



**GREG PETERS**

---

**SFÂNTUL PETRU DAMASCHINUL  
MONAH BIZANTIN ȘI TEOLOG DUHOVNICESC**

Traducere din limba engleză  
DRAGOȘ DÂSCĂ

Carte tipărită cu binecuvântarea  
Înaltpreasfințitului  
**TEOFAN**  
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA  
Iași, 2014

## CUPRINS

Abrevieri .....	9
Mulțumiri .....	11
Introducere	
Recuperarea unui teolog duhovnicesc uitat .....	13
Capitolul I	
Sfântul Petru Damaschinul: coordonate geografice și cronologice .....	29
Capitolul al II-lea	
Numele Sfântului Petru Damaschinul .....	59
Capitolul al III-lea	
Teologia duhovnicească a Sfântului Petru Damaschinul I: <i>Spre aducere aminte către propriul suflet</i> (Υπόμνησις πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν) .....	77
Capitolul al IV-lea	
Teologia duhovnicească a Sfântului Petru Damaschinul II: <i>Cuvântări după alfabet</i> (Λόγοι κατ' ἀλφαβῆτον) .....	161
Capitolul al V-lea	
Monahii și mirenii în gândirea Sfântului Petru Damaschinul .....	215
Concluzii .....	237
<i>Anexa I</i>	
Tabelul comparativ al subiectelor .....	245
<i>Anexa II</i>	
Versurile introductive din lucrarea Sfântului Petru Damaschinul <i>Alphabeticum asceticum</i> .....	249

<i>Anexa III</i>	
<i>Paris, Bibliothèque Nationale, Ancien gr. 1134 Variant...</i> .....	255
<b>Bibliografie</b> .....	257
<b>Indice de referințe scripturistice</b> .....	
<b>Indici tematici</b> .....	

## Capitolul al V-lea

### Monahul și mireanul în gândirea Sfântului Petru Damaschinul

Fără îndoială, atunci când Petru își scria cărțile era deja monah și la fel de neîndoielnic este faptul că scrie în principal pentru monahi. Petru spune limpede acest lucru în *Spre aducere aminte către propriul suflet*:

Cel ce s-a învrednicit să se liniștească în întregime și neîncetat [καταξιωθεὶς ὀλοκλήρως καὶ ἀείποτε σχολάζων] a ajuns la bunul cel mai înalt. Iar cel ce nu a cunoscut-o măcar în parte nu ajunge acolo. Dar fericiți sunt cei ce se liniștesc în întregime [ὀλοκλήρως σχολάζοντες]<sup>1</sup>, fie ascultând de vreun făptuitor sau de unul care se liniștește după rânduială [ἡσυχάζοντι κατὰ τὸν λόγον], fie liniștindu-se și ieșind din toate grijile [ἡσυχία καὶ ἀμεριμνία ἐκ πάντων] întru ascultarea de voia dumnezeiască, cu osârdie și cu sfatul celor încercați [ἐμπειρῶν], în orice îndeletnicire cu cuvintele și cu înțeleșurile. Dar mai ales cei ce vor să ajungă cât mai fără osteneală la nepătimirea și cunoștința duhovnicească trebuie să aibă odihna cea după Dumnezeu întreagă [ὀλοκλήρου καὶ κατὰ Θεοσοχολῆς]. Căci El Însuși a zis prin proorocul: „Opriti-vă de la toate și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu” (Ps. 64, 11) (103-104; 29.3-11) [p. 66, ușor modificat].

---

<sup>1</sup> Despre întrebuițarea lui σχολάζοντες drept caracterizare pentru monahi, vezi Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, Treapta 29; PG 88: 1152B: Σχολάσομεν, ἀδελφοί, καὶ γὰρ σχολασταὶ ἀπεγρόφημεν.

Adică, cei care sunt monahi au dobândit „bunul cel mai înalt” [ἀκροτάτου ἀγαθοῦ] și sunt „fericiți”. Petru își exprimă din nou acest sentiment în *Cuvântări după alfabet*, scriind:

Iar pe cel ce este prin harul lui Hristos evlavios sau chiar monah [εὐλαβής, ἢ καὶ Μοναχός], ce-l împiedică să se facă asemenea aceluia? [tâlhăruului care a ajuns sfânt] Acela e departe, acesta aproape, și cea mai mare parte a drumului a primit-o prin har sau prin fire, sau a moștenit evlavia și buna cinstire de la părinți. Nu este, așadar, ciudat că sunt tâlhari și jefuitori de morminte care se fac sfinți, în vreme ce sunt monahi care se osândesc? [...] Dar ce face mai mult monahul, dacă nu păstrează fecioria și nu trăiește în sărăcie? Căci celelalte porunci sunt dator să le păzească și ceilalți toți, fiind proprii firii. A iubi pe Dumnezeu și pe aproapele, a răbda cele ce vin asupra-i, a se folosi potrivit cu firea de lucruri și a se opri de la faptele rele e dator oricine, chiar dacă nu vrea... Deci acestea toate fiind firești le fac și le vor toți, ba și le cer sub pedeapsă. Dar partea monahului sunt cele mai presus de fire, ca unul ce e ostaș al lui Hristos. De aceea e dator să guste din pătimirile Lui, ca să se împărtășească și de slava Lui. (228-230; 127.25 – 128. 20) [p. 199-200]

Monahului, spune Petru, nu-i sunt de ajuns faptele ascetice ale creștinului obișnuit, ci trebuie să se nevoiască cu cele „mai presus de fire” [ὑπέρ φύσιν], deși aceasta nu înseamnă în mod necesar că el crede că numai monahii și monahiile pot ajunge la această treaptă suprafirească a angajării și maturității duhovnicești. Petru nădăjduiește că monahii se străduiesc să depășească nivelul de sfințenie firesc, ajungând la unul mai înalt, fiindcă chiar și tâlharii pot deveni sfinți. Fără îndoială, învățăturile lui Petru dezvăluie faptul că ele sunt valabile și pentru cititorii nemonahi, deși sunt întru totul cu putință de îndeplinit de monahi. Aceste idei dezvăluie o înțelegere despre viața duhovnicească ce depășește zidurile mănăstirii<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Vezi *ODB*, s.v. „Damaskenos, Peter”, de A.P. Kazhdan, p. 580: „El susține că drumul mântuirii este deschis mirenilor”.

Așa cum s-a arătat deja în Capitolele III și IV ale acestei cărți, programul duhovnicesc al lui Petru era în mod limpede adresat tuturor oamenilor – atât monahi, cât și nemonahi<sup>3</sup>. Kallistos Ware afirmă următoarele: „Deși scrie pentru monahi, el insistă pe ideea că mântuirea și cunoașterea duhovnicească pot fi atinse de orice om; rugăciunea neîncetată este cu puțință în toate situațiile fără excepție”<sup>4</sup>. Această deschidere față de nemonahi poate fi văzută în introducerea din *Spre aducere aminte către propriul suflet*, unde Petru scrie: „De va putea... nu se va afla în toată zidirea lucru sau îndeletnicire, sau loc să-l poată împiedica să se facă așa cum a voit Dumnezeu la început să fie... fie în bogăție, fie în sărăcie, fie în feciorie, fie în căsătorie, fie la conducere și întru libertate, fie întru supunere și robie, și, simplu vorbind, în orice vreme, loc și lucru” (76; 7.21-27) [p. 34]. De asemenea, „căsătoria este după fire” (83; 12.31)<sup>5</sup> și „orice om, dacă vrea să se mântuiască, nimeni nu-l poate împiedica, nici vremea, nici locul, nici îndeletnicirea” (83; 13.2-5) [p. 42]. În alt loc din *Spre aducere aminte...*, Petru scrie: „Toți suntem datori, ca creștini, să păzim poruncile” (195; 100.7-8) [p. 163]. Din nou, deși monahii sunt mai pregătiți să sporească în Duhul, Petru credea că nu sunt anumite

---

<sup>3</sup> Așa cum se va vedea în acest capitol, în evul bizantin mijlociu Petru nu era o voce unică în această privință. La începutul evului bizantin, Maxim Mărturisitorul, la rândul său, a formulat o spiritualitate care era valabilă și pentru creștinii mireni. În cuvintele lui Andrew Louth: „Teologia ascetică a lui Maxim este valabilă, în principiu, pentru toți creștinii. Deși majoritatea scrierilor care au dezvoltat această teologie ascetică în lumea bizantină erau adresate monahilor și erau scrise de monahi (iar Maxim însuși era monah), subiectul discuției este o realitate din viața oricărui creștin care se străduiește să fie credincios făgăduințelor de la Botez”. Andrew Louth, „Introduction” din cartea sa *Maximus the Confessor* (Londra; New York, 1996), pp. 3-70, la p. 35.

<sup>4</sup> *Phil.*, 3:72.

<sup>5</sup> Pentru Petru, căsătoria este după fire fiindcă aparține țărâmului materiei și este dăruită omului de Dumnezeu. Nu este ceva creat de om, ci mai degrabă un dar al lui Dumnezeu către om.

aspecte ale vieții duhovnicești care să nu poată fi la îndemâna creștinilor mireni. În această privință, Petru ar fi fost sprijinit de mulți autori creștini anteriori, în special de Sfântul Ioan Gură de Aur:

Ai putea însă să-mi obiectezi: „Nu-i același lucru când păcătuiește un laic ca atunci când păcătuiește un monah, care și-a afierosit viața lui Dumnezeu. Nu cad amândoi de la aceeași înălțime, și de aceea nici rănilor lor nu sunt la fel”. Te înșeli amarnic, iubitule, și greșești dacă socotești că laicului i se cere îndeplinirea unor porunci, iar monahului, a altora. Deosebirea dintre un laic și un monah stă numai în aceea că unul este căsătorit, și celălalt e necăsătorit. Pentru toate celelalte porunci vor da socoteală la fel amândoi. Cel care se mânie pe fratele său, fie că e laic, fie că e monah, săvârșește același păcat înaintea lui Dumnezeu. Cel care se uită la o femeie spre a o pofti, dacă o face laicul sau monahul, la fel este pedepsit pentru desfrânare... Scripturile nu cunosc deosebirile dintre oameni, Scripturile vor ca toți oamenii să trăiască așa cum trăiesc monahii, chiar dacă se întâmplă să fie căsătoriți<sup>6</sup>.

Desigur, Ioan Gură de Aur nu spune că monahismul nu este important. Mai degrabă, el înalță instituția căsătoriei comparând-o ca importanță cu monahismul. În textul citat, Ioan Gură de Aur scrie celor care se opun vieții monahale, spunând că atât monahii, cât și mireni pot să ducă o viață sfințită. De asemenea, așa cum Peter Brown ne amintește, Ioan „se teme... că admirația excesivă pentru viețuirea monahală le-ar putea oferi cetățenilor creștini ai orașului un alibi pentru

---

<sup>6</sup> Ioan Gură de Aur, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3. 14 [Sfântul Ioan Gură de Aur, *Apologia vieții monahale*, traducere și note de Pr. prof. Dumitru Fecioru în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie, Apologia vieții monahale, Despre creșterea copiilor*, EIBMBOR, București, 2001, pp. 290-292]; text grec în PG 47: 372-373, și *Sancti Joannis Chrysostomi Opera selecta*, ed. Friedrich Dübner (Paris, 1861), I: 59. Textul este, de asemenea, citat în Iréné Hausherr, *Direction spirituelle en orient autrefois* (Roma, 1955). Vezi, de asemenea, J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop* (Grand Rapids, MI, 1995), pp. 34-35.

părăsirea propriei lor strădanii pentru a dobândi desăvârșirea evanghelică”<sup>7</sup>. În alt loc, Ioan spune:

Fericirile propovăduite de Hristos nu au fost adresate doar celor singuratici, de vreme ce în acest caz întreaga lume ar fi pierit și ar trebui să-L învinuim pe Dumnezeu de cruzime. Iar dacă aceste fericiri au fost adresate doar celor singuratici, iar cel ce trăiește în lume nu le poate împlini, dar El totuși a îngăduit căsătoria, atunci i-a nimicit pe toți oamenii. Fiindcă dacă nu ar fi cu putință ca în căsătorie să se săvârșească cele ale singuraticilor, toate sunt în zadar, iar lucrările virtuții sunt rezervate unei elite<sup>8</sup>.

Din nou Ioan Gură de Aur face o comparație între monahi și cei care sunt căsătoriți, insistând pe ideea că ambele instituții duc la viețuirea evlavioasă, atât timp cât cele două nu sunt confundate<sup>9</sup>. Comentaând versetul de la Matei 2, 4-5, el scrie:

„Și ce ne poruncești să facem? Să ne ducem în munți și să ne facem călugări?” De aceea suspin, că socoți că numai călugărilor li se potrivește buna-cuviință și cumințenia, deși Hristos a dat legile Sale pentru toți oamenii. Când a spus „cel care se uită la o femeie spre a o pofți” n-a spus aceste cuvinte numai

---

<sup>7</sup> Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988), p. 311. Vezi, de asemenea, Jean-Marie Leroux, „Saint Jean Chrysostome et le monachisme”, în Charles Kannengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin: Actes du colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974* (Paris, 1975), pp. 125-144.

<sup>8</sup> Ioan Gură de Aur, *Omilia 7 la Evrei 11*, NPNF, Philip Schaff (ed.) (1886-1889, retip. Peabody, MA, 2004), 14: 402.

<sup>9</sup> Ioan Gură de Aur s-a opus cu fermitate practicii „căsătoriei spirituale” în care, într-un anumit sens, instituțiile monahismului și a căsătoriei erau combinate într-o singură practică ascetică. Vezi Greg Peters, „Spiritual Marriage in Early Christianity: I Corinthians 7: 25-38 in Modern Exegesis and the Earliest Church”, *Trinity Journal*, n.s., 23 (Fall, 2002): 211-224; și Elizabeth Clark, *Jerome, Chrysostom, and Friends: Essays and Translations* (New York, 1979).



călugărului, ci și omului însurat. Că muntele acela, Muntele Feriștilor, era atunci plin de oameni însurați<sup>10</sup>.

În sfârșit, așa cum curățenia nu este rezervată doar monahilor, ci este cerută și celor căsătoriți, tot astfel citirea Scripturii:

Dar ce scuză găsiți că nu știți un text din Scriptură? „Nu-s călugăr!”, mi se răspunde. „Am femeie și copii și trebuie să mă îngrijesc de casa mea!” Ei bine, scuza asta vă va pierde, că socotiți că numai călugărilor li se cuvine să citească dumnezeieștile Scripturi, când de fapt voi aveți cu mult mai multă nevoie de ele decât călugării, pentru că voi trăiți în lume, voi vă răniți în fiecare zi; și de aceea voi aveți mai cu seamă nevoie de leacul Sfintelor Scripturi<sup>11</sup>.

Este limpede că pentru Ioan Gură de Aur, în ceea ce privește viața duhovnicească, nu existau seturi diferite de expectanță. Mai degrabă, atât monahilor, cât și creștinilor căsătoriți le cerea să se nevoiască pentru a se sfinți. În cele din urmă, Ioan Gură de Aur nu era de părere că există o atât de mare deosebire între muntele unui pustnic și casa unei femei căsătorite.

Cercetătorii sunt de acord asupra faptului că legăturile dintre monahii bizantini și lumea laicilor erau „deseori apropiate și frecvente”<sup>12</sup>. De fapt, cei mai solicitați erau monahii care aveau rolul de povățuitor duhovnicesc pentru mireni (aceasta fiindcă se considera că ambele categorii aveau nevoie de călăuzire duhovnicească)<sup>13</sup>. Așa cum spune Morris, „central

<sup>10</sup> Ioan Gură de Aur, *In Matt. 7, 8*; NPNF, 10: 13 [Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, traducere și note de pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, p. 99].

<sup>11</sup> *Ibidem*, 2, 10; *ibidem*, 10, 13 [*ibidem*, p. 35].

<sup>12</sup> Rosemary Morris, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118* (Cambridge, 1995), p. 90.

<sup>13</sup> Despre povățuirea duhovnicească în Răsăritul creștin în general, vezi Kallistos Ware, „The Spiritual Father in Orthodox Christianity”, *Cross Currents* (1974), pp. 296-313.

în relația dintre monahi și mireni este rolul monahului de povățuitor duhovnicesc<sup>14</sup>. În alt loc, ea face o observație asemănătoare: „Precum viața monahală în sine, paternitatea duhovnicească nu era izolată de societatea seculară fiind, pe drept cuvânt, strâns împletită cu aceasta”<sup>15</sup>. Poate că cei mai mari susținători ai acestei concepții potrivit căreia mirenii ar trebui să aibă povățuitori duhovnicești au fost Simeon (Evlabes) Studitul<sup>16</sup> și fiul său duhovnicesc Simeon Noul Teolog<sup>17</sup>. Conform lui H.J.M. Turner, „[Simeon] Studitul avea numeroși ucenici [mireni] care locuiau în oraș și care-l vizitau din când în când”<sup>18</sup>. Simeon Noul Teolog confirmă aceasta atunci când scrie că „într-o zi... am mers în orașul în care el [Simeon Studitul] locuia, pentru a-i putea cerceta pe fiii săi duhovnicești. Am petrecut o zi întreagă în mijlocul lor, fiindcă erau mulți cei pe care-i ajuta doar prin prezența sa”<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> Morris, *op. cit.*, p. 90.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 93. Discuția următoare este îndatorată lucrării lui Morris.

<sup>16</sup> În privința lui Simeon Noul Teolog, *The Epistles of St. Symeon the New Theologian*, ed. și trad. H.J.M. Turner (Oxford, 2009); și *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses 1-5*, ed. Basil Krivochéine (Paris, 1963), pp. 313-315, n. 4. Pentru singura scriere a lui Simeon Studitul care a ajuns până la noi, vezi Simeon Studitul, *Discurs ascetic*, vezi Simeon Studitul, *Discours ascétique*, ed. Hilarion Alfeyev (Paris, 2001), pp. 72-130.

<sup>17</sup> Despre Simeon Noul Teolog vezi *The Epistles of St. Symeon the New Theologian*, ed. și trad. H.J.M. Turner (Oxford, 2009); și Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum: Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen* (Leipzig, 1898). Despre relația dintre Bătrânul Simeon și ucenicul său mai tânăr și despre concepția lui Simeon Noul Teolog despre îndrumarea și paternitatea duhovnicească, vezi H.J.M. Turner, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood* (Leiden, 1990); Hilda Graef, „The Spiritual Director in the Thought of Symeon the New Theologian”, în *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, Patrick Granfield și Josef A. Jungmann (ed.) (Münster, 1970), 2: pp. 608-614; și Basil Krivochéine, *In the Light of Christ: St. Symeon the New Theologian – Life, Spirituality, Doctrine*, trad. Anthony P. Gythiel (Crestwood, NY, 1986), pp. 91-101.

<sup>18</sup> Turner, *St. Symeon...*, p. 24.

<sup>19</sup> Simeon Noul Teolog, *Cateheze 26, 1*; *Symeon the New Theologian: The Discourses*, trad. Carmino J. de Catanzaro (New York, 1980), p. 199.

Este posibil ca Simeon Noul Teolog să fi preluat povățuirea duhovnicească a acestor mireni după moartea Bătrânului Simeon<sup>20</sup>. Este posibil ca motivul pentru aceasta să fi fost concepția sa fermă că fiecare creștin are un povățuitor duhovnicesc<sup>21</sup>. De exemplu,

Cel care a disprețuit toate cele văzute și însuși sufletul său [Lc. 14, 26], ca să poată arăta pocăință adevărată după porunca Domnului [Mt. 4, 17] și să înceapă lucrul acesta, nu socotește că a învățat acest lucru de la sine însuși, ci venind la un meșteșugar și la un bărbat priceput în aceasta, și supunându-se acestuia cu frică și cutremur mare și cu atenție încordată, află de la el și e învățat lucrarea duhovnicească a fapturilor virtuozose și ce trebuie să facă atunci când se căiește<sup>22</sup>.

Asemănător: „Frate, cheamă cu stăruință pe Dumnezeu, ca să-ți arate un om care să te poată păstori în chip frumos, pe care trebuie să-l ascuți ca pe Însuși Dumnezeu, și să săvârșești fără îndoială cele spuse ție de către el, chiar dacă cele făptuite ți se par a fi potrivnice și vătămătoare”<sup>23</sup>. El scrie,

---

Textul grec se găsește în *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses*, vol. 2, Basil Krivochéine și Joseph Paramelle (ed.) (Paris, 1964). Așa cum de Cantzaro observă, cei doi Simeoni ar fi înaintat către centrul Constantinopolului, de vreme ce Mănăstirea Studion se afla la periferia de vest a orașului. Vezi *Symeon the New Theologian: The Discourses*, p. 199, n. 3.

<sup>20</sup> Când Simeon a fost trimis în exil în 1009, el s-a stabilit într-un paracelis părăsit care era proprietatea fiului său duhovnicesc Hristofor Fagura, un mirean de rang înalt. Alți mireni, fii duhovnicești ai lui Simeon, și-au exercitat influența pe lângă patriarhul Constantinopolului în favoarea sfântului surghiunit. Vezi *Scrisorile* 5 și 8 și Nichita Stethatos, *Viața Sfântului nostru părinte Simeon Noul Teolog* 54. 6, 100.2 și 102.1-13. Textul grec al *Vieții* se găsește în Iréné Hausherr (ed.), *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicetas Stethatos* (Roma, 1928).

<sup>21</sup> Vezi Turner, *op. cit.*, pp. 70-73.

<sup>22</sup> Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 14, 1 [Simeon Noul Teolog, *Cateheze, Scrieri* II, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 176]; *Discursuri*, 186.

<sup>23</sup> Simeon Noul Teolog, *Cateheze* 20.2 [*ibidem*, p. 223]; *Discursuri* p. 232.

de asemenea, că „fără un părinte duhovnicesc, o călăuză și un învățător, e cu neputință ca omul să păzească poruncile lui Dumnezeu și să viețuiască virtuos și să nu fie prins de cursele diavolului”<sup>24</sup>. Basil Krivocheine a susținut că „principalele preocupări morale și spirituale ale lui Simeon, în ciuda «izolaționismului» său specific monahal și a lepădării sale radicale de lume, nu erau restrânse la aspecte ce țineau de viața monahală, ci priveau și viața mirenilor și a societății în general”<sup>25</sup>. Fiindcă așa cum s-a observat: „Îndrumarea duhovnicească în Răsărit a fost întotdeauna mai personală și mai puțin instituțională”. Adică, „în Răsărit, creștinul își căuta un Bătrân (*geron*, în greacă, sau *abba*, în limba coptă). Într-adevăr, de-a lungul secolelor, principalul rol social al celor mai importante centre monahale din Răsărit a fost să ofere [lumii] îndrumători duhovnicești”<sup>26</sup>. În istoria creștinismului timpuriu, această căutare de povățuitori duhovnicești nu era limitată doar la monahi. În contextul monahal sirian de la început, așa cum a remarcat Arthur Vööbus,

după ce observau că Biserica oficială nu le putea oferi ceea ce ei aveau nevoie, oamenii veneau cu nevoile lor spirituale la colibe anahoreților și la mănăstirile monahilor și ale monahiilor

---

<sup>24</sup> Simeon Noul Teolog, *Scrisoarea 3* [traducere de diac. Ioan I. Ică jr. în Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole, Scrieri III*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 335]/*The Epistles of St. Symeon the New Theologian*, pp. 114-115. O traducere în limba engleză este, de asemenea, disponibilă în Krivochéine, *In the Light of Christ*, p. 96. Traducerea lui Krivochéine are la bază textul needitat a trei scrisori ale lui Simeon din manuscrisul Paris, Bibliothèque Nationale, Coislin gr. 292, fol. 262v-273v. Acestea sunt scrisorile 2-4. Traducerea lui Turner are la bază ediția greacă încă nepublicată, îngrijită de Joseph Paramelle. Pentru o discuție despre scrierile lui Simeon, vezi Basil Krivochéine, „The Writings of St. Symeon the New Theologian”, *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954), pp. 298-328.

<sup>25</sup> Krivochéine, *In the Light of Christ*, p. 154.

<sup>26</sup> Varsanufie și Ioan, *Scrisori din pustie/Letters from the Desert: A Selection of Questions and Responses*, traducere și introducere de John Chryssavgis (Crestwood, NY, 2003), pp. 13-14.

punând într-o relație de dependență pacea inimii lor cu binecuvântările și rugăciunile de mijlocire pe care le primeau în aceste locuri. Aici își așterneau problemele vieții lăuntrice și gândurile lor neliniștite înaintea unor oameni despre care ei credeau că știau toate tainele inimii și ale minții<sup>27</sup>.

De fapt, doi dintre cei mai mari povățuitori din Biserica primară, monahii palestinieni Varsanufie și Ioan, erau adesea abordați de mireni<sup>28</sup>. Această comunicare frecventă este dovada că zidul care separa mănăstirea de lumea din afară nu era în mod necesar nici înalt, nici foarte gros; „mai degrabă, povețele lui Varsanufie și Ioan către creștinii mireni dezvăluie modalitățile numeroase prin care mănăstirea era strâns legată de oamenii din afara mănăstirii”<sup>29</sup>. În miezul acestei practici era dorința de a afla încredințare în privința mântuirii, „fiindcă întrebarea «Cum mă voi mântui?» se află la rădăcina relației atât a monahilor, cât și a mirenilor cu povățuitorii lor duhovnicești”<sup>30</sup>. Petru a adoptat această practică și pare să fi dus-o la un nivel superior, arătând că mijloacele pentru dobândirea mântuirii sunt aceleași – și pentru monahi, și pentru mireni. Iréné Hausherr crede că „dacă există vreo deosebire între îndrumarea duhovnicească a monahilor și cea oferită creștinilor din lume aceasta nu se găsește în doctrina sau în țelul vieții, ci în mijloacele folosite pentru a ajunge la mântuire”<sup>31</sup>. Pentru Petru, mijloacele necesare mântuirii sunt

---

<sup>27</sup> Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient, A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. 2: *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (Louvain, 1960), p. 318.

<sup>28</sup> Aproximativ două sute din scrisorile lui Varsanufie și Ioan care au supraviețuit până în zilele noastre sunt adresate unor ne-monahi, unor mireni. Vezi Jennifer L. Hevelone-Harper, *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza* (Baltimore; Londra, 2005), p. 79.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>30</sup> Morris, *Monks and Laymen in Byzantium*, p. 96.

<sup>31</sup> Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, p. 308.

aceleași și pentru cei ce trăiesc în mănăstire, și pentru cei ce trăiesc în lume. El pare să împărtășească aceeași concepție cu Simeon Noul Teolog care a scris:

Mulți au fericit viața eremitică, alții viața împreună sau chinovială, iar alții conducerea poporului, povățuirea și învățarea lui, ridicarea de biserici, toate lucruri din care feluriți oameni se hrănesc trupește și sufletește. Eu însă n-aș vrea să-mi exprim preferința pentru nici una dintre acestea înaintea alteia, nici pe una să o laud, iar despre alta să spun că e vrednică de blam, ci doar că în toate, în toate lucrurile și făptuirile, preferință este viața pentru Dumnezeu și potrivit lui Dumnezeu<sup>32</sup>.

În alt loc, Simeon scrie că Dumnezeu dorește ca atât monahii, cât și mireni să devină după chipul Fiului Său<sup>33</sup>. Scrierile lui Simeon dovedesc credința sa despre identitatea de mijloace pentru mântuire a monahilor și a mirenilor. Turner spune că *Scrisoarea 2* „este o scrisoare de povățuire, adresată unuia dintre fii duhovnicești ai lui Simeon care trăia în lume”. Dovada lui Turner în acest sens este faptul că Simeon este nevoit să dea îndrumări destinatarului despre cum să postească, ceva ce nu ar fi fost necesar dacă acesta din urmă ar fi fost monah, fiindcă acest lucru „ar fi fost stabilit pentru el în *typikon*-ul [mănăstirii]”<sup>34</sup>. Faptul că Simeon folosește exemplul lui David, regele Israelului, ca pildă de om cu o „cuvinită așezare sufletească” poate fi, de asemenea, dovadă că scrisoarea

---

<sup>32</sup> Simeon Noul Teolog, *Capete practice și teologice* 3. 65 [traducere de diac. Ioan I. Ică jr., în Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole...*, p. 413]; în *Symeon the New Theologian: The Practical and Theological Chapters and the Three Theological Discourses*, trad. Paul McGuckin (Kalamazoo, 1982), p. 91. Citat, de asemenea, în Krivochéine, *In the Light of Christ*, p. 149. Text grec în *Syméon le Nouveau Théologien: Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Jean Darrouzès (ed.) (Paris, 1957).

<sup>33</sup> Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice* 2. Text grec în *Syméon le Nouveau Théologien: Traités théologiques et éthiques*, ed. Jean Darrouzès (Paris, 1966).

<sup>34</sup> Turner, „Introducere” la *The Epistles of St. Symeon the New Theologian*, pp. 17-18.

era inițial destinată unui mirean, cu atât mai mult cu cât Simeon spune că David a ajuns la această stare „deși se găsea cu totul în lume” și „deși era împărat și avea grijă de atâta popor, de femei și copii, de casă și de împărăție”<sup>35</sup>. Scrisoarea are ca temă pocăința, cum trebuie omul să se pocăiască și cum să se comporte după săvârșirea canonului de pocăință. Cu toate că pocăința pentru monahi ar implica o anumită formă de asceză<sup>36</sup>, Simeon nu o recomandă destinatarului său mirean. Simeon afirmă că acei oameni despre care citim în Biblie că s-au pocăit nu au făcut aceasta neapărat prin postire, priveghere, „culcare pe jos”, îmbrățișarea unei vieți în sărăcie sau printr-o altă formă de lucrare ascetică. De pildă, Apostolul Petru – la care putem adăuga vameșul, tâlharul, desfrânatul și fiul rățăcitor – a dobândit iertare fiindcă „s-a învinuit și s-a osândit pe sine însuși și a plâns din suflet”<sup>37</sup>. Mai mult, Turner merge până într-acolo încât sugerează că scrisoarea ar putea fi un exemplu de scrisoare pe care Simeon obișnuia să o trimită mirenilor pe care-i povățuia, folosind un model standard, dar adaptând conținuturile la nevoile fiecărei persoane<sup>38</sup>. O dovadă în plus în favoarea acestei concepții este faptul că, în epistolă, Simeon vorbește despre „cele ce trebuie să le faci și să le păzești”<sup>39</sup>, care constituie un fel de *typikon* ne-monahal:

---

<sup>35</sup> Scrisoarea 2.15-17, 26-28 [traducere de diac. Ioan I. Ică jr., în Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole și Capitole...*, pp. 318-319].

<sup>36</sup> Samuel Robinson, „Asceticism: Christian Perspectives”, în *Encyclopedia of Monasticism*, vol. I: A-L, ed. William M. Johnston (Chicago; Londra, 2000), p. 92: „În *Cuvințele Părinților (Apophtegmata Patrum)* [Patericull], se găsesc mii de povestiri și de ziceri ale monahilor din secolul al IV-lea, cuprinzând o largă varietate de îndrumări și de practici ascetice. Două principale caracteristici ies în evidență. În primul rând, asceza este strâns legată de pocăință. Practica ascetică este văzută ca un indiciu al remușcării, drumul care îl face pe om capabil să stea înaintea lui Dumnezeu, să ceară iertare pentru păcatele sale și să o primească”.

<sup>37</sup> Simeon Noul Teolog, *Epistola* 2.38-39 [p. 319].

<sup>38</sup> Turner, *The Epistles...*, 18.

<sup>39</sup> *Epistola* 2, 2.84-85.

Când se săvârșește Dumnezeiasca Liturghie și preotul sau diaconul spune: „Cei chemați ieșiți!”, trebuie să ieși afară din biserică și să stai în pridvor și să nu vorbești cu nimeni în vremea aceea, ci să-ți aduci aminte de păcatele tale și să plângi. Apoi după ce se încheie Dumnezeiasca Liturghie, iarăși să intri în biserică, și când vine seara, după Pavcerniță, să mergi în același loc și să spui „Sfinte Dumnezeule” și Psalmul 50: „Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta!” și „Doamne, miluiește!” de cincizeci de ori, și „Doamne, iartă-mă pe mine, păcătosul!” tot de cincizeci de ori, după care să spui Psalmul 6: „Doamne, nu cu mânia Ta să mă mistui pe mine, nici cu urgia Ta să mă cerți!” și „Doamne, câte am păcătuit cu lucrul, cu cuvântul și cu gândul, iartă-mă!”, pe care să o spui de cincizeci de ori și să faci douăzeci și cinci de metanii; miercurea și vinerea să te abții de la carne, brânză, ouă, pește, vin și lapte după canonul Sfinților Apostoli<sup>40</sup>.

În timpul Posturilor Sfinților Apostoli, al Maicii Domnului, al Nașterii Domnului și al Paștelui postul trebuie înăspriț, mai ales în cazul ultimelor două, când trebuie „să-ți chinui trupul pe cât e cu putință, precum e potrivit unor creștini care vor să se mântuiască”<sup>41</sup>. Apoi Simeon îl sfătuiește pe acel mirean să nu se împărtășească cu Sângele și Trupul Domnului „până ce vei dobândi socotință tare ca să nu mai lași vreodată faptele bune și virtuțile și nu vei urî păcatul în chip desăvârșit”<sup>42</sup>. Aceste fapte și lucrări ascetice sunt menite a-l ajuta pe ucenicul său mirean să dobândească mântuirea<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, 2.84-2.92-98 [pp. 320-321]. A se compara cu îndrumările lui Petru despre cum trebuie citiți Psalmii: „Începe psalmii, la antifon zicând «Sfinte Dumnezeule» și închizându-și mintea în cele spuse. Iar la sfârșitul celor patruzeci de «Doamne, miluiește» ale fiecărui antifon, făcând rugăciunea, zice în sine, închinându-se: «Greșit-am, Doamne, iartă-mă», o dată. Apoi sculându-se și întinzând mâinile, zice, «Doamne, curățește-mă pe mine, păcătosul», o dată. Iar după ce s-a rugat astfel, trebuie să zică a doua rugăciune, «Veniți să ne închinăm», de trei ori, și celălalt antifon la fel” (*Spre aducere aminte către propriul suflet* 118-119; 41. 25-32) [pp. 82-83].

<sup>41</sup> *Ibidem*, 2.99-110 [p. 321]

<sup>42</sup> *Ibidem*, 2.114-117 [p. 321].

<sup>43</sup> Vezi *ibidem*, 2. 108-109; și *ibidem*, 2.121-125.