

BISERICA ORTODOXĂ

REVISTA SFINTEI EPISCOPII
A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI



ANUL IX, NR. 1
ianuarie - iunie 2007
EDITURA CARTEA ORTODOXĂ
ALEXANDRIA 2007

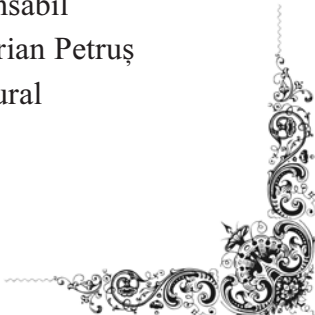
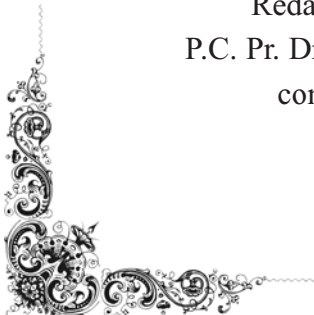


COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte
Prea Sfințitul Părinte Episcop
† Galaction

Vicepreședinte
P.C. Pr. Dr. Ciulei D. Marian

Redactor responsabil
P.C. Pr. Drăghici Adrian Petruș
consilier cultural



Tehnoredactare - Sorin Constantin

Copyright 2007 © Editura **CARTEA ORTODOXĂ**

- Toate drepturile rezervate -

ISSN 1582-1544

CUPRINS

PASTORALĂ LA ÎNVIEREA DOMNULUI 2007

† Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului5

ARTICOLE ȘI STUDII

*Voință naturală și voința gnomică în teologia Sfântului Maxim
Mărturisitorul*

Magister: **Maraloiu Ana-Maria**13

CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

Post și sărbătoare

Pr. Eugen-Cătălin Păunescu89

*Influențe biblice și apocrife în dramaturgia lui Lucian Blaga. Biblia
și sacrul în literatură*

Drd. M-hia **Justina Gina Doina Spataru**104

Îndumnezeirea – scopul final al vieții duhovnicești

Arhid. **Neacșu Vasile**125

PAGINI DE SPIRITUALITATE ORTODOXĂ

Autoritatea imperială și monahismul în primul mileniu

Stângă **Alin**172

VIAȚA BISERICESCĂ

Din agenda de lucru a Prea Sfințitului Episcop Galaction

Secretar eparhial, Arhid. **Vasile Neacșu**185

BISERICA ȘI SOCIETATEA

„Misiunea Misiologiei”. Câteva considerații actuale privind misiologia ortodoxă

Asist. drd. **Radu Mureșan**197

Despre gândirea teologică și acțiunea socială a Bisericii în lumea contemporană

Drd. **Stelian Gomboș**216

Versuri

Rădoi Paraschiva228

DIN VIAȚA EPARHIEI

Festivalului-concurs „Te-Deum Laudamus”

Pr. **Emil Lazăr**236

Înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos, 17 mai, ziua de naștere a Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction

Preot **Adrian Drăghici**238

Înălțarea Domnului, Ziua eroilor. 17 mai ziua – Prea Sfințitului Episcop Galaction. Chipul bucuriei înălțării cu sufletul

Preot **Adrian Drăghici**242

A zecea cetate

Preot paroh **Răpeanu Sorin**, Preot **Dincă Marius**245

Cu vrerea lui Dumnezeu

Clement250

Zimnicea în zi de sărbătoare

Preot **Grigore Vulcănescu**255



PASTORALĂ

† GALACTIION

DIN MILA LUI DUMNEZEU
EPISCOP AL SFINTEI EPISCOPII A ALEXANDRIEI
ȘI TELEORMANULUI

*TUTUROR DREPTCREDINCIOȘILOR CREȘTINI, CINULUI
MONAHAL, PEA CUCERNICILOR ȘI PEA CUVIOȘILOR PĂRIŢI
DIN ACEASTĂ SFÂNTĂ ȘI DE DUMNEZEU PĂZITĂ EPISCOPIE,
HAR, PACE, SĂNĂTATE ȘI ALESE BUCURII DUHOVNICEȘTI
DE LA DUMNEZEU, IAR DE LA NOI PĂRINTEASCĂ ÎMBRĂȚIȘARE
ȘI ARHIEREASCĂ BINECUVÂNTARE*

*„Iar cei ce se vor învrednici să dobândească
veacul acela și Învierea cea din morți...
nici să moară nu mai pot, căci sunt la fel cu îngerii și sunt
fii ai lui Dumnezeu fiind fii ai Învierii” (Luca XX, 35-36).*

*Iubiții Noștri fii duhovnicești,
Hristos a Înviat!*

Sfinții Părinți ai Bisericii noastre au învățat că strămoșii neamului omenesc, înainte de căderea în păcat, erau înveșmântați în hainele de lumină ale harului divin. Pentru noi, timpul postului străbătut până acum, a fost un urcuș duhovnicesc spre lumină, în dorința ca fiecărui suflet să-i fie luminată

haina de către Dătătorul de lumină – Biruitorul morții.

Prin post ne-am dezbrăcat de *îmbrăcămintea din piele* (Facere, III, 21) și printr-o transformare duhovnicească am încercat să ne înveșmântăm cu haina luminoasă dăruită la botez de Cel ce se îmbracă cu lumina ca și cu o haină. Această lucrare se realizează culminant prin Învierea Mântuitorului. Hristos, în lumina Învierii, se apleacă peste mormântul fiecăruia și ne scoate din tăcerea însingurării la lumina iubirii fără de sfârșit întru care ne putem vedea unii pe alții în Adevăr, căci *adevărata viață era lumina oamenilor* (Ioan, I, 4). Iar *Calea, Adevărul și Viața* este iubirea dumnezeiască, singura care poate întinde punți între ființe și între Ființă și ființe, *pentru că în El trăim și ne mișcăm și suntem* (Faptele Apostolilor XVII, 28) căci *lumina lui Hristos luminează tuturor*.

Iubirea lui Dumnezeu este reală nu numai pentru că însoțește și ajută suferința umană prin împreună pătimire, ci, mai ales pentru că o ridică din moarte la viață, prin Înviere. Învierea lui Hristos este iubirea lui Dumnezeu care face sigură biruința ființei umane, căci Hristos, Omul-Dumnezeu, a Înviat curmând stricăciunea și deschizându-ne calea spre înviere.

Moartea lui Hristos, *Care a purtat păcatele noastre în trupul Său* (I Petru, II, 24) pe Cruce, pentru a ne scoate din robia păcatului, arată mai presus de toate iubirea lui Dumnezeu față de făptura Sa căzută. Întocmai recunoaștem prin rugăciune la Sfânta Liturghie: *ca un purtător de viață și mai înfrumusețat decât Raiul cu adevărat și decât toată cămara împărătească mai luminat s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre*.

Vedem de aici voia Lui de a izbăvi trupul nostru de stricăciune, risipire și moarte. Odată mai mult se vedește rostul Învierii lui Hristos în lucrarea mântuirii noastre și în deschiderea căii spre îndumnezeire pentru toți oamenii căci, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: *suntem sfințiți prin jertfa trupului lui Iisus Hristos odată pentru totdeauna* (Evrei X, 10).

Prin urmare, Învierea este mărturia strălucitoare a izbăvirii noastre și a biruinței pe care Hristos a câștigat-o pentru noi toți, prin care viața veșnică se dăruiește nu doar sufletului ci și trupului. Trupul lui Hristos cel înviat

arată cum vor fi trupurile noastre la învierea cea de obște și cum făgăduiau a fi încă din rai: înălțat la o viețuire mai presus de fire; cu altă înfățișare (cf. Marcu XVI, 12), care-L face de nerecunoscut pentru ucenici (cf. Ioan XXI, 7); nesupus legilor firii, pătrunzând prin ușile încuiate (cf. Ioan, XX, 19 și 26), arătându-se deodată în locuri diferite (cf. Marcu, XVI, 9-14) sau făcându-se nevăzut (cf. Luca, XXIV, 31). Nu silit de nevoie mănâncă împreună cu ucenicii, ci pentru ca, lor, să nu li se pară că văd un duh (cf. Marcu VI, 49). Trupul lui Hristos înviat este însă același trup omenesc al Său (cf. Ioan XX, 27).

Prin urmare, Hristos n-a venit în lume ca să ne izbăvească de trupurile noastre, ca să ne elibereze de materie. Iată de ce, Învierea este cea mai mare sărbătoare a Ortodoxiei, ea fiind desăvârșirea misiunii Mântuitorului pe pământ. În această zi diavolul s-a tânguit văzând nimicită stăpânirea sa asupra oamenilor, în această zi iadul a văzut Lumina și sufletele dreptilor au fost readuse la viață și mutate în rai, în care așteaptă învierea ce va avea loc la a doua venire a Domnului.

Iubiți frați întru Hristos Cel Înviat,

Hristos, Biruitorul morții, *Cel ce ne-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată* (I Petru, II, 9) ne încredințează de adevărul Sfintei Sale Învieri și acest adevăr ni se lămurește în chip desăvârșit prin scrierile Sfinților Părinți.

Iată cum ne învață Sfântul Efrem Sirul în cuvântul său la Duminica Învierii: *Noi, strănepoții lui Adam, eram toți ca niște păsări prinși în cursa nenorocirii, pe care o ținea întinsă moartea de toate părțile. În această cursă, vrând, a căzut și Dumnezeu-Omul, Iisus, murind de voie, dar Acesta a căzut cu dumnezeiasca Lui putere, a sfărâmat cursa, a zburat El întâi cu Învierea cea preaslăvită și ne-a mântuit și pe noi din stricăciunea morții. „Cursa s-a zdrobit și noi ne-am mântuit, ajutorul nostru întru numele Domnului”. Ne-am mântuit, nu mai suntem de acum robi morții. Noi o vedem și nu ne mai temem de vederea ei cea sălbatică. Înainte de Învierea*

lui Hristos moartea era groaza omului, iar după Învierea lui Hristos, omul s-a făcut groaza morții. După ce a biruit moartea și a Înviat Iisus, nu o iau în seamă nici ucenicii Domnului Hristos. Sfinți mucenici micuți, micuți prunci și tinere fecioare o batjocoresc. Acesta este darul Celui ce a Înviat, al Stăpânului nostru, aceasta este puterea preaslăvitei Învieri. A Înviat Hristos și s-a omorât moartea. A Înviat Hristos și s-a dezlegat stricăciunea. A Înviat Hristos și a încetat blestemul. A Înviat Hristos și a răsărit nemurirea. A Înviat Hristos și iarăși s-a deschis raiul. Unde-ți este moarte acum boldul? Unde îți este iadule biruința? Noi cădem ca niște muritori, dar apoi ne sculăm ca niște nemuritori. Noi ne închidem la închisoarea unui întunecos mormânt, dar și acolo ajunge să ne învieze lumina cea fericită a stăpâneștii Învieri. Noi așteptăm moartea, dar noi așteptăm și viața nemuritoare, a cărei arvună ne-a dat-o Învierea Mântuitorului. Hristos a Înviat! („Cuvinte folositoare”, Ed. Bizantină, București, pp. 104-105).

Întocmai și Sfântul Teofan Zăvorâtul ne învață cum să înțelegem viața cea nouă, adusă de Învierea lui Hristos, spunând: *rațiunea poate dovedi adevărul învierii umane prin cugetările sale, pe temeiul Scripturii, iar puterea dovezilor sale nu poate să nu o recunoască necredinciosul, dacă simțul adevărului nu este cu totul înăbușit în el; iar credinciosul nu are nevoie de dovezi, fiindcă Biserica lui Dumnezeu este plină de lumina Învierii. Vrednici de crezare și cu multă putere de încredințare sunt amândoi acești martori. Dar împotriva cugetărilor minții se pot naște și pot ieși în întâmpinare alte cugetări, iar credința poate fi luptată și clătinată de nedumeriri și îndoieli care vin dinafară ori care răsar dinăuntru. Nu este, oare, nici o îngrădire de netrecut pentru adevărul Învierii? Este. Aceasta se va întâmpla atunci când puterea Învierii, primită încă de la botez, va începe să se arate în chip lucrător nimicind stricăciunea sufletului și trupului, încetățenind în ele temeiurile vieții noi. Un astfel de om va umbla întru lumina Învierii și nebun îi va părea oricine își ridică glasul împotriva adevărului Învierii, așa cum celui care umblă ziua i se pare nebun cel ce grăiește că e noapte. Binefăcătoare este osteneala celor care zdrobesc, prin cugetări sănătoase, minciuna ce se îngrămădește împotriva adevărului Învierii.*

Citește aceste cugetări și întrarmează-te cu ele; dar totodată să nu te lenevești a face din ce în ce mai mult loc ca să intre întru tine puterea Învierii lui Hristos. Cu cât vei face asta mai mult, cu atât vei fi mai la adăpost de toate săgețile vrășmașului îndreptate împotriva acestui adevăr. Întrebi de ce este nevoie pentru aceasta? De nimic deosebit, fii ceea ce trebuie să fii potrivit legământului în care ai intrat la Sfântul Botez, care este învierea noastră. Ai scuipat pe satana și pe toate faptele lui? Continuă să te porți la fel față de el. Te-ai unit cu Hristos? Rămâi cu El. Faptele întunericului și cele ale luminii sunt vădite. Fugi de cele dintâi și ține-te de cele din urmă: însă, fă aceasta fără compromisuri, oricât de mărunte, așa încât norma vieții tale să fie următoarea: nu este părtășie între lumină și întuneric, între Hristos și Veliar (Sfântul Teofan Zăvorâtul, „Tâlcuiri din Sfânta Scriptură pentru fiecare zi din an”, Ed. Sofia, București, 1999, pp.62-64).

În privința păcatelor mici, Mitropolitul Antonie al Surojului ne prezintă o povestire foarte folositoare, cu un nebun pentru Hristos, Alexie din regiunea Voronejului (Rusia): *au venit la el două femei. Prima se frângea sub conștiința unui păcat cumplit, săvârșit de ea; a doua se văita: sunt păcătoasă ca și toți; știți, părinte, este imposibil să trăiești și să nu păcătuiești. Atunci, Alexie le-a arătat, printr-un exemplu viu, ce înseamnă pocăința lor. Le-a trimis pe amândouă în câmp; celei care a făcut un păcat cumplit i-a poruncit să găsească cel mai mare bolovan pe care îl poate ridica și să-l aducă la el; celeilalte i-a spus să adune în șorț cât mai multe pietricele. Când femeile s-au întors, le-a spus amândurora să meargă și să pună pietrele exact acolo de unde le-au luat. Prima a mers direct către locul de unde luase bolovanul – urma lui era întipărită în pământ, iar cea de a doua a cutreierat ore în șir câmpul, nefiind în stare să-și amintească de unde a luat o pietricică sau alta. Astfel a arătat acest nebun pentru Hristos că nu trebuie să fii nepăsător față de lucrurile aparent mărunte, dar de care nu te mai poți dezbăra. Trebuie să cugetăm la aceasta, pe de o parte pentru că, într-adevăr, dacă nu ținem seama de lucrurile mărunte, nu ne mai putem apoi descotorosi de ele. Iar pe de altă parte, pentru că, obișnuindu-ne să fim nepăsători față de cele mărunte, ne obișnuim să fim nepăsători în general și*

începem să păcătuim tot mai mult, adică să ne schilodim tot mai mult, să distrugem și să necinstim chipul lui Dumnezeu din noi („Bucuria pocăinței” Ed. Marineasa, 2005, pp.33-34).

Sfinții Părinți laudă pe unii oameni slăviți prin viața lor creștinească, spunând că *unii ca aceștia au înviat mai înainte de învierea cea de obște. În ce stă, dar, taina unei astfel de vieți? În aceea că ei și-au însușit trăsăturile proprii vieții de după înviere, așa cum sunt ele arătate în cuvântul lui Dumnezeu și le-au făcut lucrătoare în sine. Viața viitoare este înfățișată ca fiind desprinsă de tot ce este trupesc; acolo nu se vor însura, nici se vor mărita, nu se vor hrăni cu mâncare moartă și însuși trupul pe care îl vor primi va fi duhovnicesc. Și astfel, cel ce trăiește desprins de toate cele trupesti, va primi în sine sau va readuce în sine, elementele vieții de după înviere. De vei ajunge până acolo ca în tine să moară tot ce este trupesc, vei deveni înviat mai înainte de învierea cea de obște. Drumul către această stare îl arată Apostolul atunci când spune: în duh să umblați și să nu împliniți poftele trupului (Galateni V, 16). Și ne încredințează că umblând pe această cale avem bună nădejde de a ajunge la țelul dorit: cel ce seamănă în duh, din duh va culege viața veșnică (Galateni VI, 8), („Tâlcuiri din Sfânta Scriptură”, Ed. Sofia, București, 1999, pp.62-64).*

Iubiți credincioși,

Învierea Domnului este, așadar, trecerea de la întunericul morții la lumina vieții. Deoarece *Învierea nu înseamnă doar înnoirea și preschimbarea trupului; ea îl mută pe om în viața cea nouă și neasemănată, în care, eliberat din strânsoarea materiei, nu mai are nevoie de aer, de hrană sau de împreunare trupească, ca să nu se stingă. De aceea, pe drept cuvânt, Sfinții Părinți s-au întrebat dacă trupul va învia cu toate ale sale – din care multe nu-i vor mai fi de nici un folos – dacă, așadar, va fi cu adevărat restaurat în întregimea sa, în deplinătatea firii sale. Părinții spun că trupul își va păstra toate organele sale. Însă, adaugă Tertulian, lucrarea lor va înceta; dealtfel, arată el, și în viața aceasta este cu puțință să nu te folosești*

de stomac sau de părțile trupului ce slujesc împreunării între bărbat și femeie, în vreme de post și înfrânare, fără ca deplinătatea omului să fie în vre-un fel vătămată. Folosindu-se de un vocabular mai precis, Părinții capadocieni, Sfinții Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin și cei care le-au urmat, afirmă că trupul își va păstra puterile (sau facultățile) dar că ele nu vor fi active. Cu judecată ar fi să spunem că organele trupului, devenit duhovnicesc și ceresc, sunt și ele transfigurate, și tot așa vor fi și lucrările lor (cf. Filipeni III, 21), după cum ne lasă să întrezărim Sfânta Scriptură și experiența mistică atunci când vorbesc de simțiri duhovnicești sau de folosirea în chip duhovnicesc a mădulelor trupului.

Viața cea nouă înseamnă și schimbare a legăturilor dintre oameni: cele trupesti, dintre bărbat și femeie, și cele de rudenie vor pieri, fără să piară însă unirea, apropierea și iubirea, cu totul spiritualizate: „când vor învia din morți, nici nu se mai însoară, nici nu se mai mărită, ci sunt ca îngerii din ceruri”, spune Mântuitorul Hristos (Marcu XII, 25; cf. Matei XXII, 30; Luca XX, 35-36), (J.C. Larchet, „Tradiția Ortodoxă despre viața de după moarte”, Ed. Sofia, București, 2006, pp.297-298).

Această schimbare a felului nostru de viețuire am dorit să o facem și noi prin nevoințele Postului celui Mare. Și, indiferent cât de mult sau de puțin am reușit suntem datori să continuăm acest efort de înduhovnicire și dincolo de hotarele Postului, în toată viața noastră. Prin lumina Sfintei Învieri a Domnului nostru Iisus Hristos primim și noi acea îndrăzneală și acel curaj pe care le-au dobândit Sfinții Apostoli ca să devenim propovăduitori și mărturisitori ai lui Hristos Cel Înviat, prin fapte, iubire, suferințe și jertfă, vestind tuturor celor de lângă noi bucuria cea mare a biruinței vieții asupra morții. Această biruință o poate obține, de la Hristos încoace, oricine crede și săvârșește călătoria acestei vieți având pururi ochii ațintiți la Hristos, începătorul și plinitorul credinței (Evrei 12,2). Avem mărturia nenumăratelor mulțimi de sfinți care, prin multe feluri de căi de mântuire, s-au sfințit pe sine încă dintru această viață și s-au făcut părtași vieții celei veșnice întru Împărăția Cerurilor.

Aceste învățături sfinte vi le împărtășim cu părintească dragoste în

strălucita zi a Învierii, rugând cu stăruință pe Mântuitorul Hristos Cel Înviat să ne ajute tuturor ca, luminați de lumina sfântă pe care am primit-o în această noapte, să ducem viața cea plăcută Lui, să păstrăm credința neîmputinată, rămânând neclintiți pe calea cea adevărată care duce la viață, ca să ne putem bucura din plin.

Vă dorim tuturor să trăiți, în aceste zile pline de lumină, bucuria cea adevărată a Sfintei Învieri, potrivit rânduielilor noastre sfinte și vă vestim cu bucurie, îngereasca vestire: **Hristos a Înviat!**

Al vostru doritor de tot binele și rugător stăruitor către Mântuitorul Hristos Cel Înviat,

† GALACTIION

Episcopul Alexandriei și Teleormanului





ARTICOLE ȘI STUDII

VOINȚA NATURALĂ ȘI VOINȚA GNOMICĂ ÎN TEOLOGIA SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Magister: Maraloiu Ana-Maria

1. Introducere

Tematica acestei lucrări este foarte generoasă, cu atât mai mult cu cât este aplicată teologiei inconfundabile a Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Alegerea temei reflectă o preocupare în domeniu, mai exact o căutare sau o revelare a propriei identități. Așadar, motivul pentru care m-am aplecat asupra tratării acestui subiect corespunde unei etape existențiale.

Libertatea reprezintă o provocare, în special pentru tineri, însă, din păcate, înțelegerea ei este, aproape invariabil, eronată. Din aceasta cauză, promovarea unei dispoziții și atitudini, în general, iraționale sau justificate printr-o ideologie aparent perfectă, reclamă, în fond, o lipsa majoră de maturitate în gândire și de trăire responsabilă. Se simte, tot mai acut, o neputință de afirmare a adevăratei persoane, provenită din necunoașterea adevăratei căi a „filosofiei practice”. Iar tinerii din ziua de azi (mă refer la segmentul major al celor ce gustă din plin spiritul occidental al postmodernismului, deci a unei relative libertăți) sunt prea puțin deschiși provocării creștinismului care s-a dovedit, din plin, a nu fi una dintre

„rețetele” de a trăi. Fără a face o apologie a libertății Ortodoxiei, cu toate că am fost cucerită definitiv de spiritul ei liber, îmi recunosc și asum carențele majore în trăirea cea adevărată și tendința teoretizării neroditoare.

Cucerirea libertății poate fi gândită în fel și chip și ea se deosebește cu adevărat prin modul unic și măsura asumării ei, însă în toate cazurile s-a dovedit a fi, fără excepție, o inițiere permanentă în tainele ei sau o investiție a maturității.

Revenind la titlul lucrării: „voința naturală și voința gnomică” și cugetând asupra semnificațiilor pe care le îmbracă această temă în gândirea atât de nuanțată a Sfântului Maxim Mărturisitorul, am încercat să pun în lumină acea problematică care evidențiază distincția fundamentală ce ține de voință în contextul speculativ, generos al libertății.

Soluțiile aparțin, în exclusivitate, teologiei Sfinților Părinți, mai cu seamă „roadelor” teologiei Sfântului Maxim. Caracterul paradoxal al analizei conceptului din perspectiva realității omului ca persoană și chip al lui Dumnezeu și implicațiile în planul hristologiei, aduce o nouă lumină în constituirea modelului libertății adevărate.

Cele două concepte cheie: voința naturală și voința gnomică ale antropologiei Sfântului Maxim, nu pot fi definite și pătrunse în înțelesul lor deplin fără sinteza hristologică elaborată în contextul istorico-teologic al veacului al VII-lea.

Îmi vine în minte judecata critică făcută de teologul Paul Evdochimov asupra confuziei de a identifica voința ca facultate sufletească ce ține de natură și determinările ei, cu libertatea ca expresie a spiritului persoanei umane. Distincția este pertinentă, însă libertatea adevărată se naște din împletirea atât de organică dintre voință și rațiunea ei practică, ca și dintre natură și persoană, chip și asemănare. O altă confuzie făcută de obicei, este între libertate și alegere și se bazează pe suprapunerea conceptelor de natură și persoană, nesesizând faptul că, în asemenea caz, nu se mai poate vorbi de libertate ci de promovarea arbitrarității voinței gnomică.

Sunt conștientă că acest subiect nu este o noutate pentru gândirea teologică contemporană, însă, nu-și pierde, cred eu, niciodată actualitatea și

farmecul, căci își află justificare în expresia personală a receptării.

2. Precizarea termenilor în baza definiției hristologice de la sinodul VI ecumenic

Dogma hristologică inițiată într-o formulă explicită la Sinodul IV ecumenic de la Chalcedon arată că Hristos este cu adevărat Dumnezeu și om în taina unirii ipostatice, fără amestecare, fără schimbare, neîmpărțit și nedespărțit.

Întrepătrunderea celor două naturi sau perihoreza și comunicarea însușirilor presupun „pătrunderea dumnezeirii în trup și posibilitatea dobândirii de către trup, de acum înainte, de a pătrunde în dumnezeire.”¹

Fiul lui Dumnezeu poate să intre în lume prin Persoana Sa, a Cărei natura este divină, El „enipostaziază” natura umană, după cum spune Leonțiu de Bizanț în secolul al VI-lea.

Kenoza sau Întruparea este un act voluntar sub aspectul smereniei și al morții reale, prin care, deși rămâne Dumnezeu, acceptă să devină muritor deoarece singura cale de a învinge moartea „era de a face posibilă pătrunderea acesteia în Dumnezeu, unde nu putea să-și găsească nici un loc.”²

Definițiile de la Chalcedon vizează și erezia apolinaristă (Apolinarie din Laodiceea, a trăit în secolul al IV-lea, reprezentant al Școlii din Alexandria).

Dogma de la Chalcedon restabilește **libertatea omului** pe temeiul distincției dintre **persoană și natură**.

Formele noi de monofizism apărute după Chalcedon: monoergismul care s-a dezvoltat la sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea recunoștea două naturi dar lucrarea sau energia care le manifesta era una, ceea ce ducea la o separație ireconciliabilă a celor două naturi.

1. Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura „Enciclopedică”, București 1993, p.139.

2. *Ibidem*, p. 142.

Monotelismul, o alta formă a monofizismului presupune afirmarea unei singure voințe pe seama unicului ipostas, cel divin. Combătând această erezie Sfântul Maxim pune **voința** pe temeiul naturii, pornind de la analogia cu cele trei Persoane divine și a unicei naturi în Dumnezeu, unde voința e una, singură și comună. Voința iconomiei sau mântuirii noastre este, de asemenea, unică în Sfânta Treime; ea aparține voinței divine în virtutea naturii comune însă, spune Lossky „doar Hristos devine om fără ca celelalte Persoane ale Treimii să sufere sau să fie răstignite. De aceea trebuie să se vorbească despre o iconomie proprie Fiului [...]. Această voință comună este împlinită în mod diferit de fiecare Persoană: Tatăl trimite, Fiul Se supune, Duhul însoțește și ajută, și prin El (prin Duhul Sfânt), Fiul intră în lume.”³

Receptarea autentică a definiției hristologice, a Sinodului VI ecumenic în spiritul Părinților, presupune atât recunoașterea îndumnezeirii umanității în Hristos, cât și complementaritatea afirmării teologiei energiilor divine necreate, prin care se unifică întreaga gândire teologică, hristologică, antropologică și pe care se întemeiază spiritualitatea eclesiologico-ascetică.

Simbolul niceean a oferit temeiul constituirii învățăturii hristologice. Mărturia sa vizează Persoana lui Hristos în identitatea Sa eternă și indică iconomia Sa, oferind distincția între Dumnezeu și Sine și opera Sa mântuitoare. „Precizarea definitivă a structurii finale a hristologiei va surveni însă abia în 681 la Sinodul VI ecumenic, odată cu asigurarea existenței concrete și efective a dublei «homoousii» divină și umană în Hristos sub forma concretă a două «homotelesii» și «homoenergii» ontice corespunzătoare, ireductibile dar în același timp indisolubil unite în unitatea Unicului și Aceluiași Ipostas al Fiului lui Dumnezeu, Unul din Sfânta Treime, întrupat”; așadar regăsim „tema Iconomiei – operă a voinței și libertății divine și umane, nu a necesității, proclamând unitatea lor ontologică, originară și fundamentală”.⁴

3. *Ibidem*, p.127.

4. Diacon Ioan I. Ică, *Definiția hristologică a Sinodului VI ecumenic și semnificația ei dogmatico-simbolică*, în *Mitropolia Ardealului*, Nr.1/1987, p.32.

Definiția dogmatică a Sinodului VI ecumenic de la Constantinopol în formula ei textuală este redată astfel de Sfinții Părinți: „Propovăduim, de asemenea, și **două voințe naturale și două lucrări naturale** în mod **nedespărțit, neschimbat, neîmpărțit și neamestecat**.

1. Două voințe naturale

a) nu opuse cum ziceau ereticii, ci voința lui umană urmând și nu împotrivindu-se voinței Lui divine și atotputernice, «căci se cădea ca voința Trupului Lui să fie mișcată și supusă voinței dumnezeiești», potrivit preaînțeleptului Atanasie,

b) căci precum Trupul Lui este și se zice Trup al lui Dumnezeu-Cuvântul, tot așa și voința naturală a Trupului Lui este și se zice voință proprie a lui Dumnezeu-Cuvântul, după cum Însuși zice că «M-am pogorât din cer nu ca să fac voia Mea, ci voia Tatălui Celui ce M-a trimis pe Mine» (Ioan 6,38; Mt. 26,39; Mc.14,36; Lc.22,42), numind aici voința proprie a Lui și pe cea a Trupului, pentru că Trupul a devenit al Lui propriu,

c) căci în același mod în care preasfântul și neprihănitul Lui Trup însuflețit în mod rațional n-a fost suprimat fiind îndumnezeit, ci a rămas în definiția și rațiunea lui (naturală) proprie, tot așa și voința Lui omenească n-a fost suprimată fiind îndumnezeită, ci mai degrabă a fost mântuită, potrivit lui Grigorie Teologul care zice: «căci faptul de a voi a Aceluia (al omului), cugetat potrivit Mântuitorului nu este opus lui Dumnezeu, ci integral îndumnezeit».

2. Două lucrări naturale, adică o lucrare dumnezeiască și o lucrare omenească în Același Domn al nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeuul nostru, în mod nedespărțit, neschimbat, neîmpărțit și neamestecat.

a) slăvim potrivit de – Dumnezeu – grăitorul Leon, care zice foarte limpede că «fiecare formă (naturală) lucrează ceea ce îi este propriu în comunicare cu cealaltă: Cuvântul lucrând ceea ce este al Cuvântului, iar trupul ceea ce este al trupului».

b) căci nu vom admite o unică lucrare a lui Dumnezeu și a creaturii pentru ca nici nu ridicăm creatura în ființa dumnezeiască, nici nu coborâm excelența naturii divine în locul cuvenit creaturilor;

c) „căci cunoaștem că «și minunile și patimile sunt ale Unuia și Aceluiași potrivit uneia sau alteia din naturile din care și întru care își are existența» precum a zis dumnezeiescul Chiril.”⁵

3. Introducere asupra conceptului de libertate – ca expresie a voinței – în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul

Analizând conceptul de voință în planul uman, Sfântul Maxim distinge în primul rând o voință naturală „thelesis physike” sau rațiunea ființială ca o putere naturală ce cuprinde toate proprietățile esențiale ale firii și tinde să se conformeze cu natura. Caracterul natural indică starea inițială a firii, nealterată de păcat sau firea rațională prin dorirea binelui și năzuința spre Dumnezeu. Această voință cunoștea binele ca pe forma ei specifică de manifestare, căderea în păcat generează întunecarea capacității conștiinței de a mai cunoaște adevărul și binele. Aici intervine o formă individualizată, autonomă, subiectivă a voinței: „thelesis gnomike” care aparține persoanei. Este voința de a alege sau „libertatea voinței”, în urma unei judecăți personale, subiective, prin care voința naturală este precizată în concret, substanța și produsul ei nemaifiind în mod pregnant rațiunea firii, și subiectivismul persoanei în starea de păcat. Voința de a alege a fost introdusă ca o consecință, ca o formă de supraviețuire în noua condiție a păcatului, fiind reversul libertății noastre reale.

În Hristos, cu toate că există două voințe naturale, nu există această formă căzută a liberului nostru arbitru. Natura umană a lui Hristos este desăvârșită; într-o anumită măsură este asemănătoare naturii lui Adam înainte de cădere însă, ca distincție esențială, ea nu se manifestă de sine într-un ipostas uman autonom, ci este asumată de ipostasul divin. Drept urmare, voința umană a lui Hristos, aflată în condițiile obiective ale păcatului, nu

5. *Definiția credinței Sinodului VI ecumenic din Constantinopol 681* apud. Diacon Ioan I. Ică, *art. cit.*, pp.28-29.

reacționează prin liberul arbitru, ci se supune liber voinței divine, ascultând necondiționat de Tatăl prin dragoste și acceptarea suferinței.

În consens, părintele Stăniloae afirmă: „Sfântul Maxim Mărturisitorul lămurește ideea că relieful păcătos și-l primește natura omenească prin realizarea ei ca ipostas propriu, în legătură cu gradele voinței, prin care se dirijează toate tendințele naturii. Voința, în fundamentul ei ultim, aparține naturii. În această primă treaptă a ei voința este năzuința generală a firii de a se menține în existență, de-a fi, de-a trăi și de-a se mișca. Ea ține în mâna ei toate însușirile ființei. Ca atare, voința naturală omenească nu este numai o năzuință biologică, ci și spirituală, întrucât natura omenească este și spirituală.”⁶

Prin realitatea supunerii voinței Sale omenești, proprie Cuvântului, față de voința lui Dumnezeu, rezidă întreaga taină a mântuirii noastre.

Astfel, doctrina hristologică a Sinodului VI ecumenic în care s-a afirmat unitatea ipostasului și dualitatea naturii constituie temeiul pentru antropologia Sfântului Maxim, în care se face distincția între voința naturală și voința gnostică (deliberativă), care nu e o tendință sau afirmare naturală a rațiunii firii, ci o posibilitate de alegere liberă și arbitrară a persoanei.

În Hristos nu e vorba de o alegere, pentru că voința Sa este supunerea absolută față de voința Tatălui, fără contopire, chiar în momentul decisiv al confruntării cu frica de moarte. În rugăciunea din grădina Ghetsimani, atitudinea lui Hristos – spune Lossky – implică libertate, dar aceasta „nu este însă o alegere veșnică, care ar înstrăina pe Mântuitor, nici o necesitate constantă care să-L determine pe Hristos să facă, de fiecare dată, o alegere deliberată supunându-Și trupul Său îndumnezeit limitelor condiției noastre decăzute, cum ar fi somnul și foamea; căci aceasta ar face din Iisus un actor. În cazul de față, libertatea este reglată de conștiința personală unică a lui Hristos; ea este o alegere decisivă și constantă de asumare a precarității condiției noastre, chiar în perspectiva fatalității morții. Este alegerea, consimțită din veșnicie, de a îngădui ca tot ceea ce constituie, condiția

6. Preot profesor Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, ediția a II-a, Editura „Omniscop”, Craiova, 1993, pp. 172-173.

noastră, adică starea noastră de cădere, să pătrundă în profunzime Eul Său; iar această profunzime este neliniște, moarte și coborâre în iad.”⁷

Prin asumarea morții, prin voința liberă și biruința asupra ei prin contactul cu dumnezeirea lui Hristos, se realizează restaurarea firii noastre căzute: „Iar când voința proprie Cuvântului, cu alte cuvinte, umanitatea Sa, se supune, El cunoaște zbuciumul înspăimântător premergător morții, căci moartea Îi este străină. Hristos singur a cunoscut ce este moartea cu adevărat deoarece umanitatea Lui îndumnezeită nu trebuia să moară. Numai El putea Să-și asume întreaga dimensiune a agoniei, deoarece moartea a cuprins ființa Sa din afară, în loc să izvorască dinlăuntru ca destin, în loc să fie, așa cum se întâmplă în cazul omului decăzut, sâmburele ireductibil al ființei amestecat cu neființa, în clipa în care boala și timpul au măcinat carnea sa.”⁸

În teologia sa Sfântul Maxim nu vorbește implicit despre libertate, teoretizând în modul speculativ-secularizant al cugetătorilor veacului nostru, cu aplicabilitate unilateral-umanistă în sfera preocupărilor politice, culturale ale societății, ci întemeiază, sistematizează și înduhovnicește învățătura despre libertate într-o antropologie constituită după modelul istorico-eschatologic al hristologiei.

Sfântul Maxim Mărturisorul preia un model al Sfântului Grigorie de Nazianz, care pune în lumină Întruparea „ca un joc al lui Dumnezeu”⁹, iar jocul se caracterizează prin libertate – după cum comentează părintele Stăniloae. „În Întrupare – spune părintele Stăniloae – se arată adâncul dumnezeiesc. Ea ne apare ca o slăbiciune a lui Dumnezeu, din cauza puterii supraabundente arătate în ea.”¹⁰ Astfel „atotputernicia și libertatea lui Dumnezeu nu sunt salvate decât prin paradoxul sălășluirii Lui sub fire,

7. Vladimir Lossky, *op. cit.*, pp. 152-153.

8. *Ibidem*, pp. 154-155.

9. Sfântul Maxim Mărturisorul, *Ambigua, Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, Editura „I.B.M.B.O.R.”, București, 1983, p. 347.

10. *Ibidem*, nota 441, p. 347.

rămânând totuși mai presus de fire. Numai un Dumnezeu atotputernic și liber, deci personal, poate săvârși, referitor la lume, fapte care pot părea lumii semne de nebunie.”¹¹ Părintele Stăniloae adâncește sensul acestui paradox, în termeni antinomici, care exprimă neputința minții în fața tainei Întrupării. Omul, care operează cu o înțelegere limitată, nu-i rămâne decât să apeleze la analogii: conceptul de „joacă” a lui Dumnezeu reflectă personificat acest mental „o nebunie mai înțeleaptă ca orice înțelepciune. Dar în acest paradox care se refuză înțelegerii, simțind totuși zvonul unei avalanșe de iubire, de înțelepciune și de putere, care întrece toate iubirile, toate înțelepciunile și toate puterile.”¹²

Mergând pe aceeași linie a analogiei și paradoxului relației intime de iubire dintre Dumnezeu-Tatăl și oameni-fiii Săi în temeiul înfierii noastre prin Fiul-Unul Născut în taina Întrupării, noi înșine suntem „o jucărie” în raport cu realitatea și adevărul vieții viitoare statornice și consistente în Dumnezeu. „Viața de acum e o jucărie” datorită caracterului contingent al lumii și inconsistenței lucrurilor (Sfântul Grigorie de Nazianz): „Suntem un vis inconsistent, o fantomă ce nu ține, un zbor de pasăre trecătoare, o corabie ce nu lasă urmă pe mare, pulbere, suflare, rouă de dimineață, floare ce răsare într-o clipă și pierе într-o clipă.”¹³ Sau cum remarcă psalmistul David „omul ca iarba, zilele lui ca floarea câmpului, așa se va usca” (Ps. 102,15).

Motivația „jocului” este iubirea veșnică, absolută, copleșitoare și irezistibilă a lui Dumnezeu față de om. Părintele Stăniloae creează o imagine sensibilă a Întrupării – ca joacă a lui Dumnezeu cu omul: „Căci numai atunci se joacă cineva cu altul, când îl iubește pe acela și vine aproape de el. Pentru că în joc dispar cel mai mult distanțele. Dumnezeu se joacă cu omul ca un părinte cu copilul lui, făcându-Se și El copil sau dând copilului ceva din puterea Lui.”¹⁴ „Lumea e un câmp al «jocului» liber între cei doi parteneri,

11. *Ibidem*, nota 442, p. 348.

12. *Ibidem*, nota 441, p. 348.

13. *Ibidem*, p. 353.

14. *Ibidem*, nota 444, p. 352.

Dumnezeu și umanitatea, dar și între parteneri umani.”¹⁵ „Oamenii pot face la fel, păstrând proporțiile, în «jocul» lor cu lucrurile în care au ca partener pe Dumnezeu, adică în răspunsurile ce le dau la provocările lui Dumnezeu. Dumnezeu Se cobora mai puțin la acest «joc» înainte de întruparea Cuvântului. Cele două părți stăteau despărțite printr-o prăpastie. În acest «joc» cu omul S-a angajat serios Cuvântul prin întruparea Sa. Acum El face uz accentuat de puterea ce o are de a se folosi de lume pentru apropierea tot mai mare, tot mai intimă a omului de Sine, dând și omului în grad maxim această capacitate.”¹⁶

Fiecare își alege liber rolul în acest „joc”, sau mișcarea aleasă conform regulilor „jocului”, adică posibilităților naturale; acest lucru implică conștiința responsabilității. Libertatea afectată în mișcarea spre Dumnezeu e mijlocul înțeleptirii și al devenirii. Dumnezeu chiar dacă se supune „regulilor jocului” sau firii în mod liber, El rămâne în libertate față de ea și nici nu o desființează. „Cuvântul înalt Se joacă în tot felul judecând lumea ici și colo, precum voiește” (Sfântul Grigorie de Nazianz). Adică se folosește de ele în moduri variate potrivit cu scopuri înțelepte și așa îl învață și pe omul creat după chipul Său, că poate învinge slăbiciunile firii.

4. Raportul voință-fire

4.1. Modelul treimic al unicei voințe divine

Părinții Capadocieni au cunoscut și au mărturisit dogma treimică în formularea ei clasică: „o ființă în trei Ipostasuri”. Sfântul Vasile cel Mare distingea fără separație și fără confuzie între două tipuri de doxologii treimice: cea iconomică „Slava Tatălui prin Fiul în Sfântul Duh” și cea imanentă „Slava Tatălui cu Fiul, împreună cu Sfântul Duh”, care s-a impus în cultul Bisericii în forma Doxologiei mici. Aceste distincții erau necesare

15. *Ibidem*, nota 444, p. 351.

16. *Ibidem*, nota 444, p. 352.

pentru a menține echilibrul între deoființimea și treimea de Persoane în misterul Sfintei Treimi. Astfel, Sfinții Părinți au introdus principiul „Monarhiei” Tatălui prin care înțelegeau „principiul unic” sau „obârșia unică” a Tatălui, deci un principiu personal care determina simultan atât diversitatea ipostatică cât și unitatea ființială în Treime: „Tatăl este Dumnezeu ca Persoană divină numai în măsura în care naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt ca Persoane perfect egale cu Sine în identitatea aceleiași ființe.”¹⁷

Treimea pentru Sfinții Părinți, nu este o necesitate internă sau „act de voință”, ci o „realitate primordială” anterioară tuturor calificărilor, este „modul etern al existenței treimice în Sine Însăși”.

Astfel, se disting cele două planuri ale realității divine: pe de-o parte planul imanenței sau modul existenței eterne în Sine a Treimii, supraființială, absolut incomunicabilă „numai din Tatăl (ca Ipostas): Fiul prin naștere, iar Duhul prin purcedere ca acte simultane, împreună cu modul manifestări eterne ca energie necreată a slavei ființiale din Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt și planul iconic sau modul manifestării economice temporale absolut libere și gratuite a Treimii de la Tatăl prin Fiul în Sfântul Duh, în economia creației, mântuirii și transfigurării lumii.”¹⁸ Aceste distincții sunt prezente în toată gândirea patristică de la Părinții Capadocieni (secolul al IV-lea) până la Sfântul Grigorie Palama (secolul al XIV-lea).

Cuvântul fiind chipul Tatălui, iar Duhul conștiința care întregește și sporește iubirea dintre Tatăl și Fiul, spune părintele Stăniloae: „Duhul reprezintă întoarcerea dumnezeirii în Sine pe planul modului de existență în comuniune personală”.¹⁹ Dumnezeu a creat pe oameni ca chipuri ale

17. Diacon Ioan I. Ică, *Sfânta Treime în Teologia apuseană contemporană din punct de vedere ortodox*, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 5/1986, octombrie, anul XXXI, Sibiu, p.32.

18. *Ibidem*, p. 33.

19. Preot profesor Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, editura „I.B.M.B.O.R”, București, 1993, pp. 67-68.

Cuvântului Său „pentru a-Și extinde iubirea părintească și la alți fii.”²⁰

Iar unirea noastră liberă cu Dumnezeu se realizează prin Duhul libertății, nefiind exclus efortul ascetic și de comuniune al fiecărei persoane. Viața lui Hristos orientează devenirea noastră în El, în trupul Lui înviat și înălțat spre desăvârșirea noastră: „Duhul se numește așa ca suflare dumnezeiască sau ca o adiere spirituală care ajunge din Tatăl prin Fiul întrupat până la noi, adiere pe care o simțim dintr-un lanț superior lumii, ca o adiere de bunătate, de iubire, de curăție. Prin această adiere vine în noi Treimea iubitoare și atotsfântă”.²¹

Sfânta Treime este modelul ecleziologiei sau comuniunii realizată prin unirea omului cu energiile necreate sau participarea reală a omului în Biserică și Sfintele Taine la viața Sfintei Treimi prin extinderea istorică a umanității îndumnezeite a lui Isus Hristos, trupul tainic al Bisericii.

Sfântul Maxim, evidențiind modul autentic al trăirii noastre în Dumnezeu, spune: „Și atât de mult va căuta sau cunoaște omul cele dumnezeiești, pe cât nu va mai vrea să fie al lui însuși și nu va mai putea să se cunoască din sine însuși, de către sine însuși sau de către altcineva, ci numai din și de către Dumnezeu care întreg l-a primit în întregime cu bunătate și s-a sălășluit în el întreg în întregimea lui fără de pătimire și în mod vrednic de Dumnezeu îndumnezeindu-l în întregime.”²²

Sau în „Mystagogia”, Sfântul Maxim descrie atitudinea adevăratului creștin în timpul Liturghiei față de taina dumnezeieștii Treimi: „după acestea sufletul, fiind deja în ce privește mintea simplu și neîmpărțit în cunoaștere, prin ucenicia făcută și cuprinzând rațiunile cele sensibile și ale celor inteligibile, e dus de Cuvântul spre cunoștința lămurită a lui Dumnezeu după trecerea peste toate, dăruindu-i-se o înțelegere egală, după putință cu a îngerilor. Și așa de mult îl învață Cuvântul, încât cunoaște pe Dumnezeu ca

20. *Ibidem*, p. 57.

21. *Ibidem*, p. 83.

22. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice (gnostice)* în „Filocalia”, vol. II, ediția a II-a, editura „Humanitas”, București, 1999, pp. 165-166.

unul, o singură ființă, dar în trei ipostasuri; unitatea ființei în trei ipostasuri și treime ipostasurilor de o ființă; unitate în treime și treime în unitate, nu alta și alta [...]"²³

4.2. Coordonatele voinței naturale de dinainte de păcat — realitatea primordială a omului

Natura umană este o noțiune specifică filosofiei, de unde creștinismul a împrumutat-o, înțelegând „esența omului, ansamblul însușirilor care-l definesc în mod fundamental ca ceea ce este, adică drept om”.²⁴

În concepția Sfântului Maxim, definitorie pentru întreaga poziție a antropologiei creștine, noțiunea de „natură” umană este pusă în relație cu Dumnezeu, ca Logos al ei, prin care ne detașăm de o considerare pur teoretică, abstractă, neadecvată caracterului viu și personal al ființei noastre, prin care se distinge de natura altor specii.

Demnitatea omului constă atât în originea sa spirituală, gândite și voite de Dumnezeu, având ca temei afirmația biblică că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu: „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră». Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut” (Fac. 1,26-27), cât și scopul său spiritual.

Sfinții Părinți dintre care Sfântul Irineu de Lugdunum, Sfântul Ioan Gură de Aur sau Sfântul Grigorie Palama, precum și majoritatea Părinților sirieni consideră chipul omului în întregimea naturii sale create: atât sufletul rațional-mintea ca principiu al rațiunii și al autodeterminării (al voinței și al libertății) – așa cum afirmă Sfântul Maxim în *Mystagogia*, capacitatea de a participa prin virtualitățile sau „semintele” sădite în firea sa, la energiile

23. Idem, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, editura „I.B.M.B.O.R.”, București, 2000, p. 24.

24. Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, editura „Sofia”, București, 2003, p. 239.

necreate revărsate de Dumnezeu sub forma darurilor virtuților, precum și însușirile sufletului – asemenea însușirilor divine transpuse la nivel creat: imaterialitatea, nesticăciunea, nemurirea, nepățimirea; cât și trupul în intercondiționare cu sufletul în constituirea firii compuse. Iar omul desăvârșit este o reflexie a frumuseții lui Dumnezeu, o expresie creată a chipului lui Hristos: „Prezent în om – chipul – de la conceperea sa, acesta subzistă în el și după moarte pentru că moartea modifică modul (tropos) de existență al omului, iar nu logosul naturii sale.”²⁵ Fără impulsul spre bine sădit în natura umană de Dumnezeu, ea nu poate fi concepută și nu se poate menține ca natură adevărată.

Libertatea constă în lipsa de constrângere a însușirilor firii, fără să anulăm firea sau să negăm voința, adevărata libertate transcende posibilitățile ființei, deci nu o obține omul prin sine, ci numai prin har în unirea cu Dumnezeu. Iar această unire e sinonimă cu desăvârșirea sau împlinirea urcușului duhovnicesc reprezentat de Sfântul Maxim atât de des în cele trei trepte ale filosofiei practice și contemplative. Această afirmație susținută de Sfântul Maxim nu contrazice temeiul ontologic al libertății, nici manifestarea sau actualizarea liberă a voinței naturale de către persoana umană. „Libertatea după Părinți e voință, urmează că omul e voitor prin fire.”²⁶ Fericitul Diadoh al Foticeii a definit libertatea ca voință.

Libertatea ca adevăr și realitatea omului este asemănarea la care a ajuns chipul în relație cu arhetipul, pentru că „puterea libertății firii este în făptură operă a lui Dumnezeu”.²⁷ Esența chipului constă în voința care e libertate după fire. Ca argument Sfântul Maxim comentează textul de la (Facere 1,26): „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră” – „Dacă omul e chipul ființei dumnezeiești, iar ființa dumnezeiască e liberă rezultă că și chipul e

25. *Ibidem*, p. 243.

26. Sfântul Maxim Mărturisorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, P.S.B. 82, traducere din greacă, introducere și note de Preot Prof. Dumitru Stăniloae, editura „I.B.M.B.O.R.”, București, 1990, p. 329.

27. *Ibidem*, p. 340.

liber prin fire, dacă păstrează asemănarea cu arhetipul.”²⁸

Libertatea comportă trei accepțiuni după firea celor existente: „La Dumnezeu, ea e mai presus de ființă. La îngeri acțiunea fiind deodată cu aptitudinea (adică voința e concomitentă și conformă cu lucrarea), iar la oameni aptitudinea e cugetată temporal înainte de acțiune (adică voința e apriorică acțiunii, iar această dispoziție a devenit coruptă după căderea în păcat).”²⁹

Un alt argument pe care Sfântul Maxim îl aduce pentru a demonstra că omul e voitor prin fire e faptul că apelează la conceptele de „natural” și „rațional” pentru a afirma: „cele naturale nu se învață. Iar dacă cele naturale nu se învață și între ele este și a voi, căci nimeni nu învață vreodată a voi, urmează că omul e voitor prin fire. Și iarăși, dacă omul e rațional prin fire, iar cel ce este rațional prin fire e și liber prin fire, iar libertatea după Părinți e voință, urmează că omul e voitor prin fire.”³⁰

În Hristos întâi e voia apoi cele ale firii omenești, pentru că în Hristos firea omenească a fost produsul voinței, de aceea Hristos are puterea de a birui cele ale firii, de a lucra prin modul mai presus de fire, adică al asumării libere prin voință, deci al stăpânirii: „În Domnul nu premerg cele naturale voinței ca în noi. Căci flămânzind cu adevărat și însetând nu a flămânzit și însetat în modul nostru, ci într-un mod mai presus de noi, adică cu voia [...] tot ce e natural (după fire) în Hristos are unit cu rațiunea Lui (naturală) modul cel mai presus de fire, ca să adeverească și firea prin rațiune, dar și iconomia prin mod.”³¹

Omul e voitor prin fire, dar ca ființă spirituală, cele firești nu sunt constrângătoare pentru el, în aceasta se arată caracterul liber al firii omenești, spune părintele Stăniloae, comentând voia activă sau modurile proprii fiecărei persoane de a folosi proprietățile firii „un fel de a voi, adică

28. *Ibidem*, p. 340.

29. *Ibidem*, p. 340.

30. *Ibidem*, p. 329.

31. *Ibidem*, pp. 326-327.

o aducere la existență sau o scoatere din existență a celor voite”.³²

Voința manifestă libertate în modul actualizării firii și firea își păstrează identitatea și permanența în ciuda folosirii neraționale a potențelor ei de către voința căzută: „căci dacă cugetăm la cele ce s-au făcut de Dumnezeu, care sunt voite de El, nici în cazul desființării lor nu se va desființa odată cu ele și voința Lui ființială care le-a gândit anterior și pe care le-a creat. „Pentru că libertatea ține de fire în orice fel ar întrebuița-o.”³³ În consens Sfântul Chiril al Alexandriei spune: „Nimic natural în cele înțelegătoare nu e lipsit de libertate.” Cu toate că omul, pentru afirmarea voinței trece printr-un proces rațional tratat, de la voința în general sau „dorința neprecizată” la „alegerea a ceva determinat” (calificat), acest demers e natural și denotă calitatea noastră de ființă liberă: „Nu numai firea dumnezeiască și necreată nu are nimic natural impus cu necesitate, dar nici cea înțelegătoare și creată. Căci cel prin fire rațional are ca putere naturală dorința rațională care se numește și voința sufletului rațional, prin care voind raționăm și raționând ne îndreptăm, spre ceva deliberând cu voia. Deci voind căutăm, cugetăm, deliberăm și judecăm, ne însușim o dispoziție, alegem și pornim spre ce am ales și ne folosim.”³⁴

Există o interdependentă între voință, rațiune, fire. E propriu firii de a voi, dar voința e cea care conduce, ea evidențiază rațiunile firii și actualizează însușirile ei naturale; rațiunea mediind caracterul ei natural, al produselor voinței și garantează rămânerea în libertatea specifică firii. Părintele Stăniloae explicitează această idee precizând: „Pare o contradicție, în om nu conduce firea, ci voința, totuși el e voitor prin fire. Dar nu e o contradicție. Firea omului e condusă de voință, dar în ea însăși e voință. Firea omului e voitoare [...]. Dar a alege prin voie actele sale înseamnă a cugeta, a raționa. Firea omului e voitoare pentru că e rațională sau cugetătoare în mod conștient. Sau e rațională pentru că e voitoare. El se menține prin voință liberă în acest caracter al firii sale. El raționează și

32. *Ibidem*, p. 323.

33. *Ibidem*, nota 674, p. 323.

34. *Ibidem*, p.324.

voiește chiar dacă raționează și voiește strâmb.”³⁵

Voința naturală este însușirea principală a toată firea rațională, e mișcarea potrivită dorinței ei, coincide cu starea primordială prin care omul putea să înainteze la unirea cu Dumnezeu rămânând în bine sau în voința Lui; alegerea – caracteristica definitorie a voinței după cădere – e o consecință a prezenței celor contrare, oferind posibilitatea folosirii în rău a lucrurilor. Alegerea sau liberul arbitru poate fi precizat în voința determinată ca voință a rațiunii firii potrivit căreia, prin judecată și mișcarea cea bună, omul ajunge la asumarea liberă a voinței lui Dumnezeu. Dar alegerea, de cele mai multe ori, se transformă în voință gnostică sau socotință proprie – o consecință a judecății contrare și a alegerii deliberate a răului, ceea ce generează o subzistență păcătoasă prin realitatea despărțirii de Dumnezeu: „Căci nimic altceva nu constă răul decât numai în diferențierea voii noastre gnomice (arbitrare) de voia lui Dumnezeu.”³⁶

Dacă voința noastră liberă ajunge să coincidă cu voința lui Dumnezeu, devenim și noi asemenea lui Hristos, liberi de păcat, dar prin har, nu prin fire cu toate că firea noastră este curățită prin potențarea raționalității ei, rămânând totuși cu posibilitatea căderii în virtutea libertății ipostasului nostru, ca subzistență concretă, de sine a firii, încadrat încă nedesăvârșit în comuniunea harică a ipostasului unic al lui Hristos. „Căci nimic natural nu se opune voii lui Dumnezeu, când nici voia gnostică (determinată ca socotință proprie) în care se vede și despărțirea personală, dacă e așa prin fire, nu e opusă Lui.”³⁷

Părintele Stăniloae comentează: „Opoziția față de Dumnezeu nu se ivește în mod natural din voia naturală. Căci în acest caz s-ar socoti Dumnezeu drept cauză a ei. Prin fire se actualizează voia naturală numai ca voie electivă, sau ca voință proprie în general.”³⁸

35. *Ibidem*, nota 684, p. 329.

36. *Ibidem*, p. 206.

37. *Ibidem*, p. 203.

38. *Ibidem*, nota 425, p. 203.

Voința, după o definiție a Părintelui Stăniloae, „e mișcarea firii de a se susține în existență și de a ajunge la împlinire.”³⁹

Pentru ca firea în starea de cădere să fie tămăduită de păcat și moarte și făcută eficientă pentru bine prin lucrare, e necesară o vindecare ontologică a ei, prin asumarea ei în Ipostasul Fiului lui Dumnezeu, arătată în „modul iconomic” sau prin Întrupare voită. Acest mod al înțelepciunii divine evidențiază o putere ce înnoiește și însoțește firea în starea ei cea mai profundă. Reactualizând rațiunea și restabilind adevărul lucrător Hristos oferă baza puterii și mișcării ei libere prin toate actele pătimitoare săvârșite trupește, ca Om desăvârșit și Dumnezeu. „Modul iconomic” e începutul lucrării teandrice a Ipostasului lui Hristos, ca particularitate ce caracterizează persoana lui Hristos, confirmând rațiunea și arătând scopul Întrupării: „Prin aceasta, Întruparea ni se face dovada clară a firii (umane) și iconomiei (modului de a lucra liber), adică a rațiunii naturale a firilor unite și a modului unirii după ipostas, cea dintâi adevărind firile, a doua înnoindu-le fără să le prefacă sau să le contopească.”⁴⁰

Scrierile Sfântului Maxim despre cele două voințe în Hristos sunt îndreptate împotriva monoteiștilor care aduceau ca argument pentru teza lor faptul că în sfinții ajunși la desăvârșire și uniți cu Dumnezeu va fi aceeași unică voință a lui Dumnezeu: „Prin aceasta, cunoscând învățătura neadevărată propusă de unii despre cele două voințe, ai respins afirmarea lor despre identitatea voinței nedeterminate cu voința determinată, cu deliberarea, cu alegerea, și cu socotința (alipirea lăuntrică la ceva), cu libertatea, cu opinia și cu cugetarea prudentă, pe care aceia le socotesc deosebite numai după numiri. De asemenea ai respins afirmarea că Dumnezeu și sfinții vor avea o unică voință și de aceea susțin că Hristos are o singură voință care alege, afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul către presbiterul Marin.

În raport cu existența necauzată, independentă, absolută a lui

39. *Ibidem*, nota 426, p. 203.

40. *Ibidem*, p. 203.

Dumnezeu, față de care folosim negativ cunoașterea celor cauzate, înțelegerea noastră rămânând exterioară și mărginită, existența cauzată este dependentă și supusă legilor datorită cărora evoluează spre un sfârșit, diminuându-și sau sporindu-și existența. Pentru că are o cauză personală, liberă, rațională, făptura umană a primit pe lângă ființă și conștiința existenței și dorul nesfârșit după o existență fericită. Acestea sunt trepte pentru o relație directă cu existența absolută, ce presupune cunoaștere; celelalte forme de existență neraționale sunt, după afirmația părintelui Stăniloae, pentru a da un conținut cugetării sau conștiinței omului”.⁴¹

Cugetând asupra sensului creației în general și al omului în special, Sfântul Maxim vorbește despre rațiunile lui Dumnezeu din fapte care își primesc lumina sau pot fi cunoscute în împlinirea rostului pentru care au fost create: „Rațiunile lucrurilor, întocmite înainte de veacuri în Dumnezeu, precum Însuși a știut, se văd prin înțelegere din fapte [...]. Căci toate faptele lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul curentei științe și cunoștințe, ne vestesc în chip ascuns rațiunile după care au fost făcute și ne descoperă prin ele scopul așezat de Dumnezeu în fiecare faptură. Din contemplarea înțeleaptă a creației desprindem Rațiunea care ne luminează cu privire la Sfânta Treime, adică la Tatăl, la Fiul și la Duhul Sfânt.”⁴²

Așadar creația a fost făcută pentru om, iar omul pentru Dumnezeu sau pentru o unire și o persistență tot mai deplină cu existența prin sine, drept pentru care, omul trăiește bucuria libertății chiar prin trupul care prin înviere va fi ridicat deasupra legilor îndumnezeind împreună cu el tot universul.

Omul percepe astăzi libertatea printr-o decizie cât mai radicală de orice fel de legi, față de orice imperativ din afară ori necesitate interioară printr-o formă de revoltă, deci de impunere a voinței asupra rațiunii fără o cunoaștere

41. Preot profesor Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, p. 13.

42. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* în „*Filocalia*” III, pp. 45-46.

reală a cauzelor și a adevărului în legătură cu ele. Dar omului, încă de la început i s-au dat legi, nu pentru a-i constrânge existența, ci prin însuși faptul creației: ființe compuse din trup și suflet, dependente și mărginite; de asemenea, prin contextul ce-i limitează existența: dimensiunile de timp, spațiu, mișcare, ordinea materiei, etc.

Toate au fost supuse de Dumnezeu voinței și răspunsului omului, pentru că toate îmbracă sensul chemării libere și iubitoare a lui Dumnezeu față de om. „Oamenilor li se cerea și voința lor ca să răspundă iubirii lui Dumnezeu cu iubirea lor față de Dumnezeu și întreolaltă. Și aveau în această voință și tendința de a spori în conținutul vieții lor, dată fiind mărginirea lor.”⁴³

Libertatea nu exclude legea lui Dumnezeu sau legea harului care asigura omului existența cea bună sau care îl puna în relație cu Dumnezeu și nici legea naturală care îi amintește omului că e ființă creată. Omul, căutând să scape de legi le-a schimbat în altele care i-au suferință, și în final moartea. Stăpânirea unor astfel de legi i-a divizat voința în socotințe individualiste producând o luptă anormală în firea comună și cu Dumnezeu. De aceea a venit Fiul lui Dumnezeu ca om, pentru a-i convinge pe oameni prin arătarea modelului omului cu adevărat iubitor de Dumnezeu, dându-le harul și puterea biruirii legilor prin suportarea lor cu răbdare prin care cresc în legea iubirii, singura în care se arată cu adevărat puterea omului: „Atunci iubirea care-i alipește pe veci de Dumnezeu, îi va ridica și pe ei mai presus de legi. Vor fi și ei împărați în Împărăția lui Hristos, pe care a venit El să o pregătească pentru ei, ajutându-le să înainteze spre ea prin Biserică. Dar în această pregătire spre Împărăția desăvârșitei libertăți a iubirii, ei sunt ajutați de Duhul Sfânt al lui Hristos”.⁴⁴ Legea progresului omului cere efortul libertății ca expresie a binelui, rațiunii sau iubirii, semne care-L fac transparent pe Dumnezeu în creație: „Dumnezeu e libertatea deplină, dar libertatea Lui însoțită de puterea nemărginită e sursa exclusivă a binelui”, de asemenea „Dumnezeu este iubirea, deci viața și lumina prin Sine, pentru că

43. Preot Profesor Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 48.

44. *Ibidem*, p. 53.

este suprema unitate neconfundată a comuniunii tripersonale.”⁴⁵

Harul e prezent naturii umane în mod ontologic deoarece natura are prin sine numai mișcarea și intenționalitatea realizată conform modelului – voința veșnică a lui Dumnezeu – nu și realizarea sau desăvârșirea însăși. Deci natura nu este autonomă (ca în Teologia Romano-catolică), ci e implicată în comuniune prin participare la har. „Natura și harul formează o unitate sau o totalitate concretă, ambele neputându-se separa funcțional.”⁴⁶

Conform Sfinților Părinți, viața în har și în iubire este viața normală, naturală, după chipul lui Dumnezeu, iar persoana este omul real, adevărat.

Harul este o energie divină personală, iubirea însăși a lui Dumnezeu, el lucrează în noi personal, adică însușit și asimilat de către noi, introdus în inimă sau în centrul ființei noastre. Harul nu suprimă activitatea noastră, ci o întărește pentru a lucra conform firii. Pentru că prin păcat, omul voind autonomia și viața de sine fără participare, se sărăcește și oprește revărsarea dragostei lui Dumnezeu. Această idee este exprimată de către Origen astfel: „Venirea lui Dumnezeu nu este o schimbare de loc, ci apariția Aceluia care nu era văzut înainte. Căci toată lumea aceasta există numai în măsura participării lor la energiile divine și Dumnezeu este prezent prin ele în toate, mai ales în creaturile spirituale, susținându-le în mișcarea lor naturală spre bine, potrivit dispozițiilor și stărilor în care se află fiecare, căci ori de câte ori ele lucrează după fire, nu lucrează exclusiv prin puterile firii, ci e o lucrare cerută de sensul și rațiunea firii în normalitatea ei, deci o lucrare ajutată de har.”⁴⁷

Harul sau energiile necreate există veșnic „în jurul lui Dumnezeu” nefiind condiționate de existența creaturilor, însă ele sunt destinate, conform planului veșnic al lui Dumnezeu, prin creație, făpturilor, având rostul de a le susține și a le desăvârși. Sfântul Maxim Mărturisitorul le numește „lucruri” tocmai pentru a evidenția legătura strânsă dintre cele create și necreate în

45. *Ibidem*, p. 53.

46. Diacon Ioan I. Ică, *Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har*, în *Ortodoxia*, nr. 4/1960, oct.-dec., an XII, București, p. 545.

47. *Ibidem*, p. 547.

iconomia mântuirii : „Lucruri ale lui Dumnezeu care au început să existe în timp sunt toate acelea care există prin participare [...], iar lucruri ale lui Dumnezeu care n-au început să existe în timp sunt cele participante la care participă prin har cele care se împărtășesc. Așa de pildă bunătatea, și tot ce se cuprinde în rațiunea bunătății.”⁴⁸

Harul, după căderea omului, se reactualizează în mod deplin în iconomia Fiului și a Duhului Sfânt în Biserică prin Sfintele Taine. Hristos, prin actele Sale mântuitoare a restaurat ontologic natura, iar Duhul Sfânt din ziua Cincizecimii împărtășește personal în Biserică prin Sfintele Taine, tuturor celor ce cred, bogăția vieții harice desăvârșitoare. Omul aflat pe calea „făptuirii” și a „contemplației” își face propriu harul în inimă, participând la reîntregirea firii prin har.

4.3. Realitatea ontologică a voinței din perspectiva actualizării firii raționale spre finalitatea ei

Explicația distincției dintre voință și ființă este fundamentată de Sfântul Maxim pe ideea că voința nu e de sine stătătoare dar nici însușire a ființei sau a ipostasului, ci un „accident” al ființei. Prin „accident” se înțelege modul folosirii voinței conform cu firea sau contrar ei, deci având ca bază firea fără a se reduce la ea. Astfel, este evitat atât pericolul panteismului cât și monotelismul. „Accidentul” mai poate fi identificat și cu voința gnomică ca o consecință a „hainelor de piele”. Voința arbitrară există pentru că a ales cândva răul, a introdus o nouă lege în mișcare (răul ca moarte și păcat) de care se izbăvește omul prin suportarea ei în mod liber, stăpânitor, la nivelul conștiinței personale și a modului de existență. Explicând caracterul accidental al voinței, părintele Stăniloae evidențiază relația ființă-ipostas din perspectiva libertății pe care le-o imprimă voința prin raportarea ei structurală la planul fiecăreia și în planul lor comun. Astfel ființa este o stare

48. Sfântul Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste în „*Filocalia*” II, p. 82.

de sine, pentru că e destinată unei existențe eterne și e creată de Dumnezeu neputând fi schimbată de om. „Ființa rămâne nealterată pentru că își are rațiunea ei în Dumnezeu”.⁴⁹ Dacă ființa are o stare de sine prin însuși faptul că există, modul deplin al stării de sine este ipostasul, „în el stă de sine ființa”.

Existența ființei e condiționată de persoană, iar libertatea persoanei e determinată de rămânerea în rațiune a ființei. Voința, putem spune, că nu e nici ființă, nici manifestarea exclusivă a persoanei, dar fără ea nu se cugetă ființa: „ființa sau firea e voluntară prin esență, prin fire”.⁵⁰

Voința și rațiunea sunt puteri relaționale ale persoanei prin intermediul cărora se definește chipul dinamic al omului. Voința e cugetată în relație, deci este exclusă asimilarea celor două voințe: umană și divină într-una. Voința umană participă la bine sau se mișcă prin imitare spre bine, ea există și e susținută în existență prin voința cea bună prin fire. Unirea voințelor în scop, ca voință unică a mântuirii e forma prin care voința firii împlinește planul mântuitor mai înainte de veci, pentru care au fost aduse toate la existență: „Dar deși între voința umană și dumnezeiască este o deosebire, între ele este totuși o înrudire. Căci cea omenească participă la cea dumnezeiască.”⁵¹

Prin voia electivă atribuită lui Hristos, Sfântul Maxim înțelege libertatea manifestată în conformitate cu rațiunea firii. „Puterea doritoare prin esență a firii, adică voința naturală sau voia alegătoare a noastră, este existentă în Dumnezeu cel întrupat prin însușirea ei de către El.”⁵²

Hristos a valorificat în bine voința care alege, deosebind-o esențial de voința gnomică sau individuală: „S-a făcut neamului nostru cauza nepătimirii liberei alegeri.”⁵³ Hristos a vindecat definitiv voința noastră

49. Idem, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, nota 382, p. 189.

50. *Ibidem*, nota 382, p. 189.

51. *Ibidem*, nota 380, p.188.

52. *Ibidem*, p. 191.

53. *Ibidem*, p. 191.

liberă prin asumarea voită a pătimirilor prin care a avut puterea de a le stăpâni. Prin fire noi nu avem puterea sau rațiunea celor mai presus de fire, de aceea îndumnezeirea nu stă în puterea firii noastre: „Fiindcă îndumnezeirea după har a sfinților este efectul singurei lucrări a lui Dumnezeu, neavând însămânțată în fire puterea ei.”⁵⁴

Activarea voinței se realizează odată cu mișcarea tuturor puterilor sufletești. Fiecare mișcare urmează unei rațiuni și puteri doritoare, de aceea implică un întreg demers spre împlinirea scopului; toată această mișcare specific umană e responsabilă și conștientă: „Dacă Hristos n-ar avea voință omenească n-ar avea nici suflet, nici minte. Căci cum ar dori să fie și să lucreze cele bune și ca om, dacă n-ar cugeta la ele și n-ar simți bucurie pentru ele?”⁵⁵ Prin restabilirea raționalității firii, Întruparea Cuvântului confirmă creația. Puterea lui Hristos din trup dovedește confirmarea voinței omenești cu voința divină. De aceea, prin virtutea care-l așează și-l menține pe om în legătură cu Dumnezeu, lucrează harul simți ca o putere mai presus de fire. Sfântul Maxim spune, în consecință, că „virtutea e o tăgăduire totală a puterilor firii”.⁵⁶

Mediul lucrării harului e firea adevărată a omului care depășește ca adevăr întreaga existență și dimensiune a vieții corupte și înșelătoare a veacului acestuia. Baza ontologică primordială e temelia virtuții: „Iar prin fire se pune o margine mișcării întregului veac și timp spre a se ajunge, prin urcuș, la unirea neînșelătoare care e depășirea celor în care se află firea, adică a spațiului și a timpului în care au lucrurile existența”⁵⁷ Sfântul Maxim alcătuiește o analogie în structura virtuții bazată pe corespondența relației ființă-ipostas, chip-asemănare. Ființa virtuții e înțelepciunea, virtutea e ipostasul înțelepciunii, ființa e asociată chipului sau rațiunii divine, iar dobândirea asemănării constituie viața sau ipostasul. (scolia 2, p.196)

54. *Ibidem*, p. 193.

55. *Ibidem*, nota 395, p. 193.

56. *Ibidem*, scolia 1, p. 196.

57. *Ibidem*, scolia 1, p. 196.

Sfântul Apostol Pavel indicând sursa ființei, puterii și lucrării noastre, spune: „Prin El viețuim, ne mișcăm și suntem” (Fp. 17-28).

Lucrarea liberă a omului devine un proces complex dacă luăm în considerare întreaga mișcare a firii actualizată interior de către persoană și apriorică oricărei forme concrete exterioare: „Și prin rațiune se ajunge la voința determinată. Și voind ceva determinat caută. Și căutând, gândește. Și gândind, deliberază. Și deliberând judecă. Și judecând, alege (hotărăște) și alegând, se pornește. Și pornindu-se se folosește (de lucrul ales) și folosindu-se, se oprește din mișcarea doritoare spre acela”.⁵⁸

Părintele Stăniloae punctează: „Voința omului angajează toate facultățile ființei lui: dorința, cugetarea, atașarea prin simțire, libertatea. Totul e pus în slujba ființei în bine, sau a realizării omului.”⁵⁹

Omul nu se împlinește prin sine, pentru că nu are existența de la sine, fiind astfel îndreptat spre cele exterioare lui adică, prin cugetare spre cosmos (pentru că omul e o ființă complexă și unitară). Dar nu îi este suficientă această mișcare spre lucruri pentru că ele sunt relative, având existența pentru om. Omul la rândul lui are existența pentru Dumnezeu în sensul că „mișcarea lui de împlinire nu-și găsește odihna decât numai prin împlinirea eternă în Dumnezeu.”⁶⁰ Sensul sau rațiunea unui lucru se naște sau capătă contur din relație; omul capătă și el sens și realitate tot prin relație.

Alegerea ne-a fost dată de Dumnezeu tocmai în virtutea libertății de a face cele ce țin de noi (al căror sfârșit nu poate fi decât anticipat), primul pas liber inițiat de noi spre Dumnezeu e prin intermediul voinței. Sfântul Maxim spune în acest sens: „de noi depinde și rațiunea virtuților, legea lucrătoare a puterilor firii, dar și modul relei întrebuițări a aceluiași puteri.”⁶¹

Judecata e legea libertății noastre sau a căderii. Omul e schimbător prin fire pentru că e capabil să aleagă prin mișcare cele bune sau cele rele. Tot

58. *Ibidem*, p. 185.

59. *Ibidem*, nota 367b, p. 184.

60. *Ibidem*, nota 370, p. 185.

61. *Ibidem*, p. 196.

demersul nostru liber e secondat de posibilitatea alegerii răului în starea existenței noastre în această lume relativă și bazată pe legi ale dualității. Alegerea e necesară pentru că adevărul nu e vădit în această lume. Evidența binelui exclude alegerea, așa cum spune Părintele Stăniloae: „Nimeni nu spune că alege răul.”⁶²

Așa cum binele stă ascuns de ochii celor ce sunt doar trupuri, așa și răul este mascat sub diverse înfățișări amăgitoare. „Deci fiindcă ține de prezența celor contrare sfătuiră cu noi înșine, judecata și alegerea, când nu vor mai fi cele contrare, ci se va arăta tuturor adevărul vădit de sine subzistent (autoipostatic) nu va mai fi alegerea care să se miște spre el prin lucruri care se află la mijloc și stau în puterea noastră.”⁶³

Când nu va mai fi legea firii care stăpânește acum și care relativizează lucrurile va dispărea folosirea îndoită a lor prin alegerea pătimasă. Va lipsi ca nefolositoare și judecata de discriminare care ia în considerare prezența răului, posibilitatea existenței și trăirii lui: „Voința gnostică ca socotință proprie are ca bază voința firii care poate lua o formă sau alta fără să desființeze firea.”⁶⁴

Orice natură creată presupune legi care mențin viața, iar prin ele viața însăși devine limitată. Prin legi sau rațiuni este evidențiat caracterul bun al naturii, aspectul ce reflectă frumusețea originară. Se spune că Dumnezeu a privit făpturile și ele „erau bune foarte.” Prin ele Dumnezeu actualizează naturile care se împărtășesc de viață într-o măsură înscrisă tot de Dumnezeu în ele. Dumnezeu le menține în viață, în mod obișnuit, tot prin raționalitatea lor pentru că făpturile au în ele sădită o anumită capacitate de a-și promova viața prin căutarea constantă de „a se hrăni” de Viață. Doar omului prin chipul divin, îi este accesibilă o sete nemărginită și posibilitatea de a se împărtăși de Viață în mod nelimitat. Diferența dintre oameni e sesizabilă în modul în care cultivă viața sau cu alte cuvinte, în gradul în care ne-o însușim.

62. *Ibidem*, nota 367, p. 183.

63. *Ibidem*, p. 186.

64. *Ibidem*, nota 413, p.199.

Împărtășirea noastră de viață stă în comuniunea dintre noi care se adapă din izvorul nesecat al dumnezeirii, iar setea noastră nestinsă poate fi satisfăcută doar în modul de viață treimic prin Ipostasului Cuvântului întrupat. Acest dor nesfârșit de Dumnezeu nu cunoaște plictiseală (concepție contrară origenismului) pentru că plictiseala intervine când se epuizează viața. „Mișcarea doritoare de infinitate a bunătății, ajunsă în ea se odihnește veșnic. Dar această odihnă nu este o încremenire, ci în același timp e întindere la nesfârșit a doririi celor pe care pe de altă parte le gustă [...] Aceasta satură pe omul ajuns acolo: neputința de a ajunge la o margine a gustării, la un sfârșit al ei. E o saturare prin nesaturare.”⁶⁵

Condiționarea vieții noastre de legi a fost întărită prin cădere, când omul relativizează însuși existența lui Dumnezeu, iar legile devin scopuri în sine, nu mai rămân trepte spre Dumnezeu. Alegerea e și ea o lege a firii determinând mișcarea, existența, lucrarea. Omul nu e numai mișcător prin fire spre statornicia în bine, ci și schimbător prin înclinările voinței: „E însă un bine și în faptul că în toate lucrurile lumii stăpânește nu stricta necesitate ci, puțința de a le folosi în mod liber spre rău sau spre bine. Sfântul Maxim vede o legătură a liberei alegeri a voinței umane un mod de a fi potrivit cu această alegere a întregii lumi. Omul poate decide liber numai într-o lume adaptată acestei puțințe a lui. Peste toată lumea, omul poate pune pecetea libertății sale. El se poate robi ei, dar o poate și elibera anticipând starea descrisă în (Romani 8,19-23).”⁶⁶

Măsura fiecăruia în împărtășirea de viață și sporirea în existența cea bună nu este impusă din exterior ca o fatalitate sau o predestinare, ci fiecare este lui însuși lege, altfel spus, de încordare a voinței noastre atârână, în cea mai mare măsură, modul existenței noastre. Toți avem o unică voință prin fire, dar dinamismul ei și virtualitățile evidențiate natural în grade diferite de persoana voitoare, ne dau posibilitatea să cugetăm o voință deosebită, gnostică: „Fiecare se va împărtăși în mod mai presus de fire cât a dorit și se

65. *Ibidem*, nota 374, p.187.

66. *Ibidem*, nota 372, p. 186.

află într-o unire nemijlocită cu Cel dorit prin fire. Iar împărtășindu-se fiecare de Cel dorit, se va arăta prin rațiunea firii în toți o unică voință, dar prin modul mișcării o voință diferită.”⁶⁷ Unicitatea de voință e dată pe de o parte prin fire în toți se străvede voința naturală, pe de altă parte unirea prin identitatea scopului sau finalității a voinței umane și a celei divine nu înseamnă o contopire cu desființarea voinței umane ci, o transfigurare a ei prin convingere și confirmarea libertății în Dumnezeu. „Voința lui Dumnezeu care mântuiește prin fire și voința omului care e mântuită prin fire nu pot fi niciodată identice chiar dacă scopul amândurora este unul: „mântuirea tuturor și a fiecăruia în parte Dumnezeu o lucrează și o îmbie, iar sfinții o aleg”.⁶⁸

Această înțelegere a libertății explică taina unirii omului cu Dumnezeu care a atins punctul culminant în Întruparea Cuvântului: „Toți suntem uniți cu Hristos prin firea omenească comună. Dar fiecare actualizează altfel această unire prin credință.”⁶⁹ Reiese de aici importanța distincției dintre ființa și lucrarea dumnezeiască explicată pe larg de Sfântul Grigorie Palama, fără de care nu s-ar putea explica creația din nimic a lucrurilor și a omului, distincte de Dumnezeu. Dumnezeu nu creează prin naștere, ci prin facere liberă: „numai existența în Dumnezeu a unor lucrări necreate, dependente de voința Lui fac posibilă aducerea la existența unei lumi create deosebite de Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama precizează că nu ființa ci lucrarea stă sub voia lui Dumnezeu.”⁷⁰

Persoanele umane nu se împărtășesc de ființa divină nici prin creație și nici pe parcursul existenței ci, „ele primesc scopul de existență printr-o continuă lucrare a lui Dumnezeu și a lor.”⁷¹ Libertatea lui Dumnezeu se arată,

67. *Ibidem*, p. 187.

68. *Ibidem*, p. 188.

69. *Ibidem*, nota 377, p. 187.

70. Preot profesor Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, volumul II*, editura „Cristal”, București, 1995, p. 25.

71. *Ibidem*, p. 33.

pe de o parte, în deosebirea dintre lucrările alese și folosite de voința Lui și ființă, pe de altă parte, în caracterul personal, treimic : „Dumnezeu Se arată prin nașterea și prin lucrarea exclusiv voită, Persoană desăvârșită, iar în lucrarea care creează o existență din nimic se arată o Persoană atotputernică.”⁷²

Pentru Sfântul Maxim, fiecare persoană e purtătoare a logosului naturii ei, dar și a unui logos ce o creează în unicitatea ei (cel al ipostasului propriu) și-i conferă o valoare și un destin propriu în raport cu Dumnezeu, un loc anume în casa Tatălui. Și potrivit acestui logos care corespunde unei intenții a Lui, Dumnezeu aduce la existență fiecare persoană la un moment dat pe care El îl socotește potrivit, o menține în existență, o păzește și o îndrumă prin Pronia Sa. „În persoană spiritul, sufletul și trupul omului își află o unitate în ciuda deosebirii lor de natură, o solidaritate și mai ales o identitate; ele sunt spiritul, sufletul și trupul cuiva anume și nu pot fi privite ca independente de el și nici dissociate de el.”⁷³

Dialectica umană surprinsă de Larchet între „ființă” și „ființa-care-trebuie să fie” nu implică o predestinare a persoanei prin anularea libertății și nici o conformare ce exclude răspunsul liber dat lui Dumnezeu. John Breck spune: „Scopul ultim al moralității creștine nu este supunerea și nici măcar «desăvârșirea» definită ca limitare fidelă a atributelor divine ale bunătății și iubirii. Adevăratul ei scop este viața veșnică binecuvântată și fericită în intimitatea Sfintei Treimi.”⁷⁴

Paradoxal, conformitatea noastră cu rațiunea existenței („teoria logoilor” Sfântului Maxim sau a „voirilor” dumnezeiești ale Sfântului Dionisie Areopagitul) este sinonimă cu afirmarea liberului nostru arbitru. Tot în lumina teologiei Sfântului Maxim se poate clarifica și conflictul modern dintre antropologia științifică sau evoluționism și antropologia teologică sau

72. *Ibidem*, p. 27.

73. Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 253.

74. John Breck, *Darul sacru al vieții*, editura „Patmos”, Cluj-Napoca, 2001, p.38.

creaționism. În acest sens concluzionează părintele Doru Costache într-un studiu despre Logos, evoluție și finalitate: „Teoria patristică a Logosului se poate constitui și azi într-un context comprehensiv pentru această situație: evoluție prin selecție, desigur, însă nu numai naturală, dacă avem în vedere principiul sinergiei. Dacă selecțiile sunt posibile, e pentru că, dincolo de provocările mediului, de inventivitatea genelor și tendința asupra viețuirii, mai înainte de începutul universului, Logosul divin a elaborat proiectul unei creații care să evolueze în și prin Hristos cel cosmic (Col. 1,15-18), de asemenea, prin omul hristificat (Rom. 8,19-23) către supraorganizare, eternizare, transfigurare în comuniune cu Dumnezeu. Sfântul, omul hristificat, indică forma ultimă a întregii creații.”⁷⁵

Părintele Stăniloae spune: „Potrivit credinței noastre, fiecare persoană umană e într-un anumit fel un ipostas al întregii naturi cosmice, dar numai în solidaritate cu ceilalți. Aceasta înseamnă că natura cosmică este comună tuturor ipostasurilor umane, deși fiecare o ipostaziază și o trăiește personal într-un mod propriu și complementar de ceilalți.”⁷⁶ Și „lucrurile date nouă de Dumnezeu pot deveni darul nostru către Dumnezeu prin faptul că suntem liberi în întoarcerea lucrurilor către Dumnezeu. Noi transformăm lucrurile prin actul libertății noastre și prin iubirea ce-o arătăm în felul acesta lui Dumnezeu [...] În dăruirea vieții noastre către Dumnezeu voința noastră face un sacrificiu suprem, dat fiind că ceea ce voiește în esență natura umană este să se conserve.”⁷⁷ În aceasta constă măreția și demnitatea omului dată prin creație și afirmată în timp. Panayotis Nellas îmbrățișează punctul de vedere al Sfinților Părinți spunând: „Adevărata măreție a omului nu se găsește în aceea că este existența biologică cea mai înaltă, un animal «rațional» sau

75. Preot Doru Costache, *Logos, evoluție și finalitate. Spre o soluție transdisciplinară*, în volumul *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, ediția a II-a adăugită, editura „Deisis”, Sibiu, 2003, p. 245.

76. Preot profesor Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumul I, ediția a III-a, editura „I.B.M.B.O.R.”, București, 2003, p. 338.

77. *Ibidem*, p. 356.

«politic» ci, în aceea că este un «animal... îndumnezeit», că reprezintă existența creată care «a primit porunca să devină Dumnezeu».⁷⁸

În epistola către diaconul Cosma, Sfântul Maxim analizează raportul dintre ființă și persoană în sensul teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa, utilizând conceptul de ipostas într-o accepțiune nouă. Sfântul Maxim aplică această noțiune la hristologie clarificând în mod hotărâtor această problemă teologică. Teologul Christoph von Schonborn sintetizează gândirea Sfântului Maxim în acest sens plecând de la următoarea premisă: „Din cauza orientării sale aristotelice, dar și a teologiei creației, Sfântul Maxim este convins că fiecare natură este constituită prin propriul său principiu ființial (logos), care rămâne identic și neschimbător și care deosebește propria sa natură de a altuia.”⁷⁹

Sfântul Maxim arată că însușirile specifice Persoanei Logosului întrupat sunt rezultatul unirii ipostatice. Ele deosebesc pe Fiul de Tatăl și de Duhul Sfânt prin unire cu firea umană și pe Hristos de ceilalți oameni prin unirea cu Persoana dumnezeiască a Logosului: „Această afirmație are consecințe foarte directe pentru problema chipului [...]. Însușirile distinctive ale ființei umane a lui Hristos și ceea ce este specific Persoanei dumnezeiești a Fiului constituie «o însușire comună care caracterizează ipostasul pe care cele două firi îl constituie împreună» [...]. Aceasta este de foarte mare importanță pentru teologia icoanei; ne face să înțelegem de ce Sfântul Teodor Studitul poate să spună că icoana reprezintă persoana, deci ipostasul Fiului [...]. Particularitățile pe care arta reprezentativă încearcă să le rețină sunt caracteristicile omenești ale persoanei dumnezeiești.”⁸⁰

Această limită a cunoașterii sau vederii va fi depășită în starea de dumnezeire a veacului ce va veni de către cei aleși. Asemenea Sfântului

78. Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a II-a, editura „Deisis”, Sibiu, 1999, p. 72.

79. Christoph von Schonborn, *Icoana lui Hristos, traducere în română Preot Prof. Vasile Raduca*, editura „Anastasia”, București, 1996, p. 87.

80. *Ibidem*, p. 89.

Dionisie, Sfântul Maxim concepe vederea sfinților „ca o revelație dinamică a dumnezeirii Persoanei lui Hristos, Dumnezeu-Omul: trupul Său divin va fi o teofanie vizibilă și în același timp cei aleși vor participa în spirit la teofania inteligibilă «în cel mai desăvârșit mod» [...] Avem, așadar, o vedere a lui Dumnezeu ce depășește intelectul, dar și simțurile; din acest motiv se adresează omului întreg; o comuniune a omului personal cu un Dumnezeu personal.”⁸¹

5. Raportul voință-ființă în mișcarea de subzistență sau libertatea în istoria devenirii umane

5.1. Antropologia vechitestamentară

5.1.1. Chipul omului după căderea în păcat

După teologia Sfinților Părinți prezența libertății își are temeiul în dinamica chipului sau în devenirea persoanei și se traduce în faptul de a fi eliberat de necesitatea propriei naturi și de a fi capabil de a hotărî liber orice mișcare. Dar libertatea mișcării e o mișcare a dragostei: „Fără dragoste, unirea ar fi mecanică, iar dragostea implică libertate, posibilitatea de a alege și de a refuza [...]. Această libertate vine de la Dumnezeu, este pecetea părtășiei noastre divine”⁸², concluzionează Lossky. Iar dragostea persoanei este jertfelnică, capabilă de o dăruire mai presus de sine și decât propria fire. Dragostea presupune un dinamism constant, o ieșire din sine sau o luptă cu sinele egoist „o tensiune vie a contrariilor”, „doar tăria libertății (sau stăpânirea de sine) poate da sens unirii.”⁸³

Coordonatele esențiale ale antropologiei, după Vladimir Lossky, se

81. Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, editura „I.B.M.B.O.R.”, București, 1995, p. 115.

82. Idem, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, op. cit., p. 97.

83. *Ibidem*, p. 97.

regăsesc sintetic în expresia „o singură voință pentru a da viață chipului, însă două pentru a transforma chipul în asemănare.”⁸⁴ Iar sinergia celor două voințe definește ținta libertății care, după Sfântul Grigorie de Nazianz, este ca binele să aparțină cu adevărat celui care îl alege.

Înălțimea creației-persoana umană și atotputernicia lui Dumnezeu par a se contrazice atunci când omul prin libertate poate să se decidă împotriva lui Dumnezeu sau poate să distrugă creația Lui. Pentru ca persoana să fie cea mai înaltă dintre făpturi, Dumnezeu trebuie să riște neîncetat prăbușirea ei prin voința cu care a înzestrat-o: „Părinții Bisericii susțin că omul trebuie supus unei încercări, „peira”, pentru a dobândi conștiința libertății sale, a dragostei libere pe care Dumnezeu o așteaptă de la el.”⁸⁵

Concilierea libertății omului și atotputerniciei lui Dumnezeu se împlinește în iubire, dar nu ca slăbiciune, pentru că ea e modul propriu de manifestare a puterii Sale, sursa libertății omului aflându-se însăși atotputernicia Sa: „Pentru a îndeplini această poruncă trebuie să existe și posibilitatea respingerii ei. Dumnezeu devine «neputincios» înaintea libertății umane [...] iubirea lui Dumnezeu pentru om este atât de mare, încât ea nu poate constrânge, căci nu poate exista dragoste fără respectul celuilalt. Voința divină se va supune întotdeauna căutărilor, abaterilor, chiar și revoltelor voinței umane, pentru a o conduce spre un consimțământ liber.”⁸⁶

Plecând de la distincția între natură și persoană, Vladimir Lossky definește persoana prin depășirea naturii sale sau a Eului individualist care promovează o voință proprie naturii însă în starea căzută a ei. Tot ceea ce se supune firii căzute generează o existență relativă, voința, în asemenea condiții ale autodeterminării când nu mai slujește persoanei ci naturii, se transformă în socotință individualistă ce sfâșie natura comună. Omul se transformă în individ, un amestec hibrid între persoană și natură, generat tocmai dintre confuzia dintre cele două: „Ipostasul uman se poate descoperi

84. *Ibidem*, p. 99.

85. *Ibidem*, p. 99.

86. *Ibidem*, pp. 99-100.

numai renunțând la propria voință, deoarece aceasta ne condiționează și ne supune necesității naturale [...]. Autodeterminarea este confundată azi cu libertatea, însă ea slujește și promovează o natură căzută, iar amăgirea stă ascunsă în inerția de a te afla prins în mișcarea ei coruptă.”⁸⁷ Voința nu e rea atât timp cât slujește binelui, deci rațiunii naturii noastre comune și afirmării persoanei: „Acesta este principiul de bază al vieții ascetice: renunțarea la voința personală, la himera libertății individuale pentru a redescoperi adevărata libertate, libertatea persoanei care este, totodată, chipul lui Dumnezeu propriu fiecărui om.”⁸⁸

În contextul căderii, voința individuală, electivă este condiționată de o serie de factori ocazionali și subiectivi. Fericitul Augustin, într-un limbaj nuanțat, specific „Mărturisirilor” sale, analizând starea psihologică contradictorie pe care o trăiește, amintește de această dispoziție pătimășă a sufletului numind voința gnomică „monstrul” care dezbină omul în sine, într-o luptă împotriva firii: „De unde vine acest monstru? De ce așa? [...]. Așadar monstrul nu este faptul de a voi în parte și în parte a nu voi, ci este o boală a sufletului pentru că nu se ridică cu totul ușurat de voință, dar îngreuiat de obicei [...]. Nici nu voiam pe deplin, dar nici nu ziceam pe deplin nu. De aceea mă luptam cu mine și eram împrăștiat de mine însumi și însăși împrăștierea se făcea fără voia mea în adevăr, dar nu arăta natura unei minți străine, ci pedeapsa minții mele. De aceea nu eu o făceam «ci păcatul care locuia în mine» (Rom. 7,17), ca pedeapsă a unui păcat mai liber, fiindcă eram fiul lui Adam.”⁸⁹

În calitate de persoană, omul are întreaga natură într-un mod unic după o anumită rațiune, astfel persoana depășește în sine firea. Omul ca individ, luat în mod izolat, apare ca un număr în mulțimea de indivizi aparținând unei specii sau naturi, iar aceasta face parte din ansamblul creat. Cu cât omul se

87. *Ibidem*, p. 179.

88. *Ibidem*, p. 179.

89. Fericitul Augustin, *Mărturisiri, Scrieri alese. Partea întâi*, PSB 64, editura I.B.M.B.O.R., București, 1985, p. 180.

depărtează mai mult de rațiunea firii sale, cu atât se limitează ca persoană.

În momentul în care în voință intervine alegerea, Sfântul Maxim spune că persoana nu mai este liberă. Alegerea se întemeiază pe o necunoaștere introdusă ulterior în ordinea firească a lucrurilor; libertatea voinței gnomice limitează persoana prin necesitatea alegerii a ceva ce nu se află în adevăr și bine: „Cunoscând și voind după natura sa imperfectă, persoana este, în practică oarba și nehotărâtă” afirmă părintele Stăniloae.

Voința gnomică presupune ipostaza persoanei care alege între bine și rău, adică având iluzia săvârșirii binelui; omul înclină spre neexistență sau răul – ca o condiție dependentă de voință. Diadoh al Foticeii precizează ca doar binele există, răul nu există decât în clipa în care este săvârșit. Simpla înclinare a voinței de a cunoaște binele prin rău, aduce cu sine păcatul pentru că răul neexistând prin el însuși nu trebuia să fie cunoscut, spune Lossky.

Răul își are originea în voința rebelă a îngerilor căzuți care se opune harului prin negarea creației și lui Dumnezeu. Sfântul Serafim de Sarov distinge trei voințe active în om: prima este voința lui Dumnezeu, voința perfectă și mântuitoare; a doua este voința omului care, deși nu este în mod necesar distrugătoare în sine, nu este voință mântuitoare; a treia este voința demonică care caută distrugerea ființei dinlăuntru, orientând libertatea umană spre rău.

Varietatea și multitudinea posibilităților de autodeterminare generează mobilitatea și diversitatea voințelor pe care omul le experimentează în căutarea statornică a fericirii. Omul creându-și o nouă condiție, un mod nou de existență în rău, și-a deschis posibilitatea mișcării libere a voinței, revenirea la starea naturală era condiționată de suportarea legilor păcatului ce dublau natura umană: „Refuzând să recunoască faptul că originea răului există numai în propria lor voință liberă, oamenii resping posibilitatea de a se elibera ei înșiși de rău și își supun libertatea unei necesități exterioare. Voința se împietrește și se închide în fața lui Dumnezeu.”⁹⁰

Expunând concepția Sfântului Maxim despre consecințele păcatului

90. Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, op. cit., p. 190.

originar, Panayotis Nellas argumentează: „Omul întâi creat trăia fără meșteșuguri, pentru că «buna constituție naturală dată lui ființial» nu se risipise și astfel nu se găsea în acele nevoi pentru a căror înfruntare avem astăzi nevoie de tehnici. «Nu avea nevoie nici de veșmânt» din cauza nepătimirii care era în el și care-l ținea departe de rușine, dar și pentru că nu era supus atunci înghețurilor și căldurilor excesive pentru a căror înfruntare oamenii au creat și născocit casele și hainele[...] Într-adevăr, fiind «nepătimitor prin har», omul întâi-zidit nu avea vreo legătura cu închipuirile (fanteziile) amăgitoare pe care le creează prin plăcere patimile; fiind «lipsit de nevoi» era liber de folosirea obligatorie a meșteșugurilor și tehnicilor pentru înfruntarea nevoilor existenței.”⁹¹ Harul, în asemenea stare, a rămas străin naturii umane lucrând asupra ei dinafară, fapt ce făcea imposibilă îndumnezeirea prin puterile omului. Răul cel care pătrunsese în ființă, se înrădăcinase voinței umane, devenind în mod automat o putere care denatura creația. Însă planul lui Dumnezeu cu lumea nu a fost distrus de păcatul omenesc. Întruparea Fiului hotărâtă din veșnicie deschide o nouă cale spre îndumnezeire.

Într-o definiție dată răului, Sfântul Maxim afirmă că este produsul mișcării pătimase, prin simțuri spre lucrurile sensibile ignorând cunoașterea cauzei adevărate și rațiunea scopului așezată în ele de Dumnezeu. Astfel, mișcarea sădită de Dumnezeu în om spre îmbrățișarea binelui, într-o căutare voită și cu o minte luminată de cunoaștere, s-a transformat într-o lucrare contrară firii printr-o mișcare dominată de iraționalitatea unei cunoștințe compuse. Răul ca produs al unei voințe amăgitoare se hrănește cu o existență creată spre bine, cu scopul de a deforma transformând omul într-un antichip: „Răul nu era, nici nu va fi ceva ce subzistă prin firea proprie.”⁹²

Cunoștința amestecată, compusă a celor văzute numai prin simțire a atras neștiința de Dumnezeu, sporind această necunoaștere cu cât se lipea

91. Panayotis Nellas, *op. cit.*, pp. 119-120.

91. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* în „Filocalia” III, p. 29.

mai mult de gustarea prin simțire a bunurilor materiale. Din această cauză se naște patima iubirii trupești care a trage după sine născocirea modurilor variate de producere a plăcerii.

Din pricina neștiinței, a iubiri de plăcere și a încercărilor zadarnice de evitare a durerii (plăcerea, spune Sfântul Maxim, nu poate fi niciodată fără de durere) „căci în plăcere e amestecat chinul durerii, chiar dacă pare ascuns celor ce o gustă prin faptul că domină patima plăcerii”; din lipsa plăcerii nestatornice și gustul amar al durerii inevitabile, din incapacitatea de a ne impune socotința într-o persistență irațională a plăcerii, se naște pleiada de păcate și patimi: mânia, dușmănia, deznădejdea, invidia și toată răutatea. Urmărilor îl arată pe om neputincios și jalnic, căzut într-o stare asemănătoare animalelor, așa cum spune psalmistul: „alăturatu-s-a dobitoacelor celor fără de mine și s-a asemănat lor. (Ps. 68,12)”. Binele și răul sunt produsele acestei lumi văzute și a părerii amăgitoare experimentată prin trup ca adevărul lucrurilor. „Pomul cunoștinței binelui și răului (sau lumea), ca sădit tot de Dumnezeu, nu era ceva rău în sine. Dar omul nu era crescut la starea în care îl putea privi în mod just și neprimejdios. Deci interzicea atingerii de el era o amânare, nu o oprire veșnică.”⁹³

Chipul lumii acesteia se află într-o neîncetată dualitate sau într-o permanentă pendulare între ceea ce este adevărat și ceea ce este fals, între ceea ce este luat drept realitate și binele firesc și ceea ce sunt ele în fond, între esență și aparență, între rostul trupului și al sufletului. Dualitatea și disonanța sunt produsul falsei cunoștințe, a răsturnării percepției drepte a lucrurilor și al absolutizării materiei și trupului. Concepția eronată despre existență atrage după sine o serie de legi absurde (nestatornice), antagonice (divizante), moarte (false) care introduc nonsensul și tragismul condiției umane. Lumea sensibilă are în ea ascuns conținutul ființial al binelui însă, dispoziția voinței tinde spre discriminarea irațională a formei de conținut imprimând lucrului o falsă existență de sine. Sfântul Maxim spune că „privirea ca om” adică doar cu ochii trupului, a creației lui Dumnezeu a

93. *Ibidem*, p. 32.

constituit căderea din ascultare și robirea atracției trupului spre materie. Pentru aceasta, Dumnezeu le-a lăsat oamenilor comuniunea cu El în libertate, pentru a-L cunoaște și crescând în nepătimire și neschimbabilitate prin întărirea în har „ar fi putut să privească, fără să se vatăme și cu totul slobod, făpturile lui Dumnezeu și să primească cunoștința lor ca Dumnezeu, dar nu ca om.”⁹⁴

În percepția lumii actuale plăcerea e asociată cu binele și durerea cu răul, de aici rezultă în mod necesar cultivarea plăcerii prin trup și găsirea modurilor cât mai ingenioase de editare a durerii; afirmarea eului printr-un subiectivism exacerbant, concurența și posesivitatea ca forme de înjosire a celuilalt, toate acestea fiind considerate drepturi firești sub masca egalității și libertății. Din ignoranță, mintea omului poate genera o filosofie a nonexistenței îmbrăcată într-o logică aparent impecabilă; omul contemporan trăind în amăgire e predispus să-și creeze din nonsens rostul existenței. Libertatea e asociată cu ideea de a putea să gândești și să faci orice, eludând orice determinări, opunându-se și negându-și însăși existența într-un gest de libertate totală. Sfântul Maxim afirmă că izbăvirea de această iubire trupească de noi înșine, adică lepădarea din suflet a poftei de plăcere și a fricii de durere este dragostea adevărată prin care slujim cu adevărat lui Dumnezeu, prin iubirea bună de noi înșine, adică căutând pururea să ne păstrăm sufletul prin Dumnezeu. „Deci cel ce nu dorește plăcerea trupească și nu se teme deloc de durere a ajuns nepătimitor.”⁹⁵ Iubirea este arătarea statorniciei voinței: „Propriu iubirii este, zice, să arate – în cei ce o au – o singură aplecare a voinței.”⁹⁶

Dumnezeu lucrează permanent în noi măcar și prin simplul fapt al prezenței iubitoare și susținătoare a noastră în viață. Dar afirmarea voii, confirmarea noastră spre a lucra Dumnezeu în noi este mijlocul permanent și legea (darul) subzistenței naturii noastre. Conformitatea noastră cu

94. *Ibidem*, p. 32.

95. *Ibidem*, p. 34.

96. *Ibidem*, Scolia 3, p. 38.

rațiunea firii sau vederea neputințelor, a adevărului în care ne aflăm: faptul că suntem un trup din nimic (materie) și un suflet creat (deci fără subzistență de sine) justifică ascultarea noastră de Dumnezeu, rămânerea noastră în adevărul firii. Ajungerea la stadiul de accepta liber ca binele să fie și să lucreze în noi este pasul decisiv prin care îi dăm voința lui Dumnezeu sau o câștigăm în mod deplin. Modul cum lucrează Dumnezeu în noi se aseamănă unei pedagogii minunate, unei atracții iubitoare sau a unei câștigări de parte binelui prin care Dumnezeu caută să ne facă să câștigăm ceea ce ne-a pus la început la dispoziție: „Căci nu naște Duhul o aplecare a voii fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire. Duhul Sfânt cucerind întreaga aplecare a voinței acestora, le-a mutat-o cu totul de la pământ la cer. Dar prin aceasta aplecarea voinței s-a făcut slobodă de păcat, câștigând prin deprindere aptitudinea virtuții și a cunoștinței și nemaiputând să tăgăduiască ceea ce au cunoscut prin experiență cu lucrul.”⁹⁷

5.1.2. *Convertirea voinței naturale spre o voință gnostică*

Placide Deseille definește răul astfel „este negație, absență, ceea ce-l lipsește unei realități ca să fie deplin ea însăși [...]. Dumnezeu îngăduie existența răului ca o condiție inevitabilă într-un univers creat a unui bine și mai mare.”⁹⁸

Răul nu era necesar pentru că omul ar fi devenit perfect doar prin ascultarea de Dumnezeu și rămânerea în bine. Omul a fost creat liber de la început, condiția lui era ascultarea ceea ce trimitea la un bine și mai mare, prin asumarea voinței divine. Dumnezeu nu l-a făcut pe om desăvârșit de la început pentru că voia ca omul să cunoască binele în care se află, să cunoască prin aceasta pe Dumnezeu care l-a creat, pentru ca apoi Dumnezeu să-i desăvârșească starea ajutându-l să depășească condiția de creatură. Alegerea

97. *Ibidem*, p. 51.

98. Placide Deseille, *Nostalgia Ortodoxiei, traducere în româna Dora Mezdrea*, editura „Anastasia”, 1995, p. 98.

omului de a rămâne în bine, în starea primordială, nu era practic o opțiune, pentru că omul nu avea în sine două realități; ontologic, nu era marcat de o lipsă a binelui. Nu avea o imperfecțiune în fire de ordin non existențial, ci doar de ordin creat. Prezența răului în existență anulează libertatea tocmai prin faptul că neagă datul ontologic. Libertatea se întemeiază doar în bine.

Tragedia omului după cădere în manifestarea libertății până la venirea Mântuitorului se întemeia pe o realitate ontologică rea: la nedesăvârșirea prin creație se adaugă depărtarea de Dumnezeu sau de izvorul vieții. Iar acest lucru înseamnă opoziție, moarte, lipsa libertății: adică a iubirii și a binelui. Împlinirea omului din punct de vedere existențial nu mai era posibilă, nu ca o pedeapsă a lui Dumnezeu din cauza neascultării ci, o urmare firească a actului liber de voință. Această robie îl vida pe om spiritual din cauza necunoașterii sau neîntăririi în bine, astfel alegerea răului nu presupune căderea definitivă întemeiată pe o libertate deplină. Faptul ispitirii și nota de neputință atrage după sine un răspuns dat lui Dumnezeu în mod indirect, dar nu mai puțin răspunzător față de sine, cosmos, chemarea lui Dumnezeu. Această circumstanță atenuantă se datorează caracterului material, senzorial al căderii: prin trupul legat de pământ. De aceea pasul imediat următor al lui Dumnezeu, a fost să-i redea libertatea, să-i vindece înclinația rea, prin reafirmarea dialogului conștient și răspunzător al omului cu Dumnezeu, prin asumarea rațiunii și realitatea pocăinței în recunoașterea greșelii și în neputința căderii.

Primul păcat este acela al voinței libere a lui Adam care a ales răul. În Adam s-a corupt întâi libera alegere a rațiunii naturale, apoi împreună cu ea și firea: „De aceea a fost singur «liber între morți» (Ps. 8,6), neavând păcatul pentru care s-a ivit moartea. A face și a cunoaște păcatul e vădit că ține de hotărârea voinței.”⁹⁹ Iar păcatul pentru noi este stricăciunea firii dintr-o voință care se mișcă în rău. Păcatul e un accident contrar firii pentru că nu avem o însușire naturală pentru aducerea în existență a răului, spune Sfântul

99. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* în „Filocalia” III, Scolia 7, p. 153.

Maxim Mărturisitorul. De aceea iadul este starea de extremă pasivitate sau înrobire a voinței. Patimile sunt „faptele omului” în sensul că nu se nasc din puterea lui Dumnezeu. Virtuțile sunt „faptele lui Dumnezeu” pentru că sunt din puterea lui Dumnezeu. Afectele care au pătruns în fire din cauza alegerii răului demonstrează caracterul lor arbitrar, nefiresc, irațional. Stările de plăcere, întristare, poftă, mânie sunt îngăduite de Dumnezeu în scop de supraviețuire în noua condiție și pentru faptul că pot fi întrebuințate, prin dispoziție, spre bine. Aducerea în armonie a vocii particulare, gnomice a fapturilor cu voia generală este lucrarea lui Dumnezeu pentru care Fiul S-a întrupat.

Patimile sunt legile naturale ale firii după cădere. Trăsătura pătimitoare sau afectele sunt păcătoase pentru că facilitează nașterea păcatului. Nașterea e modul (legea) perpetuării păcatului, a coruperii. Conservarea firii prin naștere e de fapt corupere; la fel spune Sfântul Maxim – în cazul căsătoriei: acesta e modul „natural” adaptat existenței pământești a firii în raport cu fecioria al cărei caracter natural, originar corespunde cu existența eternă. Legea trupului lucrând prin simțire leagă pe om de materie, iar legea duhului, lucrând prin minte, realizează unirea cu Dumnezeu. Legea firii este rațiunea naturală care și-a supus simțirea prin înlăturarea iraționalității. Legea scrisă este rațiunea naturală care, după înlăturarea iraționalității simțirii și-a asociat și iubirea duhovnicească prin care susține reciprocitatea între cei de același neam. Sfântul Maxim continuă, spunând că legea harului învață pe om să imite nemijlocit pe Dumnezeu. Toate aceste legi particularizează afectele: atât cele nepătimașe ale stării primordiale, cât și cele de după cădere impuse cu necesitate firii, arătând caracterul pasiv al suportării lor. Din această cauză, trăsătura pătimitoare specială apărută după păcat, spune părintele Stăniloae, cuprinde trei elemente: capacitatea de suferință, afectele (patimile potrivite cu firea) și patimile contrare firii. Dar ele pot fi stăpânite printr-o lucrare mai presus de fire a harului în noi. Voința având un rol decisiv, ea e filosofia practică a lui „cum”. „După ce a dezbrăcat, așadar, Domnul căpeteniile și stăpâniile la prima încercare a ispitelor în pustie, tămăduind latura de plăcere a trăsăturii pătimitoare a

întregii firi, le-a dezbrăcat din nou în vremea morții, eliminând de asemenea latura de durere din trăsătura pătimitoare a firii [...]. S-a arătat înfricoșat împotriva morții, a scos din fire latura de durere de care fugind omul cu voia, din pricina lașității, ca unul ce era tiranizat pururea fără să vrea de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi.”¹⁰⁰

Întruparea e privită în sens dinamic, actual pentru că Dumnezeu se face om neîncetat în cei vrednici. În puterea naturală a făpturii Dumnezeu lucrează ca om, astfel omul devine subiect de lucrare dumnezeiască, iar sporirea în îndumnezeire este fără hotar fiind posibilă prin faptul că omul nu va ajunge niciodată să aibă, asemenea lui Dumnezeu, toată lucrarea ca izvor al lucrării. Cele ce pot fi cunoscute prin fire sunt doar chipuri ale bunătății acelei realități de la sfârșitul veacurilor, revelate acum prin diferite moduri ale virtuților și ale rațiunilor: „Diferite feluri de virtuți sunt ca un fel de trup al lui Dumnezeu, iar rațiunile cunoștinței în duh ca un fel de suflet.”¹⁰¹

În tâlcuirea rugăciunii „Tatăl nostru”, una dintre cererile noastre este aceea de a ajunge la singură voință a celor din cer și a celor de pe pământ, după voința Tatălui, așa cum Hristos a adunat firea în ea însăși prin păstrarea voinței nepătimașe și prin caracterul voluntar al patimii: „Și a slobozit de sub domnia legi toată firea în cei ce voiesc să imite moartea Lui de bună voie prin omorârea din simțire a mădularelor de pe pământ (Col. 3,5)”¹⁰² Voia lui Dumnezeu în cer și pe pământ e slujirea rațională. Asceza este refacerea stării de dinainte de păcat, iar darul rugăciunii e mijlocul unirii celor două voințe. Chipul ispitelor au rostul să încerce înclinarea voinței și dovedirea dispoziției noastre: „să ne rugăm să nu ne vină ispita de bunăvoie (prin plăcere) ca să nu ne desfacem dorința de iubirea de Dumnezeu și să răbdăm bărbătește, pe cea fără de voie, venită cu îngăduința lui Dumnezeu, ca să ne arătăm punând mai presus decât firea pe Făcătorul firii.” Părintele Stăniloae afirmă că „voința păcătoasă se unește cu rațiunea particulară a unei tendințe,

100. *Ibidem*, pp. 80-81.

101. *Ibidem*, Scolia 8, p. 91.

102. *Idem*, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii „Tatăl nostru”* în „Filocalia” II, p. 253.

nesocotind rațiunea generală a firii, prin care produce o dezbinare, atât în firea individuală, cât și în firea umană prin dezbinarea dintre indivizi. Într-o fire dezbinată e război, în ea toate sunt stăpânite de ură, de afirmarea particularităților.”¹⁰³

Sfântul Maxim mărturisește că Hristos este configurarea Împărăției în duh mai presus de fire și de lege: „taina Întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor și tipurilor din Scriptură și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate.”¹⁰⁴ Părintele Stăniloae explică această idee prin cuvântul paulin. „Mie lumea s-a răstignit”. „Dar nu numai prin voința mea de a le socoti moarte, ci prin faptul că mă învață să constat că toate se veștejesc și pier, ceea ce-mi domolește pasiunea față de ele. Lumea fapturilor mi se răstignește într-un mod foarte obiectiv, prin faptul că toate sunt prin ele însele moarte.”¹⁰⁵

5.2. Modelul hristologic sau antropologia noutestamentară

5.2.1. Restaurarea chipului primordial al libertății umane în unicitatea de voință a Mântuitorului Hristos

Voința lui Dumnezeu cu noi este arătată de Sfântul Apostol Pavel în (I Tim. 2,7) „să mântuiască pe toți oamenii și la cunoștința adevărului să vină”, „pricina și unicul temei al minunatei Sale veniri în trup este singură mântuirea noastră.”¹⁰⁶

Interpretarea simbolică a operei mântuitoare a lui Hristos stă la baza spiritualității și comuniunii interpersonale iubitoare a omului cu Dumnezeu. Folosind un limbaj bogat, metaforic, Sfântul Maxim recurge la simboluri pentru a reliefa valențele spirituale ale actelor văzute, de exemplu: urcarea lui Hristos pe muntele Sinai sau pe Tabor are semnificația urcușului sufletesc

103. *Ibidem*, nota 1, p. 271.

104. *Ibidem*, p. 150.

105. *Ibidem*, nota 2, p. 150.

106. *Idem*, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, pp. 62-63.

al omului sau a locui în Arabia sau în Paus înseamnă viețuirea prin trup.

La baza învățaturii Sfântului Maxim despre Întrupare stă afirmarea adevărului că Iisus Hristos este Unul din Treime și pornind de ea întemeiază adâncă sa teologie într-o cuprindere cât mai largă a semnificațiilor realității venirii Fiului lui Dumnezeu întrupat în lume, pentru antropologie, cosmologie, istorie, eshatologie.

Persoana este centrul atotcuprinzător ce se mișcă liber, conștient de sine. Taina lui Hristos constă în unitatea ipostatică de sine extinsă la existența celor create. Realizarea umanității în Persoana divină exprimă modul maxim al unirii, pentru că în El există valențele tuturor, valențe ce pot fi actualizate în formele naturii umane: „Dacă am spune numai că firile în Hristos sunt deosebite n-am arăta că sunt unite cu adevărat. Dar spunând că ele sunt unite «neamestecat» se indică atât că cele două firi sunt unite cât și că ele nu sunt contopite”.¹⁰⁷ Acest fapt se bazează pe distincția dintre fire și energii în Dumnezeu. Cauza lui Dumnezeu din om sunt energiile necreate ce susțin creatul.

În firea divină sunt date valențele, dar unirea este după ipostas și nu după fire, deoarece persoana are puterea să le actualizeze, iar Ipostasul Cuvântului dorește liber întruparea. (El nu realizează o unire ca persoană cu o altă persoană, ca în cazul prorocilor, sau tipul de unire prin relație cugetat de Nestorie). În Hristos cele două firi sunt unite la nivelul Persoanei, prin aceasta Se unește la maximum nu numai cu firea omenească, ci și cu toți oamenii, făcându-Se unul dintre ei. Deci „încadrarea firii umane în Ipostasul divin e unirea culminantă dintre Dumnezeu și creație. Dumnezeu e unit în diferite grade cu creația. Dar treapta supremă a unirii cu ea, fără să o topească în Sine, e asumarea firii umane în Persoana Fiului lui Dumnezeu.”¹⁰⁸ Prin aceasta Dumnezeu Își dovedește atotputernicia, prin faptul că în mod liber și din iubire se unește cu creația Sa.

Unirea după ipostas introduce noțiunea de „ipostas compus” adică

107. *Ibidem*, nota 27, p. 76.

108. *Ibidem*, nota 135, p. 68.

modul special al unirii firilor într-o persoană; „compunerea” se deosebește de „relație” prin faptul că ea dă o unitate părților fără să le confunde.

Prin expresia „a pățimit cu trupul pentru noi”, Sfântul Maxim afirmă scopul Întropării: a luat trupul nostru rațional și a tămăduit firea îmbolnăvită de păcat, pătimirile Lui sunt dovada clară a Întropării reale și a consecințelor căderii noastre, fapt ce confirmă necesitatea tămăduirii. A murit cu trupul pentru a face moarte neputincioasă pentru noi, în Dumnezeu nefiind posibilă moartea. Unirea în Hristos a celor două firi presupune deosebirea lor, aceasta „e rațiunea după care se deosebesc suporturile și arată cum este ceva, adică cum că trupul este prin fire și ființă a ceea ce este; și iarăși că Dumnezeu-Cuvântul este prin fire și ființă ceea ce este.”¹⁰⁹ După unire se păstrează identitatea firilor în neamestecare și fără schimbare, dar asigurându-se distincția lor în mod neîmpărțit și nedespărțit manifestat în existența Persoanei. Sfântul Maxim afirmă că rațiunea numărului celor două firi după unire este pentru cugetarea deosebirii lor; modul propriu zis al unirii rămânând o taină negrăită. Deci, numărul arată existența nu modul existenței. Sfântul Maxim întărește această idee în mod deosebit pentru a păstra dreapta învățătură față de cele două tabere eretice extreme: monofiziții și nestorienii. Posibilitatea întropării este dată de faptul că Hristos este purtătorul firii divine. Mai mult decât unitatea firii dumnezeiești, Persoana constituie taina unificatoare, idee exprimată și prin formula călugărilor sciți: „Unul din Treime a pățimit cu trupul”. „Coborârea constă numai în primirea umanității în ipostasul Său [...]. Treimea e infinit mai presus de cele ale creației și ale omului chiar înălțându-le pe acestea cât mai mult posibil.”¹¹⁰

Hristos devine punctul de convergență și rațiune a tuturor celor create precum și Mijlocitorul unității dintre Dumnezeu și oameni: „Prin aceasta, El unește cu Sine atât ipostasurile dumnezeiești cât și cele omenești; unește cele două planuri ale ipostasurilor și le unește pe cele umane mai strâns cu cele dumnezeiești. El e conștiința și dragostea în care se întâlnesc toate

109. *Ibidem*, p. 70.

110. *Ibidem*, nota 110, p. 70.

persoanele umane cu cele dumnezeiești [...]. Ca atare, El nu scoate nici o persoană din ființa ei și nici firea dumnezeiască, nici pe cea omenească ci, le îmbrățișează pe amândouă și o promovează pe cea omenească prin cea dumnezeiască și o umanizează pe cea dumnezeiască, dar lăsând pe cea omenească, omenească și pe cea dumnezeiască, dumnezeiască.”¹¹¹

Coborând analiza la realitatea umană, Sfântul Maxim face următoarele precizări: dacă în Hristos avem unitate de ființe și ipostas compus unic, în om se remarcă o fire compusă și ipostasuri multe. Firea compusă a omului își are motivația în realitatea că toate cele create sunt compuse în anumite grade. Firea umană e un anumit compus al materiei și nu o unitate suficientă de sine. Libertatea fiecărui suflet constă în modul propriu de organizare a naturii în trup. Această libertate ontologică îi deschide omului perspectiva libertății desăvârșite în Dumnezeu-Cuvântul întrupat. În Persoana cea una: atât dumnezeiască cât și omenească se cuprinde nu numai mântuirea noastră și a întregii creații ci, întreaga rațiune și mișcare în bine, cu păstrarea identității și a specificului fiecăruia: „Căci dacă El, dând existența celor ce sunt, le-a dăruit și puterea duratei, spre a nu se amesteca speciile între ele și a se preface unele în altele, ci, spre a rămâne toate conform rațiunii după care au fost făcute de El ca, din fermitatea tuturor în identitatea lor naturală [...] va adevăra în Sine nesfârșita Lui putere de a rămâne ceea ce era și de a se face ceea ce nu era.”¹¹²

Unirea în Hristos presupune bunăvoința și iubirea, nu se realizează în baza unei legi generale a firii. Cele două firi în Hristos nu se unesc într-o fire unică tocmai pentru a arăta marea deosebire dintre creat și necreat: „Căci Cuvântul lui Dumnezeu a venit în chip negrăit prin trup la oameni prin modul iconomie, nu prin legea firii.”¹¹³ Hristos e Singurul Care a depășit legea naturală și implicit toate legile, Singurul Care S-a făcut om de la Sine, deci cu o libertate deplină. Prerogativele ipostasului compus confirmă

111. *Ibidem* nota 140, p. 80.

112. *Ibidem*, p. 93.

113. *Ibidem*, pp. 103-104.

această idee: ipostasul nu este supus legilor repetiției, e unic – o singură Persoană; modul compoziției e voit: „din două firi, nu o fire compusă”. În schimb omul, prin firea compusă e dependent de natură. Firea e întregă numai având părțile ei în mod necesar și spre completare prin divin.

Complexitatea Persoanei se întemeiază pe resursele firii sau faptul că are firea unită, iar unicitatea ei constă în însușirile proprii distinctive ale Ipostasului.

Omul nu se manifestă liber decât aflat în relație cu Dumnezeu, însă omul e cel care alege modul întrupării. Acest fapt îl definește dincolo de orice daruri; omul nu se descoperă pe sine decât trăind taina îndumnezeirii în mod deplin, prin Hristos. Dumnezeu e liber de orice circumsciere, dar prin iubire se face circumscris în oameni, iar omul circumscris prin creație se face prin voință infinit prin unirea cu Dumnezeu: „Căci e prin fire nesfârșit și de aceea nu e cuprins în nici un mod de cele ce sunt (create) ca Cel ce e liber de orice circumsciere, dar fiind prin fire de oameni iubitor, a răbdat cu voia nașterea noastră trupească și S-a încăput în ale noastre.”¹¹⁴

Ipostasul lui Hristos e depășirea distanței extremelor; distincția e unitatea ipostatică. Trăsăturile ipostasului, comune ambelor părți, sunt întipărite firilor Lui. Aceste trăsături Îl disting de Tatăl și de oameni, iar prin trăsăturile ființiale stă în legătură cu Tatăl și cu oamenii: „Iar proprietatea particulară după Ipostas a ambelor părți ale lui Hristos în compoziția întregului Hristos, înțeleasă împreună cu comunitatea lor după ființă (cu Tatăl și cu Maica Sa), a constituit trăsătura comună a părților ce caracterizează ipostasul cel unul completat de ele.”¹¹⁵

Trupul lui Hristos capătă unele trăsături necesare menținerii unirii ipostatice cu Cuvântul și, de asemenea, pentru a fi mediu al lucrării divine. Particularitatea deosebită de Fiu prin ființa divină este imprimată și celei umane. Prin acesta se realizează identitatea unității de ipostas, distinct de persoana Tatălui și de ipostasurile umane. Aici se cuprinde esența teologiei

114. *Ibidem*, p. 117.

115. *Ibidem*, pp. 127-128.

ipostasului la Sfântul Maxim, care susține adevărul că numai în Persoană se realizează întreaga dinamică a realității. Persoana poate ieși din sine prin conștiința de sine și prin iubire, trupul devine mijlocul prin care se arată iubirea. Fără să anuleze persoana, cel ce iubește e mai prezent prin trupul său, altora. Numai nefiind în esență una cu Dumnezeu, omul este înzestrat cu o negrăită valoare și libertate. Omul există pentru Dumnezeu. Cuvântul e deplin liber și ca om, pentru că n-a încetat să fie Dumnezeu. Patimile și minunile sunt dovada păstrării deosebirilor și totodată actele prin care ne-a dăruit desființarea păcatului și harul îndumnezeirii. „Și declarăm ale Lui și minunile și pătimirile, ca ale Celui Care e Unul adică ale lui Hristos, Care lucra și cele dumnezeiești și cele omenești: cele dumnezeiești trupește, pentru că săvârșea minunile prin trupul nelipsit de lucrarea lui naturală, iar cele omenești, dumnezeiește, pentru că primea fără sila firii, cu voia și prin stăpânire, experiența patimilor omenești. Și a Lui e crucea și moartea și mormântul și învierea și înălțarea la ceruri, din care coborând fără trup, nu S-a strămutat schimbând locurile Cel ce nu e încăput de cele create, prin nici o rațiune, căci e liber de orice circumscriere. Ci S-a arătat prin trup ca Cel prin fire de oameni iubitor, făcându-Se încăput, prin nașterea adevărată din femeie precum a voit, în cele ale noastre.”¹¹⁶

Firea omului nu are stabilitate din pricina mișcării nestatornice a voinței spre un lucru sau altul. Această stare de fapt, introdusă în natură după cădere, accentuează și mai mult realitatea împlinirii umanului prin unirea cu divinul: „încredințându-I Lui toată viața noastră prezentă și viitoare, ea existând din El prin rațiunea creării, trăind prin El prin modul viețuirii noastre și având să sfârșim în El prin taina cea după har a îndumnezeirii nădăjduite.” (Rom. 11,36)¹¹⁷

Paradoxul lucrării lui Hristos este modelul antropologic al libertății noastre existențiale. Supunerea și ascultarea sunt forme ale libertății pentru că au acordul vocii. Lucrarea spiritului asupra materiei în Hristos este o

116. *Ibidem*, p. 142.

117. *Ibidem*, p. 146.

confirmare a coborârii și a puterii. Paradoxul libertății este ieșirea voită din sine prin dăruire și existența în altul, adică depășirea sinelui după modelul lui Hristos. Modelul existenței libere, reale e comuniunea treimică. Viața omului e pătimire pentru ca omul să rămână cu adevărat liber în vocația chemării, însă la fel de importantă este puterea sau harul prezenței lui Hristos în noi care susține pătimirea noastră. Pe om îl cunoști cel mai bine prin Hristos, iar Hristos e El Însuși o taină fiind în același timp și Dumnezeu. Faptele lui Hristos sunt puteri, surse de viață, „dogme însuflețite” iar împărtășindu-ne de faptele Sale mântuitoare, ele devin puteri în noi. Manifestându-se prin cuvânt omul depășește timpul, spațiul, firea, arătând că aspiră spre eternitate și nemurire. Cuvântul stă în slujba iubirii deoarece, pentru îndumnezeirea prin har este toată existența: „Iar acestea sunt «cele ce ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit» (I Cor. 2,5). Căci spre aceasta ne-a și făcut «ca să ne facem părtași dumnezeieștii firi» (II Petru 1,4) și ai veșniciei Lui și să ne arătăm asemenea Lui prin îndumnezeirea ce după har, pentru care este toată existența și durata celor ce sunt și aducerea la ființă și nașterea celor ce nu sunt.”¹¹⁸

Rățiunea și cuvântul omului sunt chipul firii, iar prin comunicare și comuniune transmitem conținutul nostru propriu de idei și viață spre asemănarea cu Hristos. Dialogul omului cu Dumnezeu e posibil pentru că Hristos sfințește umanul purtându-l pentru veșnicie. Omul nu e nimic prin sine, el e totul prin Dumnezeu și har.

Părintele Stăniloae aduce o precizare de substanță în susținerea ideii Sfântului Maxim prin îndumnezeire: „Aproape de câte ori vorbește de unirea credincioșilor între ei, în Hristos, adică de articularea lor în Biserică, Sfântul Maxim o atribuie Duhului Sfânt. Duhului Sfânt Îi este propriu în mod special să lucreze unirea unuia cu altul. El Se mișcă între cei doi, sau între mai mulți. El aduce iubirea lui Dumnezeu între oameni.”¹¹⁹

Libertatea are scopul de a ne menține pe calea proprie firii în

118. *Ibidem*, p. 163.

119. *Ibidem*, nota 342, p. 167.

conformitate ci voia divină. Iar acest lucru l-a arătat deplin Hristos mai ales în momentul rugăciunii din Grădina Ghetsimani. Prin voia Sa umană Hristos împlinea în mod desăvârșit judecata voii Tatălui, pentru că prin consimțire liberă sau unire a fost îndumnezeită. Și, de aceea, a putut mărturisi în chip nemincinos: „Să nu se facă voia Mea, ci a Ta”. „Ni S-a dat și prin aceasta pe Sine model și pildă spre nesocotirea voii noastre prin împlinirea deplină a celei dumnezeiești, chiar dacă am avea, atârând prin aceasta moartea asupra noastră.”¹²⁰ Încălcarea voii noastre e tocmai tăierea voii gnomice și manifestarea celei naturale: „N-am venit să fac voia Mea, ci a Tatălui Care M-a trimis.” (Ioan 6,38)

Unirea voințelor în mod liber în Hristos e întreaga putere în susținerea existenței și desăvârșirii ei: „Părinte, de este cu putință, să treacă de la Mine acest pahar. Dar să nu se facă voia Mea, ci voia Ta” (Mt. 26,39). Prin ferirea de moarte arată că Hristos a avut voie naturală omenească și lucrare îndoită după fire sau „lucrare teandrică” după expresia Sfântului Dionisie Areopagitul arătând că Persoana divină se poate manifesta prin firea omenească ca prin firea proprie.

Aceasta este voia noastră adevărată prin care ne împlinim ca oameni, ne umanizăm la maximum și mai mult, ne îndumnezeim statornicind în noi viața lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură ne pecetluiește acest adevăr: „Duhul e râvnitor, dar trupul slab”, pe baza căruia Sfântul Maxim argumentează realitatea celor două voințe asimilând aici pe cea gnostică trupului. „Cea omenească se ferește de patimi pentru slăbiciunea trupului, iar cea dumnezeiască e gata să le primească.”¹²¹

Rolul voinței omenești naturale în Hristos se observă în unirea umanului cu Dumnezeu și cu semenii, acest lucru constituind temeiul mișcării ipostasului lui Hristos spre oameni prin cuvânt sau fapte și al mișcării lui Hristos spre Dumnezeu prin ascultare, arătând prin aceasta dinamismul firii noastre și puterea biruirii afectelor și morții.

120. *Ibidem*, p. 222.

121. *Ibidem*, p. 223.

„Lucrarea teandrică” a lui Hristos confirmă sensul „înrudirii”. Omul fiind chip al lui Dumnezeu face posibil acordul sau “interioritatea reciprocă” a voinței, a rațiunii și a lucrării. Împreună lucrarea divinului cu umanul are ca efect puterea care depășește rațiunea firii: „unirea lucrărilor merge evident până acolo unde se păstrează deosebirea lor naturală”.¹²² „Hristos nu vindeca și nu da viață numai prin porunca atotfăcătoare, deoarece nu era Dumnezeu simplu, ci Își lua prin aceasta ca împreună lucrare Sfântul Lui trup și învia și vindeca prin el și prin atingerea și glasul Lui ca să-l arate pe acesta putând învia pentru faptul că S-a unit cu el și că prin aceasta e trupul Celui ce dă viață tuturor și nu al altuia.”¹²³

Sfântul Maxim oferă, spre exemplu, analogia înrudirii lucrării focului și a fierului. Înrudirea se realizează prin participare sau prin lucrare, nu e un atribut al firii umane ci o potență a ei. Prin aceasta se valorifică mișcarea umană concretizată în lucrări, prin transformarea ei în mediul de manifestare a celor dumnezeiești. Prin libertatea noastră deschisă lui Dumnezeu se manifestă „strâmtorat”, prin acte omenești, Însuși Dumnezeu, dar mai presus de această „limitare” Dumnezeu Îți arată diversitatea modurilor de evidențiere a măreției Lui. El Își arată în forme noi puterea divină, lucrează prin omenesc asupra creației, dându-i aspecte noi. Părintele Stăniloae spune că: „Prin libertatea dăruită omului, Dumnezeu Își restrânge lucrarea Sa.”¹²⁴

Libertatea desăvârșită a lui Dumnezeu se definește astfel: „e nepătimitor prin fire adică nu este supus nici unei necesități, liber de relație, simplu, mai presus de orice simplitate. Legea compunerii ipostasului Său e cuprinsă mai presus de rațiune în unitatea desăvârșită a bogăției Lui”, sau în „unitatea nediferențiată” sau în „simplitatea nepasivă sau nepătimitoare ce o are Hristos ca Dumnezeu în pătimirile Lui ca om.”¹²⁵

Hristos a avut voința umană naturală unită cu voința lui Dumnezeu

122. *Ibidem*, p. 231.

123. *Ibidem*, p. 234.

124. *Ibidem*, nota 515, p. 239.

125. *Ibidem*, nota 553, pp. 248-249.

pentru că altfel ar fi fost două persoane, cea umană arătându-și voința gnomică. Iar voința gnomică se concretizează aproape unilateral, în păcat, ca „o abatere și alunecare a socotinței mișcată contrar rațiunii și legii firii.”¹²⁶ Trupul sau „enipostasul”, într-o definiție a Sfântului Maxim, înseamnă a fi în cel existent adică într-un ipostas. Iar a fi ipostaziat în Hristos înseamnă a fi și a fi lucrător, demonstrând libertatea trupului lui Hristos. Păstrând logica firii, trupul lui Hristos e pătimitor și circumscris, dar prin voința unificată, el e atotputernic: „trupul pe care l-a purtat pentru noi și pentru a noastră mântuire este trup pătimitor și nu atotputernic creat, circumscris, dar având în Hristos o voință atotputernică.”¹²⁷

Cuvântul „voință” pentru Sfântul Maxim are o conotație foarte bogată. Prin el înțelegem fie libera alegere, fie socotință, fie libertate. De exemplu, Sfântul Maxim mărturisește că termenul „socotință” are în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți douăzeci și opt de înțelesuri. Bogăția de sensuri și de sinonimii vădește atât flexibilitatea conceptului folosit în categorii foarte largi, cât și puterea ce o are pe plan existențial. Pentru Sfântul Clement Alexandrinul, în Cuvântul VI al „Stromatelor”, voința este “minte doritoare, iar judecata, dorința bine întemeiată sau voința a ceva.”

Concluzionând Sfântul Maxim revine la principiul unificator al Persoanei, la firea care se definește liber prin lucrare relaționând-o cu voința, cu rațiunea, cu lucrarea. Această relație afirmă legea unirii și a neconfundării care domnește în toate și care asigură fericirea tuturor, iar această lege și-a aflat desăvârșirea în Persoana lui Hristos: „Unirea divinului cu umanul în Hristos și apoi în persoanele umane urcă la transfigurarea și îndumnezeirea umanului, coboară dumnezeirea în adâncurile umanului și înalță umanul în infinitatea spirituală a divinului, fără să le contopească. El găsește media între tendința nestoriană a Occidentului și cea spre monofizism a Orientului”.¹²⁸

126. *Ibidem*, p. 279.

127. *Ibidem*, p. 315.

128. *Ibidem*, nota 709, p. 342.

5.2.2. Convergența modurilor dobândirii libertății prin unirea persoanei umane cu Dumnezeu în Hristos

Încă de la începutul „Epistolelor” sale Sfântul Maxim își fundamentează întreaga spiritualitate pe importanța afirmării și înțelegerii adevărului teologic și duhovnicesc în legătură cu cele două firi, cele două voințe, cele două lucrări și modul unirii lor în Hristos. De aici decurge în mod firesc înțelegerea raționalității vieții noastre duhovnicești sub toate formele ei de manifestare. Factorul unificator al întregii noastre existențe în și prin Hristos îl constituie realitatea și lucrarea voinței naturale: „Virtutea ține de voință, nu de treapta și de alegerea cuiva, urmarea lui Hristos atârnă de dispoziția lăuntrică.”¹²⁹ „Virtutea și păcatul – spune părintele Stăniloae – sunt cele ce depind de voința noastră. Celelalte ne vin din Providența dumnezeiască. Ele pot fi folosite ca instrumente la voinței noastre spre virtute sau păcat.”¹³⁰

Prin voința îndreptată spre bine, persoana umană se împacă cu sine, se adună sau se unifică în sine, dobândește pacea și liniștirea din partea puterilor sale naturale care în urma căderii în păcat au căpătat o potențialitate spre rău. Binele spre care aspiră persoana este cugetată în modul unei viețuiri înțelepte sau „a adevăratei filosofii practice”, spune părintele Stăniloae. „Să ne intereseze numai ceea ce e necesar firii noastre și ceea ce stă în puterea noastră ca să dobândim prin mișcarea spre ea. Și atunci vom înainta la nesfârșit.”¹³¹

Sfântul Maxim arătând legile limitate și amăgitoare ale plăcerii și durerii sădite în fire prin păcat, prin care omul prins sufletește sfârșește invariabil spre descompunere și moarte, definește desăvârșirea prin realitatea de a nu purta în noi nici o trăsătură a veacului acestuia: „Să nu ne legăm deci sufletul, care nu se strică de cele vremelnice; nici să nu împovărăm mintea,

129. *Ibidem*, p. 9.

130. *Ibidem*, nota 6, p. 13.

131. *Ibidem*, nota 5, p. 12.

atrăgând-o spre pământ prin grija de cele materiale, fiind ea prin fire liberă de materie.”¹³²

Libertatea îl însoțește pe om și în iad; ea însă se transformă în neputință; așadar mântuirea sau osânda sunt legate de ideea de voință: „Osândirea unora la chinuri nu e un act al lipsei de iubire a lui Dumnezeu, ci constă tocmai în neputința lor de a simți iubirea Lui, neputință pe care și-au pricinuit-o prin lipsa de efort a voii lor de a răspunde cu fapta iubirii Lui. Dumnezeu acceptă această stare a lor, pentru că respectă libertatea lor. Avem aici marea taină a libertății omului unită la unii de la o vreme cu neputința lor.”¹³³

Mișcarea voinței se intercondiționează cu puterea lui Dumnezeu, reciprocitatea lor e mijlocită de har, puterea omului fiind exclusiv o energie necreată din puterea și voința lui Dumnezeu: „Creatura conștientă se mișcă spre Unul suprem cu voința căreia i-a dat El Însuși o direcție prin libertate (prin liberul arbitru). Căci ea nefiind una cu toate are puțința de a alege spre ce să se miște și trebuie să aleagă. Dar alegerea ei este bună când e conformă cu aspirația ființei [...]. Ele se mișcă sau spre trepte mai înalte de bine sau spre trepte mai mici, sau spre rău ca un bine aparent.”¹³⁴

Părintele Stăniloae afirmă rolul libertății și al conștiinței persoanei în evidențierea legăturii tuturor fapturilor în raționalitatea proprie și universală: „Libertatea lăsată de Dumnezeu îngerilor și oamenilor nu e o libertate care se mișcă în gol, ci o libertate de a folosi și lumea așa cum voiesc. Lumea e făcută în special pentru oameni ca ființe în trup, iar îngerii sunt făcuți pentru a ajuta pe oameni să urce prin lume spre Dumnezeu [...]. Astfel lumea e lăsată îngerilor și oamenilor și ca drum spre Dumnezeu și ca probă a voinței lor reale de a urca spre Dumnezeu.”¹³⁵

Virtuțile sunt expresia rațională și liberă a depășirii neputințelor și

132. *Ibidem*, p. 17.

133. *Ibidem*, nota 39, p. 25.

134. *Ibidem*, nota 2-3, p. 10.

135. *Ibidem*, nota 40, pp. 25-26.

nestatorniciei celor ce alcătuiesc firea: „Materia va purta de la sine instabilitatea atâta timp cât lumea aceasta toată se află sub stricăciune și schimbare și suntem îmbrăcați în trupul smereniei și pentru neputința înăscută a lui suntem supuși neajunsurilor felurite ce izvorăsc din el, să nu ne înălțăm unii împotriva altora pentru inegalitatea ce ne însoțește ci, mai degrabă, să netezim printr-o cugetare cumpătată inegalitatea firii vrednice de aceeași cinstire, întregind lipsurile altora prin prisosințele noastre. Poate că de aceea s-a și îngăduit dăinuirea nestatorniciei prezente, ca să se arate puterea rațiunii din noi care preferă tuturor virtutea.”¹³⁶

Virtuțile sunt identificate și poruncilor divine sau cum le numește părintele Stăniloae „voirile parțiale ale Logosului dumnezeiesc.” Împlinirea poruncilor e dovada liberei uniri dintre voința omului și voința lui Dumnezeu: „Fiecare le împlinește în modul său după cum a fost creat și inspirat de către Dumnezeu prin și după capacitatea în care se află prin iconomia lui Dumnezeu, Care voiește ca fiecare persoană să-și păstreze unicitatea.”¹³⁷

Diferențele personale nu justifică dezbinarea prin tendința individului de a-și afirma puterea prin socotință proprie. Iar ca puteri ale firii, Sfântul Maxim amintește de rațiune, poftă și iuțime: „Fiindcă acestea erau proprii omului după voință, dar prin amăgirea diavolului s-au întors în chip rău împotriva omului.”¹³⁸

Iubirea lui Dumnezeu față de noi ne dă și nouă puterea și voința unirii prin iubire în virtutea firii comune: „S-a deșertat pe Sine chip de rob luând” (Filip. 2,7). Astfel revenirea voinței gnomice în cadrele voinței naturale se face prin iubirea desăvârșită în Hristos. „Iar prin iubirea sau prin harul Său a transmis tuturor această unitate între socotință și voință, sau între rațiune și fire.”¹³⁹

136. Idem, *Ambigua*, pp. 103-104.

137. Idem, *Epistole hristologice și duhovnicești*, nota 43, p. 28.

138. *Ibidem*, p. 31.

139. *Ibidem*, nota 58, p. 33.

Între voința omului și voința divină stă Biserica și Hristos prin actele Sale, stă și raiul și iadul în potență, stă tragismul „hainelor de piele”, stă întreaga existență umană în devenire, stă moartea ca refuz al existenței sau belșugul de viață ce definește omul deplin. Numai iubirea face posibilă asumarea de către Dumnezeu a chipului omenesc: „Dumnezeu Își dă din iubire de oameni un chip potrivit fiecăruia după faptele virtuții imprimate în fiecare.”¹⁴⁰

Amintind strânsa legătură dintre rațiune și virtute pentru Sfântul Maxim, părintele Stăniloae, pornind de la conceptul de „persoană”, arată legătura dintre cele două: definind persoana „ca mod particular de realizare a firii”, virtutea este modul de menținere și de realizare activă a rațiunii firii prin rațiunea ca funcție de judecată.”¹⁴¹

Mergând pe schema de gândire proprie Sfântului Maxim pentru realitatea urcușului duhovnicesc, părintele Stăniloae sesizează diferite nuanțe pe care le îmbracă virtuțile produse de o permanentă mișcare simfonică a rațiunii, minții și voinței. „Binele spre care rațiunea are să dirijeze în fiecare caz mișcarea noastră și a lucrurilor din natură este intuit de funcția contemplativă a sufletului. Rațiunea organizează mișcarea spre binele ce s-a descoperit minții înțelegătoare. În felul acesta, Sfântul Maxim dă și funcției contemplative un rost practic. Contemplația este, după el, înțelegerea semnificației spirituale a aspectelor creației și a textelor și personajelor biblice. Prin contemplație omul poate să vadă în ce fel evenimentele, personajele și textele biblice ne pot fi călăuză în desfășurarea vieții noastre spirituale [...] Virtutea este astfel un rod al rațiunii și al contemplației prin trup, sau în virtute se manifestă amândouă acestea. De aceea, virtutea apare ea însăși ca iubitoare de înțelepciune sau ca înțelepciunea realizată. Dar nu toată virtutea se poate arăta prin trup, ea reprezintă numai unele peceți sau umbre ale puterii dumnezeiești în om.”¹⁴²

140. *Ibidem*, p. 34.

141. *Idem*, *Ambigua*, nota 79, p. 104.

142. *Ibidem*, nota 82, p. 106.

Arătarea lor prin trup depășește caracterul individual proiectându-le în social, în lucrări pentru alții: „E un triumf al libertății spiritului în trup. Trupul devine un mediu al libertății depline a spiritului. Noi ajungem la această stare când ne-am însutit rațiunile nepasionale ale lucrurilor [...] sau sensurile pure ale lucrurilor [...], acestea sunt rațiuni puternice și adânci [...], ele devin puteri ale sufletului rațional.”¹⁴³

Intelectul devine mediul manifestării părții superioare a trupului, adică contemplația, rațiunea și voința. Mîntea este acel „abis” de care vorbe părintele Stăniloae, ce nu poate fi definit pentru că e un „chip al abisului dumnezeiesc”, „căci înțelesurile ei se nasc din întâlnirea cu o realitate abisală deosebită de ea și îndeosebi cu realitatea dumnezeiască. Mîntea noastră ca abis cheamă mereu abisul dumnezeiesc.”¹⁴⁴ Mîntea are capacitatea prin voința lui Dumnezeu să cuprindă faptele de iubire, darurile, sensurile, dar numai actualizată prin voință. Temeiul acestei realități se regăsește în caracterul personal al lui Dumnezeu și al omului: „Numai un Dumnezeu personal poate hotărî creația unei minți personale infinit însetate de El, ca loc al Lui, și numai ca persoană liberă însetată de Dumnezeu, omul se poate angaja pe drumul actualizării minții sale ca adânc cuprinzător al Adâncului dumnezeiesc.”¹⁴⁵

Factorul unificator al puterilor și lucrărilor omului și al realităților lumii create este mîntea, prin orientarea ei către Dumnezeu, pentru că „aceasta s-a făcut întâi în Hristos în care Dumnezeu S-a unit prin mîntea cu natura umană, făcând-o deplin și etern deschisă infinității de lumină și de iubire a Lui.”¹⁴⁶

Mîntea noastră operează cu o cunoaștere a lui Dumnezeu prin Hristos ca om, prin împărtășirea de El încă din această viață pentru că, spune părintele Stăniloae, noi ne face părtași de moartea lui Hristos prin pătimirile noastre pentru virtute; acesta fiind modul trăirii Lui aici: „Fără trecerea prin aceste

143. *Ibidem*, nota 85, p. 108.

144. *Ibidem*, p. 346.

145. *Ibidem*, p. 349.

146. *Ibidem*, p. 266.

pătimiri și dureri nu putem ajunge la deplina biruință asupra lor, la deplina purificare, subțiere, transfigurare și sensibilizare spirituală a firii noastre pentru Dumnezeu, a cărei treaptă culminantă este învierea.”¹⁴⁷

În eshatologie mintea noastră va cunoaște deplin simțirea filială proprie lui Hristos. Sensul crucii, ca de altfel toate actele mântuitoare ale lui Hristos care sunt treptele noastre spre mântuire, reface drumul nostru spre Dumnezeu. Mortificarea prin cruce este cu adevărat bucurie pentru că are ca finalitate stabilitatea noastră în unica dorință, cea după Dumnezeu. Dacă pătimirile și moartea sunt slăbiciunile omului împreună asumate de către Hristos; crucea lui Hristos înseamnă puterea Lui ca Dumnezeu „o ridicare a Lui la care participăm și noi.”¹⁴⁸

Dreapta judecată nu exclude pătimirea ca lege în urma păcatului, dar pentru om, pătimirea se manifestă în fuga de durere sau suportarea ei fără voie ceea ce nu-l vindecă pe om și-l duce în cele din urmă la moarte. „Pătimirea lui Hristos este participarea la pătimirea omului și eliberarea acestuia de păcat (sau libertatea recâștigată) și înduhovnicirea e produsă prin îmbinarea celor două pătimiri [...]. Toți oamenii se încadrează în categoriile celor doi tâlhari, trebuind să pătimească pentru păcat. Dar nu se mântuiesc decât cei ce vor să se încadreze în categoria tâlharului de-a dreapta, recunoscând că pătimirea lor e pentru păcatul lor și că numai pătimirea lui Hristos dă putere mântuitoare pătimirii lor.”¹⁴⁹

Pentru că virtutea este primirea de bunăvoie prin recunoașterea păcatelor sau cu mulțumirea suferințelor trupești de tot felul sau a mortificării trupului pentru simțuri spre a-l supune duhului sau puterii inteligibile a minții. „Doctrina spirituală a Părinților cunoștea ostenele de bunăvoie și necazuri fără de voie pe drumul spre virtute.”¹⁵⁰

Hristos ne-a dăruit eliberarea de voința gnostică și ne-a dat puterea să

147. *Ibidem*, nota 244, p. 80.

148. *Ibidem*, p. 245.

149. *Ibidem*, p. 317.

150. *Ibidem*, p. 316.

ne eliberăm de afecte. „Împătımirea, spune părintele Stăniloae, este o dispoziție contrară firii și contrară lui Dumnezeu, căci folosește trăsătura pătimitoare contrară firii și care prin neascultare de Dumnezeu, fie dă frâu liber vreunui afect, fie îl intensifică, nesatisfăcându-l numai în marginea strict necesară întreținerii firii.”¹⁵¹

Libertatea noastră se leagă de voință și de ascultare, iar acestea două duc omul spre desăvârșire. Sfântul Maxim afirmă cu referire la Hristos: „Căci prin firea a rămas stăpân și prin fire S-a făcut rob pentru mine, robul, ca să mă facă stăpân al celui ce mă stăpânea în chip silnic prin amăgire.” Părintele Stăniloae precizează că Hristos, prin măsura noastră omenească, lucrează cele mai presus de noi, arătându-ne și nouă modul conlucrării și darul cel de sus: „Iisus împlinește prin firea omenească atât cât putem împlini și noi prin fire, cu ajutorul Lui [...]. Adică ne iartă nu numai cele ce nu le putem face, ci și cele ce le putem face, dar nu le facem, cu condiția să facem totuși niște eforturi ca să le împlinim, chiar dacă nu reușim întotdeauna [...]. El a coborât până acolo încât a împlinit ascultarea noastră și a suferit pătimirea noastră ca să ne arate cum putem împlini și noi ascultarea și pătimirea cerute de la noi. Taina coborârii Lui are și acest rost.”¹⁵²

Marele paradox al smereniei lui Hristos are menirea de a ne dezvălui adevărata umanitate. În smerenia totală stă ceea ce este mai propriu omului sau puterea dată prin creație lui. În smerenie omul este liber cu adevărat și își descoperă frumusețea: „Hristos ne indică în această ascultare și în această suportare a pătimirii tot ceea ce este mai propriu omului. Omul se întâlnește cu Dumnezeu tocmai întrucât acceptă în modul cel mai deplin statutul său adevărat de om. Stă în puterea lui să se smerească deplin în ascultare [...]. El poate să se smerească total, pentru că nu face ceva mai presus de om, ci ceea ce este cel mai propriu omului. Dar nu se poate mândri făcând aceasta pentru că Dumnezeu l-a înzestrat creându-l cu această însușire. Întrucât numai Hristos a împlinit în mod deplin această ascultare, El S-a dovedit în

151. *Ibidem*, nota 7, p. 52.

152. *Ibidem*, nota 10, p. 53.

același timp omul adevărat, dar și Dumnezeu.”¹⁵³

Libertatea omului e sinonimă cu Hristos în toată lucrarea Lui mântuitoare pentru noi. Omul nu e liber decât împreună cu Hristos, prin Hristos și pentru Hristos: „Iubirea unește pe cei ce se iubesc și-i face să se imprime unul de chipul celuilalt, dar nu-i contopește.”¹⁵⁴

Ca puteri ale sufletului omul se slujește de mânie, poftă și rațiune pentru a supune afectele rațiunii și a le aduce în minte. Omul prin făptuire trebuie să lupte în trup ajutat de o voință nedivizată între bine și rău: „Sfântul Maxim cunoaște două faze în înălțarea celui credincios spre Dumnezeu: cea a făptuirii, prin care omul se curățește de patimi și imprimă în viața sa virtuțile ca deprinderi raționale, și cea a contemplației sau a vederii clare a Logosului.”¹⁵⁵ Libertatea e cuprinsă atât în voința rațională, cea a primei trepte cât și în voința mentală caracteristică celei de-a doua faze.

Treptele urcușului duhovnicesc spre Dumnezeu sintetizează antropologia și o întemeiază pe teandria lucrării și unirea voințelor.

Diferența dintre Hristos și noi în mediul umanității noastre comune se constituie din modurile înnoite ale actualizării firii noastre. Sfântul Maxim asociază „întreita naștere a noastră” pe care o cunoaște Scriptura: cea din trupuri, cea din Botez și cea din înviere, celor trei moduri ale existenței noastre: „Domnul și Dumnezeul nostru a cinstit nașterea noastră întreită, adică modurile generale ale facerii noastre în vederea existenței, a existenței bune și a veșnicei existențe: pe cea din trupuri, care e una pentru amândouă părțile, adică pentru suflet și pentru trup, prin faptul că sunt aduse împreună la existență, dar e împărțită în două pentru modul deosebit al facerii fiecăruia, aceasta e cea prin care primim existența; pe cea din Botez, prin care primim îmbelșugat existența cea bună; și pe cea din înviere, prin care suntem preschimbați prin har spre existența veșnică.”¹⁵⁶

153. *Ibidem*, nota 10, p. 54.

154. *Ibidem*, nota 17, p. 61.

155. *Ibidem*, nota 23, p. 68.

156. *Ibidem*, p. 268.

Sensul sau rațiunea reprezintă modul plinar al existențelor, libertatea manifestată într-un progres voluntar în rațiune coincide cu progresul în existență; iar stăruirea lor în bine, prin virtute, reprezintă o întărire în existența lor plinară și în fericire. „Existența bolnavă”, „coaja uscată a existenței” sau „existența de coșmar”, așa cum o definește părintele Stăniloae reprezintă extrema suferință rezultată dintr-o participare a făpturii la Dumnezeu doar ca existență limită, într-o secundare a neființei sau a lipsei de sens: „Suferința existenței vine din golul de Dumnezeu, Singurul care o poate completa.”¹⁵⁷

Neființa neavând un suport de sine este cugetată numai prin raportare la existență; doar persistența existenței nefericite susține neființa ca golire de existența cea bună.

Botezul reprezintă pentru noi naștere cu voia din Duhul, așa cum în facerea lui Adam a fost implicată și o naștere voluntară a lui din Duhul Sfânt, sau omul a fost chemat la existență și a acceptat venirea la ea ca răspuns la chemare. Botezul înseamnă o desprindere de nașterea prin trup unită cu păcatul. Dacă omul ar fi ascultat de Dumnezeu „nașterea spirituală prin voință, spune părintele Stăniloae s-ar fi perpetuat printr-o tainică legătură cu nașterea trupească a oamenilor.” „Căci nu era cu puțință ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năștea mai înainte cu voința din Duh, datorită puterii de sine – mișcătoare – și liberă aflată în el prin fire.”¹⁵⁸

Însă omul „a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe cele mai rele să schimbe nașterea liberă, nepătimitoare, voită și curată, cu cea pătimasă, roabă și silită, după asemănarea dobitoacelor necuvântătoare și fără minte.”¹⁵⁹

Printr-o paralelă dintre Adam și omul de azi se distinge felul cunoașterii și lucrării: „Adam înainte de cădere nu era lipsit de făptuirea cea bună sau

157. *Ibidem*, nota 353, p. 282.

158. *Ibidem*, p. 294.

159. *Ibidem*, p. 295.

practicarea virtuților, dar nu avea nevoie să lupte pentru a descoperi sensul specific al faptelor și virtuților și metodele de deprindere a lor, căci le avea pe toate acestea printr-o înțelegere unitară [...]. Omul de acum trebuie să se ridice din viața împrăștiată la viața neîmprăștiată, moartă față de legea cărnii, cum nu trebuia să se ridice Adam.”¹⁶⁰

Sfântul Maxim arată prin toate aceste idei dialectica modului existenței prin activarea voinței.

Ideea Sfântului Maxim că fiecare întâlnește pe Hristos la nivelul său, îl determină pe părintele Stăniloae să identifice opt trepte ale răstignirii omului corespunzătoare cu nivelurile virtuților și ale contemplației: „primele cinci răstigniri sunt față de păcatele cu fapta, față de patimi, față de închipuirile produse de patimi, față de gândurile referitoare la patimi, față de închipuirile simțurilor; următoarele trei sunt față de stările nepăcătoase în ele însele, adică față de relația afectuoasă a simțurilor cu cele sensibile, față de orice fel de lucrare a simțurilor, față de însăși lucrarea minții.”¹⁶¹

Toate aceste trepte ale urcușului, omul le săvârșește împreună cu Hristos.

Sensul duhovnicesc al coborârii nepătimașe la iad a celui credincios cu Hristos, este coborârea la conștientizarea păcatului și la slăbirea puterii lui printr-un dialog cu Dumnezeu: „De vreme ce iadul este orice păcat, întrucât face sufletul stăpânit de el, întunecat, fără formă și corupt, cel ce dialoghează despre patimi coboară împreună cu cuvântul învățaturii în iad, aducând la viață și înviind prin Cuvântul virtutea omorâtă de fiecare patimă.”¹⁶²

Părintele Stăniloae întărește ideea promovată de Sfântul Maxim în evidențierea dreptei măsuri în raportul dintre darul lui Dumnezeu și voința omului în mișcarea omului spre „odihnă”. „Despre odihna în această veșnică existență fericită, Sfântul Maxim spune, pe de o parte, că ea nu derivă în chip natural, nici din puterea sădită din făpturi, nici din lucrarea efectuată prin

160. *Ibidem*, nota 377, p. 302.

161. *Ibidem*, nota 380, p. 306.

162. *Ibidem*, p. 326.

hotărârea voinței, pe de altă parte, tot despre ea spune că circumscrie, deci e mai largă decât puterea naturală și decât lucrarea ca operă a voinței umane care activează puterea naturală. Afirmarea și stabilitatea în veșnica existență fericită care a pus un hotar mișcării, menține în ea neschimbată ființa în ce privește puterea ei și voința în ce privește lucrarea ei, în sensul că puterea și lucrarea firii din viața pământească sunt cuprinse dar și depășite de odihna dăruită de Dumnezeu [...] Odihna lui Dumnezeu nu e o încremenire ci o putere și o consecință a lucrării, un fruct al ei, hărăzit de Dumnezeu ca un plus nesfârșit față de puterea firii activată prin lucrare.”¹⁶³

Mântuitorul, prin cuvintele: „Veniți la mine toți cei osteniți și împovărați și Eu Vă voi odihni pe voi.” (Mt. 11,28), indică sensul acestei odihne. „Atunci vor înceta toate lucrările lui Dumnezeu începute de la crearea lumii pentru unitatea ei cu El, revenind la odihna fără început și fără sfârșit a Lui în raport cu creația, ceea ce va da și ei veșnica odihnă. Odihnindu-Se Dumnezeu în noi ne va face parte și nouă de odihna Lui, dar ca unora ce ne-am ostenit să ajungem în El.”¹⁶⁴

5.3. Chipul bisericii — omul înnoit în Duhul Sfânt 5.3.1. Treptele voinței naturale sau voința precizată

În capitolul special despre voința naturală, Sfântul Maxim leagă voința de fire arătând că ea e singura adevărată ca lege a naturii și eficiente funcțional, pentru că are ca punct de referință rațiunea firii, sensul ontologic, iar ca finalitate acordul firesc cu voia divină. Voința gnomică are ca demers etapele ajungerii la un acord în privința alegerii (opțiunii sau liberului arbitru), eficiența ei e relativă, iar ținta nesigură pentru că omul acționează în condițiile firii căzute în păcat. Însă, voința gnomică rămâne prin definiție activarea voinței naturale. Într-un plan mai abstract, prin raportare la cosmos, același lucru cu ecuația în care se înscrie valabilitatea legilor și contingenta

163. *Ibidem*, nota 419, p. 333.

164. *Ibidem*, nota 420, p. 333.

lumii. Părintele Stăniloae spune în acest sens: „valabilitatea legilor e necesară ca un cadru previzibil pentru conducerea oamenilor care sunt de aceeași fire în cugetarea și simțirea lor (legea naturală), iar contingenta corespunde varietății și libertăților personale în cadrul aceleiași naturi (libertatea modurilor de alegere).”¹⁶⁵

Astfel voința naturală e puterea să doresc ceea ce e propriu firii mele. Iar propriul firi mele este: dorința de a fi, dorința de a fi ea însăși și dorința de a fi tot mai deplină sau dorința după Cel ce este cu adevărat în fire. Ființa este cea care dorește, exprimarea ei ține de voință: „voința natural sau voirea, spune Sfântul Maxim, este o putere (o facultate) doritoare a ceea ce e propriu firii care dorește. Ea ține împreună toate însușirile ce aparțin ființial firii.”¹⁶⁶ Dorința este rațiunea existenței ființei, iar firea e legată de rațiunea existenței ei prin dorință. Voința e dorința rațională, existențială (sau vitală). Voința ține deci de fire, de ontologie.

Voința precizată (dorirea a ceva determinat) este pasul necesar ce implică alegerea concretă a ceea ce trebuie făcut pentru a menține și promova existența proprie. Dorința firii de a fi ea însăși angajează voința, care trece prin diferite faze până la decizie: „Căci dorind, mai întâi deliberăm (ne sfătuim cu noi înșine) și după ce am deliberat, judecăm ce e de ales, și după ce am judecat, alegem ceea ce se arată din judecată mai bun față de ceea ce e mai rău.”¹⁶⁷

Prin voință vizăm ținta, iar prin alegere modul ce duce la țintă. Astfel, alegerea e hotărârea practică, acțională a dorinței: „Omul are și firea și voința ei de la o putere superioară, creatoare. Dar voința poate vrea existența prin amăgire altfel decât vrea firea. În Dumnezeu ființa și voința sunt împreună din veci nedespărțite. Persoanele divine nu separă voia Lor de ființa Lor comună.”¹⁶⁸

165. *Idem, Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, nota 361, p. 181.

166. *Ibidem*, p. 178.

167. *Ibidem*, p. 168.

168. *Ibidem*, nota 356, p. 178.

Îndată ce voința precizată are obiectul determinat, trebuie pusă problema dacă acel lucru ține de noi sau nu. Din acest studiu Sfântul Maxim desprinde dorirea fantezistă care e proprie facultății cugetătoare, dar fără rațiunea care hotărăște cele posibile. Voirea a ceva determinat nu e sinonimă cu alegerea care se referă la ceva determinat (calificat), implică rațiunea și are ca referință cele cu putință de împlinit prin noi. Facultatea rațională implicată în alegerea liberă presupune ca etapă sfătuirea omului cu sine sau despre deliberare, adică „dorința care cercetează cele ce pot fi făcute de noi.”¹⁶⁹ Iar alegerea raportată la această treaptă se întemeiază pe judecat ce rezultă din sfătuirea cu sine. Judecata mai este numită și socotință după cele patru momente în structura voinței, cunoscute de Sfântul Maxim pe baza concepției lui Aristotel și Nemesie: „Dorința precizată teoretic și uneori fantezist de a satisface voința de a fi, deliberarea asupra a ceea ce se poate și trebuie făcut din cele ce se oferă dorinței, socotința ca înclinare interioară spre ceva din cele deliberate, alegerea sau hotărârea pe baza judecății și a socotinței în urma deliberării.”¹⁷⁰

Toate etapele alegerii se cuprind în categoriile modului sau mijloacelor ce depind de posibilitățile noastre de a acționa. Această dialectică prin care ne definim ca ființe voitoare e o realitate contingentă. „Fiindcă despre cele sigure și vădite sau despre cele cu neputință și necontingente, nu deliberează nimeni.”¹⁷¹

„Socotința este dispoziția, părerea de a face ceva ce ține de noi, e un efect al rațiunii dar implică și afecțiunea bucurăoasă spre cele dorite de noi în chip deliberat.”¹⁷² Dispoziția se referă deci la capacitate, deprindere. Prin analogie, alegerea e diferită de socotință pentru că ea implică lucrarea, e însușirea dorinței deliberate.

Libertatea voinței e socotită în accepțiunea Sfântul Maxim ca stăpânire

169. *Ibidem*, p. 179.

170. *Ibidem*, nota 359, p. 180.

171. *Ibidem*, p. 181.

172. *Ibidem*, p. 182.

de sine, adică „luarea în stăpânire a celor ce depind de noi, sau a celor ce pot fi făcute de noi, sau dorirea nerobită a celor ce depind de noi.”¹⁷³

Prin alegere nu stăpânim, dar stăpânirea se folosește în mod liber de toate treptele alegerii și împlinirii celor ce depind de noi: „Căci deliberăm și judecăm și alegem și pornim la împlinire și ne folosim de cele ce depind de noi, prin libertate.”¹⁷⁴

Libertatea voinței, în comentariul părintelui Stăniloae, e stăpânirea peste toate și stăpânirea de sine. Libertatea o avem prin creație, ea este o însușire a firii și o înrâurire a acesteia în mișcările ei prin intermediul acestei puteri sau capacități, adică a stăpânirii de sine. Voința în acest context este o dorire justificată rațional: „Alegând ceea ce dorește, omul se păstrează totodată în rațiunea care stăpânește în toate. El se ridică prin aceasta la libertatea lui. El e stăpân în rațiune peste cele supuse rațiunii.”¹⁷⁵

Libertatea nu este doar produsul structurii funcționale a voinței ci și o implicație în rațiunea firii, deci o revendicare a ei în izvorul ființial al lui Dumnezeu: „În voință e de la început libertate, prin care se produc celelalte trepte.”¹⁷⁶

Sfântul Maxim vede în manifestarea voinței o contribuție a persoanei în chemarea ei la libertate de către Dumnezeu. Taina libertății teandrice a omului își are revelația în unirea ipostatică a lui Hristos prin care umanitatea Sa cunoaște libertate voinței.

Opinia, în definiția dată de Sfântul Maxim, e un produs al cugetării sau o formă a cunoștinței. „Cugetare, spune părintele Stăniloae, e pentru creșterea ființei noastre prin lucrarea binelui, care ne întărește în libertate, nu e o preocupare pur teoretică.”¹⁷⁷

Cugetarea cu grijă sau prudența este un mecanism al rațiunii în mai

173. *Ibidem*, p. 182.

174. *Ibidem*, p. 182.

175. *Ibidem*, p. 182.

176. *Ibidem*, nota 364, p. 182.

177. *Ibidem*, nota 366, p. 183.

multe etape până la forma convorbirii lăuntrice astfel: prima treaptă este mișcarea minții spre înțelegere, apoi stăruirea în înțeles și contemplarea lucrului înțeles prin întipărirea în suflet, a treia etapă e convingerea lăuntrică prin cercetarea de sine, după care se realizează convorbirea lăuntrică prin împrăștierea de către suflet a cugetării. Cugetarea e o relație a minții cu lucrul cugetat: „e o mișcare a sufletului care devine cu adevărat plină în convorbirea lăuntrică, fără să se rostească. Iar din ea este cuvântul rostit.”¹⁷⁸

Concluzionând în legătură cu treptele voinței naturale actualizată de persoană, spunem că: voința nedeterminată prin luminarea ei de către rațiune devin voință determinată sau calificată, o voință a ceva concret, pentru că orice fire rațională are o dorință naturală și numai dorința care slujește binelui e rațională.

Părintele Stăniloae, interpretând gradele voinței naturale conform concepției Sfântului Maxim, spune: „Păcatul nu devine o realitate în firea omenească decât prin rotunjirea ei în ipostas propriu, deci numai când e dată această condiție a activării personale, a precizării voinței naturale în voința calificată. Iar, întrucât firea omenească, în mod natural, nu există decât în chipul acesta autonomist, deviat, păcatul apare în ordinea naturală cu regularitate absolută. Totuși, nu pe firea omenească s-a grefat păcatul, ci pe forma ei obișnuită de existență concretă în ipostas autonomist. Cine poate să o realizeze concret cu ocolirea existenței ei obișnuite ipostatice, o înfățișează fără de păcat. Acesta a fost cazul lui Iisus Hristos.”¹⁷⁹

5.3.2. Mântuirea sau realitatea existenței – ca anticipare a libertății desăvârșite în deplinătatea harului

Biserica, în concepția Sfântului Maxim, se naște ca afirmare a unității ontologice a tuturor oamenilor și ca mijloc indispensabil în împlinirea rostului la care a fost chemat omul. Pe realitatea Bisericii sau a Trupului

178. *Ibidem*, p. 184.

179. Preot prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, p.178.

pnevmatizat al lui Hristos, ca refacere a condiției primordiale a omului și în perspectiva atingerii asemănării cu Dumnezeu în adevărul eshatologic, se întemeiază rațiunea creării lumii. În comuniunea neamestecată și nedivizată a credincioșilor în Biserică, voințele individuale sunt orientate spre adevărul rațional și dobândesc mișcarea cea bună printr-o reactivare a voinței naturale, unice în acord cu voința lui Dumnezeu.

Prin „Mystagogie”, Sfântul Maxim integrează armonios realitatea Bisericii în contextul larg al istoriei mântuirii; atribuind Bisericii o bogăție de sensuri prin întemeierea ei ontologică pe jertfa lui Hristos, cu implicații adânci în antropologie, cosmologie și eshatologie. Biserica, spune Sfântul Maxim, prin funcția ei unificatoare, lucrează efectiv prin puterea lui Hristos în Duhul Sfânt asupra legii de divizare și opoziție introdusă prin păcat în creație.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, în întreaga sa operă, dar mai ales în „Mystagogie” surprinde foarte bine această unitate de natură eclezială în structura universului, după modelul unității din Sfânta Treime și expresiei primordiale și istorice a acestui model în Persoana Fiului Întrupat, evidențiind prin această unitate sensul devenirii istoriei și al iconomiei. Sfântul Maxim reușește într-un mod extraordinar să ilustreze legăturile interne pe care se bazează această unitate, prin raportare la legile ființiale.

Teologia Sfântului Maxim e profund ontologică, iar această întemeiere îi permite să integreze, fără contradicții, realități aparent incompatibile sau paradoxale. Prin ecleziologie, Sfântul Maxim sintetizează atât cosmologia, antropologia, hristologia cât și eshatologia în legătura de viață dătătoare a Duhului.

Așadar, Biserica este văzută ca icoană a lui Dumnezeu înțelegând lucrarea ei prin imitare sau manifestarea lui Dumnezeu prin ea: „Biserica înfăptuiește aceeași unire ca Dumnezeu între cei credincioși [...], în chip neamestecat între ființele lucrurilor, îndulcind și aducând la identitate deosebirea dintre ele [...], prin raportarea lor la El și prin unirea cu El, ca pricină, început și scop”.¹⁸⁰ Această unitate care în limbajul duhovnicesc se numește îndumnezeire, în termeni teologici i se potrivește expresia

180. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, p. 15.

teologului grec Christos Yannaras, „Libertatea morală”, înțeleasă ca chip al adevăratei persoane. Astfel, raportarea personală a omului la ethosul Bisericii se cere a fi în Duhul Adevărului, prin asumarea crucii. Urmând ideii lui Yannaras, Biserica condamnă o morală individuală sau socială care rămâne în afara adevărului prin faptul că nu împărtășește viața autentică pe care nu o putem afla decât în cadrul relației personale cu Dumnezeu în Biserica Sa: „Orice faptă bună, orice acțiune virtuoasă obiectivă este justificată de Biserică doar când urmărește și atinge manifestarea lui Dumnezeu, revelarea chipului lui Dumnezeu în om.”¹⁸¹

Sfântul Maxim spune că: „Biserica e chip și icoană a întregului cosmos.” Configurația Bisericii își dezvăluie caracterul unitar și prin raportarea la structura rațională a cosmosului, astfel altarul reprezintă lumea inteligibilă, iar naosul – lumea sensibilă: „căci întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; și întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții. În acela se află acesta, prin înțelesuri, iar în acesta acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una [...]”¹⁸²

Raportată la om, Biserica îl închipuiește simbolic. Împărțirile constante la care apelează Sfântul Maxim când se referă la constituția omului sunt următoarele: trup, suflet, minte; apoi sufletul constă în facultatea rațională și cea vitală. Acesta este în general, după Sfântul Maxim structura omului după identitatea ființială. Însă pentru configurarea persoanei e necesar a apela la noțiunea fundamentală de „chip” al lui Dumnezeu, prin care omul subzistă ca persoană: „cea mintală (facultatea) se mișcă liber prin voință, iar cea vitală rămâne cum este după fire, fără libera alegere.” Așadar, voința ca putere a sufletului, ține de latura dinamică a omului, deoarece manifestarea ei în conformitate cu rațiunea firii unind facultatea vitală pasivă cu activitatea prin rațiune, înseamnă mișcare a ei în libertate. Astfel, facultatea

181. Christos Yannaras, *Libertatea moralei, traducere în limba romana N. Cantuniari*, editura „Anastasia”, 2002, p. 73.

182. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 17.

vitală reprezintă însuși obiectul mișcării libere a părții mintale.

Punctul în care se săvârșește unirea lăuntrică a omului și arătarea persoanei este convergența mișcării minții ca origine prin voință, cu mișcarea imprimată părții vitale de către rațiune (ca facultate psihică, mentală). Însă elementul esențial fără de care omul nu devine persoană este mișcarea liberă atât a minții cât și a voinței activate prin ea, cât și a potențelor facultății vitale îndrumate prin purtarea de grijă a facultății raționale.

Prin acest mod de a gândi persoana se reflectă taina chipului lui Dumnezeu. Sfântul Maxim identifică în om partea contemplativă, ca putere a sufletului și lucrarea ei arătată în: tăcere, înțelepciune, cunoaștere, cunoștința care nu se uită și adevărul – sau dumnezeiescul altar și partea practică a sufletului, activată prin rațiune și efectele ei evidențiate în: prudență, virtute, credință, bine – sau naosul Bisericii. În ciuda acestei împărțiri, Sfântul Maxim nu ajunge la două tipuri umane (contemplativul și făptuitorul). Luate separat ele nu sunt decât predispoziții ale aceleiași persoane spre un mod de existență sau altul. Esențial și ziditor este faptul că numai în lucrarea lor comună se arată frumusețea chipului. Ținta celor două lucrări este cunoașterea lui Dumnezeu prin ajungerea la adevărul care Îl arată pe Dumnezeu în mod unitar căci, adevărul este „lucrul simplu, unic, unul și același, fără părți, neschimbat”; și ajungerea la bine „căci binele este binefăcător, îngrijitor al tuturor celor ce sunt din el și păzitor al lor”.¹⁸³

Mișcarea lăuntrică a omului prin minte, spre Dumnezeu este totodată și o adunare a minții în sine, deci generează și o cunoaștere de sine prin cunoașterea lui Dumnezeu, dar aceasta e imposibilă fără o experiență practico-rațională care garantează cunoașterea teoretică a demnității sale: „prin acestea amândouă se constituia adevărata știință a lucrurilor dumnezeiești și omenești, cunoștința fără greșală și capătul din urmă al întregii filosofii atotdumnezeiești a creștinilor.”¹⁸⁴

Îndumnezeirea este un produs al relației lăuntrice a sufletului cu

183. *Ibidem*, p. 20.

184. *Ibidem*, p. 19.

adevărul și binele, adică cu Dumnezeu; în sufletul adunat în sine rațiunea unită cu mintea este depășită de sălășluirea lui Dumnezeu care “se face un trup și un duh cu biserica sufletului, și sufletul cu Dumnezeu.”¹⁸⁵

„Căci vor fi cei doi un trup. Taina aceasta mare este, iar eu vorbesc de Hristos și de Biserică.” (Efes. 5,32)

Rațiunea împărțită în gânduri va fi una cu Rațiunea lui Dumnezeu și va cunoaște cu mintea lui, care va deveni mintea lui Hristos, prin simplă intuiție cu rațiunile tuturor lucrurilor. La orice nivel al lumii create s-ar identifica realitatea și „rațiunea unificatoare” a Bisericii, ea se constituie ca o necesitate interioară existenței omului și cosmosului. Biserica trăiește permanent starea de jertfă a lui Hristos, de care noi împărtășindu-ne ajungem la înviere. Însăși arhitectura Bisericii surprinde sensurile jertfei înscrise de Dumnezeu în creație. De exemplu, absidele laterale de lângă altar, spune părintele Stăniloae, dau credincioșilor convingerea că se află în interiorul crucii lui Hristos. Evenimentul central al Liturghiei este împărtășirea cu Hristos ca jertfă. Părintele Stăniloae stabilește ca fiind două scopurile pentru care Hristos unește cu Sine făpturile: pentru a le aduce la unitate și pentru a le imprima dispoziția de jertfă. „Altarul bisericii e o extensie a altarului inimii noastre, în care omul simte apropierea lui Hristos și-L trăiește ca foc”¹⁸⁶ (idee întâlnită la Sfântul Marcu Ascetul).

De aceea, afirmă părintele Stăniloae „Liturghia e o mișcare în ambele sensuri spre Hristos”: atât prin înălțarea noastră prin rugăciune spre El cât și coborârea în noi înșine prin curăție. Acesta e sensul paradoxului „prin cruce la înviere” ca experiență mistică în interiorul Bisericii: „moartea făpturii în Dumnezeu este o scufundare în izvorul vieții din care cel mort iese la o viață nouă, sfințită [...] Cine se ferește de această scufundare în Dumnezeu prin moartea vieții slăbite de păcat își pierde viața, căci rămâne într-o existență amestecată cu neantul. [...] Căci primind moartea cu credință în El, ca o dăruirea a sa lui Dumnezeu, află în El viața și își întărește pentru veci

185. *Ibidem*, p. 24.

186. *Ibidem*, p. 72.

identitatea. Căci Dumnezeu cel personal este izvorul sau rădăcina tuturor identităților personale.”¹⁸⁷

Hristos este unitatea dintre dimensiunea sensibilă și cea inteligibilă a creației prin Biserică, precum și cea din trupul și sufletul omului prin umanitatea Sa asumată, asigurând legătura desăvârșită prin Duhul Sfânt în eshatologie, prin care toate vor fi transfigurate.

Printr-o analogie simplă a cortului de pe Sinai în care Se sălășluiește Cuvântul, cu bisericile creștine în care prezența Logosului este maximă prin Întrupare, se dezvăluie treptat „apofatismul liturgic” (expresia arhimandritului Vasile starețul mănăstirii Stavronichita de la Sfântul Munte Athos).

În înțelegerea Bisericii ca chip al cosmosului, spune părintele Stăniloae, e implicată voința creștinilor de a extinde viața liturgică din interiorul bisericii în afara ei ca „biserici personale” în mijlocul creației. Este ideea Sfântul Maxim că Hristos nu lucrează separat în Biserică, față de lume, ci prin om Își arată bunătatea și asupra creației. Prin Biserică creația e adusă jertfa lui Dumnezeu, în special prin mijlocirea pâinii și vinului în Sfânta Euharistie.

Valoarea teologică a „mystagogiei” se remarcă în caracterul ei practic și unificator al istoriei omului ca realitate complexă a întregii creații, concentrată în experiența mistică a Bisericii, în vederea luminii necreate a unirii omului cu Dumnezeu, specifică spiritualității Sfântul Grigorie Palama. Mystagogia cuprinde în sine întreaga teologie și spiritualitate ortodoxă, e specificul gândirii teologice paradoxale, pecete a trăirii prin Duhul Sfânt. Originile tradiției mistagogice se află în istoria poporului lui Dumnezeu, istorie consemnată în punctele ei esențiale în formele și treptele existenței parcurse spre constituirea identității ei teocentrice.

Iisus Hristos este suma și substanța Tradiției creștine, „El este mesajul noii credințe, inima noului Israel, Biserica.”¹⁸⁸

Caracterul sfințitor al Bisericii este dat de Duhul Sfânt care ne oferă

187. *Ibidem*, p. 82.

188. Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, editura „Deisis”, Sibiu, 1998, p. 34.

mântuirea în realizarea unității dintre noi: „În Duhul devenind de fapt între noi înșine și celălalt. El e mediul dintre noi, prin care ne depășim în mod real și unul și altul.”¹⁸⁹

Adevărata Biserică, din punct de vedere ortodox, se bazează pe înțelegerea corectă a relației de comuniune din sânul Sfintei Treimi raportată în planul iconomiei, în continuitatea firească și mântuitoare a lucrării istorice a lui Hristos, după înălțarea Sa la cer, lucrare nedespărțită de manifestarea întregii Sfintei Treimi prin voință liberă în Tatăl și desăvârșită unitate în Duhul Sfânt. Gândind trupul lui Hristos ca înfăptuirea vizibilă și totodată transcendentă a relației dintre Persoanele Sfintei Treimi în planul istoriei, ajungem la înțelegerea corespunzătoare a Bisericii ca instituție divino-umană. Biserica are un caracter profund personal, ființa ei este Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat. Având Duhul Sfânt prin faptul că suntem uniți cu Hristos, cu ipostasul cel întrupat al Fiului, pe de o parte formăm o persoană cu Hristos, pe de altă parte, neavând Duhul în întregime ca Hristos, Duhul ne amplifică în specificul nostru personal: „măsura acestei «străluciri» a Duhului din sfinți e proporțională cu sporirea lor în Hristos, cu prezența și eficiența lui Hristos în ei.”¹⁹⁰

În legătură cu Soteriologia Sfântului Maxim stau noțiunile de păcat, cădere, răscumpărare. „Căderea” pentru Părinții greci constă în „refuzul de a face ca ființa să depindă de comuniune, în ruptura dintre adevăr și comuniune.” Depărtarea omului de comuniunea cu Dumnezeu și luarea sinelui ca ultimă realitate sunt formele pe care le îmbracă căderea și păcatul. A fi mântuit de cădere înseamnă a aplica pe deplin adevărul – ca expresie a comuniunii – la ființă, ceea ce face ca viața să fie adevărată, adică să nu moară.

Hristologia e condiționată de Pnevmatologie, de fapt este constituită pnevmatologic. Având ca mărturie Sfânta Scriptură, Hristos nu devine

189. Preot profesor Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în *Ortodoxia*, nr. 1/1967, București, p. 43.

190. Idem, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în *Ortodoxia*, nr. 4/1964, București, p. 515.

persoană istorică decât în Duhul (Mt. 1,18-20; Lc. 1,35). Hristos nu există în El Însuși, ci numai în mod pnevmatologic, atât de mare este taina hristologiei încât Hristos în nici o clipă nu se poate defini prin Sine, nici măcar teoretic ci, este parte integrantă a iconomiei Sfintei Treimi. Hristos este încă de la început persoană, ceea ce implică evenimentul comuniunii, adică realizarea Bisericii, după cum spune Zizioulas. Duhul Sfânt realizează în istorie în același timp existența personală a lui Hristos ca trup, iar acest trup este în același timp comunitate. Hristos nu există mai întâi ca adevăr și apoi în comuniune, ci este simultan și una și alta. Nu se realizează nici o clipă vreo distanță temporală sau existențială între Hristos și Biserică deoarece Duhul nu completează și nici nu succede pe Hristos ci realizează încă de la Întrupare existența personală întregă a lui Hristos; adică relația Sa cu trupul Său, Biserica, noi înșine, prin care recapitulează și unește pe toți și toate, mărturisește teologul grec Ioannis Zizioulas.

„Ipostasul existenței ecleziale”, după expresia lui Zizioulas, se datorează realității Botezului, actul nașterii din nou al omului. Biserica și realitatea lui Hristos îl asigură pe om că persoana nu e o mască, o amăgire, ci o realitate istorică. Omul, ca „ipostas eclezial”, arată nu cum este ci cum va fi, aceste două moduri de existență sunt indisolubil legate. Prin sacramente, omul înaintează ascetic spre realizarea persoanei. Semnificația ascezei nu comportă negarea naturii biologice sau refuzul lumii, ci vizează eliberarea de necesitatea ontologică a „ipostasului biologic” și de individualism.

Hristologia se constituie prin excelență ca teologie a adevărului, întemeindu-se pe afirmația lui Hristos: „Eu sunt Adevărul” (Ioan, 14,6), dând o replică incontestabilă tuturor modurilor de a înțelege adevărul. Față de mentalitatea evreilor care căutau semnele verificate istoric ale Adevărului, spiritul grec transcende istoria când identifică Adevărul cu ființa, cu lumea inteligibilă și spiritul gânditor. Gândirea patristică restabilește adevărul, începând cu scrierile Sfântului Ignatie al Antiohiei prin care noțiunea de adevăr este legată de viață. Identificând ființa cu viața, se determină noțiunea de adevăr în ființa veșnică. Sfântul Irineu de Lyon se folosește de noțiune de „nesticăciune” asimilând pe Hristos, Adevărului,

pentru că El este viața care recapitulează creația și istoria.

Ca o condiție esențială în acest sens, Adevărul trebuie să devină istoric fără a înceta să fie ontologic. Sfântul Atanasie și mai târziu Părinții Capadocieni întemeiază doctrina despre Logos pe identificarea cu Fiul lui Dumnezeu, făcând distincție între substanță ca ființă a Logosului și voința lui Dumnezeu ce întemeiază ființa lumii.

6. Încheiere

Importanța teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul și caracterul unic rezidă din faptul că a reușit să dezvolte o sinteză hristologică care conduce la o sinteză a adevărului în toate structurile vieții create, ca ființă și ca istorie în același timp. Hristos este Logosul creației și în El se află toate rațiunile ființelor. Acestea le sunt asociate consecutiv caracterul dinamic de voință și dragoste, atât rațiunile ființelor cât și Logosul nu pot fi concepute separat în mișcarea iubirii. Astfel, dragostea devine origine, existența și scopul ființei, iar rațiunile înseși voința iubitoare a lui Dumnezeu. Semnificația ființei și voința lui Dumnezeu este aceea de a duce întreaga ființă creată la comuniunea cu propria sa viață. Este pentru prima dată în istoria filosofiei când într-un mod paradoxal, în miracolul credinței, „Adevărul este situat atât la baza creației cât și în mijlocul istoriei și de asemenea la capătul ei, într-o sinteză, în care o Persoană, Hristos – Întruparea ontologiei iubirii, este Adevărul, atât pentru evrei cât și pentru greci deopotrivă.”

Raportată la persoană, Sfântul Maxim asociază noțiunii de mișcare, voința „ca o putere naturală tinzând spre propriul ei țel.” (*Ambigua*), voință în care nu lipsește dragostea ca trăire și anticipare a lucrului dorit. Această teologie a istoriei exclude concepția augustiniană potrivit căreia omul fusese creat perfect. Sfântul Maxim recuperează astfel tema Sfântului Irineu privind „pruncia” lui Adam.

Sfântul Maxim este primul care introduce conceptul de „voință” în mișcarea făpturilor, care realitate ontologică ce însoțea starea de creatură,

îmbrăcând-o cu putere din voința iubitoare și puterea lui Dumnezeu. Voința, ca dar al libertății, prin care se susține mișcarea spre existența fericită, se poate actualiza prin dispoziția persoanei, în socotință, într-o formă arbitrară contrară adevărului; silindu-l pe om să trăiască nonsensul, falsitatea existenței și moartea.

Noțiunea de „istorie” dobândește în teologia Sfântului Maxim o fundamentare ontologică, adevărul istoriei devine adevărul creației în care timpul e valorificat și orientat spre viitor, mișcarea fiind înscrisă în procesul atingerii desăvârșirii. Adevărul istoriei se află în viitor, ea nu are nici un sens dacă rămâne prinsă în trecut sau în prezentul nestatornic, sensul pozitiv al istoriei este valorificat printr-un proces de creștere spre sfârșit, spre desăvârșirea devenirii.

Libertatea pentru Sfântul Maxim are caracterul unificator și cuprinzător al întregii personalități și are drept criteriu de recunoaștere starea și nivelul de înduhovnicire, roadele iubirii.

Nu e o contradicție între dorire (voința la Sfântul Maxim) și libertatea voinței (ca manifestare a stăpânirii nerobite asupra faptelor) deoarece dorirea nu înseamnă posesie (ca stăpânire irațională) prin care lucrul este golit de sens, ci conformitate întru toate cu rațiunea de a fi a obiectului doririi, cu însăși rațiunea mișcării omului spre el, cu sensul ultim a toate. Alegerea a ceea ce dorește e totodată o integrare în rațiunea firii cât și o stăpânirea asupra alegerii, pentru că e o păzire neafectată a puterilor noastre spirituale de atracția materiei și e o asumare în mod voit a relațiilor la care e supus.

Atât în cele ce nu țin de el, cât și în cele în care se decide prin deliberare să participe, omul recunoaște în toate trebuința de a da un răspuns pe măsura demnității conștientizate, prin raportarea la Creator ca la Rațiunea și libertatea supremă.





CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

POST ȘI SĂRBĂTOARE

Preot Eugen-Cătălin Păunescu

Între fapt duhovnicesc și marketing

Societatea actuală este definită ca o „societate de consum”, o societate care consumă pentru a transforma și a se transforma. Omul actualei societăți consumă energie, timp tocmai pentru a realiza idealurile de viață. În tot acest tumult al existenței, Biserica pune la vedere două realități complementare: postul și sărbătoarea. Spun complementare pentru că, prin post, se conștientizează o stare, dar se naște și o dorință spre ceva mai înalt, iar sărbătoarea încununează acest urcuș și argumentează într-o formă subtilă importanța efortului ascetic.

a. Postul

De ceva vreme înapoi, postul, ca și sărbătoarea, au ieșit din cadrele „religioase” și au fost îmbrățișate ca momente ale societății secularizate de teoreticienii marketingului. Este un lucru cert că importanța sărbătorilor este dată de modul în care acestea se „vând”. Societățile așa-zis tradiționale

manifestă o deschidere uimitoare atunci când vine vorba de cosmetizarea sărbătorii. Mâncarea de post face obiectul unor reclame și forme de publicitate, așa încât, ceea ce marca odinioară trăirea interioară, satisface acum niște reguli de vânzare și promovare a unor produse.

Nu-mi doresc să fac o radiografie a societății, dar e absolut necesar să înțelegem rostul și rolul postului în vremea actuală, precum și importanța și specificitatea sărbătorilor.

Tendința actuală este aceea de a plasa cele două realități ale vieții bisericești undeva în timp, lăsând doar vagi umbre printre oamenii de azi. Poate că este necesar mai mult ca oricând să se aducă învățătura Mântuitorului în inima omului presat de tehnologie, iar icoana vreunei sărbători sau sfânt să fie luminată de înțelegere și trăire.

„Iisus Hristos, ieri și azi și în veac, este același”, scrie Sf. Apostol Pavel evreilor (13,8) și, pe această temelie, trebuie pusă strădania oricărui om. În orice formă de strădanie trebuie să se vadă lumina lui Hristos. O asceză fără Hristos este doar sublimul unei existențe imediate. Veșnicia nu-i sinonimă cu truda duhovnicească în afară de Hristos. În mod cert atunci asceza nu are valoare în sine și pentru sine, ci valoarea e determinată de Hristos.

Postul, ca mijloc de îmbunătățire a vieții duhovnicești, urcă până în grădina Edenului. „Să nu mâncați...” avea să fie formula de instituire a postului. Moise și proorocii Vechiului Testament țin și ei post rânduit înainte de orice formă de propovăduire. Mântuitorul postește înainte de începutul propovăduirii Evangheliei (Mt.4,2) și recomandă postul ca mijloc de alungare a diavolului (Mt.17,21).

Sfinții Părinți argumentează importanța și folosul postului pentru înălțarea duhovnicească, punând accentul pe realitatea bidimensională: trup și suflet.

În culturile vechi, postul e aproape întotdeauna legat de ritualurile de doliu sau de reînnoire spirituală, de inițiere.

Filosofii greci laudau adeseori sobrietatea practică din motive de igienă și recomandau postul spre binele filosofiei. În toate formele de post din afara spațiului creștin, postul are un înțeles în sine și aspect oarecum

unilateral: privește doar o latură a vieții.

Pentru rânduiala vieții, postul este școala virtuților și importanța lui ține de un aspect practic: dacă mă pot abține de la anumite mâncăruri și băuturi, înseamnă că mă pot abține și de la păcat. Este întărirea voinței spre luminarea duhovnicească.

Omul de azi caută confortul cu orice preț. Ori, dacă postul e disprețuit, e disprețuit pentru că nu îți asigură confortul. Nu-i ușor să te înfrânezi și să eviți saturația, iar ceea ce prisosește să-i dai săracului.

Postul, sub acest aspect, angajează întreaga ființă, cu sentimente, cu bucurii și necazuri. Când nu am eu, atunci îl înțeleg pe cel care nu are; când sunt flămând, îl înțeleg pe cel flămând pe de o parte, iar pe de altă parte, știu mai bine formele rugăciunii de mulțumire când primesc.

„Omul este ceea ce mănâncă”, afirma filozoful german Feuerbach, crezând că pune capăt tuturor speculațiilor „idealiste” despre natura umană. Omul apare în istorie ca o ființă înfometată și lumea cu tot freamătul ei reprezintă hrana sa. Întâi postul se adresează „să nu mănânci” și „să nu faci”. La acest nivel al „să nu mănânci” este o întreagă teologie. „Omul trebuie să mănânce pentru ca să trăiască; el trebuie să primească lumea în trupul său și să o transforme în propriul sine, în trup și sânge. El este, într-adevăr, ceea ce mănâncă și întreaga lume apare ca o atotcuprinzătoare masă de ospăț pentru om, iar această imagine a ospățului rămâne în tot cuprinsul Bibliei imaginea centrală a vieții”.¹

Prin această formă de „a mânca”, o lume străină de om devine a sa. Aici nu e vorba de vreo contaminare, de o întâlnire dintre sacru și profan și o despărțire curat/necurat; e o rânduială a firii și un mod concret de a afirma valoarea omului în fața liniarității și imediatului materiei. Prin post se încearcă un salt calitativ al ființei umane, o fortificare a posibilităților reale ale omului. Dorințele noastre sunt limitate de circumstanțe exterioare.

1. Pr. Prof. Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii, Sacramentele și Ortodoxia*, trad. Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 7

Dorința sau pofta, născându-se în interiorul nostru, poate duce la o stare de conflict între ceea ce dorim și ceea ce putem face efectiv. Acum intervine postul care încetinește acest ritm alert, tocmai pentru a face posibilă evaluarea tuturor posibilităților.

Postul face astfel, din fiecare tumult al vieții un liman al reaşezării firii umane. Ca și în rugăciune, și în post nu se poate ocoli realitatea concretă. Abia prin post, omul devine conștient de neputințele celuilalt, de lipsurile din viața celuilalt și poate chiar de lipsurile duhovnicești ale propriei firi. Un post ar trebui să schimbe ceva în ființa omului, în relaționările sale și să aducă un plus de cunoaștere și trăire a vieții duhovnicești. „Astfel, necesitatea instinctivă a hranei, foamea după conservarea autonomă a individului sunt transfigurate prin postul eclezial în acțiune comună a Bisericii, în eveniment de relație și de comuniune...”² Creștinul nu postește fiindcă vrea să supună materia spiritului, nici întrucât face distincția între mâncăruri „curate” și „necurate”. El postește fiindcă nu mai consideră că actul mâncării este un scop în sine: el îl transformă în ascultare de voință comună și de practică comună a Bisericii „supunându-și preferințele și alegerile individuale regulilor ecleziale care definesc formele de hrănire.”³

Prin rânduiala postului, omul își stăpânește pornirile individualiste și ego-centriste, definind, cât se poate de real, termenul de „al nostru” și un „al meu”.

Dacă am spune că postul e o neîncetată frământare și luptă pentru o rânduială definită de Dumnezeu, apoi la nivelul ființei noastre lăuntrice se duce această luptă. Este dualismul acesta dintre eu/noi, individual/colectiv.

Prin supunerea voinței individuale voinței comune a Bisericii se face marcajul deplin al comuniunii ca mod de viețuire după Hristos. Astfel, nu există progres spiritual acolo unde individul își alege propria formă de asceză. Nu în sensul că asceza nu-i și personală, dar dacă asceza și postul, ca formă concretă a ascezei, nu se încadrează în viețuirea largă și definită prin

2. Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București 2002, p. 110

3. *Ibidem*, p. 110

trăire a bisericii, nu folosește decât la o îmbunătățire a propriei imagini în oglinda din casă. Printr-o bună rânduială, postul poate însemna depășirea individualismului și îmbrățișarea caldă a celuilalt.

Societatea actuală, în mare parte e dominată de sentimentul privatului, chiar și religia devine privată „acolo în casa și în sufletul meu”. Prin post, trebuie să se reușească tocmai această ieșire „din casă”. Insuficiența individuală nu-i altceva decât semnul pervers al definirii propriei personalități fără celălalt.

Spiritualitatea pustiei confirmă importanța celuilalt în înălțarea proprie: „La avva Pimeu a venit cândva un începător într-ale călugăriei și, discutând cu marele avvă, îi spuse printre altele că s-a hotărât cu greu să-i facă o vizită. De ce? l-a întrebat avva Pimen. M-am gândit că nu mă vei primi pentru că suntem în Postul cel Mare, a răspuns tânărul. Aici, a răspuns avva Pimen, în Postul cel Mare nu obișnuim să închidem acea mică ușă de lemn, ci pe aceasta. Și puse degetul pe buze.”⁴ Postul coincide în egală măsură cu deschiderea inimii, cu încălzirea ei pentru a face loc celuilalt. Este dimensiunea orizontală sau socială a postului care definește statutul de ființă comunitară a omului.

Cealaltă dimensiune, verticală, este determinată de ascultarea de poruncile lui Dumnezeu și, prin aceasta, de apropiere de El. „Limitarea voluntară ne permite, pentru a folosi limbajul psihologiei contemporane, să eliberăm – cel puțin în parte – dorința de nevoie pentru ca ea să devină dorință de Dumnezeu, „foame a unui Dumnezeu care ni se dă drept hrană.”⁵

Postul determină o altă imagine a mâncării, a lumii și a aproapelui. Toate acestea capătă un înțeles, ce depinde de cu totul alte aspirații. Omul nu-și mai dorește să mănânce ca formă de desfătare trupească, ci să mănânce ca mijloc

4. Preot Prof. Dr. Vasile Răducă, *Monahismul Egiptean*, Editura Nemira, București 2003, p. 33

5. Olivier Clement, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. Mihai Maci, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 75

de viețuire nu numai după trup; lumea și aproapele devin punți de legătură între necesitățile și aspirațiile reale de înduhovnicire. Sub acest aspect, prin post nu ne arătăm disprețul față de trup, materie și hrană, ci încercăm să le înțelegem într-o oarecare transparentă voință de Dumnezeu. Lumea, în general, și aproapele se prezintă ca o scară spre Dumnezeu atunci când sunt „exploatate” după rânduială. Prin patimi, omul ia lumii această adâncime luminoasă, această transparentă. „În loc să mai fie «orizont de mistere», lumea devine un conținut material consumabil, un zid impenetrabil, nestrăbătut de nicio lumină de dincolo.”⁶ Prin ceea ce este opus postului – lăcomia pântecului – nu se mai reține din lucruri și din persoane decât ceea ce-i material, ceea ce poate satisface pofta trupului nostru. Lucrurile nu mai sunt decât ceva ce se mănâncă sau dau alte înlesniri și plăceri trupului. Lucrurile și persoanele nu mai cuprind decât ceea ce cad imediat sub simțuri și nimic dincolo de ele. Lumea devine unilaterală, săracă, fără reliefuri de alt ordin decât cel sensibil.

Postul ordonează conținutul sensibil al lumii și argumentează necesitatea pentru om de a dori desăvârșirea tuturor. Dacă prin patimi scara valorilor este răsturnată, prin post fiecare valoare a axiomei vieții e rânduită acolo unde trebuie. Și, de aceea, postul trebuie înțeles într-un cadru mai larg care cuprinde deopotrivă omul. Este necesar să înțelegem importanța pe care părinții Bisericii o acordă postului trupesc și sufletesc. Rânduiala postului ține de totalitatea ființei umane, trup și suflet deodată.

„Postul alimentar presupune abținerea nu numai calitativă, ci și cantitativă de la hrană, știut fiind că omul gândește după cum mănâncă; postul alimentar, nu numai că presupune, dar și pregătește pentru postul total, postul complet, adică cel care include mai întâi măsură în ceea ce privește calitatea și cantitatea hranei, cel în care gândul, vorba și fapta dovedesc iubire față de aproapele.”⁷

6. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p.153

7. Preot Prof. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 51

Într-o ecuație simplă, postul a devenit astăzi apanajul trăitorilor în mănăstiri și al clericilor, evident cu nuanțe de desfășurare a activității. Ceea ce trebuie mărturisit este faptul de a înțelege sau de a se înțelege că un post doar trupesc, fără raportare la suflet, devine un simplu regim alimentar, cu valențe etice și mai puțin morale. Raportarea trebuie să fie deplină. Și aici nu-i loc de jumătăți de măsură. Postul ne învață modul în care ar trebui să ne raportăm la TOT. Nu e o răscoală împotriva materiei sau a trupului, ci perioada de „șlefuire” a ființei umane pentru înțelegerea sensului vieții pământești. Ne arătăm, prin post, dependența de rânduiala voită de Dumnezeu și astfel evităm divinizarea lumii. Reproducem, în timp, împlinirea poruncii „să nu mâncați”. Postul ar trebui să prefacă omul în totalitatea sa, în raportarea sa la lume și la semenii. O perioadă de post care nu aduce un progres real, cât de nesemnificativ ar fi el, al omului, este un timp pierdut. Trebuie să înțeleg ceva din tot acest post.

Într-o altă perspectivă, posturile bisericești, așa cum sunt rânduite astăzi, determină o anumită stare și înțelegere a zilelor și sărbătorilor, arătându-l pe om ca o ființă liturgică. Posturile marilor sărbători aduc pe om mai aproape de semnificația sărbătorii respective, îl conștientizează că ceva s-a petrecut și pentru el și că CINEVA a trasat pașii desăvârșirii. Zilele de post sunt determinante precise ale unei stări pentru înțelegerea unui eveniment. Putem fi în eveniment și în sărbătoare tocmai printr-un „efort” care se consumă disciplinat. În fond, sărbătoarea determină un „astăzi” continuu. „Arătatu-te ai astăzi lumii...” (Catavasia Botezului), „Astăzi este începutul mântuirii noastre” (Bunavestire), „Astăzi S-a născut Hristos...” (Nașterea), „Fecioara astăzi...”, „Acum toate de lumină s-au umplut și cerul și pământul” (Catavasia a Paștilor).

Nu se poate înțelege sărbătoarea în „duhul” lejerității. Prin post devenim conștienți de folosirea fiecărei clipe pentru desăvârșirea duhovnicească. Nu-i vorba de o imagine holistică a postului, ci de un mod de abordare. Mântuitorul ne prezintă clar modul cum trebuie să ne raportăm la post: „Tu însă, când postești, unge capul tău și fața ta o spală ca să nu te arăți oamenilor că postești, ci Tatălui tău care este în ascuns, și Tatăl tău, care vede în ascuns,

îți va răsplăti ție...” (Mt. 6, 17-18). Postul, așadar, nu are de-a face cu publicitatea, cu „trâmbițarea”, ci este o formă personală de trudă pliată pe modul de viețuire eclezială. „Plata” postului trebuie să o așteptăm „dincolo”, niciodată „aici”. Și atunci, postul antrenează mai multe aspecte ale vieții și reprezintă fortificarea virtuților creștinești. Orice trudă presupune răsplată. Ori truda postului presupune acea răsplată venită pentru o viață întreagă. Și atunci postul ar trebui să devină cu necesitate o normă a viețuirii pământești. Mitropolitul Antonie al Surojului ne avertizează: „Postul nu înseamnă să cerșim și mai insistent de la Dumnezeu... Postul este vremea în care trebuie să ne înfățișăm judecății lui Dumnezeu, să luăm aminte la vocea conștiinței noastre...”⁸

Postul trebuie înțeles ca mod concret de întărire a firii umane în lupta împotriva patimilor, mod care trebuie înțeles și trăit în rânduiala voită și lăsată de Hristos. „Postul desenează prin frumusețea sa o icoană a vieții nemuritoare; purtarea pe care el o implică sugerează starea veacului celui nou și ne învață ce hrană duhovnicească vom primi la înviere.”⁹

b. Sărbătoarea

Sărbătoarea face parte din viața fiecărui om și reprezintă manifestarea concretă a unui eveniment. De fapt, este evenimentul încărcat de sublim.

În extenso, sărbătorile marchează viața eclezială, dând concretețe fiecărui efort duhovnicesc. Sărbătorile sunt momente de tihnă duhovnicească în care se determină o anumită ținută și un „standard” de viață.

Ca o sărbătoare să poată fi trăită, trebuie să fie înțeleasă semnificația ei. Nu putem prăznui un sfânt dacă nu avem convingerea și știința că acel sfânt

8. Mitropolitul Antonie al Surojului, *Bucuria pocăinței*, trad. Mihai Costiș, Editura Marineasa, 2005, p. 61

9. Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 264

e „real”. Literatura ce s-a țesut pe viața unui sfânt a derapat, uneori, în exagerări, cu toate metaforele și imaginile create.

Astăzi, sărbătorile au fost „îmbrăcate” în niște ținute care nu prea au de-a face cu ele, iar momentul duhovnicesc rămâne doar pentru „atunci”.

S-au creat diverse obiceiuri și tradiții care n-au nimic în comun cu sărbătoarea respectivă, iar anumite simboluri uitate de istorie au început să ia locul adevăratei frumuseți spirituale. Uniformizarea dorită la nivel economic este dorită și la nivel spiritual, dar fără păstrarea diversității. „Importul” anumitor sărbători, în special pentru spiritualitatea ortodoxă românească, nu face decât să știrbească un filon sănătos și o rânduială de veacuri. Nu-i vorba de închidere într-un tradiționalism bolnăvicios, ci de păstrarea unui echilibru interior al ființei spirituale. Nu este rău că sărbătorim ceva, dar această sărbătoare ar trebui încadrată în limitele unei trăiri și spiritualități. Pentru ortodoxia românească, în speță, este păgubos tot acest „import” de sărbători și mod de a sărbători.

În mod real e îngrijorător că accentul cade doar pe sărbătoarea trupului cu tot amalgamul de griji, probleme și cumpărături, iar sufletul rămâne pe mai departe inclus în temnița păcatelor și a însingurării. Nu-i de ajuns să bucurăm numai trupul, să-l cosmetizăm, e necesar să hrănim și sufletul.

Importanța sărbătorilor astăzi este determinată de „cât s-a vândut”, „cu cât a crescut procentul cumpărăturilor față de anul precedent?” și de lungimea cozilor la casele de marcat. O sărbătoare care nu antrenează și economic, nu prea are importanță. Ori, trebuie să determinăm conținutul sărbătorii din interior, pentru ca mai apoi să gândim și altfel. Pragmatismul își face loc în cele spirituale și numai dacă vom înțelege ce înseamnă cu adevărat sărbătoarea în ortodoxie, vom putea separa „grâul de neghină”.

E nevoie de mult discernământ, și acesta vine numai dintr-o cunoaștere sinceră și temeinică a valorilor pe care au fost puse sărbătorile; iar de aici decurge, în mod firesc și necesar, importanța, nu a zilelor, ci a fiecărei clipe pentru mântuire.

„Sărbătoarea nu e comemorare, ci experiența țâșnirii actuale de viață cu adevărat nouă, care nu poate veni decât de dincolo de lume, de la Dumnezeu

cel mai presus de legile firii care se repetă ducând tot ce se naște la moarte.”¹⁰

Sărbătoarea este apogeul, culmea unei trăiri. Sărbătoarea unui sfânt este momentul întâlnirii între credincios și sfântul prăznuit pe drumul mântuirii. E aici drama întâlnirii libertății câștigate și libertății în exprimare. Un sfânt a câștigat adevărata libertate pentru că a știut să renunțe la libertate – e paradoxul libertății de care amintește Părintele Stăniloae. În acest sens, sfințenia nu-i apanajul confortului, ci culmea câștigată prin nevoie.

Praznicele Împărătești, sărbătorite cu o complexitate de sentimente și trăiri, vin să dovedească prezența și intervenția lui Dumnezeu în istorie. Și la acest nivel, sărbătorile pot constitui momentul necesar pentru a face dovada egalității tuturor în fața lui Dumnezeu. Calitatea hainelor, cantitatea bunurilor și treapta socială pălesc în fața acestei realități. Sf. Apostol Pavel scria galatenilor: „Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este nici rob, nici liber... pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (3,28)

Sărbătoarea este momentul necesar pentru evaluare personală, este timpul când se aduc în fața lui Dumnezeu realizări și decăderi, bucurii și necazuri. Întâlnirea trebuie să fie reală. Femeia samarineancă, atunci când s-a întâlnit cu Mântuitorul la fântâna lui Iacov, după discuția cu El și primirea descoperirii, „și-a lăsat găleata și s-a dus în cetate” (Ioan 4,28), uitând pentru ce a venit. Tocmai aici putem vorbi de prefacerea firii umane sub razele harului divin. În orice sărbătoare mă întâlnesc cu Hristos și astfel perspectivele vieții ar trebui să se schimbe. Vin pentru ceva, mă Întâlnesc cu Hristos și plec să caut adevăratele valori.

Sărbătoarea ne arată ce valori să căutăm și unde le putem afla. Nu e lipsit de importanță că ortodoxia este doxologică, slăvitoare a lui Dumnezeu. Este doxologică pentru că se întâlnește cu Dumnezeu. Nu te poți întâlni cu Dumnezeu și să nu „strigi”, să nu te bucuri și să nu transformi această trăire în bucurie a tuturor. Acest sentiment îi face pe credincioși să uite de tristețea monotoniei limitate și ducătoare la moarte. De aceea, putem spune că

10. Preot Prof. Dumitru Stăniloae, *Drumul cu Hristos, Mântuitorul, prin tainele și sărbătorile Bisericii Ortodoxe*, în „*Ortodoxia*”, 1976, nr. 2, p. 413

sărbătorile depline au apărut însă o dată cu Hristos, pentru că bucuria izvorăște din viață, din Înviere și o poartă cei ce sunt ancorați „în Viață”, adică raportați la Hristos – Calea, Adevărul și Viața. „A fi lângă Hristos, a simți pe Hristos este a fi în lumina sărbătorii.”¹¹

Astfel, sărbătoarea este momentul descoperirii bucuriei. Nu putem avea sărbători triste, chiar dacă, paradoxal, ziua prăznuirii unui sfânt este ziua trecerii la Domnul când „încheie” socotelile trudei. Într-un mod pertinent, Părintele Schmemmann face radiografia sărbătorii în contemporaneitate: „În mod conștient sau inconștient, creștinii au acceptat întregul ethos al culturii noastre orientate spre afaceri și lipsită de bucurie; ei cred că singurul mijloc de a fi luat «în serios» de către cei «serioși» – adică de către oamenii zilelor noastre – este de a fi serios, iar aceasta înseamnă a reduce la un «minim» simbolic tot ceea ce în trecut era fundamental în viața Bisericii – bucuria unei sărbători.”¹² Lumea modernă a exilat bucuria în categoria „amuzamentului” și a „relaxării”; ea este justificată și permisă în „timpul nostru liber.”¹³

În esență, bucuria sărbătorii vine din Înviere, iar Învierea o confirmă. Nu poate fi sărbătoare acolo unde nu strălucesc razele Învierii, sărbătoarea tocmai pentru că se hrănește din Înviere confirmă viața și sădește realitatea la piciorul crucii. Iisus le întâmpină pe femeile mironosițe cu acel „Bucurați-vă!” fapt ce dovedește pentru veșnicie puterea Învierii Sale. Sărbătoarea aduce prin Înviere realismul și „drama” fiecărei clipe trăite de om. Este aici o re-evaluare în alți termeni a vieții. Apostolul Pavel spunea că, pentru el, viața este Hristos, iar moartea o dobândire. Însă el vorbea și de faptul că Îl cunoaște nu doar pe Hristos cel Înviat, Biruitorul morții, ci și pe Cel răstignit, „Și pe pământ e necesar să împărtășim și triumful vieții, pe care ne-a dăruit-o Hristos Înviat, Cel ce a învins moartea, dar și drumul Crucii Sale.”¹⁴

11. *Ibidem*, p. 414

12. Pr. Prof. Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 62

13. *Ibidem*, p. 63

14. Mitropolitul Antonie al Surojului, *op. cit.*, p. 15

Cel ce nu-l cunoaște pe Hristos nu poate să cunoască și valoarea sărbătorii. Nu poți sărbători fără Hristos sau în afară de El. Astfel, trebuie să avem decența firească să mărturisim că adevărata tristețe izvorăște de acolo de unde nu se afirmă Hristos cel Înviat. În sărbătoare facem experiența fericită a unei întâlniri cu Hristos, prin celălalt – sfântul. Într-o rânduială simplă, sfântul descoperă în realitatea vieții umane Învierea. El arată atât cât se poate că realitatea vieții e alta decât implacabilul și derizoriul. Sfântul înțelege viața în cele mai profunde nuanțe, nu pentru că știe că va muri, ci pentru că nu se poate despărți de Hristos. „Fără Învierea lui Hristos, viața omenească nu este altceva decât o agonie pasivă ce se sfârșește inevitabil cu moartea” avea să ne învețe Arhimandritul Iustin Popovici.¹⁵ Tot el propune sentința: „Dumnezeu, prin Învierea Lui îi «condamnă» pe oameni la nemurire.”¹⁶ Suntem „fără voia noastră” plasați deja în sărbătoare, purtăm în ființa noastră „sămânța” sărbătorii care ar trebui „să rodească însutit”.

În sărbătoare, existența capătă o altă valoare și aceasta aduce un plus de semnificație și valoare vieții. Vasile Băncilă se exprima: „sărbătoarea este sentimentul luminos al împărtășirii tuturor din același sens, care ajunge să umple toată realitatea concepută ca o nesfârșită ordine providențială; sărbătoarea este existența unificată și transfigurată.”¹⁷ Tocmai de aceea, sărbătoarea nu-i abordarea sentimentalistă a unui eveniment sau persoană, ci e momentul revelării unei realități către care se tinde sau sărbătoarea face ca să strălucească în timp lumina veșniciei care vine de la Hristos.

De asemenea, trebuie să aducem în discuție faptul că creștinismul s-a născut în cadrul unor culturi și tradiții în mod profund așezate pe sărbătoare. „Pentru omul din trecut, o sărbătoare nu era ceva accidental și «adițional»: ea era modul său de a da **sens** vieții sale, de a o elibera de ritmul animalic al muncii urmate de odihnă; o sărbătoare nu era o simplă «pauză» într-o viață

15. Arhimandritul Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică și Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 97

16. *Ibidem*, p. 64

17. Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, Editura Anastasia, București, 1997, p. 56

de muncă, altfel lipsită de sens și grea, ci o justificare a acelei munci, rodul ei, transformarea ei sacramentală în bucurie și deci în libertate.”¹⁸

Sărbătoarea era legată întotdeauna profund și organic de ciclurile naturale ale timpului de întregul cadru al vieții omului în lume, lucru pe care creștinismul și l-a împroriat. Dar treptat, s-a făcut trecerea la modul de a înțelege sărbătoarea în perspectiva vieții de dincolo, a unei vieți și bucurii care nu depinde de nimic din această lume și nu constituie răsplata pentru ceva meritat de noi.

Întâmplător sau nu, omul actual aduce în planul vieții sale sărbătorile în care „nu se lucrează”. Important este să nu se lucreze și fiecare să-și organizeze acest timp. Astfel, unele sărbători au devenit, cum era și de așteptat, week-end-uri prelungite. Duhul autenticei sărbători ține de „trudă”, de acea trudă că astăzi pot pune la statura mea duhovnicească încă o măsură. Prin sărbătoare trecem într-o altă ordine, ce reglează existența obișnuită după liniile de forță ale valorilor absolute. În sărbătoare ar trebui să descoperim că suntem capabili de mai multă bunătate, dreptate, frumusețe, stare pentru care trebuie să ne trudim.

De asemenea, sărbătoarea autentică reglează impulsul timpului liniar. „Sărbătoarea e o deschidere către transcendent, ceea ce aduce vieții harul unei blânde și prestigioase sublimări; ea este o anticipare pământească a raiului.”¹⁹

Sărbătoarea nu poate să ne facă să „stăm” – „Celui ce stă să ia aminte să nu cadă” va scrie Sf. Ap. Pavel corintenilor (I. Cor. 10,12). Când înțelegem că drumul desăvârșirii noastre este înfrumusețat cu „trandafirii martirilor, crinii fecioarelor, iedera soților și violetele văduvelor” (Fer Augustin), atunci responsabilitatea crește cu fiecare pas. Și, în mod cu totul special, trebuie să fim atenți la valoarea pe care o dăm sărbătorilor și a modului de a sărbători așa cum se cuvine într-o epocă presată de griji și tehnologie.

În sine, de sărbătoare se poate scrie foarte mult. Scopul acestui sub-

18. Pr. Prof. Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 63

19. Vasile Băncilă, *op. cit.*, p.58

capitol a fost acela de a nuanța sentimentele și „neajunsurile” omului modern, dornic oarecum și de cele înalte. În încheiere, citez pe Profesorul Constantin Cucuș, ale cărui obiecții sunt cât se poate de pertinente: „Sărbătorile noastre creștine nu se pot transforma în prelungite festine, momente de loisir, intervale vide de activitate, ci trebuie să se transforme în momente privilegiate de activism spiritual, de formare duhovnicească. Desacralizarea sărbătorii prin expansiunea nemăsurată a elementului religios spre elementul laic constituie o primejdie care nu trebuie neglijată (...). Sărbătoarea trebuie să devină o culme a trăirii spirituale, o ocazie de reînduhovnicire, de atașare mai puternică față de divinitate, de trăire autentică întru Hristos. Să cinstim cum se cuvine cele sfinte, să ne «însărbătorim» sufletul cât mai mult și cât mai des.”²⁰

În concluzie, trebuie afirmată importanța pe care postul și sărbătoarea le ocupă în desăvârșirea firească a creștinismului. Dar aceste mijloace trebuie înțelese și trăite ca atare. Societatea actuală este marcată de o oarecare instabilitate a valorilor, în sensul în care nu știm cum să așezăm valorile sau ce mai e valoare și non-valoare. Valoarea este dată de argument și trăire, într-o ecuație simplă. Postul și sărbătoarea beneficiază de argumente și și-au găsit aplicabilitate și-n trăire. În mai toate „topurile” actuale, publicitatea pare-se a face „jocurile”. De aceea, postul și sărbătoarea ne determină la o altă ținută. Postul e aproape inversul publicității care tinde, deopotrivă, să implice dorința fundamentală a omului în înmulțirea nevoilor. Pe de altă parte, limitarea voluntară permite împărțirea frățească, favorizează dreptatea pe care o cere iubirea.

Postul, ca și sărbătoarea, angajează întreaga ființă, dar îndreaptă omul spre ceea ce s-a întâmplat pe Cruce: jertfa. Ar fi minunat și înălțător să

20. Constantin Cucuș, *Educația Religioasă*, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 152-153

începem să simțim și să fim conștienți de valoarea eternă a jertfei. Paradoxal, cu cât vrem să fim lipsiți de grijă și să ne asigurăm confortul, cu atât devenim mai tulburați și neliniștiți. Este lipsa jertfei din viața noastră.

Un sfânt deschide o altă perspectivă pentru înțelegerea vieții și trăirii în Hristos. Sărbătorim și ne bucurăm în sărbătoare tocmai pentru că jertfa și iubirea își fac loc în sufletul nostru. Leon Bloy zicea că „există o singură tristețe – aceea de a nu fi sfânt.”

În fond, postul ca și sărbătoarea așează în sufletul creștinului tot nădejdea și bucuria, căci Învierea nu descoperă o altă hrană.

Toate aceste lucruri ne determină la o analiză sinceră și profundă a modului în care ne raportăm la cele două dimensiuni ale vieții duhovnicești. Este clar că avem de-a face cu o oarecare criză, dar o putem depăși cu tact și perseverență; în nici un caz cu răbdare. Desăvârșirea nu-i marcată de răbdare, pentru că ține de **TOTUL** vieții noastre. Să nu fim înțeles greșit: ortodoxia pune valoare pe sărbătoare și își dorește nu zile de sărbătoare, ci fiecare clipă să fie o sărbătoare, dar acel sentiment de înălțare să nu fie de suprafață sau formal, ci cât se poate de profund.

Dintr-o altă perspectivă, trebuie mărturisit că, în economia actuală, nu orice e de vânzare și nu orice se poate cumpăra. Sunt aspecte sensibile ale unui altfel de „comerț” ce are alte principii și altă „monedă”. Trebuie să fim cu multă luare aminte! Nu e vorba de tradiționalism opac, ci e o realitate care trebuie abordată cu respect pentru valori de a căror înțelegere și trăire depinde mântuirea fiecăruia dintre noi și a lumii întregi.

La judecată vom fi întrebați nu de cât am cumpărat sau în ce sărbătoare am cumpărat mai mult, ci de cât am dat, cât ne-am dăruit celuilalt, și cât de deschise au fost ușile sufletului nostru „pe care Însuși Dumnezeu le-a zidit” (Rugăciunea a 9-a înainte de dumnezeiasca Împărtășire).





**INFLUENȚE BIBLICE ȘI APOCRIFE
ÎN DRAMATURGIA
LUI LUCIAN BLAGA**

BIBLIA ȘI SACRUL ÎN LITERATURĂ

Drd. M-hia Justina Gina Doina Spataru

Introducere

Încă de la apariția primelor texte scrise creștine lumea creștină însăși precum și cea profană și-a pus problema evaluării acestora în funcție de rolul lor în raport cu predica orală sau kerigma Bisericii. Sfântul Evanghelist Luca consideră necesar să delimiteze textul său de multitudinea de scrieri apărute în epoca primară a creștinismului despre viața și activitatea lui Iisus Hristos, declarând cu atare onestitate auctorială că multe dintre acestea i-au fost de folos în alcătuirea cărții – Evangheliei – sale (Luca, 1,1-3).

Procesul de disociere început de Sfântul Evanghelist Luca, a fost continuat în secolele următoare de reprezentanții Bisericii creștine care stabilesc două categorii importante de texte: cea dintâi formează corpul de cărți recomandate credincioșilor spre citire, vrednice de a fi numite *sfinte* sau

dumnezeiești, iar a doua descrie cărțile bune, instructive dar nu *sfinte*.¹ Mai sunt desigur și texte respinse cu totul, ca unele „răspândite de cineva sub înfățișarea sfințeniei, spre paguba poporului și a clerului”.² Statutul fiecărui corpus de texte este dat de referirea acestora la doctrină și la credință. Unele o afirmă și o celebrează, altele doar o ilustrează, iar cele mai de pe urmă o combat cu vehemență.

În secolul nostrum Biblia cunoaște un statut oarecum paradoxal: pe de o parte este asimilată literaturii sacre, pe de alta se vede absorbită de către literatura seculară. Folosim aici termenul de *sacralitate* așa cum l-a înțeles Marcel Gauchet. Suntem de acord cu ideea că în modernism termenul *secular* nu descrie o realitate strict *extra ecclesiam* și că mai degrabă o lume care deși se situează în afara unui loc consacrat este deja impregnată de valorile acestuia. Carl Schmitt arăta într-o publicație la începutul anilor '20 că „toate conceptele semnificative a istoriei moderne a statului sunt conceptele teologice secularizate”.³ Iar la finele celui de al doilea război mondial Jacques Maritain afirma și el că „nu în înălțimea teologiei, ci în profunzimea conștiinței profane și ale existenței profane este locul unde acționează creștinismul”.⁴ Modernismul presupune amestecul sacrului cu secularul sau cum zice Mircea Eliade chiar camuflarea sacrului în profane.

Într-o lucrare recentă Don Cupitt încearcă să demonstreze că

1. Canoanele 85 Apostolic, 60 Laodiceea, 24 Cartagina, 2 al Sf. Atanasie cel mare, 1 al Sf. Grigorie Teologul și 1 al Sf. Amfilohie, în *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, de Arhidiacon Prof. Dr. Ioan N. Floca, Sibiu, 1992, pp. 50, 230-231, 251-253, 335-336

2. Canonul 60 Apostolic, Idem, p. 38

3. Carl Schmitt, *Teologia politică*, trad. Și note de Lavinia Stan și Lucian Turcescu, postfață de Gh. Vlăduțescu, Editura Universal Dalsi, 1996, p. 56

4. Jacques Maritain, *Creștinism și democrație*, traducere de Liviu Petrina, Editura Crater, București, 1999, p. 43; la fel și Marcel Gauchet susține ideea că sacrul se secularizează pe măsură ce impregnează lumea cu valorile sale și pe măsură ce lumea își apropiază valorile sacrului în *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985, p. 1

modernismul nu presupune de fapt secularizarea religiei ci sacralizarea vieții. Analizând o sută cinzeci de idiomuri descoperă că lexical religios dedicate oarecând lui Dumnezeu circumscrie deja ceea ce Michel Foucault ar numi „câmpul epistemologic” al istoriilor și atitudinilor noastre legate de viață. Limbajul nostru de zi cu zi arată că noi nu-l mai venerăm pe Dumnezeu cât am ajuns să venerăm viața, fără însă a stabili vreo relație de sinonimie oarecare între cei doi termeni. Mutație, conchide Don Cupitt, după o lectură a unor autori ai secolului 20 precum D. H. Lawrence, Virginia Woolf și F. R. Leavis s-a produs tocmai cu concursul literaturii.⁵

Despre raportul dintre Biblie și literatură la noi s-a scris extreme de puțin, aproape deloc. Un studio notabil care analizând relația divinului cu literatura atinge și această chestiune, a publicat profesorul American de origine română Toma Pavel.⁶

Biblia ca generator de literatură

Există foarte puține literaturi naționale și foarte puține epoci unde să nu apară creații de inspirație biblică, sau lucrări care să nu se raporteze mai mult sau mai puțin evident la Biblie. Din punct de vedere literar, Biblia este așa cum ar spune Harold Bloom, cartea inevitabilă.⁷

Ca text sacru Biblia a produs în timp multiple forme de literatură. Midrasele oferă deja un exemplu foarte bun. În vreme ce prin midrasele de tip halakha se viza indicarea modalităților de împlinire a Legii în situații particulare, midrasele de tip haggadah se prezintă sub forma unor alcătuirii inițial omiletice, menite să edifice receptorul cu privire la diverse aspecte ale

5. Don Cupitt, *The New Religion of Life in Every Day Speech*, S C; Press Ltd., 1999

6. Toma Pavel, *Arta îndepărtări. Eseu despre imaginația clasică*, traducere de Mihaela Mancaș, Editura Nemira, 1999

7. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poets*, Oxford University Press, 1975

Torei în special, dar și ale Scripturii în general. Majoritatea midraselor haggadice sunt pline de imaginație și fac uz cu generozitate de parabole. Cel mai adesea acestea apar sub forma unor narațiuni ce pornesc de la un fragment biblic dat și îl povestesc punându-i într-o lumină aparte anumite aspecte considerate importante.⁸ Analizând printre alte modalități de a citi Biblia și midrasele de tip haggadic, Michael Wadsworth ajunge la concluzia că acestea prezintă toate elementele necesare pentru a ne îndreptăți să le considerăm atât ca factori care au contribuit substanțial la consolidarea Canonului, dar și ca forme incipiente de literaturizare a Bibliei.⁹ Pentru cercetătorul britanic, fragmente din *Divina comedie* a lui Dante, sau creații precum *Iosif și frații săi* de Thomas Mann ar trebui receptate ca midrase haggadice la pasajele biblice corespondente.¹⁰ Fără îndoială oricât de atractive ar fi concluziile formulate de către Wadsworth nu se pot generaliza pentru toate piesele literare. Dar în ceea ce ne privește, este deosebit de important să subliniem faptul că el atrage atenția asupra unui lucru esențial: mare parte din literatură s-a dezvoltat în raport cu Scripturile și dintr-o necesitate nu în ultimul rând hermeneutică.

La începutul anilor '70, Dennis Nineham, nuanțându-și poziția față de Bultmann recunoaște că reinterpretarea unor fenomene poate conduce foarte ușor la revoluții culturale majore și la modalități cu totul noi de a percepe lumea. Acest lucru face posibil ca anumite afirmații funcționabile într-o cultură sau epocă să nu mai funcționeze într-alta.¹¹ În opinia lui Nineham nu

8. Mgr. Vladimir Petercă, *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de madras*, prefață de Francesca Băltăceanu, Editura Polirom, Colecția „Plural. Religie”, Iași, 1999. Vezi și L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I-VII, Philadelphia, 1911-1938

9. Michael Wadsworth, *Ways of reading the Bible*, The Harvester Press, Sussex, 1981, pp. 11-15

10. *Idem*, pp. 20-21 sq.

11. Dennis Nineham, *The Use and Abuse of the Bible. A Study of the Bible in an Age of Rapid Cultural Change*, Macmillan, 1976, pp. 2-19

se poate vorbi de o discontinuitate continuă pentru că mereu există câte ceva ce se perpetuează în ciuda oricăror modificări: „To suppose that we can think like men of another time is as much of an illusion as to suppose that we can think in a wholly different way”.¹²

Dacă ar fi să-l credem pe George Florovsky atunci discuția ar trebui transferată în spațiul iconologiei pentru că autorii Evangheliilor scriu – în opinia lui Florovsky – pentru a transmite o doctrină și o imagine, dar una istorică și divină în același timp. Nu vom afla în Evangheliile un portret al lui Iisus Hristos ca persoană istorică ci o icoană a Sa.¹³ Trebuie să spunem că pe unii cercetători acest fapt i-a făcut să conchidă că Biblia este scrisă într-un stil simplu, lipsit de valoare estetică.

Cred că – urmând lui Auerbach și Florovsky – avem de-a face cu un limbaj mai degrabă concentrat, așa ca în poezie cum ar spune Northrop Frye.¹⁴ Textul biblic oferă un ansamblu de elemente sugestive, semnificative ce se pretează la mai multe modalități de lectură, dar nu va corespunde niciodată complet unei realități istorice date, pentru că este un text menit nu să informeze, ci să descopere. În cazul Bibliei interesează și ceea ce au voit autorii săi să spună, dar fiind vorba despre un text referențial, canonic, miezul său este mai cu seamă ceea ce cărțile ei spun în continuare, chiar independent de intențiile autorilor conjuncturali.¹⁵ Se poate spune că interpretul demitologizează iar apoi remitologizează un text. Dar acest lucru se întâmplă și în artă. Robert Morgan și John Barton consideră arta în

12. Idem, p. 36

13. George Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Volume One in the *Collected Works of G.F.*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972, p. 25

14. Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 3

15. Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Editura Pontica, Constanța, 1996, pp. 26, 101

16. Robert Morgan & John Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford University Press, 1988, pp. 199-200

general ca o formă alternativă a hermeneuticii.¹⁶ „Ni-l închipuim pe Moise nu cum era el-spune T.R. Henn, ci așa cum l-a sculptat Michelangelo”.¹⁷

Concluzionând – prin cele arătate până aici – se poate spune că Biblia este deja de veacuri un adevărat izvor de inspirație pentru artă în general și pentru literatură în special. Există un număr destul de mare de narațiuni, parabole și proverbe care în tot acest răstimp au fost asimilate de literatura europeană și care au stat la baza constituirii unor forme artistice noi. Un exemplu edificator este literatura romantică, unde – cel puțin în spațiul anglo-saxon – Biblia ajunge să-i înlocuiască pe clasici ca model literar și de aici devine metatip al culturii romantice occidentale, în efortul acesteia de a desluși nu doar textul sacru ci de a afla și sensul unei lumi din ce în ce mai schimbătoare.¹⁸

Ipostaze biblice ale Alesului

Din perspectivă biblică, Noe, fiul lui Lameh, este persoana umană cea mai neprihănită și dreaptă dintre oamenii dinaintea potopului și era drept pentru că el – asemenea strămoșului său Enoh – mergea pe calea Domnului. În credința populară Noe-Noah înseamnă mângâiere.¹⁹ De fapt mângâierea lui Noe vine din cuvintele prin care Dumnezeu l-a binecuvântat pe el și pe fiii lui, după potop, promițând că nu va mai blestema pământul: „Nașteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți. Iată Eu închei legământul meu cu voi, cu urmașii voștri de după voi, că nu va mai fi potop ca să pustiască pământul, și curcubeul Meu de pe norii cerului va fi semnul legământului

17. T.R. Henn, *The Bible as Literature*, Lutterworth Press, London, 1970, pp.21-23

18. Idem, p. 80

19. *Vocabular de Teologie Biblică*, publicat sub conducerea lui Xavier Léon-Dufour și Jean Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, p. 476

20. *Biblia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 19

dintre mine și tot trupul care este pe pământ” (Fac. 9, 1-17).²⁰ Dumnezeu hotărăște să piardă lumea dar păstrează o rămășiță. Această rămășiță este Noe – și familia lui – care formează poporul drept și care va fi reprezentată mai târziu de unica persoană a lui Mesia sau Iisus Hristos.

Deja prin călcarea poruncii a primilor oameni în Eden, păcatul a intrat în firea oamenilor și el se adâncește tot mai mult cu scurgerea timpului. Așa se face că odată cu amestecarea descendenților lui Sit cu urmașii lui Cain se produce o generație de „uriași pe pământ”. Bizuindu-se pe puterile lor, aceștia au introdus în comunitatea omenească grozăviile silniciei, a nedreptății, a hoțiilor, a poftelor și ale necredinței în general în eliberarea universală promisă. Văzând asemenea lucruri pe pământ Dumnezeu a zis: „voi pierde de pe fața pământului pe oamenii pe care i-am făcut, de la om până la dobitoc și până la târâtoare, și păsările cerului voi pierde; căci m-am căit că i-am făcut”. Deoarece animalele au fost făcute odată cu omul și pentru om, au fost nevoite să împărtășească soarta omului.

Dumnezeu a vrut să-l învrednicească pe Noe de marea cinste de a fi părintele noii omeniri pe pământ în locul celei stricate. De aceea îi descoperă voia sa: „sfârșitul a tot trupul a sosit înaintea feței Mele și Eu îi voi pierde de pe fața pământului. Fă-ți o corabie că Eu am să aduc asupra pământului potop de apă, ca să pierd tot trupul, în care este duh de viață sub ceruri; tot ce este pe pământ se va lipsi de viață. Dar cu tine voi pune așezământul Meu, și vei intra în corabie tu, și fiii tăi, și femeia ta și femeile fiilor tăi cu tine” (Fac. 6,9, 14-22). Dumnezeu a dat o sută douăzeci de ani pentru pocăința neamului omenesc, timp în care Noe trebuia să pornească la neobișnuita sa construcție, care a provocat pe oameni la sarcasme și amenințări. Cu toate acestea credința lui Noe a fost de neînfrânt.²¹

Noe este ales de Dumnezeu nu doar că era moștenitorul cuvioșiei și al dreptei credințe, dar și propovăduitorul ei pe pământ, și „primind revelația

21. A. P. Lopuhin, *Istoria Biblică. Vechiul Testament*, trad. de Patriarhul Nicodim, tomul I, ediție ilustrată, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1944, pp. 186-187

despre ceea ce nu era încă văzut” (Evrei 9,7), a pornit la facerea corăbiei pentru mântuirea casei sale, muștrând prin predica sa lumea cu necredința și nelegiuirea ei.

Moșul – divinitate blagiană

În textul dramatic blagian – *Arca lui Noe* – Dumnezeu este reprezentat ca un „moș foarte bătrân” care vine „de aici și de mai departe” și se oprește cu măgărușul lui alb, la moara lui Noe adresându-i-se foarte direct și călduros cu „Sănătate, bădiță Noe!”. Încă de la început *Moșul* vrea să stabilească o relație de comunicare interpersonală foarte deschisă, transparentă, fără limite impuse fie de limitarea rațiunii omului sau de voia lui, adesea contrară divinității. Și reușește pentru că cei doi subiecți își împărtășesc fiecare păreriile cu privire la cursul vieții terestre, care pare a fi unul tulburat de „puterile” blagiene, reprezentate aici de persoana lui Nefârtate.

Într-o ipostază antropomorfică, Dumnezeu lucrează personal pe pământ: vrea să macine, dar și să afle ce crede Noe despre cele ce se întâmplă pe pământ. Poate că nu este atât de interesat *Moșul* despre ce crede Noe cât dacă acesta îi va împlini planul pe pământ? Nu din lipsă de cunoștință întreabă *Moșul*, căci el știe tot: „Mie nimic nu mi-e ascuns”. Noe este cucerit de *Moș* și îi destăinuie cu încredere părerea sa cum că răul s-a întins peste măsură, că „e veacul lui Nefârtate”, care nu este altcineva decât Satana, îngerul rău căzut din ceruri pentru trufie.

Moșul îi comunică lui Noe hotărârea lui de a distruge această lume devastată de rău și de a o regenera: „Iar tu Noe, mai înainte de a începe să se reverse neîndurarea, vei clădi o arcă încăpătoare, toată din lemn. O pădure întreagă va intra în pereții și-n încheieturile clădirii. Și-ți încuviințez răstimp de la crai-nou până la crai-nou, de nouă ori. De atâta răgaz are nevoie și pruncul spre a se clădi în pântecul femeii... Căci tu ești ales, tu singur, să treci viața dincolo de potop, tu – cu femeia ta Ana și cu ai tăi”. Îi este îngăduit lui Noe să ia cu sine în arcă și câte o pereche din toate viețuitoarele

pământului: „Arca ta va purta peste prăpăstii sămânța lumii noi (...) Așa am hotărât și așa voi face. Iar tu să te supui, cum totdeauna te-ai supus glasului ce l-am sădit în inima ta”.²²

Reprezentarea imagistică a lui Dumnezeu

Dacă divinitatea blagiană este prezentă în viața omului prin întruchiparea *Moșului* pentru tradiția populară creștină, divinitatea a fost descrisă mai ales după felul cum românul l-a zugrăvit pe Dumnezeu – și nu într-un discurs direct al acestuia – și mai ales după zicerile sale indirecte despre El. De aceea poate și Părinții Bisericii, după o viață de trăire ascetică în preajma lui Dumnezeu ajung tocmai la această concluzie, că Dumnezeu nu poate fi cunoscut și agrăit, ci numai intuit și viețuit.

Sfânta Treime este reprezentată iconografic de țăran folosind un trup cu trei fețe.²³ Deși este în conformitate cu exprimarea unor textelor liturgice (o cântare a Treimii de exemplu din *Canonul cel Mare* zice: *Pe Tine, Dumnezeul tuturor unu, în trei fețe te laud: pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh*) totuși din punct de vedere iconografic reprezintă o forțare a erminiei canonice.

Este de remarcat și faptul că Lazăr Săineanu evidențiază apariția în basme a lui Dumnezeu sub chipul unui moșneag blajin, dar lipsit de acea aură cu care îl înconjoară cultul religios creștin²⁴ (de exemplu *Azima mergătoare* de Pop Reteganul, p. 552). O înfățișare asemănătoare o are Dumnezeu Tatăl atunci când apare în taina Sfintei Treimi sau în aceea a Încoronării Maicii Domnului Iisus Hristos zugrăvit în chip tradițional, al Celui vechi de zile („*Îmbrăcămintea Lui era albă ca zăpada, iar părul capului Său curat ca*

22. Lucian Blaga, *Opere 5 Teatru*, Editura Minerva, București, 1977, p. 246

23. Iuliana Dancu, Dumitru Dancu, *Pictura țărănească pe sticlă*, Editura Meridiane, București, 1975

24. Lazăr Săineanu, *Basmele române*, Editura Minerva, București, 1978, p. 35

lâna; Tronul Său, flăcări de foc; Roțile lui, foc arzător” Daniel 7,9), imagine zugrăvită în detaliu și în *Apocalipsă*: „*Cineva asemenea cu Fiul omului îmbrăcat în veșmânt lung până-n pământ și-ncins pe sub sân cu cingătoare de aur. Capul Său și părul Său erau albe ca lâna albă, ca zăpada; și ochii Săi ca para focului*” (1, 13-14).

Nu de puține ori, Dumnezeu este drumeț, Care, însoțit de Sfântul Petru, bate la poarta unuia sau altuia, punându-i la încercare credința sau ajutându-l să depășească situații limită, provenite de cele mai multe ori din răutatea diavolului.²⁵

În basmul *Moartea ca cumătra* de Sbierea, Dumnezeu este înfățișat în chipul unui cerșetor²⁶, și se întâmplă ca sub aceste apariții umile, El să nu fie uneori recunoscut și să fie respins pe nedrept de oameni (*Ioan Pripilă* de I. Broju, *Sf. Arhanghel și lemnarul* de Stăncescu)²⁷. În aceste situații intenția moralizatoare a povestirilor este cât se poate de clară: să nu cauți la fața omului, ci să înțelegi că prin fiecare om îți vorbește într-un fel și te încercă în același timp Dumnezeu.

Apropiat atât de mult oamenilor, Dumnezeu este imaginat într-o poveste cu Pepelea cam bolnav: *Dumnezeu ședea pe scaunul său cu o față galbenă și smolită, că era cam bolnav*. Un lucru îl face bine: fumul de tămâie al lui Pepelea.²⁸ Dar același lucru apare și într-o poveste cu Păcală.

Dumnezeu apare și în alte ipostaze. De exemplu în unele basme, în preumblarea sa pe pământ, Dumnezeu botează pe unii copii, iar apoi în calitatea lui de naș, își ajută fiii în situații dificile (de exemplu *Finul lui Dumnezeu* de Stăncescu, *Agheran Viteazul* de Francul, *Busuioc și musuioc* de Stăncescu, *Urma-Galbină și Pipăruș Petru* de Pop-Reteganul – toate

25. *Ibidem*, *Originea cimiliturilor* de S. Fl. Marian, p. 245; *Povestea lui Ignat* de S. Moldovean, p. 246; *De când nu-i dracul* de Tuduceanu, p. 250

26. *Ibidem*, p. 580

27. *Ibidem*, p. 585

28. *Ibidem*, p. 605

29. *Ibidem*, pp. 319, 375, 379, 429, 442, 555

pornind de la basmul tip *Finul lui Dumnezeu* de Sbierea).²⁹

În chip de gospodar văzut uneori, Dumnezeu-sfântul are *curți* (*Zâna apelor*)³⁰. Și este foarte adevărat că și Dumnezeu-Împăratul își are Curtea Sa.

Arca lui Noe – mit originar

Mitul potopului este în strânsă legătură cu miturile cosmogonice originare, deoarece în folclorul universal cufundarea absolută a Pământului în Ape, ca și distrugerea lui prin Foc, urmată de nașterea unei lumi noi, simbolizează regresia spre haos și cosmogonie, deschide calea unei creații a lumii și a unei regenerări a umanității.³¹

Mircea Eliade explică analogia simbolică, sfârșitul lumii în trecut și cel ce va avea loc în viitor reprezintă proiectarea gigantică la scară macrocosmică și de o intensitate dramatică excepțională a sistemului mitico-ritual al sărbătorii Noului An. Dar de data aceasta nu este vorba de ceea ce s-ar putea numi „sfârșitul natural” al lumii – *natural* pentru că el coincide cu sfârșitul Anului și deci face parte integrantă din ciclul cosmic – ci de o catastrofă reală, provocată de Ființe divine.³²

Din punct de vedere creștin, mitul folosit de Blaga, concentrat pe credința în „perfecționarea începuturilor”, a „creației” ca act divin, este o „ispită schismatică” în ideea conlucrării lui Dumnezeu în actul regenerării omului cu diavolul. Erezia se găsește în folclorul românesc fiind de origine bogomilică. Dualismul eretic care recunoștea în diavol un înger căzut și în același timp creatorul cerurilor, al pământului și al omului, era prezentat în vechime, cu ajutorul unor interpretări alegorice ale parabolilor biblice.

Ideea că diavolul este creatorul și conducătorul lumii vizibile, în chip de

30. *Ibidem*, p. 297

31. Eugen Todoran, *Lucian Blaga. Mitul dramatic*, Editura Facla, Timișoara, 1985, p. 55

32. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Ed. Gallimard, Paris, 1963, p. 72

„stăpân al cerului, al soarelui, al văzduhului și al stelelor” este mereu înprospătată de aluziile la „prințul acestei lumi” despre care se amintește în a patra Evanghelie. Asemănările dintre treimea bogomilă și trinitatea analoagă a zurvanismului i-au făcut pe R. Zaehner și Mircea Eliade să susțină că bogomilismul derivă din credințele iraniene.³³

Existența celor două principii: Binele și Răul, precum și confruntarea dintre Dumnezeu și Diavol – mitic gândită de Blaga – se face în timpul originar, „cândva” și „la început”. Noe mărturisește aceasta în discuția cu soția sa Ana: „Spune-mi tu numai cum s-au făcut toate acestea – multe și-ntortocheate – cu Moșul? Căci eu l-am văzut într-o clipă, l-am văzut îmbrăcat în soare – cu toate că sta aici sub grinzi, unde stai tu acum!... – iar când Moșul a ieșit din moară, deveni la fel și drumul că zăream în adânc! I se făcuse huma străvezie sub opincile sale! C-o singură clipire aș fi putut să văd și morții, cum zac îngropați, pretutindeni, surâzând senini, că deasupra lor trece Moșul fără de nume”.

Credința populară, *sofianic* văzută de filozof, spune că pământul a fost la început străveziu, ca apa, de se vedea prin el, până ce Dumnezeu l-a întunecat să nu se vadă trupul lui Abel ucis de Cain și îngropat în el.³⁴ Amețit de gânduri diabolice până la confuzie și disperare, Cain cel biblic, a crezut că poate ascunde fapta sa de Dumnezeu, dar Acesta îi descoperă că știe tot pentru că glasul sângelui fratelui său strigă către El din pământ. La fel de confuz și de îndoielnic pare a fi Noe-blagian care primește o oarecare lămurire la confuzia lui, de la femeia cu minte sănătoasă: „Ți s-a mutat visul, cu puterile lui, din noapte în zi! Și n-ai mai știut bărbate, să deosebești tărâm de tărâm! Și-ai prins să te miști pe dunga dintre tărâmurile! Ai prins să muncești dormind și treaz fiind să visezi!”

33. Yuri Stoyanov, *Tradiția ascunsă a Europei*, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 115-118

34. Eugen Todoran, *Lucian Blaga...*, *op. cit.*, p. 57

Comunicarea interpersonală blagiană-cale de cunoaștere a lui Dumnezeu

Conversația catehetică dintre Moșul cel fără nume și Noe, care mărturisește păcatele satului, amintește de Decalogul Legii Vechiului Testament, care, printre altele poruncea omului „Să nu ucidă!”, „Să nu poftască nimic din câte are aproapele tău!”, iar referitor la datoriile omului față de Dumnezeu, Blaga amintește doar de porunca a treia „Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert!”: „Copiii sunt în pântece?... Se omoară om pe om la răspântii și-n ascunzișuri?... Se ia numele lui Dumnezeu în deșert?... Cel sătul smulge bucata din gura nevoiașului?”³⁵

În urma acestei concise mărturisiri, Moșul, îi vestește lui Noe două fapte care prin profunzimea și valoarea lor vor schimba destinul întregii omeniri: primul lucru important este că Moșul va aduce fapte groaznice pe pământ cum n-au mai fost și anume potopul – arătând mânia divină pentru fărădelegile omenirii – scopul fiind scăparea lumii de buruiana lui Nefârtate, iar al doilea fapt minunat al divinității este acela că Noe este ales ca rămășiță a întregii omeniri: „Află atunci de la mine, bădiță Noe, c-a bătut ceasul. Are și răbdarea Moșului un sfârșit! Voi trimite asupra voastră potop de apă, năprasnic, pentru prăpădirea tuturor... voi dezlega izvoarele țării... va ploua cu râuri, patruzeci de zile și patru zeci de nopți. Apele vor crește peste ape... înecând satele, târgurile și văile, apoi cetățile, turnurile și munții... În adâncuri va pieri toată suflarea... Iar tu Noe, mai înainte de a începe să se reverse neîndurarea, vei clădi o arcă încăpătoare, toată din lemn...Căci tu ești ales, tu singur, să treci viața dincolo de potop, tu – cu femeia ta Ana, și cu ai tăi”³⁶.

O altă conversație a Moșului cu Noe – care amintește de o veche judecată a lui Dumnezeu cu cetatea Sodoma – vine să-l lămurească pe acesta

35. Lucian Blaga, *Opere...*, *op. cit.*, p. 244

36. *Ibidem*, p. 246

din urmă care este planul de salvare a omenirii din partea divinității, destul de îngăduitoare cu omul cel bănuitor: „...Își spun, așadar, că n-aș trimite prăpădul, dacă între miile de mii de oameni s-ar găsi – haide să zicem – șapte ca tine!... De ști mai mulți cu atât mai bine!... Eu sunt îngăduitor. Dacă numărul, ce l-am rostit, și se pare prea mare, sunt gata să-l scad la șase!... Dacă s-ar mai găsi trei oameni drepti, buni și întregi, afară de tine, n-aș desfereca izvoarele țăriilor!”³⁷

Aceeași judecată din partea divinității o vedem când Aceasta îi vestește lui Avraam pierderea cetăților Sodomei și a Gomorei: „Și apropiindu-se Avraam a zis: Pierde-vei oare, pe cel drept ca și pe cel păcătos, încât să se întâmple celui drept ce se întâmplă celui nelegiuit? Poate în cetatea aceea să fie cizeci de drepti: pierde-vei, oare, și nu vei cruța tot locul acela pentru cei cizeci de drepti, de se vor afla în cetate? Zis-a Domnul: De se vor găsi în cetatea Sodomei cizeci de drepti, voi cruța pentru ei toată cetatea și tot locul acela... Și a mai zis Avraam: ...Dar de se vor găsi acolo numai zece drepti? Iar Domnul i-a zis: Pentru cei zece nu o voi pierde” (Facere 18, 26-32).³⁸

Toate discuțiile dintre Moș și Noe pun de fapt problema cunoașterii planului lui Dumnezeu, a voci Lui și nu în ultimul rând a Persoanei Lui. Omul nu are decât două căi de acces la Persoana divină: calea cunoașterii paradisiace și cea luciferică. Cunoașterea paradisiacă atașată și fixată pe obiect, care nu problematizează și încrezătoare în adevărul intuiției „are vocația certitudinii”³⁹ și cunoașterea luciferică, care nu lucrează atât cu obiecte, cât cu paradigme ale obiectelor, care, pentru ea, sunt tot atâtea *semne* ale misterelor⁴⁰ întrucât concepe obiectul ca „simplu semn arătat al unui mister în esență ascuns”.⁴¹ Aceste două tipuri de cunoaștere a lui Dumnezeu

37. *Ibidem*, p. 248

38. *Biblia, op. cit.*, pp. 27-28

39. Alexandru Tănase, *Lucian Blaga filosoful poet, poetul filosof*, Editura Cartea Românească, București, 1977, p. 43

40. Lucian Blaga, *Eonul Dogmatic*, pp. 275, 283

41. *Idem*, *Cunoașterea luciferică*, pp. 320-321

presupun – mai mult sau mai puțin – din partea omului, o participare efectivă, ființială la relația om-Dumnezeu. Relația de comunicare la rândul ei este condiționată de anumiți factori.

Teologia creștină vorbește în cărțile de *Teologie Dogmatică* despre trei moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu: cunoașterea catafatică, apofatică și cea din împrejurările concrete ale vieții. V. Lossky pornește de la Sf. Dionisie Areopagitul și analizându-i operele *Despre numirile divine* și *Teologia mistică* distinge teologia catafatică sau pozitivă de teologia apofatică sau negativă.⁴² Apofatismul presupune o curățire (katharsis) de toate cele necurate. Părintele Dumitru Stăniloae sesizează trei grade de apofatism. Primul îl reprezintă teologia negativă intelectuală prin care se neagă mai mult intelectual conceptele despre Dumnezeu afirmate prin teologia pozitivă catafatică. A doua treaptă o constituie depășirea și a stării de negație și intrarea într-o stare de tăcere produsă de rugăciune. Este ceea ce Părinții, îndeosebi Dionisie Areopagitul (*Epistola I*)⁴³ și Sfântul Grigorie de Nyssa⁴⁴ au numit intrarea în întunericul dumnezeiesc, un întuneric provenit din orbirea pe care o produce asupra ochilor sufletelor noastre slabe, abundența de negrăit a luminii dumnezeiești.

Stăniloae, urmând Sfântului Grigore Palama, crede că pentru cei foarte sporiți spiritual – sau cei foarte îmbunătățiți – există și o a treia treaptă ca stare supremă, aceea a vederii *luminii dumnezeiești* în care ochii sufletului încep să se obișnuiască cu lumina divină, cunoștința negativă devenind astfel

42. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, p. 55

43. Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistole*, Editura All, București, 1994, p. 44

44. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, în vol. *Scrieri*, partea întâi, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, n.23, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 32

45. Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, în *Filocalia* vol. 7, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, pp. 308-309

*cunoștința mai presus de înțelegere sau neștiința în sens de depășire.*⁴⁵ Treapta superioară a teologie negative – spune același teolog amintit – reprezintă un apofatism mai deplin și mai existențial, realizat prin rugăciunea curată. E un extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului divin înainte de a coborî, în mintea astfel oprită de uimire, lumina dumnezeiască de sus.⁴⁶

Cele două căi de cunoaștere provin, în ultimă instanță, din faptul că Dumnezeu este în același timp și immanent, și transcendent, cele două aspecte implicându-se reciproc.⁴⁷ Concepția creștin ortodoxă arată clar că Dumnezeu nu poate fi cunoscut după ființă, dar poate fi cunoscut în lucrările sale dumnezeiești.

Toaca – simbol al zidirii spirituale

În credința populară toaca simbolizează Cuvântul lui Dumnezeu care cheamă credincioșii la jertfă pentru a intra în împărăția luminii. Moșul îi dă lui Noe o toacă cu puteri și efecte supranaturale: „După ce vei fi pus cea din urmă șindrilă la arcă, vei purcede, la orice ceas de zi ori noapte, să bați toaca. Rar și repede. Când rar, când repede, după cum te-a îndemna sufletul. Și-atunci toate acele perechi din toată sămânța, alese printre celelalte din totdeauna, vor porni minunat din multe părți spre arcă. Află Noe, că sunetul și bătaia de toacă îndrumă totul spre rânduiala și spre ajungerea țelului dat. Nu este lucru neînsuflețit și nici făptură fără grai, care-ar putea să-nfrunte vraja... Toaca e cale rostită în pași și menire prefăcută în cântec... Sub puterea ei totul reintră în rostul, ce i s-a hotărât și totul se-mblânzește îngânând cântecul. Cântecul ce dă măsură ființei. Cântecul ce dă îndreptare

46. *Idem, Ibidem*, p. 310

47. Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedica, București, 1993, p. 37

48. Lucian Blaga, *Opere...*, *op. cit.*, pp. 250-251

mișcării din loc în loc”.⁴⁸

Acest model simbolic, conținând elemente fundamentale, ce stau la baza alcătuirii interioare a omului spiritual, se regăsește în legende populare, referitoare la construcția arcei lui Noe, pentru a salva lumea de la moarte. Tălmăcirea parțială a acestor legende de către unii monahi, dezvăluie un alt conținut semantic al acestora și implicit al toacei decât cel preconizat de unii cercetători ai culturii tradiționale românești⁴⁹, conținut determinat de contextul liturgic în care este uzitată toaca și de tradiția creștină și monahală ortodoxă milenară, care a menținut-o în practică.

În unele tălmăciri monahale cu privire la originea toacei se spune că toaca „care însemna chemarea trupurilor, acum înseamnă chemarea sufletelor la corabie. Corabia lui Noe preînchipuie corabia lui Hristos, iar cei care intră în corabie sunt creștinii. Lemnele suntem noi credincioșii, care la auzul toacei venim la Biserică și formăm în chip simbolic și spiritual corabia lui Hristos”.⁵⁰

Legenda lui Noe simbolizează, deci zidirea spirituală a omului. Prezentăm foarte pe scurt o schemă sintetică a urcușului duhovnicesc:

1) *porunca lui Dumnezeu*, transmisă lui Noe direct sau indirect (prin înger sau prin Duhul Sfânt): „Când lui Noe i-a poruncit Dumnezeu să adune în corabie câte două animale curate și necurate, Noe a întrebat cum să adune el atâtea animale? I-a poruncit Dumnezeu să facă o toacă de lemn și să toace împrejurul corăbiei și așa să se păstreze viața pe pământ până după retragerea apelor, după potop”.⁵¹

2) *ascultarea*, respective munca la construirea corăbiei: Noe a primit porunca să facă corabia și a lucrat 300 de ani la ea.

3) *ispita*: nu se închegau lemnele, și apoi ce ziua construia, noaptea se

49. vezi Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului roman*, vol. I, Cernăuți, 1903, pp. 20-21; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult după credințele poporului roman*, București, 1913, pp. 129-130

50. Constanța Cristescu, *Chemări de toacă*, Editura Academiei Române, București, 1999, p. 77

51. *Idem, Ibidem, op. cit., loc cit.*

dărâma. A-ncheiat-o și când a terminat de încheiat s-a dărâmat. Supărat Noe, dar nu descurajat o-ncheie pentru a doua oară, și a doua oară se dărâmă.

4) *ruga*.

5) *ajutorul dumnezeiesc* prin mesaj – i-a spus Dumnezeu, Sfântul Duh sau un înger ce să facă. A fost un secret între Noe și Dumnezeu să facă corabia. Noe s-a scăpat și i-a spus această veste și soției. Și prin soție a aflat veste asta și satana și când s-a dus în pădure după lemne, nu a mai găsit niciun lemn. Și atunci s-a rugat lui Dumnezeu și a venit îngerul și i-a spus să facă o toacă din lemn și să înconjure pădurea de trei ori și să toace. După ce a făcut așa a găsit lemne.⁵²

6) *alungarea ispitei* prin baterea toacei de el sau de către un înger.

7) *construirea corăbiei și salvarea omenirii de la moarte*.

Legenda lui Noe, în variantele ce sintetizează două legende, *legenda potopului* și cea a *Meșterului Manole* (a jertfei zidirii), poate fi privită și dintr-o altă perspectivă decât cea a unei „legende arhaice păgâne contaminată cu elemente biblice”⁵³; ea poate fi o sinteză spirituală, duhovnicească, ce exprimă simbolic *jertfa zidirii corăbiei lui Hristos*, deci a bisericii, în înțelesul său de trup mistic al lui Iisus Hristos⁵⁴ și de inimă a omului duhovnicesc, ce devine locuința lui Dumnezeu⁵⁵ și templu al Duhului Sfânt.

Toaca este simbolul răspândirii cuvântului lui Dumnezeu și este în același timp rugăciune, ca modalitate de contact neîntrerupt, direct cu Dumnezeu. Prin rugăciune și prin răspândirea cuvântului Dumnezeu, toaca îndepărtează diavolul, alungă ispitele și deci purifică locul în care vine și

52. *Ibidem*, p. 78

53. Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mitico-simbolice în cultura tradițională românească*, Editura Minerva, București, 1990, p. 79

54. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 33

55. *Filocalia* 8, Editura Humanitas, București, p. 21

56. Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, 1980, pp. 387-392; Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 183-184

locuiește Dumnezeu: inima omului.⁵⁶

Bătaia toacei, cântecul ei, marchează intrarea în împărăția luminii. În mistica creștină, Lumina este însuși Dumnezeu, dar este totodată și puterea coborâtă din ascunsul supraființial până la noi „putere îndumnezeitoare, de-ființă-făcătoare, de viață-pricinuitoare, de înțelepciune-dătătoare”.⁵⁷ Dar lumina este și „o stare a ființei umane, spiritualizate, îmbunătățite, transparente”.⁵⁸

Simbolica mistică ortodoxă a semnelor înscrise pe toacă. Bătutul toacei este un act liturgic iar semnele schițate pe instrument reflectă dinamica stărilor sufletești în drumul devenirii spirituale a omului, și anume „toate stările, toate mișcările, cele ale minților, cele ale sufletelor, cele ale trupurilor”.⁵⁹

Mișcarea circulară a toacei este legată de simbolica creștină a cercului. El este simbolul eternității prin infinitatea sa, dar și simbolul dragostei creștine. De aceea Dumnezeirea este închipuită ca o cruce în cerc. Cercul auriu este simbol al luminii, fiind un însemn al sfinților. Referitor la mișcările sufletului, Sfântul Dionisie pseudo-Areopagitul spune „Despre mințile divine se spune că se mișcă în formă circulară, când sunt unite cu strălucirile cele fără început și fără sfârșit ale frumosului și binelui (...). Mișcarea sufletului este în formă circulară, adică o întoarcere în sine de la cele din afară; o concentrare unitară a facultăților sale spirituale, care-i imprimă, ca într-un cerc, un fel de mișcare liberă de rătăcirii și-l întoarce de la multiplicitatea lucrurilor din afară, îndreptându-l cu facultățile cele ce sunt într-o perfectă unitate. În chipul acesta îl călăuzește ea (mișcarea concentrică) spre frumosul și spre binele care este mai presus de toate cele existente, unul și același, fără început și fără sfârșit”.⁶⁰

57. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 68

58. *Ibidem*, p. 190

59. Dionisie pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, Iași, Institutul European, 1993, p. 78

60. *Ibidem*, p. 78

După același Dionisie *mișcarea în linie dreaptă* este „mișcarea minților când ele înaintează ca să îngrijească de cele inferioare, diriguind toate cum se cuvine”.⁶¹ Sufletul „se mișcă drept înainte, când nu se retrage în sine prin vreo capacitate intelectuală unică (cum am spus, aceasta aparține mișcării circulare); ci atunci când înaintează spre lucrurile din jurul său, este influențat de cele din afară, ca de niște simboluri variate și multiple și se înalță spre teoriile cele simple și unificatoare”.⁶²

Mișcarea în formă spirală este activă atât în mișcarea minții cât și în cea sufletească: „Dar se mișcă – mintea – și în formă spirală, deoarece atunci când, în chip providențial, călăuzesc cele inferioare, rămân neschimbate în identitatea lor, învârtindu-se în jurul frumosului și binelui din care răsare acea identitate... Sufletul însă se mișcă într-o formă spirală, de câte ori e luminat, după puterile sale, de cunoștințe divine, nu în chip intuitive și unitar, ci prin procesul rațiunii discursive, ca de niște lucrări mixte și alternative”.⁶³

Bătaia în triunghi și triunghiul, trimite la simbolul echilateral, anume cel al atotștiinței și al providenței divine, al strălucirii dumnezeirii și al puterii ei.⁶⁴ Triunghiul, spune Sfântul Evagrie Ponticul, este „cunoștința cucernică a Treimii”.⁶⁵

Bătaia în cruce, cea mai frecventă, integrează simbolică creștină a celorlalte semne cu simbolul celei mai sublime idei și lucrări din opera mântuirii. E chipul lemnului de viață făcător, pe care a fost răstignit Hristos și care din semn de ocară a devenit cel mai frecvent obiect sfânt, prin roadele aduse de el. Este simbol al arcei lui Noe, căci precum Noe cu ai săi s-a mântuit prin arcă, așa s-a mântuit lumea prin cruce.⁶⁶ Semnul crucii și facerea semnelui crucii este rugăciune, fiind numită rugăciunea crucii.

61. *Ibidem*, *op. cit.*, *loc cit.*

62. *Ibidem*, p. 79

63. *Ibidem*, pp. 78-79

64. Constanța Cristescu, *Chemări...*, *op. cit.*, p. 44

65. *Filocalia*, vol. I, ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1992, p. 91

66. Constanța Cristescu, *Ibidem*, p. 45

Simbolica gesturilor celor care toacă, dezvăluie credința și aspirația mântuirii prin cruce, căci concepția teologică ortodoxă, mântuirea omului este înțeleasă nu numai în sens de răscumpărare, ci și în sens de îndumnezeire, conținutul antropologic real al îndumnezeirii fiind hristificarea.⁶⁷



67. Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit (pentru o antropologie ortodoxă)*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 20



ÎNDUMNEZEIREA SCOPUL FINAL AL VIEȚII DUHOVNICEȘTI

Arhid. Neacșu Vasile

UNIREA CU DUMNEZEU

Iubirea în general

După învățătura Sfinților Părinți, cele trei trepte ale urcușului duhovnicesc sunt: purificarea de patimi, iluminarea și desăvârșirea prin unirea cu Dumnezeu sau prin îndumnezeire.

La înălțimile desăvârșirii ajung numai cei care au trecut prin treptele purificării de patimi și iluminări.

Ea este la capătul rugăciunii curate, despre care Sfântul Grigorie Palama scrie: „Virtutea rugăciunii efectuează taina unirii noastre cu Dumnezeu, căci rugăciunea este legătura fapturilor raționale cu Făcătorul; dar unirea cu Dumnezeu este mai presus de rugăciune”.

Având ca fundament gândirea patristică, Părintele Dumitru Stăniloiaie arată că desăvârșirea se realizează prin „dragoste ca extaz ce vine în urma rugăciunii după ce a fost pregătită de dragostea ce a crescut treptat, care se

manifestă și în rugăciune... Dragostea presupune nepătimire și o întărește la rândul ei, pentru faptul că ea este opusul patimilor, care reprezintă egoismul.

Unde sunt patimi, nu poate fi dragoste. De aceea, iubirea vine în suflet în toată amploarea ei după ce am ajuns la nepătimire după ce ne-am eliberat de patimi. Desigur, și rugăciunea curată numai atunci o dobândim... Iubirea încorporează celelalte virtuți, dacă prin fiecare virtute se omoară o patimă, fiind manifestarea și totodată trecutul imediat al rugăciunii”.

Unirea cu Dumnezeu este, așadar, tot una cu trăirea dragostei de Dumnezeu care se coboară de sus, iar „dragostea e din rugăciune”, spune Sfântul Isaac Sirul. Dragostea la care ajunge omul prin rugăciune curată nu este o dragoste naturală, ci iubire ca energie divină necreată, ca dar de sus.

În acest sens, Diadoh al Foticeei scrie astfel: „Alta este dragostea naturală a sufletului și alta cea care vine în el de la Duhul Sfânt. Cea dintâi este moderată și e pusă în mișcare și de voința noastră atunci când vrea. De aceea e și răpită cu ușurință de duhurile rele, când nu ținem cu tărie la hotărârea noastră. Cealaltă așa de mult aprinde sufletul de dragostea către Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipesc de dulceața negrăită a acestei iubiri printr-o afecțiune negrăită și infinită. Căci mintea umplându-se atunci de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care țâșnește dragostea și bucuria”.

Sfântul Ioan Evanghelistul spune că „Iubirea vine de la Dumnezeu” (I Ioan 4, 7). Ea este o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie duhovnicească și îndumnezeitoare, prin care omul participă real la viața Sfintei Treimi. „Dar această iubire presupune o dispoziție proprie a naturii create, scrie Sfântul Vasile cel Mare, o sămânță și o putere de iubire, în ființa omului chemat să ajungă la desăvârșire prin dragoste”. Omul nu poate avea de la sine dragostea în deplinătatea ei, ci o primește de la Dumnezeu. Așa cum natura umană este în stare de subnatură, ori în stare de natură penetrată de har, deci în stare pură nu o putem găsi, tot astfel și dragostea naturală în puritatea ei nu o cunoaștem. „Dragostea pe care o vedem la omul necredincios, nu e nici măcar dragoste naturală. Marile deficiențe ale dragostei acestui om ne arată că adevărata dragoste nu poate fi decât un dar

al lui Dumnezeu. Când a ajuns natura la starea ei sănătoasă, deja are în dragostea ei și harul divin”.

Sfinții Părinți disting în dragoste trei trepte:

a) Tendințele de simpatie naturală din stare de subnatură.

b) Dragostea creștină, care având la bază aceste tendințe crește din harul divin și din eforturile proprii. Aceasta este la început puțin fermă, pe urmă tot mai fermă și mai intensă; deci are o creștere.

c) Dragostea ca extaz; sau ca dar exclusiv de sus. Aceasta vine după pregătirea îndelungată prin a doua și ține clipe scurte, ca din ea să câștige forță nouă cea de a doua și să-și continue creșterea. Dacă în cursul celei de-a doua omul se ridică de la starea de subnatură la starea de natură, dragostea ca dar exclusiv de sus îl ridică peste limitele naturii. „Dragostea adevărată fie că e extaz, fie că nu, trebuie să însemne o victorie totală a omului asupra sa, nu în sensul că s-ar disprețui pe sine în urma unei descurajări, ci în sensul că afirmă pozitiv viața, dar consideră că adevărata viață stă în grija exclusivă de alții și în uitarea sa de sine. Cel care are dragostea adevărată în sine, experimentează o infinitate a puterii de a se dăruia... Desigur, puterea iubirii, fiind de la Dumnezeu și obținându-se prin aștinerea sufletului spre Dumnezeu, prin rugăciune, e just să se spună că iubirea de Dumnezeu este izvorul iubirii de oameni, nu invers. Nu de la iubirea de oameni se ajunge la iubirea de Dumnezeu, cei de la iubirea de Dumnezeu se ajunge la iubirea de oameni, ultima fiind o ramificație a celei dintâi”.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Cel ce iubește pe Dumnezeu nu poate să nu iubească pe tot omul ca pe sine însuși, deși nu are plăcerea de patimile cele necurățite încă ale aproapelui... Cel ce mai vede în inima sa o umbră de ură de vreun oarecare pentru cine știe ce greșală, e cu totul străin față de iubirea de Dumnezeu. Căci, iubirea de Dumnezeu nu suferă câtuși de puțin ura față de vreun om... Precum Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos slăvind-l, iar de cel rău milostivindu-se și căutând să-l îndrepte, tot așa cel ce iubește pe Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos pentru firea și pentru voia lui cea bună, iar pe cel rău pentru cea comună și pentru compătimirea ce o face față de el ca față de unul ce petrece în întuneric”.

Omul care nu a ajuns la iubirea de Dumnezeu și aproapele, și nici nu are această preocupare, ușor cade în înșelare demonică sau, mai bine zis, trăiește în înșelare. Iar expresia celei mai triste înșelări este faptul că iubirea, cea mai mare dintre virtuți, sfârșitul și opusul oricărei patimi, este confundată de omul zilelor noastre cu patima desfrâului sau este luată ca acoperire a celor mai meschine interese și tranzacții.

Dar noi toți venim din acest pământ întunecat al înșelării.

„De aceea, S-a pogorât la noi Domnul nostru Iisus Hristos, scrie Sfântul Simeon Noul Teolog, pentru că a vrut să scoată din robie și din cea mai amarnică înșelare” (Începutul Cuvântului al 3-lea).

Iar Sfântul Ignatie Brianceaninov spune în acest sens: „Înșelarea este vătămarea firii omenești prin minciună. Înșelarea este starea în care se află toți oamenii, până la unul, stare născută din căderea părinților noștri. Cu toți suntem în înșelare. Conștiința acestui fapt este cea mai de nădejde pavază împotriva înșelării, cea mai mare înșelare este a te crede liber de înșelare.

Cu toții suntem înșelați, cu toții suntem amăgiți, cu toții ne aflăm într-o stare mincinoasă, având nevoie să fim sloboziți de către adevăr, iar Adevărul este Domnul nostru Iisus Hristos. Să ne facem ai acestui Adevăr prin credința în El; să strigăm prin rugăciune către acest Adevăr și El ne va scoate din prăpastia amăgirii de sine și a amăgirii de demoni”.

Pentru a ieși din sfera înșelării, omul are nevoie de ajutorul harului divin, pe de o parte, iar pe de altă parte, este dator cu efortul împlinirii poruncii iubirii lui Dumnezeu și a aproapei, căci în această poruncă se cuprind „Legea și Profeții”. Despre iubirea ca extaz, Sfântul Ioan Scărarul scrie: „Iubirea este, după calitatea ei, asemănare cu Dumnezeu pe cât este cu putință muritorilor, după lucrarea ei este o beție a sufletului, după efectul ei e izvor al credinței, abis al îndelungii răbdări, ocean al smereniei”. Este o forță care alimentând spiritul revarsă și în trup putere încât nu mai are nevoie de mâncare regulată pentru a-și susține forța vitală.

Iar Sfântul Isaac Sirul descrie astfel caracterul extatic al acestei iubiri: „Iubirea aceasta face sufletul extatic. De aceea, inima celui ce o simte nu mai poate să se despartă de ea, ci pe măsura iubirii venită asupra lui se observă

în el o schimbare neobișnuită. Iar semnele sensibile ale acestei schimbări sunt: fața omului devine aprinsă, plină de farmec, trupul lui se încălzește, frica și rușinea se depărtează de la el și devine așa-zicând extatic. Puterea care adună mintea fuge de la el, ieșindu-și oarecum din sine. Moartea înfricoșată o socotește bucurie și niciodată contemplația minții nu mai suferă vreo întrerupere în înțelegerea celor cerești... Cunoștința și vederea lui naturală au dispărut și nu-și mai simte mișcarea printre lucruri și chiar dacă face ceva nu simte, ca unul ce are mintea plutind în contemplație și cugetarea lui într-o convorbire continuă cu Cineva”.

DRAGOSTEA ȘI NEPĂTIMIREA

1. Dragostea și nepătimirea

Treptele dragostei

La unirea cu Dumnezeu nu se poate ajunge decât prin rugăciunea curată. „Virtutea rugăciunii efectuează taina unirii noastre cu Dumnezeu, spune Sfântul Grigorie Palama; căci rugăciunea este legătura faptelor raționale cu Făcătorul”.¹ Dar unirea cu Dumnezeu e mai presus și de rugăciunea curată. Ea înseamnă dragostea desăvârșită. Și pe aceasta nu o dă omului de la sine, ci îi vine din Dumnezeu.

Căci înainte de a fi starea de rugăciune curată, omul trebuie să se fi curățit de patimi. Dar curățirea de patimi e una cu creșterea dragostei lui Dumnezeu. Astfel, dragostea lui Dumnezeu picurându-se cu anticipație în suflet îl întărește în liniștea nepătimirii și în rugăciunea curată. Iar prin acestea vine în el și mai multă dragoste. Mai bine zis, acum lucrează în el numai dragostea dumnezeiască, sau Duhul Sfânt. Precum se liniștește marea tulburată când se varsă untdelemn în ea, zice Diadoh, furtuna ei fiind biruită

1. *Despre rugăciune*, pp. 150, 117

de calitatea acestuia, așa și sufletul nostru se umple de o liniște fericită când se toarnă în ea dulceața Duhului Sfânt”.²

Deci e o strânsă legătură între dragoste și nepătimire. Dragostea presupune nepătimirea și o întărește la rândul ei, pentru faptul că ea e opusul patimilor, care reprezintă egoismul. Unde sunt patimi, nu poate fi dragoste. De aceea, iubirea vine în suflet în toată amploarea ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi. Desigur, și rugăciunea culminantă, mai presus de rugăciunea prin concepte și cuvinte, tot numai atunci o dobândim. Căci nu se poate ruga cum trebuie cel ce nu e liniștit și nu se poate îndrepta exclusiv spre Dumnezeu, câtă vreme e preocupat în mod egoist de sine însuși. În acest sens, iubirea însumează toate celelalte virtuți, dacă prin fiecare virtute se omoară o patimă. Dar ea e fructul imediat al rugăciunii. „Toate virtuțile ajută minții să ajungă la dragostea de Dumnezeu, dar, mai mult decât toate, rugăciunea curată. Căci prin aceasta zburând spre Dumnezeu, iese afară din toate cele ce sunt”, zice Sfântul Maxim Mărturisitoru.³ Dacă patimile înseamnă într-un cuvânt iubirea de sine, iubirea de Dumnezeu este opusul iubirii de sine. „Cel ce se iubește pe sine nu poate iubi pe Dumnezeu” zice Diadoh. „Dar cel ce nu se iubește pe sine din principiul bogăției covârșitoare a iubirii lui Dumnezeu, Îl iubește pe Dumnezeu, fiindcă unul ca acesta nu caută niciodată slava sa, ci pe a lui Dumnezeu. Căci cel ce se iubește pe sine caută slava sa, iar cel ce iubește pe Dumnezeu iubește slava Celui ce l-a făcut pe el. Fiindcă e propriu sufletului simțitor să caute pe de o parte pururi slava lui Dumnezeu în toate poruncile pe care le împlinește, iar pe de alta, să se desfăteze întru smerenia sa”.⁴

Dar dragostea lui Dumnezeu pe cea mai înaltă treaptă nu e numai libertate de patimi, ci este darul lui Dumnezeu ce se coboară în sufletul ajuns în această stare.

2. *Op. cit.*, cap.35; Filoc. Rom., I, pag.353; Filoc. Grec., ediția a III-a, vol. I, p.244.

3. *Cap. de car.* I,11; pp. 90, 946

4. *Op. cit.*, cap.12, Filoc. rom., I, p. 343; Filoc. Grec. Ed. III-a, vol.I, p. 239

Dacă rugăciunea pornește de jos, desigur ajutată de harul ascuns al Duhului Sfânt, dragostea culminantă este răspunsul de sus al lui Dumnezeu. Prin ea ni se face descoperită și simțită dumnezeirea. Sfântul Grigorie Palama spune despre Apostolul Pavel: „Sub puterea extazului a uitat chiar și de rugăciunea către Dumnezeu. Aceasta este și ceea ce spune Sfântul Isaac, având ca împreună mărturisitor pe dumnezeiescul Grigorie, că rugăciunea este puritate a minții și se retează brusc când e surprinsă de lumina Sfintei Treimi” (Cuv. XXXII, ed.1895, pag.140), sau că există o puritate a minții peste care în timpul rugăciunii strălucește lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalță mai presus de rugăciune, datorită rugăciunii curate și darului Duhului. Atunci mintea nu se mai roagă prin rugăciune, ci, ajunsă în extaz, pătrunde în lucrurile neînțelese”.⁵ Așadar, unirea nu e propriu-zis rugăciunea, pentru că în rugăciune e încă prea clară conștiința deosebirii de Dumnezeu. Ea e însă produsul rugăciunii, realizându-se la sfârșitul ei, ca răpire a minții la Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama zice despre unirea minții cu Dumnezeu: „Aceasta este ceea ce au spus Părinții: „Sfârșitul rugăciunii este răpirea minții la Domnul”.⁶ Unirea e totuna cu trăirea dragostei de Dumnezeu, care coboară de sus. Iar „dragostea e din rugăciune”, spune tot Sfântul Isaac Sirul.⁷

Dar nu de dragostea ce crește cu rugăciunea și din rugăciune e vorba aici, ci de dragostea ca energie divină necreată, ca dar de sus. Iată cum le deosebește pe acestea două Diadoh al Foticeii: „Alta este dragostea naturală a sufletului, și alta cea care vine în el de la Duhul Sfânt. Cea dintâi e moderată și e pusă în mișcare și de voința noastră atunci când vrem. De aceea, e și răpit cu ușurință de duhurile rele când nu ținem cu tărie la hotărârea noastră. Cealaltă așa mult aprinde sufletul de dragoste către

5. La pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, pag. XXXII; Cuvânt III, Triada I, Cisl, gr.100, f128 rv; ed. Hristou I, p. 432 (cap.22)

6. Cuvânt III din cele poster., Coisl. Gr. 100, f.180 v; Filoc. rom. VIII, p.309, citat după Ioan Scărarul, Scara XXVIII, pp. 88, 1132 D

7. Sf. Isaac Sirul, ed. Cit., Cuv. XXXV, p. 229

Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune negrăită și infinită. Căci mintea, umplându-se atunci de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care țâșnesc dragostea și bucuria”.⁸

Spre deosebire de Catolicism, care nu admite energiile necreate ale lui Dumnezeu și care, de aceea, trebuie să considere și dragostea un dar creat, Ortodoxia consideră dragostea o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie dumnezeiască și îndumnezeitoare, prin care participăm real la viața Sfintei Treimi. „Iubirea vine de la Dumnezeu”, zice Sfântul Ioan (I, 4, 7). „Dar această iubire presupune, după Sfântul Vasile⁹, o dispoziție proprie a naturii create, o sămânță sau o putere de iubire, aflată în ființa omului, chemat să ajungă la desăvârșire prin dragoste”.¹⁰

Omul are capacitatea virtuală de a deveni subiect al dragostei divine, și, într-o măsură oarecare, tinde spre aceasta. În aceasta stă chipul dumnezeiesc în el. Dar dragostea însăși, în deplinătatea ei, nu o poate avea de la sine, ci o primește de la Dumnezeu, ceea ce înseamnă că asemănarea nu o poate dobândi decât în comuniune cu Dumnezeu.

Deși, adică, în chip se ascunde virtualitatea asemănării, virtualitatea aceasta nu poate deveni actualitate de sine, ci numai sub flacăra lucrării sau a iubirii dumnezeiești.

Natura, în stare pură, nu o găsim, ci sau în stare de subnatură, sau în stare de natură penetrată de har. Deci nici dragostea naturală nu o cunoaștem în puritatea ei. Dragostea pe care o vedem la om, în afara legăturii cu Dumnezeu, nu e nici măcar dragostea naturală. Marile deficiențe ale dragostei acesteia ne arată că adevărata dragoste nu poate fi decât un dar al lui Dumnezeu. Când a ajuns natura la starea ei sănătoasă, în dragostea ei este și harul divin.

8. *Op.cit.*, Cap.34; Filoc. rom. I, pp. 352-353; Filoc. grec., ed. a III-a, vol. I, p.244

9. *Regulae fusius tractatae* P.G.31, 408 C.D.

10. Vladimir Lossky, *op. cit.*, pag. 211

Dar în această dragoste naturală este activ și omul. Însă mai sus de această treaptă se află cel în care lucrează exclusiv dragostea lui Dumnezeu. Propriu-zis, putem distinge în dragoste trei trepte:

a) Tendințele de simpatie naturală, din starea naturii, căzute din har;

b) Dragostea creștină, care folosind aceste tendințe crește din harul divin și din eforturile proprii; aceasta are o creștere și devine fermă; ea duce natura până la un fel de împlinire a ei; la început e puțin fermă, pe urmă tot mai fermă și intensă. Diadoh o are în vedere uneori pe prima, alteori pe a doua, când vorbește despre dragostea naturală. La începuturile ei, dragostea a doua, fiind șovăitoare, poate fi ușor confundată cu simpatia naturală, mai bine zis cu cea a celui lipsit de har. Dar, pe măsură ce progresează, se fortifică, se apropie de dragostea ca extaz, care e dar exclusiv de sus. Dragostea a doua, sau creștină, pregătește sufletul pentru extaz. Acestea două pot fi iarăși cuprinse uneori sub același nume, mai ales când e vorba de cele mai înalte trepte ale celei dintâi;

c) În sfârșit, e dragostea ca extaz sau ca dar exclusiv de sus. Aceasta vine după pregătirea îndelungată, prin a doua și ține clipe scurte, ca din ea să câștige forță nouă cea de a doua și să-și continue creșterea. Dacă în cursul celei de a doua omul se ridică la starea naturii restabilite în har, dragostea ca dar exclusiv îl ridică peste limitele naturii. Noi când vorbim adeseori de dragostea adevărată, vorbim de dragostea a doua, în opoziție cu cea dintâi, copleșită de egoism. Dar încă nici ea nu e dragostea ca putere exclusiv dumnezeiască.

Dragostea deplină înseamnă o victorie totală a omului asupra lui însuși, nu în sensul că s-ar disprețui pe sine în urma unei descurajări, ci în sensul că afirmă pozitiv viața, dar consideră că adevărata viață stă în grija exclusivă de alții și în unirea cu sine. Cel ce are dragostea adevărată în sine experiază o infinitate de puteri de a se dăruia, pe care evident că nu o poate avea de la sine.

Dragostea divină are o fermitate pe care nici o vicisitudine nu o poate clătina, ceea ce e străin dragostei naturale. Cel ce are această dragoste simte în sine un izvor pururi țâșnitor de lumină și de bucurie. Aceste virtuți nu le poate avea dragostea naturală, care cad atât de repede și pe care o slăbește

orice rău pe care îl suferă.¹¹

Iubirea dumnezeiască ce se coboară în om presupune o victorie asupra egoismului manifestat prin a pătimi și, fiind o ieșire pozitivă a omului din sine, e în același timp iubire de Dumnezeu și iubire de semenii. Desigur, puterea iubirii fiind de la Dumnezeu și obținându-se prin ațintirea sufletului spre Dumnezeu prin rugăciune, e just să se spună că iubirea de Dumnezeu este izvorul iubirii de oameni, nu invers. Nu de la iubirea de oameni se ajunge la iubirea de Dumnezeu, ci de la iubirea de Dumnezeu se ajunge la iubirea de oameni, ultima fiind o prelungire a celei dintâi. „Când începe cineva să simtă cu îmbelșugare dragostea lui Dumnezeu, începe să iubească și pe aproapele întru simțirea duhului”, zicea Diadoh.¹² Aceasta nu înseamnă că uneori iubirea de oameni poate lipsi. Iubirea de oameni este fructul necesar al iubirii de Dumnezeu așa cum rodul plantei e efectul necesar al luminii solare, pe care o primește prin orientarea ei spre soare.

„Cel ce iubește pe Dumnezeu nu poate să nu iubească și pe tot omul ca pe sine însuși, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, deși nu are plăcere de patimile cele necurățite încă ale aproapelui”.¹³ „Sfinții ajung la desăvârșire și la asemănarea cu Dumnezeu atunci când izvorăște iubirea lor față de toți oamenii”.¹⁴ Iubirea de Dumnezeu nu admite nici cea mai mică umbră în iubirea față de semenii. „Cel ce mai vede în inima sa o umbră în iubirea față de vreun om oarecare pentru cine știe ce greșală, e cu totul străin de iubirea de Dumnezeu. Căci iubirea de Dumnezeu nu suferă câtuși de puțin ura față de vreun om”.¹⁵ „Precum Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos slăvindu-l, iar de cel rău milostivindu-Se și căutând să-l îndrepte, tot așa cel ce iubește pe Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos pentru firea și

11. Diadoh, *op.cit.*, cap.15; Filoc. rom. I, pag.345; Filoc. grec., ed. a III-a, vol. I, p. 239

12. Idem, *op.cit.*, cap.13; Filoc. com. I, pag. 344; Filoc. grec., *ibid.*

13. *Cap. de car.*, I, 13, P.G., 90,964.

14. Sf. Isaac Sirul, Cuv.LXXXI, *ed.cit.*, p. 368

15. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cap. de car.*, I, 15; pp. 90 *ibid.*

pentru voia lui cea bună, iar pe cel rău pentru firea lui și din compătimirea ce o are față de unul ce petrece în întuneric”.¹⁶ Puterea unei astfel de iubiri față de semenii se aplică prin faptul că ea nu e decât iubirea lui Dumnezeu coborâtă în suflet și îndreptată pe de o parte spre Dumnezeu, pe de alta spre oameni. Sfântul Isaac Sirul vede însă o opoziție între iubirea lumii și iubirea de oameni. „Nu pot câștiga dragostea de oameni cei ce iubesc lumea”.¹⁷

Desigur, omul nu poate cuprinde în sine toată iubirea lui Dumnezeu. Dar nu e mai puțin adevărat că având-o în sine o simte ca pe ceva ce nu se mai sfârșește. Ea crește în măsura exercițiului și a voinței de a o intensifica. Pentru că în măsura în care își deschide inima față de oameni, o lărgeste pentru oceanul dragostei dumnezeiești. „Mulți sfinți și-au dat și trupurile fiarelor, sabiei, focului pentru aproapele”.¹⁸ Prin cei ajunși la o astfel de iubire se comunică energia nesfârșită a iubirii divine, deși canalul ființei lor e prea strâmt ca să se poată manifesta de la început întreagă. Ei au impresia că-i năpădește, că-i inundă o bucurie și o pornire infinită de a îmbrățișa pe oricine. Dar așa ajunge ea pe cele mai înalte culmi, ca extaz. „Iubirea este, după calitatea ei, asemănare cu Dumnezeu pe cât e cu puțință muritorilor; după lucrarea ei e o beție a sufletului; după efectul ei este izvor al credinței, abis al îndelungii răbdări, ocean al smereniei”, zice Ioan Scărarul.¹⁹ Isaac Sirul descrie astfel infinitatea iubirii ce coboară în inimă de la Dumnezeu: „Iubirea care are pe Dumnezeu de cauză este ca un izvor țâșnitor, care nu-și întrerupe niciodată curgerea. Căci însuși El este izvorul iubirii și materia care o alimentează nu se sfârșește niciodată... Niciodată nu-i lipsește celui ce s-a învrednicit de ea materia care îl poartă spre pomenirea lui Dumnezeu, încât și în somn stă de vorbă cu Dumnezeu”.²⁰ Iar caracterul extatic al acestei

16. Idem, *Cap. de car.*, I, 25; pp. 90, 966

17. Cuv. LXXXV, *ed. cit.*, p.308

18. Idem, *ibidem*

19. *Scara*, XXX, pp. 88, 1156

20. În *Centuria* lui Calist și Ignatie, Filoc. Gr., ed. a II-a, vol.II, pag.403; Filoc. rom., vol.VII, p. 198

iubiri îl descrie tot el, astfel: „Iubirea aceasta face sufletul extatic. De aceea, inima celui ce o simte nu mai poate să se despartă de ea, ci pe măsura iubirii venite asupra lui se observă în el o schimbare neobișnuită. Iar semnele sensibile ale acestei schimbări sunt: fața omului devine aprinsă, plină de farmec, trupul lui se încălzește, frica și rușinea se depărtează de la el și devine așa-zicând extatic. Puterea care strânge mintea fuge de la el, ieșindu-și oarecum din sine. Moartea înfricoșată o socotește bucurie și niciodată contemplația minții nu mai suferă vreo întrerupere în înțelegerea celor cerești... Cunoștința și vederea lui cea naturală au dispărut și nu mai simte mișcarea lui prin lucruri, ci chiar dacă face ceva nu simte ca unul ce are mintea plutind în contemplație și cugetarea lui într-o convorbire continuă cu cineva”. Numind-o ca și Diadoh „o beție a sufletului”, Sfântul Isaac caracterizează astfel această beție: „De această beție duhovnicească au fost beți apostolii și martirii, cei dintâi străbătând lumea întru osteneală și osârdie, ceilalți vărsându-și sângele ca pe o apă din mădularele tăiate și suferind chinurile cele mai mari fără să slăbească cu sufletul”.²¹ Iubirea dumnezeiască e așadar o beție, întrucât copleșește cu entuziasmul ei judecata lumească a minții și simțirea trupului. Ea mută în alt plan de realitate pe cel părtaș de ea. Vede o altă lume, a cărei logică întunecă logica vieții obișnuite, primește simțirea altor stări, copleșește simțirea durerilor și plăcerilor trupești. De aceea, martirii par nebunii lumii acesteia, dar ei sunt adevărați înțelepți”.²²

Sfântul Ioan Scărarul declară că iubirea divină îi face pe cei părtași de ea să nu mai simtă plăcerea de mâncare sau chiar să nu o mai poftască des. „Căci precum apa hrănește rădăcina de sub pământ a plantei, așa hrănește focul ceresc sufletul acestora”.²³ Iubirea e așadar o forță care, alimentând spiritual, revarsă și în trup putere, încât acesta nu mai are nevoie de mâncare regulată pentru a-și susține forța vitală.

Dar mai interesantă este observația lui Ioan Scărarul, că iubind noi fața

21. *Loc. cit.*

22. *Idem*

23. Scara, tr. XXX, P.G.88, 1157

celui iubit, acesta are putere să ne transforme, deci, cu atât mai mult, fața Domnului. „Dacă fața celui iubit ne preface în chip vădit în întregime și ne face radioși, fericiți și neîntristați, ce nu va face fața Domnului, coborând în chip nevăzut în sufletul curat?”²⁴

IUBIREA – FACTOR DE UNIRE ȘI EXTAZ

Marea taină a iubirii este unirea pe care ea o realizează între cei ce se iubesc, fără desființarea lor ca subiecte libere. Legătura stabilită de iubire nu constă numai în faptul că cei ce se iubesc cugetă cu plăcere unul la altul, așadar în orientarea intenției fiecăruia spre celălalt, ci în faptul că fiecare îl primește pe celălalt în sine.

Între cei ce se iubesc nu este separație. Pe de altă parte, ar fi simplist să concepem iubirea numai ca o comunicare de energie de la unul la altul, precum ar fi cu totul greșit să fie considerată ca o identificare de euri. Energia care se comunică de la unul la altul în cei care se iubesc nu are un caracter fizic și nu se comunică în forma în care se comunică energiile fizice. Într-un anumit sens, cel iubit nu-și trimite numai energia în ființa celui iubitor, ci pe sine însuși întreg, fără să înceteze de a rămâne și în sine. E o proiectare a ființei sale întregi prin energia sa în sufletul celui iubit. Iar chipul celui iubit nu se impune silnic, ci e primit și păstrat cu bucurie, mai bine zis e absorbit de cel iubitor, încât nu știi care trimite cu chipul său mai multă energie de la sine la celălalt: cel iubit sau cel care iubește.

Desigur, această reciprocă comunicare de energie are loc în alt fel între doi oameni decât între Dumnezeu și om. Aici, în primul rând, Dumnezeu Își trimite energia în om. Iar erosul divin coborând în om îl face pe acesta să absoarbă proiecția chipului lui Dumnezeu în sine. Dar nu e mai puțin adevărat că energia divină, o dată comunicată omului, aceasta se întoarce spre Dumnezeu și în această întoarcere a ei ea îmbracă forma afecțiunii

24. *Loc. cit.*

subiectului uman, trezită de energia divină. Căci nu numai Dumnezeu iubește pe om, ci și omul Îl iubește pe urmă pe Dumnezeu sau își trimite și el spre Dumnezeu o energie proprie și afecțiunea subiectului propriu. Dacă, după cum zice Ioan Scărarul, fața celui iubit ne preface în întregime după chipul ei și ne umple fața noastră de bucurie și de farmec, înseamnă că o energie a lui e trimisă în noi și lucrează asupra noastră, dar nu în mod fizic sau subconștient, ci prin voia, afecțiunea și conștiința noastră, ușurate însă de energia aceea ce lucrează mai adânc în noi.

Această lucrare a chipului ființei iubite absorbit de ființa iubitoare și viceversa a fost observată și descrisă insistent de Ludwig Binswanger.²⁵ El numește această absorbire a chipului iubit și transformarea pe care o provoacă: imaginație sau închipuire, în sensul etimologic al cuvintelor. Imaginația aceasta nu este o simplă fantezie sau iluzie, fără obiect real, ci primirea în suflet a chipului unei ființe reale, o legătură intimă între două ființe ce se iubesc. Chipul ființei iubite sau iubitoare primit în mine îl trăiesc ca pe o adevărată susținere sau întemeiere a vieții mele.²⁶

Dar Binswanger nu se mulțumește cu constatarea acestui fapt al iubirii „imaginative”, al bucuriei de a avea chipul ființei iubite mereu în cuget, ci caută și o explicație a ei. Iar explicația o găsește într-o unire fundamentală, realizată între persoanele ce se iubesc. Noi am văzut că pe Dumnezeu Îl experiem în rugăciune ca subiect absolut suveran. Ca subiect suveran experiem și pe orice semen al nostru, nici al semenului nu poate fi captat, cuprins, subordonat, făcut obiect. Dacă subiectul nu-l pot capta, ceea ce se întâmplă mai ales în iubire, când nici nu încerc așa ceva, deci nu-i pot anula suveranitatea, în iubire eu totuși îl experiez ca dăruit mie; eu nu mă simt pe mine ca un ins singuratic în opoziție cu el, sau pe el în opoziție cu mine, căci dacă ar fi așa, legătura dragostei ar fi ruptă. În iubire eu nu mă trăiesc numai

25. *Grandformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, 1942

26. Sicherlich ist die „Ein-bildung” der Liebe, Bildung in dem doppelten Sinne der Verbildlichung und der atheoretischen, nämlich „begnadeten” oder „gläubigen” Grundung und Begründung”

pe mine sau numai prin mine, ci și pe un semen sau prin semen, fără ca el să înceteze de a fi un subiect independent de mine. Aceasta înseamnă totuși că nu-l am ca obiect al meu, ca parte a individualității mele, ci în legătură liberă cu mine, nu ca al meu, ci ca al nostru. Subiectul lui îmi este dat sau mi se descoperă ca fiindu-mi dat, ca și subiectul meu, într-o existență suverană, totuși ținând de existența mea, trăind la un loc cu existența mea. El îmi devine mai intim decât orice lucru pe care-l posed, îl simt pătruns mai adânc în mine și el decât între mine și orice lucru posedat, totuși nu-l posed ca pe un lucru, nu-l pot reduce la ceva stăpânit de „eul” propriu și nu pot dispune singur de el.

Dacă tu mi te dăruiești liber și fără a înceta de a fi suveran, nesubordonat mie ca obiect, iar eu mă dăruiesc ție la fel, înseamnă că nici eu, nici tu nu devenim proprietatea exclusivă a unuia, ci eu sunt al tău fără a înceta să fiu și al meu, și tu ești al meu fără a-ți pierde libertatea, fără a înceta să fii și al tău. Eu sunt adică al nostru și tu ești al nostru.²⁷ Propriu-zis, nici eu, nici tu nu suntem ai noștri în sens de obiecte comune, ci tu și eu ne exprimăm ca o unitate de subiecte libere, atât de legate, încât nu se pot despărți, ca o unitate trăită de fiecare din cele două subiecte, subiectul tău fiindu-mi tot așa de intim, de necesar ca și al meu, ba chiar constituind pentru mine sau pentru subiectul meu, centrul de preocupare și izvorul de trăire, așa cum subiectul meu constituie pentru tine un asemenea centru și izvor.

Suntem doi într-o unitate, fiecare privind la celălalt. Tu îmi ești necesar mie, ții de existența mea, fără a fi încorporat în eul meu, și eu, de existența ta, fără a fi încorporat în tine. Îmi ești necesar mie nu pentru ca să te fac subordonatul și slujitorul meu, nu pentru că așa simți necesitatea unui astfel de subordonat și slujitor, ci pentru a-mi fi tu mie centrul meu de preocupare și de slujire. Îmi ești necesar ca subiect autonom, nu ca obiect subordonat. Îmi ești necesar pentru a înlocui grija de mine cu grija de tine, pentru a te pune în locul eului meu. Atât de intim îmi devii, atât de una cu mine, atât de mult te atrag în centrul existenței mele, încât îmi substitui eul meu. Tu ții

27. Idem, p. 1260

locul eului meu, ții în mine locul persoanei prime, păstrându-te independent de mine. Sfântul Maxim Mărturisorul zice: „Prin iubire fiecare atrage pe semenul său atât de mult la sine în intențiile sale și-l preferă sieși, pe cât îl respingea înainte și se prefera pe sine.”²⁸ În același timp, tu faci la fel cu mine, și în aceasta se manifestă independența subiectului tău față de mine, întregind tocmai prin aceasta fericirea mea. E o substituie de euri. Locul eului meu l-ai luat tu, și locul eului tău în tine l-am luat eu, prin voința ta, nu prin constrângerea mea.

Dar tu ai luat locul eului meu în mine rămânând autonom, deci propriu-zis nu e o absorbire a ta în mine, ci o ieșire a mea din mine, o trăire a mea nu în jurul eului propriu, ci în jurul tău, ca și o trăire a ta în jurul meu. Eu nu experiez numai trăirea ta în jurul meu, ci și pe a mea în jurul tău. Întrucât centrul trăirii mele nu mai sunt eu, ci tu, te experiez pe tine ca centru, dar întrucât centrul trăirii tale sunt eu, valoarea mea este recompensată prin tine, încât prin mine experiez valoarea ta, dar în același timp prin tine îmi vine în conștiință și valoarea mea; astfel chiar despre mine, ca valoarea știu prin tine, sau pe mine mă am în adâncirea proprie, prin tine. Conștiința de mine nu e nedezlipită de conștiința de tine, de conștiința de „noi”.

Dionisie Areopagitul spune despre iubirea ca ieșire din sine: „Iubirea dumnezeiască este extatică: ea nu permite celor ce se iubesc să fie ai lor înșiși, ci ai celor pe care îi iubesc... De aceea Marele Pavel, cuprins de iubirea dumnezeiască și de puterea ei extatică a rostit aceste cuvinte inspirate de Dumnezeu: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 30). Prin iubire este afară de el însuși și aflat în Dumnezeu, după propria sa expresie, nemaitrăind propria viață, ci viața suveran scumpă a Celui iubit”.²⁹

Propriu-zis, nici eu nu-ți aparțin ție, nici mie, ci amândoi unui „noi” comun. Eu mă depășesc pe mine în legătura de iubire cu tine, nu mai sunt închis în mine, ci oarecum între mine și tine, sunt ieșit din cercul proprietății mele, ca și tu din cercul proprietății tale, creăm o unitate care nu se mai

28. Ep. II către Ioan Cubicularul: *Despre dragoste*, pp. 91, 400

29. De div. Nom. IV; pp. 3, 712A

reduce la proprietatea unui singur eu, a mea sau a ta, și totuși nu e în afară de noi amândoi. Nu e vorba nici de a ne avea pe amândoi într-o proprietate comună, cum putem avea diferite obiecte în comun, ci așa cum eul meu singular e mai presus de calitatea de proprietate a mea, dar totuși îl trăiesc, așa eurile noastre sunt mai presus de o proprietate individuală sau comună, dar le trăim în comun; și eu și tu trăim din unitatea celor două subiecte, fără ca acestea să înceteze de a fi două; eu trăiesc pe „noi”, și tu, pe „noi”. De aceea, raportul meu cu tine nu se poate exprima ca încorporare a ta în mine sau a mea în tine, ci ca „întâlnire”, ca ieșire a mea din mine și a ta din tine; eu stau deschis în fața ta, și tu deschis în fața mea. Această reciprocă deschidere este și o reciprocă apartenență și libertate în același timp. Eu nu pot exista fără să te trăiesc pe tine, și nici tu, fără să mă trăiești pe mine. Eu cresc spiritual, trăindu-te pe tine, iar tu la fel. E o întregire a mea prin tine și a ta, prin mine.

Eu am nevoie să-ți comunic ție anumite sensuri, și dacă tu ascuți cu înțelegere, câștig și eu o nouă înțelegere a lor. Eu câștig în adâncime, îmi devin transparent ca subiect prin faptul că tu deschizi liber adâncimile tale. Tu ești nădejdea și tăria mea, eu sunt nădejdea și tăria ta. Chiar prin faptul că te știi nădejdea și tăria mea, te întărești, și eu la fel, chiar prin faptul că mă știi nădejdea și tăria ta. Aparența mea și a ta la „noi” comun face ca atunci când tu strigi după ajutorul meu, eu să simt că ceva ce ține de mine e în suferință, iar dacă te lovesc pe tine, mă împrăzesc și mă păgubesc pe mine de ceva cu mult mai esențial decât dacă aș pierde un bun care e exclusiv al meu. Poate de aceea, zice francezul „partir c'est mourir un peu”. Plecând de lângă mine, mor întrucâtva, precum mori și tu când pleci de lângă mine. Așa se explică sentimentul acut al muștrării conștiinței pentru răul ce l-am făcut altora și răspunderea ce o simt pentru semenii. Numai faptul că în dragoste mi se revelează apartenența ta în cercul existenței mele, ca parte a lui „noi”, al unei realități comune căreia îi aparțin și eu și tu, și numai faptul că în acest „noi”, fără de care nu pot exista în mod normal, eu am rolul de a primi de la tine, precum tu ai rolul de a primi de la mine, explică acel lucru pe care-l simt ca pe o adevărată minune: că tu mă iubești pe mine. Fiecare subiect înțelege

de ce iubește pe altul, căci vede în acela o serie de însușiri și de ajutoare, simte că fără el n-ar putea trăi. Dar nu înțelege ușor de ce îl iubește altul pe el, întrucât în dragostea altuia față de sine el însuși își pare fără preț, neinteresant, fără adâncimi. Nimeni nu-și poate da seama cât de mult valorează el pentru altul, dar își dă seama cât valorează altul pentru el.

Acesta e reversul mândriei și al părerii de sine. Aici se revelează faptul că nimeni nu se poate mulțumi cu sine fără altul, că existența sa devine bogată și adâncă prin altul. Trăind exclusiv în mine, existența mi se sleiește de orice conținut. Biswanger citează pentru acest fenomen următoarele cuvinte din Jean Paul, care vede minunea principală nu în a iubi, ci în faptul de „a fi iubit”: „Iubirea cu care ne primește bunătatea celuilalt este ceva atât de tainic, încât noi nu putem pătrunde în înțelesul ei, pentru că nu putem împărtăși ideea bună ce și-o face acela despre eul nostru; noi nu înțelegem cum ne poate iubi acela, dar ne împăcăm cu aceasta dacă ne gândim că celălalt, din partea sa, înțelege tot așa de puțin dragostea noastră față de el”.³⁰

De aceea dragostea creștină e împreună cu smerenia. Într-un chip analog cu Jean Paul, Dostoievski pune pe Markel, unul dintre personajele sale, să le întrebe pe slugile sale: „Iubiții mei, bunii mei, de ce mă slujiți? De Se va milostivi Dumnezeu de mine și mă va lăsa să trăiesc, vă voi sluji și eu pe voi, căci fiecare trebuie să slujească altora”.³¹

Cu atât mai greu ne e să înțelegem taina iubirii lui Dumnezeu față de noi și dorința lui Dumnezeu de a-I răspunde cu iubirea noastră. E uluitoare valoarea ce ne-a dat-o Dumnezeu. Iubirea e dovada existenței noastre eterne și mijlocul desăvârșirii noastre.

Uneori sentimentul acesta al lipsei noastre de importanță ne face să pregetăm a dăruia un cuvânt de apreciere cuiva care ni se pare cu mult mai presus de noi ca să aibă nevoie de el, alteori adresăm semenilor cuvinte grele, socotind că ele nu pot avea nici un ecou serios în ei. Dar pe urmă aflăm cu uimire cât de mult a durut pe cineva lipsa unui cuvânt bun din parte noastră

30. Binswanger, *op. cit.*, pp. 115-116, 216

31. *Frații Kamarazov*, ed. germ., p.581

sau rostirea unui cuvânt rău la adresa lui.

S-ar părea, la prima vedere, că ceea ce ne determină la această delăsare de a acorda atenția noastră unor persoane ce ni se par superioare este aceeași smerenie care trebuie să întovărășească dragostea noastră. Dar smerenia adevărată nu pregetă de a acorda altora toată atenția; sentimentul puținătății proprii fiind copleșit de sentimentul valorii altora, trebuie să ne facă să uităm de puțina importanță ce o pot avea cuvintele și atențiile noastre, și să-i acordăm altuia toată atenția fără să ne mai gândim la noi, ci exclusiv la el. Iubirea e și în acest sens o depășire de sine.

Simțirea smerită a acestei puținătăți a propriei persoane nu exclude însă o creștere proprie prin dragostea semenului.³² Eu simt că, dacă aș trăi prin mine însumi, în afara legăturii de iubire cu cineva, n-aș fi nimic, dar în această legătură eu cresc, însă tot plusul pe care-l experiez îl reduc la el. Vom vedea că același sentiment îl am atunci când cresc în dragostea de Dumnezeu.

Dragostea se realizează deci atunci când se întâlnesc într-o trăire reciprocă deplină două subiecte în calitatea lor de subiecte, adică fără să se reducă reciproc la starea de subiecte, ci descoperindu-se la maximum, ca subiecte, dar cu toate acestea dându-se reciproc și întru toată libertatea. Iubirea e pătrunderea reciprocă a două subiecte în intimitatea lor (mai mult ca întrepătrunderea între subiect și un lucru), fără să înceteze a fi suverane și autonome. Prin iubire pătrunzi în intimitatea unui semen, în sâmburele ființei lui, mai mult decât pătrunzi în ființa unui obiect, chiar dacă îl asimilezi prin mâncare. Îl pătrunzi fără să-l nimicești sau împruținezi, ci, dimpotrivă, dându-i ocazia să crească. De aceea, iubirea e suprema unire și promovare reciproc și, tocmai de aceea, suprema cale de cunoaștere în care semenul nu e pasiv, ci mai liber ca în orice altă stare de relație. Cu cât îl iubesc mai mult, cu atât mi se descoperă mai mult. Subiectul uman poate actualiza o astfel de legătură cu orice subiect când a luat cunoștință de el prin mijlocirea simțurilor. Deci virtual el e într-o astfel de legătură și e chemat spre

32. L. Binswanger, *op. cit.*, p.79

actualizarea ei cu oricine. Dar puțina acestei legătură de a se actualiza e mai mare sau mai puțin înăbușită decât prin încercarea subiectelor de a se reduce reciproc la starea de obiecte sau prin lipsa de atenție cu care un subiect trece pe lângă altul. Mândria, patimile egoiste atrofiază legătura normală pe care o virtualitate firească din noi o cere dezvoltată în orice ins. Când dezvoltăm însă această legătură sau ne descoperim în ea, ne plasăm fiecare neasemănat mai mult în interiorul celuilalt decât înainte, dar și în interiorul propriu. Acum se realizează și ne devine transparentă propria adâncime și adâncimea semenului. Ea ne revelează, ne dă un plus considerabil de realitate. Celălalt ni se revelează, ne dă un plus considerabil de realitate. Celălalt ni se revelează ca având o adâncime uluitoare, o bogăție nebănuită. Dar ceea ce e ciudat e că acest plus nu poate fi definit exact. Pe câtă vreme, rămânând în contactul superficial cu semenul, când marea bogăție a subiectului lui ne este acoperită, putem formula în concepte definite anumite însușiri ale lui și tindem să-l definim exact, descoperirea subiectului lui ne pune, dimpotrivă, într-o legătură cu un plus neasemănat mai mare, dar imposibil de precizat, în esența lui, în concepte.

Iubirea e un uriaș plus de cunoaștere, producând în același timp un uriaș plus de viață în cel iubit și în cel ce iubește, dezvoltând la maximum ființa lui și a mea. Dar această cunoaștere nu poate fi captată în concepte. Aici ni se descoperă tot sensul „imaginației” lui Binswanger. Dându-mi seama printr-o experiență directă că în subiectul semenului se cuprinde o bogăție ce nu poate fi delimitată în concepte, mă ajut de imaginație pentru tot plusul din el, experiat, dar necaptat în concepte.

Imaginația aceasta are multiple temeuri de adevăr. În primul rând subiectul fiecăruia ascunde virtualități indefinite, care pot fi puse în valoare prin iubire. De aceea aceste virtualități le sesizează tot numai cel ce-l iubește. Aceasta, în primul rând, pentru că el surprinde în manifestările voluntare și în vibrațiile lui sufletești o mulțime de nuanțe care revelează latențe neobservate de privirea piezișă sau superficială a celor ce-i sunt ostili sau indiferenți. În al doilea rând, pentru că cel ce iubește înfrumusețează în mod real prin dragostea sa fiecare trăsătură a celui iubit, nu numai pentru că

proiectează de la sine un vâl de lumină peste ele, ci și pentru că de fapt cel iubit, simțind dragostea celuiilalt, o trăiește ca pe o putere ce scoate la iveală din adâncurile sale tot ce e bun și, în același timp, îl sporește considerabil; de fapt, prin dragostea noastră facem mai buni și mai frumoși pe alții, precum ne facem și pe noi înșine. Iar în al treilea rând, cel ce iubește făurește în sine un chip de lumină al aceluia, iar faptul acesta se datorează fie total virtualităților ascunse în trăsăturile celui iubit, fie idealurilor spre care aspiră în mod neștiut tendințele celui ce iubește, fie unei sinteze a aspirațiilor unuia cu virtualitățile sesizate din celălalt, ceea ce-i mai probabil.

În general, imaginația e produsul unor forțe, al unor latențe, al unor posibilități din cuprinsul comun al celor doi, din cuprinsul lui „noi”. Și dacă cel ce și le imaginează crede puternic în ele, ceea ce se întâmplă în dragostea adevărată, forța de la baza lor – în care e antrenată și voința, comunicându-se din cel ce iubește celui iubit – îl face pe acesta să se silească și el spre actualizarea lor, făcând abstracție de faptul că în el lucrează și chipul ideal pe care și l-a făcut celălalt despre sine. Indefinitul atât de bogat în latențe al subiectului iubit sau dualitatea îmbogățită a subiectelor ce se iubesc, cuprinde ca virtualități tot ce se exprimă prin imaginația lor, iar forța acestei imaginații care e forța dragostei, dacă dragostea e adevărată, adică statornică și puternică, reușește să actualizeze acele latențe în fiecare dintre ei. Astfel, chipul celui iubit, idealizat de imaginația celui ce iubește, devine o forță model care preface pe cel iubit din zi în zi, în vreme ce și cel ce iubește actualizează tot mai mult chipul idealizat al său, făurit de celălalt. Propriuzis, între chipul meu idealizat de celălalt, și chipul lui idealizat de mine se produce prin comunicare reciprocă o fuziune, și eu, prefăcându-mă după chipul idealizat al celuiilalt, actualizez în același timp chipul idealizat al meu care a început să devină chipul după care se formează celălalt. Iar privind fiecare la celălalt, în lumina chipului reciproc idealizat, de la o vreme a devenit fiecare foarte mult ca și chipul idealizat al celuiilalt, căci privindu-l unul pe celălalt, fiecare vede un chip idealizat al lui după care se modelează el însuși. Se înțelege că noul chip al amândurora nu poartă numai trăsăturile unuia sau altuia, ce e o sinteză a amândurora, încât nu e o victorie egoistă a

unui eu, ci a „noastră” asupra egoismului meu și al tău, și o creștere a mea și a ta.

Dacă ar lipsi imaginația, chipul fiecăruia s-ar învârtoșa și s-ar pierde frumusețea. Imaginația e forța prin care cel ce iubește scoate ca un scafandru, din bogăția indefinită a celui iubit, frumuseți și lumini și transparente noi pe chipul aceluia și apoi pe chipul său, și în parte îl îmbogățește pe acela în mod real cu ele. Când imaginația se oprește, s-a stins iubirea. Forța imaginației e iubirea și forța iubirii este imaginația. Și întrucât iubirea e în contact cu o realitate adâncă adevărată, imaginația are și ea o bază reală. Pe de altă parte, ele au o putere creatoare reală.

Dar putem merge un pas și mai departe în clarificarea întregii puteri a acestei imaginații. Precum am văzut mai înainte, cel ce iubește, descoperind adâncurile indefinite al subiectului semenului, și le descoperă și pe ale sale, fără ca aceasta să însemne că n-ar putea coborî și prin sine în aceste adâncimi proprii, desigur dacă nu e lipsit de iubirea de oameni în general, putere pe care o poate avea însă numai dacă are iubirea față de Dumnezeu. Dar noi am văzut că cel ce coboară în adâncurile indefinite ale subiectului propriu adulmecă, în legătură cu indefinitul propriu și indefinitul divin.

Desigur, calea pe care, în acest caz, subiectul coboară în adâncimile sale e calea rugăciunii. Față de cel ce ar socoti că, admițând o asemenea cale de coborâre în adâncimile proprii, contrazicem afirmația noastră că fără iubirea altuia nu putem să ne descoperim subiectul propriu, menționăm că rugăciunea nu stă în contrazicere cu calea dragostei, ci este și ea ca o cale de creștere continuă în dragoste. Căci înaintând prin rugăciunea lui Iisus la rugăciunea mintală din inimă, ceea ce ne susține în acest efort e dragostea față de Iisus, care crește continuu, făcându-ne, printr-o imagine spirituală a chipului Său duhovnicesc, după chipul Său și simțindu-l tot mai unit cu eul propriu, într-un „noi” din care eu nu mai pot să ies fără primejdia pierderii mele. Și nu numai eu primească în mine „Eul” lui Hristos, făcându-mă după chipul Lui, ci și „Eul”, Lui primește eul meu în Sine, primește chiar trupul meu în Sine, încât mă încadrează și pe mine în simțurile Sale curate, în faptele Sale curate. Astfel, toți cei ce credem devenim un „trup” cu El și între

noi, fapt ce se va desăvârși în viața viitoare.

Aceasta se înfăptuiește mai ales prin rugăciunea curată adresată lui Iisus. Iar cel ce efectuează această substituție de euri, între mine și Hristos și între toți cei uniți cu Hristos, este Duhul Sfânt. El e Duhul acestei comuniuni. Căci e Duhul comuniunii și în Sfânta Treime. Dar până să fi ajuns la capacitatea unei astfel de rugăciuni care mă umple cu Hristos, trebuie să fi crescut considerabil și în dragostea de semeni și în răstimpurile de întrerupere a acestei rugăciuni trebuie să mă simt tot mai plin de dragostea față de ei. Treptele urcușului spiritual nu sunt așa de separate precum le-am descris mai înainte din motive metodologice, ci în același timp coexistă mai multe și cel ajuns pe o treaptă nu rămâne mereu pe ea, ci mai coboară și pe alta, deși cu noi bogății duhovnicești, fiind capabil să urce mai ușor pe cele de pe care a coborât. Nu se poate afla cineva, cât trăiește pe pământ, mereu în rugăciune sau mereu în simțirea unei iubiri actuale.

În rândurile de mai sus am răspuns la cunoscuta întrebare: cum se autorevelează eul nostru prin dragostea de altul sau prin rugăciunea care nu e lipsită de dragostea de altul? Dar pentru că există și opinia că nu dragostea e întâi, ci autorevelarea, am voi să răspundem, mai pe larg decât am făcut-o în rândurile de mai sus, și la întrebarea: dintre autorevelarea eului și dragostea de altul, care primează? Kierkegaard a răspuns: întâi e autorevelarea, de-abia după aceea dragostea de alții. „Cine nu se poate revela sieși nu poate iubi”.³³ Aceasta ar reieși și din faptul că am așezat întâi rugăciunea, ca mijloc de părăsire a lumii externe pentru regăsirea eului, urmând orientării ascetice a spiritualității ortodoxe. Binswanger crede, dimpotrivă, că întâi este iubirea de alții și după ea vine autorevelarea. El inversează sentința lui Kierkegaard declarând: „Cine nu poate iubi nu se poate revela sieși”. Iubirea premerge autorevelarea. Căci „tu” ești cel ce înlătură acele piedici din calea autorevelării”.³⁴ Binswanger alege așa de

33. Jeder Mensch, Gesammelte Werke, II, p.133 urm.

34. Idem, p. 129

exclusiv calea din urmă, pentru că se gândește mai ales la dragostea dintre bărbat și femeie, care e ajutată enorm și de atracția trupească și care poate cădea adeseori foarte ușor. El are deci în vedere dragostea, care nu are nevoie de rugăciune, de asceză pentru a se naște în noi ca dar al lui Dumnezeu.

Dar dragostea adevărată față de orice semen, dragostea care nu cade niciodată, nu se poate naște fără rugăciune și fără asceza purificatoare de patimi. Este adevărat că fără descoperirea subiectului semenului în dragostea adevărată nu ne descoperim nici noi toată adâncimea subiectului nostru, așadar nu atingem ultima desăvârșire în rugăciune; dar nici fără rugăciune nu putem dobândi deplina iubire de semeni. Credem că rugăciunea ca dragoste de Dumnezeu și dragostea de semeni progresează paralel și într-o intercondiționare. Dar credința în Dumnezeu primează. Ea dă forță voinței de a iubi pe semeni, precum ea susține efortul nostru în rugăciune.

Socotim că se descoperă pe sine cel ce iubește pe altul, ajutat și de rugăciune sau cel înălțat la treapta rugăciunii mintale, ajutat și de dragoste. Iar descoperindu-și indefinitul subiectului propriu, descoperă în legătură și în comunicare cu el și infinitul divin. Aceasta cu atât mai mult cu cât descoperă și în adâncurile semenului iubit și în comunicare lăuntrică cu el infinitul divin.³⁵) Dacă-i așa, „imaginația” dragostei își are o sursă infinită în îmbrăcarea semenului cu trăsăturile celor mai ideale însușiri, pentru că toate și le poate însuși în mod actual semenul nostru, aflându-se în legătură cu Hristos, fie direct, fie prin mine, care-l iubesc, din legătura mea cu Hristos, izvorul tuturor virtuților.

Acesta e înțelesul deplin al imaginației iubitoare. Dar infinitul care se deschide în fața dragostei nu este un infinit în continuitate de substanță cu noi. E drept că în forma iubitoare a lui „noi” existența își găsește un indefinit care se revarsă în fiecare dintre cele două euri ca o inundație de bucurie, ca o beție copleșitoare. Dar oricât de mult am simți indefinitul subiectului semenului, ne dăm, totodată seama că așa cum indefinitul nostru nu e totul,

35. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Capete practice și teologice*, cap.114; Filoc. Gr. ed. II, vol. I, p.165

cei el stă în legătură cu un izvor deosebit de el, și infinit, tot așa și bogăția semenului, sau a comunității dintre noi, își are un izvor deosebit de el sau de „noi”. Altfel, comunitatea iubitoare nu durează își epuizează repede izvorul de susținere. Dragostea ne pune în legătură pe „noi” cu infinitul numai când infinitul acesta e dumnezeiesc, când e deosebit ca natura de noi, deci când ni se împărtășește ca dar. În comunitatea de iubire dintre mine și un altul e de față și Dumnezeu, fără ca aceasta să însemne că iubirea de altul anticipează întâlnirea cu Dumnezeu.

Binswanger socotește că infinitul dragostei e un infinit al naturii universale și că drumul spre întâlnirea cu acest absolut duce numai printr-un „tu” concret. De aceea, pentru el nu există un drum care întâi să ducă la Absolutul ca Persoană, pentru că el nu se găsește la un Absolut-Persoană. Noi, creștinii care credem în Absolutul-Persoană, socotim că ne putem întâlni cu acest „Tu” absolut, și abia El poate și vrea să ne îndrepte iubirea și spre persoanele create după chipul Lui.

Sentimentul de plenitudine, de debordare, de beție fericită, cum îi zic Părinții, îl trăim de fapt și noi în iubirea față de ceilalți, cu atât mai mult cu cât comunicarea iubirii pornește și din mine, și din semenul meu. Dar această plenitudine nu poate avea ca izvor ultim o bază naturală universală. Numai Persoana supremă, infinită, poate fi izvorul unei astfel de iubiri și bucurii plene. Căci îți dai seama că bucuria debordantă ce o are altul de tine și voința nemărginită de a te cuprinde întreg în sine nu i-o provoci numai tu cu relativitatea ta și nici nu poate porni numai din cuprinsul firii lui și nu poate veni nici dintr-un izvor impersonal. Celălalt ți se descoperă ție, și tu lui, ca un dar al Persoanei infinite. Deci și bucuria unuia de altul e un dar de la Persoana supremă de dincolo de tine și de el, care prin el ți Se dăruiește ție și prin tine lui. Convingerea aceasta ți-o întărește mai ales faptul că ea nu ține decât câte o clipă. Dacă totul ar veni din natură și ar ține de natură, ar trebui să țină și ar putea dura permanent. Dar când o primim, parcă ni se topește ființa, parcă ni se sparge, parcă am leșina dacă ar ține mai mult și ar spori în intensitate. Dacă această bucurie spirituală s-ar naște din cuprinsul firii, cu care suntem conaturali, cum am mai experia incapacitatea noastră de a o trăi

întreagă mai mult timp în continuare sau tot timpul?

Timp mai prelung putem să petrecem în beția dragostei de Dumnezeu, la capătul rugăciunii curate. Aceasta se explică întâi din faptul că rugăciunea îndelungată, cu părăsirea formelor strâmte ale imaginilor și intereselor pentru obiectele limitate ale lumii, ne-a obișnuit cu „lărgirea inimii”, ca să cuprindă o bucurie ce debordează marginile ei. Desigur, pe aceste trepte culminante ale rugăciunii beția dragostei nu apare ca un produs al pregătirii prin rugăciune. Rugăciunea duce până la „oprirea” minții din orice activitate îndreptată spre ceea ce-i mărginit. Dar beția dragostei de Dumnezeu coboară dintr-o dată de sus. Desigur, precum am mai văzut înainte, trebuie să precizăm că în afară de această dragoste ca beție spirituală, ca bucurie debordantă, care exprimă totala absorbire a feței tale în celălalt și a feței celuilalt în tine, mai este și o dragoste calmă, condusă de considerații raționale, ce crește cu încetul. Aceasta e condiție pregătitoare pentru cealaltă. Și pe aceasta o câștigi cu ajutorul harului lui Dumnezeu, dat la Botez, dar fără să excludă eforturile tale. Cealaltă vine însă exclusiv de sus, nu ca produsă de cea dinainte, însă totuși având nevoie de pregătirea prin aceea.

În dragostea față de semen, de asemenea distingem această etapă mai prelungă de bucuria debordantă a câte unei clipe ca dar de sus. Dacă ne cuprinde câteodată o asemenea bucurie față de un semen, fără să ne fi pregătit printr-o iubire specială față de el, aceasta se datorează faptului că sufletul nostru s-a pregătit în general pentru iubire prin rugăciunea ca drum iubitor spre Dumnezeu și prin consecința ce a urmat de aici de a iubi pe orice om. Dar, în orice caz, clipa de bucurie extatică de un om, neurmând unei pregătiri speciale de lărgire a inimii prin părăsirea tuturor imaginilor, conceptelor și intereselor limitate nu poate dura decât cu mult mai puțin decât beția dragostei de Dumnezeu.

Un al doilea motiv care face ca extazul dragostei față de Dumnezeu să țină mai mult, este faptul că Dumnezeu însuși, fiind acum în raport cu noi și deci în apropierea noastră, dă firii noastre o lărgime capabilă să experimenteze infinitatea dragostei mai statornic. Infinitatea aceasta însă ne copleșește atât de mult ființa, că parcă și oasele, care sunt cadrele cele mai rezistente ale

ființei noastre mărginite, se topesc. Omul înduhovnicirii nu mai simte în iubirea cu care iubește pe Dumnezeu nimic omenesc, ci exclusiv puterea dragostei dumnezeiești revărsată în el, iubindu-L pe Dumnezeu cu aceeași iubire cu care îl iubește și Dumnezeu pe el.

Diadoh descrie această stare astfel: „În măsura în care primește cineva în simțirea sufletului dragostea lui Dumnezeu, în aceeași măsură ajunge în dragoste lui Dumnezeu. De aceea, unul ca acesta nu încetează să tindă spre lumina cunoștinței cu o dragoste așa de puternică, încât să-și simtă topindu-se până și tăria oaselor, nemaștiindu-se pe sine, ci fiind prefăcut întreg de dragostea lui Dumnezeu. Despre unul ca acesta putem spune și că este în viața aceasta, și că nu este.

Căci petrecând încă în trupul său, călătorește, datorită dragostei, afară din el, mișcându-se neconținut cu sufletul către Dumnezeu. Arzând cu inima neconținut de focul dragostei, s-a lipit de Dumnezeu prin puterea neslăbită a unei mari iubiri, ca unul ce a ieșit o dată pentru totdeauna din iubirea de sine, pentru dragostea de Dumnezeu”.³⁶

Extazul dragostei, adică, sentimentul unirii cu Dumnezeu, sentimentul că formează cu Dumnezeu un „noi” actual experiat, devine tot mai prelung, producând o bucurie, o căldură sufletească tot mai fericită. Iar extazul prelungit face ca și răstimpurile dintre un extaz și altul să fie tot mai pline de conștiința prezenței actuale a lui Dumnezeu, de dragostea cea calmă, împreună cu lucrarea minții, încât viața omului câștigă o continuitate de dragoste neîntreruptă. Continuitatea aceasta o exprimă Apostolul Pavel zicând: „De ne-am ieșit din minte, este pentru Dumnezeu, iar de suntem cu mintea întreagă, este pentru voi” (II Cor. 5, 13), subînțelegându-se însă: „dar și pentru Dumnezeu”.

De extazul perpetuu propriu-zis vom avea parte numai în viața eternă. Numai atunci vom ieși complet din discursivitate, numai atunci vom avea parte mereu de acea neîntreruptă pătrundere esențială a noastră de subiectul divin, ca și de subiectele umane, de o veșnică cunoaștere substanțială, de o

36. *Op.cit.*, cap.14; Filoc. rom., I, pag.339; Filoc. gr. ed. III, vol.I, pp. 238-239

unire cu însăși intimitatea realității divine și umane.

O chestiune care mai trebuie lămurită în acest capitol este în ce fel, prin unirea cu Absolutul personal, sau unul dintre subiectele umane, obținută prin dragoste, se realizează unirea întregii firi omenești din toate subiectele și unirea ei cu Dumnezeu. Căci lucrul acesta îl afirmă Sfinții Părinți. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că mai întâi iubirea unifică pe omul individual, înlăturând mânia, viclenia, lăcomia și toate cele în care s-a împărțit omul prin iubirea trupească de sine. Căci nemaifiind acestea, nu mai poate persista nici o urmă de răutate; în locul lor se introduc felurile virtuților, care întregesc puterea iubirii. Însă prin unificarea aceasta a omului individual, se realizează și unificarea indivizilor între ei. „Iar iubirea adună cele împărțite și-l face pe om iarăși o singură rațiune și un singur mod de comportare și netezește toate inegalitățile și deosebiri de opinie din toți. Ba îi duce la o egalitate laudabilă, prin faptul că fiecare atrage atât de mult pe altul la sine în intențiile lui și îl preferă sie însuși, pe cât de mult îl respingea altădată și se prefera pe sine. Și prin iubire se desface de sine de bunăvoie, despărțindu-se de rațiunile și preferințele proprii, de gândurile și însușirile lui, și se adună într-o simplitate și identitate, în temeiul căreia nimeni nu se deosebește întru nimic, ci fiecare a devenit unul cu fiecare și toți cu toți, sau, mai bine zis, cu Dumnezeu decât cu ei într-olaltă, manifestând în ei aceeași rațiune de a fi și după fire, și după voință”.³⁷

Cum devenim deci prin iubire toți ca „un singur om”, unit cu Dumnezeu? Cel puțin cât trăim pe pământ, iubirea ca scurtă stare extatică nu o putem experia direct în timp decât numai în raport fie cu Dumnezeu, fie cu câte unul dintre semeni, deci și unirea desăvârșită realizată de ea. Mai ales iubirea extatică față de Dumnezeu în rugăciunea mintală ne absoarbe atât de mult în unirea cu Dumnezeu, încât uităm de oameni, lucru care nu se întâmplă atât de exclusiv în clipa iubirii extatice a semenului. Căci în cazul din urmă, în contemplația absorbantă a semenului ne dăm seama că în legătură cu indefinitul subiectului său stă indefinitul divin. Deci în mod

37. Ed. II despre dragoste (către Ioan Cubicularul), pp.01,400

indirect se realizează prin aceasta și unirea între noi și Dumnezeu. Dar nu experimentăm în clipa acestei iubiri extatice cu Dumnezeu sau cu un semen, o unire actuală cu toți oamenii.

Prin urmare, numai în iubirea calmă de fiecare zi, manifestată în fapte și în gânduri, în iubirea creștină în sens larg, putem experia mai mult sau mai puțin o iubire cu toți oamenii. Interesele mele, patimile mele, opiniile contradictorii, ca manifestări voluntare, nu mai sfâșie unitatea de natură dintre mine și semenii. În fiecare clipă accept să judec lucrurile din punct de vedere al semenului cu care mă aflu în raport, îl pun în locul eului meu pe al lui, renunțând la al meu. Făcând așa în mod succesiv cu diferiți semenii cu care ajung în contact, mi se întărește sentimentul unirii mele actuale sau viitoare cu oricine. Din partea mea nu mai e nici o dezbinare între mine și ei; eu nu mai văd nici una. Dacă văd ei vreuna, eu nu o văd.

Comportarea aceasta statornică întărește sentimentul unității mele cu ei și cu Dumnezeu. Aceasta ușurează în clipe de iubire extatică, de contemplare a subiectului oricărui semen în ceea ce are el cuceritor, indefinit și tainic, trăirea unei uniri desăvârșite. Și la rândul lor aceste clipe întăresc comportarea mea plină de atenție și de abnegație față de orice semen. Energia iubirii mele față de un semen, crescută și prin efortul voinței, dar mai ales prin acele clipe de contemplație extatică, se îndreaptă apoi ușor și spre alte persoane. Și peste tot, câștig o dispoziție statornică de iubire față de oricine, o bucurie de toți, o convingere că în fiecare pot descoperi taina unor adâncuri fermecătoare. Mă simt unit virtual cu toți, și cu orice prilej concret această unire virtuală și indirect devine ușor actuală și directă. Iar iubirea ce o manifest eu față de semenii mei îi umple și pe ei de energia ei, ceea ce are ca urmare întoarcerea ei către mine și propagarea spre alți semenii ai lor. Energia iubirii coborâte de sus are tendința de a deveni o legătură universală între toți oamenii și între oameni și Dumnezeu.

Dragostea de semenii crește din obișnuința dragostei față de Dumnezeu și mai ales din trăirea ei ca extaz pe treapta culminantă a rugăciunii, iar dragostea față de Dumnezeu ni se ușurează prin obișnuința cu dragostea față de semenii. Sufletul plin de dragoste se comportă la fel față de Dumnezeu și

față de toți oamenii. El se simte parte din universul „noi”, partener de fiecare clipă al lui Dumnezeu și gata de a deveni partener în fiecare clipă cu un semen sau altul în legătura dragostei actuale sau extatice.

În bucuria ce o am eu de tine, în iubirea mea de tine, care merge până la uitarea de eul meu, ca să te pun în locul lui pe tine, în unirea dintre mine și tine, natura umană repartizată în persoane își biruie împărțirea și se regăsește pe sine în unitatea ei, fapt care-i produce o bucurie debordantă. Repartizarea în persoane a fost și este necesară tocmai pentru ca prin iubirea reciprocă dintre ele, acestea să-și descopere o valoare și o frumusețe pe care altfel n-ar fi putut-o descoperi.

Unitatea descoperită prin iubire a firii repartizate în persoane este altfel prețuită și de aceea alimentează o bucurie și o afecțiune neîncetate. Biswanger spune: „Noi, cel realizat prin dragoste este semn, salut, chemare, revendicare, îmbrățișare a existenței umane în ea însăși, cu un cuvânt: întâlnire”.³⁸ Întâlnirii din dragoste i-am spune noi mai degrabă „regăsire”. Aceasta e sentimentul încercat de două ființe care și-au deschis sufletele în dragoste. Natura umană își regăsește prin dragoste unitatea divizată prin păcat. De aici, sentimentul celui ce iubește că în cel iubit își regăsește „casa” după ce a rătăcit pe afară.³⁹ Întrucât „casa” este interioritatea, sălașul ultim, vatra de odinioară, putem spune că omul, cât este singur, chiar în stare de „interioritate”, nu e cu adevărat „acasă” la sine, adică în „interioritatea” sa adevărată.

„Casa” soțului e locul unde se găsește soția și „casa” soției e locul unde se găsește soțul său, mai bine zis „casa” este constituită din amândoi, ca expresie a tot ceea ce însumează „noi”.

Un edificiu în care nu mai locuiește cel iubit a devenit pustiu, ca dovadă că ceea ce-i împrumută și lui caracterul de „acasă” era prezența celui iubit. Cei ce se iubesc se primesc unul pe altul în inimă, își deschid unul altuia inima⁴⁰, adică intimitatea. Inima care se deschide celui iubit nu e numai

38. *Op. cit.*, p.170

39. Binswanger, *op. cit.*, p.46

40. *Op.cit.*, pp. 97-98

autorevelarea subiectului în adâncimile lui infinite, ci și afecțiunea cu care se deschide acest subiect ca să primească pe celălalt.

Bucuria ce o avem de întâlnirea cu Dumnezeu în iubire, ne arată că și aici e vorba de o regăsire. Natura umană, fiind opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, se află într-o apropiere originară cu El. Unirea realizată prin dragoste îi dă sentimentul de regăsire, de revenire „acasă”, de intrare în odihnă după cuvântul Fericitului Augustin: „Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te”.

Noi avem sentimentul că în iubirea lui Dumnezeu ca extaz, Dumnezeu ne-a deschis inima Sa și ne-a primit în ea, precum noi ne-am deschis inima noastră ca să intre El în ea. Pe de altă parte, revenirea la Dumnezeu, la inima Lui, înseamnă intrarea în casa Lui. „Casa” lui Dumnezeu însă vrea să-i cuprindă pe toți oamenii, căci în inima Lui încap toți, iar eu când intru în ea trebuie să simt că mă aflu în ea unificat cu toți cei dinăuntru. Revenind în Dumnezeu, revenim în „Adăpostul-Persoană” propriu nouă, în casa părintească supremă, împreună cu toți fiii Părintelui ceresc. A fi în aceeași „casă” părintească cu toți cei iubiți e structura cea mai înaltă și mai pură a iubirii. Vom vedea cum această structură se revelează lui Moise sub chipul „cortului” de sus, după care s-au făcut cortul, templul și Biserica de jos. În această „casă”, care e Dumnezeu însuși, se poate înainta la nesfârșit, fără să se poată intra în ființa ei însăși, în „altar” (în Sfânta Sfintelor). Dar cei ce se iubesc se sălășluiesc reciproc unul în altul. Nu numai noi trăim în Dumnezeu, ci și Dumnezeu în noi. Profunzimea dragostei de Dumnezeu, experiată la capătul rugăciunii curate, mă umple de pornirea de a iubi pe toți semenii, de a-i primi pe toți în inima mea, care se află în inima lui Dumnezeu, de a mă simți că suntem cu toții în interiorul aceleiași „case” a lui Dumnezeu, care este Biserica.

LUMINA DUMNEZEIASCĂ - CUNOAȘTEREA MAI PRESUS DE CUNOAȘTERE

După învățătura Sfinților Părinți, Dumnezeu este incomunicabil, neîmpărtășibil și invizibil, pe de o parte, iar pe de altă parte, El este împărtășibil, vizibil și accesibil.

De aceea, în timp ce Sfântul Pavel spune că pe „Dumnezeu nimeni nu L-a văzut și nici nu poate să-L vadă” (I Timotei 6, 16), Sfântul Ioan Evanghelistul, care a asistat la Schimbarea la Față a Mântuitorului pe Muntele Taborului, spune despre Hristos Dumnezeu, că „am văzut Slava Lui, slavă a Unuia născut din Tatăl” (Ioan 1, 14).

„Fără comunicabilitatea lui Dumnezeu ar fi imposibilă cunoașterea și experiența tainică a unirii cu Dumnezeu, după cum un Dumnezeu care n-ar fi în nici o privință transcendent și inaccesibil n-ar fi un Dumnezeu al acestei experiențe. De fapt, ne aflăm în fața unei antinomii, așa cum antinomică și paradoxală este și dogma trinitară, unde trei este egal cu unul.

De aceea, precum Dumnezeu este unul și întreit, tot așa și natura divină trebuie să fie în același timp incomunicabilă, dar și comunicabilă într-o anumită privință... El este incomunicabil după ființa Sa, dar rămâne comunicabil după lucrarea Sa, ca energie necreată... Așa cum omul, chip al lui Dumnezeu, rămâne necunoscut în ființa sa interioară, dar se face cunoscut prin lucrările sale exterioare, cu atât mai mult Dumnezeu, Creatorul omului, Persoană supremă, rămâne o taină în ființa Sa personală, dar se face cunoscut și comunicabil prin lucrările și energiile Sale necreate.

Energiile necreate sunt forțele divine prin care Treimea coboară către lume ca să înalțe lumea la comunicarea vieții eterne a Sfintei Treimi”.

Prin intermediul energiilor necreate, se depășește o simplă cunoaștere intelectualistă a lui Dumnezeu prin una experimentală.

„Prin energiile necreate, Dumnezeu este mai întâi trăit de credincioși, apoi cunoscut, fiindcă rostul cunoașterii lui Dumnezeu nu este cel de a satisface curiozitățile intelectuale ale minții umane, ci de a contribui la desăvârșirea spirituală și morală a întregului om, în totalitatea ființei lui

psihofizice”.

Sfinții Părinți spun că înainte de a face teologie, trebuie să te rogi, adică să trăiești, și apoi să teologhisești, să vorbești despre Dumnezeu. „Cunoașterea lui Dumnezeu păstrează astfel un caracter paradoxal, adică a cunoașterii prin necunoaștere. Căci Cel căutat este deasupra oricărei cunoașteri, înconjurat din toate părțile de mister, ca să înalțe omul mereu mai sus către El, pentru a-l curăța și îndumnezei, ca lumea să aibă viață și cât mai mult viață”.

Așa cum s-a mai arătat, treapta cea mai înaltă a trăirii creștine este experiența vederii luminii necreate, caracterizată prin cele trei realități spirituale: iubire, o cunoaștere directă mai presus decât cea concepțională și lumină, care este totodată și bucurie.

Această experiență este, așadar, și cunoaștere, primită prin puterea Duhului Sfânt.

Fiind superioară oricărei cunoașteri, ea se poate numi și neștiință, prin aceea că reprezintă un plus cantitativ ce depășește orice cunoaștere posibilă omenească, precum și pentru faptul că nu e o cunoaștere prin concepte.

Lumina dumnezeiască este o lumină de ordin spiritual care umple mintea. Ea este o descoperire a unei realități tainice, care depășește cunoașterea, cu toate că i se dau adesea numiri împrumutate din ordinea cunoașterii.

„E o cunoaștere mai presus de tot ce experiem noi în limita puterilor naturale ca cunoaștere. E o cunoaștere la care n-am ajunge niciodată prin puterile spiritului nostru, oricât s-ar dezvolta ele, oricât ar evolua, pentru că prin nici o evoluție nu ajunge mintea să se unească cu Dumnezeu, ci numai cu cele create... Sfântul Grigorie Palama spune: „Întrucât unirea aceasta întrece puterile minții, este mai presus de toate lucrările mintale și nu este cunoștință, dat fiind că o depășește pe aceasta, iar întrucât este o legătură a minții cu Dumnezeu e neasemănat mai înaltă decât puterea ce leagă mintea de cele create, adică de cunoștință”.

Fiind mai presus de orice minte, ea nu este nici ceva inteligibil, chiar i se zice astfel.

Această vedere nu este însă un neant al spiritului, un gol, o renunțare la orice cunoaștere, ci este o cunoaștere mai presus de orice cunoaștere.

Ea nu se poate încadra nici în concepția idealismului fiziologic, nici nu e încoronare naturală a unui efort al spiritului sau a unei dezvoltări a puterilor lui. Ci la ea se ajunge printr-un salt, care nici el nu e făcut de minte prin puterile ei, ci prin răpirea ei de Duhul Sfânt. Unul dintre marii trăitori ai secolului trecut, care a avut experiența lumii necreate zice: „Calea care duce la cunoașterea lui Dumnezeu trece, înainte de toate, prin credință, iubire față de Hristos și pocăință... Lucrul cel mai important este să ne păstrăm mereu sentimentul nimicniciei noastre față de Dumnezeu. Atunci simțim o tensiune permanentă între învinovățirea noastră și dragostea lui Hristos. Între pocăință și nădejde în mila lui Dumnezeu... Când îl vedem pe Hristos, așa cum este, împreună ne vedem pe noi înșine, să ne dăm seama cât de păcătoși și vrednici de plâns suntem și să ne tânguim. Dragostea pentru lumea întreagă se naște pe măsura tânguiriilor noastre. Despărțirile încetează, devenim una în Hristos. Doar lumina dumnezeiască, atunci când strălucește în noi, ne permite să ne vedem păcatele. Prin rugăciune, puțin câte puțin, inima noastră începe să înțeleagă influențele duhurilor care umplu văzduhul.

În loc să înaintăm duhovnicește, vedem, cu o ființă mereu crescândă, patimile care ne stăpânesc. În mod paradoxal, acest sentiment de regres duhovnicesc este un progres. Chiar dacă nu am văzut încă lumina necreată a Duhului Sfânt, datorită prezenței ei, ne vedem păcatele.

Fiind o vedere și o cunoaștere a unei energii dumnezeiești, primite de om într-o energie dumnezeiască, vederea luminii necreate este o vedere și o cunoaștere după modul divin sau „duhovnicească sau dumnezeiască”, după cum zice Sfântul Grigorie Palama.

În sens cantitativ, e posibil un progres infinit în această cunoaștere. Vederea luminii are atât un caracter apofatic, cât și un caracter catafatic. Sfântul Grigorie Palama, comentând pe Dionisie, spune: „Dar cel ajuns în lumina aceasta vede și nu vede. Cum văzând nu vede? Pentru că vede mai presus de vedere. Deci în sens propriu cunoaște și vede.

Nu vede în sensul că depășește vederea nevăzând prin nici o lucrare a

minții și a simțurilor, prin însuși faptul că a depășit totodată lucrarea cunoscătoare, fiind ridicat în ceea ce este mai presus de vedere și de cunoaștere, cu alte cuvinte văzând că lucrând în chip mai înalt decât omenește, ca unul ce s-a ridicat mai sus decât omul și a ajuns dumnezeu prin har și este unit cu Dumnezeu și prin Dumnezeu vede pe Dumnezeu”.

Față de cunoștința obișnuită, lumina dumnezeiască este neasemănat mai strălucitoare și prin ea se înțeleg atât științele naturii, cât și Sfânta Scriptură.

Așa cum cunoașterea unui om în extazul dragostei nu poate fi prinsă în concepte, tot astfel vederea luminii dumnezeiești este superioară conceptelor, fiind o vedere mai largă, directă, a ceea ce are subiectul în chip tainic.

Experiența prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu apare celui ce are această experiență ca lumină care umple totul.

„Conceptele, ca unele ce ne scot din circuitul iubitor al comuniunii cu semenii și din contactul direct cu realitatea peste tot, fiind un surrogat în realitate, fiind un semn de retragere în egoismul păcatului, se interpun ca un zid între noi și lumea iradiată de realitate atunci când ne aflăm în raporturi normale cu ea... De aceea, întâlnirea cu Dumnezeu este experiată ca lumină numai când avem o experiență nemijlocită a lui Dumnezeu.

Conceptele despre Dumnezeu sunt făurite de mintea noastră din umbrele proiectate de vălul care-L acoperă pe Dumnezeu. Dar cine ia un concept drept realitatea lui Dumnezeu își face din el un idol, iar rezultatul este moartea spirituală, cum interpretează Sfântul Grigorie de Nyssa cuvântul: Nu va vedea omul fața Mea și să fie viu” (Ex.33,20).

Sfinții Părinți ne învață că harul umple sufletul de lumină, dar să nu ne lăsăm înșelați de nici o apariție luminoasă, care poate fi ori concepte și imagini definite, ori apariții demonice. Lumina harului aduce multă bucurie în suflet, pe când aparițiile luminoase aduc tulburare și moarte sufletească. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Cel ce-și închipuie că Dumnezeu este ceva din cele ce se cunosc, nu mai are viață, ca unul care a deviat de la Cel ce există, la ceva ce pare fanteziei sale cuprinzătoare că există. Căci Cel ce există este viață adevărată. Dar acesta este inaccesibilă cunoașterii”.

Cu toate acestea, atunci când cei care au experiat lumina au coborât din starea de extaz, au căutat să cuprindă în concepte și imagini ceea ce au văzut. Dar cele spuse de ei sunt doar „fărâme” din ceea ce au văzut.

ÎNDUMNEZEIREA

a) Cele două etape ale îndumnezeirii

Îndumnezeirea este desăvârșirea și deplina pătrundere a omului de Dumnezeu, dat fiind că în alt chip el nu poate ajunge la desăvârșire și la deplina spiritualitate. Păcatul a știrbit și a înlănțuit, ca într-o vrajă rea, într-o mare măsură, puterile firii omenești. Noi nu cunoaștem exact toată amploarea puterilor de care e capabilă firea noastră. Invidia, grija, ura îi paralizează elanurile. Iubirea pe care o avem față de cineva, sau pe care o are cineva față de noi, încrederea ce ni se acordă sau o acordăm, deci orice ieșire din egoismul păcătos, dezlănțuie în noi puteri ce nu ni le bănuim, întocmai cum sărutul lui Făt-Frumos o trezește din paralizia unui somn nefiresc pe Ileana Cosânzeana.

Dacă starea aceasta în care a aruncat păcatul firea omenească este o stare contrară firii, teoretic am putea spune că prima treaptă la care se ridică ea prin refacere este aceea de natură adevărată. Dar concret, nu se poate distinge o stare de natură pură, întrucât chiar ridicarea naturii la starea aceasta nu se poate realiza prin puterile ei, în sensul că s-ar scutura singură din somnul lor și ar rămâne numai la ele, ci numai prin colaborarea cu puterile dumnezeiești se ridică și rămâne în această stare. Astfel, în cursul procesului de îndumnezeire, multă vreme omul în anumite privințe nu a atins încă nivelul de deplină sănătate a naturii sale, dar în alte privințe a depășit prin harul dumnezeiesc, nivelul pur natural.⁴¹

Lumina luminează mult timp în întuneric. Omul cel nou crește în lupta

41. Pr. prof. D.Stăniloae, *Contra lui Anchidîn*, V, Cod. Paris, gr.1238, f. 152

cu rămășițele omului vechi. El duce, de când a fost sădit în el germenele omului nou, adică de la Botez, pe de o parte, o viață supranaturală, dar pe de alta, încă și una subnaturală.

Îndumnezeirea în sens larg începe de la Botez, întinzându-se de-a lungul întregului urcuș spiritual al omului, în care sunt activate și puterile lui, adică de-a lungul purificării de patimi, al dobândirii virtuților și al iluminării. Iar dacă în acest urcuș puterile naturale ale omului sunt în continuă creștere, ca să-și atingă apogeul în clipa când au ajuns apte de a vedea lumina dumnezeiască, primind ca putere văzătoare lucrarea Duhului Sfânt, am putea spune că îndumnezeirea prin care se realizează această dezmorțire și creștere coincide cu procesul dezvoltării puterilor umane până la limita lor, sau cu deplina realizare a naturii omenești, dar și cu depășirea lor nesfârșită prin har.

Căci îndumnezeirea nu se oprește niciodată, ci ea continuă și dincolo de limita ultimă a puterilor naturii umane, la infinit. Pe aceasta din urmă am numi-o îndumnezeire în sens restrâns.

Pentru justificarea acestei afirmații, am putea aduce pilda îndumnezeirii omenității lui Iisus Hristos care de asemenea începe propriu-zis după Patimi și prin Înviere, când, conform Sfântului Grigorie de Nyssa, însușirile și lucrările naturii umane sunt covârșite de atributele și lucrările Dumnezeirii. Aceasta se săvârșește în înălțarea lui Iisus la cer, ca om. Ea a făcut posibilă și îndumnezeirea noastră personală, înțeleasă de asemenea ca o ridicare deasupra atributelor și lucrărilor omenești, la atributele și lucrările dumnezeiești.⁴²

Astfel, dacă îndumnezeirea în sens larg înseamnă ridicarea omului până la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale sau până la realizarea deplină a omului⁴³, întrucât în tot acest timp se află în el activă și puterea dumnezeiască a harului, îndumnezeirea în sens strict cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire.⁴⁴

42. *Contra Eunomium*, liber V; col.693

43. Sfântul Maxim Mărturisitorul, „*Capitum quinquies cent*”, pp. 90, 1189

44. Sfântul Maxim Mărturisitorul *Capit. Theol. et oecom.*, cent.II, 68

Aceste două feluri de îndumnezeire se deosebesc, dar între ele există totuși o continuitate ca între două etape ale aceluiași urcuș, deși pentru trecerea de la prima etapă la a doua e necesar un salt, întrucât în prima etapă lucrează și omul, dar în a doua, numai Dumnezeu.

Dacă în cursul urcușului spiritual al omului, până la dezvoltarea deplină a puterilor sale naturale prin colaborarea lor, harul dumnezeiesc n-ar da alt ajutor decât pe acela ca puterile naturale ale omului să se dezvolte până la limita lor, aproape că ar fi neîndreptățită numirea de îndumnezeire pentru acest proces, deși el se realizează cu concursul puterii dumnezeiești. Dar cum harul produce în om, chiar în cursul acestui urcuș, și efecte care depășesc limita naturii pure, acesta e un motiv și mai important pentru care nu se poate refuza numele de îndumnezeire nici urcușului spiritual al omului dinainte de atingerea limitelor ultime ale puterii sale naturale.

Pe de altă parte, am văzut în capitolele anterioare că încetarea activității naturale a puterilor spirituale ale omului nu înseamnă o oprire totală a oricărei activități și a oricărei dezvoltări a lor. Ele continuă să lucreze, dar nu prin faptul că ar mai putea pune la contribuție resursele lor naturale, ci exclusiv prin faptul primirii energiei dumnezeiești. Într-un fel oarecare, omul rămâne activ, dar e activ ca primitor al puterii mereu sporite a lui Dumnezeu. De aceea, îndumnezeirea e considerată totuși ca o experiență de care numai omul e capabil. Iar receptarea aceasta a omului face parte dintr-o dezvoltare fără sfârșit, care, deși nu înseamnă o creștere a puterii de activitate naturală, sau o lărgire a naturii umane ca izvor intrinsec de putere și activitate, înseamnă totuși o creștere a puterii sale perceptive, a puterii de a primi și de a folosi în tot mai largă măsură energiile divine.⁴⁵ Iar întrucât creșterea aceasta a puterii de a se împărtăși de darul dumnezeiesc, deși se face prin puterea acestuia, presupune totuși o capacitate virtuală de a primi o astfel de creștere, ea e într-un anumit sens o dezvoltare a unei potențe a naturii, a

45. Sfântul Grigorie Palama, Cuv. III, triada poster.; Coisl. gr.100, f.179, Filoc. rom VII, pag.303 (cap.31), Ed.Hristou I, pag. 566 și Sfântul Chiril al Alexandriei, „Opusula theologica et polemica” ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, p.91, col.101

potenței ei receptive.

Puterea aceasta receptivă desigur că nu trebuie înțeleasă ca o capacitate de a se lărgi în mod fizic, ci în mod spiritual, deci în baza unui impuls interior, existent măcar virtual în firea umană, anterior atingerii a ceea ce primește ca dar. Darul acesta e descris de toți Sfinții Părinți ca durând și crescând în vecii vecilor, deci și puterea de primire a lui, deși, pe de altă parte, ei spun că omul va „pătimi” îndumnezeirea, o va suferi pasiv, nu o va produce, căci a intrat în odihna fără de sfârșit. În viziunea lui Dionisie Areopagitul toate treptele îngerești se află etern într-o tensiune dinamică spre Dumnezeu, progresând mereu în îndumnezeire. Iar Sfântul Grigorie de Nyssa aseamănă acest dar neconținut sporit, și primirea lui, cu urcușul lui Moise.⁴⁶

Deci, când am vorbit de încetarea naturii umane de a mai lucra și prin puterile sale, măcar în cât de mică măsură, am înțeles că a ajuns la limita dezvoltării ei după fire, că a ajuns la limita ei ca izvor de putere și de activitate, nu însă și ca potență receptivă. Procesul de dezvoltare a naturii umane nu e încă încheiat, deși are izvor și ca subiect de putere proprie ea nu mai are nici o dezvoltare, și în acest sens toată creșterea ei în lucrări dumnezeiești e după har, nu după natură. Dar faptul că însăși sporirea fără sfârșit, îndumnezeirea, are totuși ca bază și o potență receptivă sădită în firea omului, e exprimată în Răsărit prin doctrina că omul e făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin păcat nu s-a pierdut chipul, dar s-a oprit procesul asemănării cu Dumnezeu. Acesta, preluat în Hristos, nu va mai avea sfârșit. Omul devine asemenea cu Dumnezeu, fără să se identifice cu El. Omul va înainta în veci, în „asemănarea” cu Dumnezeu, în unirea tot mai deplină cu El, dar niciodată nu va ajunge până la identificarea cu El; va putea reflecta tot mai mult pe Dumnezeu, dar nu va deveni ceea ce e Dumnezeu.

Aceasta distinge asemănarea de identitate sau calitate de Dumnezeu prin har, de Dumnezeu prin natură. Întrucât în general cunoscătorul devine tot mai asemenea cunoscutului, omul devine și tinde să devină tot mai asemenea

46. Sfântul Grigorie de Nyssa, pp. 44, 404

cu Dumnezeu, tot mai mult ceea ce e Dumnezeu, sau Dumnezeu prin har.⁴⁷ Procesul îndumnezeirii fiind deci tot una cu procesul „asemănării” e într-o anumită privință o dezvoltare prin har a unei potențe sădite în om, mai ales că „asemănarea” nu e decât o dezvoltare a „chipului”.⁴⁸

Această dezvoltare a naturii, fie și numai ca receptivitate, e un nou motiv pentru care îndumnezeirea din prima etapă și a doua nu este o întrerupere, deși observațiile de mai sus au scos totodată în relief și incontenstabile deosebiri între ele și un salt de la prima etapă la a doua, care înseamnă și o ieșire din legile naturii în general.

Dar îndumnezeirea în sens strict, ca proces de desăvârșire a omului după ce natural a ajuns la limita puterilor lui de activitate și după ce a încetat orice contribuție din partea lui, aparține abia veacului viitor. În timpul vieții de aici ea e numai anticipată în clipe scurte, în formă de arvună.

b) Îndumnezeirea, în sens strict

Ne vom ocupa aici de îndumnezeirea în sens strict pentru că ea ne arată într-o formă mai clară ce este îndumnezeirea propriu-zis.

Problema cea mai importantă este aceea a raportului dintre ea și natura umană. Precum am văzut, Sfinții Părinți spun că prin îndumnezeire încetează lucrările naturii umane, fiind înlocuite cu lucrări dumnezeiești, atributele naturale fiind copleșite de slava dumnezeiască. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Sufletul devine Dumnezeu, odihnindu-se, prin participare la harul dumnezeiesc, de toate lucrările sale mintale și sensibile, și odihnind deodată cu sine toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeiește împreună cu sufletul în proporție cu participarea lui la îndumnezeire, așa încât atunci Se va arăta numai Dumnezeu, atât prin suflet,

47. Lot-Borodine, *L'antropologie theocentrique de l'Orient chretien comme base de son experience spirituelle*, Irenikon, tom XVI, 1939, Janv.- Febr., p.15

48. Diadoh, *op. cit.*, cap.89, Filoc. rom. I, pag.398; Filoc. gr., ed.III, vol. I, p.265

cât și prin trup, atributele naturale fiind biruite de prisosința slavei”.⁴⁹

Sfântul Grigorie Palama spune, aproape repetând pe Sfântul Maxim, că atunci când Dumnezeu Se face vizibil sfinților în lumină „încetează orice putere de cunoaștere, Dumnezeu unindu-Se cu ei ca și cu niște dumnezei. Prin participarea la Cel desăvârșit se transformă și ei înspre mai bine; căci, ca să vorbim ca prorocul, schimbându-și puterea, opresc orice lucrare a sufletului și a trupului, așa încât nu mai apare și nu mai privește decât Acela prin ei, fiind coplesite atributele naturale, de prisosință slavei”.⁵⁰

În acest sens, Sfântul Grigorie Palama poate spune despre cei ce se învrednicesc de vederea luminii dumnezeiești că ies din timp.⁵¹ „Numai îngerii care și-au păstrat locul lor și aceia dintre oameni care au ajuns la cinstea mai presus de fire, dată ființelor cuvântătoare, se împărtășesc și de lucrarea și de harul îndumnezeitor, de însăși lumina dumnezeiască și negrăită. Căci numai harului dumnezeiesc îi este propriu, după Maxim Mărturisitorul, să dăruiască fapturilor îndumnezeirea proporțional cu treapta lor, luminând natura cu lumina cea mai presus de fire și ridicând-o, prin prisosința slavei, deasupra granițelor ei”.⁵²

La fel consideră îndumnezeirea, ca o ridicare a luminii umane din granițele ei, Sfântul Grigorie de Nyssa. E drept că acesta vorbește de îndumnezeirea naturii umane a lui Iisus Hristos, dar îndumnezeirea Aceluia e începutul îndumnezeirii naturii umane în general. Astfel, Sfântul Grigorie afirmă cu îndrăzneală că după trecerea prin Patimi, trupul lui Iisus s-a făcut prin „întrepătrundere” cu natura divină „ceea ce este și natura care l-a primit”;⁵³ că dreapta lui Dumnezeu sau puterea creatoare a Lui, care e Însuși

49. *Capete gnostice*, II, 88; Filoc. rom., II, pag. 203

50. Cuvânt III, triada poster; Coisl. gr. 100, f170; Filoc. rom., VII, pp. 303-304 (cap.31); Ed. Hristou, I, pag.566

51. După Lossky, *op.cit.*, pag.221

52. Antir., V. Contra lui Anchindin, cod. Paris, gr.1238, f152, la Pr.D. Stăniloae, *op.cit.*, p. CLIX; Ed.Hristou III, pag. 375

53. *Contra Eunomium*, Liber V, PG 45, 639

Logosul, a ridicat pe omul unit cu ea la înălțimea ei, făcându-l prin „întrepătrundere” ceea ce este și ea după fire.⁵⁴ Acest act a fost o „prefacere”. În baza acestui fapt, „natura umană a devenit tot ce era natura divină, în care se afla: nemuritoare în cel nemuritor, lumină în lumină, nestricăcioasă în cel nestricăcios, nevăzut în cel nevăzut. Căci totdeauna când în asemenea împrejurări prevalează cu mult o parte, aceasta prefacă și cealaltă parte.⁵⁵

„Astfel, partea omenească n-a mai rămas în măsurile și în atributele ei, ci a fost ridicată și a devenit, în loc de om, dumnezeu”.⁵⁶ Desigur, privită în sine, natura umană nu se face una cu Dumnezeirea, după ființă. Dar împreună cu Dumnezeirea, „se prefacă și ea în dumnezeire”, „nu mai rămâne în granițele și atributele ei”.⁵⁷ Aceasta se întâmplă însă numai după înviere, dar nu cu ființa. Viața adevărată aflătoare în trup, neputând rămâne în moarte, a ridicat prin înviere trupul de la stricăciune, la nestricăciune. Precum se ascunde focul în lăuntru lemnului, dar pe urmă izbucnește la suprafață, încălzindu-l și făcându-l și pe el să ardă, așa s-a ascuns Dumnezeirea în trup, până la moarte și în timpul morții, ca pe urmă să-l umple de viața sa, ca pe o pârgă a firii noastre, încât nu se mai poate distinge fiecare fire a Lui, ci firea omenească a lui Iisus prefăcându-se prin întrepătrunderea cu cea dumnezeiască, a primit atributele acestuia sau puterea Dumnezeirii”.⁵⁸

Pe de altă parte, Sinodul al IV-lea ecumenic (de la Calcedon) și cel de al VI-lea (de la Constantinopol) au definit că cele două firi și lucrări s-au unit în Persoana lui Iisus „fără amestecare (contopire) și fără schimbare”, condamnând ca monofizism orice opinie contrară. Iar Sfântul Ioan Damaschin înțelege îndumnezeirea trupului și a voinței omenești a lui Iisus în sensul că nu le-a scos din granițele lor, că nu a produs nici o schimbare a

54. Sfântul Grigorie de Nyssa – provocare

55. *Ibidem*

56. *Ibidem*

57. *Op.cit.*, col.705

58. *Ibidem*

însușirilor sau a lucrărilor lor. „Trebuie să știe că nu spunem că trupul Domnului s-a îndumnezeit, s-a făcut asemenea lui Dumnezeu și dumnezeu în virtutea unei modificări sau schimbări sau prefaceri, sau amestecări a firii..., ci prin întrepătrunderea firilor în chipul în care vorbim de înroșirea fierului prin foc. Dar cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare și schimbare, tot astfel hotărâm că s-a făcut și îndumnezeirea trupului. Prin faptul că „Cuvântul trup S-a făcut”, nici Cuvântul n-a ieșit din granițele dumnezeirii Sale și din măririle Sale proprii, demne de Dumnezeu, și nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu și-a schimbat firea sau însușirile lui firești. Căci și după unire au rămas firile neamestecate (necontopite), iar însușirile acestora, nevătămate. Trupul Domnului însă s-a îmbogățit cu lucrările dumnezeiești, în virtutea uniunii prea curate cu Cuvântul, după ipostas, fără ca însușirile cele firești să sufere vreo pierdere. Căci nu lucrează trupul cele dumnezeiești în virtutea energiei (lucrării) lui, ci în virtutea Cuvântului unit cu el, Cuvântul arătându-și prin el propria energie (lucrare). Căci fierul înroșit în foc arde nu pentru că posedă în virtutea unui principiu firesc energia de a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul. Așadar, trupul era muritor prin el însuși, dar dătător de viață din cauza unirii, după ipostas, cu Cuvântul.

Tot astfel și cu îndumnezeirea voinței: nu spunem că lucrarea ei firească a fost modificată, ci că s-a unit cu voința lui Dumnezeu cel înomenit”.⁵⁹

Cum conciliem însă afirmarea unora, că îndumnezeirea a scos firea omenească din granițele ei, cu afirmarea altora, că n-a scos-o?

La o privire mai atentă ni se descoperă că e contradicție numai în cuvinte. Putința concilierii ne-o dă însuși Sfântul Ioan Damaschin, când spune că firea omenească s-ar fi schimbat numai dacă ar fi devenit ea însăși izvorul atributelor și lucrărilor dumnezeiești. Căci aceasta caracterizează ființa divină: calitatea de izvor ultim al lucrărilor divine. Întrucât firea umană n-a devenit ea însăși izvorul energiilor (lucrărilor) divine, ceea ce nu afirmă nici Sfântul Grigorie de Nyssa și nici Sfântul Maxim, ci aceasta se împărtă-

59. *Dogmatica*, trad. rom., pr. D. Fecioru, pp. 107-108

șește dintr-un izvor deosebit de ea, cu care e unită după ipostas, ea n-a ieșit din granițele ei, și deci Sfântul Ioan Damaschin are dreptate. Pe de altă parte, tocmai faptul că natura umană a lui Iisus se manifestă încă înainte de Înviere, dar mai ales după Înviere, prin anumite lucrări și atribute care nu se puteau explica din resursele ei naturale, înseamnă că funcțional natura umană e mai presus de granițele ei, că prin lucrare, de a cărei origine facem abstracție, ea se află deasupra granițelor sale naturale. Cu alte cuvinte, când întrebăm de sursa lucrării naturii îndumnezeite, ne dăm seama că ea n-a ieșit din granițele ei, întrucât trebuie să răspundem că n-a devenit ea însăși sursa ultimă a acestei lucrări. Dar când nu întrebăm de sursa acestei lucrări, ci constatăm pur și simplu că e mai presus de posibilitățile naturii umane – iar o asemenea lucrare o recunoaște și Sfântul Ioan Damaschin – putem spune că practic, funcțional, natura umană se manifestă dincolo de granițele ei naturale.

Întrucât fierul înroșit nu arde prin sine, nu și-a schimbat natura în foc, dar întrucât arde, indiferent din ce cauză, el se află funcțional în afară de granițele puterilor sale. Catholicismul aduce adeseori doctrinei răsăritene a îndumnezeirii reproșul de monofizism. Dar faptul că toți Părinții Bisericii accentuează că îndumnezeirea e „după har”, „nu după natură”, îi scoate de sub orice asemenea reproș. Dumnezeu „după har”, nu după natură înseamnă tocmai că natura omului îndumnezeit rămâne neschimbată, în sensul că nu devine ea însăși izvorul energiilor divine, ci le are pe acestea prin harul primit ca dar. Oricât de mult ar spori energiile divine în acestea, ea rămâne numai un canal de trecere, un mediu care le reflectă, niciodată nu va ajunge să aibă rolul de izvor.

Catholicismul nu poate înțelege această doctrină, deoarece nu cunoaște deosebirea dintre ființa și energiile divine. Ca urmare, pentru el natura umană nu s-ar putea îndumnezei decât unindu-se cu ființa divină. Omul nu s-ar putea îndumnezei decât contopindu-se cu ființa divină. În orice caz, ceea ce s-ar manifesta, ceea ce s-ar reflecta din el ar fi ființa divină. Neputând admite aceasta, catholicismul menține pe om într-o existență net separată de tot ceea ce e dumnezeiesc. În ortodoxie însă, natura omului unit cu energiile divine devine mediu prin care se manifestă aceste energii, ea însăși

rămânând neștirbită, așa cum căldura și lumina soarelui pătrund și se manifestă prin atâtea medii fără să le anuleze, fără să le identifice cu discul solar. Deci firea omenească a lui Iisus nu s-a „prefăcut” în firea dumnezeiască, după Înviere și Înălțare. Dar fapt e că după Înviere și Înălțare, firea omenească a lui Iisus a primit noi energii, noi lucrări dumnezeiești. Întrebarea e numai dacă toate energiile și atributele umane s-au suspendat și dacă această suspendare înseamnă o desființare sau numai o copleșire a lor și cum înțelegem această copleșire.

Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Grigorie Palama folosesc termenul de „copleșire” și-l referă la toate lucrările și atributele omenești. Sfântul Grigorie Palama declară: „După dumnezeiescul Maxim, tot ce e Dumnezeu e și cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea după ființă. Deosebirea aceasta provine de acolo că cei ce se împărtășesc de harurile îndumnezeitoare ale Duhului nu se împărtășesc și de ființă”.⁶⁰

Tot în sensul unei copleșiri a tuturor lucrărilor omenești trebuie să înțelegem și afirmarea Sfântului Maxim Mărturisitorul că îndumnezeirea înseamnă o transformare a firii întregi în stare pasiv, sau că „în Dumnezeu și în cei îndumnezeiți va fi o singură lucrare”.⁶¹

Dar mai ales rezultă acest înțeles din afirmația Sfântului Maxim, că natura umană trebuie să treacă „în starea de îndumnezeire” printr-o „moarte” a ei sau că îndumnezeirea veacului viitor e separată de zilele de lucru ale acestui veac, prin Sâmbăta odihnei.

Dar această copleșire nu înseamnă că omul devine insensibil. El trăiește el însuși în noua sa stare de „dumnezeu după har”, conștient în același timp de Creatorul său după fire. El gustă o fericire dumnezeiască, dar cu recunoștința de făptură, experiază în sine puteri dumnezeiești, dar cu uimirea celui ce-și dă seama că nu provin din sine. Cu alte cuvinte, e dumnezeu, dar nu încetează de a fi în același timp om; e dumnezeu prin lucrările ce le săvârșește, prin funcțiile sale, dar conștient că e un dumnezeu prin mila

60. Apologie mai extinsă, la pr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. LXVIII

61. *Opusculia theologia et polemica*, pp. 91,33

unicului și marelui Dumnezeu. Acesta e sentimentul cuprinzător de umanitate cu care e însoțită manifestarea lucrărilor dumnezeiești hărăzite subiectului său. El trăiește iubirea curată sau relația spirituală cu Dumnezeu în măsura în care au fost copleșite senzații trupești, de durere și de plăcere, sau cele de pizmă, de mândrie. El trăiește bucuria curată de tot ce e bun, cuviincios, armonios. El e ca Dumnezeu, ba chiar Dumnezeu, dar nu Dumnezeu. E Dumnezeu dependent, ca să redăm prin alt termen expresia de „dumnezeu prin participare”. Conștiința acestei dependențe exclude identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu.

Îndumnezeirea e trecerea omului de la lucrările create la cele necreate, la nivelul energiilor divine. De aceasta se împărtășește omul, nu de ființa dumnezeiască. Așa se înțelege cum omul asimilează tot mai mult din energiile divine, fără ca această asimilare să se termine vreodată, întrucât niciodată nu va asimila însuși izvorul lor, adică ființa divină, ca să devină Dumnezeu după ființă sau un alt Hristos. Pe măsură ce omul sporește în capacitatea de a se face subiect al unor energii divine tot mai îmbelșugate, i se descoperă aceste energii din ființa divină într-o amploare și mai mare.

Nici măcar energiile divine nu le primim vreodată în totalitatea lor, pentru că ele nu încetează de a se arăta neconținut în noi și noi proporții; și o dată cu ele crește puterea ce se manifestă prin noi și înțelegerea noastră. Dacă în viața pământească energiile divine ni se coboară până la nivelul cel mai de jos la care ne aflăm din punct de vedere spiritual, comprimându-și într-o potențialitate comorile lor infinite, pe măsură ce creștem cu duhul, ele ne actualizează câte ceva din infinitatea ascunsă în ele. Iar urcușul nostru etern este în același timp o eternă ridicare a energiilor divine din potențialismul la care s-au coborât.

Nu numai Hristos S-a coborât la noi, ca să Se înalțe apoi cu noi, ci toată ordinea adevărilor Sale necreate. De la contemplarea lor prin învelișurile lumii sensibile, în viața aceasta, ne ridicăm la contemplarea lor nemijlocită, dar nici atunci nu vom înceta de a înainta pe treptele ei nesfârșite. Ordinea lor descoperă Împărăția cerurilor, este mediul divin care ne unește, dar, în același timp, ne și distinge de Dumnezeu; ne și leagă, dar ne și ține deosebiți

de ființa lui Dumnezeu.

Ea este o lume infinită, de infinite trepte și reliefuri de viață spirituală. Aceasta nu înseamnă că fiind în ea nu vom fi în Dumnezeu, căci Dumnezeu e peste tot unde sunt energiile Sale. Dar totuși nu vom fi uniți cu ființa Lui.

Energiile divine nu sunt decât razele ființei divine, strălucind din cele trei Persoane divine. Iar când Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat, razele acesteia iradiază prin fața Lui umană.

Pe de altă parte, se poate spune că entitățile lumii sunt chipurile rațiunilor Logosului divin care sunt în același timp energii. Prin creație Dumnezeu a pus o parte din infinita Sa posibilitate de gândire și de lucrare în existență, în forma specifică nivelului înțelegerii și făpturii umane, pentru ca să poată realiza cu oamenii un dialog în care aceștia să urce tot mai mult spre asemănarea cu Dumnezeu și spre unirea cu El.

Întruparea Cuvântului a confirmat valoarea omului și a acestor chipuri de rațiuni și de energii pe măsura lui. Dar i-a dat omului și posibilitatea să vadă în fața de om a Logosului, concentrate din nou, toate rațiunile și energiile divine. Astfel îndumnezeirea finală va consta într-o privire și trăire a tuturor valorilor și energiilor divine gândite și radiate, pe măsura supremă a omului, în fața lui Hristos. Dar prin aceasta, în fața fiecărui om se vor reflecta luminos, prin rațiunile și energiile adunate de el, rațiunile și energiile Logosului. De aceea, fericirea veșnică va consta în contemplarea feței lui Hristos (Apoc.22,4).

Așa vom fi toți în Dumnezeu și vom vedea toate în Dumnezeu sau Dumnezeu va fi în toate și-L vom vedea în toate, fiind tot atât de reală prezența unitară a lui Dumnezeu în toate, pe cât de reale și de contopite în Dumnezeu vor rămâne „toate” făpturile adunate în El.

Aceasta este perspectiva eternă a îndumnezeirii.





PAGINI DE SPIRITUALITATE ORTODOXĂ

AUTORITATEA IMPERIALĂ ȘI MONAHISMUL ÎN PRIMUL MILENIU

Stângă Alin

Dintotdeauna idealul pus înainte de Biserică creștinilor a fost mântuirea și viața veșnică. Dacă pentru majoritatea credincioșilor atingerea acestui deziderat putea fi realizat prin observarea poruncilor din legea dumnezeiască, sintetizate în Decalog (Ieșire 20, 2-17; Matei 19, 17-19; Luca 10, 25-28), au existat însă, încă din veacul apostolic, unii creștini care, în dorința lor după desăvârșire, își asumă eforturi și responsabilități mai mari decât ale celorlalți (așa numitele sfaturi speciale ale Mântuitorului): „*nu numai castitatea, ci castitatea totală și fecioria; nu numai nealergarea după bunurile lumii și slava deșartă, ci renunțarea completă la vreo formă de stăpânire și de avere; în smerenie totală și ascultare necondiționată față de duhovnic*”.¹

Purtarea lor se inspira din viața și învățătura Mântuitorului, a Sfintei Fecioare Maria, a Sfântului Ioan Botezătorul, a bătrânului Simeon și a prorocii Ana, a Sfântului Ioan Evanghelistul, a Sfântului Pavel și a altor

1. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, *Monahismul egiptean. De la singurătate la obște*, București, 2003, p.10

apostoli și ucenici ai Mântuitorului din Biserica primară.

La început, aceștia își duc viața chiar în mijlocul familiilor și al comunităților din care fac parte. Abia mai târziu aceștia s-au separat de restul credincioșilor. Este cunoscut că, în Biserica primară, primele persoane cu o viață monahală au fost fecioarele și văduvele. Acestea își duceau viața în grupuri restrânse în mijlocul comunităților sau la marginea acestora ori pe lângă centrul episcopal, beneficiind de sprijinul și protecția celorlalți creștini. Ulterior aceste grupuri s-au organizat și au format primele comunități monahale feminine. Primele dintre acestea a fost condusă de Maria, sora Sfântului Pahomie, și a fost întemeiată prin anul 340.²

La un moment dat, cu neputință de precizat, însă înainte de anul 313, fie pentru a evita persecuțiile, fie pentru a se exercita și desăvârși în virtute, unii asceți încep să prefere pustiu. Acest pustiu, în viziunea monahală, nu însemna neapărat zona de deșert – acest lucru fiind posibil în Egipt unde el corespundea zonei deșertice – ci era orice loc izolat și nelocuit.

Trebuie spus, însă, că de multe ori simpla retragere în pustiu, din fața persecuțiilor, nu însemna viață monahală, căci după încetarea acestor prigoane, majoritatea creștinilor reveneau în orașe.

Se pare că după anul 313, an în care religia creștină devine licită, motivația retragerii în pustiu este alta. Era mai degrabă o încercare de a scăpa de problemele Imperiului, la care Constantin cel Mare îi invita pe creștini să ia parte, și de a construi o societate autonomă, organizată pe baze exclusiv creștine, dincolo de hotarele Imperiului, „în afara porților cetății”, în deșert.³ Deci ei încep să părăsească cetățile, considerând ca există pericolul secularizării.

Cei retrași în pustie sunt numiți anahoreți (de la verbul grecesc anahoréo, anahoro – a se retrage, a se îndepărta). Un astfel de anahoret, primul cunoscut cu numele în Egipt, este Sfântul Pavel din Teba (234-347).

2. Pr. Lector Dr. Adrian Gabor, *Biserica și Statul în primele patru secole*, București, 2003, p.184

3. G. Florovski, *Collected works. Christianity and Culture*, pp. 74, 84

Alături de el mai sunt cunoscute și alte cazuri de trăitori în pustie, fie tot în Egipt, fie în alte zone. Astfel, în secolul al II-lea Sfântul Fronton se retrăsese în Nitria, împreună cu 70 de ucenici; în Palestina, la sfârșitul secolului al II-lea, episcopul Narcis al Ierusalimului părăsește scaunul episcopal și se retrage în pustiu; prin 275, Sfântul Hariton se retrage în pustiul din nord-estul Ierusalimului, formând comunități monahale la Faran, Duka și Suka.⁴

Tot pentru perioada de dinainte de 313, deci în timpul persecuțiilor, actele martirice relatează despre anahoreți din secolele al II-lea și al III-lea care au fost arestați în adâncul pustiei și târâți în fața tribunalelor ca să fie judecați pentru că erau creștini. Este cazul Sfântului Leon, anahoret din Patra, în Lichia; Sfântul Moise, din pustiul Raith, în Sinai, și al Sfântului Nicon, ajuns mai târziu episcop în Cezareea Palestinei.⁵

Începutul secolului al IV-lea găsește monahismul ca o instituție deja constituită. Asceții au început să se adune în grupuri mici sub conducerea unuia mai bătrân sau mai distins. În Egipt, considerat ca leagăn al monahismului, se remarcă, în această perioadă, două mari personalități. Una dintre acestea este Sfântul Antonie (251-356), părintele și organizatorul monahismului. El a adunat în jurul său, în deșertul Tebaidei, circa 6000 de anahoreți, cărora le-a dat și o regulă de viață monahală. El este inițiatorul monahismului idioritm. A doua mare personalitate a monahismului egiptean a fost Sfântul Pahomie (276-349). El este cel care a organizat monahismul cenobitic-chinovial, adunându-i pe anahoreți într-o mănăstire fondată de el pe malul Nilului și elaborându-le o regulă monahală. La moartea sa numărul mănăstirilor ajunsese la 11.⁶ Tot în această perioadă la frontiera Egiptului, în peninsula Sinai, se găseau mai multe colonii de

4. Vasile Răducă, *op. cit.*, pp. 18-19

5. *Ibidem*, p. 19

6. Pr. Lector Dr. Adrian Gabor *op. cit.*, p.184; Pr. Emanoil Băbuș, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, București, 2003, pp. 127-132; Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1987, pp. 445-446

anahoreți. Pelerina apuseană Egeria menționează, în Itinerariul său, existența unor numeroase colibe de eremiți și a patru biserici, unde aceștia se adunau pentru rugăciune.⁷

Viața comunitară a călugărilor a început o dată cu înființarea lavrelor (de la denumirea cartierelor sărace de la periferia orașului Alexandria, cu care acestea semănau). Acestea erau un fel de cătune ale viețuitorilor din pustiu, care se întruneau o dată pe săptămână pentru a oficia slujba și a iau masa în comun. Prima lavră a fost înființată în apropiere de Ierihon, în secolul al III-lea.⁸

Monahismul egiptean a constituit un izvor de inspirație pentru cel grec. Cel care poate fi considerat ca organizator al monahismului grec este Sfântul Vasile cel Mare (329-379), arhiepiscopul Cezareei Capadociei. În urma unei vizite în Egipt de prin anii 356-357, el va înființa în anul 360 o mănăstire, la Amasia, în nordul Asie Mici. La zece ani după aceasta, în 370, el va da monahilor de aici o serie de reguli prin care le impunea o viață dusă în comunitate, în ascultare de superior, rugăciune, muncă și milostenie.⁹ Cu timpul aceste reguli s-au impus în toate mănăstirile ortodoxe, rămânând în vigoare până astăzi.

În Bizanț monahismul a îmbrăcat două forme: cea orientală și cea greacă. Prima formă presupunea pentru călugări abținerea de la orice muncă manuală sau intelectuală, ducând o viață contemplativă și practicând ascetismul cel mai riguros și să trăiască în izolare. În cea de-a doua formă, reglementată de Sfântul Vasile cel Mare, călugării, care trăiau în comun în mănăstiri, erau obligați la muncă manuală, agricolă, intelectuală sau la practicarea operelor de caritate.¹⁰

Libertatea adusă creștinismului de împăratul Constantin cel Mare, prin

7. *Ibidem*, p. 185

8. Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. IV, București, 2001, p.282, nota 2

9. Pr. Lector Dr. Adrian Gabor, *op. cit.*, p.185

10. Ovidiu Drimba, *op. cit.*, pp. 282-283

edictul de la Milan din 313, a însemnat, implicit, și libertatea monahimului de a se organiza și dezvolta. Grija deosebită manifestată de împăratul Constantin față de Biserică și slujitorii ei trebuie să se fi răsfrânt și asupra monahismului, care la acea data, chiar dacă nu făcea parte din structura oficială a Bisericii (acest lucru se va petrece la sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon, din anul 451), se bucura de un mare respect în rândul creștinilor. De acum înainte se vor alege episcopi și din rândul monahilor, acest lucru ducând la o creștere tot mai mare a influenței monahismului în cadrul Bisericii.

Această libertate a avut însă și un efect nedorit, de scădere a vieții moral-religioase a creștinilor, în speță a monahilor. Alături de creștinii dornici de desăvârșire, în mănăstirii încep să se adune și oameni care nu urmarea decât scopuri pur omenești. Astfel spre mănăstiri se îndreaptă oameni care vor să scape de sarcinile publice și obligațiile cetățenești, cei decepționați de înfrângerile suferite în goana după demnitățile și plăcerile lumești, precum și cei care văd în monahism o cale mult mai simplă de a urca în ierarhia eclesiastică și de a se îmbogăți mult mai ușor decât ar fi făcut-o ca simpli creștini. Aceștia introduc în mănăstiri delăsarea morală, fățarnicia, dezordinea, intriga și goana după ranguri, demnități și putere. Unii dintre aceștia, considerându-se superiori celorlalți creștini, încep să se amestece fără competența trebuitoare în controversele teologice, ajungând până la a susține învățături eretice, molestează episcopi, terorizează sinoadele (este cazul trist al sinodului din 449, numit și „sinodul tâlhăresc”), amenință clerul, luptă împotriva autorităților și agită într-una opinia publică. Mulți din acești călugări, slab instruiți, devin o masă de manevră în mâna celui care știe cum să-i atragă de partea sa, alcătuind adevărate armate cu care acești

7. *Ibidem*, p. 185

8. Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. IV, București, 2001, p.282, nota 2

9. Pr. Lector Dr. Adrian Gabor, *op. cit.*, p.185

10. Ovidiu Drimba, *op. cit.*, pp. 282-283

oameni își puteau impune punctul de vedere prin forța. În secolul al V-lea, în vremea sinodului al IV-lea ecumenic și a controversei monofizite numărul monahilor era de peste 100.000 numai în Egipt și majoritatea țineau partea monofiziților.¹¹

Toate aceste lucruri determină puterea imperială să se implice în organizarea și reformarea curentului monastic care începe să devină un real pericol pentru însăși existența statului, manifestând un puternic caracter anarhic.

În anii 370-371 împăratul Valens (364-378) ia măsuri pentru prinderea celor din pustiri (care la acea dată erau circa 10.000) și încadrarea lor în serviciul militar.¹² Tot din anul 370 datează o dispoziție imperială (cuprinsă în *Codex Theodosianum*) care se ocupă cu pierderile suferite de stat din cauza intrării în monahism a tot mai multor oameni, care părăsesc astfel proprietățile statului, preferând să lucreze în mănăstiri unde erau mai bine tratați.¹³

Împăratul Teodosie cel Mare (379-395) interzice amestecul călugărilor în treburile politice. În acest scop el dă la 2 septembrie 390 o lege prin care se cerea îndepărtarea călugărilor din centrele urbane și rămânerea lor „*in deserta loca et vastae solitudines*”.¹⁴ Urmașul său, Arcadiu (395-408), ia măsuri aspre împotriva monahilor care se fac vinovați de acte de dezordine civică.¹⁵

La sfârșitul secolului al IV-lea monahismul își face apariția și la Constantinopol. Acum apar acele mănăstiri care își vor exercita mai apoi de nenumărate ori influența asupra sa. Astfel, Isac, un călugăr sirian, împreună

11. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Sinodul al VI-lea ecumenic și organizarea vieții monastice*, Ortodoxia, 2-3/ 1951 p. 475

12. Pr. Prof. Liviu Stan, *Relațiile dintre Stat și Biserică*, Ortodoxia, 3-4/ 1952, p.386

13. Pr. Lector Dr. Adrian Gabor, *op. cit.*, p.185

14. *Ibidem*, p.188

15. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, pp. 465-466

cu Dalmatus, un fost ofițer al gărzii, pun piatra de temelie a mănăstirii Dalmatului, iar puțin mai târziu, la Irenaiion, își vor face apariția achimiții (cei fără somn). În anul 460 este întemeiată de către un roman, Studius, vestita mănăstire de mai târziu Studion. Primele mănăstiri pentru călugărițe apar în capitală în timpul împăratului Teodosie II (408-450).¹⁶ Numărul lor era într-o continuă creștere. La anul 536 în Constantinopol se găseau peste 70 de mănăstiri.¹⁷

Cel care își va propune să oficializeze și să reorganizeze monahismul este împăratul Marcian (450-457). El propune spre dezbatere sinodului IV ecumenic (451) trei ordonanțe imperiale cu privire la nevoia de a se pune capăt amestecului monahilor în treburile civile, politice și bisericești; nevoia de a se reglementa modalitatea întemeierii de mănăstiri și nevoia de a se pune ordine în transferarea celor hirotoniți de la o biserică la alta. Cu privire la aceste probleme el se adresează sinodalilor astfel: „*Sunt câteva articole de disciplină, pe care din respect le-am rezervat sinodului, întrucât am socotit mai potrivit ca ele să fie rânduite pe cale canonică de către sinod, decât să fie impuse prin legiurile noastre*”.¹⁸

Sinodul ia act de aceste propuneri și le dă formă definitivă sub forma can. 4 al sinodului. Prin acest canon monahii sunt supuși jurisdicției depline a episcopilor; li se interzice vagabondajul (lucru ce nu este respectat de către monahi, fapt pentru care, în 471, împăratul Leon I dă o lege prin care le interzice acestora să părăsească mănăstirile¹⁹); se interzice amestecul în treburile politice și bisericești fără aprobarea episcopului; se oprește ridicarea de biserici sau case de rugăciune, sub titlul că se ridică pentru mănăstiri, fără aprobarea episcopului; de asemenea se interzice primirea sclavilor în mănăstiri, fără aprobarea stăpânului. Prin canoane separate

16. Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine*, pp. 67-68

17. O. Drimba, *op. cit.*, p.282; Pr. Emanoil Băbuș dă numărul de 76 de mănăstiri, *op. cit.*, p.129

18. apud Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 470

19. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p.386

sinodul: oprește pe călugări să intre în armată sau dregătorii lumești (can. 7); anatemizează pe monahii hirotoniți prin simonie (can. 2); dispune pedepsirea exemplară a monahilor care conspiră împotriva episcopului (can. 18) și ordonă mustrarea și apoi alungarea din Constantinopol a monahilor din provincie veniți pentru susținerea anumitor reclamații neîntemeiate și răspândirea de calomnii împotriva episcopilor lor, pentru a lua parte la tulburări civile și bisericești sau pentru îndeletniciri cu totul străine de chemarea monahală (can. 23)²⁰. Toate aceste măsuri aveau în vedere fixarea locului pe care monahismul îl are în Biserică și a normelor pe care acesta trebuie să le respecte în dezvoltarea sa ulterioară.

Hotărârile sinodului IV de la Calcedon însă nu au fost respectate de toți călugării, care nu puteau renunța cu ușurință la modul lor de viață nesupus nici unei autorități. De aceea și împărații următori s-au confruntat cu problema monahală. Cel care se hotărăște să facă ordine în acest domeniu este împăratul Iustinian (527-565). Legislația sa disciplinează în mod riguros și precis, viața călugărilor și regimul mănăstirilor; este impusă o perioadă de trei ani de noviciat înainte de intrarea în monahism; sunt interzise de acum înainte (529) mănăstirile mixte, de călugări și maici. Pentru întărirea moralității se prevedea ca aceia dintre călugări sau călugărițe care se căsătoreau să fie înlăturați din cinul monahal și să sufere aspre pedepse civile, iar pentru cei care aveau legături nepermise cu vreo monahie se prevedea pedeapsa cu moartea pentru amândoi. Toți monahii erau concentrați într-o mănăstire, sub directa supraveghere a unui egumen (conducător) sau arhimandrit (căpetenia turmei). Acesta era ales de obștea monahilor (nu neapărat din rândul clerului monahal, putea fi și un simplu monah fără nici o hirotonie) și aprobat de episcopul sub a cărui autoritate deplină se găsea. Astfel regimul chinovial devine obligatoriu pentru toți

20. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, pp. 470-471; Pr. Prof. Liviu Stan, *Importanța canonic-juridică a sinodului al IV-lea ecumenic*, pp. 453-454. Pentru canoane Pr. Prof. Liviu Stan, *Relațiile dintre Stat și Biserică*, pp. 441-458; Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, 1991, pp.74-91

monahii (539). Iustinian a dispus deasemenea ca în nici o mănăstire să nu fie hirotoniți mai mult de 4 sau 5 monahi pentru oficierea slujbelor religioase, restul având obligația de a muncii.

Mănăstirile au fost înconjurate cu ziduri înalte, deasupra cărora au fost ridicate câte două turnuri. Acest lucru l-a făcut pentru o strictă supraveghere a celor care intră și ies din mănăstiri și pentru o mai bună apărare. Astfel aceste mănăstiri, mai ales cele de la granița imperiului, devin adevărate puncte strategice de apărare împotriva eventualilor invadatori. Este cazul mănăstiri de la muntele Sinai, închinată Sfintei Ecaterina, ridicată de Iustinian în jurul anului 527, ca adăpost împotriva atacurilor beduinilor.

Cu privire la problema sclavilor care intrau în mănăstiri, Iustinian hotărăște că orice sclav poate intra în mănăstire, prin acest fapt (al călugăriei) el devenind un om liber.

Călugării puteau dispune de bunurile lor, însă cu anumite limitări: dacă fuseseră căsătoriți și avea și copii, aceștia îl moșteneau în proporții egale, iar dacă mureau și în prealabil nu dispuseseră asupra bunurilor, acestea treceau în proprietatea mănăstirii.

Dacă nu-și respectau legământul și părăseau mănăstirea, ei trebuiau readuși cu forța, iar dacă recidivau erau înrolați în armată și își pierdeau bunurile și drepturile avute până atunci.²¹

Un alt episod important al relației dintre puterea imperială și monahism îl constituie criza iconoclastă. În perioada luptei împotriva icoanelor monahii au fost persecutați, ei fiind principalii susținători ai curentului iconodul. În secolul al IX-lea monahismul căpătase o mare însemnătate în viața Bisericii. Numărul mănăstirilor din întreg imperiul se ridica la cifra de 700, ele stăpânind mari proprietăți funciare și având bogății imense. Acest lucru face ca monahismul să constituie și o redevabilă putere în Stat. De aceea printre măsurile luate de împăratul Leon III Isaurul (714-740) și de către urmașul său Constantin V Copronim (741-775) s-au numărat și acelea de secularizare

21. Pr. Prof. Liviu Stan, *Relațiile dintre Stat și Biserică*, pp. 408-410; Ovidiu Drimba, *op. cit.*, pp. 283-284, nota 1

a proprietăților mănăstirilor și de reducere a numărului călugărilor și de interdicere a primirii de novicii. Mai târziu monahii au fost obligați să părăsească mănăstirile, acestea fiind transformate în cazărmi pentru soldați sau în grădini publice, cum este cazul mănăstirii Vlaherne din Constantinopol. Grupuri de călugări și călugărițe erau adunate cu forța pe câmpurile de la marginea orașelor și silit să se căsătorească în prezența poporului.²² Un mare număr de călugări care se opuneau politicii oficiale au fost întemnițați și au suferit diferite chinuri, iar alții au plecat în Occident.

În această perioadă de grele încercări pentru ortodocși, se remarcă în lupta de susținere a icoanelor mănăstirea Studion din Constantinopol și starețul acesteia Sfântul Teodor Studitul. În secolul al IX-lea și al X-lea mănăstirea număra nu mai puțin de 1000 de viețuitori, iar reformele inițiate aici de Sfântul Teodor au avut drept urmare o renaștere a monahismului.

Cu toată persecuția puternică a împăraților iconoclaști împotriva mănăstirilor și a monahilor, au fost și cazuri în care oamenii nu s-au plecat politicii imperiale. Este cazul magistrului Niketas, care sub împăratul Leon III a întemeiat mănăstirea Xelenitului, însă pentru acest lucru a plătit cu viața.²³

Pentru sfârșitul secolului al IX-lea și începutul secolului al X-lea putem aminti Novelele împăratului Leon VI Filozoful (886-912) cu privire la unele probleme bisericești, între care și unele legate de monahism. El hotărăște readucere cu forța a călugărilor în mănăstiri, indiferent de motivul care îi determinase să o părăsească, iar cu privire la monahii proveniți din rândul sclavilor, aceștia trebuiau să revină la starea de sclavie, dacă intrarea în mănăstire se făcuse fără acordul stăpânului.²⁴

Tot pentru reglementarea vieții monahale a emis legi (novele) și împăratul Nikifor II Focas (963-969). În anul 964 el ia hotărârea de a seculariza averile mănăstirilor. La baza actului său a stat motivația că aceste deveniseră mai bogate chiar decât Statul, iar aceste averi, în loc să zacă

22. Nicolea Iorga, *op. cit.*, pp. 230-231

23. Nicolea Iorga, *op. cit.*, p. 232

24. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 416

nefolosite, trebuiau folosite în lupta împotriva arabilor. El a interzis construirea altor mănăstiri în zonele locuite, permițând numai refacerea celor aflate în ruină. A îngăduit, însă, așezarea monahilor în zone care puteau sluji la apărarea Imperiului.²⁵

Nikifor Focas nu a luat numai măsuri restrictive pentru monahi. El a acordat o atenție deosebită complexului de biserici și mănăstiri de la muntele Athos. Acestea sunt exceptate de la secularizare, iar Sfântului Atanasie îi acordă tot sprijinul său pentru inițiere și organizarea vieții monahale de aici. Acest complex mănăstiresc nu a fost singular, astfel de colonii, adevărate „republici mănăstirești”, se mai găseau și în Capadocia; la muntele Sinai; în Tesalia.²⁶

Împăratul Vasile II Bulgaroctonul (976-1025) va anula, în 988, legea cu privire la mănăstiri și la secularizarea averilor acestora. Însă între anii 975-996 ia o serie de măsuri care vizau reducerea numărului de mănăstiri. Vor fi păstrate numai acele mănăstiri care au un număr de cel puțin 8 sau 10 monahi și se pot întreține singure din averile pe care le au.²⁷

Dacă de-a lungul acestui prim mileniu de istorie al Bisericii au existat momente încordate în raportul dintre putere și monahism acestea își au originea în însăși esența monahismului care a fost văzut ca o mișcare anarhică, care se opune lumii și încercărilor de reconciliere între creștin și aceasta, fiind o permanentă mișcare de rezistență în sânul societății creștine.²⁸

Monahismul, apărut din setea unor creștini de desăvârșire, a jucat în primul mileniu un rol deosebit de important pe scena Bisericii și a Statului; rol pe care inițiatorii săi probabil că nu și l-ar fi închipuit și poate nici dorit. După ce perioada prigoanelor și a martirilor trece, tipul ideal de creștin

25. *Ibidem*, p. 417; Nicolea Iorga, *op. cit.*, p. 300

26. Ovidiu Drimba, *op. cit.*, p. 284, nota 2. Cu privire la Athos: Pr. Emanuil Băbuș, *op. cit.*, pp. 176-180; I. Rămureanu, M. Șesan, T. Bodogae, *Istoria Bisericeasca Universală*, vol. I, pp. 533-534

27. Pr. Prof. Liviu Stan, *op. cit.*, p. 417

28. G. Florovski, *op. cit.*, p. 88

pentru marea masa a credincioșilor devine monahul. Chiar dacă mulți din cei intrați în mănăstiri au abdicat de la idealurile originare ale monahismului, acei puțini care l-au respectat au dat forță și vigoare creștinismului.

Bibliografie

Băbuș, Pr. Dr. Emanoil, *Introducere în Istoria Bisericească Universală*, Ed. Sofia, București, 2003

Drimba, Ovidiu, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 4, Ed. Saeculum I. O. și Vestala, București, 2001

Gabor, Pr. Lector Dr. Adrian, *Biserica și Statul în primele patru secole*, Ed. Sofia, București, 2003

Iorga, Nicolae, *Istoria vieții bizantine*, Ed. Enciclopedica Română, București, 1974

Răducă, Pr. Prof. Vasile, *Monahismul egiptean. De la singurătate la obște*, Ed. Nemira, București, 2003

Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Ioan, **Șesan**, Pr. Prof. Dr. Milan, **Bodogae**, Pr. Prof. Dr. Teodor, *Istoria Bisericească Universală. Manual pentru Institutele Teologice*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987

Articole și studii

Florovski, Pr. George, *Collected works*, vol. II, *Christianity and Culture: Antinomies of Christian History: Empire and Desert*, Belmont, Mass., 1974

Nicolaescu, Diac. Prof. N. I., *Sinodul al IV-lea ecumenic și organizarea vieții monastice*, Ortodoxia, an III, 1951, nr. 2-3

Stan, Pr. Prof. Liviu, *Importanța canonic-juridică a sinodului al IV-lea ecumenic*, Ortodoxia, an III, 1951, nr. 2-3

Stan, Pr. Prof. Liviu, *Relațiile dintre Biserică și Stat. Studiu istorico-juridic*, Ortodoxia, an IV, 1952, nr. 3-4





VIAȚA BISERICESCĂ

AGENDA DE LUCRU A PREA SFINȚITULUI PĂRINTE EPISCOP GALACTION 01 ianuarie - 30 iunie 2007

Luni, 01 ianuarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 05 ianuarie 2007 – hirotesește iconom-stavrofor pe Preotul Iordache Ovidiu Ronald în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria.

Sâmbătă, 06 ianuarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie și sfințirea apei în Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 07 ianuarie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Botezătorul din Roșiorii de Vede și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 13 ianuarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești și hirotonește diacon pe tânărul Ciocârlan Virgil Daniel.

Duminică, 14 ianuarie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Sfintei Treimi – Drăgănești-Vlașca, hirotonește preot și

hirotesește duhovnic pe tânărul Ciocârlan Virgil Daniel și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 15 ianuarie 2007 – participă la manifestările prilejuate de omagierea poetului Mihai Eminescu și deschiderea unei expoziții de colecție cu piese evocând personalitate poetului, la Muzeul Județean Teleorman și rostește un cuvânt ocazional.

Miercuri, 17 ianuarie 2007 – săvârșește tunderea în monahism a fratelui Ion Lepădatu – monahul Eftimie și Sfânta Liturghie în paraclisul Sfântului Ioan Gură de Aur din Mănăstirea Sfântului Pantelimon – Siliștea Gumești. Rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 20 ianuarie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Vasilache Vicențiu.

Duminică, 21 ianuarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântului Alexandru din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Vasilache Vicențiu și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 22 ianuarie 2007 – prezidează lucrările Consiliului Eparhial de analiză și definitivare a rapoartelor de activitate pe anul 2006 ce vor fi prezentate Adunării Eparhiale.

Marti, 23 ianuarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria.

Prezidează lucrările Adunării Eparhiale desfășurate în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Alexandria.

Joi, 25 ianuarie 2007 – primește vizita domnului profesor Kelemen Tiberiu pentru analizarea și stabilirea amănuntelor privind organizarea celei de-a XXXIII-a Expoziții naționale a colecționarelor de insigne, la Alexandria, în toamna acestui an. Face o vizită la parohia Sfinților Apostoli – Zimnicea și la Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul – Brânceni.

Vineri, 26 ianuarie 2007 – are o întrevedere la reședința episcopală cu domnul primar Constantin Slăbescu și domnul viceprimar Victor Drăgușin pe tema găsirii unei soluții pentru eventualitatea pierderii imobilului

reședinței.

Săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 27 ianuarie 2007 – participă la ședința Societății Numismatice Române în București și se deplasează la Mănăstirea Crasna – Prahova unde săvârșește Vecernia și Litia.

Duminică, 28 ianuarie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Acoperământului Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 30 ianuarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Trei Ierarhi – Videle, hirotesește iconom-stavrofor pe preotul Mălureanu Doru și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 31 ianuarie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 01 februarie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Ștorobăneasa și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. Săvârșește sfințirea apei și Molitvele Sfântului Trifon la troița Sfântului Trifon din parohia Cernetu, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 02 februarie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Apostoli din Zimnicea și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 04 februarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 07 februarie 2007 – slujește Sfânta Liturghie, în sobor, împreună cu alți ierarhi, alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, în Catedrala Patriarhală din București, la aniversarea zilei de naștere a Prea Fericirii Sale.

Sâmbătă, 10 februarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Sfințit Mucenic Haralambie din Turnu Măgurele și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 11 februarie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Participă la lucrările Sinodului Mitropolitan al Mitropoliei Munteniei și Dobrogei la Palatul Patriarhal din București.

Luni, 12 februarie 2007 – ia parte la lucrările Sfântului Sinod desfășurate la Palatul Patriarhal din București.

Marti, 13 februarie 2007 – participă la lucrările Sfântului Sinod, la Palatul Patriarhal din București. În după amiaza acestei zile participă la lucrările Colegiului Electoral Bisericesc pentru alegerea de Episcop pentru Episcopia Oradiei, Bihorului și Sălajului, desfășurate la Palatul Sfintei Patriarhii din București.

Miercuri, 14 februarie 2007 – ia parte la lucrările Adunării Naționale Bisericești desfășurate la Palatul Sfintei Patriarhii din București. După amiază participă la lucrările Sfântului Sinod desfășurate la Palatul Patriarhal din București.

Sâmbătă, 17 februarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mucenic Teodor Tiron din Roșiorii de Vede, hirotonește diacon pe tânărul Voicu Sorin-Costin, hirotesește iconom-stavrofor pe Preotul Berlic Vasile și adresează un cuvânt de învățătură credincioșilor. Face o vizită la Mănăstirea Nașterii Maicii Domnului – Adămești.

Duminică, 18 februarie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Parascheva din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Voicu Sorin Costin și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 19 februarie 2007 – primește la Reședința Episcopală pe Alțeta Sa Radu, principe de Hohenzollern-Veringen, aflat în vizită în județul Teleorman.

Miercuri, 21 februarie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Trei Ierarhi – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 23 februarie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede și rostește un

cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 24 februarie 2007 – participă la ședința Societății Numismatice Române, la sediul acestei societăți din București.

Săvârșește Vecernia și Litia în biserica Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova și oficiază tunderea în monahism a fratelui Mircea Ionașcu – Porfirie monahul, din oștea acestei mănăstiri.

Duminică, 25 februarie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova, hirotonește diacon pe monahul Eftimie Burghiu din obștea acestei mănăstiri și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 28 februarie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 04 martie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în paraclisul mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești și rostește un cuvânt de învățătură.

Vineri, 09 martie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica parohiei Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 10 martie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești și rostește un cuvânt de învățătură.

Săvârșește Vecernia și Litia în Mănăstirea Crasna – Prahova.

Duminică, 11 martie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Duminică, 18 martie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Parascheva din parohia Conțești și rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 21 martie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu și Denia Canonului celui Mare în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 23 martie 2007 – săvârșește Denia Acatistului Maicii Domnului

în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 24 martie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Sfântului Galaction – Crângu cu prilejul procesiunii cu icoana Maicii Domnului, icoană ce a fost primită în dar pentru această mănăstire și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Slujește Vecernia și Litia în Mănăstirea Crasna – Prahova.

Duminică, 25 martie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova, hirotonește diacon pe tânărul Pașcu Ion Ionuț și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 27 martie 2007 – la Roșiorii de Vede participă la desfășurarea fazei de cunoștințe religioase a Festivalului-concurs județean „Te Deum laudamus” și la festivitatea de premiere desfășurată la Sala de festivități a Clubului Copiilor. Rostește un cuvânt ocazional.

Miercuri, 28 martie 2007 – la Sala de festivități a Primăriei Municipiului Alexandria, ia parte la Festivalul-concurs județean „Te Deum laudamus”, faza de interpretare corală, acordă premiile și rostește un cuvânt ocazional.

Săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 30 martie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 31 martie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Pașcu Ion Ionuț. Participă la ședința Societății Numismatice Române, la București. Săvârșește Vecernia și Litia în Mănăstirea Crasna – Prahova.

Duminică, 01 aprilie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Marti, 03 aprilie 2007 – participă la manifestările organizate de Inspectoratul Județean de Jandarmi Teleorman și săvârșește Te Deum cu prilejul zilei Jandarmeriei.

Miercuri, 04 aprilie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și slujește la Denia zilei, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Joi, 05 aprilie 2007 – slujește, alături de ceilalți ierarhi, membrii ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Sfânta Liturghie și sfințirea Sfântului și Marelui Mir în biserica Sfântul Spiridon Nou din București. Săvârșește Denia zilei în Catedrala Sfântului Alexandru din Alexandria.

Vineri, 06 aprilie 2007 – participă la întâlnirea cu cadrele Inspectoratului Județean de Poliție Teleorman adresând un mesaj pentru Sfintele Sărbători. Săvârșește Denia Prohodului în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria rostind un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 07 aprilie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria.

Duminică, 08 aprilie 2007 – săvârșește Slujba Învierii și Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântului Alexandru din Alexandria, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură. Slujește Vecernia (a doua Înviere) în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 09 aprilie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Kovacs Marian și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 10 aprilie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului – Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Marin Gheorghe, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Kovacs Marian, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 11 aprilie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Marin Gheorghe și rostește un cuvânt de învățătură.

Vineri, 13 aprilie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților

Ilie și Galaction din Alexandria și se deplasează la Bistrița pentru a lua parte la manifestările prilejuite de proclamarea solemnă a canonizării Sfântului Ierarh Pahomie de la Gledin.

Sâmbătă, 14 aprilie 2007 – slujește, în sobor, Sfânta Liturghie în parohia Gledin, județul Bistrița Năsăud și ia parte la manifestările organizate aici la proclamarea canonizării Sfântului Ierarh Pahomie de la Gledin.

Duminică, 15 aprilie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Prooroc Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 16 aprilie 2007 - slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești - Videle și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 17 aprilie 2007 – face o vizită la mănăstirile Sfântul Gheorghe – Țigănești și Sfântul Ioan Botezătorul – Brânceni.

Joi, 19 aprilie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Mănăstirii Radu Vodă din București și participă la întâlnirea absolvenților Seminarului Teologic București, promoția 1977.

Duminică, 22 aprilie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Sfântului Gheorghe – Țigănești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 23 aprilie 2007 – săvârșește târnosirea bisericii Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din parohia Necșești și Sfânta Liturghie în acest Sfânt locaș, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură. Hirotesește iconostavrofor pe preotul paroh Gheorghe Alexandru.

Marti, 24 aprilie 2007 – săvârșește tunderea în monahism a Preotului Ovidiu-Ronald Iordache (Alexandru monahul) și Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Sfântului Cuvios Mucenic Galaction – Crângu.

Miercuri, 25 aprilie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură

Vineri, 27 aprilie 2007 – slujește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați – Roșiorii de Vede.

Sâmbătă, 28 aprilie 2007 – participă la ședința Societății Numismatice Române ținută la sediul acestei societăți din București.

Duminică, 29 aprilie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Arhanghel Mihail din Mănăstirea Plăviceni și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 01 mai 2007 – săvârșește slujba de binecuvântare pentru începerea lucrărilor la șantierul pentru construcția unui pavilion administrativ pentru Sfânta Episcopie, în Alexandria, str. C. Brâncoveanu, nr.62.

Miercuri, 02 mai 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria.

Joi, 03 mai 2007 – săvârșește slujba înmormântării credincioasei Maria Militaru în biserica Sfinților Trei Ierarhi – Videle și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 05 mai 2007 – săvârșește resfințirea bisericii Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica de la Centrul de Plasament Roșiorii de Vede și Sfânta Liturghie în această biserică adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Duminică, 06 mai 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Târnavă și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 12 mai 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești și hirotonește diacon pe tânărul Octavian Tăut.

Duminică, 13 mai 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din Mănăstirea Sfântului Pantelimon – Siliștea Gumești, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Octavian Tăut și rostește un cuvânt de învățătură. Oficiază cununia credincioșilor Ioan-Mihail Ghidovăț și Maria Harja, rostind un cuvânt de învățătură.

Joi, 17 mai 2007 – slujește Sfânta Liturghie și Parastasul pentru eroi în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură. La reședința Sfintei Episcopii primește pe cei care au ținut să-l felicite la ziua de naștere.

Sâmbătă, 19 mai 2007 – săvârșește Vecernia și Litia în Mănăstirea

Crasna - Prahova.

Duminică, 20 mai 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Mănăstirea Crasna - Prahova și rostește un cuvânt de învățătură. Săvârșește Sfântul Maslu și Privegherea pentru hramul Sfintei Mănăstiri.

Luni, 21 mai 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Proroc Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna - Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Marti, 22 mai 2007 – prezidează lucrările Conferinței preoțești cu tema „Problema familiei creștine astăzi. Pastorația copiilor, a tinerilor și a bătrânilor”, la protoieria Alexandria.

La Colegiul Pedagogic Mircea Scarlat din Alexandria supraveghează desfășurarea examenului pentru obținerea atestatului de predare a religiei la clasele I-IV, susținut de absolvenții acestui colegiu.

Joi, 24 mai 2007 – la Seminarul Teologic Sfântul Calinic Cernicanul din Turnu Măgurele supraveghează desfășurarea examenului de atestat profesional susținut de absolvenții acestei școli.

Vineri, 25 mai 2007 – supraveghează desfășurarea examenului de admitere (probele de specialitate) la Seminarul Teologic - Turnu Măgurele.

Săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede.

Sâmbătă, 26 mai 2007 – participă la ședința Societății Numismatice Române, la sediul Societății din București.

Duminică, 27 mai 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie și Vecernia specială în paraclisul Mănăstirii Sfintei Treimi – Drăgănești-Vlașca și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 28 mai 2007 – slujește, împreună cu alți ierarhi, la slujba de resfințire a Catedralei Mitropolitane din Sibiu și la săvârșirea Sfintei Liturghii în această Catedrală.

Marti, 29 mai 2007 – prezidează lucrările Conferinței preoțești cu tema „Problema familiei creștine astăzi. Pastorația copiilor, a tinerilor și a bătrânilor” la protoieria Roșiorii de Vede.

Miercuri, 30 mai 2007 – prezidează lucrările Conferinței preoțești la protoieria Turnu Măgurele. Săvârșește Sfântul Maslu în biserica parohiei Fotăchești - Videle.

Joi, 31 mai 2007 – prezidează lucrările Conferinței preoțești la protoieria Videle.

Sâmbătă, 02 iunie 2007 – oficiază cununia tinerilor Duță Jean-Laurențiu și Ghinea Ancuța în biserica Sfântului Ioan Botezătorul din Roșiorii de Vede și cununia tinerilor Ion Cojocaru și Veronica Predoi în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede, rostind cuvânt de învățătură.

Duminică, 03 iunie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din parohia Clănița și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 06 iunie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 09 iunie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din Mănăstirea Sfântului Pantelimon – Siliștea Gumești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. Săvârșește Vecernia și Litia în Mănăstirea Crasna – Prahova.

Duminică, 10 iunie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Proroc Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna – Prahova și rostește un cuvânt de învățătură.

Marți, 12 iunie 2007 – face o vizită la Mănăstirea Nașterea Maicii Domnului – Adămești, prezidând o întrunire a soborului acestei mănăstiri.

Miercuri, 13 iunie 2007 – primește, la reședința eparhială, pe expertul desemnat de Curtea de Apel București pentru o expertiză în procesul de revendicare a imobilului reședinței episcopale.

Joi, 14 iunie – sâmbătă, 16 iunie 2007 – participă la lucrările celui de-al XXIV-lea Simpozion Național de Numismatică desfășurate la Hotel Confort – Otopeni, simpozion organizat de către Prea Sfinția Sa, susținând comunicarea „Emisiuni ale Băncii Naționale a României cu prilejul

împlinirii a 140 de ani de la crearea sistemului monetar național”.

Duminică, 17 iunie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 20 iunie – joi, 21 iunie 2007 – participă la lucrările Sfântului Sinod, la Palatul Patriarhal din București.

Vineri, 22 iunie 2007 – face o vizită pe șantierul de la Mănăstirea Nașterii Maicii Domnului – Adămești.

Sâmbătă, 23 iunie 2007 – săvârșește privegherea în biserica Mănăstirii Sfântului Ioan Botezătorul – Brânceni. Oficiază tunderea ca rasoforă a soriei Viorica Jacotă - Veronica rasofora și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 24 iunie 2007 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Mănăstirii Sfântului Ioan Botezătorul – Brânceni și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 27 iunie 2007 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești - Videle.

Joi, 28 iunie 2007 – slujește Vecernia și Litia în biserica Sfinților Apostoli din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Vineri, 29 iunie 2007 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Apostoli din Zimnicea și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Oficiază Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați din Roșiorii de Vede.

Sâmbătă, 30 iunie 2007 – săvârșește cununia tinerilor Mihai Milea și Cătălina-Iuliana Ciocârlan în Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.





BISERICA ȘI SOCIETATEA

„MISIUNEA MISIOLOGIEI”. CÂTEVA CONSIDERAȚII ACTUALE PRIVIND MISIOLOGIA ORTODOXĂ

Asist. drd. Radu Mureșan

În anul 1929, profesorul Vasile Ispir (1886-1947) de la Facultatea de Teologie din București arăta că „*Misiunea este reflecția vieții religioase într-o biserică. O biserică fără activitate misionară este o biserică inactivă, ca să nu spun mai mult (...)* Așa fiind, studiul îndrumărilor misionare este foarte important, iar știința misionară devine o știință hotărâtoare mai cu seamă pentru aceia care vor fi viitori preoți și care prin însăși definiția preoției sunt chemați să fie misionari”. În viziunea lui, scopul misiunii creștine nu putea fi altul decât evanghelizarea lumii și clădirea Bisericii lui Hristos. Studiul misiunii îndemna, prin urmare, la „convertirea necreștinilor și necredincioșilor și aducerea la adevărata credință a ereticilor, sectanților și schismaticilor, precum și lupta contra relelor sociale”.

Aceste reflecții, enunțate cu aproape 80 de ani în urmă, pot constitui un punct de plecare pentru a ne interoga despre specificul misiunii și al misiologiei ortodoxe în contextul realităților secolului al XXI-lea. Prezentare de față nu își propune să prezinte doar direcții sau abordări teoretice care au făcut parte din discursul tradițional al Bisericii Ortodoxe, ci mai degrabă să

lanseze teme de dezbatere și perspective posibile pentru o misiune care să răspundă provocărilor lansate de societatea contemporană în profundă transformare. De aceea, am optat pentru un eseu cu caracter programatic în care să includem o pledoarie pentru o misiologie ortodoxă *contextualizată*, eliberată de perspectiva îngustă a apologeticii *pro domo* sau de limitările pe care le impune abordarea exclusiv teoretică a unor noțiuni. Numai ținând cont de realitățile perioadei post-moderniste în care trăim, valorizând provocările ei și încercând să găsim soluții, vom putea elabora jaloane misionar pastorale concrete și viabile care să fie germenii unei strategii misionare ortodoxe de anvergură și perspectivă. Biserica Ortodoxă Română trebuie să se raporteze pozitiv față de ideologia europeană actuală, în maniera în care s-au raportat Părinții Bisericii față de civilizația Imperiului Roman din vremea lor. Nu diabolizarea și închiderea în propriile granițe este soluția în duh creștin ortodox, ci găsirea unor punți de dialog și contextualizarea misiunii noastre.

Necesitatea de a avea un program misionar coerent, ghidat de structurile abilitate ale Bisericii Ortodoxe Române într-un cadru instituționalizat, este cu atât mai stringentă cu cât în Europa Unită toți vom fi minoritari și ca națiuni și ca religii. Este o provocare enormă pentru Biserica Ortodoxă Română, care nu va mai fi o Biserică majoritară bine instalată în spațiul public, ci va trebui să își câștige poziția mărturisind adevărul și dovedind că este „sarea pământului și lumina lumii”.

1. BISERICA ORTODOXĂ ȘI PROVOCĂRILE SOCIETĂȚII CONTEMPORANE

Începând cu anii 1990, noțiunea de *globalizare* a început să fie folosită pentru a descrie un proces complex, socio-economic și cultural, ale cărui principale caracteristici sunt difuziunea globală a instituțiilor și practicilor democratice, popularizarea și răspândirea unor modele economice, financiare și tehnologice și slăbirea suveranității statului național. Pe de o parte, globalizarea **universalizează**, implicând ideea de unificare a

societăților umane și prin aceasta se ajunge la relativizarea identităților naționale sau comunitare, cele prin care un popor sau o comunitate anume își definește existența sa. Astfel, există pericolul omogenizării, a creării unei culturi globale cum este consumismul care devine măsura tuturor lucrurilor într-o societate golită de sens. Pe de altă parte, globalizarea **particularizează**, favorizând *individualismul* și *pluralismul*, care se exprimă atât printr-o multitudine de credințe și denotațiuni, dar și printr-o pluralitate a posibilităților de angajament religios în lume. La Adunarea Consiliului Mondial al Bisericilor de la Harare (1998) globalizarea, în această ipostază ambivalentă, care universalizează și particularizează în același timp, a fost recunoscută ca „o realitate ineluctabilă a vieții”, o provocare pentru a găsi noi căi de implicare a Bisericii în societate.

Globalizarea a făcut obiectul a numeroase cercetări, atât sociologice, cât și teologice, și ar fi superfluu să reluăm concluziile acestora. Ne rezumăm, în contextul eseului de față, să amintim faptul că unul din multiplele aspecte ale globalizării este accentul pus pe respectul pentru drepturile omului, de unde importanța acordată dreptului la liberă exprimare religioasă și libertatea unei persoane de-și schimba religia. Această realitate ridică problema dreptului legitim al minorităților religioase de a-și răspândi punctele de vedere și prin aceasta se ajunge ușor la tensiuni între aceste minorități și o majoritate stabilită care va denunța prozelitismul lor și va încerca să-l limiteze. Astfel, pluralismul este o provocare imensă și nu se rezumă numai la adoptarea unei atitudini tolerante, ci la o încercare activă de a-l înțelege pe celălalt. Toleranța se exprimă de pe poziții de putere, dar nu este capabilă să creeze și un climat de înțelegere și încredere față de celălalt. Nu putem ignora faptul că de multe ori diviziunile dintre creștini au contribuit la discriminare, ură rasială și etnică, că s-a abuzat de credința creștină pentru a-l demoniza pe celălalt. Un efort pentru înțelegerea pluralismului religios nu înseamnă nici relativism, nici renunțarea la atașamentul față de propria credință, ci un pas necesar pentru ancorarea în realitățile contemporane.

Globalizarea reprezintă o mare provocare pentru identitatea noastră ca și creștini ortodocși români deoarece conduce la o reducere antropologică, în

care ființele umane sunt văzute ca indivizi și nu ca persoane în comuniune, competitive și nu cooperative, consumiste și materialiste și nu duhovnicești, cu vocație eshatologică. Aceste realități dinamice trebuie să determine o nouă abordare teologică a unui context complex și în continuă schimbare, astfel încât Biserica Ortodoxă să continue „a se face tuturor toate”, ca în orice chip să mântuiască măcar pe unii (I Corinteni IX, 22), adică să aibă o perspectivă responsabilă și pragmatică. Ortodoxia nu trebuie doar apărută, ci mai ales mărturisită. Ori mărturisirea se face împărtășind credința prin intermediul unui mesaj adaptat la contextul post-modern, în ceea ce privește limbajul, metodele de abordare sau conținutul însuși al acestui mesaj.

Considerăm că Biserica nu devine misionară doar prin proclamarea universală a Evangheliei, ci prin universalitatea Evangheliei pe care ea o proclamă. Misiologul David Bosh, în introducerea cunoscutei sale lucrări despre dinamica misiunii creștine (*Dynamique de la mission chrétienne*, Karthala, 1995) arăta că trebuie să se distingă între *misiune* și *misiuni*. Misiunea se referă la revelația și dragostea lui Dumnezeu pentru lume (*missio Dei*), iar misiunile sunt forme particulare de participare la această *missio Dei*.

2. MOTIVAȚIA MISIONARĂ ȘI MISIOLOGIA

Apare legitimă întrebarea: de ce nu avem o misiune ortodoxă înfloritoare în momentul de față? În opinia noastră, nu există interes pentru promovarea unei motivații misionare autentice și de aici pornește toată problematica actuală a misiunii ortodoxe. Este absolut necesar ca facultățile de teologie să formeze misionari, întreținând și dezvoltând acea „chemare” a tinerilor, care i-a făcut să îmbrățișeze cu entuziasm studiul teologiei. Din această cauză, locul și importanța Misiologiei sau a Îndrumărilor Misionare în planul de învățământ din cadrul Facultăților de Teologie Ortodoxe trebuie reconsiderate, iar structura, temele și modul de prezentare ale acestora trebuie ajustate în funcție de obiectivele și necesitățile actuale ale Bisericii Ortodoxe. Pastorația o fac, e adevărat, doar clericii, însă la misiune sunt

chemate toate mădularele Bisericii. Misiologia a fost eliminată din programele de studiu ale secțiilor de didactică și asistență socială, deși Biserica noastră are nevoie acum mai mult ca oricând de misionari laici pregătiți și conștienți de chemarea lor.

a) Motivație spirituală

O adevărată înțelegere a misiunii creștine înseamnă conștientizarea bazelor sale teologice și transpunerea lor în practică. În primul rând, misiunea nu poate fi despărțită de *teologia trinitară*. Hristos i-a trimis în lume pe apostoli dar la rândul Lui a fost trimis de Tatăl prin Duhul Sfânt (Ioan, XX, 21-31) pentru a descoperi oamenilor comuniunea care există în Sfânta Treime. Astfel, misiunea Bisericii își are fundamentul în Tatăl, lucrarea în Fiul și plinirea în Duhul Sfânt. La această premisă divină, se adaugă cea umană, prin sinergie, conlucrarea omului cu lucrarea supranaturală a lui Dumnezeu. În al doilea rând, misiunea trebuie să fie *centrată pe persoana Mântuitorului Iisus Hristos*. Ca persoană divino-umană, El este sursa creativă și generativă a dialogului oamenilor cu Dumnezeu și a dialogului oamenilor între ei.

În sfârșit, misiunea are și o *dimensiune pnevmatologică, sacramentală și sobornicească*. Misiunea este o parte a naturii Bisericii. Cuvântul grecesc „biserică”, *ecclesia* are tocmai acest sens de adunare a poporului lui Dumnezeu, ca un semn și o manifestare a Împărăției. Venirea și înnoirea Duhului Sfânt este un dar permanent care vivifică Biserica, este o realitate vizibilă în Sfânta Liturghie, în Sfintele Taine, cultul și rugăciunea Bisericii.

Ceea ce se uită de multe ori este faptul că misiunea are mai ales o valoare *soteriologică și eshatologică*. Nu suntem creștini ortodocși autentici, mădulare vii ale Bisericii și **nu ne mântuim** dacă nu acordăm atenția cuvenită activității misionare la care suntem chemați. Toți cei botezați au o chemare din partea Mântuitorului Hristos. Apostolii au fost oameni simplii însă fiecare a devenit un misionar, un trimis și o lumină strălucitoare pentru ceilalți. Tot la fel și creștinii din primele veacuri. Evident, acest lucru nu ne obligă să aducem neapărat un convertit ca unele mișcări religioase care

interpretează această chemare în termeni procentuali.

b) Motivație materială

Motivația spirituală nu este suficientă pentru a avea buni misionari, mai ales în contextul lumii de azi. De multe ori ne jenăm să recunoaștem că aspectul material este foarte important, mai ales într-o societate în care se pune accent covârșitor pe materialism și consumism. Biserica ar trebui să reconsidere această problemă, deoarece nu putem să absolutizăm remarcă Sfântul Apostol Pavel ca „Preotul să trăiască de la altar sau din Evanghelie” (I Corinteni IX, 13-14 și Evrei XIII,10) fără altă susținere din partea Bisericii Ortodoxe Române în ansamblu. Fondul Misionar Central abia dacă poate susține ajutorarea câtorva așezăminte românești din străinătate sau tipărirea literaturii religioase în limba română pentru românii de peste hotare. Bisericile Ortodoxe surori, Greacă și Rusă, precum și Patriarhia Ecumenică au găsit soluții viabile pentru susținerea misiunilor lor, prin fundații și organizații misionare eficiente. Biserica Ortodoxă Română a avut în perioada interbelică fundații misionare cu impact în societate, reactivate după 1989, ca: Asociația Femeilor Ortodoxe, Fundația Madona Dudu etc.. cu un patrimoniu apreciabil, dar care azi sunt quasi inexistente în activitatea misionară. Ar trebui ca, odată cu intrarea în Comunitatea Europeană, toate Bisericile Ortodoxe să facă front comun pentru o misiune unitară în spațiul european. Din păcate, relațiile frățești se mențin la nivelul declarațiilor sau al vizitelor ocazionale, iar eternele probleme ale diasporei, dipticelor etc. mențin un climat de neîncredere și o colaborare minimală.

3. MISIOLOGIA CA DISCIPLINĂ TEOLOGICĂ

A. Principii care trebuie să ghideze misiologia (parte generală, teoretică)

Anumite principii care ghidează în general învățământul teologic ar trebui reconsiderate pentru a se ajunge la o misiune ancorată în realitățile contemporane și nu ruptă de acestea. Ne vom limita numai la trei observații,

considerate absolut necesare pentru a promova o misiune ortodoxă autentică.

a) Necesitatea unei noi relații cu modernismul. Studiul misiologiei, așa cum se reflectă în manualele elaborate până acum, arată că ne situăm pe poziții defensive în ceea ce privește misiunea și misiologia, că învățăm să ne apărăm și mai puțin să mărturisim, că suntem orientați mai mult spre trecut, în loc să ne concentrăm pe provocările prezentului și pe perspectivele viitorului. De fapt, multe dintre disciplinele care se predau la Facultatea de Teologie azi sunt orientate mai mult spre trecut, fără să aibă o perspectivă creativă și constructivă pentru contemporaneitate și cu atât mai puțin pentru viitor. Considerăm pertinentă remarca Preotului Prof. Dr. Nicolae Achimescu, care, în partea finală a lucrării sale *Noile Mișcări religioase*, spunea: „Din nefericire, de prea multe ori teologii contemporani explorează în mod exagerat trecutul în detrimentul scrutării viitorului. Pentru ei problema arianismului, macedonismului, sofianismului, sunt cu mult mai importante decât marile provocări actuale și perspectivele acestora, deși acele probleme au fost soluționate prompt la vremea respectivă de către sinoadele ecumenice sau alte instanțe ale Bisericii”.

Într-adevăr, pare simptomatică pentru strategia misionară a Bisericii Ortodoxe un anume paseism care împiedică o reflecție adecvată la noile provocări pastorale pe care complexitatea vremurilor prezente o impune cu necesitate. Misiologia trebuie să întrevadă perspective de creștere și dezvoltare a Bisericii, să se manifeste de o manieră intensivă conducând omul la „starea bărbatului desăvârșit”, și extensivă prin „propovăduirea evangheliei la toată făptura”.

Confruntare cu modernitatea nu este lipsită de riscuri. Sociologul **Peter Berger** în faimoasa *teorie a secularizării*, arăta că întâlnirea tradiției cu modernitatea va obliga Biserica să adopte fie „calea liberală”, făcând compromisuri cu modernitatea, fie „calea sectară”, adică rămânând închisă față de orice stimulent exterior. Considerăm că Ortodoxia are o altă perspectivă care vine din tradiția și bogatul ei tezaur spiritual, pentru a nu se situa la nici una din aceste extreme. Viitorii misionari, preoți sau laici, să învețe că izolaționismul sau retragerea din viața publică înseamnă o trădare

a misiunii Bisericii Ortodoxe, care are chemarea să îmbrățișeze lumea în ansamblul ei, acceptând că în creația lui Dumnezeu binele și răul acționează simultan și se manifestă în toate procesele și realitățile sociale. Preotul, misionarul ortodox, nu trebuie să privească lumea cu teamă, ostilitate sau indiferență, ci să facă *diakonia*, adică să apere interesele comunității din care face parte fără a se angaja partinitor în lupta politică.

Pe de altă parte, învățământul teologic nu trebuie să încurajeze excesiv nici „calea liberală” doar pentru a se integra principiilor democrației și ecumenismului, deoarece prin aceasta se ajunge ușor la o relativizare a conținutului credinței, la un compromis cu modernitatea până la punctul de a se confunda cu ea sau chiar a se dilua în ea. Prin acesta se pierde identitatea noastră de creștini și mântuirea în ultimă instanță.

Considerăm că ieșirea din această dilemă și în același timp elementul care va da forță mărturiei noastre într-o lume atât de complexă este **redescoperirea și afirmarea adevăratei identități eshatologice a Bisericii Ortodoxe**. Este necesar ca în facultățile de teologie să se accentueze mai mult dimensiunea eshatologică a Bisericii. Se vorbește foarte puțin despre relația dintre identitatea eshatologică a Bisericii Ortodoxe și misiunea ei istorică în lume. Ori, misiunea Bisericii nu trebuie să fie decât o luptă de a mărturisi și de a aplica viziunea eshatologică a Bisericii la realitățile istorice și la lume în ansamblul ei. Pentru aceasta, ar trebui să se vorbească mai mult despre realitatea Împărăției care este prezentă încă de pe acum „pe cât ne este nouă posibil a vedea” și nu doar o realitate viitoare fără rezonanță pentru viața creștină contemporană. În acest fel, nu se mai poate vorbi nici de o acomodare cu modernismul, ca Biserica Ortodoxă să devină o altă instituție a acestei lumi, atâta vreme cât identitatea ei se definește nu în raport cu statul, sau cu societatea în mijlocul căreia acționează, ci în raport cu Împărăția lui Dumnezeu, în raport cu o plinătate care există acum-în măsura în care noi putem să o primim-și va ajunge în *viitor* descoperită întru slavă.

b) Precizarea identității creștine în raport cu pluralismul religios. O altă limită a misiologiei, așa cum se reflectă în manualele care au fost elaborate de-a lungul timpului, se referă la faptul că acestea se rezumă fie la

o simplă prezentare a pluralității religioase și a fenomenului ecumenic, fie la o apologie aridă a ortodoxiei însoțită de diabolizarea sectelor sau noilor mișcări religioase. Biserica nu va putea să-și îndeplinească menirea în această lume dacă se va limita doar să declare triumfalist că deține adevărata credință și să se închidă în propria auto-suficiență. Este nevoie de un accent mai mare pe o perspectivă trinitară asupra lumii. Misiunea trebuie înțeleasă ca expresia dragostei lui Dumnezeu pentru toți oamenii. Astfel, lumea ca spațiu al creației, al revelației, al iubirii Dumnezeu, nu trebuie înțeles ca un spațiu închis.

Din păcate, identitatea unei persoane sau a unei comunități este definită prin frontiere, culturale, naționale sau religioase. Este o identitate care se construiește în opoziție cu altceva și prin acest mod de gândire se ajunge foarte ușor la exclusivism, la tensiuni și chiar la violență. Creștinismul este redus astfel, de unele curente, la o ideologie printre multe altele. Poziția noastră nu trebuie să fie aceea de gardieni ai unui sistem închis, însă nu trebuie să cădem nici în cealaltă extremă, de acceptare a pluralității *grosso modo*, opțiune care duce la relativism. Trebuie să-i integrăm și pe alții în această perspectivă a noastră, dialogală prin excelență, care îmbogățește și ne descoperă pe unul altuia. Sfinții Părinți au reușit această osmoză terminologică în Bizanț definind teologic persoana ca realitate dialogală.

Când suntem confrunțați cu noțiuni radical diferite de ale noastre cu perspective complexe și ciudate, întrebarea noastră nu trebuie să fie cum îi convingem de eroare sau cum să câștigăm competiția de idei ci întrebarea noastră trebuie să fie ce cred și ce văd ei cu adevărat ? Și mai departe, se poate oare ca ceea ce văd ei să fie o parte a lumii pe care o văd eu ? Sunt două abordări ale dialogului inter-religios care nu sunt cele mai fericite : de a pretinde că posezi adevărul exclusiv și alții sunt eretici, fără nimic bun sau constructiv și alta să îți pierzi încrederea în propria credință și să spui că fiecare religie este la fel de bună ca și cealaltă. Trebuie respinse eforturile agresive de a-i converti pe cei de alte credințe, deoarece nu suntem chemați să câștigăm competiții cu argumente în favoarea produsului pe care îl oferim ca într-o piață religioasă. Oricât ar părea de staniu trebuie să recunoaștem că

există la anumite grupuri religioase elemente pozitive și chiar nobile în maniera în care își construiesc mesajul și îl prezintă lumii. Ei sunt frați ai noștri care ne interpelează și nu dușmani. Depinde de noi dacă avem ce să oferim și știm să împărtășim „acel ceva” și aceasta nu doar la nivel ideatic. Misiunea înseamnă și lumea de dincolo de limitele Bisericii instituționalizate, lumea pe care Dumnezeu o iubește și care are vocația de a deveni parte a Bisericii.

Putem evita această extremă a exclusivismului dacă suntem conștienți de adevărata noastră *identitate de creștini ortodocși*. Creștinii ortodocși se identifică în primul rând prin faptul că poartă numele lui Hristos, că locuiesc într-o lume în care împărățește Hristos și că trăiesc în comuniune cu Hristos. Din această perspectivă, lumea nu mai apare ca un spațiu marcat de frontiere care să le îngreuească altora accesul, ci ca un spațiu deschis. Mărturisirea adevăratei credințe nu se poate face fără conștientizarea identității noastre și fără mărturisirea acestei identități în viață și cuvânt. Pr. Prof. Dr. Ioan Bria a accentuat de multe ori faptul că provocarea misionară nu se află numai în afară Bisericii Ortodoxe, în modalitățile de prozelitism ale diverselor grupuri religioase, ci și înăuntrul acesteia, prin nivelul scăzut de angajament al membrilor ei.

Misiunea creștină din perspectivă ortodoxă este centrată pe *participarea liturgică* pentru că de acolo își trage seva și se întregește cu alte forme de acțiune creștină ca: predicarea, publicațiile, educația religioasă, mișcările de tineret, activitatea socială, reînnoirea vieții monahale. În *Liturghie noi trăim o Parusie continuă*, experiem prezența reală a lui Hristos, intrăm în timpul Împărăției. Începând de la Cincizecime și până la Parusie, Hristos cel înviat este prezent prin Duhul Sfânt în viața liturgică, în cuvânt și în Sfintele Taine. De aceea, Liturghia nu trebuie să fie limitată la celebrarea în Biserică, ci trebuie să fie continuată în viața credinciosului. Este ceea ce a fost denumit „Liturghie după Liturghie”. Din perspectivă ortodoxă, eficacitatea mărturiei creștine depinde de autenticitatea comuniunii în Biserică. Capacitatea creștinilor de a arăta lumii lumina Împărăției este proporțională cu gradul în care ei primesc această lumină în misterul euharistic. Numai că, pentru a

putea primi *lumină* și *pace*, trebuie ca vasul să fie pregătit prin străduința fiecăruia. Numai astfel misiunea Bisericii devine o expresie a iubirii intra-trinitare iar credinciosul ortodox are ce să împărtășească semenului său și se raportează corect la acesta.

B. Redimensionarea rolului Misiologiei în cadrul Facultăților de Teologie (parte specială)

Alături de aceste principii care trebuie să ghideze misiologia ca disciplină, este nevoie și de o justă înțelegere a rolului misiologiei în cadrul facultăților de teologie, a raportului ei cu celelalte discipline teologice și a conținutului ei. O bună parte din ineficiența misiunii ortodoxe contemporane se datorează și statutului ambiguu al misiologiei, privită când ca disciplină de sine stătătoare, când ca appendice al teologiei sistematice sau practice, când doar ca spirit, ca orientare care trebuie să fie impregnată întregii teologii ortodoxe.

Misiologia are o dublă sarcină, una în raport cu teologia, iar cealaltă cu practica misionară. În legătură cu prima, misiologia este chemată să exerseze o funcție critică în cadrul disciplinelor teologice, incitând în permanență teologia să fie *teologia viatorum*. Astfel misiologia trebuie să se opună oricărei tendințe de: auto-satisfacție, conservatorism, de fragmentare a umanității în blocuri regionale sau ideologice etc. Ea trebuie să însoțească celelalte discipline teologice, să le interogheze și la rândul ei să se lase interogată de acestea. De exemplu, teologia sistematică dialoghează în mod tradițional cu filosofia, dar acordă foarte puțină atenție științelor sociale.

În ceea ce privește a doua sarcină, trebuie să înțelegem că misiunea este o *realitate inter-subiectivă*, că trebuie să existe o relație strânsă între misiologi, misionari și persoanele printre care ei lucrează. Teologia practică este lipsită de dimensiunea misionară și se ocupă doar cu predicarea, cateheza, liturghia, pastorația sau diaconia, toate acestea privite ca scop în sine și nu în relație cu misiunea. Astfel, avem mare nevoie în primul rând de un program misiologic pentru teologie, și apoi de un program misiologic pentru misiune, pentru că teologia nu are altă rațiune de a exista decât aceea

de a acompania *missio Dei*.

Misiologia nu trebuie să rămână o disciplină care oferă numai repere teoretice, ci să-și găsească și o aplicabilitate eficientă în practică. De multe ori, misiologii trebuie să accepte că problemele misionare cu adevărat stringente se discută mai degrabă în afara decât în interiorul facultăților de teologie. Misiologia așa cum este predată astăzi ca disciplină este mai degrabă o reflecție asupra mesajului și a proclamării sale, echipându-i pe viitorii misionari cu concepte și noțiuni teoretice care își găsesc foarte puțin sau deloc acoperire în realitatea pe care aceștia o întâlnesc „pe teren”. Și atunci, care ar fi soluția pentru a umple golul între teorie și practică, sau cu alte cuvinte cum se poate realiza contextualizarea misiologiei?

În opinia noastră, este necesar ca la nivelul fiecărei facultăți de teologie să se înființeze un Departament misionar-pastoral, care să cuprindă, pe lângă studiul Misiologiei, și cursuri de Noi Mișcări Religioase, Medicină pastoral-misionară (mulți dintre preoți nu știu să distingă între fenomene ale vieții spirituale și boli mentale), Sociologia Religiiilor, Comunicare și media. La acestea se vor putea adăuga și alte discipline, în funcție de specificul zonei în care se va desfășura misiunea (de exemplu dacă aceasta va presupune cunoașterea limbii și civilizației unui popor etc.). Ele vor deveni în timp centre de excelență care să canalizeze și să coordoneze inițiative pastoral-misionare diferite: mass-media, misiune socială, catehetică, activitate misionară externă, misiunea față de cei cu dizabilități. (Regretatul Diac. Prof. Dr. Petre I. David a fost un pionier în acest domeniu promovând activitatea Pr. Lect. Dr. Constantin Onu care a elaborat un limbaj liturgic mimico-gestual pentru surdo-muți. El a avut și un nevăzător doctorand care din păcate nu a mai finalizat studiile din cauza decesului Părintelui David).

Un al doilea aspect de care trebuie să se țină seama este că Biserica Ortodoxă Română are mare nevoie și de *misionari laici*, și nu doar exclusiv de preoți. Este nevoie de recuperarea implicării laicului în misiunea ortodoxă, ca celălalt braț lucrător al Bisericii, Trup al Mântuitorului Hristos. Din păcate azi acest „braț” nu prea este folosit și este insuficient valorificat, și prin urmare s-a slăbănogit. Mireanul nu mai are conștiința chemării sale

misionare. Faptul că nu se promovează îndeajuns *vocațiile misionare autentice ale laicului* constituie un mare neajuns în contextul în care majoritatea absolvenților de teologie nu devin preoți, iar câmpul lor de misiune se vede redus doar la perspectiva de a preda religia în școli ori de a ocupa posturi de asistenți sociali. Din punctul nostru de vedere, nu este o soluție viabilă să avem exagerat de mulți preoți care nu mai au un impact misionar eficient mai ales în anumite segmente sociale, cu atât mai mult cu cât, uneori, la aceasta se adaugă o slabă pregătire teologică și o viețuire creștinească ortodoxă ce lasă de dorit. În scurt timp statutul social al preotului se va deprecia, iar semnalele actuale sunt mai mult decât îngrijorătoare. Calitatea trebuie să primeze, nu cantitatea. Revigorarea misiunii laicului sub toate aspectele, care să aibă drepturi și responsabilități, va fi unul din atuurile care vor garanta succesul misiunii Bisericii Ortodoxe în noua realitate europeană.

Nu toți suntem chemați la același tip de misiune. Fiecare mădular are lucrarea lui în Biserică și aceasta nu trebuie însă îngrădită, obstrucționată sau minimalizată. În acest context, considerăm necesar să ne referim și la potențialul misionar al monahilor, foarte puțin sau deloc pus în valoare în misiologia ortodoxă contemporană, dar care și-a demonstrat forța în veacurile de aur ale creștinismului. Monahii trebuie să-și facă simțită prezența în societate ca expresie firească a lucrării și nevoinței lor monastice. Fiecare mănăstire, cu specificul și potențialul ei uman sau material pe care îl are, trebuie să se implice în misiune: unele cu acțiuni filantropice, altele cu o vocație cultural-educatională deosebită, altele cu vocație misionară etc. Din păcate, datorită lipsei de comunicare și viziune, se menține un climat de animozitate și suspiciune între mediul teologic academic și o parte a cinului monahal fapt care aduce deservicii importante misiunii ortodoxe.

C. Structuri de punere în aplicare (parte practică)

În cele de mai sus, am enunțat câteva repere, câteva jaloane după care, în opinia noastră, ar trebuie să se ghideze misiunea și misiologia ortodoxă, pentru ca mesajul Evangheliei să-și poată păstra întreaga forță și bogăție într-

un context complex și în continuă schimbare. Rămâne să arătăm că este absolut necesar să se creeze anumite structuri care să asigure o coordonare coerentă a întregii activități misionare și prin intermediul cărora misiologia să nu mai rămână doar o disciplină teoretică, ci să-și găsească o aplicabilitate practică concretă. Aceste structuri trebuie să asigure legătura, informarea și permanenta colaborare între cei responsabili cu formarea viitorilor misionari (ierarhi, teologi, dascăli de teologie), misionarii înșiși (clerici sau laici) și cei cărora ei se adresează, subiecții mesajului lor. Absolvenții de teologie ar putea fi astfel familiarizați cu activitatea lor viitoare și responsabilitățile pe care acesta le implică. Posibilitățile lor de opțiune s-ar diversifica, Biserica reactivând acele slujiri bisericesti din perioada patristică și care sunt necesare și astăzi.

Există la marea majoritate a eparhiilor structuri ce încearcă să promoveze misiunea sub diferite aspecte, însă lipsește coordonarea tuturor structurilor și conlucrarea lor. Ele lucrează independent și cu o eficiență redusă iar personalul nu este de cele mai multe ori experimentat.

Am amintit de necesitatea înființării câte unui Departament pastoral-misionar în cadrul facultăților de teologie. Toate aceste departamente trebuie să se afle sub conducerea unui **Institut Misionar Pastoral Central** în cadrul Patriarhiei, care poate gândi o strategie misionar pastorală pe termen mediu și lung. Există un Institut Biblic și de Misiune care aduce contribuții însemnate misiunii prin publicațiile editate, dar activitatea misionară actuală nu trebuie să se reducă doar la a publica. De asemenea, la Iași s-a înființat Institutul Cultural Misionar Trinitas cu o activitate remarcabilă pe diferite paliere ale misiunii și care sperăm să se extindă. Și alte centre misionare create la Craiova, Cluj-Napoca, Alba Iulia, Târgoviște, încearcă să anime activitatea misionară a eparhiilor respective. De asemenea, este nevoie de un **Observator al Religiiilor în România**, cu sediul la București, al cărui rol să consistă în monitorizarea, analizarea și interpretarea datelor de pe teren în legătură cu impactul mesajului pe care Biserica îl are azi în societate, cu activitatea noilor mișcări religioase etc. El trebuie să aibă un caracter universitar și o perspectivă critică constructivă. Din colaborarea strânsă între

aceste două structuri, ar rezulta o adaptare a mesajului Bisericii și a modalităților de propovăduire la contextul lumii de azi. Ambele trebuie să dispună de o înzestrare adecvată (bibliotecă, sală de conferințe, facilități IT, mijloace de deplasare în teritoriu etc.) și să fie încadrate cu specialiști universitari, teologi și laici, cu specializări diferite pentru a se putea realiza o abordare interdisciplinară a fenomenelor monitorizate. Alături de Departamentul de media, s-ar crea o interfață viabilă a Bisericii față de societatea civilă și stat.

De asemenea, considerăm că este necesar ca la nivelul fiecărei eparhii să se înființeze **centre misionar-pastorale**, care să se afle în strânsă legătură cu Facultățile de Teologie și cu Institutul Misionar-Pastoral Central. Ele vor implementa în teritoriu proiectele misionar-pastorale și le vor adapta în funcție de particularitățile locale. De asemenea vor oferi date spre analiză Observatorului și Institutului Misionar Central. O sarcină importantă a acestora este de a identifica anumite parohii pilot rurale și urbane (dar și spitale, penitenciare, armată), centre autentice de viață liturgică și spirituală ortodoxă, unde studenții în teologie să poată face practică misionar-pastorală în perioada vacanțelor. În curricula facultăților umaniste se află un modul obligatoriu, intitulat „Practică de specialitate”, care dă studenților posibilitatea să se familiarizeze cu munca într-un domeniu specific (școală, muzeu, instituție de asistență socială etc.). Tot astfel, studenții teologi ar putea cunoaște realitățile concrete ale misiunii Bisericii Ortodoxe și în același timp ar putea învăța din experiența unor preoți cu vocație, care au reușit să revigoreze și mențină vie comunitatea parohială.

* * *

Ne-am propus la începutul acestui demers să evaluăm șansele și metodele de promovare a mesajului autentic al Evangheliei într-o societate marcată de profunde transformări și să schițăm un posibil program de acțiune. Am pledat pentru o redimensionare a scopului și a conținutului misiunii și misiologiei ca să răspundă provocărilor actuale, precum și pentru

crearea unor structuri instituționale adecvate prin care misiunea să fie promovată în cele mai bune condiții. Toate acestea devin posibile doar cu sprijinul și binecuvântarea ierarhilor noștri care se dovedesc deschiși la inițiative de acest gen și în ultimă instanță în contextul unei viziuni de perspectivă a Bisericii Ortodoxe asupra viitorului misiunii sale.

Reușita unui program misionar se realizează numai prin colaborarea tuturor mădularelor Bisericii. Experiența creștină bimilenară dovedește că nici o Biserică exclusiv clericală, nici una eminentamente mirenească nu face o misiune autentică. Dialogul și con-slujirea are loc între persoane care se recunosc, se respectă și ajung să se prețuiască, iar smerenia și dragostea înmulțesc roadele misiunii.

Bibliografie selectivă

- Achimescu, Nicolae, *Noile Mișcări religioase*, ed. Limes 2002
- Alfeyev, Episcopul Hilarion, *Christian witness to uniting Europe: a view from a representative of the Russian Orthodox Church*, în „The Ecumenical Review”. Geneve. Vol. 55 (2003), nr. 1, pp. 76-86.
- Idem, *Orthodox witness today*, WCC Publications, Geneva 2006
- Bergeron, Richard, *Hors de l'Église, plein de salut: pour une théologie dialogale et une spiritualité interreligieuse*, Montréal: Médiaspaul 2004
- Bosch, David Jacobus, *Believing in the future : toward a missiology of Western culture*, Valley Forge, Pa.: Trinity Press International; Leominster Herefordshire, England: Gracewing 1995
- Idem, *Dynamique de la mission chrétienne: histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé: Haho ; Paris: Karthala ; Genève: Labor et Fides, 1995
- Bria, Pr. Prof. Dr. Ioan, „Spre plinirea Evangheliei”. *Dincolo de*

apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea TRADIȚIEI, Alba Iulia 2002

➤ Idem, *Liturghia după liturghie: O tipologie a misiunii apostolice și mărturiei creștine azi*, București: Ethena Publishing, 1996

➤ *Conclusions of the International Political Conference Nation, Religions - Orthodoxy and the New European Reality*, Athens, Greece, 17-19 April, 2005

➤ *Ecuménisme et pratiques missionnaires: actes du 21e colloque du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme*, organisé avec la collaboration du centre Vincent Lebbe, Louvain-la-Neuve, 27-31 août 2000), sous la direction de Maurice Cheza, Monique Costermans et Jean Pirotte. Paris: Éditions Karthala 2002.

➤ Geffré, Claude, *Theological reflections on a new age of mission*, în: „International Review of Mission” ; vol. 71 (1982) nr. 284, pp. 478-492.

➤ Idem, *Mission issues in the contemporary context of multifaith situations*, în: „International Review of Mission” ; vol. 86, nr. 343, octombrie 1997, pp. 407- 409.

➤ Idem, *Profession théologien: quelle pensée chrétienne pour le XXIe siècle?*, Entretiens avec Gwendoline Jarczyk, Paris: Albin Michel, 1999

➤ Hoeckman, Remi Emiel, *Unité de l'Église-unité du monde. Essai d'une théologie oecuménique de la mission*. Thèse, Berne 1974.

➤ Ispir, Prof. Dr. Vasile, *Curs de îndrumări misionare*, București 1929.

➤ Kallistos Ware, Bishop of Diokleia, *The witness of the Orthodox church*, în „Ecumenical Review” vol. 52, nr. 1, ianuarie 2000, pp. 46-56.

➤ Karotemprel, Sebastian, *Following Christ in Mission: A Foundational Course in Missiology*. Boston, MA: Pauline Books & Media 1996.

➤ Kirk, Andrew J., ed. *Contemporary Issues in Mission*, Birmingham, England: Department of Mission, Selly Oak Colleges, 1994.

➤ Idem, *The Mission of Theology and Theology as Mission*. Valley Forge, Pa. and Leominster, Herefordshire: Trinity Press International and Gracewing 1997.

➤ Newbigin, Lesslie, *Trinitarian Doctrine for Today's Mission*. Carlisle:

Paternoster Press, 1998.

➤ *One, Holy, Catholic and Apostolic: Ecumenical Reflections on the Church* (Faith and Order Paper 157) Tamara Grdzeldze, Editor, WCC 2005.

➤ Panayotis Anastasios Yannoulatos (episcop de Tirana), *The Purpose and Motive of Mission: from an Orthodox point of view* Athens, Greece 1968.

➤ Idem, *Facing the world: Orthodox Christian essays on global concerns*, Geneva: WCC Publications 2003

➤ Petraru, Pr. Prof. dr. Gheorghe, *Repere pentru o misiologie ortodoxă*, «Teologie și Viață», X (2000) nr. 7-12, iul-dec.

➤ *Pushing the faith: proselytism and civility in a pluralistic world*, edited by Martin E. Marty and Frederick E. Greenspahn New York : Crossroad. 1988

➤ *Religions Today, Their Challenge To The Ecumenical Movement*, Julio de Santa Ana (ed), WCC, 2005

➤ Schnabel, Eckhard J, *Early Christian mission*, InterVarsity Press 2004, 2 vol.

➤ Taber, Charles R., *To Understand the World, to Save the World : The Interface between Missiology and the Social Sciences, Christian Mission and Modern Culture*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000.

➤ *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An ecumenical Conversation*, edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva 2004

➤ Tomko, Cardinal Josef, *Missionary Challenges to the Theology of Salvation. A Roman Catholic Perspective*, pp. 174-200 (Provocări misionare aduse teologiei mânturii. O perspectivă romană-catolică) în *Sharing the Book. Religious Perspectives on the Right and Wrong Proselytism (Împărțind Cartea. Perspective religioase despre prozelitism bun sau rău)*, John White and Richard C. Martin (ed.), New York, 1999

➤ Van Engen, Charles. *Mission on the Way – Issues in Mission Theology*. Grand Rapids, MI: Baker 1996.

➤ Verstraelen, Frans J., Arnulf Camps, Libertus Arend Hoedemaker, and

Marc R. Spindler, eds. *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.

➤ Wickeri, Philip L., ed. *The People of God among All God's Peoples: Frontiers in Christian Mission. Report from a Theological Roundtable Sponsored by the Christian Conference of Asia and the Council for World Mission November 11-17, 1999*. Hong Kong and London: Christian Conference of Asia and The Council for World Mission 2000.

➤ Zorn, Jean-François, *L'appel à la mission : Formes et évolution, 19-20eme siècles*, Actes de la 9ème session du CREDIC à l'Université catholique de Nimegue, 14-17 juin 1988, (Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, Collection du C.R.E.D.I.C. nr. 7), Lyon: Université Jean-Moulin Facultés catholiques, 1989

➤ Idem, *La missiologie: émergence d'une discipline théologique*, Genève: Labor et Fides, 2004





DESPRE GÂNDIREA TEOLOGICĂ ȘI ACȚIUNEA SOCIALĂ A BISERICII ÎN LUMEA MODERNĂ

Drd. Stelian Gomboș

Abordarea teologică a persoanei umane

Această problemă pe care o vom aborda în paginile care urmează este foarte bine venită, fiind de o mare actualitate căci abordarea ei se referă la omul de astăzi – membru al corpului eclezial, cu toate implicațiile sale fiindcă taina persoanei este o realitate centrală a creștinismului. Și, deci, acțiunea socială a Bisericii are ca teme de referință valoarea persoanei, întrucât prin persoană se depășește o înțelegere exclusivistă și ideologică a relației dintre Biserică și societate. Nici sistemul ideologic centrat pe individualism, nici cel bazat pe colectivism nu pot epuiza realitatea persoanei. Persoana ca ființă orientată spre transcendență și deschisă totodată comuniunii cu semenii integrează atât verticala, cât și orizontala existenței. Persoana ca entitate relațională se împlinește în viața eclezială care are ca model comuniunea trinitară. Astfel se depășește orice fel de logică a izolării și a egoismului.

Cooperarea dintre Biserică și Stat în planul acțiunii sociale trebuie să plece de la asumarea demnității persoanei umane. În această perspectivă,

doctrina socială nu poate fi expresia unei logici bazată exclusiv pe cifre și statistici. Inclusiv atunci când sunt dezvoltate programe de asistență socială care vizează angrenarea unor structuri sociale, acestea nu ar trebui să facă abstracție de valoarea unică și irepetabilă a persoanei. O acțiune socială fidelă cu exigențele Evangheliei se va revendica mereu din Adevărul Persoanei dumnezeiești și a celei umane.

Obiectivizarea valorilor morale în plan social nu înseamnă autonomizarea și impersonalizarea lor. Riscul existent în misiunea socială a Bisericii și a Statului constă în abdicarea de la principiul persoanei asumat în actele de asistență socială. „Biserica nu este indiferentă față de valorile și instituțiile vieții sociale. Dimpotrivă, ea recunoaște importanța acestora și are o atitudine pozitivă față de ele... În felul acesta toate sunt privite din perspectiva principiului ipostatic, adică din perspectiva principiului persoanei, care constituie și unicul fundament pentru unitatea lumii. Trăirea credinței creștine are ecou direct în realitatea socială. Împlinirea poruncilor lui Hristos de către credincioși dă o culoare specifică principiilor și criteriilor vieții sociale... Marele pericol care trebuie semnalat din punct de vedere teologic în domeniul moralei creștine îl constituie respectarea autonomă a principiilor și a valorilor morale la nivel social. În acest caz, morala creștină se înstrăinează de baza sa harismatică și, în paralel, se mută de la nivel religios la nivel metafizic sau ideologic... În această situație, valorile sociale sunt prezentate ca având autoritate egală cu adevărurile religioase sau cu poruncile dumnezeiești, cu toate că se deosebesc esențial de acestea, deoarece poruncile lui Dumnezeu constituie expresia voinței și a lucrării lui Dumnezeu. Dar și dumnezeieștile porunci pot ușor să fie socializate și încadrate sub altă formă în viața socială, moment în care ele sunt autonomizate și își pierd caracterul personal. Încetează să mai fie socotite expresie a voinței și a lucrării lui Dumnezeu Cel ce ființează în trei Persoane și sunt abordate ca valori religioase obiective. Încetează să aibă caracter personal absolut și devin deontologii absolute”.¹

1. Georgios Mantzaridis, *Globalizare și universalitate*, traducere Pr. Prof. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, București, 2002, pp. 139-140

Doctrina socială creștină revendicată din taina divino-umanității lui Hristos nu poate fi redusă la o ideologie sau la diferite sisteme utopice. Ideologia este expresia unui umanism parțial, autonom față de implicațiile concrete în istorie ale Întrupării. Doctrina socială creștină se întemeiază pe Întrupare și pe Înviere. Pe de o parte, prin Întrupare istoria este asumată și valorificată pozitiv, din moment ce Însuși Fiul lui Dumnezeu intră în istorie. Pe de altă parte, prin Înviere, fiecare act realizat în plan social nu are o valoare exclusiv istorică, ci se deschide eshatologiei. Adevărata semnificație a acțiunii sociale se descoperă în perspectiva împărăției lui Dumnezeu. Dar este vorba de o împărăție care este pregustată încă de aici în viața Bisericii.

Parteneriatul dintre Biserică și Stat în planul asistenței sociale trebuie să țină cont că doctrina socială creștină este orientată de conștiința eshatologică și de teandria Bisericii. Exigențele eshatologice ale doctrinei sociale creștine nu o reduc pe aceasta la o utopie nearticulată la nevoile lumii. „Doctrina socială creștină nu e deloc o utopie, fiindcă ea emite judecăți morale care urmăresc să orienteze comportamentul, practica umană îndreptată spre o incidență istorică, adică spre realizarea idealului: conștiința eshatologică. Faptul că, bunăoară, idealul nu va fi niciodată realizat deplin în această lume (dar va fi în cerul și pământul nou: deci va fi împlinit prin lucrarea lui Dumnezeu în timpurile de pe urmă) nu duce la immobilism, ci la tentativa de a construi expresii tot depline în vederea unei colaborări a omului, pe cât îi stă în putință, la planul lui Dumnezeu... Doctrina socială creștină indică o mișcare spre realizarea deplină a realității omului, mișcare în care umanitatea și Dumnezeu conlucrează, și care se va împlini deplin la sfârșitul veacurilor, dar care începe să se realizeze încă de pe acum, în istorie”.²

2. Antonio Maria Baggio, *Doctrina socială creștină: identitate și metodă*, în volumul *Gândirea socială a Bisericii*, coordonat de Ioan Ică jr. și Germano Marani, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 286. Eshatologia creștină nu poate fi convertită în eshatologii politizate și ideologizate. Relația dialogică poate fi trăită în mod plener doar în măsura deschiderii societății către o eshatologie veritabilă. „Singura modalitate a deschiderii este relația cu Celălalt care este în tot și în toate, deci apără

Taina lui Hristos trăită în interiorul umanității constituie nucleul identității gândirii și acțiunii sociale creștine. Această realitate oferă o perspectivă hermeneutică asupra doctrinei sociale creștine. „Dacă izvorul doctrinei sociale creștine este Revelația, atunci urzeala ei adâncă se leagă direct de taina lui Hristos, înțeleasă ca figura care adună și interpretează realizările umane în istorie, și pe care doctrina socială creștină o asumă ca perspectivă hermeneutică profundă pentru propriul discurs asupra lumii: criticile și atacurile nu trebuie să uimească, dacă e adevărat că azi ca și în vremea Sfântului Pavel, Crucea continuă să fie nebunie în ochii lumii”.³

Ca o concluzie, așadar, a celor mai sus menționate remarcăm faptul că Biserica Ortodoxă nu a formulat până în momentul de față nici o doctrină social – diaconală referitor la relația ei cu lumea, cu statul, sau privind atitudinea ei față de fenomenul globalizării, secularizării, bioeticii... Lipsa unei astfel de doctrine, minuțios elaborată și autentic articulată, se explică, conform spuselor Mitropolitului Antonie Plămădeală, „prin faptul că nu este în spiritul ortodoxiei să-și formuleze dogmatic experiența ei de trăire și de slujire, care este anterioară și izvor al oricărei definiții teologice”.⁴ Elaborarea unor doctrine, devine necesară când comuniunea este pusă sub semnul întrebării. Grigorios Lasentzokis afirmă că „unde se trăiește

lumea de închiderea aceasta solipsistă, o păstrează deschisă, în dialog. Cadrul în care se manifestă plenar această relație dintre noimea pură a neamului omenesc și Celălalt, care e în toate, adică Dumnezeu, este comunitatea eshatologică. O lume golită de Dumnezeire este o lume înstrăinată, care nu-și poate recompune dimensiunea eshatologică decât tot în forme alienate și alienante, ca eshatologie mistificată, cum ar fi cea proiectată de comuniști în și prin revoluția proletară mondială menită a mântui, a elibera lumea aici, pe pământ, în și prin orânduirea comunistă (societatea utopiană din visul alienat, golit de Dumnezeire al bolșevicilor)”. Ilie Bădescu, *Noologia*, Ed. Valahia, 2002, p. 455

3. Antonio Maria Baggio, *op.cit.*, p. 291

4. Mitropolit Antonie Plămădeală, Biserica Slujitoare, în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în teologia contemporană în „Studii Teologice”, lucrare de doctorat, XXIV Nr. 5-8/1972, p. 583

dumnezeiescul și *omenescul* într-o armonie comunitară, acolo nu este nevoie să se stabilească definiții negative sau pozitive”.⁵ Vremea noastră este, însă, o vreme a lipsei comuniunii, fie că este vorba de neînțelegeri și conflicte religioase, politice sau sociale, fie că este vorba de sincretisme religioase dintre cele mai sinistre!...

Abordarea legislativă a acțiunii sociale

Activitatea de asistență socială se înscrie în cadrul legislativ determinat prin **Legea nr. 705 din 3 decembrie 2001 privind sistemul național de asistență socială**, lege care abilitază Ministerul Muncii și Solidarității Sociale, în calitate de coordonator al activității din domeniu, să colaboreze cu instituțiile guvernamentale, consiliile județene și locale, precum și cu reprezentanții societății civile.

În conformitate cu articolul nr. 2 al Legii, „Asistența socială, componentă a sistemului de protecție socială, reprezintă ansamblul de instituții și măsuri prin care Statul, autoritățile publice ale administrației locale și societatea civilă asigură prevenirea, limitarea sau înlăturarea efectelor temporare sau permanente ale unor situații care pot genera marginalizarea sau excluderea socială a unor persoane”.

Scopul principal al sistemului de asistență socială este „protejarea persoanelor care, datorită unor motive de natură economică, fizică, psihică sau socială, nu au posibilitatea să își asigure nevoile sociale, să își dezvolte propriile capacități și competențe pentru integrare socială”.

De aici rezultă că activitatea de asistență socială se poate desfășura în mai multe direcții:

- în ajutorul material acordat persoanelor sărace sau aflate în dificultate la un moment dat (șomeri, bolnavi, tinere mame, pensionari etc.);
- în susținerea nevoilor speciale de adaptare în cazul persoanelor care au

5. G. Lasentzakis, Die Orthodoxe Kirche, Wien, Koln, 2000, p.215

un handicap fizic;

- în compensarea dificultăților de adaptare în cazul bolnavilor psihic.

În societatea contemporană, direcția principală de acțiune a strategiilor de asistență socială este **prevenirea** dificultăților de integrare socială asigurându-le persoanelor aflate în dificultate condiții pentru învățarea unor tehnici suplimentare de adaptare la societate, astfel încât acestea să poată trăi la un statut cât mai apropiat de statutul cetățeanului mediu.

Legea stabilește că sistemul românesc de asigurări sociale se bazează pe următoarele principii generale:

- **respectarea demnității umane**, principiu potrivit căruia fiecărei persoane îi este garantată dezvoltarea liberă și deplină a personalității;
- **universalitatea**, potrivit căruia fiecare persoană are dreptul la asistență socială, în condițiile prevăzute de lege;
- **solidaritatea socială**, potrivit căruia comunitatea participă la sprijinirea persoanelor care nu își pot asigura nevoile sociale, pentru menținerea și întărirea coeziunii sociale;
- **parteneriatul**, potrivit căruia instituțiile publice și organizațiile societății civile cooperează în vederea organizării și dezvoltării serviciilor sociale;
- **subsidiaritatea**, potrivit căruia Statul intervine atunci când inițiativa locală nu a satisfăcut sau a satisfăcut insuficient nevoile persoanelor.

Serviciile sociale pot fi de două feluri:

- **Serviciile de îngrijire social-medicală** sunt acordate persoanelor care, fără acestea, temporar sau permanent, datorită unor afecțiuni fizice, psihice, mentale sau senzoriale, se află în imposibilitatea desfășurării unei vieți demne, precum și persoanelor care suferă de boli incurabile în ultima fază.
- **Serviciile de asistență socială** au drept obiectiv refacerea și dezvoltarea capacităților individuale și ale celor familiale necesare pentru a depăși cu forțe proprii situațiile de dificultate.
- „Statul organizează și susține financiar și tehnic sistemul serviciilor

sociale, promovând un parteneriat cu comunitatea locală și cu reprezentanți ai societății civile (art. 19)”.

Despre sinergia Stat – Biserică, în domeniul asistenței sociale

Aplicarea principiului subsidiarității nu creează doar drepturi, ci și răspunderi. În planul moralei sociale, ceea ce este propriu subsidiarității este delegarea răspunderilor. Onorarea acestor răspunderi creează drepturile aferente. În paralel, sistemul creează modalitățile de control prin care fiecare subsistem poate verifica modul în care celelalte subsisteme, pe verticală, își îndeplinesc obligațiile. Acest lucru este foarte important, căci pot fi evitate două pericole: centralismul, pe de o parte, și excesul de responsabilitate, pe de altă parte. Cu alte cuvinte, Statul trebuie să cedeze o seamă de atribuții, atunci când cetățeanul (sau o comunitate) este îndreptățit sau capabil să le preia. Anume, să încurajeze asumarea subsidiară. În același timp, în situația în care cetățeanul, respectiv comunitatea, din cauza apariției riscurilor, nu pot să-și onoreze obligațiile, nivelele superioare trebuie să fie pregătite pentru a le prelua.

În ceea ce privește Secretariatul de Stat pentru Culte, trebuie spus că atribuțiile sale în domeniul care ne preocupă aici sunt limitate și oarecum indirecte. Conform, statutului său, Ministerul Culturii și Cultelor „asigură relațiile Statului cu toate cultele religioase legal recunoscute din România” și „sprijină toate cultele religioase legal recunoscute, potrivit statutelor de organizare și funcționare a acestora, în vederea participării lor la viața socială și spirituală a țării, și mediază situațiile litigioase”. Cu alte cuvinte, creează cadrul optim pentru acțiunea socială a Bisericii.

Limitele competențelor noastre provin din aceea că Biserica Ortodoxă și celelalte culte recunoscute din țara noastră pot interacționa direct cu instituțiile Statului, fără a fi obligate să recurgă la medierea Secretariatului de Stat pentru Culte. Aceasta este o dovadă a autonomiei și libertății de manifestare de care se bucură cultele în România. În aceste condiții,

Ministerul Culturii și Cultelor poate numai să sprijine proiectele de asistență socială ale cultelor religioase, la solicitarea expresă a acestora.

În conformitate cu **Legea nr. 125 din 18 martie 2002 pentru aprobarea Ordonanței Guvernului nr. 82/2001 privind stabilirea unor forme de sprijin financiar pentru unitățile de cult aparținând cultelor religioase recunoscute din România**, din bugetul Ministerului Culturii și Cultelor se acordă fonduri numai „pentru... sprijinirea activităților de asistență socială organizate de cultele religioase în spitale, centre de plasament, cămine pentru bătrâni și alte forme de asistență, pentru susținerea unor acțiuni cu caracter intern și internațional realizate de cultele religioase din România”.

Prin aplicarea principiului acțiunii sociale, Biserica devine parte a societății civile nu numai în plan spiritual, dar și în plan funcțional. Prin natura sa, Biserica poate contribui cu marele său potențial de dăruire umană, astfel încât serviciile sociale oferite de această instituție să fie mai puțin costisitoare decât cele finanțate în mod tradițional prin buget.

Mai întâi, din perspectiva Statului, implicarea socială a cultelor religioase nu poate fi decât benefică pentru societatea românească în ansamblul său, dacă ar fi să avem în vedere numai cota de credibilitate de care se bucură în prezent Biserica. Mai mult decât atât, sprijinul acordat cultelor de Stat în vederea participării lor la viața socială a țării nu constituie un privilegiu, ci un act reparator față de perioada comunistă în care au fost îngădite manifestările de ordin social ale cultelor religioase. Este un act de reintrare în normalitatea unei tradiții îndelungate a asistenței sociale patronate de culte, abuziv întreruptă de regimul comunist. În al doilea rând, Biserica nu face decât să își îndeplinească vocația de slujire a aproapelui, mai ales a celor aflați în suferință și în nevoi. Încă de la începuturile existenței sale, Biserica a fost apărătoarea prin excelență a drepturilor celor defavorizați, începând cu dreptul sacru al copilului la viață și continuând cu toate celelalte drepturi care asigurau o dezvoltare spirituală dar și materială normală a copiilor. În acest sens, Biserica deține o experiență îndelungată, pe care Statul o poate valorifica în eforturile sale de rezolvare a problemei

persoanelor defavorizate.

Dialogul din Stat și Biserică poate duce la conjugarea eforturilor pentru realizarea deplină a reformei, **mai ales în acele zone dificile în care o singură instituție a Statului nu poate avea răspuns absolut**, cum ar fi:

- Sărăcia, ca și cauză a abandonului copiilor și a izolării bătrânilor;
- Cauzele socio-economice, care duc la destrămarea familiei și a valorilor familiale, care au consecințe negative mai ales asupra copiilor;
- Cauzele delincvenței juvenile;
- Includerea socială a unor categorii grav afectate, și anume tinerii cu vârsta peste 18 ani care părăsesc centrele de plasament, copiii străzii, copiii infectați HIV/SIDA.

Aș dori să amintesc, pe scurt, o parte din direcțiile de acțiune din prezent:

1. Descentralizarea activității de protecție a copilului, inclusiv prin delegarea la nivel local a responsabilităților privind bugetul alocat acestei activități completat de cofinanțări substanțiale din partea bugetului de Stat, prin intermediul Autorității Naționale pentru Protecția Copilului și Adopție;
2. Dezinstituționalizarea copiilor, care în prezent este centrul activității de protecție a copilului, iar Biserica este unul din promotorii acestei tendințe;
3. Dezvoltarea variantelor de tip familial, care se află într-un stadiu avansat de desfășurare și diversificare;
4. Dezvoltarea serviciilor alternative de asistență socială, proces aflat încă într-un stadiu de început, încercându-se integrarea comunitară a acestor servicii;
5. Schimbarea mentalității celor care lucrează în sistem, proces extrem de complex și de lent.
6. Participarea Bisericii înseamnă o acțiune de conștientizare a preoților în primul rând, ca și grup țintă, ca și grup profesional extrem de dezvoltat, care sunt cheia în această reformă, și – prin preoți, mai departe – a oamenilor din această țară.

Tendențe și perspective viitoare

În România, ca și în Statele Uniunii Europene, este deja instituită o formă de protecție socială. Numai că s-a ajuns la concluzia că instituționalizarea aduce prejudicii, afectează personalitatea beneficiarului extrem de tare. De exemplu, efectele negative ale instituționalizării copiilor abandonati sau asupra celor handicapați nu mai pot fi recuperate ulterior și copilul nu mai are șanse la o evoluție normală, fiind extrem de dificil de integrat după aceea în societate. De aceea este important și pentru preot să fie conștient și să fie implicat tot timpul în reforma sistemului de asistență socială la modul cel mai practic.

- Uniunea Europeană a avut anul trecut un program PHARE de finanțare de 25 de milioane de euro numai în domeniul protecției copilului.

- Sper ca în 2005, când vom avea un alt program PHARE pentru direcțiile județene de protecție a copilului, să fie mai multe parteneriate cu Bisericile, la nivel de județ. Motivul pentru care Ministerul Muncii, Solidarității Sociale și Familiei a dorit ca beneficiarul principal al acestor fonduri să fie direcțiile județene a fost acela că i s-a părut firesc ca administrația locală, cea care are responsabilitatea pentru aceste servicii, să deruleze proiectele respective și, în același timp, să nu apară un sistem paralel care să se dezvolte în afara administrației locale.

- Aș dori să mă refer, foarte succint, la un aspect pe care îl considerăm de maximă importanță și care se constituie într-unul dintre principalele obiective ale procesului de reformă în domeniu: descentralizarea sistemului la nivelul autorităților locale, având ca finalitate sprijinirea creării și dezvoltării treptate a serviciilor sociale la nivelul fiecărei comunități locale. Scopul acestor deplasări de responsabilitate este acela de a crea condițiile necesare în esență, responsabilizarea comunității locale, apropierea serviciilor de beneficiari și unificarea deciziei la nivel local – care să permită restructurarea vechilor instituții de protecție și crearea de servicii alternative la protecția de tip rezidențial în instituție. Această restructurare implică conjugarea unor acțiuni foarte complexe: reorganizarea instituțiilor existente

prin înlocuirea practicilor de globalizare a asistenței sociale și a funcționării inerțiale, centrate practic pe interesul instituției, cu îngrijirea personalizată a persoanelor defavorizate, posibil prin introducerea modelului familial de organizare și funcționare;

- organizarea și dezvoltarea serviciilor de prevenire a separării copiilor de părinți;

- dezvoltarea serviciilor de consiliere a persoanelor cu dizabilități, precum și a persoanelor defavorizate economic (șomeri, săraci), prin organizarea la nivelul comunității a unui sistem multilateral de consiliere: consiliere juridică, psihologică, psihopedagogică, consiliere socio-medicală, consiliere profesională.

- Activități specializate destinate dezinstituționalizării copiilor, prin integrarea lor asistată în familiile biologice și prin adopție.

- Dezvoltarea unor programe de instruire a personalului implicat în centrele de asistență socială susținute de Biserici;

- Popularizarea programelor de asistență socială susținute cu fondurile puse la dispoziție de Uniunea Europeană și instruirea personalului clerical astfel încât cei care desfășoară activități de asistență socială să deprindă procedurile de accesare a fondurilor europene.

- La nivel național, soluția de parteneriat (dorită atât de Biserici, cât și de Secretariatul de Stat pentru Culte), este colaborarea susținută și sistematică între Biserici, Ministerul Muncii, Solidarității Sociale și Familiei și Secretariatul de Stat pentru Culte prin instituirea unui Forum consultativ, care să reunească instituțiile Statului și cultele religioase recunoscute. Scopul acestui Forum este valorificarea experienței istorice a cultelor religioase în domeniul filantropic, în vederea îmbunătățirii calității vieții în România post-comunistă.

Nu cred că mai este necesar să subliniez importanța coordonării acțiunilor, astfel încât resursele umane și materiale să-și găsească cea mai bună utilizare, să se evite redundanțele și dublarea acțiunilor pe de o parte, precum și absența totală a intervenției pentru un anumit grup țintă, pe de altă parte.

Consider că este important ca în acest moment:

- Noua Lege a Cultelor să creeze cadrul legal pentru recunoașterea statutului de partener social al cultelor religioase, pentru ameliorarea sistemului de asistență socială și medicală;

- Să se formalizeze prin convenții/protocoale cadru colaborarea la nivel central;

- Să se realizeze legătura la nivel local între Direcțiile județene de Protecție a Drepturilor Copilului și Birourile de Asistență Socială ale Bisericii Ortodoxe Române, respectiv fundațiile/asociațiile înființate pe lângă bisericile/lăcașele celorlalte culte;

- Să fie popularizate și cunoscute la nivelul serviciilor de asistență socială ale cultelor: standardele tipurilor de servicii ce pot fi dezvoltate de către organizații neguvernamentale și demersurile necesare pentru obținerea autorizației de funcționare în domeniul serviciilor sociale.

Ca o concluzie finală a celor enumerate mai sus, trebuie conștientizat faptul că taina „ajutorării aproapelui” este în același timp taina libertății și mântuirii noastre. Fiecare persoană aflată în suferință și în nevoi, perceput și abordat cu ochii cei mult milostivi ai lui Hristos și în iubirea Sa, descoperă faptul că aproapele nostru rămâne pentru fiecare dintre noi cel mai mare obstacol în calea mântuirii noastre, a realizării deplinei comuniuni. În acest context, putem sugera, fără nici un fel de rezervă că acțiunea filantropică, social-misionară a Bisericii este o lucrare duhovnicească, iar viața duhovnicească este un izvor de iubire sfântă pentru această lucrare evanghelică a Bisericii!





VERSURI

de Rădoi Paraschiva

E UN PĂCAT ?!?

E un păcat că-mi este dor de cer
Și că în vis chiar am zburat cândva ?!
Că printre oameni, vai, mă simt stingher
Ca și cum lumea lor n-ar fi și-a mea ?!?

E un păcat că-nstrăinat eu sunt –
Pierdut... și alungat... și ostenit ?!
Un... condamnat la viață pe pământ
Fiindcă de cer nu m-am învrednicit ?!?

Mi-e dor de cer și vreau la cer și-aștept
Să vină ceasul când mă vei chema,
Când inima-mi se va opri în piept
Cu sufletul s-alerg de-a dreapta Ta !

La margine de nori eu să mă rog
Să-ntind spre Tine mâinile-amândouă –
Iar tu să mă ridici ca pe-un... milog
Și să mă primești cu-o viață nouă !

FILOLOGICĂ

Sunt
un semn de punctuație
în plină metamorfoză
existențială...
Din două cratime
ale cuvântului „iubire”
am apărut
ca o a treia silabă,
un fel de citat vertical
între ghilimele
părintești...
Tupeul tinereții
m-a transformat
într-un semn de exclamare
ce se credea...!!!
Se credea!...
Mai apoi
m-am îmbolnăvit
de sindromul
semnului întrebării,
boală
ale cărei sechele
le voi lua cu mine
până departe...
până dincolo.
Acum
văd limpede
că nu am fost
decât
un punct minuscul

în palma Divină !
De-un timp
mă pregătesc
cu simplitatea de mișcare
a unei virgule
să trec
spre tărâmul
punctelor de suspensie...
(Cât despre paranteze...
mi-e prea plină viața de ele...
Când să le mai corectez !?)

RUGĂMINTEA DIN URMĂ

Se scurge timpul... și vremea vine
când voi pleca
din mine
făcând ascultare măcar o dată
cum se cuvine
și voi porni, Doamne, spre TINE !...
Mă voi însingura eteric, dincolo de-ntuneric,
într-o altă dimensiune, căreia tot TU,
numai TU, Îi ești Nume !
...După ce voi jeli, fără glas,
cu lacrimi înspăimântate de o străină
și rece singurătate,
voi ieși din Egiptul trupului meu
și voi porni urcușul spre Tine, Stăpânul meu !
– Să-mi stați alături, să mă conduceți bine,
precum Moise, cândva,
voi, îngerilor !

Să nu mă scăpați
din căldura aripilor
când mă vor apuca
de zdrențele patimilor !...
Să mă răscumpărați în toată clipa cea rea
cu ceva
din traista mea de pelerin pedepsit pe pământ,
mistuit de dorul de cer
și Cuvânt !...
Veți găsi pe numele meu
fapte albe pentru negre vămi
pe care, târziu... (prea târziu !?)
le-am adunat și dosit:
monedă albă, de schimb,
pentru tot ce amar... și trist... și continuu
am greșit !
– Neguțătoriți cât mai bine pentru mine !
Căutați, scotociți, trebuie să găsiți
de fiecare dată ceva frumos
de pus pe cântar
să-mi fie de folos când, iar și iar,
mă vor trage în jos...
– Până-n ultima clipă, până Sus,
țineți-mă bine și răscumpărați-mă
cum se cuvine !
– Nu mă dați cu nici un preț
celor ce-mi fac silă –
– Fie-vă milă !
Iar dacă toate, toate se vor termina
și nu veți mai avea
cu ce să opriți
alungarea în jos

răscumpărați-mă cu inima mea
în care stă
răstignit
Domnul Hristos !

CLIFE !?!...

Cu fiecare clipă m-apropii de Tine
Dar clipele-s lungi... și au colțuri... și dor...
Viclene așteaptă să iei de la mine
Nădejdea iertării când va fi să mor !...

Apasă pe suflet, rănind cu tristețe,
Apasă pe Cruce, s-o facă mai grea...
Și spaima șerpește îmi tot dau povețe
Că nu-i asta calea, că nu-i crucea mea !

Dar oare vin – sau numai mi se pare !?!
Urc eu spre Tine drept sau vin târâș ?
E drumul Golgotei sau doar e-o cărare ?
– Hai, spune, vorbește-mi, tu, tainic pârâș !

...Eu crucea n-o lepăd nicicând și nicicum
Că Tu, Cel Dintâi, ai dus-o în spate !
Mă iartă: când nu-mi auzi pașii pe drum
Atunci mă târâsc, dar vin, Îndurate !

Mă iartă că nu o duc drept, vitejește,
Și brazdă rămâne în urmă-i, pe cale,
Dar, poate, în brazda aceasta-ncolțește
Sămânța iertării din milele Tale !

... Eu totuși vin, sub cruce aplecat,
E vina mea că gem și-s chinuit !
E vina mea că m-am înstrăinat !
E vina mea că toate le-am greșit !

Dar.. tacă gândul meu cel muștrător
Că-ngenunchez... și cad...și că suspin...!
Vreau să Te-aud, Părinte iubitor:
– „Iertate-ți sunt păcatele !”
AMIN !

E GREU

E greu de înțeles cât ne iubești
Și cât ne ierți... și cum de rabzi, tăcut,
Ofensa lutului cât mai primești
TU, care bune toate le-ai făcut ?!

TE întristăm – TU ierți și ne aștepti !
Ne credem dumnezei – Tu iarăși ierți !
Noi suntem răi – Tu vrei să ne îndrepti
Și, iubitor, cu milă doar ne cerți !...

...Și tot aștepti și ne aștepti mereu
Să TE-auzim, să Te vedem în zare,
Să înțelegem că ești Dumnezeu
Iar noi... noi doar - țărână vorbitoare !...

DOAMNE

– Dă-mi, Doamne, să mă simt țărână,
De toți călcată în picioare
Și-așa să-ntind spre Tine-o mână
Cerșindu-Ți ne-ncetat iertare !...

– Dă-mi, Doamne să mă simt nemernic,
Nevrednic, tuturor de silă,
Nădăjduind în sine-mi tainic
Să-Ți fie și de mine milă..

– Dă-mi, vierme să mă simt, Părinte,
Primejduit de orișice,
Dar nu mă lepăda, Cuvinte,
Ridică-mă spre-a Ta iubire !

– Gunoi, dă-mi să mă simt, cenușă,
Un fir de praf purtat de vânt –
Dar lasă-mă să-Ți plâng la ușă:
– Sunt eu ! Ești TU cel care sunt !

REÎNTOARCERE...

Mă-ntorc la tine, țărână,
Cu fiecare zi vin puțin,
Mă trage moartea de mână
Cu trupul la tine să vin...

Simt cortul cum mi se destramă
Și totul mă doare adesea,

Din zare olarul mă cheamă
Din templul ființei să ies.

– Mă-ntorc iar la tine, țărână?!
Mă chemi sau doar mi se pare?!...
Cât timp, câtă vreme-mi rămâne
Să plec de pe-a vieții cărare ?

...Da, știu: am de adus înapoi
Ceva ce mi-ați dat cu-mprumut:
Suflarea luminii din VOI,
Suflare ce Om m-a făcut !

Un suflet dator sunt s-aduc
Și traista cu faptele mele!
– Ajută-mă, Doamne, s-apuc
să trec printre vămile rele!...

Să trec și la TINE s-ajung,
Să-Ți cad în genunchi, ostenit,
Să plâng... și să plâng... să tot plâng
C-atâta de mult TE-am măhnit...

...S-aștept, cu iubire și teamă
Să judeci prea mutul păcat
Și-apo s-aud glasul ce cheamă:
– Hai, vino ! Ca TATĂ ce-ți sunt... te-am iertat!





DIN VIAȚA EPARHIEI

Festivalul-concurs județean TE-DEUM LAUDAMUS Ediția a VIII-a, 2007

Preot Emil Lazăr

Cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, în zilele de 27 și 28 martie 2007, la Școala cu clasele I-VIII Gala Galaction, Roșiorii de Vede și în Sala de Festivități a Primăriei Municipiului Alexandria, a avut loc a VIII-a ediție a Festivalului-concurs Județean Te-Deum Laudamus, manifestare ce s-a dorit, și a reușit cu succes, un parteneriat educațional, o expresie a implicării și lucrării Bisericii Ortodoxe.

Inițiativa i-a aparținut Prea Sfințitului Părinte Galaction, care a dorit păstrarea acestei tradiții ca, în preajma Sărbătorilor Pascale, elevii învățământului teleormănean să-și dovedească cunoștințele dobândite la clasă, în timpul orelor de Religie și să aducă, prin această jertfă a lor de buni creștini ortodocși.

Festivalul a debutat în ziua de 27 martie 2007 la Școala cu clasele I-VIII „Gala Galaction” Roșiorii de Vede, unde au participat 105 elevi de la clasele a V-a, a VI-a și a VII-a din școlile teleormănene. Subiectele pentru proba scrisă de Religie au fost alcătuite conform programei școlare, iar meritușii

câștigători au fost:

CLASA A V-A

Premiul I : *Neațu Darius* – Școala cu clasele I-VIII „M. Eminescu”
Roșiorii de Vede;

Premiul II : *Matei Denisa* – Școala cu clasele I-VIII, Măldăieni;

Premiul III : *Stoicescu Iulia* – Școala cu clasele I-VIII, nr. 3 Videle;

CLASA A VI-A

Premiul I : *Badea Florina* – Școala cu clasele I-VIII, Puranii de
Sus;

Premiul II : *Iorga Ana-Maria* – Școala cu clasele I-VIII „M. Eminescu”,
Roșiorii de Vede;

Premiul III : *Florea Anda-Mădălina* – Școala cu clasele I-VIII, „Ștefan
cel Mare” Alexandria;

CLASA A VII-A

Premiul I : *Medințu Cristina* – Școala cu clasele I-VIII Peretu;

Premiul II : *Costache Jeni* – Școala cu clasele I-VIII Siliștea;

Premiul III : *Brînceanu Cristina* – Școala cu clasele I-VIII, nr. 5
Alexandria;

Premiul pentru originalitate : *Leoveanu Ana Nicoleta* - Școala cu
clasele I-VIII „Gala Galaction” Roșiorii de Vede.

În ziua de 28 martie 2007, la concursul de interpretare corală religioasă,
ce s-a desfășurat în Sala de ședințe a Primăriei Municipiului Alexandria, au
fost înscrise 9 formații corale, iar câștigătorii au fost :

Secțiunea pentru învățământ primar :

- Școala cu clasele I-VIII, nr. 3 Videle – mențiune;

Secțiunea gimnaziu :

- Școala cu clasele I-VIII, nr. 6 Alexandria, premiul I (cor de cameră);

- Școala cu clasele I-VIII „Alexandru Colfescu” – Alexandria, premiul
II (cor de cameră);

- Școala cu clasele I-VIII Frumoasa, premiul III (cor de cameră);

- Școala cu clasele I-VIII, nr. 5 Alexandria, premiul I (grup vocal);

- Școala cu clasele I-VIII, „Mihai Viteazu” Alexandria, premiul I (clasă

de muzică);

Secțiunea licee :

- Liceul Pedagogic „M. Scarlat” Alexandria – premiul I;
- Liceul teoretic „M. Preda” Turnu Măgurele – premiul II;

Secțiunea grup coral :

- Grupul coral al Bisericii „Serdăreasa” Roșiorii de Vede.

Întreaga manifestare a fost, așa cum a apreciat Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction, o jertfă pe care elevii învățământului teleormănean au adus-o lui Dumnezeu, o jertfă de laudă pentru Cel cu al Cărui nume și har trebuie să se înceapă orice lucru greu, așa cum învață școlarii în clasa I.

**Înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos,
17 mai, ziua de naștere
a Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction**

Preot Adrian Drăghici

Exprimarea permanentă a realității creează principiul și cadrul identității interioare și exterioare formative și formatoare al fiecărei personalități și conștiințe ca „partea cea bună, care nu se va lua de la noi”. Conștientizarea este treapta urcată și motivarea sensului existențial ca o atingere a cerului nou, de la înălțimea pământului înnoit de roua însorită a dragostei. Se întâmplă însă, după cum ne spune Sfânta Evanghelie (Luca, XXIV, 36, 53) să nu credem „de bucurie și de mirare” însă în fața realității, cele ce „trebuie să se întâmple” nu întâmplător, sunt expresii ale unei realități din darul lui Dumnezeu, ca să înțelegem! Astfel „martori” motivați ai acestor adevăruri primim făgăduința „Tatălui Meu” și din roadele darurilor Înălțării Mântuitorului Iisus Hristos la cer. Bindecuvântarea Sa este semnul prin care Dumnezeu Înălțat la cer, rămâne permanentă prezență în mijlocul nostru. Sfântă și adâncă realitate descoperită în Sfintele Liturghii sufletului și

realității. **Hristos s-a Înălțat!**

Bucuria pe care o naște fiecare sărbătoare, ca dar al proniei, este și adaos la tot ceea ce înseamnă istorie în viața creștinătății în toate dimensiunile cardinale și sufletești ale Teleormanului spiritual.

Intenția noastră de a semnala însemnătatea acestei zile nu este numai prilejuită de Înălțarea Domnului și prăznuirea Sfinților Andronic, Iunia și a Cuvioșilor Nectarie și Teofan, ci se arată ca prinos de laudă adus Lui, și pentru ceasul de sărbătoare al Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction; „monahul-ierarh”, ce adaugă ani, senectuții arhieresti, din darul lui Dumnezeu, în folosul celor arhipăstoriți, păstrând dimensiunea omului care știe și se face „tuturor toate”.

Cine cunoaște smerenia și bunătatea Prea Sfinției Sale, nu poate rămâne decât sărac cuvintelor și îmbogățit sufletului, însă cu siguranță rugător lui Dumnezeu spre lauda Sa, pentru cei sfințiți ai Săi.

Se cuvine să amintim la acest ceas, că Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction primește numele Sfântului Galaction la tunderea în monahism la 6 noiembrie 1977, ca o pecete văzută a Duhului Sfânt pentru lucrul cuvântului lui Dumnezeu și pentru slujirea oamenilor.

Prea Sfinția Sa, face actuală viața Sfântului Galaction în ceea ce privește necesitatea păstrării drepte credințe în Episcopia Alexandriei și Teleormanului la care adaugă dragoste rodnică ca Întâiul Episcop al acestei Eparhii, prezența și slujirea neobosită a Prea Sfinției Sale în mijlocul credincioșilor fiind constant prilej misionar și de jertfelnicie neobosită într-o taină izvorâtă din taină ce își păstrează dimensiunea liturgică. De aceea Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist amintea că este ... „un episcop blând, stăpânit de duhul rugăciunii și al dragostei.... Apostolul, ... Părintele Galaction, părintele și fratele fiecăruia, călăuză a mântuirii pentru întreținerea candelii credinței de neam.”

Din acel moment al întronizării în treapta arhieriei, Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction a sporit talantul preocupărilor, așezând prioritar lucrul pentru Biserică și arhipăstoriții Prea Sfinției Sale, în toate dimensiunile social-liturgice și administrative, anul acesta fiind cel al adăugării urcușului

strădaniei pășind peste timpul jubiliar al împlinirii celor zece ani de la înființarea Sfintei Episcopii și zece ani de arhipăstorire rodnică.

Atâta vreme cât există „dar peste dar” și există, înțelegem noi într-un devreme netârziu cum Dumnezeu așează jugul greu și ușor al misiunii de „Părinte” plăsmuit din dragoste și blândețe pilduitoare, reînviată din viețile sfinților și așezată la masa vinului și pâinii dragostei de ierarh.

Omul acesta „trimis de la Dumnezeu”, potrivit în mod miraculos trebuințelor acestei suflări a Teleormanului, cuprinde cu atitudinea răbdării, atât bucuria cât și nevoințele celor ce știu a asculta, ca o mângâiere vie pe care o poți atinge.

Apostolul misionar, blând, într-o eleganță apostolică a păcii, colindă roditor cu puterea cuvântului și a prezenței Prea Sfinției Sale nu numai la momentele centrale ale vieții religioase și îndeobște aduce sărbătoare în toate marginile eparhiei ca o realitate necesară ce luminează și dăruiește cele duhovnicești deasupra celor vremelnice. Șederea lângă Prea Sfințitul Episcop Galaction nu numai că ne onorează, nu numai că ne face părtași sărbătorii, ci este „o altfel de hrană”, aceea a darului lui Hristos în Biserica noastră cea veșnică. Am putea spune că am luat parte și am șezut la masa tăcerii îmbogățită de dragostea duhului blândeții ce vindecă, hrănește și înalță ca făgăduința reînnoită pe care Mântuitorul o face lui Zaheu. Este adevărat că viața monahală este asemănătoare vieții îngeresti, a petrecerii împreună cu îngerii locuind pe pământ, dedicându-te „faptei îngerilor” ce aduce virtutea pilduitoare prin care încă de aici călugărul atinge scara lui Iacob; ierarhul-monah care împlinește 54 de ani și poartă veșmântul luminos al urcușului duhovnicesc permanent, ca o mantie a grijii sub care ne adăpostim cu toții; cler și popor, dar această dimensiune ne este oferită ca realitate și exemplu.

Asocierea între jug și zbor, între slujire și problematica unei episcopii căreia i se creează istorie, îl așează pe Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction între aleșii lui Hristos care sunt învingători și ancorați în acest timp istoric, care ne ridică însă deasupra timpului într-o perspectivă a descifrării din înțelepciune a tot ceea ce înseamnă necesar: – Dreptatea și

înțelepciunea lui Dumnezeu – ca toate celelalte să se poată adăuga folosului nostru cel amintit de Sfântul Apostol Pavel.

Într-un timp în care amăgirea încă poartă „piei de oaie” și încearcă să creeze definiție provizorie, calitatea omului este o coordonată social-duhovnicească fără de care, din ce în ce mai mult, nu putem sta noi, nici lângă om, nici lângă Dumnezeu, într-un bine constructiv; este minunat să cunoști „un om fără viclesug”. Avem model de urmat în acest sens, din darul lui Hristos.

Sărbătoarea Pogorârii Sfântului Duh ne deschide capacitatea de a înțelege; Duhul Sfânt ne luminează mintea de a simți și nădejdea de a percepe, de a șterge tulburarea ce s-ar putea ridica în gânduri sau în inimi, însă șederea noastră în Biserica dragostei unei comuniuni cooperante, alături Prea Sfinției Sale, poate face vie revigorarea sufletelor noastre, lauda și binecuvântarea adusă lui Dumnezeu într-un cotidian al păcii și pentru timpul ceasurilor senectuții unui urcuș duhovnicesc folositor, cules din sudoarea dragostei de a fi, fără de care nu am reuși să rămânem, totuși, permanent fii ai lui Dumnezeu.

Mulțumim Prea Sfinția Voastră, lui Dumnezeu, că ne sunteți pildă de smerenie, de dragoste, de îndelungă răbdare, de înțelepciune și de bună învoire. Păstrăm ureche trează pentru a auzi, ochi pentru a vedea și minte pentru a înțelege sufletul și realitatea oricât de aproape sau de departe ne aflăm azi.

La mulți ani Prea Sfințite Părinte!

**Înălțarea Domnului, Ziua eroilor.
17 mai, ziua Prea Sfințitului Episcop Galaction.
Chipul bucuriei înălțării cu sufletul**

Preot Adrian Drăghici

Praznicul Înălțării Domnului nostru Iisus Hristos, al înălțării noastre duhovnicești deschide posibilitatea de a conștientiza folosul vieții, sensul și rolul fiecăruia dintre noi pentru celălalt, ca împreună, ca niște eroi încă în viață să putem păstra sufletului și minții frumusețea netrecătoare a ceea ce înseamnă necesar interuman și folositor mai ales, într-un cotidian pe care îl dorim câștigat sensului prioritar din punct de vedere spiritual.

Bucuria sărbătorii și a sărbătoririi seamănă cerului nou, pe pământul înnoit din nepatimi, sau judecăți efemere, pentru credincioși și preoți, un tot al Cuvântului de laudă adus Lui, ce și-a găsit rostirea cu prisosință în Biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria în această zi cu multe semnificații.

Într-o eleganță duhovnicească de sărbătoare, ziua eroilor, din prăznuirea Înălțării, este sărbătoarea cerului și a pământului ridicării noastre, a dorinței de a o aprecia, a posibilității de a cântări rolul lor ca și cântece ale unei posibilități irezistibile, pentru încă existența noastră. Finalitatea deplină a acestei comuniuni, a dragostei celor vii și pomenirii celor adormiți cu trupul, regăsește nevoia înălțării, asemenea Lui întru slavă, a nădejdi noastre binecuvântând neîncetat numele Domnului de această dată în afara cămării sufletului nostru, redimensionând constant criteriile stărilor de pace și bucurie ca și roade ale Învierii, lăsate proniator dar, fiecărei zile; fiecărei clipiri încă, ca un tot al bucuriei netrecătoare, din care din prea multă grabă zăbovim să gustăm.

În acest context, 17 mai, se constituie ca un moment personal, adus la îndemâna folosului nostru duhovnicesc, transformat într-un exercițiu continuu al altruității depline aproape neobișnuit zilelor noastre însă,

remarcabil adjectiv al unei realități din apropierea sufletească dar și instituțională a noastră. Exemplul, pentru cei ce au nevoie de exemplu, descifrează nevoia calității petrecerii timpului în smerenie constructivă nu numai din atitudine înălțătoare ci și dintr-un firesc admirabil și de cele mai multe ori neînțeleș.

De aceea în Biserica Slavei Sale stând am înțeles cum putem fi ca în cer, fără ca să mi se pară. Pacea lui Hristos dăruită și lăsată nouă a fost chipul duhovnicesc înflorit al Sfintei Liturghii Arhieriești, în pace și bucurie negrăită.

Această prăznuire „îndoită”, din punct de vedere al rostirii, însă multiplă în ceea ce privește dimensiunea sensurilor câștigului duhovnicesc; a Înălțării și a zilei eroilor, au fost centrul cuvântului de învățătură al Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction rostit din anvonul dragostei și al purtării de grijă, folosului înțeleșurilor zilnice pentru fiecare ureche ce aude și suflet care percepe. „Înălțarea” Mântuitorului Hristos nu numai că împlinește prorocia, Înălțarea după Jertfa Sa, ridică lumea și reamintește Sfinților Ucenici și Apostoli că se va ridica la Tatăl, iar Duhul va rămâne în lume, însuflețind-o. Timp de 40 de zile Hristos Înviat S-a arătat încredințându-i pe Apostoli despre realitatea Învierii, dăruind pace și bucurie; S-a Înălțat întru slavă, lăsând Ucenicii în Ierusalim pururea rugători.

Legătura dintre îngeri, ucenici și martori este întărită prin Înălțare, dumnezeirea relevând prorocirile vechi testamentare într-o slavă a proniciei dăruite.

Hristos, înalță firea omenească deschizând posibilitatea sfințirii noastre în nevoița grea-ușoară a urcușului duhovnicesc de pe pământ la cer, rămânând totuși pământeni cerești. Pentru aceasta Hristos Înălțat, va trimite pe Duhul Sfânt ce va rămâne peste veacuri sfințitor și reală prezență. Pomenirea eroilor, în această realitate, aduce aminte de jertfa pentru credință și pentru neam. Pomenirea lor, redimensionează universalitatea mântuirii ca bucurie de pe pământ la cer și roadă a Înălțării.

Hristos Înălțat, aduce mântuirea pentru vii și pentru adormiți. Eroii primesc cununa de cinstire și slavă pentru jertfa lor.

Înțelesul tainic al cinstirii și pomenirii lor este rodul jertfei pentru credință al unui neam, în Hristos.

De aceea bucuria izvorâtă din credință, ne îndreptățește să slăvim pe Dumnezeu, pe înaintași să-i cinstim în pomenire evlavioasă, păstrând permanent credința cu o curățenie vie ca un aluat al legăturii noastre.

Această curățenie ce curge spre noi și prin stăruința Sfântului Andrei, de la care nădăjduim ajutor ca să putem trece peste orice formă a secetei din suflet, sau din natură. Aceste încercări ne apleacă pe noi mai mult în stăruință la rugăciune în Sfânta Liturghie, cerând milă de la Dumnezeu să ne binecuvânteze din ploaia milei Sale cu ploaie roditoare sufletului și trebuințelor noastre. Încercările nu sunt pentru judecățile noastre, ele sunt pentru îndreptare. Dacă ar fi să ne aducem aminte că în vremea lui Ilie trei ani și șase luni a fost foamete și primejdie din neplouare, înțelegem că seceta și foametea sunt forme ale muștrării. Încercarea, are întotdeauna scop pedagogic. Existența noastră trebuie să fie după voia lui Dumnezeu. Certarea lui Dumnezeu este însă urmare a faptei noastre.

În toate dimensiunile existenței noastre trebuie să dăm slavă lui Dumnezeu și să ne rugăm pentru viață îmbelșugată și bunăsporire.

Pomenirea celor adormiți este parte a existenței noastre și concretizare a dragostei pentru înaintași, parte a legăturii celor vii și a celor morți. Dumnezeu, zid și liman al sfințirii credincioșilor spre mântuire este Cel ce dă veșnică pomenire celor adormiți. Cel mai important succes este ca Dumnezeu să audă rugăciunile, să pomenească cererile tuturor și în ziua de azi, urându-vă tuturor, „La mulți ani!”

Într-o așa zi, înțelegem și simțim cum... „dragostea presupune nepătimire”, iar omul, „...eliberat de patimi”,... dobândește bucuria „rugăciunii curate”.

„Iubirea încorporează celelalte virtuți, dacă prin fiecare virtute se omoară o patimă,....” (Pr. D. Stăniloae).

Ne-am bucurat de dragoste de la Duhul Sfânt într-o zi în care cei adormiți sunt trezi Înălțării iar cei sărbătoriți sunt vii pildelor izvorâte din pacea și bucuria cununilor unui praznic de suflet în care patimile n-au cum

să poată încăpea din cauza plinătății dragostei prezenței lui Hristos; „căci unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu, în mijlocul lor.” Poate că pacea începe, sau se sfârșește, când nu putem avea pace până ce „până în sfârșit” vom înțelege și vom putea ști cine este, dar mai ales cine este fiecare dintre noi. Fericirea celor care „au văzut și au crezut” ar fi înțelesul dobândirii unei stări îmbunătățite de dinaintea și de după bucuria oricărei sărbători. Semănătorul semănase sămânța sa; cuvânt pentru suflet, suflet pentru om. Om al lui Dumnezeu!

A zecea cetate

Preot paroh Răpeanu Sorin

Preot Dincă Marius

Moaștele Sf. Grigorie Decapolitul de la mănăstirea vâlceana Bistrița au fost purtate ieri și vor fi purtate și în zilele următoare într-un pelerinaj împotriva secetei. Moaștele au fost întâmpinate la Râmnicu Vâlcea de către PS Gherasim, episcopul Râmnicului, după care au fost depuse în Catedrala episcopală. Astăzi, sfintele moaște vor fi purtate în pelerinaj pe un traseu bine stabilit în cuprinsul Episcopiei Râmnicului. Mai multe amănunte despre acest pelerinaj am aflat de la pr. Emilian Grosenoiu, vicar administrativ al Episcopiei Râmnicului: „În contextul celor recomandate de apelul P.F. Părinte Patriarh Teoctist pentru ca ierarhii, preoții și credincioșii să facă slujba pentru ploaie, și PS Episcop Gherasim a socotit că e bine și de folos pentru noi ca sfintele moaște ale Sf. Grigorie Decapolitul să plece de la Bistrița într-un pelerinaj pe traseul: Bistrița - Govora - Râmnicu Vâlcea. Ieri seară au poposit la Catedrala episcopală, unde s-au făcut slujbe și rugăciuni pentru ploaie, și anume acatistul sfântului și Priveghere, iar astăzi, 16 mai, se va pleca spre Băbeni, Orlești, Drăgășani și vor poposi în municipiul Slatina la Mănăstirea Clocociov. Mâine dimineața, de la Clocociov vor

merge spre Biserica «Adormirea Maicii Domnului» din Caracal, unde se vor face slujbe și rugăciuni pentru ploaie și vor înnopta la Mănăstirea Brâncoveni, după care vor ajunge vineri dimineața la Biserica «Sf. Treime» din Corabia, **iar în seara de vineri se vor întoarce la Mănăstirea Bistrița**”.

Știrile legate de universul ortodox și de valorile lui, știrile care prezintă viața Bisericii în caracteristica ei dinamică, au o menire aparte, total diferită de aceea a unei știri dintr-un cotidian central de mare tiraj. Acestea din urmă au ca scop senzaționalul lucrurilor sau despică firul în patru în cine știe ce dispută politică, pe câtă vreme știrile creștine sunt aducătoare de bucurie duhovnicească și de indemn la viață hristocentrică, trăiri pe care rareori le aflăm în jurnalistică de azi. Există, din fericire, însă o puternică contra-ofertă editorială, clădită pe cerințele numeroșilor cititori creștini, care mulțumește pe cei ce își doresc o astfel de informație. Textul reprodus mai sus se poate încadra în categoria **știrilor duhovnicești**. Cei ce l-au regăsit postat pe site-ul Mitropoliei Olteniei (și vă asigurăm că nu sunt puțini) au călătorit, măcar cu sufletul, pe cărare, alături de sfânt și s-au bucurat, precum odinioară destinatarii epistolelor pauline, aflând că frați întru credință au avut parte de momente unice de înălțare spirituală și de trăire interioară.

Se știe că orice informație primită trebuie corelată cu alte informații pe care se presupune că cititorul le deține deja. În lipsa lor, atenția celui avizat nu este captată iar știrea nu și-a atins efectul scontat. Printre cei care au citit cele de mai sus s-au aflat cu siguranță și creștini care nu au citit viața sfântului despre care tocmai au primit o informație, în speță Sfântul Grigorie Decapolitul, și este, deci, firesc ca pasul următor să fie acela de a cerceta cartea Proloagelor (sau, de ce nu, să rămână în sfera internetului, de unde a preluat-o) pentru ca, înmiresmându-se de parfumul vieții sale, să dea slavă lui Dumnezeu că au existat astfel de oameni statornici în credință ce s-au luptat pentru Ortodoxie și valorile ei în plin veac iconoclastic. Chiar și noi, tentați fiind să purcedem la drum spre locurile unde și-a purtat sfântul pașii, vom afla că: „*Acest sfânt era din Isauria, născut și crescut într-una din cele zece cetăți, ce se cheamă Irinopol, fecior al lui Serghie și al Mariei, în vremurile necredincioșilor luptători împotriva icoanelor. Când a fost de*

opt ani a fost dat la carte și învățând s-a făcut de vârstă și se găteau părinții să-l însoare; iar el fugind pe ascuns, mai ales pentru eresul luptătorilor împotriva icoanelor umbla din loc în loc, sărutând pe cei ce mărturiseau pentru sfintele icoane și strângând la sine de la aceia folos sufletesc. Apoi, supunându-se pe sine la toată înfrânarea și aspra petrecere, s-a luptat cu multe ispite și mai ales cu cele aduse de la demoni; pentru care s-a și arătat mare făcător de minuni. Acesta a mers și în Asia și la Bizanț dorind să mărturisească pentru sfintele icoane. Iar de acolo s-a dus la Roma și, străbătând tot Apusul și spăimântând pe mulți cu semnele și cu minunile ce făcea, iarăși s-a întors la Bizanț; și de acolo s-a dus la muntele Olimpului. Deci suindu-se acolo și topindu-se foarte, s-a îmbolnăvit de idropică, încât numai după glas era cunoscut de cei ce-l știau. Deci pogorându-se din munte s-a dus la Tesalonic și de acolo venind iarăși la Bizanț a aflat pe Simeon mărturisorul și purtătorul de Dumnezeu închis în temnița pentru sfintele icoane. Și închinându-i-se și rugându-l mult să se roage pentru el, cu pace s-a săvârșit. Sfintele moaște, ale acestui Sf. Grigorie, se află întregi în România la sfânta Mănăstire Bistrița-Vâlcea, care este făcută din temelie de răposatul ban Barbu Craiovescul. Acesta cu multă cheltuială a adus aceste sfinte moaște la această sfântă mănăstire, unde se află și până astăzi făcătoare de minuni, prin care și sfânta mănăstire de multe primejdii este ferită și pământul acesta multă folosință și ajutor are; iar cine merge la sfântul cu smerenie și cu credința află folosință și tămăduire atât trupește cât și sufletește”.

Odată ajunși la cunoașterea acestor minunate fapte orizontul nostru de înțelegere se lărgeste simțitor și rostul purtării sfintelor sale moaște prin locurile mai sus amintite se vedește pe deplin. Suferința naște punți de credință, punți pe care Sfântul Grigorie călătorește, aducând tuturor mila Domnului.

Și pentru ca minunea acestei călătorii să fie deplină, mai adăugăm și noi pe altarul credinței o mărturie a încă unei minuni săvârșite de sfânt de care să ne bucurăm cu toți.

Dacă fiecare episcopie ar putea fi comparată cu o mică grădină din

spatele curții, atunci Episcopia Teleormanului este una din acele grădini în care se muncește la deștelenirea sufletelor însutit mai mult decât în multe alte grădini din „Grădina Maicii Domnului” și asta nu pentru că întâistătorul nostru ar fi cu ceva mai prejos decât ceilalți păstori de suflete (Doamne ferește!) ci pentru că aici cu adevărat a fost **mare secetă de Dumnezeu**. Munca preasfinției sale, de mai bine de 10 ani, a căpătat roade în timp datorită răbdării sale cu noi toți și cu fiecare în parte, găsindu-ne locul fiecăruia după cuviință în iconomia Bisericii lui Hristos Domnul.

Preasfinției sale îi cerem acum binecuvântare de mărturisire în fața tuturor despre cele ce avem a vă spune:

Aflând preasfinția sa Galaction că vlădica Gherasim de la Râmnic a rânduit toate cele trebuincioase de călătorie pentru racla purtătoare de moaște a Sfântului Grigorie Decapolitul de la sfânta mănăstire Bistrița spre sufletele creștinilor greu încercate de cumplita secetă, s-a gândit ce lucru de folos ar fi de se va găsi o modalitate ca sfântul să poposească, măcar pentru puțin timp, și în Episcopia Teleormanului. De la gând la faptă s-a trecut repede iar vestea duhovniceștii poposiri s-a întins cu repeziciune. A fost aleasă ca loc de adunare comuna Troianul (slăvit să fie Domnul pentru alegerea făcută!) iar noi, slujitorii bisericii am încercat cu umile puteri să vestim tuturor să lase „toată grija cea lumească” pentru câteva ceasuri și să-și plece genunchii în fața raclei sfântului.

Numele său, DECAPOLITUL, înseamnă în limba greacă „zece cetăți”. Suntem convinși că aceste 10 cetăți aveau o capitală comună și un conducător care le cerceta pe toate. Imaginați-vă ce simțea a zecea, ultima, ce mai vitregită, atunci când stăpânitorul își aducea aminte de ea. Ea, Cenușăreasa, era mai bucuroasă decât toate celelalte 9. Troianul, și prin el toată Episcopia Teleormanului, s-a simțit ca a 10 a cetate, cea mai îndepărtată, de care Domnul și-a făcut milă și a trimis pe casnicul casei Sale, drept credinciosul Grigorie precum odinioară acesta călătorea pe cărările nevoiței în cele 10 cetăți natale.

Ne-am simțit, dacă vreți, ca cel de-al 10-lea lepros, samarineanul, care s-a întors să mulțumească în genunchi că Domnul a făcut milă și cu el, care

era de alt neam. Nu spunem că ceilalți n-au știut să mulțumească deopotrivă cu noi, însă pentru noi bucuria a fost cu atât mai mare cu cât noi am avut parte de asemenea duhovnicești bucurii arareori.

Și tot preasfinției sale trebuie să-i mulțumim că nu ne-a lăsat singuri în asemenea momente. Atunci nu am înțeles, toate s-au decantat mai târziu. La ceasul prânzului toate obștile mănăstirești teleormănene și-au trimis viețuitorii la închinare. Biserica de mir devenea, închizând ochii, o lavră binecuvântată din creierul munților. Cine credeți, oare, că i-a vestit pe fiecare? Părintele protoiereu a rânduit frați slujitori și împreună au purces spre Troianul. Sub a cui îndrumare? Oameni din Alexandria și din Roșiori de Vede, care probabil nu auziseră prea multe despre Troianul, au poposit în biserica comunității noastre, uimindu-ne pe toți cu prezența lor. Vă sărutăm dreapta, prea sfințite stăpâne!

Cei trei preoți din bisericile comunității au mers din poartă în poartă, pe câmp și-n vii, la scoală și la răscruce de drumuri, chemându-i pe toți la rugăciune. Mulți au înțeles importanța momentului și au răspuns chemării noastre. Să nu ne fie nouă a ne lăuda decât în cruce Domnului nostru Iisus Hristos!

Profesorul de religie de la școala locală, preot la rândul său, a venit și și-a dorit să rămână până la final împreună cu elevii săi. Gândiți-vă ce lecții au urmat la școală după ce copiii au trăit momentul pe viu.

Clopotul, chiar și cu glasul lui stins de vreme, a cântat încontinuu ducând vestea mai departe.

Pe drumul ales de la Corabia, din Olt, până la Troianul mașina de transport s-a defectat strângându-ne pentru o clipă sufletul ca într-un clește. Abia când s-a ajuns în fața porților bisericii cu racla într-un spațiu improvizat al unei Dacii break în care doua măicuțe călătoriseră peste 50 de km în genunchi (cu adevărat jertfă!) am răsuflat ușurați și am cântat într-un glas: Mântuiește, Doamne, poporul Tău și binecuvântează moștenirea Ta...

Nu putem trece cu vederea că și de această dată primarul comunei, liderul laic și primul gospodar a fost prezent cu echipa sa dându-ne concursul în toate cele ale Martei. Sutașul care ridicase sinagoga iudaică pre a sa

cheltuială are în primarul nostru un vrednic urmaș iar gândurile și faptele sale demonstrează cu adevărat dragoste față de casa lui Dumnezeu. Mi-aș dori să aflu câți dintre confracții mei slujitori au aproape pe „mai-marii orașelor și ai satelor” la slujbele mari dar și la fapte pentru casa Domnului.

Binecuvântata ploaie ce a urmat în seara de 18 mai, anul mântuirii 2007, dar și cele din zilele și săptămânile următoare au readus pământul la viață și a închis definitiv gura celor ce au cârtit la vreme de greutate sau au luat numele Domnului Dumnezeu în deșert.

Cam pe toate acestea ni le-am fi dorit scrise în știrea cu care am deschis articolul de față. Nu ne pare rău că nici nu suntem pomeniți măcar cu numele dar pentru restabilirea adevărului și pentru a rămâne consemnate ca un scut împotriva uitării s-au făcut toate acestea.

*Întru tine, Părinte, cu osârdie, s-a mântuit cel după chip;
că, luând crucea, ai urmat lui Hristos; și, lucrând, ai învățat
să nu se uite la trup, ca este trecător, ci să poarte grija de suflet,
de lucrul cel nemuritor. Pentru aceasta, și cu îngerii împreună
se bucură, Cuvioase Părinte Grigorie, duhul tău.*

Cu vrerea lui Dumnezeu

Clement

Cu vrerea lui Dumnezeu, cu binecuvântarea Prea Sfințitului Galaction al Alexandriei și Teleormanului, viața duhovnicească în Mănăstirea Sfântului Cuvios Galaction din Crângu Teleormanului a luat o întorsătură a organizării în preajma Sfințelor Paști ale anului 2006, când s-a redestinat slujirea acestei noi mănăstiri prin aducerea a câtorva monahi care să continue lucrările începute de câțiva ani de către un grup de monahii sub conducerea Stareței Monahia Partenia Popa.

Nimic nou în Biserică prin această schimbare pentru că sunt cunoscute schimbările în istorie prin transformarea din mănăstiri de călugări în mănăstiri de maici și invers, așa cum s-a întâmplat la Dragomirna, Voroneț, Ghighiu, Polovragi și în altele, toate acestea cauzate de condițiile istorice sau geopolitice care au impus și acomodarea organizării bisericești la nouitate.

Crângu, cu mănăstirea închinată Sfântului Cuvios Mucenic Galaction, nu a fost lovită de vreo nevolnicie, ci timpurile au hotărât echilibrarea misiunii monahale în lucrare pe întreg teritoriul celei dintâi Episcopii a Teleormanului, sub arhipăstoria celui dintâi episcop în persoana Prea Sfințitului Galaction care a însemnat întărirea lucrării pastorale prin înființarea de mănăstiri, iar schimbarea de la Crângu a însemnat de fapt întărirea unor mănăstiri.

Aici la Crângu cu toatele sunt noi: biserica în construcție, aflată în prezent în faza de roșu, fără acoperiș, chilii, trapeze, paraclisuri, instalații și acareturi anexe, toate găsite ca propuneri de existență în clădiri cumpărate de Episcopia noastră cu destinația exactă de a deservi o mănăstire, dar care trebuie renovate total și chiar de ridicat ca noi, intrând aici și proiectul de dezvoltare și organizare ca mănăstire.

Fiecare obiectiv are un proiect concret, pornind de la paraclisul în care am continuat să ne exercităm latura principală a vieții de monah, aceea de împlinire a canonului liturgic, adică rugăciunea, care să asigure echilibrul monahului ce trebuie să observe zilnic cele trei deziderate: rugăciune, muncă și odihnă, toate într-o armonie pentru ca nici una să nu fie în detrimentul alteia, adică după vorbirile Sfinților Părinți, de a urma calea de aur.

Închinarea locurilor acestora, în care trăiesc monahi, numite mănăstiri, spre împlinirea poruncilor Legii și trăirea sfaturilor evanghelice prin care ne ridicăm pe treptele creșterii duhovnicești pe scara înălțării prin nevoință, pornește totdeauna de la a lua ca model ascultarea Prea Sfintei, de Dumnezeu Născătoarei și Pururea Fecioarei Maria, pe care o chemăm neconținut ca în vremea vieții noastre să nu ne părăsească, ci singură să ne apere și să ne izbăvească și pentru micile noastre ostenele să ne ierte și să ne însoțească spre a merge către calea cea strâmtă și spre cele făgăduite.

Așa este și năzuința noilor monahi veniți aici la Crângu așezând strădaniile lor în mâna Maicii Domnului și a patronului acestei mănăstiri, Sfântul Cuvios Mucenic Galaction, care rugându-se pentru împlinirea menirii lor în micul paraclis moștenit, cu ochii totdeauna către edificiul viitoarei biserici ce va deveni centrul de unire împrejurul Jertfei celei vii a Mântuitorului Hristos și care va naște mulțime de ucenici și mare de credincioși împreună rugători.

În acest elan am început să vedem în sufletele noastre împlinirea tuturor celor propuse, însă în același timp înțelegem că toate se vor fi pe măsura meritelor noastre neprisositoare ci prin rugăciunile celor dintre noi aleși, sfinții, pe care i-a proslăvit Dumnezeu, și care știu nevoia și dragostea modeștilor ascultători ai mănăstirii.

Așa că apăsările grijilor sufletești adumbrite de aripa doririlor noastre, au prin grija sfinților, răspunsuri pe care aproape nu la merităm.

Cât au cântărit modestele noastre rugăciuni către Maica Domnului nu vom ști, dar un lucru știm: că și-a trimis aici la Crângu una din icoanele sale zugrăvită cu peste două sute de ani mai înainte de noi pentru a ne arăta că acest loc al rugăciunii și ascultării îl ridică la rang de bineplăcut Sieși.

Cum s-a petrecut aceasta?

O familie binecredincioasă din județul Prahova, un anonim, precum a dorit, pe nume Savin, a făgăduit această icoană unei mănăstiri, iar prin sfatul unor prieteni ai lor dar și al nostru, a ales Crângu.

Nu a fost o minune a revelației și nu s-au petrecut nici minuni care să fie trecut în rândul marilor pagini ale lucrării Maicii Domnului, așa cum cunoaștem că s-au petrecut adesea în istoria mântuirii cu alte minunate icoane care sau descoperit în chip de neînțeles, ori au vindecat sau alte lucrări minunate au făcut, dar nici nu putem tăinui că alegerea locului acesta pentru mângâierea multora și binecuvântare, a fost întâmplătoare.

Crângu este o zonă puțin cunoscută, chiar și de conjudețeni, cu o mănăstire nou înființată, ca toate celelalte din Teleorman care cresc în anonim, ca o jertfă a darnicilor credincioși și a muncii asidue a monahilor care s-au adunat în jurul acestei „măci”.

Si totuși, dorința alegerii locului de sălășluire pentru totdeauna pentru acest prețios dar este o minune pentru că a fost ales acest modest loc numit Crângu.

Noi am primit vestea acestei bucurii cu inimă îndoită de neîncrederea posibilei împlinirii, fiind asemenea lui Toma care n-a crezut fără o certitudine. Am fi vrut să vedem icoana înaintea venirii, dar nu ne-am învrednicit.

Am anunțat, în chip firesc, pe Prea Sfințitul nostru Episcop care nu și-a ascuns bucuria de a primi în Eparhia Sa un astfel de prețios diamant, și pentru că tot era Postul Mare am îndrăznit să cerem binecuvântarea ca primirea triumfală a Împărătesei, pe care a redenumit-o „Icoana Maicii Domnului de la Crângu” donată de Savin să aibă loc pe data de 24 martie, ajunul Bunei Vestiri, când deja începem înainte prăznuirea mărețului praznic. Am primit totodată și binecuvântarea de a-i face și o popularizare înaintea credincioșilor pentru ca să avem cu cine împărți bucuria, invitând și pe frații monahi și pe preacinstiții preoți osârduitori de aici și de aiurea.

Au urmat zilele de frământare a pregătirilor prin împodobirea bisericii provizorii (a paraclisului existent) precum și acelea de a împlini și cele ale Martei care să aducă și o mângâiere pământească celor de departe care vor veni și nu mică ne-a fost mirarea când ne-am trezit înconjurați de sprijin din partea teleormănenilor de prin centrele urbane în care a ajuns vestea mai ușor, dar și de alții mai de departe.

Chiar nume mari din conducerea județului nostru, care au dorit să contribuie sub deplin anonim, ne-au ajutat cu cele trebuire și pe care îi pomenim totdeauna la sfântul jertfelnic, cu nume de ctitori, Nicolae cu familia, alături de ceilalți care sunt alături de noi.

Apropiindu-se ziua măreață, prinși de griji firești, nici nu am remarcat bine că aceste ultime zile erau sub roua binefăcătoare a ploilor, negândind că aceasta ar putea umbri bucuria serbării, pe care o doream în splendoarea astrului luminos. Fericirea pe care o așteptam ne entuziasma inimile și nu aveam îndoială față de timpul pe care îl doream minuat.

Când geana soarelui primăvăratec ne-a mângâiat în dimineața așteptată,

am realizat că noi ne așteptam ca această zi să fie zi de praznic cu toate cele plăcute și pe când am ieșit în prag să primim cei dintâi oaspeți am aflat că de fapt doar această oază se bucura de soare, ploile fiind pretutindeni și iarăși am simțit bucuria Maicii de a veni la Crângu și am văzut atunci iarăși lucrarea ei.

Cu râvna obișnuită a respectării timpului pentru săvârșirea Sfintei Liturghii, pe care o regăsim de fiecare dată în programul Prea Sfințitului nostru, venit pentru a primeni locul prin rugăciuni arhieresti, s-a început slujba, mai de dimineață de cum știm, ca la vremea sosirii icoanei să o poată întâmpina în pragul bisericii. Noi am pornit cu tot alaiul format din monahi, monahii, preoți, seminariști și credincioși spre mijlocul satului unde am stabilit să întâmpinăm icoana, și acolo să o împodobim după cuviință în ghirlande de flori ca apoi să parcurgem ultimul segment de drum în procesiune.

A sosit și clipa. Iată din icoană ne-a privit blândul chip și totuși sever al Fecioarei.

Am pus cununi de flori albe în ghirlande împrejurul întregului suport pe care îl purtau patru preoți ce se schimbau cu rândul pentru ca toți să se bucure de plăcuta osteneală, în frunte mergând sfintele steaguri bisericești și seminariștii care umpleau valea cu cântece închinare Fecioarei.

Ca într-o părere de timp am și ajuns la biserică unde, în prag, Vlădica și soborul ne-au primit, și după litaniiile săvârșite a urmat urările de bun venit „Celei Dragi”.

Cuvântul de învățătură a acestei mărețe zile a fost rostit, cum era și firesc, de către Vlădica, în care am învățat, a câta oară, despre Sfântul și Marele Post și apoi despre iubirea nemărginită a Maicii Domnului față de fiii ei din mănăstiri și pentru cei din întreaga lume, care astăzi a arătat-o încă o dată aici la Crângu, la Mănăstirea Sfântului Cuvios Mucenic Galaction. Aceste învățături au mângâiat sufletele credincioșilor adunați alături de viețuitorii acestei mănăstiri, aflată în sărbătoare.

A vorbit apoi P.C. Părinte Grigore Prodan din partea donatorilor și a clerului de mir, subliniind în frumoase cuvinte bucuria și măreția acestei zile.

Nu se putea încheia cuvintele de bucurie, fără a se arăta mulțumirea către Atotputernicul Dumnezeu și a Maicii Sale iubitoare, precum și față de generozitatea donatorilor din familia Savin și nu în ultimul rând față de eforturilor celor de față, prin cuvintele adresate de către P.C. Stareț, Arhim. Clement Popescu ca întâi stătător al monahilor de aici, care înconjurau emoționați sfânta icoană.

Ridicând icoana, Prea Sfinția Sa, a binecuvântat încă o dată poporul și apoi a dus-o la locul convenit pentru totdeauna închinare.

Aceste momente de bucurie duhovnicească au fost hotărâte de Vlădica, a rămâne pentru totdeauna, chemare de prăznuire la Crângu în fiecare an în a 24 zi a mărtișorului pentru a cinsti chipul minunat și mângâietor al Maicii Domnului „Mângâietoarea de la Crângu” din grădina de minuni a Mănăstirii Sf. Cuvios Mucenic Galaction.

Să ne fie tuturor, pentru toate veacurile, praznic prea ales.

Zimnicea în zi de sărbătoare

Preot Grigore Vulcănescu

Sărbătorile sunt zile care aduc în sufletul omului mare bucurie duhovnicească și liniște sufletească. Aceste înălțătoare sentimente le-au trăit credincioșii din orașul Zimnicea în ziua de 29 iunie, praznicul Sfinților Apostoli Petru și Pavel, ocrotitorii acestui sfânt locaș.

Bucuria duhovnicească a fost întregită de vizita Întâistătătorului Episcopiei Alexandriei și Teleormanului, Prea Sfințitului Galaction care a sosit în dimineața zilei de 29 iunie, la orele 09:30, fiind primit cu mare bucurie de credincioși și preoți. După tradiționala primire, Prea Sfințitul Galaction, înconjurat de un sobor de preoți format din: Pr. Gheorghe Popa, Paroh al Catedralei Sf. Alexandru din Municipiul Alexandria, Pr. Gheorghe Safta, Paroh al bisericii Sf. Împărați – Zimnicea, Pr. Marius Safta, preot II la

parohia Sfinții Împărați – Zimnicea, Pr. Filip Bubureanu de la parohia Sf. Filip – Zimnicea, Pr. Mihai Martinescu de la parohia Sfinții Arhangheli – Zimnicea, Pr. Marian Lăcrămuță de la parohia Năsturelu, Pr. Cristian Lăcrămuță de la parohia Zimnicele, Pr. Petrică Camber-Toțe de la Capela Spitalului Orășanesc – Zimnicea, Pr. Costinel Pencea de la Catedrala Sf. Apostoli, Pr. Grigore Vulcănescu, paroh al Catedralei Sf. Apostoli – Zimnicea și Arhidiacon Vasile Neacșu, secretar eparhial, a săvârșit Sfânta Liturghie Arhierescă cu prilejul sărbătorii de hram al catedralei orașului Zimnicea. Sfânta Liturghie a fost săvârșită la un altar de vară ridicat în curtea Bisericii, la care a participat și un impresionant număr de credincioși.

Prezența în mijlocul credincioșilor a Prea Sfințitului Părinte Galaction, creează întotdeauna o atmosferă înălțătoare, binecuvântată, o atmosferă de emoție dar în același timp de rugăciune, de trăire duhovnicească și bucurie. În minunatul cuvânt de învățătură, rostit de Prea Sfințitul Părinte Episcop la sfârșitul Sfintei Liturghii, Prea Sfințitul Părinte Episcop la sfârșitul Sfintei Liturghii, Prea Sfinția Sa, a evidențiat în mod special personalitatea și rolul celor doi mari Apostoli ai Bisericii lui Hristos, Sfântul Apostol Petru și Pavel. De asemenea, Prea Sfinția Sa și-a exprimat bucuria duhovnicească pe care o trăiește, în această sfântă și mare zi de sărbătoare alături de credincioșii și preoții coslujitori participați la această sfântă slujbă.

În cuvântul său Preotul Paroh Grigore Vulcănescu, mulțumește Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction, în numele preoților, al credincioșilor și al conducerii administrative a orașului Zimnicea și personal în numele domnului primar Petre Pârvu, pentru dragostea și grija pe care o poartă în permanență pentru toți fiii săi duhovnicești. De asemenea, a amintit despre buna colaborare a preoților din orașul Zimnicea cu domnul primar Petre Pârvu, colaborare realizată prin finalizarea diferitelor proiecte inițiate.

După încheierea Sfintei Liturghii Arhieresti, Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction împreună cu preoții slujitori și distinșii invitați, într-o atmosferă de adevărată sărbătoare, au participat la o agapă creștină, semn al dragostei frățești.

Așadar, iubiți credincioși, în această sfântă zi, când Sfinții Apostoli

Petru și Pavel, ne-au chemat la hramul acestei Biserici, trebuie să nu uităm, că și pentru noi, ca și pentru Sfântul Apostol Pavel; viața ar trebui să fie în Hristos. Ori dacă am avea viață adevărată, atunci am respira prin rugăciune ca în această zi minunată (29 iunie 2007), ne-am spovedi și ne-am împărtăși cu vrednicie. Am citi cuvântul lui Dumnezeu și am dori să facem în fiecare zi, măcar o faptă bună.

Să mulțumim lui Dumnezeu că ne-a dăruit această zi minunată, liniștită cu razele soarelui mângâietoare, cu participarea Prea Sfinției Sale la Sfânta Liturghie a bunilor credincioși și a preoților slujitori care mereu se jertfesc și încearcă să aducă bucurie și mângâiere în sufletele credincioșilor.

Bunul Dumnezeu să primească această rugăciune și să ne umple sufletul de har și de viața întru Hristos. Să ne ajute tuturor să putem spune împreună cu Sfântul Apostol Pavel: „Pentru noi pe pământ a trăi, este Hristos, iar atunci când murim, a muri este bucurie pentru că ne mutăm lângă Hristos”. Amin!

