

**UNIVERSITATEA „OVIDIUS” CONSTANȚA
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE
DOMENIUL DE DOCTORAT TEOLOGIE**

TEZĂ DE DOCTORAT

Rezumat

PROF. COORDONATOR :

Arhiep. Prof. Univ. Dr. TEODOSIE PETRESCU

DOCTORAND :

Pr. NARDIN ȘTEFAN-TITEL

CONSTANȚA

2021

**UNIVERSITATEA „OVIDIUS” CONSTANȚA
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE
DOMENIUL DE DOCTORAT TEOLOGIE**

**Macarismele în Noul Testament și receptarea lor
în teologia Sfinților Părinți**

PROF. COORDONATOR :

Arhiep. Prof. Univ. Dr. TEODOSIE PETRESCU

DOCTORAND :

Pr. NARDIN ȘTEFAN-TITEL

CONSTANȚA

2021

CUPRINS

INTRODUCERE.....	9
ARGUMENTARE.....	20
ACTUALITATEA TEMEI.....	24
METODELE MODERNE DE CERCETARE.....	27

Cap. I. Originea ideii de fericire

I.1 Noțiunea de fericire sau macarism. Condiții generale.....	29
I.2 Macarisme în filozofie și cultura Greco-romană.....	34
I.3 Fericirea pentru babilonieni.....	42
I.4 Fericirea pentru egipteni.....	45

Cap. II Fericirile în Noul Testament o relație între porunci și fericire

II.1 Fericirea în cărțile Noului Testament.....	50
II.2 Fericiri mateene.....	57
II.2.1 „Fericți cei săraci cu duhul, că acela este împărăția cerurilor” (Matei 5.3).....	59
II.2.2 „Fericți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia” (Matei V, 4).....	64
II.2.3 „Fericți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul” (Matei V, 5).....	67
II.2.4 «Fericți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura» (Matei V, 6).....	71
II.2.5 «Fericți cei milostivi, că aceia se vor milui» (Matei V, 7).....	76
II.2.6 «Fericți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu» (Matei V, 8).....	80
II.2.7 «Fericți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema» (Matei V, 9).....	85
II.2.8 «Fericți cei prigoniți pentru dreptate, că a-acelora este împărăția cerurilor» (Matei V, 10).....	88

II.2.9 „Fericiti veți fi când vă vor ocări și vă vor prizoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, mințind pentru Mine” (Matei 5, 11).....	91
II.3 Fericiri în opera Sfântului Luca.....	94
II.4 Fericiri la Sfântul Ioan Evanghelistul.....	99
II.5 Fericiri în literatura epistolară a Noului Testament. Iubirea dintre soți-fundament al fericirii în familie.....	106
II.6 Fericiri în cartea Apocalipsei.....	115
II.6.1 „Fericit cel care citește și [fericiți] cei care ascultă cuvintele profeției și păzesc cele scrise în ea, căci vremea este aproape” - Apocalipsa 1,3 119.....	116
II.6.2 „Și am auzit un glas din cer zicând : Scrie ! Fericiti cei care au murit întru Domnul, [încă] de acum. Da, grăiește Duhul : să se odihnească de ostenele lor, căci faptele lor îi urmează” - Apocalipsa 14,13.....	118
II.6.3 „Fericit și sfânt cel care are parte de prima înviere ! Asupra lor a doua moarte nu are putere; ci vor fi preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și vor domni împreună cu El cei o mie de ani” - Apocalipsa 20, 6.....	122
II.6.4 „Și, iată, vin curând. Fericit cel care păzește cuvintele profeției acestei cărți” - Apocalipsa 22, 7.....	124
II.6.5 „Fericiti cei care-și spală veșmintele / stolele, ca să aibă drept la pomul vieții și ca să poată intra pe porți în cetate” - Apocalipsa 22,14.....	125

Cap. III Macarisme biblice în teologia Sfinților Părinți

III. 1 Fericirea în spiritualitatea ascetică și mistică a Răsăritului ortodox.....	127
III.2 Gradele comparative ale fericirii.....	134
III.2.1 Slujirea lui Dumnezeu și a semenilor.....	134
III.2.2 Împărăția cerurilor.....	136
III.2.3 Mulțumirea (recunoștința).....	138
III.2.4 Viața veșnică.....	139
III.2.5 Bucuria.....	142
III.2.6 Sfințenia.....	144
III.2.7 Desăvârșirea morală.....	145
III.2.8 Pacea cu Dumnezeu și cu semenii.....	148
III.2.9 Dreptatea.....	151
III.2.10 Iubirea lui Dumnezeu și a semenilor.....	153

III.2.11 Nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu.....	156
III.3 Stările fericirii: activă și pasivă.....	159
III.4 Fericirea – bucuria comuniunii în iubire cu Dumnezeu.....	166
III.5 Cunoașterea lui Dumnezeu – treaptă spre fericirea veșnică.....	170
III.6 Milostenia trupească și sufletească – veșmântul fericirii veșnice.....	173
III.7 Fericirea – rezultatul împăcării cu Dumnezeu și cu semenii.....	176

Cap. IV Macarismele Noului Testament în cultul și viața Bisericii

IV.1 Fericirea în viața monahală.....	179
IV.2 Martiriul – fericirea jertfirii pentru credința în Mântuitorul nostru Iisus Hristos....	190
IV.3 Fericirea în iconografie.....	194

Concluzii.....	206
-----------------------	------------

BIBLIOGRAFIE.....	218
--------------------------	------------

Încă din antichitate lumea a fost dorinică să înțeleagă rațional conceptul de fericire. Dintre toate disciplinele, filosofia a fost cea care a încercat diferite definiții, însă acestea nu puteau cuprinde înțelesul plenar al conceptului. Din acest motiv, căutarea fericirii s-a realizat în mai multe științe conexe precum matematica, astronomia, muzica sau retorica, acestea fiind considerate științe de bază a celui iubitor de înțelepciune. Fără experiența acestor domenii, nimeni nu se putea considera filosof, fapt pentru care „nu putea încerca definirea fericirii”¹.

Mai multe domenii de studiu precum medicina și retorica necesită o natură pe care să o analizeze pentru a înțelege cum se ajunge la starea de fericire. Prima dintre acestea supune analizei partea materială din om, iar a doua caută răspunsuri în analiza sufletului. Oare se poate rezuma fericirea la oferirea trupului a celor necesare sau este nevoie de mai mult? Plăcerea care era considerată forma cea mai rapidă a fericirii s-a demonstrat că este limitată pornind de la efemeritatea ei, și de la faptul că, indiferent cât este căutată numai prin intermediul simțurilor, ea va fi veșnic caracterizată de efemeritate.

Prin intermediul filosofiei și teologiei fericirea capătă un sens mai profund, mai special căci dihotomia ființei umane trimite întâi către cercetarea sufletului, din moment ce satisfacerea nevoilor trupului nu putea defini fericire. Prin filosofie și teologie accentul se mută de pe trup pe suflet, acestea, alături de alte discipline precum muzica și retorica urmăreau impactul virtuților în procesul ce-l face pe om fericit.

Artele ce au capacitatea de a sensibiliza ofereau filosofiei și teologiei o cunoaștere cât se poate de detaliată a sufletului și implicit a stării de fericire pe care o căuta mereu. Fundamentul înțelegerii sufletului prin intermediul științelor și artelor se reduce, așa cum este firesc la iubire.

Italianul Ficino în lucrarea denumită *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon* explică câteva din discursurile despre iubire ale marelui filosof. Concluzia principală la care ajunge este aceea că „Înainte tuturor lucrurilor este Dumnezeu, Cel care pe toate le-a înfăptuit, pe care noi îl numim Binele”². Numai Dumnezeu poate fi definit ca Bine Absolut și fundament al fericirii.

Dacă trupul fiind materie trebuie să se descompună în materia din care a fost creat, sufletul este special, în sensul că este nemuritor și simte permanent nevoia de a se eterniza

¹ H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, Editura Oxford University, 2000, p.92

² Marsilio FICINO, *Asupra iubirii sau Banchetul lui Platon*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 98.

în Dumnezeu. Superioritatea lui în raport cu trupul constă așadar, în nemurirea sa, precum și în poziția lui mediană care îi oferă posibilitatea de a-și însuși toate calitățile lumii fără a o pierde pe propria-i calitate. Întoarcerea la Dumnezeu se datorează Erosului, și ea constituie adevărata mântuire în perspectiva lui Marsilio Ficino, potrivit căruia „ne reîntoarcem în Ceruri nu prin Cunoașterea lui Dumnezeu, ci prin Iubirea lui”³.

Un alt aspect al iubirii prezentate de acesta, este cinstea, bazându-se din acest punct de vedere atât pe mărturiile vechilor teologi, cât și pe a celor creștini. Iubirea considerată de aceștia un nume al lui Dumnezeu, nu putea desemna lucruri necinstite, astfel că Ficino atrage atenția asupra faptului că trebuie să ne ferim de atribuirea acestui nume divin „unei necugetate turbări a simțurilor”.

Explicând această afirmație, florentinul spune că „iubirea dorește doar lucrurile frumoase și urmărește întotdeauna pe cele demne de laudă, minunate, iar cel care le urăște pe cele lipsite de o formă frumoasă, acela fuge de lucrurile necinstite și urâte”⁴.

În ceea ce privește bunătatea, Marsilio Ficino împărtășește opinia lui Dionisie Areopagitul, considerând iubirea – un drum în cerc al acesteia care fără încetare de la bine spre bine se îndreaptă. Frumusețea este de asemenea, o natură divină care a produs iubirea în toate lucrurile, aceasta din urmă fiind tocmai dorința celei dintâi. Iubirea ca dorință a bucuriei Frumuseții aparține, în opinia filosofului, doar minții, vederii și auzului, simțul gustului și cel tactil reprezentând „poftă desfrânată sau turbare”⁵.

Conceptele de frumos, bunătate și iubire aparțin în chip absolut numai Creatorului. De aici rezultă că, aspirația sufletului către fericire se poate realiza numai prin întoarcerea la Dumnezeu, nimic din materialitatea lumii neputând oferi o stare de fericire veșnică. Demnitatea iubirii este strâns legată de ierarhizarea acestora, întrucât, Frumusețea Sufletului trebuie să fie mai presus de cea a Corpului, respectiv plasarea lucrurilor divine înaintea celor umane.

Corpul este acceptat așadar, în măsura în care acesta servește la crearea de frumusețe divină, și dorit în urma descoperii unei frumuseți a sufletului. Așa explică Ficino motivul pentru care avântul celui care iubește nu se stinge la vederea sau atingerea nici unui corp. Dorit nu este acesta din urmă, ci „lumina măreției supreme care strălucește în

³ *Ibidem*, p. 145.

⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁵ *Ibidem*, p. 102.

corpuri”⁶, și care îi convinge pe cei ce iubesc să manifeste admirație și venerație pentru cel iubit ca în fața unui chip al lui Dumnezeu.

Ficino distinge trei binefaceri ale Iubirii: readucerea la desăvârșirea pierdută în momentul împărțirii, plasarea fiecăruia în locul care i se cuvine, iar prin ardoarea ei neîncetată îndepărtează plictiseala aducând în suflete fericirea.

Bun cunoscător al filosofiei antice grecești, Sfântul Dionisie Areopagitul este autorul unor lucrări ce cuprind întregul domeniu al afirmațiilor posibile despre Dumnezeu, care din perspectiva acestuia, reprezintă izvorul transcendent al binelui și frumosului. Acestea din urmă devin acum nume ale dumnezeirii. El utilizează adesea termeni din filosofia neoplatonică, precum și elementele esențiale din cadrul filosofiei platonice, noțiunile centrale ale teologiei sale fiind așadar, Frumosul și Binele⁷.

Definirea Binelui ca idee eternă ce le domină pe celelalte, respectiv ființă supremă care creează toate ființele, îl apropie pe Platon de teologia creștină. Spre deosebire de aceasta, filosoful grec a gândit Binele ca identic Frumosului, spiritualizând astfel ideea de frumusețe la extrem. În ultimă instanță, Platon raportează atât Frumosul cât și Binele la Dumnezeu, despre care afirmă că este frumos, înțelept și bun. Așadar, încă din Antichitate avem o ipoteză potrivit căreia singura cale de a obține mântuirea este comuniunea reală și existențială a sufletului, prin intermediul *Erosului*, cu Binele, Frumosul sau Unul, posibilă doar prin întruparea Dumnezeului frumos și bun. Mergând astfel, pe urmele filosofiei antice, parcurgând-o apoi pe cea a lui Plotin, Sfântul Dionisie Areopagitul așează toate ideile eterne în Dumnezeu, idei pe care acesta le consideră manifestări ale voinței Sale⁸, eliminând în acest mod toate cauzele creatoare intermediare între cosmosul inteligibil și cel sensibil, obținând unitatea supremă.

Această perspectivă a Sfântului Dionisie este dezvoltată pe larg într-un important

⁶ M. FICINO, *op. cit.*, p. 116.

⁷ În filosofia antică fericirea este înțeleasă prin prisma binelui suprem și a frumuseții ce rezumă din săvârșirea binelui. Dionisie Areopagitul distinge astfel elementele necesare stării de fericire prin acumularea stării de fericire ce rezultă din lucrarea virtuților filosofiei lui Platon, binele și frumosul conduc omul la fericire.

⁸ „Căci din acest frumos le vine tuturor celor ce sunt existența și pentru frumos sunt toate armoniile și prietenii și comuniunile între toate și toate; și prin frumos s-au unit toate. Și frumosul e începutul tuturor sau cauza făcătoare a tuturor. El le mișcă pe toate și le susține prin dragostea de frumusețe proprie. Și e capătul tuturor și cauza iubită și finală (căci toate se fac pentru frumos) și exemplară, căci toate se definesc conform lui. De aceea frumosul este același cu binele, pentru că toate se doresc după frumos și bine prin cauză. Și nu există ceva din cele ce sunt care să nu se împărtășească de frumos și de bine [...] Acest Unul bun și frumos este în mod unitar cauza tuturor celor frumoase și bune.” (Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, din *Dionisie Areopagitul, Opere complete*, 1996, p. 148).

tratat al său, intitulat *Despre Numirile Dumnezeiești*⁹, care cuprinde o afirmație esențială pentru înțelegerea gândirii acestuia, conform căreia învățătura creștină este singura care deține adevărul despre Dumnezeu¹⁰. În cadrul acestei lucrări este expusă ideea inovatoare formulată de către Areopagit referitoare la noțiunile de Bine și Frumos atribuite lui Dumnezeu. Primul dintre acestea reprezintă numele prin excelență al întregii dumnezeiri, existența desăvârșită și totodată bunătate¹¹. Atât Binele cât și Bunătatea se întind la toate ființele, existând în acestea o rază supra-ființială, fapt pentru care Sfântul Dionisie realizează o asemănare a modului de comunicare al Binelui cu simbolul soarelui¹².

În acest sens, putem spune că Binele este ca soarele, iar Bunătatea este raza de soare ce se desprinde din el și atinge ființele. Cu alte cuvinte, Bunătatea este darul deplin al lui Dumnezeu, prima *procesiune*¹³ a Sa din care se multiplică toate celelalte, un dar prin care El lucrează tot binele în creație, devenind astfel, Cauza tuturor. Conținutul concret al acestui dar bun este lumina inteligibilă, spirituală, care dăruiește cunoașterea supra-lumească numai ființelor inteligibile și înțelegătoare. Așadar, din perspectiva Sfântului Dionisie, prin darul dumnezeiesc al cunoașterii, Dumnezeu realizează unirea acestor ființe, evitând în acest fel neștiința care Îl conduce la separarea de Bine¹⁴.

Prin prisma acestor definiții ale Binelui aflat în strânsă legătură cu Dumnezeu, opera Sfântului Părinte este considerată cea mai profundă influență asupra teologiei creștine. Mai mult decât atât, prin atribuirea celui de-al doilea nume, el a realizat în mod desăvârșit sinteza teologiei cu estetica, a adevărului cu frumosul, motiv pentru care a fost denumit de unii

⁹ *Ibidem*

¹⁰ „Conducătorii și învățătorii teosofiei noastre mor zilnic pentru adevăr, mărturisind, cum este și firesc, cu toate cuvintele și lucrările lor, că unica cunoaștere a adevărului, ce-o dețin creștinii, este cea mai simplă și dumnezeiască dintre toate, mai degrabă că aceasta este singura adevărata, unitara și simpla teognosie.”(*Ibidem*, p. 165).

¹¹ „Binele desăvârșit este existența desăvârșită. Dumnezeu este binele desăvârșit, pentru că nu este nicio lipsă în El. El este binele prin însăși ființa și existența Sa. Dar binele este totodată și bunătate. Iar bunătatea se extinde și la alții.”(Dumitru Stăniloae, în Sfântul Dionisie Areopagitul, *op.cit.*, nota 169, p. 234).

¹² „[...]binele, prin faptul că există ca bine ființial, întinde bunătatea la toate ființele. Căci, precum soarele nostru, nu prin cugetare sau intenție, ci prin însuși faptul că este luminează toate câte sunt capabile să participe la lumină conform cu rațiunea lor proprie, tot așa și binele mai presus de soare, ca arhetipul transcendent ridicat deasupra chipului său obscur, prin însăși existența lui transmite tuturor, în mod analog, razele întregii bunătăți.”(Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, pp. 145 – 146).

¹³ Utilizarea termenului *procesiune* în neoplatonism diferă de cea a Sfântului Dionisie Areopagitul. Dacă în primul caz, noțiunea era folosită pentru a indica transmiterea de fire dumnezeiască, în cel de-al doilea, procesiunile constituie pe Însuși Dumnezeu Care iese din Sine.

¹⁴ „Precum neștiința dezbină pe cei rătăciți, așa și prezența luminii inteligibile adună și unește pe cei luminați, dar îi și desăvârșește și-i întoarce către Cel cu adevărat existent, căci îi readuce de la păreri variate sau, mai bine zis, de la închipuiri la o cunoaștere adevărată, curată și unitară și-i umple de singura și unica lumină.”(Sfântul Dionisie Areopagitul, *op.cit.*, p. 148).

esteticieni „doctrinarul, prin excelență, al esteticii creștine”¹⁵ iar despre această disciplină s-a vorbit la superlativ, fiind recunoscută adesea drept „cea mai transcendentă estetică dintre toate”¹⁶.

Putem vorbi, așadar, în cazul gândirii Areopagitului, despre un domeniu al filosofiei care nu se ocupă de studiul frumosului sensibil, ci de cel inteligibil, absolut, atribuit lui Dumnezeu. Se observă cu ușurință faptul că Sfântul Dionisie se înscrie, din acest punct de vedere, în tradiția filosofică a Greciei antice, el punând noțiunea de frumos în legătură cu cea de bine¹⁷. Așa cum anterior am afirmat despre Bunătate că reprezintă procesiunea Binelui, manifestarea lui Dumnezeu în creație, la fel se întâmplă și în cazul Frumosului care la rândul său transmite Frumusețe. Fericirea dumnezeiescă, deși este absolut transcendent și imparticipabil, are în sine, mai înainte și mai presus de orice, fericirea izvorătoare, pe care-o proiectează spre a lucra înfrumusețarea tuturor, a întregului univers¹⁸, a fiecărei ființe. Atât unul, cât și celălalt termen, sunt utilizați de Areopagit în egală măsură, pentru a desemna Cauza universală a tuturor – Dumnezeu. Prin manifestările Sale, Frumosul trezește în ființe erosul față de Frumusețe, chemându-le la El.

Astfel, am ajuns la ceea ce ne interesa inițial, respectiv interpretarea pe care Sfântul Dionisie o realizează în ceea ce privește iubirea. Acest fapt nu ar fi fost posibil fără studierea și fixarea corectă a locului pe care îl ocupă, în gândirea sa, noțiunile de Bine și Frumos, aflate așadar, în strânsă legătură cu erosul. Potrivit opiniei Sfântului Părinte, acesta din urmă reprezintă, de asemenea, numele ce se dă lui Dumnezeu, iubirea fiind modul Lui de a fi¹⁹. Erosul *teonim*, așa cum îl numește Areopagitul, este natura lui Dumnezeu din care a creat tot ce există printr-o dăruire de Sine. Prin intermediul iubirii, la fel ca în cazul filosofiei

¹⁵ Nichifor CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Babel, București, 1994, p. 104.

¹⁶ Władysław TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1978, p. 44.

¹⁷ „Acest bine este slăvit de către sfinții teologi ca frumos și frumusețe, ca iubire și iubit, precum și toate celelalte nume dumnezeiești, care se potrivesc frumuseții făcătoare de frumusețe și grațioase. Iar frumosul și frumusețea trebuie să fie separate pe baza cauzei, care a cuprins toate în una. Deoarece, separând acestea în cazul ființelor, în participări și participanți, spunem că frumos este acesta care participă la frumusețe, iar frumusețe numim participarea la cauza făcătoare de frumusețe a tuturor celor frumoase.”(Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 148).

¹⁸ Preot Daniel Pupăză, *Taina frumosului și a binelui după Sfântul Dionisie Areopagitul*, Ed. Nemira, București, 2014, p. 98.

¹⁹ „Dumnezeu atrage toate cu Erosul dumnezeiesc, provocat de Frumos, ca putere unificatoare a întregului ansamblu ierarhic al ființelor. Prin Frumusețea Sa, Dumnezeu pe toți și pe toate le cheamă, le întoarce spre Sine, le atrage și le unește între ele și cu Sine. Frumusețea unește ființa cu ea înseși și cu alte ființe, le adună una în interiorul celeilalte, toate într-una. Este vorba despre o unire a ființelor inteligibile și raționale, care se realizează prin erosul lor de Dumnezeu și între ele, prin puterea de atracție proiectată de Frumusețea dumnezeiască și din frumusețea proprie a fiecărei ființe.”(*Ibidem*, p. 103).

plotine, se ajunge la unitatea originală deoarece ea este „puterea de unificare, de legare și de păstrare în mod minunat în frumosul și binele ce preexistă datorită frumosului și binelui”²⁰.

Am utilizat anterior, referindu-ne la acest nou nume al dumnezeirii, atât termenul *eros*, cât și termenul iubire pe care în paradigma creștină îl întâlnim sub forma *agape*. Deși se cunoștea deosebirea dintre cele două noțiuni – prima reprezenta dorință, stare de extaz, considerată adesea latura senzuală a iubirii, în timp ce a doua făcea referire la blândețe, milostenie, iubire față de semenii – conștient fiind de faptul că termenul *eros* era neobișnuit pentru teologie, Sfântul Dionisie Areopagitul a preferat utilizarea lui, găsim-l mai potrivit pentru descrierea realităților dumnezeiești²¹. Cât despre înțelegerea erosului ca plăcere a simțurilor, se consideră că acesta reprezintă doar un idol al adevăratului Eros²². Așadar, teologii epocii medievale optau în favoarea utilizării termenului *eros* referindu-se la iubirea creștină, spre deosebire de cei actuali care consideră că *agape* este varianta cea mai potrivită.

Revenind la iubirea Sfântului Părinte, aceasta este puterea dumnezeiască de unificare a tuturor, o iubire înflăcărată care provoacă nemărginită energie creatoare a Binelui, făcându-l să iasă din sine pentru a da naștere cosmosului și tuturor ființelor din el. Astfel, erosul nu rămâne doar în interiorul lui Dumnezeu, ci se transmite în creație, fiind extatic și producător de extaz. Areopagitul afirmă că acest extaz erotic pătrunde la toate nivelurile de existență, trezind în ele propriul eros către Creator și dorința dăruirii de sine, sacrificială spre cel iubit.

Sfântul Dionisie Areopagitul realizează în cele din urmă, o clasificare descendentă

²⁰ Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *op. cit.*, p. 150.

²¹ „Deși unora dintre sfinții noștri cuvântători li s-a părut că numele de *eros* este mai puțin dumnezeiesc decât cel de *agape*, nu trebuie să ne temem de numele dragostei, nici să nu ne tulbure pe noi vreun cuvânt îndoielnic despre ea. Mie mi se pare că Scripturile văd un înțeles comun în numele de iubire și eros, de aceea folosesc mai mult pentru cele dumnezeiești cuvântul eros adevărat, din cauza prejudecăților necuvenite a unor astfel de oameni.” (*Idem*).

²² „[...]nu numai noi, ci și Scripturile laudă erosul ca potrivit pentru Dumnezeu. Dar mulțimile, nepricepând unitatea numelui lui Dumnezeu de eros, s-au rostogolit, pe măsura lor, la o folosire divizată și trupească și distinctivă a lui, cum nu este adevăratul eros, ci idolul său, mai bine zis, o cădere de la erosul adevărat.” (*Idem*).

a erosului în patru categorii : cel angelic, cel înțelegător²³, cel sufletesc²⁴ și erosul natural²⁵. Toate aceste aspecte ale erosului creat constituie forme ale celui dumnezeiesc și au totodată acea putere de unificare.

Prin urmare, vorbim despre o veșnică mișcare circulară²⁶ atât în Dumnezeu, cât și în cosmos, mișcare ce are ca motor intern erosul dumnezeiesc. Iubirea este așadar, cea care unește toate treptele existenței, cele ale îngerilor între ele, iar pe acestea cu cele ale existenței pământești.

Observăm, din această perspectivă, o asemănare a gândirii Sfântului Părinte cu filosofia lui Plotin, în ceea ce privește urcușul spre Bine care se desfășoară în etape, fiecare treaptă fiind atrasă de una superioară iar aceasta din urmă emanând iubire, grijă și responsabilitate pentru cea inferioară pe care o atrage spre ea. Distincția față de gândirea antică o constituie Binele Suprem care nu mai este o Idee, ci el devine acum o manifestare a lui Dumnezeu, o Persoană animată de bunătatea erotică. Din acest motiv, unii autori consideră că opera lui Dionisie prezintă o „încreștinare a erosului platonice”²⁷, necesară, care îl transformă din mesager divin în însăși divinitate.

Un comentator și continuator, precum și cel care îl va face cunoscut pe Dionisie Areopagitul este Maxim Mărturisitorul. El acordă o deosebită atenție scrierilor Sfântului Părinte, pe care îl consideră „bărbat înalt în virtute și cunoaștere, care a depășit toate cele sensibile și s-a unit cu frumusețile înțelegătoare și, prin acestea cu Dumnezeu, pe cât posibil”²⁸.

Viața după moarte are legătură cu existența sufletului nemuritor, pentru că sufletul acesta trece în cealaltă viață și își continuă existența. Fără credință în nemurirea sufletului, iubirea pentru om este nu numai imposibilă cu desăvârșire, ci și de neînțeles, iar fericirea experienței veșnice a lui Dumnezeu este imposibil de atins.

²³ „Erosul înțelegător este acela cu care sunt înzestrați oamenii Bisericii, ei sunt adevărații creștini, înțelepți în cele despre Dumnezeu, care au răspuns la chemarea lui Hristos la unitate (Ioan, 17, 11) și astfel dobândesc chipul unității Treimice[...]în afara Bisericii se manifestă prin legea prieteniei.”(Preot Daniel Pupăză, *op.cit.*, p. 114).

²⁴ „Este specific ființelor vii neraționale, care participă prin simțuri la puterea unificatoare prin dorința de a trăi laolaltă cu cele de același fel, colectiv.”(*Idem*).

²⁵ „[...]este al ființelor neînsuflețite și fără simțuri, care, fiind creaturile lui Dumnezeu, se întorc iubitor spre El prin mișcarea lor naturală.”(*Idem*).

²⁶ Areopagitul îl numește pe Dumnezeu un izvor nesecat al iubirii și al erosului unificator, eros divin, fără început și fără sfârșit, care pornește din Bine într-o mișcare circulară, având rolul de a le întoarce pe toate spre Dumnezeu.

²⁷ *Ibidem*, p. 99.

²⁸ Preot D. PUPĂZĂ, *op.cit.*, pp. 26-27.

Se spune că sfârșitul omului și al animalelor este comun, iar soarta lor este aceeași. Însă, tocmai acest element spiritual (sufletul) îl deosebește pe om de toate celelalte ființe ale creației, punându-l în prim-planul Universului. Dumnezeu l-a plăsmuit pe om, „după chipul și asemănarea sa”, deci este copia lui Dumnezeu. Jocul existenței umane se desfășoară în cadrul unui triunghi fundamental: Dumnezeu-om-lume.

Sufletul omenesc, poartă înăuntrul lui elemente dăruite de Dumnezeu. Trăsătura fundamentală a divinității este nemurirea, care a fost preluată și de suflet. Datorită acestui fapt, toți oamenii cred că există ceva după moarte. Sufletul, care a dat viață elementului inferior, trupului, nu se transformă în materie neînsuflețită și nu piere, ci se mută, renaște în viața cealaltă, unde se bucură de veșnica iubire a Creatorului.

Platon consideră sufletul ca având o origine divină și că numai în urma unei vini (Phaidros) sau ca urmare a unei legi universale (Timaios), acesta s-a coborât într-un trup muritor, de care abia moartea îl eliberează iarași, pentru ca apoi să primească o răsplată pentru faptele sale.

Sufletul are o poziție de mijloc între cele două lumi: el este de origine divină, înrudit cu ideile eterne, dar de aceea, el însuși nu este o Idee, ci se poate doar ridica la intuiția ideilor.

Corpul reprezintă o piedică serioasă pentru nematerialitatea sufletului deoarece el se lasă mereu în mrejele micimilor vieții, a poftelor și pasiunilor ceea ce face ca și sufletul să-și întunece reamintirea Existenței veșnice și ademenit de mii de plăceri mediocre și inferioare, să-și uite mereu originea lui înaltă și menirea lui adevărată.

Potrivit Fericitului Augustin, omul are imprimată în suflet conștiința morală care îl îndeamnă la parcurgerea drumului spre Dumnezeu într-o anumită ordine. Mergând pe urmele lui Platon, filosoful creștin susține existența unei anumite ordini ierarhice în privința obiectelor iubirii. Astfel, iubirea trebuie împărțită în raport cu perfecțiunea obiectului iubit. Se explică în acest mod, motivul pentru care iubirea trebuie să ne fie mereu la Binele Suprem. Prin urmare, virtutea este ordinea iubirii. Numai prin intermediul iubirii necondiționate a lui Dumnezeu și a semenilor, omul poate afirma că experimentează fericirea. Iubirea ocupă un loc important în concepția Fericitului Augustin, aceasta reprezentând principiul fundamental și forța tuturor virtuților.

În acest sens, el identifică fericirea cu perfecțiunea deoarece „oricine dorește să fie fericit nu poate ajunge acolo decât prin perfecțiune”, lăsând omului posibilitatea de a alege

calea pe care vrea să o urmeze. Se pare că el pune pe seama voinței și a libertății individului, dotat cu rațiune, posibilitatea săvârșirii răului sau a binelui întrucât „Dacă omul nu voiește, nu păcătuiește”. Așadar, în gândirea augustiniană, centrul și inima filosofiei adevărate este iubirea și harul divin datorită căruia oamenii sunt ființe libere, capabile de a alege dacă vor întoarce sau nu dragostea lui Dumnezeu și deci să experimenteze ceea ce definim ca fericire.

Este interesant să observăm cum își crează Mântuitorul cadrul adecvat pentru predica pe care urmează să o țină. Mai întâi, îi duce pe ascultătorii „în munte” „*Văzând Iisus mulțimile, S-a suit în munte : și șezând El, au venit la Dânsul ucenicii Săi*”. Aceasta era o provocare pentru fiecare dintre ei de a lăsa în urma „toată grija cea lumească. Ne putem doar imagina ce au lăsat fiecare dintre ei la poalele muntelui : unii poate o barcă și un năvod, cu care își câștigau existența, alții treburi urgente, alții fel și fel de griji. Dar acesta era prețul pentru a-l asculta pe Iisus. Orice rabat ar fi însemnat o suprasolicitare a atenției distributive până la incapacitatea focalizării acestora către stimulul esențial Iisus.

Apoi, Mântuitorul și-a „așezat jos” ascultătorii. Poziția de confort era esențială pentru a putea asculta suficient mesajul ca să-l și înțeleagă. Pentru unii confortul va fi însemnat poziția pe burta, pentru alții cea în șezut pe peticele de iarba. Fundamental, însă, era să stea confortabil.

Nu în ultimul rând, ucenicii Lui au dibuit un alt secret: „apropierea” de El, „*Și, deschizându-și gura, îi învăța*”. Există riscul ca - printre doi-trei ascultători mai puțin atenți, cu toate condițiile anterior create - să se piardă vreun cuvânt esențial sau o afirmație extrem de importantă. Acest risc putea fi anulat doar stand „aproape” de Fiul lui Dumnezeu, pentru a avea parte de o audiție neperturbată de zgomote.

Toate aceste detalii scot în evidență latura pedagogică a personalității Mântuitorului, relevantă pentru toate veacurile.

Dintre metaforele propuse de exegeți pentru înțelegerea de ansamblu a Fericirilor, două sunt mai proeminente : metafora scării și cea a cercului. Prima fundamentează ideea că fiecare fericire reprezintă o treaptă a urcușului nostru către Împărăția Cerurilor - argument, în acest sens, constituind faptul că ele sunt complementare și ne apropie gradat de acest deziderat. A doua metaforă - pornind de la aceeași observație a complementarității - vorbește despre o logică a posibilității de a testa trăirea fiecărei fericiri în experimentarea celei care urmează, toate având aceeași răsplata finală, menționată atât la început cât și la sfârșit și, anume, Împărăția Cerurilor - liantul care unește două extremități într-un cerc.

„Fericiți cei săraci cu duhul, ca a lor este împărăția cerurilor.” întruchipează smerenia și reprezintă fundamentul caracterului creștin, pe care trebuie să îl cultive orice cetățean al noii împărății. Într-o nuanță aparte, smerenia despre care vorbește sărăcia în duh reprezintă o conștientizare și recunoaștere fără rezerve a dependentei totale de Dumnezeu, a faptului că ucenicii n-au nici o demnitate și nici un merit care să nu derive de la El. Fără această stare de capitulare deplină în fața Tatălui, omul rămâne rob al păcatului - condamnat veșnic la o existență terestră, tocmai opusul a ceea ce îi conferă sărăcia în duh.

„Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia.” întruchipează pocăință și consecința a capitularii totale în fața lui Dumnezeu. Cei care își conștientizează goliciunea interioară vor începe imediat să regrete fiecare păcat care i-a adus în starea aceasta. Totodată, ei vor continua să regrete păcatele cu care se vor mai confrunta în viață și păcatului în care trăiesc toți cei din jurul lor. Smerenia, ca modalitate de raportare la Dumnezeu, ne transpune îndată în această stare de pocăință, care atrage asupra vieții noastre iertarea Tatălui și părtășia cu El - suprema mângâiere de care putem avea parte în acest veac și chiar în veșnicie.

„Fericiți cei blânzi, căci ei vor moștenii pământul” întruchipează cea dintâi trăsătură a caracterului lui Dumnezeu, care începe să se întipărească și în noi, și anume blândețea. Dacă dragostea determină iubire în cel care o experimentează, la fel se poate spune și despre blândețe. Blândețea cu care Dumnezeu ne-a primit înapoi, în urma pocăinței, întocmai ca și pe fiul risipitor (Luca 15, 22), trebuie să determine același tip de atitudine a noastră față de cei din jurul nostru (Matei 18, 33). Cu aceasta, începem să plinim chipul în asemănarea (Genesa 1, 26) Celui care ne-a creat și care va stăpâni în eternitate întreaga creație - iar alături de El toți cei ce vor birui păcatul din ei înșiși și din jurul lor (Apocalipsa 2, 7).

„Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura”. reprezintă primul semn că s-a născut o nouă viață duhovnicească, întrucât - ca să ne exprimăm metaforic - aceasta cere hrană. Odată ce a pornit pe calea asemănării cu Dumnezeu, ucenicul Domnului Iisus va dori să pășească tot mai mult și tot mai sigur înspre sfințenia deplină - chiar dacă ea rămâne un deziderat etern -, astfel ca Tatăl să-și găsească și în el plăcerea ca și în unicul Sau Fiu (Matei 3, 17) Trăsătură definitorie a acestei stări este stringenta cu care nevoia spirituală de sfințenie se cere împlinită - nefiind vorba doar despre capriciul de a degusta o delicată, ci de ceva care nu suferă amânare.

„Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui.”, întruchipează o altă trăsătură a

caracterului lui Dumnezeu care, pe măsură ce flămânzim și însetăm de El, se întipărește și în caracterul nostru. Milostenia reprezintă dovada elocventă că ne-am născut din nou pentru un alt fel de viață, în care nu materia, ci duhul primează. Tocmai de aceea, mâinile ucenicilor se pot descleșta de pe tot ceea ce au agonisit nu pentru a supraviețui, ci dorind să supraviețuiască pentru a aduna (1 Corinteni 6, 12-13; Luca 19, 8). Dovedind această trăsătură de caracter, ucenicii aveau să se pună - la rândul lor și pentru veșnicie - sub incidența aceleiași milostenii - de data aceasta, însă, manifestată de Însuși Dumnezeu.

„*Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.*” întruchiează trăirea fiecărei dimensiuni a caracterului creștin cu cea mai curată motivație și în cea mai deplină transparență. Ipocrizia este total exclusă ! Fiecare cuvânt, gest sau faptă are corespondent identic la nivel motivațional și cognitiv. Din pricina acestui fapt, care semnifică o condamnare a stării de păcat a omenirii, ucenicii aveau parte de cea mai mare onoare pe care o poate experimenta un om - aceea de a vedea fața lui Dumnezeu, întocmai ca și Moise și chiar mai deplin decât acesta (Exod 34; Evrei 1, 3).

„*Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema.*” reprezintă la rândul ei una dintre cele mai intime improprietăți ale caracterului divin, exprimat tocmai în dezideratul care Fiul Tatălui a venit în lumea noastră - și anume pacea. Or, a fi fii ai lui Dumnezeu nu poate să însemne altceva decât a fi ca și Fiul Său - Cel Unul născut ! Ucenicii trebuiau să devină agenții păcii între oameni, dar mai ales între oameni și Dumnezeu. Lucrarea de vestire a Evangheliei, pe care ei aveau să o ducă mai departe, nu urmărea altceva decât împăcarea oamenilor cu Dumnezeu și a unuia cu celălalt. Aceasta presupunea, însă, dobândirea atitudinii împăciuitoare ca trăsătură de caracter.

„*Fericiți cei prizonieri pentru dreptate, că a lor este împărăția cerurilor. Fericiți veți fi când din pricina Mea vă vor ocări și vă vor.*” Aceste versete din urmă reprezintă, pe de o parte, consecința faptului că ucenicii întruchiează caracterul lui Dumnezeu și că îl reprezintă pe El în lume. Diavolul - cel căruia îi place să se considere stăpânitorul acestui veac (Ioan 14, 30) - nu detesta nimic mai mult decât lucrarea de apropiere a oamenilor de Dumnezeu, astfel că este de așteptat ca să-i confrunte pe ucenici cu persecuția.

Pe de altă parte, persecuția, din pricina neprihănirii sau a numelui lui Iisus, reprezintă cel mai elocvent test al faptului că am întruchipat caracterul divin. Doar cei care ajung să trăiască toate celelalte fericiri vor avea parte de așa ceva. Dovada fără echivoc, în acest sens, sunt prorocii Vechiului Testament care au trebuit să plătească același preț pentru că l-au

reflectat pe Dumnezeu în jurul lor.

Concluzionând cele evidențiate putem spune că singura știință care definește fericirea în termenii cei mai cuprinzători este teologia. Aceasta reușește definirea fericirii prin raportarea ei corectă la Dumnezeu, Binele și Iubirea Absolută. Dihotomia ființei umane își găsește cea mai bună definiție numai în relația iubirii cu Creatorul ei, căci, când iubirii lui Dumnezeu i se răspunde cu iubirea omului, atunci cel din urmă experimentează în mod direct starea de fericire, în mod limitat pe pământ și infinit mai mare în veșnicia iubirii lui Dumnezeu.

Bibliografie selectivă:

1. BIBLIA sau SFÂNTA SCRIPTURĂ – ediție jubiliară a Sfântului Sinod, București, Ed. IBMBOR, 2001;
2. PAISIE AGHIORITUL, Patimi și virtuți, Ed. IBMBOR, București, 2007;
3. DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească, trad. de pr. Cicerone Iordăchescu, Ed. Institutul European, Iași, 1994;
4. Sfântul TEOFIL AL ANTIOHIEI, Trei cărți către Autolic, în cll. PSB, vol. 2, Ed. IBMBOR, București, 1998;
5. Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan, în cll. PSB, vol. 41, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000;
6. Sfântul GRIGORIE PALAMA, Opera completă, vol. I, ediție îngrijită de pr. drd. Cristian Emil CHIVU, Ed. Patristică București, 2005;
7. Sfântul IOAN DAMASCHIN, Cultul sfințelor icoane – Cele trei tratate contra iconoclaștilor, Ed. IBMBOR, București, 1998;
8. Sfântul NICOLAE CABASILĂ, Despre viața în Hristos, VI, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 2001;
9. Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, Imnele iubirii dumnezeiești, trad. Din lb. Greacă veche, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București 2017;
10. ANDREI, Petre, Opere Sociologice, vol. I, Ed. Academiei R.S.R., București,

1973;

11. ARISTOTEL, Etica nicomahică, trad. de Stella Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988;
12. IDEM, Retorica, (ed. Bilingvă), trad., studiu introductiv și index de Maria-Cristina Andreieș, note și comentarii de Ștefan-Sebastian Maftai, Ed. Iri, București, 2004;
13. BÂLTAN, Prof. Univ. Dr. Ioan, Tratat de filosofie generală, Ed. Miron, București, 2003;
14. BLACKBURN, Simon, Dicționar de filosofie, trad. de Cătălina Irichinski, Laurian Sabin Kertesz, Liliana Torres și Mihaela Czobor, Ed. Univers Enciclopedic, București;
15. BRIA, Pr. Prof. Dr. Ion, Dicționar de Teologie Ortodoxă A-Z, ediția a II-a revizuită și completată, Ed. IBMBOR, București, 1994;
16. Cărticica iubirii, (autor necunoscut), cll. Helen Exley, Ed. All, București, 2013
17. DÎMBA, Ovidiu, Istoria culturii și civilizației, vol. I, ediție definitivă, Ed. Saeculum I.O; Ed. Vestala, București, 1997;
18. HAUCK, Friedrich Makarios. Makarizo, makarismos : The Greek Usage, în Theological Dictionary of the New Testament, Vol. IV, Edited by Gerhard Kittel, Translated by Geoffrey W. Bromiley, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967;
19. ILIESCU, Vladimir, Virgil C. POPESCU, Gheorghe ȘTEFAN, Izvoare privind istoria României. Vol. I - De la Hesiod la Itinerarul lui Antoninus, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București, 1964;
20. KLEIN, Stefan, Formula fericirii. Minunatele descoperiri ale neuropsihologiei de azi, trad. Din lb. Germană de Lucia Nicolau, Ed. Humanitas, București, 2006;
21. MIRCEA, Pr. Dr. Ioan, Dicționar al Noului Testament, Ed. IBMBOR, București, 1995;
22. PLATON, Dialoguri, trad. De Cezar Papacoste, Ed. Iri, București, 1998;
23. IDEM, Opere, volumul IV, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983;
24. ȚICLEA, Alexandru, Retorica, Ed. A II-a revăzută, Ed. Universul

- Juridic, București, 2008;
25. VLĂSCEANU, Lazăr și Cătălin ZAMFIR (coord.), Dicționar de sociologie, Editura Babel, București, 1993;
 26. BĂLAN, Ieromonah Petru, Credința ortodoxă în opera Părintelui Cleopa Ilie, Ed. Trinitas, Iași, 2005;
 27. BĂRZU, Ligia, Rodica URSU NANIU, Florica BOHÎLȚEA, Istoria Greciei Antice, Ed. Fundației România de Măine, București, 2003;
 28. BELU, Pr. Dumitru I., Despre icoana ortodoxă, în Biserica Ortodoxă Română, 1941, nr. 11-12;
 29. BENEDICT al XVI-lea, Joseph Ratzinger, Isus din Nazaret, I, Editura RAO, I, București, 2010;
 30. BENIAMIN, Faragau, Evanghelia după Matei, Ed. Fundația Istoria Binecuvântării, Cluj-Napoca, 2001;
 31. BERDIAEV, Nikolai, Adevăr și revelație - Prolegomene la critica revelației, trad., note și post-față de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993;
 32. BIGHAM, Pr. Stephane, Sfântul Epifanie al Salaminei în controversa iconoclastă. Respingerea unor ipoteze teologice moderne, traducere Dragoș Dâscă, coll. „Patristica. Studii”, vol. 7, Doxologia, Iași, 2013;
 33. BLACHARD, Yves-Marie, Apocalipsa, trad. de Marius Boldor și Alina Muraru, Ed. Galaxia Gutenberg, 2007;
 34. BOBRINSKOY, Pr. Prof. Boris, Taina Preasfintei Treimi, Ed. IBMBOR., București, 2005;
 35. BOCA, Ieromonah Arsenie, Cărarea Împărăției, ediție îngrijită de Pr. Prof. Simion Todoran și monahia Zamfira Constantinescu, Ed. Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, 1995;
 36. BONNARD, Pierre, Evangile de Saint Matthieu, Deuxieme Edition, Genaève, 2002;
 37. BOULANGER, Andre, Orfeu, legături între orfism și creștinism, traducere de Dan Stanciu, Editura Meta, București, 1992;
 38. BRANIȘTE, Pr. Marin, Elogiul prieteniei și păcii la Sfinți Părinți Capadocieni, în Studii Teologice, 1957, nr. 7-8;
 39. BROWN, Raymond, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY,

Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. IX. Literatura ioaneică, trad. de P. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, 2007;

40. BULACU, Pr. Prof. Mihail, Omilia ortodoxă și omiletica ortodoxă, în Studii Teologice, 1977, nr.9-10;

41. BULGAKOV, Serghei, Ortodoxia, trad. de Nicolae Grosu, Ed. Paideia, Sibiu, 2002;

42. CARRIOM, J.M.P., Nuevo Derecho Canonico, Manual pratico, Sevilla, 1983;

43. CÂRSTOIU, Drd. Ion, Pacea și dreptatea în Epistolele pauline, în Ortodoxia, 1983, nr. 4;