceeași zonă, în Moldova, România.

⁷⁵ Nu toate mănăstirile au posibilități de cazare a pelerinilor.

⁷⁶ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 83.

Neînsemnătatea ființei umane, aflată în contrast cu splendoarea divină, poate fi o aluzie la Vechiul Testament, atunci când Divinitatea îi transmite celebrului profet Moise că nu îi poate vedea decât Spatele, iar, în caz contrar, nu va mai putea vedea lumina zilei: „Iar când voi ridica mâna Mea, tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea!”⁷⁷. Referitor la măreția divină, respectiv la insignifianța omenească, Părintele Arsenie Boca afirmă că „Iubirea lui Dumnezeu față de cel mai mare păcătos îi mai mare decât iubirea celui mai mare sfânt față de Dumnezeu”⁷⁸.

Tu ești atât de mare-ncât, în cale/ de-ți stau, eu nu mai sunt și pier deja⁷⁹

Relația Dumnezeu-monah este atât de familială și familiară, încât tânărul frate îl întreabă pe Hristos cum va putea rezista fără existența călugărului pe pământ. Fără ființa umană, Fiul lui Dumnezeu nu avea sens să coboare pe pământ, să se întrupeze, să moară, să învie, așa cum se întâmplă la fiecare Sfântă Liturghie:

Tu, Doamne, ce te faci de mor?/ De mă zdrobesc? (îți sunt ulcior)./ Și de mă stric? (și băutură-ți sunt)./ Sunt meșteșugu-ți și veștmânt,/ cu mine rostul tău dispăre.⁸⁰

Cântarea bisericească alungă tristețea, supărarea - de aceea, mohanii recomandă fredonarea sau audierea cântului amintit ca leac împotriva „duhului întristării”. Ea îi poate chiar înălța omului simțirile sufletești:

Am imnuri și-n tăceri le-nec./ Există-o stare de-nălțare/ în care simțurile-mi plec:/ sunt mic, iar tu mă-nchipui mare.⁸¹

Călugării primesc un nou prenume în cadrul tunderii în monahism, prenume care aparține unui sfânt canonizat de Biserica Ortodoxă a locului respectiv⁸² și care va deveni ocrotitorul persoanei respective mai departe, pe parcursul vieții sale: „Ni-e numele ca o lumină/ pe frunte”⁸³.

Dacă sunt preoți, au datoria de a salva cât mai multe suflete, pentru care vor da seama la Judecata Particulară și Universală: dacă sufletele respective, care au căutat ajutor, au fost mângâiate, înțelese și ajutate prin sfaturi și prin rugăciuni, există mari șanse ca Judecătorul cel Drept, Iisus Hristos, să ierte atât păcatele

⁷⁷ Ieșirea 33, 23. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

⁷⁸ Nu poate iubi un sfânt pe Dumnezeu, cât iubește Dumnezeu pe cel mai mare păcătos, <https://doxologia.ro/cuvinte-duhovnicessti/dragostea-lui-dumnezeu-pentru-cel-mai-mare-pacatos> [07.01.2018].

⁷⁹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 83.

⁸⁰ Ibidem, pag. 89.

⁸¹ Ibidem, pag. 92.

⁸² De pildă, există sfinți canonizați de către Biserica Ortodoxă Română care nu apar și în calendarele tipărite de bisericile ortodoxe surori (de exemplu, Biserica Ortodoxă Greacă, Biserica Ortodoxă Sârbă, Biserica Ortodoxă Rusă etc.).

⁸³ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 94.

preoților respectivi, cât să conducă spre fericirea veșnică și pe oamenii salvați. În acest sens, Sf. Scriptură este elocventă: „Dar mai presus de toate, țineți din răspuneri la dragostea dintre voi, pentru că dragostea acoperă mulțime de păcate”⁸⁴. Nu în ultimul rând, dacă preoții respectivi nu se vor implica, în mod deplin, la salvarea sufletelor care, prin Pronia Domnului, s-au întâlnit cu duhovnicii amintiți, cei dintâi vor fi trași la răspundere pentru ispitele apărute. În acest sens, *Patericul Egiptean*⁸⁵ oferă multiple exemple sub formă de istorioare care sunt „cotidiene” pentru orice veac; părintele duhovnic se va „mula” pe caracterul, pe boala suflătească sau trupească a „pacientului” ori pe necazul acestuia, oferind soluțiile potrivite și adaptându-le în funcție de progresul sau regresul temporar, aparent pe care credinciosul îl are. Astfel, atât lumea, cât și Dumnezeu „trag” de călugăr pentru ca acesta să își ajute semenii sau să ajungă la desăvârșire:

Fața mea senină/ s-a aplecat atunci îndată/ la timpuria judecată/ și te-a văzut (de atunci se spune)/ ah, greutate-ntunecată/ trăgând de mine și de lume.⁸⁶

Rainer Maria Rilke aduce, din nou, aluzie la referatul biblic al creației: „Și a zis Dumnezeu: să fie lumină!”⁸⁷ Totodată, autorul sugerează importanța timpului pentru mântuirea omenirii, întrucât pe pământ există darul cel mai de preț al fiecărui om - viața - de aceea, atunci când creștinul părăsește această lume, el nu mai poate să spere la a dobândi mântuirea, decât numai prin rugăciunile Bisericii Luptătoare aflate pe pământ, acolo unde timpul încă se scurge: „Fu primul tău cuvânt: Lumină:/ și timpul se născu”.

O aluzie la istoria poporului evreu, istorie ce domină paginile Vechiului Testament și care este încărcată de decăderi și de renașteri spirituale, pot fi considerate următoarele versuri:

Pădure ești, de contradicții./ (...) blestemele-ți, ce n-au restricții,/ cumplit peste popoare-apar.⁸⁸

Viziunea paradisiacă a Sfântului Apostol Pavel, care a pătruns până la al treilea cer, admirând lucruri sau auzind sunete care nu se cuvin a fi descoperite pământenilor, este poetic și rafinat subliniată de autor. Dumnezeu nu poate fi deplin pătruns niciodată de mintea omenească - nici măcar îngerii sau sfinții nu au această putință:

Și-am fost pe unde îngerii sunt/ și în neant, unde lumini se frâng. Dar Domnu-i sumbru-adânc.⁸⁹

⁸⁴ I Petru 4, 8. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

⁸⁵ O colecție de istorioare adevărate, care „cuprinde în sine cuvinte folosite ale sfinților bătrâni”. *Patericul (egiptean)*, tipărit de Episcopia Ortodoxă Română a Alba-Iuliei cu binecuvântarea Prea Sfințitului Episcop Andrei, Alba-Iulia, 1990, disponibil online la https://sfantulioancelnou.ro/carti/Patericul_egiptean/Patericul_egiptean.htm [07.01.2019].

⁸⁶ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 94.

⁸⁷ Facerea 1,3. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

⁸⁸ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 96.

Imperativul trăirii autentice a creștinismului este exprimată prin vocabula scripturistică „Bucurați-vă”⁹⁰. În dureri și în necazuri, în închisoarea patimilor și a păcatelor, în nostalgia uitării paradisiace, creștinul are poruncă apostolică de a nu se supăra pentru piedicile apărute, ci, din contră, de a da slava lui Dumnezeu pentru fiecare clipă a vieții sale, întrucât Domnul le rânduieste pe toate așa cum este în folosul mântuirii subiective:

El Domnul vremii e, senin,/ și trează este vremea sa/ i , cum el în dureri și chin/ strigă și râde-ades din plin⁹¹

Biblia este Cuvântul lui Dumnezeu „pecetluit” în scris, de către profeții Vechiului sau a *Noului Testament*. Celebrele 10 porunci, cu caracter prohibitiv pentru poporul israelit, sunt un exemplu elocvent pentru următorul vers: „Și-mi poruncește Domnul: Scrie –”⁹².

Rilke stăruiește asupra primei părți a Sf. Scripturi, aducând diverse pasaje în prim plan, însă transpuse sub formă versificată: „Înainte mergeau căpeteniile, după ei cei ce cântau din strune, în mijloc fecioarele bătând din timpane”⁹³

În vechea noapte-a numelui tău mii/ de teologi se cufundară./ Fecioare ți s-au dat de vii/ și tineri în argint se îmbrăcară,/ sclipind în tine, bătlăie.⁹⁴

„Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos”⁹⁵ exprimă libertatea de care se bucură credinciosul, libertate care îl poate duce fie la fericirea raiului, la vindecare, la desăvârșire, fie la nimicnicia iadului. Ființa umană trebuie doar să își dorească și să se străduiască să urce pe treptele virtuții, întrucât Divinitatea îi va oferi, de îndată ajutorul prin Harul Său, Îi va întinde Mâna Sa – element recurent în scrierea rilkeană⁹⁶:

Îngăduie-ți tot: frumusețea și spaima./ Să mergi doar: nu-i nici o simțire atât de departe./ Și nu mă lăsa tu deoparte./ Aproape e țara cu nume/ de Viață./ [...] Dă-mi mâna.⁹⁷

⁸⁹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 99.

⁹⁰ Cf. Matei 5, 12; I Corinteni, 13, 11; Filipeni 3, 1; Filipeni 4, 4; I Tesaloniceni 5, 16; I Petru 4, 13. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

⁹¹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 99.

⁹² Ibidem, pag. 101.

⁹³ Psalmi 67, 26. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

⁹⁴ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 102.

⁹⁵ I Corinteni 6,12 și cf. I Corinteni 10,23. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

⁹⁶ Pildă, în acest sens, sunt *Das Märchen von den Händen Gottes / Basmul despre mâinile lui Dumnezeu* sau alte povestiri din volumul *Geschichten vom lieben Gott/ Povestiri despre Bunul Dumnezeu*.

⁹⁷ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 106.

Cifra șapte apare în creștinism, precum și în alte religii sau în diferite culturi, cu o încărcătură specială. Asemenea cărții *Geschichten vom lieben Gott/ Povestiri despre Bunul Dumnezeu*, autorul potențează ideea creării lumii în șase zile, în cea de-a șaptea Tatăl odihnindu-se. Se poate desprinde această idee din lexemele „șapte zile curate”⁹⁸ - șapte zile unde nu exista păcatul omenesc, caderea protopărinților, ci numai permanenta stare paradisiacă. Monahul își dorește intimitate cu Dumnezeu, cel dintâi prezentând un „egoism” al bucuriei copilului de a fi doar cu părintele său, așa cum fătul se află, intrauterin, timp de nouă luni de zile doar cu mama lui, pentru a se putea dezvolta armonios și a veni pe lume; în chip asemănător, călugărul vrea să aibă timpul necesar pentru a putea crește suficient duhovnicește, pentru a dobândi pacea lăuntrică necesară, astfel încât să se poată pregăti suficient de mult pentru a răzbate, triumfător, în războiul patimilor lumii:

Vreau șapte zile, doar șapte zile curate/ pe care nimeni nicioară nu s-a scris,/ șapte pagini de singurătate.⁹⁹

Prin Harul Divin, cu smerenie și cu credință, fără a se „apela” la deznădăjduire, orice om căzut în iadul și în robia păcatelor se va putea, astfel, ridica și elibera. Nu în ultimul rând, cu binecuvântarea duhovnicului, rugăciunea de noapte - în mod special cea rostită la orele douăsprezece, în miezul nopții - este mai mult „puternică” decât cea de zi¹⁰⁰:

Sunt doar ca prunc atât de treaz,/ convins că după-oricare spaimă/ și noapte voi avea răgaz/ să te privesc în taină.¹⁰¹

3.2. Viața ca un pelerinaj: *Das Buch von der Pilgerschaft/ Cartea pelerinajului* (1901)

Das zweite Buch (*Zweites Buch*)/ *Cartea a doua, Das Buch von der Pilgerschaft/ Cartea pelerinajului* preia o noțiune semnificativă din tradiția creștină, potrivit căreia viața umană este un singur pelerinaj. Dacă *Das Buch vom monchischen Leben/ Cartea despre viața monahală* se axează pe mișcarea de căutare unică a lui Dumnezeu și a subiectului, iar această mișcare de căutare se tranziționează, acum, în vechea idee a vieții pe pământ ca pelerinaj. Motivele inițiale ale volumului – furtuna, clădirea, creșterea, copacul ș. a. – se întorc aici și

⁹⁸ Ibidem, pag. 107.

⁹⁹ Ibidem, pag. 107.

¹⁰⁰ Prin jertfa depusă, în sensul că orice ființă umană obișnuiește ziua să lucreze și să se roage, iar noaptea să se odihnească. Dacă creștinul – în mod special monahul - optează și pentru rugăciunea de noapte, acesta va „acționa” cu un efort suplimentar. Biserica a rânduit slujbe care să se săvârșească în timpul amintit - *Miezonoaptea* sau *Privegherile* din preajma praznicelor împărătești (sărbătorile închinare Sf. Treimi și Maicii Domnului) sau a pomenirii anuale a unor sfinți ale căror nume sunt însemnate în calendarul ortodox cu cruce roșie sau neagră (mai ales dacă biserica sau mănăstirea respectivă are un asemenea hram ca ocrotire).

¹⁰¹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 108.

sunt corelate cu metafora căii. Pelerinajul poate fi privit și ca un drum poetic, iar polaritatea subiectului și a lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă ca atare, ci trebuie să devină productivă din punct de vedere poetic, nefiind niciodată închisă sau îndeplinită.¹⁰²

Pe de altă parte, *Das Buch von der Pilgerschaft/ Cartea pelerinajului* poate reprezenta o odisee a vieții în mănăstire, care este asemenea unui pelerinaj, a unei călătorii religioase. *Das Buch von der Pilgerschaft/ Cartea pelerinajului* debutează cu postura monahului care este pregătit pentru o viață plină de încercări, pentru un pelerinaj unde popasurile sunt fie încărcate de bucurie, fie de tristețe, de apăsare: „Furtuna-n vuiet nu te miră”¹⁰³.

În cadrul părții din mijloc a poemului, rugăciunea apare rostită de un artist, care se înfățișează în chipul pictorului, sculptorului, maestrului constructor sau a poetului.¹⁰⁴

Dacă Botezul „acordă” ștergerea păcatului strămoșesc și este unic, irepetabil pentru creștinii care își petrec viața în ortodoxie, Sf. Spovedanie este considerată al doilea Botez, prin care Hristos-Dumnezeu iartă păcatele oamenilor. Alături de Sf. Împărtășanie (dacă există dezlegare pentru ea, în funcție de păcatele săvârșite și de canonul primit), credinciosul reușește să se purifice pe interior și să înceapă și vindecarea exterioară. Această Taină a Bisericii este de două tipuri - generală, respectiv cu numirea păcatelor săvârșite de la ultima Sf. Spovedanie făcută. Alături de rugăciune, creștinul ajunge pe culmile desăvârșirii încă din această viață:

O, mâinile-mi în implorare/ spre tine cum le-am înălțat,/ să aflu ochii iar cu care/ să te privesc apoi curat.¹⁰⁵

Asemănarea dintre Întruparea lui Iisus și asemuirea dragostei monahului față de Domnul Lui, așa cum Tatăl își iubește Fiul, este conturată de Rilke într-un chip poetic. Cu toate că cele două „tipologii” ale dragostei, mai sus amintite, nu pot fi asemuite, totuși călugărul încearcă să se inspire din dragostea celestă:

Tu, veșnicule, mi te-ai arătat./ Și te iubesc ca pe un fiu iubit/ ce, de copil, cândva m-a părăsit,/ căci pe un tron destinul l-a chemat,/ de unde țările sunt văi cu toate./ În urmă am rămas ca un moșneag/ ce fiul să-și priceapă nu mai poate/ și lucrurile noi le știe vag.¹⁰⁶

Eului autocreativ i se asociază ideea creatului care care pare că „depășește” Creatorul. Contextul este îmbrăcat în imaginea relației tată-fiu, aflată într-o inversare intenționată a imaginii tradiționale Dumnezeu Tatăl – Dumnezeu Fiul. Aici tatăl devine fiul, iar ego-ul rugăciunii transcede în tatăl.¹⁰⁷

¹⁰² Cf. Engel, Manfred (editor), *Rilke Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, loc. cit., pag. 223.

¹⁰³ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 112.

¹⁰⁴ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, Editura Ernst Klett, Stuttgart, 1976, pag. 52.

¹⁰⁵ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 113.

¹⁰⁶ Ibidem, pag. 117.

¹⁰⁷ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 54.

Fiul - Dumnezeu Fiul -, Care este născut de eul liric, reapare în următoarele versuri:¹⁰⁸

[...] și-n mine uneori te vreau la loc/ în bezna asta ce ți-a dat de hrană.¹⁰⁹

Metafora tată-fiu este pictată după modelul vieții familiale, unde fiul își poate depăși tatăl:¹¹⁰

Sunt tatăl; totuși, fiul e mai mare,/ e tot ce-a fost și tatăl, și cel care/ n-a fost acesta, crește-n fiu mai tare;/ el viitorul e și-i re-ntruparea,/ el este sânul, el e marea...¹¹¹

Încă de la depunerea voturilor monahale¹¹², călugărul trăiește numai în și pentru Dumnezeu, fără a se mai gândi la sine, la binele lui din punct de vedere pământesc, la neputințele proprii, trebuind să și le „taie”¹¹³: „Vreau dragoste să-ți dau. Întreagă ție...”¹¹⁴.

Asocieri neobișnuite urmăresc ideea tatălui întrupat, de această dată, într-un bătrân, reprezentând trecutul:¹¹⁵

Nu-i tatăl pentru noi ce-a fost, aproape?/ ani ce s-au dus, străini să se-ngroape,/ gest învechit și demodat veșmânt/ păr stins și mâini ce veștede îi sunt?¹¹⁶

De aceea, Dumnezeu, care reprezintă existența și voința, nu poate fi numit Tată.¹¹⁷

Acesta-i tatăl pentru noi. Și eu, -/ tot tată eu să-ți spun? Mai bine/ m-aș despărți de mii de ori de tine./ Ești fiul meu. Am să te recunosc mereu¹¹⁸

Imaginea fiului este corelată totuși, pe fundamentul tiparului familiei, cu ideea moștenitorului.¹¹⁹

¹⁰⁸ Ibidem, pag. 55.

¹⁰⁹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 117.

¹¹⁰ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 55.

¹¹¹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 117.

¹¹² Trei la număr: sărăcia, ascultarea și fecioria de bună voie. Unii duhovnici actuali afirmă că, în contemporaneitate, Dumnezeu nu aruncă în calamități, în războaie, omenirea, datorită rugăciunilor călugărilor, pentru viața lor care se poate caracteriza printr-o singură vocabulă: jertă pentru Divinitate și pentru neputințele mirenilor din lume.

¹¹³ În lumea monahală, dar și în predicile sau sfaturile preoților de mir, se întâlnește adesea expresia „Taie-ți voia!”.

¹¹⁴ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 118.

¹¹⁵ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 55.

¹¹⁶ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 118.

¹¹⁷ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 55.

¹¹⁸ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 119.

Fiii sunt urmașii/ căci tații mor./ Fiii înfloresc ușor./ Tu ești urmașul.¹²⁰

Cel care transferă trecutul într-o nouă viață, Cel care aduce pe cel răposat în ciclul ființei, este moștenitorul. Dumnezeu - Fiul este iarăși prezentat cu epitetul a tot ceea ce există.¹²¹ Odată cu inversarea relației tată-fiu, viziunea devine liberă pentru imanența și versatilitatea lui Dumnezeu ca o condiție de reînnoire și de reîntoarcere a timpurilor¹²²:

Și moștenești tu verdele/ trecutelor grădini, albastrul blând/ al bolților surpate./Și roua zilelor nenumărate,/ și multele, prea multe veri cu sori,/ și primăveri cu plângeri și splendori¹²³

Cu toate acestea, fiul moștenește o lucrare umană cândva dăltuită¹²⁴, poemul continuă într-un limbaj entuziast care sărbătorește reînnoirea și reîncadrarea teluricului¹²⁵:

Veneția, Kazan și Roma vei avea,/ Florența, domul Pisei tot așa,/ și Troițka Lavra și o mănăstire/ (...)/ și Moscova cu clopote-amintire¹²⁶

Astfel de metafore meticolos construite evidențiază substanța poetică și structura de bază a limbajului și a formei gândirii lui Rilke, precum și particularitățile modului său de a gândi, alături de propriile concepții.¹²⁷

Jertfa călugărilor pentru semeni îi va conduce către o stare atât de înaltă din punct de vedere duhovnicesc, încât relațiile celor dintâi cu natura, cu animalele, sunt asemănătoare cu raportul adamic față de animale, în starea necăzută¹²⁸. Exemple, în acest sens, sunt Sf. Gherasim, viețuitor pe meleagurile Iordanului, care s-a împrietenit cu un leu, cel mai mare sfânt rus - Sf. Serafim de Sarov, care a fost slujit de un urs ori unul dintre cei mai celebri duhovnici de pe tărâmul românesc - părintele Ilie Cleopa - care a viețuit în pustie șapte ani, iar animalele sălbatice nu l-au rănit:

Și toți mi-ar fi ciudat de apropiați,-/ de parcă-o rudă-aș fi pentru bărbați/ și un prieten bun pentru femei,/ și ar veni și câinii, chiar și ei.¹²⁹

¹¹⁹ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 55.

¹²⁰ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 120.

¹²¹ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 56.

¹²² Cf. Hähnel, Klaus-Dieter, *Rainer Maria Rilke. Werk – Literaturgeschichte – Kunstanschauung*, Editura Aufbau-Verlag Berlin und Weimer 1984, Leipzig, 1984, pag. 37.

¹²³ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 120.

¹²⁴ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 56.

¹²⁵ Cf. Hähnel, Klaus-Dieter, *Rainer Maria Rilke. Werk – Literaturgeschichte – Kunstanschauung*, loc. cit., pag. 37.

¹²⁶ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 120.

¹²⁷ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 56.

¹²⁸ Sfinții Părinți afirmă că, în rai, nu exista „neînțelegere” între animale, leul aflându-se alături de miel.

¹²⁹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 136.

Motivul pelerinului devine dominant doar spre sfârșitul ciclului: patru dintre poezii se termină cu descrierea unei „dimineți de pelerinaj”. *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul* nu exprimă evlavie rusească tipică, cu toate că genul liric analizat „îndeamnă” la trezirea interesului pentru cărțile de rugăciune.¹³⁰

3.3. O realitate al monahismului: *Das Buch von der Armut und vom Tode/ Cartea despre sărăcie și moarte* (1903)

Ciclul se încheie prin preluarea a două experiențe deopotrivă umane și religioase, celebre - sărăcia și moartea. *Das dritte Buch/ Cartea a treia* diferă față de cele două, anterioare. Experiența de la Paris devenise importantă pentru Rilke – cu sensul experienței metropolei moderne, care poate fi percepută cu sensul motivelor marilor orașe și a morții.¹³¹ De atunci, orașul extins a devenit o metaforă a celei mai sărace și urâte forme de viață umană: locul abandonului, fără adâncime, pătruns de oroare și de frică. Încercarea de a confrunta, în mod direct, ego-ul cu Divinitatea, nu mai poate fi înfăptuită, iar Dumnezeu este păstrat doar în invocare.¹³²

Partea ultimă a poemului stabilește noi accente și confruntă experiența rusească cu cea pariziană. După cum apare desfășurarea motivelor și a imaginilor, a treia parte este compusă cu cea mai înaltă precizie, raportată la cele anterioare. Aici, critica timpului și utopia se întrepătrund într-o captivantă relație. Operarea cu conceptele „înăuntru(l)”, respectiv „în afară/a” surprinde lumea marilor orașe, unde devine nesemnificativă înstrăinarea de sine/cu sinele a oamenilor. Dezvoltarea lumii capitaliste, cu efectele sale dezumanizante pătrunde în toate zonele și cuprinde viața oamenilor.¹³³

Sărăcia este o splendoare aparte care radiază din interior. Într-o oarecare măsură, „maxima” se aplică artiștilor; transfigurarea mistico-romantică a nevoii sociale, sărind peste contradicțiile sociale și fugind înspre interior, conține o importantă valoare pentru relația dintre critica timpului și utopie.¹³⁴

Conducător ilustru în istoria universală, Alexandru Macedon a susținut că, după cucerirea unei părți semnificative a globului pământesc, va pleca, în pământul umed și rece, înfășurat de goliciune, așa cum s-a și născut din pânțele mamei sale¹³⁵. Moartea și sărăcia sunt o certitudine pentru monah, dar și o bucurie - o împlinire de a fi mai aproape de dumnezeire, fără a fi înfășat de grijile acestei lumi. Cu toate acestea, unii călugări se pot plânge de faptul că urcușul spre dobândirea păcii este mai dificil decât la alți monahi. Unele orașe s-au extins pe parcursul

¹³⁰ Cf. Hähnel, Klaus-Dieter, *Rainer Maria Rilke. Werk - Literaturgeschichte - Kunstanschauung*, loc. cit., pag. 37.

¹³¹ Cf. Engel, Manfred (editor), *Rilke Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, loc. cit., pag. 224.

¹³² Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, Editura Ernst Klett, Stuttgart, 1976, pag. 57.

¹³³ Cf. Hähnel, Klaus-Dieter, *Rainer Maria Rilke. Werk - Literaturgeschichte - Kunstanschauung*, loc. cit., pag. 38, 41.

¹³⁴ Ibidem, pag. 40.

¹³⁵ „Și a treia dorință - mâinile lăsate să atârne pe lângă sicriu - e pentru a le arăta oamenilor că am venit cu mâinile goale în această lume și tot așa plec din ea.” *Dorințele lui Alexandru cel Mare*, <http://ziarullumina.ro/dorintele-lui-alexandru-cel-mare-78733.html> [07.01.2019].

postmodernității și au cuprins mănăstirile aflate, cândva, în afara cetății orășenești. Prin urmare, aspectul geografic al așezării monahale poate reprezenta un dezavantaj pentru itinerarul launtric, sufletesc:

Sau asta-i spaima-n care sunt vârat? / adâncă spaimă-a marilor orașe/ în care m-ai băgat tu până-n gât?¹³⁶

Starea de permanentă păcătoșenie a majorității orășenilor, cu mintea pervertită, este subliniată: unii duhovnici ai contemporaneității susțin că omul, cu cât cunoaște mai mult, mai ales din tainele acestei lumi, cu atât este mai departe de Dumnezeu. Totodată, credința oamenilor care sunt percepuți de colegi, de vecini, ca fiind mai „simpli de minte” poate fi mai puternică chiar și decât a unui vestit călugăr, care este „făcător de minuni” încă din timpul vieții¹³⁷. Majoritatea orășenilor nu apreciază timpul ca fiind un dar primit de la Divinitate și îl risipesc pe grijile și pe fricile mărunte; mai mult decât atât, în contemporaneitate, oamenii se plâng de lipsa timpului pentru a putea să săvârșească tot ceea ce și-au propus, pentru a putea bifa zilnic checklist-ul personal:

Căci, Doamne, marile orașe sunt/ pierdute și în destrămare;/ și ca de flăcări fuge cel mai mare,-/ și să le-aline nu e alinare, și curge timpul lor mărunț.¹³⁸

Încă de la începutul modernității, se remarcă viața de zi cu zi „închisă” a locuitorilor din orașe, care stau oarecum izolați în casele lor, fie că sunt singuri sau doar cu familiile, ei nesocializând. De asemenea, se remarcă fenomenul ca tinerii căsătoriți să nu își mai dorească să locuiască cu părinții lor, chiar și dacă ar avea această posibilitate, pentru a putea fi „liberi” de „subjugarea”, de multe ori aparentă, a celor mai în vârstă; în realitate, poate chiar și fără a sesiza, tinerii nu își mai doresc să împlinească a cincea poruncă a Decalogului privitoare la cinstirea părinților¹³⁹. Nașterea și moartea nu mai sunt justificate pentru orășeni, fenomenele devenind desfigurate, denaturate, stricate. Rilke încearcă experimentarea poetică a morții, percepută aici nu asemenea unei aboliri și anihilări a vieții sau ca a accedea în veșnicie, ci ca imanență a vieții¹⁴⁰:

Acolo cresc copii la geamuri, iară/ și iară-n umbrele mereu pustii,/ și ei nu știu că flori îi cheamă-afară/ spre-o zi cu zări, și vânt, și bucurii,-/ și ei sunt doar copii și-s triști copii.

¹³⁶ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 144.

¹³⁷ Sf. Pavel cel Simplu, supranumit și Cel Prost, care a fost inițial căsătorit și duhovnicul Său, Sf. Antonie cel Mare.

¹³⁸ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 145.

¹³⁹ „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, cum ți-a poruncit Domnul Dumnezeuul tău, ca să trăiești ani mulți și să-ți fie bine în pământul acela, pe care Domnul Dumnezeuul tău ți-l dă ție.” Deuteronom 5, 16. „Cu fapta și cu cuvântul cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți vină binecuvântare de la ei.” Ecclesiasticul 3, 8. „Din toată inima cinstește pe tatăl tău și nu uita niciodată durerile mamei tale.” Ecclesiasticul 7, 28. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

¹⁴⁰ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 60.

Și spre necunoscut cresc fete-n floare/ cu dorul calmei lor copilării,/ dar nu-i acolo ce-au dorit cu ardoare,/ și tremurând se-nchid iar, timpurii./ Și,-n dosnice odăi, dezamăgite/ sunt zilele maternității lor,/ nopți lungi cu scâncete nestăpânit,/ ani reci și stinși ce lupte nu mai vor./ Și-n beznă-i patul morții-n așteptare,/ și calme ele îl doresc, ușor,/ și mor îndelungat, ca-n lanțuri mor,/ și pleacă-apoi, cum pleacă-o cerșetoare.¹⁴¹

În România există, în spațiul sătean, expresia „țărăncuță cu bujori”, augmentând sănătatea pe care trebuie să o dețină tânăra fată, femeia sau mama; totodată, sătenii nu se plâng, de obicei, în contrast cu orașenii, cu privire la greutățile vieții, fiind obișnuiți cu acestea, dar având și credința că, în timpul existenței, absența ispitelor nu ar conchide decât o viață fără Dumnezeu, stăpânită de păcat¹⁴²:

Acolo oameni palizi totu-ndură,/ trăind, și mor uimiți de greaua lume.¹⁴³

Fiecare ființă umană vine „cu un rost” pe pământ, fiind creată din iubirea nemărginită a lui Dumnezeu, întrucât Tatăl Ceresc „iubire este”¹⁴⁴. Totodată, crucea fiecăruia se aseamănă cu crucea lui Hristos, fiind „chin”¹⁴⁵, dar și „rost”¹⁴⁶. Părintele Arsenie Boca afirma că doar „doi inși fug de cruce: [...] omul lumii acesteia și fiii diavolului”, prima referire fiind cu privire la „oamenii trupești”¹⁴⁷:

Dă, Doamne, fiecărui a sa moarte,/ dă-i moartea ce-i măsoară viața-n care/ iubire, chin și rost i-au fost să poarte.¹⁴⁸

Evocarea singurătății, care poate fi regăsită în atâtea texte de la începutul secolului al XX-lea, reușește, cu prisosință, în poemul lui Rilke. Ea conduce la o încercare de înțelegere a morții ca determinantă din care viața trebuie să devină structurată - și invers: dacă viața va învinge, moartea trebuie să crească din ea.¹⁴⁹

¹⁴¹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 145.

¹⁴² În creștinism, s-a adresat, de nenumărate ori, întrebarea privitoare la suferința, de pe pământ, a credincioșilor trăitori, în timp ce oamenii care trăiesc în păcat nu au viața străpunsă de necazuri. Răspunsul este în strânsă legătură cu demonologia: cu cât o persoană se străduiește să ajungă mai aproape de Dumnezeu, cu atât îngerii căzuți vor încerca să o oprească prin diferite „piedici” pe drumul vieții. Cu toate acestea, rolul ispitelor, în principal, are menirea de a discerne dacă o persoană alege, în urma încercării, să se apropie de Domnul, curățindu-se de păcat sau să se îndepărteze.

¹⁴³ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 146.

¹⁴⁴ „Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire.” I Ioan 4, 8. „Și noi am cunoscut și am crezut iubirea, pe care Dumnezeu o are către noi. Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el.” I Ioan 4, 16. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

¹⁴⁵ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 146.

¹⁴⁶ Ibidem, pag. 146.

¹⁴⁷ Cf. P.S. Daniil Stoenescu, *Ieromonah Arsenie Boca, Părintele Arsenie - Omul îmbrăcat în haină de in și îngerul cu cădelniță de aur*, Editura Charisma, Sinaia, 2009, ediția a II-a, disponibilă online la <https://www.fundatiaarsenieboca.ro/din-scrierile-parintelui/trupul-i-crucea> [25.01.2019].

¹⁴⁸ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 146.

¹⁴⁹ Cf. Engel, Manfred (editor), *Rilke Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, loc. cit., pag. 225.

Imaginea fructului este asociată cu moartea, pe care ființa vie o poartă în sine. Viața, care trebuie să dea naștere rodului ei, se confruntă cu figura purtătorului morții – astfel că, viața în sine nu poate fi numită viață fără moarte.¹⁵⁰

Căci coaja doar și frunza suntem noi./ Și marea moarte, ce-i în fiecare,/ e fruct, l'acare totu-n preajmă-i roi.¹⁵¹

Rilke asemuiește condiția monahală cu cea paradisiacă; raiul apare în scrierile mai multor Părinți aidoma unei grădini cu sufletele dreptilor metamorfozați în pomi, unde cei mai „neprihăniți”, mai frumoși sunt poziționați în față, pentru ca Domnul să se „desfete” de prezența lor, atunci când deschide poarta grădinii „dimineată”¹⁵²:

De ani și ani îți stăm toți în grădină/ și suntem pomi ce dulcea moarte poartă.¹⁵³

Moartea nu este opusul vieții; ea înseamnă viața dispărută - iar la această înțelegere a adormirii trupești poetul va rămâne.¹⁵⁴ Moartea trebuie să aducă, într-un fel, bucurie pentru cei drepti, fiind o plecare spre ceea ce poartă denumirea de „acasă”, spre Edenul pierdut și regăsit prin Fiul Omului. În suficiente cazuri, Sfinții Părinți au constatat că starea fizică în care se află cel adormit în Domnul relevă starea sufletească în care se afla în momentul pășirii în marea călătorie; dacă fața era senină, însemna, foarte probabil, ca a murit „împăcat cu Dumnezeu”, iar dacă a prezentat o figură speriată, încleștată, putea avea semnificația că sufletul, la ieșirea din trup, era înșfăcat de îngerii căzuți, în timp ce îngerul păzitor, primit la Botez, stă alături și plânge neputincios, fără a putea interveni, din pricina vieții stricate a celui răposat. Rainer Maria Rilke va face, din nou, aluzie la titlul poeziei:

Și spune-i să-și aștepte ora, blând,/ când își va naște propria sa moarte¹⁵⁵

Apariția motivelor biblice este, din nou, semnalată pe parcursul acestei a treia părți a lucrării poetice *Das Stunden-Buch/ Ceaslovul*: chivotul¹⁵⁶, un „element” vetero-testamentar indispensabil poporului iudeu, noua Lege¹⁵⁷ sau Sfântul Ioan Botezătorul, nume specifice Noului Testament. Se poate deduce faptul că Rilke și-ar fi dorit, în cazul de față, să sublinieze întregirea Sf. Scripturi prin alăturarea Vechiului și a Noului Testament. De asemenea, o aluzie la parabola

¹⁵⁰ Cf. Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, loc. cit., pag. 62.

¹⁵¹ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 147.

¹⁵² Exprimare plastică pentru măsurarea perioadei din punct de vedere pământesc, întrucât, în Rai, timpul este transformat în veșnicie.

¹⁵³ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 148.

¹⁵⁴ Cf. Engel, Manfred (editor), *Rilke Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, loc. cit., pag. 225.

¹⁵⁵ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 149.

¹⁵⁶ Ibidem, pag. 150.

¹⁵⁷ Ibidem, pag. 150.

bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr¹⁵⁸, respectiv la pilda înstăritului catalogat de Mântuitorul „nebul”¹⁵⁹, ambele regăsite în Noul Testament:

Aceștia-au fost bogații ce-au constrâns/ viața să fie vastă, caldă, grea./ Dar zilele bogaților s-au stins,/ nici unul nu le mai cere ție,-/ re-ntoarce-i pe săraci în sărăcie!¹⁶⁰

Finalul celei de-a treia părți, respectiv a întregii lucrări, este o încununare a scrierii, fiind o interrogație retorică, specifică lui Rainer Maria Rilke:

De ce-n amurguri, sus, nu le pătrunde -/ el, sărăciei marele lucefăr?¹⁶¹

Poemul se încheie într-un măreț *Memento Mori* care definește viața, pornind de la moarte. Concomitent, este un text de edificare modernă, întrucât nu mai rezumă problematica morții, care să fie aflată în tensiunea dintre imanență și transcendență, ci într-un mod de viață monofilosofic.¹⁶²

Bibliografie

- Belobratow, Alexander W. „Gott (wohne) in der Achselhöhle...”. *Zur Bedeutung von Rilkes Russlanderlebnis* în Norbert Fischer (editor), „Gott” in der Dichtung Rainer Maria Rilkes, Editura Meiner, Hamburg, 2014.
- *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
- *Carte de rugăciuni pentru tot creștinul*, tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Teoctist Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Ediția a IV-a, Editura Arhiepiscopiei Craiovei, 1973.
- *Christos woskres! Christus ist auferstanden!*, <https://www.abendblatt.de/hamburg/von-mensch-zu-mensch/article107224818/Christos-woskres-Christus-ist-auferstanden.html> [28.03.2020].
- *Dorințele lui Alexandru cel Mare*, <http://ziarullumina.ro/dorintele-lui-alexandru-cel-mare-78733.html> [07.01.2019].
- *Efectele medicale ale rugăciunii*, <https://marturieathonita.ro/efectele-medicale-ale-rugaciunii/> [05.09.2018].
- Eminescu, Mihai, *Proza*, Editura Litera, București, disponibilă online la https://books.google.ro/books?id=io_aDwAAQBAJ&pg=PT79&lpg=PT79&dq=fidel+interpret+al+batranului+timp&source=bl&ots=1A_QZzii7q&sig=ACfU3U2-nmhPIEiYiTHUvguxDACVt0x25A&hl=en&sa=X&ved=2ahUKewiB5qrK0J3tAhVwwosKHcJWBxQQ6AEwChOECAUQAg#v=onepage&q=fidel%20interpret%20al%20batranului%20timp&f=false [07.01.2019].

¹⁵⁸ Cf. Luca 16, 20-25. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

¹⁵⁹ Cf. Luca 12, 16-21. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, loc. cit.

¹⁶⁰ Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, loc. cit., pag. 153.

¹⁶¹ Ibidem, pag. 163.

¹⁶² Cf. Engel, Manfred (editor), *Rilke Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, loc. cit., pag. 225.

- Engel, Manfred (editor), *Rilke Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Editura J. B. Metzler Stuttgart, Weimar, 2004.
- Hähnel, Klaus-Dieter, *Rainer Maria Rilke. Werk - Literaturgeschichte - Kunstanschauung*, Editura Aufbau-Verlag Berlin und Weimer 1984, Leipzig, 1984.
- Hamburger, Käte, *Rilke: eine Einführung*, Editura Ernst Klett, Stuttgart, 1976.
- Ilma Rakusa, <https://www.droschl.com/autor/ilma-rakusa/> [04.01.2019].
- Konstantin Asadowski, <http://humboldt-kolleg.com/speakers/speakersinfo/119> [04.01.2019].
- Lou, Andreas-Salomé, *Rainer Maria Rilke*, Editura Severus, Hamburg, 2010, disponibilă online la https://books.google.ro/books?id=dhmTgViVWh4C&pg=PA15&lpg=PA15&dq=Mir+war+ein+einziges+Mal+Ostern&source=bl&ots=mUjgJuH6tz&sig=ACfU3U0dGoEm_XEfrQujq2oq_vSxaeVwQ&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjK5t6swfznAhXRyKQKHxchAdAQ6AEwA3oECAGQAQ#v=onepage&q=Mir%20war%20ein%20einziges%20Mal%20Ostern&f=false [02.03.2020].
- Nalewski, Horst, *Rainer Maria Rilke*, Editura Veb Bibliographisches Institut, Leipzig, 1981.
- *Nu poate iubi un sfânt pe Dumnezeu, cât iubește Dumnezeu pe cel mai mare păcătos*, <https://doxologia.ro/cuvinte-duhovnicesti/dragostea-lui-dumnezeu-pentru-cel-mai-mare-pacatos> [07.01.2018].
- P.S. Daniil Stoenescu, *Ieromonah Arsenie Boca, Părintele Arsenie - Omul îmbrăcat în haină de in și îngerul cu cădelniță de aur*, Editura Charisma, Sinaia, 2009, ediția a II-a, disponibilă online la <https://www.fundatiaarsenieboca.ro/din-scrierile-parintelui/trupul-i-crucea> [25.01.2019].
- *Patericul (egiptean)*, tipărit de Episcopia Ortodoxă Română a Alba-Iuliei cu binecuvântarea Prea Sfințitului Episcop Andrei, Alba-Iulia, 1990, disponibil online la https://sfantulioancelnou.ro/carti/Patericul_egiptean/Patericul_egiptean.htm [07.01.2019].
- *Părintele Cleopa - Răbdare, Răbdare, Răbdare*, bază de date video disponibilă online la <https://www.youtube.com/watch?v=QurUpAHkpiU> [07.01.2019].
- Rilke, Rainer Maria, *Da neigt sich die Stunde und rührt mich...*, disponibil online la https://www.lieder.net/lieder/get_text.html?TextId=13608 [02.03.2020].
- Rilke, Rainer Maria, *Opera poetică*, Editura Paralela 45, Pitești, 2011, traducere din limba germană de Mihail Nemeș.
- Schmidt, Thomas, *Bilder von Rilke und Russland*, în Thomas Schmidt (editor), *Rilke und Russland*, Marbacher katalog 69, Editura Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar.
- *Sfantul Serafim de Sarov: Dobandeste pacea si mii de oameni din jurul tau se vor mantui! Dar care este si cum dobandim pacea adevarata?*, <http://www.cuvantul-ortodox.ro/sfantul-serafim-de-sarov-dobandeste-pacea-si-mii-de-oameni-din-jurul-tau-se-vor-mantui-dar-care-este-si-cum-dobandim-pacea-adevarata/> [07.01.2019].
- *Treptele monahismului*, <http://ziarullumina.ro/treptele-monahismului-70752.html> [07.01.2019].

RECENZII / REVIEWS

Pr. lect. univ.dr. Ioan MIHOC - Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Evanghelia după Ioan*, volumul al II-lea, colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* (serie nouă), vol. 18, trad. Maria-Iuliana Rizeanu și Mihai Grigoraș, Ed. *Basilica*, București, 2019, 480 p.



Într-o traducere atentă după textul original grecesc (*Patrologia Graeca*, vol. 59, 239-482), cartea de față reprezintă continuarea unui prim volum apărut în 2016 (tradus de Maria-Iuliana Rizeanu, *PSB* 15, 414 p.). Ea cuprinde exegeza hrisostomică a Evangheliei după Ioan de la capitolul al 6-lea până la final. În *Omiliile* 42-88 cuprinse aici, Sf. Ioan Gură de Aur care era încă preot în Antiohia (în anul 390/391) păstrează același model omiletic din primele cuvântări. Este vorba de comentarea exegetică a textului evanghelic însoțită de exortăția morală, cărora li se adaugă reflecții pe diverse teme morale și anumite divagații. Remarcăm faptul că metoda exegetică este preponderent cea bazată pe sensul literal al textului. Întâlnim însă și interpretarea tipologică (în 43,2; 45,1: „Iar despre pâine spune că este adevărată [In 6,32], nu pentru că minunea cu mana ar fi fost o minciună, ci pentru că era o reprezentare [*typos*], nu adevăr în sine”; 46,3-4; 55,2; 66,1; 75,1; 85,1), prin care autorul stabilește corelații între Vechiul și Noul Testament, și, mai rar, interpretarea alegorică (85,1). Din comentariul hrisostomic lipsește episodul femeii prinse în adulter (In 7,53 - 8,11), ceea ce arată că acesta nu era prezent în manuscrisele Bisericii din Antiohia.

Comentariul Sf. Ioan cuprinde importante contribuții la precizarea învățăturii de credință. Astfel, de exemplu, dogma euharistică este redată concis în omilia a 45-a: „Și mai întâi vorbește despre dumnezeirea Lui: <Eu sunt Pâinea vieții> [In 6,35]. Nu spune aceasta despre trup (căci despre trup vorbește spre sfârșit, când zice: <Și pâinea pe care Eu o voi da este trupul Meu>, ci, deocamdată, despre dumnezeire. Căci și aceea e pâine, prin Dumnezeu Cuvântul, după cum și această pâine [materială, n.tr.], prin venirea Duhului asupra ei, devine pâine cerească” (45,2). Dogma învierii exclude falsa credință în fatalismul sorții: „Cel care are nevoie să învețe că există înviere și nu este cu totul convins că lucrurile nu se petrec din necesitate, nici oricum și la întâmplare, nu este creștin... Deci cine sunt cei care nu cred în înviere? Cei care au căile spurcate și viața necurată, după cum spune prorocul [Ps 9,25]... Căci nu se poate ca un om să aibă viață curată dacă nu crede în înviere, căci cei care nu se știu vinovați de nimic rău spun și vor și cred că vor lua răsplătă” (45,4). Cu privire la taina preoției, el subliniază că „harul este cel care lucrează totul... Într-adevăr, cele încredințate preotului pot fi dăruite doar de Dumnezeu; și, oricât de departe ar ajunge filosofia omenească, se va arăta inferioară harului aceluia” (86,4).

Sf. Ioan Gură de Aur rămâne un neîntrecut promotor al importanței duhovnicești a Scripturilor pentru dreapta viață. Ucenic al lui Diodor din Tars, Sf. Ioan exprimă una din concepțiile clasice ale exegezei antiohiene, când arată că „în dumnezeieștile Scripturi nimic nu este pus fără rost. Căci sunt grăite în Duhul Sfânt. De aceea, trebuie să cercetăm toate în amănunt. Căci, fie și de la un singur cuvânt pornind, se poate afla un înțeles deplin...” (50,1; cf. 58,1). Nu numai că Sf. Ioan insistă asupra folosului duhovnicesc al ascultătorilor din întrebuințarea „leacurilor din Scripturi” (84,3) sau din studiul aprofundat al Scripturilor (53,3: „Dacă vrem să cercetăm Scripturile astfel, în amănunt, și nu la întâmplare, ne vom putea câștiga mântuirea. Dacă ne vom ocupa cu ele mereu, vom cunoaște și dogmele drepte, și viața corectă”), ci el însuși dovedește o mare familiaritate cu Sfintele Scripturi, aducând în atenție citate elocvente pentru fiecare temă prezentată.

Omiliile din acest volum au un pronunțat ton polemic, fiind vizate eresuri precum cele susținute de marcioniți, gnostici, pnevmatomahi, sabelieni, arieni și eunomieni. În partea exegetică a omiliilor, Sf. Ioan comentează cu predilecție pasajele cele mai semnificative pentru dogma hristologică: consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl (52,3; 74,1), coeternitatea și egalitatea deplină a Fiului cu Tatăl (53,2), dar și diferențele personale între Ei. Cu privire la Întrupare, el exprimă cu multă claritate învățătura niceo-constantinopolitană: „Când spune că <nu putea> [*ou eichen exousian*, In 7,1-2] vorbește [despre El] ca despre un om, care multe le făcea în chip omenesc. Iar când spune că stătea în mijlocul lor și nu Îl prindeau [In 7,30], arată limpede puterea dumnezeirii Lui. Și fugea, ca un om, și Se arăta, ca un Dumnezeu, în amândouă cazurile spunând adevărul. Faptul că nu a fost prins, deși se afla în mijlocul celor care unelteau, arată că este de nebiruit și de neînving, iar faptul că Se ferea adevărește și întărește iconomia Lui, ca să nu aibă ce să spună nici Pavel din Samosata [care nega dumnezeirea Mântuitorului], nici Marcion [care nega natura Sa umană] și cei care suferă de boala lor” (48,1).

Spre deosebire de comentariul Sf. Chiril al Alexandriei la Evanghelia a patra (publicat în românește, PSB 41, București, 2000) care are „un caracter eminentemente dogmatic” (D. Stăniloae), cel al Sf. Ioan Gură de Aur are un caracter predominant moral. Încadrându-se în tratarea de tip omiletic, nu este surprinzător că Sf. Ioan dedică un spațiu amplu îndemnurilor morale, acestea având o mare actualitate și pentru timpul nostru. De fapt, exortările se împletesc armonios cu tratarea, fie că apar la începutul omiliei, fie în partea exegetică, fie în partea morală propriu-zisă. Plecând de la premisa că „dogmele drepte spuse despre Dumnezeu sfințesc sufletul” (82,1), Sf. Ioan ne atrage prin îndemnurile sale spre „cetatea de sus” (80,3) și ne învață să biruim ispitele și necazurile lumii. Exemplificăm din prima omilie cuprinsă în acest volum (*Omilia 42*), în care tâlcuiește prima înmulțire a pâinilor și efectele ei asupra mulțimii (Ioan 6,1-15): „Cu oamenii răi să nu intrăm în dispute, iubiților, ci, atunci când aceasta nu aduce vreo vătămare virtuților noastre, să învățăm să ne dăm la o parte dinaintea uneltirilor lor viclene. Astfel încetează orice orgoliu” (42,1, din partea introductivă). „De ce nu Se roagă când urmează să-l îndrepte pe slăbănog, nici când înviază pe cel mort, nici când potolește marea, dar aici, în cazul pâinilor, face aceasta? Ca să ne arate că, atunci când începem masa, trebuie să-I mulțumim lui

Dumnezeu” (42,2, din comentariul textului). „Dacă totuși vrei să iubești slava, fie, iubește-o, dar pe cea nemuritoare! Căci priveliștea pe care o oferă ea este mai strălucitoare și folosul mai mare. Aceștia de aici te îndeamnă să faci cheltuieli ca să le fi pe plac. Hristos însă face totul contrar acelora. El îți dă de sute de ori mai mult decât I-ai dat tu și la acestea va adăuga și viața veșnică. Deci ce este mai bine: a fi admirat pe pământ, sau în cer? De către oameni, sau de către Dumnezeu? Spre pagubă, sau spre câștig? A fi încununat pentru o zi, sau pentru veacuri nesfârșite?” (42,4, din partea morală; vezi și 54,4, dezvoltarea îndemnului: „Să răpim deci Împărăția cerurilor!”). Amintim și un cuvânt plin de nădejde despre biruința asupra ostilităților din partea lumii: „Să biruim, dar, lumea, să alergăm spre nemurire, să urmăm Împăratului, să îi înălțăm trofeu, să disprețuim plăcerile ei. Și nu e nevoie de chinuri; să ne întoarcem sufletul spre cer și lumea toată e biruită. Dacă nu o dorești, e biruită; dacă râzi de ea, e învinsă. Suntem străini și pribegi; să nu ne necăjim, dar, pentru nicio greutate” (79,3).

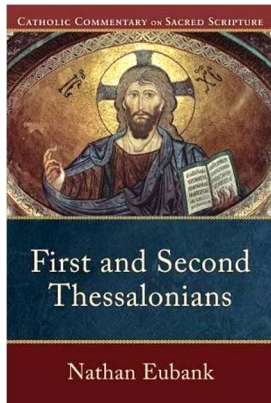
Combătând cu vehemență viciile (slava deșartă, pofta, mânia, invidia, iubirea de bani) și excesele de tot felul (lăcomia, traiul în desfătări, robia pântecelui, luxul în case și în vestimentație), Sf. Ioan promovează cu mult tact pastoral virtuțile, ca roade ale Duhului Sfânt: smerenia, gândul bun, bunăvoința, cumpătarea, milostenia (62,3; 75,5; 79,5). Insistența cu care el combate patima lăcomiei (de ex. 76,3) sugerează faptul că audiența sa era formată și din nobilii și bogații Antiohiei.

O preocupare deosebită dovedește Sf. Ioan pentru evidențierea rolului femeii evlavioase atât pentru binele familiei, cât și pentru societate (61-63, 69, 86). În legătură cu Marta și Maria, surorile lui Lazăr, el scrie: „Vedeți cât de mare este filosofia femeilor...? Fiindcă, atunci când Îl văd pe Hristos, nu cad îndată în tânguiri..., ele, din contră, îndată Îl admiră pe Învățător” (62,3).

Inserate în comentariul exegetic, întâlnim apoftegme ca acestea: „Adevărul îi arată strălucitori pe cei pe care îi stăpânește, chiar dacă sunt oameni simpli. Minciuna însă, chiar dacă le este alături celor puternici, îi arată slabi” (58,2); „Mai bun este unul singur care face voia lui Dumnezeu decât mii de nelegiuiți” (59,1); „Pe cât sunt de ușoare poruncile, pe atât de mare va fi pedeapsa pentru cei care nu le împlinesc” (60,4); „Neștiința face sufletul fricos și laș, după cum învățarea dogmelor cerești îl face măreț și înalt” (76,1).

După cum ne dovedește cu prisosință ilustrul Părinte antiohian, omilia exegetică constituie un mijloc extrem de eficient în „arta evlaviei” (58,5), atât pentru mântuirea mădularelor vii ale trupului mistic al Bisericii, cât și a mădularelor sale afectate de păcat, astfel încât și unii și alții, fiind „eliberați de toate cele rele, să avem mireasma lui Hristos” (52,4).

Pr. lect. univ. dr. Ioan MIHOC - **Nathan Eubank**, *First and Second Thessalonians (Catholic Commentary on Sacred Scripture)*, Baker Academic, Grand Rapids, 2019, 200 pages.



Lucrarea lui Nathan Eubank, *First and Second Thessalonians*, face parte din recenta serie “Catholic Commentary on Sacred Scripture” (CCSS) - preconizată să cuprindă 17 volume de comentarii la întreg NT - care are ca obiectiv slujirea Cuvântului lui Dumnezeu în misiunea Bisericii. Deși este scrisă din perspectiva credinței Bisericii Romano-Catolice, această serie de comentarii la cărțile Noului Testament comportă o abordare ecumenică, prin faptul că autorii ei se bazează în interpretare și pe lucrări ale specialiștilor ortodocși și protestanți.

Cum e firesc, comentariul cuprinde o bogată și foarte binevenită introducere la cele două Epistole către Tesaloniceni (pp. 16-29). În prima Epistolă, Pavel caută să împlinească toate lucrurile pe care le-ar fi făcut în persoană dacă ar fi mers la Tesalonic. În mod corect, autorul susține că rugăciunea lui Pavel din 3,11-13 constituie „un excelent rezumat al scopului Epistolei 1 Tesaloniceni” (p. 18), atingând patru motive ale Epistolei: exprimarea afecțiunii lui Pavel pentru Tesaloniceni; grija pentru creșterea în iubire și sfințenie a convertiților; învățătură cu privire la Parusia Domnului și învierea morților (accentul eshatologic al Epistolei); învățătură despre persecuție. Toate aceste aspecte sunt cercetate atent în introducerea la 1 Tesaloniceni.

Cu privire la 2 Tesaloniceni, aspectele isagogice debutează cu problema autorului. Argumentarea lui Nathan Eubank este în favoarea autenticității pauline a Epistolei 2 Tesaloniceni și evidențiază trei preocupări ale Apostolului legate de: dreptatea lui Dumnezeu, ziua Domnului și cei care trăiesc pe spinarea altora. De asemenea, în introducere autorul tratează 1 și 2 Tesaloniceni ca „începutul literaturii creștine”. Apreciind Epistolele din perspectiva convențiilor scrisorilor din literatura epistolară profană contemporană, Eubank subliniază particularitățile care marchează începuturile unui nou gen epistolar, epistola apostolică. Apoi, el scrie despre *Epistolele către Tesaloniceni în Biserică*, urmărind receptarea lor în canon și în lucrările Părinților Bisericii (Clement al Romei, Policarp, Iustin Martirul și Irineu de Lyon). El acordă o atenție specială comentariului hrisostomic la Epistolele către Tesaloniceni, pe care îl apreciază drept „cel mai timpuriu și mai bun comentariu” (p. 27).

Urmează apoi schița cuprinsului celor două Epistole către Tesaloniceni (p. 29-31), pe care, pentru caracterul ei didactic, o redăm în continuare:

Planul Epistolei 1 Tesaloniceni

I. Adresă (1,1)

II. Mulțumire (1,2 – 3,13)

A. Primirea Evangheliei de către tesaloniceni (1,2-10)

- B. Comportamentul Apostolilor în Tesalonic (2,1-12)
- C. A doua mulțumire pentru rezistarea în fața opoziției (2,13-16)
- D. Vești bune aduse de Timotei (2,17 – 3,10)
- E. Rugăciune de tranziție (3,11-13)
- III. Exortatie (4,1 – 5,22)
 - A. Introducere (4,1-2)
 - B. Desfrânarea (4,3-8)
 - C. Iubirea frățească și lucrarea mâinilor (4,9-12)
 - D. Soarta creștinilor care au adormit și a Doua Venire a Domnului (4,13-18)
 - E. Caracterul neașteptat al Venirii Domnului (5,1-11)
 - F. Îndemnuri finale (5,12-22)
- IV. Concluzie (5,23-28)

Planul Epistolei 2 Tesaloniceni

- I. Adresă (1,1-2)
- II. Mulțumire și exortatie (1,3 – 3,5)
 - A. Dreptate pentru persecutori și victimele lor (1,3-12)
 - B. Evenimente care preced Ziua Domnului (2,1-12)
 - C. A doua mulțumire (2,13-17)
 - D. Rugăciune pentru Apostoli și pentru tesaloniceni (3,1-5)
- III. Porunci cu privire la muncă (3,6-15)
 - A. Leneșii dezordonati (3,6-12)
 - B. Învățăături pentru toți ceilalți (3,13-15)
- IV. Concluzie (3,16-18)

Propriu-zis, comentariul la 1 Tesaloniceni se desfășoară de-a lungul a opt capitole: Mulțumire pentru lucrarea lui Dumnezeu în Tesalonic (1 Tes 1,1-10) (p. 31); Comportamentul lui Pavel în Tesalonic (1 Tes 2,1-8) (p. 48); Continuarea istoriei Apostolilor în Tesalonic (1 Tes 2,9-20) (p. 60); Mângâierea lui Pavel prin întoarcerea lui Timotei (1 Tes 3,1-13) (p. 73); Viața bineplăcută lui Dumnezeu (1 Tes 4,1-12) (p. 84); Soarta creștinilor adormiți la Parusia Domnului (1 Tes 4,13-18) (p. 99); Ziua Domnului (1 Tes 5,1-11) (p. 113); Îndemnuri finale (1 Tes 5,12-28) (p. 123).

Comentariul la 2 Tesaloniceni este cuprins în trei secțiuni, corespunzătoare celor trei capitole ale Epistolei: Mulțumire pentru răbdare în suferință (2 Tes 1,1-12) (p. 138); Evenimente prevestitoare ale Zilei Domnului (2 Tes 2,1-17) (p. 159); Muștrarea celor care nu vor să muncească (2 Tes 3,1-18) (p. 181).

Comentariul conține, de asemenea, două importante serii de excursuri, una sub genericul „*Background biblic*”, care se referă la aceste subiecte: „Biserica” (*ekklēsia*) în Scriptură (p. 34), „Lucrare” (*ergon*) la Pavel (p. 37), Dio Hrisostom (p. 53), „Apostol” în Noul Testament (p. 55), Critica textuală (p. 57), Emoții puternice în scrisorile din antichitate (p. 77), Oameni și îngeri ca „sfînți” (p. 82), Învierea din morți la Pavel (p. 105), Tradiția lui Iisus în învățătura lui Pavel (p. 115), Datoria de a mulțumi lui Dumnezeu (p. 142), Tradiții biblice în 2 Tesaloniceni 1,7-10 (p. 149).

Cealaltă serie de excursuri, sub genericul „Tradiția vie”, privește aceste subiecte: Viața de rugăciune (p. 36), Bucuria în suferință la Sf. Ecaterina de Siena (p. 41), Grigorie cel Mare despre răbdarea persecuției (p. 50), Al doilea conciliu de la Vatican despre modul în care Apostolii au predicat Evanghelia (p. 52), Catehismul de la Trent despre prunci și mame (p. 59), Catehismul de la Trent despre urmarea pildei lui Pavel față de bani (p. 61), Sf. Bernard și Sf. Augustin despre auto-dăruirea lui Dumnezeu prin Revelație (p. 65), Salvian Prezbiterul (începutul secolului cinci) despre 1 Tesaloniceni 3,3 (p. 75), Sf. Atanasie și Sf. Ambrozio despre unitatea dintre Tatăl și Fiul în 1 Tesaloniceni 3,11 (p. 80), Chemarea universală la sfințenie (p. 86), Sf. Augustin despre a fi „învățat de Dumnezeu” (1 Tes 4,9) (p. 95), Lucrarea mâinilor (p. 96), Doliul pentru morți în antichitatea creștină (p. 103), Origen despre noapte ca simbol al răului (p. 118), Fericitul John Henry Newman despre dezvoltarea doctrinei (p. 124), Sf. Ignatie despre cinstirea ierarhiei (p. 126), necesitatea iertării și iubirii vrăjmașilor (p. 129), Sf. Augustin despre rugăciunea reciprocă a episcopului și a credincioșilor (p. 135), Sf. Augustin despre originea divină a credinței și iubirii tesalonicenilor (p. 141), Sf. Ioan Hrisostom despre trăirea unei vieți demne de chemarea lui Dumnezeu (p. 155), Asistența divină în facerea de bine după 2 Tesaloniceni 2,16-17 (p. 179), 2 Tesaloniceni 3,10 la monahi și asceți (p. 187).

Finalul cărții cuprinde sursele recomandate de autor (p. 195), un vocabular (p. 197), indexul subiectelor pastorale (p. 198) și al excursurilor (p. 199).

Ținând seama de această abordare complexă a primelor două (din punct de vedere cronologic) Epistole ale Sf. Apostol Pavel, ne așteptăm ca lucrarea prezentată mai sus să fie de interes pentru cei care studiază la nivel academic literatura paulină și, de asemenea, să răspundă întrebărilor tuturor celor care sunt interesați de înțelegerea mesajului teologic și a contextului lor istoric.

Pr. lect. univ. dr. Ioan MIHOC - **Protoiereul Vladimir Hulap, *Parabolele Evangheliei ieri și azi. Contextul cultural, tâlcuirea Sfinților Părinți, mărturii istorice*, trad. din limba rusă Denis Chiriac, Ed. Egumenița, 2020, 295 p.**



Lucrarea părintelui profesor Vladimir Hulap, publicată anul acesta la Editura Egumenița, este binevenită pentru îmbogățirea literaturii biblice în limba română și, mai cu seamă, pentru aducerea în atenție a tematicii mereu actuale a cuvintelor Domnului care interpelează cu multă putere prin intermediul genului parabolic. Autorul cărții, prorector al Academiei Ortodoxe din Sankt Petersburg, consacrat ca teolog prin mai multe volume și articole publicate până acum, semnalează de la început că „nu avem în față un comentariu exegetic științific, ci niște reflecții referitoare la textele splendide și multilaterale care au avut un rol important în misiunea lui Iisus Hristos și își păstrează actualitatea în viața Bisericii Sale” (pp. 5-6).

Cartea este structurată în zece capitole, fiecare nuanțând teme importante pentru elucidarea multiplelor valențe ale pildelor evanghelice.

O simplă trecere în revistă a cuprinsului ne arată maturitatea spirituală a unei cercetări ancorate în contextul istoric-cultural al Noului Testament (din care nu lipsesc aluziile la mărturia istoricului Iosif Flaviu), dar și în perspectiva Părinților Bisericii. Mărturisind faptul că „este de neconceput să intrăm în contact cu Evanghelia fără să cunoaștem în prealabil experiența sfinților” (p. 6), autorul dovedește o mare preocupare pentru semnificațiile desprinse din cugetările Părinților. Dintre aceștia, cei care sunt repere constante pe parcursul lucrării și dau greutate teologică argumentării, sunt de menționat: Antonie cel Mare, Avva Isaia, Avva Dorotei, Isaac Sirul, Macarie Egipteanul, Petru Damaschinul, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur, Ambrozie al Mediolanului, Isidor Pelusiotul, Ioan Scărarul, Pimen cel Mare, Simeon Noul Teolog, Ignatie Briancianinov, Nicodim Aghioritul, Paisie Aghioritul. Desigur, între cei mai frecvent citați sunt exponenții spiritualității ruse: Tihon din Zadonsk, mitropolitul Platon al Moscovei, Teofan Zăvorâtul, Nikon al Optinei, Varsanufie al Optinei, Ambrozie al Optinei, Alexei Mecev, Dimitrie al Rostovului, Serafim de Sarov și Ioan din Kronstadt. Interpretarea de față dobândește vioiciune și stârnește interes și prin apelul la operele unor reprezentanți de seamă ai literaturii: Charles Dickens, Vladimir Soloviov, F. M. Dostoievski, J. P. Sartre, L. N. Tolstoi, A. P. Cehov.

În capitolul întâi, intitulat „De ce le vorbești în pilde?”, autorul clarifică opțiunea Mântuitorului pentru genul parabolic, un gen literar care presupune *franchețe indirectă* și care comunică *adevărul și viața*, vizând *surditatea duhovnicească*, *adevăr nespus pe șleau*, și care rămâne pururi actual, ca un *glas prin veacuri*. Observația Părintelui Hulap despre forța pedagogică și de judecată a parabolelor evanghelice este deplin edificatoare: „Pentru cei care caută să înțeleagă adevărul, parabolele dezvăluie cunoștințe duhovnicești profunde, pentru alții devin

un test al calității inimii lor, un semn că au venit la Hristos pentru orice, numai nu pentru convertire și vindecare” (p. 15). Capitolul al doilea, „*Drumul acasă*”, se constituie într-o tâlcuire amplă a parabolei fiului risipitor, și răspunde acestor probleme: *un dar ciudat* (liberul arbitru, n.n.: „Darul libertății este măreț și înspăimântător în același timp, deoarece prețul folosirii sale adevărate sau false este extrem de mare: viața sau moartea noastră”, p. 25), *puiul zburat din cuib*, *amărăciunea țării îndepărtate, unde sunt? cine sunt? soluția există*, *Dumnezeul Care aleargă în întâmpinarea noastră, fiul cel mare*. Capitolul al treilea, „Omul și Legea”, oferă o interpretare sugestivă a parabolei vameșului și a fariseului (cu aceste subtitluri surprinzătoare: *rom și frișcă*, *trădătorii patriei*, *pravila de rugăciune*, *spectacol în templu*, *scara rugăciunii*, *capcanele ascetismului*, *primul în lista păcatelor*, *sistemul de coordonate*, *glasul inimii penitente*, *cu susul în jos*). Capitolul al patrulea, „Înșelătorul pe pedestal”, înfățișează parabola iconomului nedrept și se referă la aceste aspecte: *ispita încrederii*, *ia totul de la viață*, *criza - izvor de înțelepciune*, *cum să te iubești pe tine însuși*. Capitolul al cincilea, „Să ne temem de cei indiferenți”, vizează explicarea parabolei samarineanului milostiv, din perspectiva tratării acestor teme: *„jungla” unui oraș mare*, *reguli de interpretare*, *dragoste până la capăt*, *de aproape și de departe*, *haine albe*, *politica neintervenționistă*, *dușmanul devenit prieten*, *prieten îndepărtat și apropiat*. Capitolul al șaselea este intitulat „Potențialul nerealizat”, referindu-se la înțelesurile parabolei talanților. Interpretarea cuprinde creionarea acestor teme: *managerii lui Dumnezeu*, *capital de pornire*, *raportul sufletului*, *venit mare*, *investiție fără dobândă*. Capitolul al șaptelea descrie „cea mai groaznică închisoare din lume”, în contextul înțelegerii pildei datornicului nemilostiv, pentru care sunt dezvoltate aceste subcapitole: *nedreptate nefirească*, *matematica lui Dumnezeu și plini de datorii*. Capitolul al optulea se referă la parabola bogatului nebun, accentuând faptul că „Însuși Dumnezeu l-a numit nebun”. Ca și în capitolul precedent, avem aici trei subcapitole: *raiul sunt alții*, *în pragul veșniciei și agendă rescrisă*. Capitolul al nouălea întreabă retoric „Cerurile mai pot aștepta?”, problematizând parabola nunții fiului de împărat, din perspectiva următoarelor teme inedite: *glasul bucuriei*, „*omul în cutie*”, *a doua chemare, fără scuze*, *fereastra veșniciei*, *oaspeți neașteptați*, *codul vestimentar al cerului*. În fine, inedită este și abordarea parabolei semănătorului, a cărei tratare este intitulată „operație la inimă”. Comentariul omiletic tranșează aspecte legate de: *cei care aud și cei care ascultă*, *mâna generoasă*, *praful de lângă drum*, *fără rădăcini*, *spini ucigători*, *cernoziom duhovnicesc*, *agricultura inimii*. Cu privire la gravitatea situației în care se află oamenii „fără rădăcini”, părintele Vladimir face o amară constatare: „Istoria Rusiei din secolul al XX-lea a demonstrat că revoluția a fost condusă de oameni care au avut calificativul *excelent* la cunoașterea disciplinei *Legea lui Dumnezeu*, fiind foști elevi ai seminariilor teologice. Tocmai acești <ortodocși> au omorât preoți, au distrus clopotnițe și au ars icoane”. Iar avertismentul său îi privește pe „semi-credincioși”: „Omul care Îl lasă pe Dumnezeu să intre în inima lui doar pe jumătate este mult mai jalnic decât cel care nu a trăit niciodată întâlnirea cu El” (p. 274).

Lectura pe care ne-o propune Părintele Vladimir Hulap este, aşadar, nu doar ancorată în contextul istoric al epocii Noului Testament, sau în cel al interpretării teologilor din trecutul Bisericii, ci este realizată şi prin prisma problemelor societăţii contemporane, astfel încât, în mod cert, prezintă un real interes atât pentru creştinii trăitori, cât şi pentru cei abia alfabetizaţi în credinţă sau care încă aşteaptă să treacă pragul Bisericii.

Pr. lect. univ. dr. Daniel ENEA - **Praznicele Maicii Domnului - O perspectivă istorică și teologică**, autor Ierotheos, mitropolit al Nafpactosului

Avem bucuria și binecuvântarea să fie tradusă o nouă lucrare a IPS Ierotheos, Mitropolit al Nafpactosului **Praznicele Maicii Domnului, o perspectivă istorică și teologică**. În limba română apare cu binecuvântarea IPS Ioachim, Arhiepiscopul Romanului și Bacăului, iar cu osteneala traducerii s-au ocupat maicile de la Mănăstirea Diaconești și binecunoscuta de acum doamna Tatiana Petrache. Lucrarea a apărut la Editura Bonifaciu la finele anului 2019.

Mitropolitul Ierotheos mărturisește: *Închin această carte, cu evlavie și recunoștință, Maicii Domnului Ierusalimiteanca, ce a vegheat în chip tainic și minunat scrierea ei*, iar în Prolog, eruditul ierarh aduce în atenția cititorilor pilda Sf. Ioan Damaschin despre împăratul care a băut apă din palmele unui țaran. Dacă împăratul a socotit bunăvoința mai presus decât darul, cu atât mai mult face acest lucru Maica Domnului, care apreciază râvna noastră mai mult decât puterea. Este o lucrare bogată, vastă, ce aduce multe lămuriri în teotokologie. În versiunea românească însumează mai bine de 600 de pagini.

Se deschide cu un Prolog, urmează apoi Introducerea, Tratarea cuprinde șase părți, În loc de Epilog, Rugăciunea de la Pavcerniță către Maica Domnului și un lucru inedit , Bibliografia traducătorului.

Partea întâi Zămislirea Sfintei Ana, Maica Născătoarei de Dumnezeu, cuprinde nouă capitole în care se împletesc atât datele istorice cât și trăirile duhovnicești, punctând și combătând erezia apuseană a imaculatei concepții.

Partea a doua Nașterea Maicii Domnului, are nouăsprezece capitole în care autorul te surprinde plăcut cu învățături ale marilor Părinți ai Bisericii. Dăm trei exemple: Sf. Andrei, Arhiepiscopul Cretei, afirmă că Maica Domnului este *plămada întregii frământături*, și că prin ea *neamul omenesc este dospit spre a fi plăsmuit din nou*. Sf. Nicolae Cabasila descrie ziua nașterii Maicii Domnului ca praznic a toată lumea, spunând că nu o sărbătorim ca *zi de naștere a Fecioarei, ci ca zi de naștere a întregii lumi*. Sf. Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului, îl compară pe vechiul Adam cu Noul Adam, Care este Hristos, și vechiul Rai cu Raiul cel Nou, Raiul de taină, care este Maica Domnului; *Astăzi o lume nouă și Rai de taină ne-a răsărit, în care și din care noul Adam l-a plăsmuit din nou pe cel vechi și lumea toată a înnoit-o, Cel ce nu este amăgit ci amăgește pe amăgitorul, iar celor robiți păcatului prin amăgirea lui le dăruiește slobozire*.

Partea a treia Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, cuprinde șaisprezece capitole, iar cel ce le parcurge va afla lucruri interesante și va înțelege de ce arhiereul Zaharia, care era și prooroc o vede pe Maria ca pruncă, dar o înțelege *ca atelier dumnezeiesc*(Sf. Gherman), pentru că Dumnezeu o pregătea să ia trup dintr-însa. Intrarea Fecioarei în Templu a fost cea dintâi procesiune a împărătesei, pecetea slavei ei viitoare și înainte-însemnarea harului dumnezeiesc ce avea să o umbrească. Și autorul argumentează cu spusele părinților despre viața Fecioarei în Templu, în Sfânta Sfintelor și o arată pe Maica Domnului ca model al adevăratului

isihast, descoperind că metoda prin care se dobândește cunoașterea lui Dumnezeu este curățirea minții de simțuri și de lucrurile sensibile și luminarea ei prin rugăciune. Fecioara a arătat tuturor oamenilor calea adevăratei teologii. Fecioara în Templu a fost o autentică isihastă.

Partea a patra Buna Vestire a Maicii Domnului, cuprinde cinci capitole, iar fiecare are încă două până la treisprezece subcapitole în aproape 175 de pagini. Autorul pleacă de la istoricul evenimentului Bunei Vestiri. Urmează prezentarea întâlnirii Maicii Domnului cu Elisabeta. Cel mai mare subcapitol, intitulat Taina zămislirii și a purtării în pântece de către Maica Domnului, ne prezintă profunzimea și adâncimea tainei celei din veci ascunsă și de îngeri neștiută. Subcapitolul următor ne explică Dogmaticile glasurilor de la Vecernia de sâmbătă seara, ce ne prezintă într-o formă poetică frumoasă, învățăturile de credință în cultul ortodox. Ultimul subcapitol este rezervat comentariilor patristice la praznicul Bunei Vestiri.

Partea a cincea Maica Domnului în Noul Testament, este partea în care autorul face o incursiune biblică, dovedind că Maica Domnului este urmașă a patriarhului Avraam, dar și a strămoșului Adam. În continuare ne prezintă adevărul biblic, că Iosif, logodnicul Maicii Domnului, este numit *bărbatul Mariei*, iar nu tatăl lui Hristos. Prin iconomia lui Dumnezeu, el i-a ocrotit pe Fecioara Maria și pe Fiul ei, Hristos, Care s-a zămislit de la Duhul Sfânt. Mai departe prezintă locurile nou-testamentare în care o întâlnim pe Maica Domnului.

Partea a șasea Adormirea Maicii Domnului, cuprinde șapte capitole, alcătuite din mai multe subcapitole. Ca extensie este cea mai mare parte, depășind 180 de pagini. În această parte eruditul mitropolit prezintă evoluția istorică a praznicului Adormirii Maicii Domnului, evenimentele legate de această sărbătoare după mărturiile Sf. Părinți. În continuare ne descoperă prezența și pomenirea Maicii Domnului în Sfânta Liturghie, în imnografia și iconografia Bisericii. Încheie cu un amplu și bogat capitol intitulat revelator *Învățătura patristică despre Adormirea Maicii Domnului și despre Maica Domnului în general*.

Lucrarea se încheie plecând de la textul: *Și s-a arătat din cer un semn mare: o femeie înveșmântată cu soarele, și luna era sub picioarele ei și pe cap purta cunună din douăsprezece stele. Și era însărcinată și striga chinându-se ca să nască* (Apocalipsă 12, 1-2), pe care mitropolitul Ierotheos îl explică după învățătura Sf. Andrei al Cezareei și Sf. Areta al Cezareei. După unii exegeți femeia ar fi Maica Domnului, iar după alții, Biserica. De aici și o revelație, între Născătoarea de Dumnezeu și Biserică există o strânsă legătură, pentru că le unește Persoana lui Hristos. Amândouă îl nasc pe Hristos. Maica Domnului a dat trupul ei lui Hristos, iar Biserica prin Taine, naște fiii, frați și prieteni ai lui Hristos. Este clar că în imaginea prezentată în Apocalipsă, Maica Domnului se află în strânsă legătură cu Biserica. Amândouă au o mare slavă, care izvorăște din Soarele dreptății, Hristos Domnul. Maica Domnului are mare slavă în ceruri și se desfătează de slava Fiului ei, iar Biserica, fiind Trup al lui Hristos, este îndumnezeită și strălucește de dumnezeiască slavă.

Nu trebuie să uităm că Praznicele Maicii Domnului sunt în strânsă legătură cu cele ale lui Hristos. Ele au fost, sunt și vor fi praznice strălucite ale Bisericii, ce îi

luminează pe evlavioşii creştini, următori şi trăitori fideli în Hristos, care *ieri, azi şi în veci este acelaşi* (Evrei 8, 13). Mulţumim traducătorilor că avem în limba română această lucrare de excepţie a IPS Ierotheos, Mitropolit de Nafpactos şi să ne rugăm ca Maica Domnului să ocrotească pe toţi cinstitorii ei din Grădina sa.