



Lumină și creație la Simeon Noul Teolog

Ana-Maria Răducan
Institutul de Studii Avansate pentru
Cultura și Civilizația Levantului
raducan_ana_maria@institutlevant.ro

I. Noi, cei de astăzi

Recent am fost întrebată de un student din anul I de ce Catedrala Mântuirii Neamului este atât de mare și atât de aproape de Casa Poporului, de ce este pictată cu aur și de ce costă atât de mult... am încercat să îi dau un răspuns, bazându-mă pe explicarea unor simboluri și a unor realități istorice... Noi, cei din ziua de astăzi, am fost învățați să gândim în categorii, să trasăm demarcații, limite, să facem comparații, să disociem laicul de religios, sacrul de profan, sfera publică de cea privată. Cel puțin, așa ne arată sloganul „vrem spitale, nu biserici”, prin care mulți oameni critică opulența din Biserică, precum și sumele mari din bugetul statului care se duc spre construirea bisericilor și a Catedralei, văzute ca aparținând unei mentalități de „Ev Mediu” – sintagmă peiorativă care arată necunoașterea istoriei, cu bunele și relele ei, cât și prejudecata că tot ce ne vine din trecut este înapoiat și primitiv și nu baza pe care s-a clădit civilizația europeană. Cu toate acestea, în România, la ora actuală, premierul le cere preoților să se implice în campania statului de vaccinare împotriva Covid-19, recunoscând, astfel, indirect, marea putere de influență a instituției Bisericii asupra oamenilor, adesea neîncrezători în celelalte instituții ale statului, dar și tradiția teocratică bizantină căreia îi este tributară țara noastră, în care puterea seculară, reprezentată de împărat, era în armonie – *symphonia* – cu cea religioasă, reprezentată de patriarh. Cât despre aur și simbolistica solară a luminii, a nemuririi, cu care se asociază divinitatea din cele mai vechi timpuri... mi-am propus să îl las să vorbească pe un personaj drag mie, care a trăit acum mai bine de o mie de ani, să o ia de la facerea lumii încoace, de la Adam și Eva, așa cum face orice bizantin care se respectă.

II. Despre sfinții și nebunii din alte vremuri

Este poate bine să îi amintim cititorului că aceia pe care astăzi noi îi numim sfinți au fost, cei mai mulți, niște personaje bine ancorate în viața socială și politică a timpului în care au trăit și care au avut un impact real în viața contemporanilor săi. Amintirea și scrierile lor s-au transmis din generație în generație, din copist în copist, din manuscris în manuscris, așa cum am menționat în volumul I al acestei publicații.

Se poate spune că o mare parte din opera Sfântului Simeon Noul Teolog (949-1022), călugăr și poet mistic bizantin din Constantinopol, este pusă în slujba descrierii și propovăduirii experienței mistice a lumii divine (Fraigneau-Julien B., 1985). Acest lucru se petrece în contextul în care contemporanii săi priveau cu reticență asemenea practici, unii considerându-l pe Simeon drept un exaltat nebun – *zeloten manikotaton* – (Simeon Noul Teolog, 1964), mai cu seamă că, din poziția sa de stareț la mănăstirea Sfântul Mamas din Constantinopol, încerca să le impună călugărilor săi anumite exigențe duhovnicești greu de suportat, care vizau o reîntoarcere la viața apostolică și la idealurile primilor creștini: program strict de rugăciune și participare liturgică, posturi și nevoințe foarte aspre, ascultarea fără crâcnire a părintelui duhovnicesc, practicarea virtuților, împărtășania zilnică făcută cu lacrimi – totul în vederea atingerii unei stări de sfințenie care să asigure această performanță spirituală: vederea Luminii divine, care, în anumite pasaje, poate fi interpretată și ca o condiție *sine qua non* de mântuire, așa cum rezultă din *Imnul* 1, 81-131 (Simeon Noul Teolog, 1969).



Fig. 1. Istanbul – fostul Constantinopol – și Cornul de Aur (*sursa*: Wikipedia).

Toate aceste cerințe li se vor părea inovatoare monahilor din secolul al X-lea, mai cu seamă deoarece veneau pe fundalul delăsării moralului, al corupției clerului și al formalismului (Alfeyev I., 1995), astfel încât în cadrul mănăstirii va avea loc o revoltă a celor nemulțumiți, explicată de discipolul său, Nichita Stithatul, drept rezultatul incapacității de a înțelege și de a se supune rigorilor (Nichita Stithatul, 2006).

Este drept că s-a avansat – relativ recent – și o altă ipoteză privind cauzele acestei revolte, în spatele căreia s-ar afla interesele politice ale unei facțiuni care dorea anihilarea starețului și monopolul asupra mănăstirii (McGuckin J., 1997), însă fără suficiente argumente textuale.

Este clar că Simeon nu se adresează unor pustnici sau unor nevoitori, deprinși cu citirea Scripturii și a Sfinților Părinți, ci unor călugări dedați luxului bizantin, care nu aveau nici capacitatea teoretică, nici practică de a îi înțelege mesajul, pe care îl vedeau pur și simplu anacronic.

Ceea ce se poate înțelege, însă, cu siguranță, din scrierile lui Simeon, este faptul că, în încercările sale de a-și legitima, din punct de vedere biblic, patristic sau personal, demersul privitor la experiența mistică a vederii luminii, a fost mereu combătut de contemporanii săi, care afirmau că acesta țintește un ideal depășit, în vremurile lor nefiind cu putință o reîntoarcere la vechea tradiție și nicidecum vederea Luminii în această viață, vorbirea lui Dumnezeu cu omul față către față (*Cateheza* 29 este cea mai ilustrativă în acest sens) sau chiar socoteau că experiențele sale sunt rodul înșelăciunii unor duhuri necurate – acuzație care îl va face pe Simeon să îi considere blasfemiatori și eretici, care pun la îndoială puterea lui Dumnezeu și păcătuiesc împotriva Duhului Sfânt (*Cateheza* 23).

III. Să fie lumină!

Potrivit lui Ilarion Alfeyev, în scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog se pot găsi două tipuri alegorice de bază: interpretări simbolice tradiționale ale pasajelor biblice și interpretări originale care se referă sau sunt menite să îi illustreze experiența mistică personală (Alfeyev I., 1995), în care lumina joacă un rol deosebit de important. La nivel teoretic, aceasta se fundamentează pe mărturia Evanghelistului Ioan: „Dumnezeu este lumină” (I Ioan, 1, 5) și pe cea a lui Grigorie de Nazianz, sfântul preferat de bizantini, care afirmă, de pildă, că Sfânta Treime este „lumina fără sfârșit și nestinsă” (Simeon Noul Teolog, 1966).

O astfel de legitimare biblică socotim că se găsește și la începutul *Catehezei* 15:

„Fraților și părinților, întunericul (*to skotos*) se împotrivesc întotdeauna luminii (*to foti*), necredința (*he apistia*) credinței (*te pistei*), necunoașterea (*he agnosia*) cunoașterii (*te gnosei*) și ura (*to misos*) iubirii (*agape*), fiindcă atunci când la început a zis Dumnezeu: Să fie lumină! (*Facerea* 1, 3) și s-a făcut numaidecât lumină, întunericul a pierit, iar prin retragerea luminii s-a făcut numaidecât noapte. Adam însă, străjuind de credința sa în Dumnezeu, era într-o slavă nemuritoare și în Rai, dar atunci când a fost abătut de vrăjmașul (*tou echtrou*) spre necredință, a fost osândit la moarte și izgonit din Rai (*Facerea* 3, 23), iar în locul cunoașterii dumnezeiești și duhovnicești (*tes theias kai pneumatikes gnoseos*) a primit cunoașterea trupestă (*ten gnosin ten sarkiken*). Căci orbindu-i-se ochii sufletului (*tes psyches ophtalmoi*) și, căzând din viața cea nestricăcioasă, a văzut cu ochii trupești (*tois somatikois ophtalmois*); și aruncându-se cu simțire pătimasă asupra celor văzute cu vederea ochilor, a cunoscut-o pe Eva, femeia lui, și aceasta, zămisbind, l-a născut pe Cain (*Facerea* 4, 1). Deci, această cunoaștere (*gnosis*) este cu adevărat o necunoaștere (*agnosia*) a oricărui lucru bun, căci dacă n-ar fi căzut mai întâi din cunoașterea (*gnosis*) și vederea (*theoria*) lui Dumnezeu, n-ar fi coborât la această cunoaștere (*gnosis*). Și tot așa, nici Cain, fiul lui, dacă n-ar fi fost aprins mai întâi spre ură și invidie împotriva fratelui său, Abel, nu l-ar fi omorât (*Facerea*, 4, 3-8). Prin urmare, câți sunt cuprinși de întuneric prin naștere (*ek geneses*) și nu vor să-și ațintească privirea spre lumina spirituală (*noeton phos*), de unde a căzut strămoșul, aceștia îi socotesc ca pe niște vrăjmași potrivnici pe cei ce sunt în lumină (*tous en auto genomenous*)², fiind răniți de cuvintele lor. Căci, așa cum o rază de soare, intrând undeva într-o casă întunecoasă, rănește și străpunge întunericul ca o săgeată, tot așa și cuvântul de Dumnezeu insuflat unui bărbat duhovnicesc și cuvios se face ca o sabie cu două tăișuri (*Evrei* 4, 12) în inima omului trupesc (*2 Corinteni* 2, 3), provocându-i durere și întărâtându-l prin necunoaștere și necredință, spre contradicție și ură”³ (Simeon Noul Teolog, 2003).

Opera numită „Cateheze” cuprinde niște cuvântări ținute în fața călugărilor săi, iar adresarea inițială din cadrul discursului – „fraților și părinților” nu face decât să marcheze audiența căreia îi este dedicat mesajul său.

² *Ad litteram* „cei ce s-au născut în lumină” – paralelism cu „cei care s-au născut în întuneric”; o traducere mai adecvată ar fi, poate, „cei care sunt (cu sensul de „ființează”) în lumină”, respectiv în întuneric. Ezitarea aceasta de nuanță în traducere este una importantă, în opinia noastră, deoarece problematizează tema predestinării sau a preștiinței divine, în ceea ce privește mântuirea omului (n.n.)

³ Pentru citarea acestui fragment reprezentativ pentru articolul de față – *Cateheza* 15, 1 – am ales traducerea românească a lui Ioan I. Ică jr. (Simeon Noul Teolog, 2003).

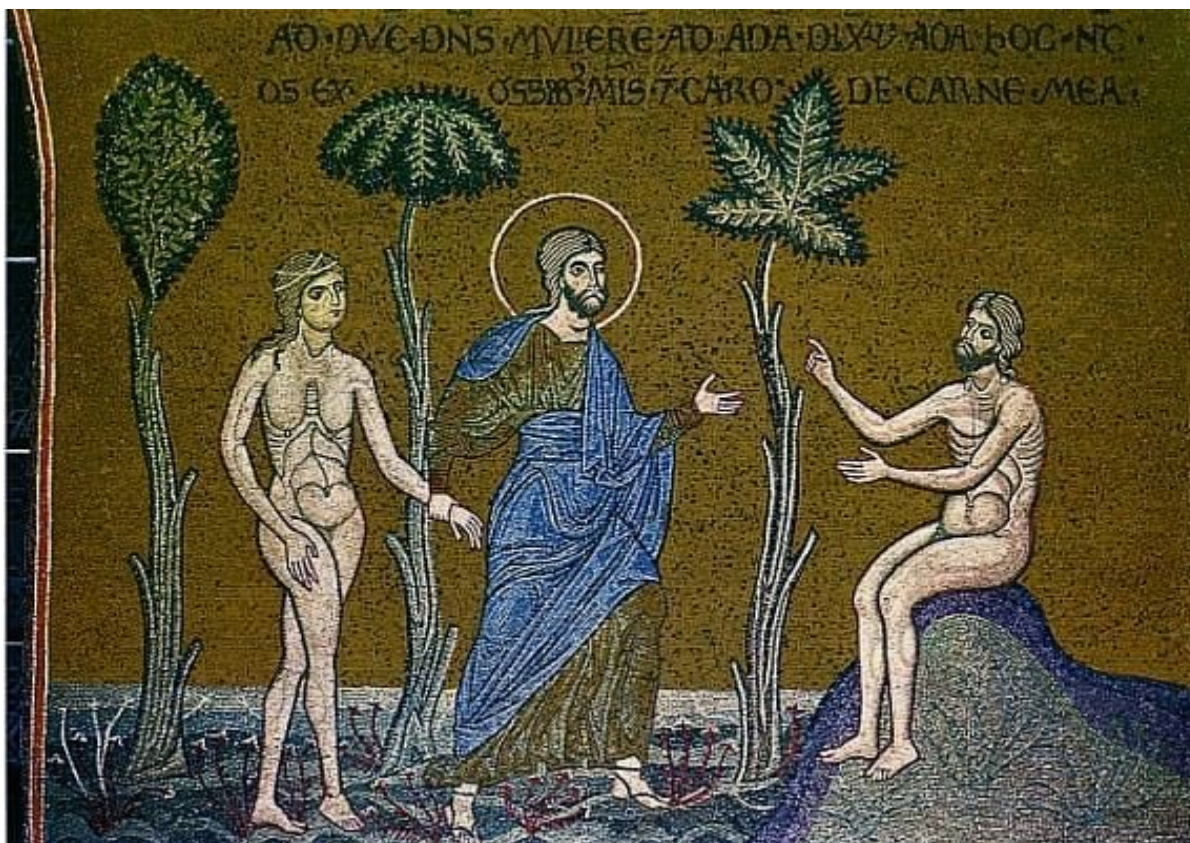


Fig. 2. Adam și Eva creați de Dumnezeu – reprezentare bizantină de secolul XII, Monreale, Sicilia.

Dintru început, avem distincția clară „întuneric – lumină”, un loc comun în literatura patristică; acesteia i se asociază trei cupluri antinomice în climax, care desemnează principalele vicii și virtuți creștinești: necredință – credință, necunoaștere - cunoaștere, ură – iubire, fiecare pereche fiind corespunzătoare unei etape din istoria omenirii, așa cum este ea relatată în *Facere*. Conceptele s-ar putea structura într-o piramidă, al cărei vârf este lumina primordială, iar baza este constituită din cele trei virtuți. Observăm că, din triada paulină, „credință, nădejde și dragoste”, noțiunea din mijloc, „nădejdea”, este înlocuită de cunoaștere. Aceasta pentru că, la nivel semantic, cel puțin, cunoașterea este superioară credinței, iar pentru Simeon, credința, care are la bază mai cu seamă facultatea auzului (al Scripturilor, spre exemplu), se transformă în cunoaștere, care are la bază simțul văzului (contemplarea luminii divine), potrivit *Eth.* 3, 190-193 (Simeon Noul Teolog, 2006), în timp ce iubirea, cheia de boltă a edificiului, presupune, pentru el, topirea în extazul mistic, deci o participare la ființa divină afară din simțuri. Înlocuirea unei singure virtuți cu opusul ei strică sistemul care are la bază lumina și determină întoarcerea în întuneric. Astfel, în viziunea sa, întunericului primordial îi urmează lumina Creației, în care cele trei elemente se găsesc în armonie: Adam are credință în Dumnezeu, Îl vede față către față și – se subînțelege – Îl

iubește. Atunci când în locul credinței apare necredința, prin îndoire față de cuvântul lui Dumnezeu, aceasta rodește moartea, izgonirea din rai și apare din nou întunericul, iar cunoașterea spirituală este pierdută în favoarea celei trupești – straniu paradox, căci, Adam, mușcând din măr, cu scopul de a dobândi cunoașterea, o pierde pe cea pe care o posedase până atunci și câștigă una inferioară, materială. Această cunoaștere „trupească”, o consecință a îndepărtării luminii, se realizează în două forme: una teoretică, de exercitare a simțului văzului asupra materiei, din care se naște una practică, de uniune și înmulțire, pusă inevitabil sub semnul păcatului. Interesant este că, în viziunea lui, necredința stă la baza izgonirii din rai și nu neascultarea, izvorâtă din mândrie, varianta „clasică” patristică.



Fig. 3. Fildes constantinopolitan din anii 1000-1100 cu scene ale creației omului. (Muzeul de Artă din Cleveland – *sursa*: Wikipedia).

Dacă primele două perechi: credință-necredință, cunoaștere-necunoaștere sunt aproape concomitente, ura apare la un anumit interval după căderea în păcat și acționează împotriva omului care deja s-a născut în întuneric – poate fi vorba despre o nouă alegorie, anume că necredința și necunoașterea zămislesc ura? Pe de altă parte, în cazul primelor două perechi,

demarcația dintre antonime se face foarte clar: se marchează unde se termină credința și, respectiv, cunoașterea, și unde încep necredința și necunoașterea; însă nu se spune nicăieri unde se termină iubirea. Ura care declanșează crima apare, în acest context, mai mult ca o lipsă a iubirii și ca o consecință a celor două vicii. Se poate spune că Dumnezeu este iubire și atunci iubirea a rămas în Eden, iar lipsa iubirii echivalează cu lipsa lui Dumnezeu. Totodată, este și un act de voință, pentru că se spune că aceia cuprinși de întuneric nu vor să își ațintească privirea spre lumina primordială. Dar cum ar fi putut Cain să-și ațintească privirea spre lumina primordială, de vreme ce se afla deja în întuneric și era, oricum, lipsit de elementele care ar fi putut reconstitui baza piramidei? Momentul Cain face trecerea de la alegoria tradițională care explică venirea în lume a păcatului, a morții și a crimei, la alegoria originală a experienței mistice, trecere marcată textual prin sintagma „prin urmare”. În locul personajelor *Facerii*, personajele contemporane sunt menite să restabilească (sau nu) sistemul piramidal. Se poate vorbi, credem, și despre un aspect tropologic subînțeles: este clară apartenența celor două categorii de personaje la cele două Testamente – căci în absența jertfei lui Hristos nu poate fi restabilit sistemul –, iar în acest context este vorba despre o prefigurare, la nivel microcosmic, a „vrăjmașului”, în persoana celor care refuză să primească învățăturile lui Simeon. Astfel, cei care nu cred în posibilitatea vederii luminii divine nu se fac asemenea lui Adam și Cain, ci sunt desemnați prin același cuvânt cu care este numit diavolul în facere: „vrăjmaș” (*echtros*), fiind numiți și în alte locuri *antitheoi* (*Cateheza* 32, 49) sau chiar *antichristoi* (*Cateheza* 29, 166). Rămânerea într-un întuneric este dată din naștere, deci, oarecum predestinată, dar este și un act de voință. Se pune, așadar, întrebarea dacă nașterea sau ființarea în lumină sau în întuneric este ceva predeterminat sau este o stare de fapt, din momentul vorbirii?

Prin același cuvânt, „lumină”, par a fi identificate două concepte: lumina fizică, din ciclul zi-noapte: „s-a făcut numaidecât lumină, întunericul a pierit, iar prin retragerea luminii s-a făcut numaidecât noapte” – căci noaptea, definită prin retragerea temporală a luminii, nu este același lucru cu întunericul, definit prin absența totală a luminii –, dar și o lumină spirituală, dată de slava lui Dumnezeu din grădina Edenului, pe care o pierde Adam, în ultimă instanță, această lumină identificându-se cu Dumnezeu.

În alte pasaje, Simeon face mai clară distincția dintre prezența obiectivă a luminii divine și imposibilitatea subiectivă a celor care sunt separați de Dumnezeu de a vedea această lumină (Hăbelea C., 2004). Cu alte cuvinte, lumina există în sine, dar îi este inaccesibilă omului, pentru că acesta nu mai are mijloacele cu care să o perceapă. Metafora orbirii ochilor

sufletești este un loc comun în tradiția patristică și în opera lui Simeon, care folosește chiar și mitul platonician al peșterii – probabil pe filiera lui Grigorie de Nazianz – din care se păstrează o aluzie chiar și în fragmentul citat anterior. Orbirea ca urmare a încălcării unei porunci divine este o moștenire antică. Omul nu Îl poate contempla cu ochii trupești pe Dumnezeu-Lumină, din cauza păcatului original, nu din cauză că lumina a dispărut.



Fig. 4. Zilele Creației – reprezentare bizantină din Bazilica San Marco din Veneția, secolul al XIII-lea (*sursa*: Flickr).

În doctrina sa, revenirea la cunoașterea dumnezeiască este rezultatul atât al harului Sfântului Duh (care se poate coborî sau nu), cât și al meritelor personale ale omului (păzirea poruncilor, practicarea virtuților), deci conține atât un factor extrinsec, predeterminat, cât și un act de asceză controlat de om, intrinsec, care, firește, are la bază un act de voliție. Așa pare

a se explica alăturarea, în același enunț, a acestor două idei. Tocmai de aceea actul de propovăduire – căci în viziunea lui Simeon, experiența luminii nu trebuie ascunsă, ci trăită și mărturisită – are efectul scontat, dacă oamenii sunt pregătiți spiritual pentru a primi mesajul.

Remarcăm că, în acest context, în spatele profetului investit de Dumnezeu nu se poate ascunde numai așteptatul Simeon, ci și părintele său duhovnicesc, Simeon Evlaviosul, cel care îi descoperise această cale, a posibilității accederii la lumina dumnezeiască, într-o vreme în care era și el sceptic (*Euch.*, I). Pe de altă parte, în alte pasaje, el exprimă ideea că toți oamenii ar putea avea acces la experiența mistică a luminii și s-ar putea învrednici de har, în măsura în care părăsesc definitiv păcatul și ating starea de sfințenie (*Cateheza* 23), iar, în acest caz, ideea de determinare s-ar explica prin faptul că aceia care nu reușesc în viața aceasta să atingă o astfel de stare nu vor putea să vadă lumina lui Dumnezeu nici în viața veșnică, fiind judecați după legea firii (*Imnul* 1, 66-78). Este clar un protest adresat celor care nu pot accepta restabilirea acestui trinom care duce la Lumină, ci, dimpotrivă, aleg să rămână în întuneric, prin cultivarea viciilor aferente.

Astfel se împletește alegoria tradițională a luminii Creației, înțeleasă de contemporanii lui Simeon, cu cea originală, a luminii din experiența mistică. Este clar că, în epocă, demersul lui Simeon Noul Teolog nu a fost înțeles așa cum s-ar fi cuvenit, de vreme ce a avut un număr considerabil de susținători, dar și mai mare de dușmani – mărturie ne stă însăși opera sa – lucru pus mai ales pe seama delăsării vieții monahale și a formalismului care stăpânea capitala Bizanțului. Lucrările sale nu au fost uitate niciodată, ci au circulat în mediul restrâns monahal și au stat mai ales la baza mișcării isihaste. În ultimele decenii, operele sale au fost redescoperite și problematizate, astfel încât Simeon se bucură și acum de partizani și adversari, unii precum B. Krivoșein sau Alfeyev văzându-l drept un continuator al tradiției patristice și studite (Krivoșein B., 1980, Alfeyev I., 1995), alții ca un mistic afectat de fascinația bizantină pentru sataniști (Garsoian N., 1971), entuziast sau mistic mesalian.



Fig. 5. Sfântul Simeon Noul Teolog – icoană din sec. al XIX-lea (*sursa:* Wikipedia).

Bibliografie

- Alfeyev, I., 1995. *Saint Symeon the New Theologian and the Orthodox Tradition*. Oxford, Clarendon Press.
- Fraigneau-Julien, B., 1985. *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris.
- Hăbelea, C., 2004. *Prière et lumière chez Syméon le Nouveau Théologien*. Teză de doctorat, Université Marc Bloch.
- Krivoșein, B., 1980. *Dans la lumière de Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien (949-1022): Vie, spiritualité, doctrine*, Chevetogne.
- McGuckin, J., 1997. *Saint Symeon the New Theologian (969-1022): Byzantine Spiritual Renewal in Search of a Precedent*. In *Studies in Church History* 33: 75-90.
- Nichita Stithatul, 2006. *Viața și conduita Sfântului Simeon Noul Teolog. În Simeon Noul Teolog, Viața și epoca. Scrieri IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Sibiu. Deisis.
- Simeon Noul Teolog, 1964. *Catéchèses, introduction, texte critique et notes par B. Krivochéine*, traduction par J. Paramelle. Paris, Editions du Cerf.
- Simeon Noul Teolog, 1969. *Hymnes, introduction, texte critique et notes par J. Koder*, traduction par J. Paramelle et L. Neyrand. Paris, Sources Chrétiennes.
- Simeon Noul Teolog, 2003. *Cateheze. Scrieri II, studiu introductiv*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis.
- Simeon Noul Teolog, 2006. *Viața și epoca. Scrieri IV*, trad. de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis.

