

Preot Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE

SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ ASCETICA ȘI MISTICA

TIPĂRITĂ CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI - 1992

**Carte tipărită cu osteneala Bisericii Ortodoxe a Greciei
pentru credincioșii Bisericii Ortodoxe Române
ISBN 973-9130-13-5**

**Copyright C
Editura Institutului Biblic și de Misiune
al Bisericii Ortodoxe Române**

**Redactor: ANCA MANOLACHE
Tehnoredactor: PR. VALENTIN BOGDAN**

ΠΡΟΣΦΟΡΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ
Ἐκτύπωση - Βιβλιοδεσία: Τυπογραφείον τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας
Ἰασίου 1 - 115 21 Ἀθήναι - Hellas

INTRODUCERE

Dacă Morala creștină, generală și specială, expune condițiile vieții morale creștine (legea morală, conștiința și libertatea), cum și doctrina, în formă analitică, despre păcate și virtuți, privite ca niște stări de sine nelegate între ele, *Spiritualitatea ortodoxă* prezintă procesul înaintării creștinului pe drumul desăvârșirii în Hristos, prin curățirea de patimi și prin dobândirea virtuților, proces care se săvârșește într-o anumită ordine. Cu alte cuvinte, ea descrie modul în care creștinul poate înainta de la o curățire de o patimă, la curățirea de alta și, deodată cu aceasta, la dobândirea diferitelor virtuți, acestea înscriindu-se pe o anumită scară de desăvârșire și culminând în iubire, starea care reprezintă curățirea de toate patimile și dobândirea tuturor virtuților. Înaintând spre această culme, omul înaintează totodată în unirea cu Hristos și, odată cu aceasta, în cunoașterea Lui prin experiență, care e totodată și îndumnezeirea sa.

În lumina spiritualității ortodoxe, morala creștină nu mai apare ca o simplă împlinire a unor datorii impuse de poruncile lui Dumnezeu, datorii care în viața aceasta nu-l duc nicăieri, ci îi asigură doar mîntuirea ca răsplătă exterioară în viața viitoare. Creștinul crește în Dumnezeu încă în cursul vieții acesteia, căci împlinirea acestor porunci efectuează o transformare treptată în ființa lui, sau o umplere a lui tot mai mult de prezența lucrătoare a lui Dumnezeu.

1. ȚINTA SPIRITUALITĂȚII ORTODOXE ȘI DRUMUL SPRE EA

Spiritualitatea ortodoxă urmărește desăvârșirea credinciosului în Hristos. Și cum desăvârșirea nu se poate dobîndi în Hristos, decît prin participarea la viața Lui divino-umană, se poate spune că ținta spiritualității ortodoxe este desăvârșirea omului credincios prin unirea lui cu Hristos și întipărirea lui tot mai deplină de chipul umanității lui Hristos, plină de Dumnezeu.

Se poate spune deci că ținta spiritualității creștine ortodoxe este unirea omului credincios cu Dumnezeu, în Hristos. Dar cum Dumnezeu

este nesfârșit, ținta unirii cu El, sau a desăvârșirii noastre, nu corespunde niciodată unui capăt, de la care să nu se mai poată înainta. Toți părinții răsăriteni spun, de aceea, că desăvârșirea nu are hotar.

Astfel, desăvârșirea sau unirea noastră cu Dumnezeu este nu numai o țintă, ci și un progres nesfârșit. Totuși, pot fi distinse pe acest drum două mari etape: una, a înaintării spre desăvârșire, prin eforturi de purificare de pătimi și de dobândire a virtuților; și o alta, de viață mereu mai înaintată în unirea cu Dumnezeu, în care lucrarea omului este înlocuită cu lucrarea lui Dumnezeu, omul dînd din partea sa mai mult receptivitatea, sau deschiderea pentru umplerea lui de tot mai multă viață dumnezeiască.

Din cele spuse se pot desprinde următoarele trăsături ale spiritualității creștine ortodoxe:

1. Starea culminantă a vieții spirituale este o unire a sufletului cu Dumnezeu, trăită sau experimentată.

2. Această unire se realizează prin lucrarea Duhului Sfînt, dar pînă la obținerea ei omul este dator cu un îndelungat efort de purificare.

3. Această unire se înfăptuiește atunci cînd omul a ajuns la «așe-mănarea cu Dumnezeu» și ea este totodată cunoaștere și iubire.

4. Efectul acestei uniri constă, între altele, într-o considerabilă intensificare a energiilor spirituale din om, însoțită de multe feluri de harisme.

În Răsărit se mai folosește, pentru caracterizarea acestei uniri, și termenul îndrăzneț de *îndumnezeire* sau de *participare la dumnezeire*. Ținta spiritualității creștine ortodoxe ar fi, așadar, trăirea stării de îndumnezeire sau de participare la viața dumnezeiască. Experiența, exprîmată pregnant ca stare de îndumnezeire, cuprinde mai întîi două învățături generale:

1. *Ea reprezintă ultima treaptă a desăvârșirii omului, tapt pentru care taza aceasta supremă din viața pămîntească a omului credincios sau ținta întregii lui vieți se mai numește și desăvârșire.*

2. *Această îndumnezeire se realizează prin participarea omului credincios la puterile dumnezeiești, prin revărsarea în el a nemărginirii divine.*

Întrucît această experiență reprezintă treapta celei mai înalte desăvârșiri pe pămînt, ea înseamnă o normalizare și o actualizare supremă a puterilor omenești; iar întrucît ea este o stare de îndumnezeire — de cunoaștere, de iubire, de forță spirituală — experimentată de credincios, această stare se află mai presus de limita puterilor noastre, alimentîndu-se din puterea dumnezeiască.

Starea culminantă a vieții duhovnicești este starea omului cre-dincios ridicat mai presus de nivelul puterilor sale, nu prin sine, ci prin lucrarea Duhului Sfânt. «Mintea noastră iese afară din sine și așa se unește cu Dumnezeu, devenită mai presus de minte», spune sfântul Grigorie Palama¹. Căci ea n-ar putea vedea ceea ce vede «numai prin faptul că are simțul mintal, așa precum nici ochiul omului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă exterioară ei și deosebită de ea»². În vremea acestei vederi a lui Dumnezeu, mintea se depășește pe sine însăși și toate lucrările ei mentale primesc o lucrare a lui Dumnezeu³.

Dacă ținta spiritualității creștine este viață tainică, de unire cu Dumnezeu, calea spre ea cuprinde urcușul care duce spre acest pisc. Ca atare, calea aceasta, pe de o parte se deosebește de acel pisc, pe de altă parte, stă cu el într-o legătură organică, așa cum stă urcușul muntelui, cu piscul său.

La starea de desăvârșire și de unire tainică cu Dumnezeu nu se poate ajunge decît prin îndelungatele eforturi sau nevoințe, iar efor-turile care nu tind spre încoronarea cu acel moment final al nevoințelor, sau spre unirea tainică cu Dumnezeu, apar ca un lucru fără scop.

Dar legătura între nevoințe și unirea tainică cu Dumnezeu este și mai strînsă decît cea dintre drum și țintă, întrucît, deși trăirea acelei uniri se înfăptuiește la capătul final al tuturor străduințelor ascetice, aurora ei în suflet începe de mai înainte, în cursul acelor nevoințe.

Deci, perfecțiunea creștină cere un șir întreg de străduințe pînă la dobîndirea ei. Apostolul Pavel compară aceste străduințe cu exercițiile trupești la care se supuneau atleții pentru a deveni biruitori în lupte. Fără a folosi termenul, sfântul Pavel a folosit icoana vechilor exerciții trupești pentru a caracteriza nevoințele creștinului în vederea dobîndirii desăvîrșirii. Clement Alexandrinul⁴ și Origen⁵ introduc apoi și termenii de asceză și ascet. Treptat termenii aceștia capătă în Răsărit un colorit monahal. Mînăstirile se numesc *ἀσκητήρια*, locuri de exercițiu, iar «ascetul» este monahul, care se străduiește să obțină desăvîrșirea prin observarea tuturor regulilor de înfrînare și de curățire de patimi. Origen dă numele de așceți creștinilor rîvnitori,

1. Sf. Grigorie Palama, la Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. LIII; ed. Hristou I, p. 458, cap. 47.

2. *Ibid.*

3. Sf. Grigorie Palama, *Al treilea tratat din cele posteroare, despre lumina sfîntă*, cod. Coisl. 100, f. 185 r; ed. P. Hristou, *Γρηγορίου του Παλαμά τα συγγράμματα*, Salonic, 1962, p. 581; *Filoc. rom.* VII, p. 325, cap. 48.

4. *Pedagogul*, I, I, cap. 8.

5. P.G. VIII, 318, unde numește pe Iacov, după lupta cu îngerul, ascet.

care se exercitau în mortificarea patimilor și în alte deprinderi în vederea desăvîrșirii ⁶.

O comparație amănunțită a ascetului duhovnicesc cu luptătorul din arenă ne oferă sfântul Nil Ascetul în *Cuvîntul ascetic* ⁷. Ascetica este deci acea parte a spiritualității care se ocupă cu regulile și cu eforturile ce duc pe om de la prima treaptă a urcușului spre desăvîrșire, pînă la contemplație și unirea cu Dumnezeu. Ascetica indică partea activă a vieții spirituale, partea de cooperare pe care Dumnezeu ne-o cere nouă, silințele ce se cer din partea noastră; iar unirea tainică cu Dumnezeu, dimpotrivă, indică aspectul suportării pasive a lucrării harului în noi, inițiativele lui Dumnezeu, pe care noi trebuie numai să le urmăm și care nu-I aparțin decît Lui.

Desigur că aceasta nu înseamnă că eforturile ascetice nu sînt ajutate de har, nici că pasivitatea din faza unirii este inerție; ci numai că experiența spirituală culminantă nu-și are izvorul în puterile spirituale umane, ci exclusiv în Dumnezeu, pe cînd eforturile ascetice se datorează și unei contribuții active a puterilor sufletești ale omului. J. Hausherr, vorbind despre activitate și pasivitate în legătură cu purificarea activă și pasivă, zice: «Activ și pasiv sînt alte două idei neclare sau false. În contabilitate și poate în mecanică ele comportă o întrebuițare sigură, pentru că datoria se distinge net de avuție, șocul primit, de șocul dat. Dar în psihologie? Omul care nu reacționează în nici un fel este un mort, și a reacționa este a acționa. Deci nu există pasivitate pură. Cu atît mai mult în morală și în spiritualitate, actul uman singur este moral sau imoral, meritoriu sau nu. Acțiunea divină nu sfințește fără acceptarea umană; și a accepta nu este numai a suporta, ci și a face un act de primire. Nu există deci pentru adult sfințire pur pasivă, nici purificare pur pasivă. Dar nici purificare pur activă! Creatura nu are inițiativa absolută, chiar în ordinea naturii. În ordinea grației, trebuie repetat cu sfîntul Irineu: «facere est proprium benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis» ⁸. Acolo unde psihologia nu observă decît acțiunea și starea, metafizica și teologia știu că este mai întîi pătîmirea și primirea ⁹.

Asceza este «omorîrea morții» din noi, ca să se elibereze firea de sub robia ei, cum spune sfîntul Maxim Mărturisitorul ¹⁰. Căci sînt două morți: cea dintîi este produsă de păcat și este moartea firii, cea de

6. *Homil. in Jerem.* 19, 7; P.G. XIII, 518.

7. *Cap. 66, Filoc. rom. I, Sibiu, 1946, p. 212; Cuvînt ascetic, P.G. 79, 719—810.*

8. *Adv. haereses, IV, 64.*

9. *Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?* In «*Ortella Christiana*», vol. 12, nr. 1—2, 1946, p. 9—10.

10. *Quaest. ad Thalys.* q. 61; P.G. 90, 613—636.

a doua este moartea după asemănarea lui Hristos, care este moartea păcatului și a morții produse de el. Dar precum moartea firii, ca descompunere produsă de păcat, nu vine numai în momentul final, ci roade ca un vierme vreme îndelungată, așa și moartea morții, sau a păcatului, nu este numai ceva de moment, ci ceva ce trebuie pregătit vreme multă prin mortificare ascetică. Asceza deci este o eliminare treptată a otrăvii care duce firea la descompunere, la corupție. Este, cu alte cuvinte, o eliminare a bolii ce duce firea spre moarte și deci fortificarea firii. Asceza este mortificare de-viață-făcătoare (ζωοποιός νέκρωσις), cum îi zice sfântul Simion Noul Teolog. Ea este omorirea treptată a păcatului și a tuturor tendințelor spre el.

În opinia curentă cuvântul asceză este asociat cu un sens negativ. Asceza ar fi pe toată linia reținere, înfrinare, strădanie negativă. Această părere se explică prin faptul că tendințele păcătoase ale firii, obișnuințele care duc spre moartea ei, au ajuns să fie considerate ca latura pozitivă a vieții. În fond strădania în asceză, în aparență negativă, înfruntă elementul negativ din firea noastră, urmărind, prin opoziția permanentă ce i-o face, eliminarea lui.

În realitate, asceza are un scop pozitiv. Ea urmărește fortificarea firii și eliberarea ei de viermele păcatului care o roade, care promovează stricarea ei. Asceza sădește în locul patimilor virtuțile, care presupun o fire cu adevărat întărită. Este adevărat că ultima țință a ascezei este să elibereze firea nu numai de mișcarea poftelor păcătoase, ci și de ideile lucrurilor care se ivesc în minte după curățirea de patimi. Dar aceasta, numai pentru a-și câștiga o independență față de lucrurile create, care au robit prin patimi firea, și pentru a-L dori și mai mult pe Dumnezeu.

Este adevărat că asceza trebuie să pregătească lui Dumnezeu, pe ultima treaptă a eforturilor ei, și o minte golită de toate întipăririle lucrurilor create, de toate preocupările pământești, o minte pură. Dar acest «gol» nu este nici el ceva cu totul negativ. Căci oricât se vorbește de pasivitatea factorului uman sub lucrarea slavei dumnezeiești, nicăieri nu se spune că această pasivitate ar echivala cu o inerție, cu un minus total. «Golul» minții, oferit lui Dumnezeu, reprezintă pozitiv o sete exclusiv de El¹¹, după ce o îndelungată experiență l-a convins despre stricăciunea tuturor preocupărilor pătimate și despre relativitatea tuturor preocupărilor intelectuale orientate spre lucrurile create, pe care,

11. Socotim deci că prin acest element pozitiv al «setei» supreme de Dumnezeu, «golul» acela nu e o dispariție a oricărui element creatural din spirit și a oricărui sentiment de creatural, pentru a fi numai Dumnezeu, cum afirmă Eckart, consecvent cu mistica sa panteistă.

ca urmare, le-a lepădat de la sine pentru a primi în locul lor pe Dumnezeu ¹².

Slăbiciunea firii se arată, după sfinții părinți, în lipsa ei de fermitate, în nestatornicia ei. Iar această nestatornicie este vădită de ușurința cu care este atrasă de plăcere și este împinsă de durere. Ea nu are forța să stea dreaptă în fața acestora, ci ajunge de o vibratilitate foarte puțin bărbătească, ca o trestie bătută de vânt. Voința și judecata ei dreaptă, două din elementele esențiale ale firii, își pierd orice putere. Firea ajunge ca o minge în mîna patimilor, purtată încoace și încolo de toate împrejurările, de toate impresiile. Ea nu mai stă tare în libertatea ei, a ajuns de o slăbiciune spirituală care poartă toate semnele stricăciunii; ea nu trădează nicidecum o incoruptibilitate care să-i asigure eternitatea.

Dar omorîrea acestei slăbiciuni de moarte strecurată în fire, fortificarea firii prin asceză, a devenit posibilă prin mortificarea și moartea de-viață-făcătoare a lui Iisus Hristos. Puterea dumnezeirii I-a ajutat Lui să biruie iubirea de plăcere și frica de moarte a firii Lui, să o facă, așadar, fermă. Iar legătura tainică, în care se află potențial firea din orice ipostas omenesc cu firea omenească din ipostasul Lui divino-omenesc, devenind printr-o credință vie și lucrătoare o legătură tot mai efectivă, face ca forța redobîndită de firea Lui omenească să se comunice și firii celorlalți oameni ce cred în El.

Eforturile ascetice sînt mijloacele prin care firea omenească, pe care o purtăm fiecare, participă tot mai mult la forța firii Lui omenești; căci în eforturile noastre este prezentă și forța din firea omenească a lui Hristos. Legătura potențială cu Hristos ni se face efectivă prin credința în El, și forța Lui devine forța noastră. De aceea, asceza noastră este o moarte treptată cu Hristos, ca desfășurare de putere, o moarte a omului vechi, o prelungire prin voință a botezului. Nu este numai o imitare a lui Hristos, ca în Apus, ci o mortificare eroică cu Hristos și în Hristos. Noi sîntem uniți cu Hristos încă înainte de starea culminantă a unirii tainice cu El, încă în actul prelungit al mortificării noastre. Nu numai că înviem cu Hristos, ci și murim cu El; sau, nu înviem cu Hristos dacă nu și murim cu El, mai întîi.

12. Trecerea minții prin rațiunile lucrurilor create nu i-a fost zadarnică, pentru că, chiar dacă leapădă acum amintirea lor actuală, a rămas de pe urma lor cu o înțelepciune, cu o înțelegere sporită, așa cum virtuțile au fortificat-o în așa fel încît acum poate fi mediu prin care se efectuează lucrarea Duhului. Sfințul Maxim Mărturisitorul spune: «Precum soarele, răsărind și luminînd lumea, se arată și pe sine și arată și lucrurile luminate de el, tot așa și Soarele dreptății, răsărind în mîntea curată, se arată și pe Sine, dar arată și rațiunile tuturor celor ce au fost făcute sau vor fi făcute de El». *Cap. de Charit.* I, 95; *Filoc. rom.* II; P.G. 90, 981 C.

Învierea cu Hristos urmează ca o continuare a mortificării, sau a morții, nu ca o schimbare de direcție. Este adevărat că, în unirea cu Hristos în moarte, prezența Lui nu ne este atât de vizibilă; dar aceasta ține de faptul că în vreme ce noi murim treptat după omul cel vechi, moare și Hristos cu noi; dar moartea Lui este și o smerire, o ascundere a slavei. Hristos nu se vede în etapa mortificării, dar este prezent și se știe că este. Iar întemeierea siguranței noastre despre prezența Lui în noi, pe credință și nu pe vedere, vădește din nou caracterul eroic al fazei ascetice.

Prezența aceasta a lui Hristos, ca forță nevăzută, o indică sfinții părinți Marcu Ascetul și Maxim Mărturisitorul, când spun că Hristos este ființa virtuților. Dacă virtutea înseamnă bărbăție, tărie, iar ființa acestei tării este Hristos, evident că în asceza noastră lucrează forța lui Hristos.

Faptul că prin asceză nu se urmărește numai curățirea de patimi, ci, în același timp, dobândirea virtuților, arată din nou că asceza nu este ceva negativ, ci o fortificare a firii. În cursul ascezei se suprimă, prin stăruință îndelungată, deprinderile vicioase și se sădesc în fire deprinderi virtuoaase. Și trebuie multă tenacitate pentru a împiedica vechile obișnuințe să răsară din nou și pentru a consolida noile deprinderi bune¹³.

În această caracterizare generală a ascezei se cuvine să remarcăm și unul din aspectele formale ale ei. Ea urmează un drum determinat, o ordine și o înșiruire de etape ce nu poate fi nesocotită, o disciplină precisă care ține seama de legile dezvoltării normale a vieții sufletești, pe de o parte, și de principiile credinței, pe de altă parte. Această luptă după lege înseamnă că drumul ei este stabilit în conformitate cu o rațiune bine întemeiată. Faptul acesta aruncă o lumină și asupra fazei finale a vieții spirituale.

Unirea tainică cu Dumnezeu, spre care duce asceza, nu stă la bunul plac al oricui în orice clipă. Ea este cu totul altceva decât stările de confuză afectivitate, în care se poate transpune cineva cînd îi place, sau care pot veni peste cineva întimplător¹⁴. După parcurgerea drumu-

13. Léonel de Grandmaison, S. I., *La religion personnelle*, Paris, Gabalda, 1927, cap. *L'effort ascétique*, p. 90—131.

14. Unirea tainică cu Dumnezeu e dincolo de afectivitatea psihologică curentă. J. Hausherr zice: «De fapt, misticul sfirșește prin a trece dincolo de suferința și de bucuria umană, dincolo de ceea ce se cheamă vulgar mîngiere și dezolare spirituală, într-o regiune unde cuvintele omenești pierd din ce în ce mai mult semnificația lor originară, pentru a nu mai păstra decît o valoare de analogie. Nu există numai un apofatism pentru cunoașterea intelectuală, ci există și unul pentru psihologia mistică, cînd, pentru a vorbi ca Diadoh, unitatea simțirii duhovnicești a fost restabilită». *Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?* «Orientalia Christiana», vol. 12, nr. 1—2, 1946, p. 38.

lui ascetic în care fiecare moment este așezat, nu fără rațiune, la locul lui, mintea trebuie să treacă prin etapa cunoașterii «rațiunilor» lucrurilor create, cum zice sfântul Maxim Mărturisitorul, și abia după ce a străbătut și această fază, însușindu-și rațiunile create și depășindu-le, pătrunde în lumina unirii și cunoașterii tainice. Întrucât această fază de cunoaștere a rațiunilor reale și de depășire a lor se înșiră și ea pe scara ascezei, este evident că unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul final al acestui urcuș, nu este ceva irațional, ci ceva suprarațional, nu este o stare dobândită de pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignorări a rațiunilor lucrurilor, ci de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii, dusă la suprema forță și agerime, ca și de pe urma cunoașterii complete a înțeleșurilor raționale ale lucrurilor.

Asceza, ca drum al celei mai riguroase rațiuni practice și al celei mai depline cunoașteri a rațiunilor lucrurilor, este dovada că la trăirea unirii cu Dumnezeu nu se ajunge prin ocolirea rațiunii, ci prin folosirea prealabilă a tuturor posibilităților ei, pentru ca și din aceasta să se aleagă firea cu o supremă capacitate de a se face vas al înțelegerii supraumane, comunicate de harul Duhului Sfânt. Dumnezeu este Rațiunea supremă, izvorul rațiunilor tuturor lucrurilor. Mintea care se ridică, în faza unirii cu Dumnezeu, la contemplarea nemijlocită a acestei Rațiuni, trebuie să se fi pregătit pentru înțelegerea acestui sin al tuturor rațiunilor, prin cunoașterea cât mai multora din ele, deși nemărginit-mai-multul pe care îl cunoaște acum pune în umbră modul de cunoaștere de mai înainte.

Pe de altă parte, trebuie remarcat că asceza creștină nu este o tehnică artificială și unilaterală, care ar produce prin ea însăși trăirea unirii tainice cu Dumnezeu. O asemenea asceză falsă are ca urmare o încoronare falsă, care se caracterizează prin următoarele semne:

a) ea nu implică nici o condiție morală, ci este o chestiune de temperament;

b) extazul este căutat pentru el însuși, el fiind scopul suprem;

c) acest fel de extaz este steril, când nu este degradant; omul nu revine din el nici mai instruit, nici mai bun;

d) acest extaz se aseamănă cu o «mină întinsă în vid, din care nu aduce decât neant».

Prima cauză a acestor concepții eronate despre asceză și despre culminația ei în unirea cu Dumnezeu este părerea greșită că omul are în posesiunea sa toate mijloacele care-l pot duce la treapta spirituală supremă și depinde numai de un anumit antrenament, mai mult sau mai puțin ingenios, pentru a le scoate la iveală.

Spre deosebire de această concepție falsă, creștinismul socotește că la vederea nemijlocită a lui Dumnezeu nu se poate ajunge fără harul dăruit de El, iar pentru primirea acestui har este necesară o perfecționare morală a întregii ființe umane prin neconținutul ajutor dumnezeiesc și nu ajunge un antrenament pur omenesc pentru a trezi din somnul ei cine știe ce putere adormită în firea noastră. În creștinism, Dumnezeu nu are o natură asemănătoare cu un obiect, pe care-l putem cuceri printr-o incursiune omenească dirijată de o tactică bine pusă la punct; El este *Persoană* și ca atare, fără o inițiativă din partea Lui, nu poate fi cunoscut. Iar pentru această autodescoperire a lui Dumnezeu într-o vedere tainică, trebuie să ne facem vrednici în mod sincer, curați și buni. Căci El este mai presus de orice ofensivă ce uzează de forță sau de șiretenie. Deci asceza creștină este un drum luminat de rațiune, dar nu numai de rațiune, ci și de credință, de rugăciune și de ajutorul lui Dumnezeu, un drum de-a lungul căruia întreaga noastră fire se purifică de păcat și se fortifică moral.

2. SENSUL ȘI POSIBILITATEA UNIRII CREȘTINE CU DUMNEZEU

Unirea creștină cu Dumnezeu realizează sensul adevărat al acestei uniri. Dar acest sens este pervertit acolo unde se tinde la o identificare între om și Dumnezeu, respectiv la o actualizare în conștiință a unei identități care ar exista substanțial în prealabil, cum este cazul în toate religiile și în toate filozofiile panteiste.

De aceea, unii teologi protestanți — înțelegând prin unirea tainică cu Dumnezeu exclusiv această identificare, și neadmițând posibilitatea unui contact direct, nemijlocit, cu Dumnezeu, care să nu fie o identificare substanțială — resping principial orice unire tainică și cad în extrema opusă, a separației ireductibile între om și Dumnezeu. Între acești doi factori nu este posibilă, după ei, nici un fel de transmisiune, nici un fel de contact nemijlocit și tocmai de aceea Dumnezeu Se folosește exclusiv de cuvânt, spun ei, pentru a stabili totuși o legătură între El și noi. «Prin faptul că Dumnezeu alege forma de comunicare pămîntească a cuvîntului», zice un teolog protestant, «se arată că este exclusă unirea nemijlocită în care am sta cu El, dacă n-am fi înstrăinați»¹⁵; sau, cum spune mai departe același teolog: «Dacă Dumnezeu Se apropie de noi, care ne aflăm cu toată ființarea noastră într-o mișcare contrară Lui, în forma indirectă a cuvîntului, așadar într-o formă în care El însuși rămîne totuși ascuns, aceasta este o milostivă cruțare a

15. Karl Heim, *Jesus der Herr*, Furche Verlag, Berlin, 1935, p. 182.

noastră. Căci prezența nemijlocită a lui Dumnezeu n-am putea-o suporta»¹⁶.

Teologii protestanți din școala dialectică, respingînd orice unire tainică cu Dumnezeu, au în vedere, cum am spus, concepția hindusă, sau cea eckartiană, idealistă și în general orice fel de panteism religios sau filozofic, pentru care între om și Dumnezeu există o «continuitate nefîntreruptă», un suîș evolutiv, neoprit de nici o prăpastie, omul fiind în esență și devenind în actualitate, prin dezvoltarea uneia sau alteia dintre puterile sale, Dumnezeu.

Învățătura creștină însă este străină cu totul de tendința identificării panteiste a omului cu Dumnezeu. Cu toate acestea, ea afirmă cu curaj posibilitatea unei «uniri» a omului cu Dumnezeu, a unei «vederi» nemijlocite a Lui, a unei «participări» la El, prin har.

Teologia protestantă nu vede însă cum s-ar putea înțelege o astfel de «unire» cu Dumnezeu și cum s-ar înțelege ea altfel decît ca o identificare mai mult sau mai puțin totală.

De aceea, se cuvine să stăruim mai mult asupra sensului creștin al «unirii» cu Dumnezeu și al «vederii» nemijlocite a Lui, ca și asupra posibilității acestui fapt tainic. Desigur, nu vom analiza aici momentul culminant al acestei uniri, ci întrucît acesta este anticipat în grade mai puțin intensive și pe treptele anterioare ale vieții creștine trăite în duh de evlavie, ne vom mulțumi să evidențiem în mod principial numai sensul și puțința unui contact nemijlocit cu dumnezeirea. Căci odată dovedită posibilitatea principială a unui asemenea contact, indiferent de intensitatea lui, este dovedită implicit și posibilitatea «unirii» cu Dumnezeu pe culmile de dincolo de limita puterilor omenești.

În termenii cei mai generali am văzut că învățătura creștină adoptă o poziție medie între mistica identității și separația ireductibilă între om și Dumnezeu. Îndreptățirea ei va reieși și din arătarea celor două teze extreme.

Excluderea, de către învățătura creștină, a tezelor extreme, cea a identității și cea a separației absolute, rezultă din caracterul de crea-tură al omului și al lumii peste tot. Iar caracterul de creatură al acestora este o consecință necesară a caracterului absolut al Ființei supreme. Dacă Dumnezeu este realitatea a cărei putere nu poate fi depășită de nici o altă putere, această putere nestrîmtoată de nici o altă putere superioară ei trebuie să se arate și în raportul lui Dumnezeu cu lumea. Lumea nu poate fi pentru El un destin necesar, o trenă neconținut variabilă, pe care trebuie să o poarte din veci. Ea nu poate fi o emanație

16. *Op. cit.*, p. 183.

sau o desfășurare involuntară a ființei Lui. Căci atunci în ce Și-ar mai arăta El suveranitatea peste orice necesitate și lege?

De aceea, lumea trebuie să fie un produs liber al voinței Lui. Și, deoarece cu cât o ființă este mai puternică, cu atât pune mai puțin o materie externă sau ființa sa la contribuție în producerea unui lucru, Dumnezeu, făcând lumea, e de înțeles să fi manifestat cea mai înaltă formă de putere cugetată de noi, nefolosind nimic exterior, dar nepunând nici umărul, nici sudoare ființei Sale la contribuție, ci scoțind-o la iveală din nimic prin simpla manifestare a voinței Sale ca ea să apară. Aceasta înseamnă că lumea a fost făcută din nimic prin cuvântul Său, ca manifestare a voinței, dar nu ca emanație de particule din ființa Sa. Prin urmare, în constituția lumii și deci și a omului nu intră nimic din ființa lui Dumnezeu, ca supremă realitate, pentru că nu este — și mințea nu poate admite să fie — un obiect purtat de șuvoiul unei puteri sau al unei legi superioare Lui. Iar caracterul creat al lumii exclude orice identitate — fie ea cât de parțială — cu Dumnezeu. *Realitatea creată nu poate deveni necreată prin nici o evoluție.*

Dar, pe de altă parte, cuvântul prin care a creat Dumnezeu lumea ca manifestare a voinței Lui a fost oricum o manifestare de putere. Fără să amestece Dumnezeu nimic din puterea Sa în ființa lumii, totuși, fără această coborîre a puterii Sale în neantul din care a scos-o, ea nu ar fi putut să se producă, precum fără această prezență a puterii Lui în jurul ei și chiar în imediata intimitate a fiecărui lucru din ea, lumea nu s-ar putea susține și dezvolta. Căci fără puterea lui Dumnezeu lumea s-ar reduce în ultima analiză la neantul care n-are nici o putere să o susțină. S-ar putea spune că ajungea ca Dumnezeu să-și manifeste voința Sa de la distanță, ca lumea să fi apărut, precum ar ajunge să facă acum la fel ca lumea să se susțină și să se dezvolte. Dar această voință, ca să-și facă efectul în raport cu lumea, trebuie să ajungă cumva ca prezență de putere pînă acolo unde se produce efectul. *Oriunde se produce un efect al unei puteri, trebuie să fie prezentă forța producătoare de efect a acelei puteri.* Astfel, fiecare lucru din lume are, pînă în intimitatea sa, prezența nemijlocită a unei puteri lucrătoare a lui Dumnezeu¹⁷.

Prin această putere lucrătoare fiecare din noi ne aflăm de la început într-o «unire» nemijlocită cu El, datorită căreia sîntem și ne dezvoltăm¹⁸.

17. Aceasta este doctrina sfințului Grigorie Palama, după care ființa lui Dumnezeu rămîne înaccessibilă, dar lucrările Lui coboară la noi.

18. Sfințitul apostol Pavel spune în Areopag: «Dumnezeu nu este departe de nici unul din noi, căci prin El viem, ne mișcăm și stătem» (Fapte, 17).

Spiritualitatea creștină consideră în plus la această «unire» numai o sporire treptată și mai ales o sesizare a ei prin conștiință. Este posibilă această sporire și această sesizare din partea omului prin conștiință? Sfinții părinți, afirmând această capacitate, socotesc ca mijloc prin care ea se poate realiza curățirea sufletului și a minții, de preocupările lumești. Dar noi vom menține cursul demonstrației pe același plan principal de pînă acum.

Ființa noastră nu este numai natură organică sau anorganică, ci are și un suflet înzestrat cu minte și voință. În mintea sa se află un impuls neostenit după cunoaștere. Acest impuls nu se poate înțelege fără certitudinea prealabilă a unor realități externe care trebuie cunoscute.

N. Hartmann¹⁹, reluînd o idee a cugetătorului creștin Simon Frank²⁰, a formulat mai pregnant adevărul că mintea noastră are, înainte de cunoașterea explicită a unei realități, conștiința generală a existenței acelei realități. Îndată ce a făcut explicită prin cunoaștere o fărimă din realitatea-obiect al ei, ea are conștiința că, dincolo de realitatea devenită obiect al cunoașterii, se găsește transobiectul, adică realitatea nedevenită încă obiect al cunoașterii explicite. Mintea are o evidență prealabilă, de ordin general, a unei realități ce cade mereu dincolo de raza constatării sale directe.

Iar Blondel spune că mintea are nu numai evidența prealabilă a unei realități transobiective în general, ci evidența unei realități infinite²¹. Ea are conștiința mai mult sau mai puțin explicită că setea ei de cunoaștere nu va fi mulcomită, că nici un obiect finit nu o va mulțumi după ce-l va cunoaște. De aici rezultă pentru ea, în același mod mai mult sau mai puțin confuz, evidența că sau această sete va dura veșnic — realitatea avînd o infinitate de obiecte relative fără sfîrșit — sau se va odihni, alimentîndu-se totuși veșnic, în cunoașterea unei realități integrale, infinită în ea însăși, de altă natură decît tot ce poate fi finit. Și cum prima teză o sperie ca o perspectivă de nesfîrșită oboseală ce nu-și găsește niciodată odihna într-o satisfacție

19. *Metaphysik der Erkenntnis*.

20. *Connaissance et Etre*, Paris, 1931.

21. «Car à propos des objets et des vérités qu'elle connaît, la pensée qui s'élabore en nous n'accomplit son oeuvre discursive (qu'elle soit scientifique ou métaphysique) qu'en portant en elle et qu'en employant des vérités transcendentales à tous les objets partiels de la connaissance discursive. Et c'est en ce sens que S. Thomas a pu dire que toute pensée et toute connaissance distincte implique une secrète affirmation de Dieu, d'où cette définition de l'intelligence et de sa finalité: elle est *capax Entis, capax Dei*». *L'Action*, vol. I, p. 368.

supremă, totală, nesfârșită, nelimitată, din alternativa ce-i stă în față în mod general, se ridică mai luminoasă și mai convingătoare partea cea de a doua a ei.

Prin urmare, dacă mintea creată vine pe lume cu impulsul de a cunoaște — și de a cunoaște pe Cel infinit —, acest impuls este dovedit că ea este făcută pentru infinit, că El există înainte de ea, dacă din primul moment al trezirii ei îl presupune existind. Și undeva trebuie să se găsească o realitate de cunoscut mult mai mare ca ea, o realitate infinită, dacă este în ea o aspirație atât de arzătoare după cunoaștere și dacă nici unul din obiectele finite nu o satisface, ci mai degrabă îi dezamăgește așteptarea. Mintea este făcută să-L caute pe Dumnezeu, și realitățile finite, rînd pe rînd atinse și depășite, nu pot avea ca obiect al cunoașterii rostul negativ de a o amăgi neconținut, de a-și rîde de acest impuls, ci pe acela pozitiv de a o pregăti succesiv pentru marea înțelnire, pentru înțelegerea Celui ce stă la capătul final al tuturor.

Dar să analizăm un moment natura acestui impuls de a cunoaște pe Dumnezeu și a acestei certitudini implicite pe care o are mintea despre El. Pot fi acestea înțelese în cadrul tezei că între Dumnezeu și om este o separație netă? Ar fi imposibil să înțelegem acest impuls ca fiind închis într-o minte separată net, de realitatea infinită îndeosebi, precum și de realitatea externă, în general. Acest impuls neistovit nu poate fi susținut decât de o sursă neistovită. Asupra minții trebuie să exercite o înfrurire impulsivă și atractivă cauza primă a creației și scopul ultim al cunoașterii²². Iar certitudinea implicită a minții despre o realitate inteligibilă infinită, cîtă vreme nu a cunoscut-o de fapt, certitudine care susține acest impuls de cunoaștere, arată că, înainte de a vedea, mintea pipăie, într-un fel oarecare, realitatea ce are să fie cunoscută; că este în prealabil într-un fel de legătură nemijlocită cu ea, simțită ca printr-un fel de întuneric.

Aceleași considerații s-ar putea face în legătură cu tendința ființei noastre de a se apropia sau de a-și însuși tot ceea ce reprezintă o

22. «Cette présence chez l'agent conscient et libre d'une idée de l'infini, de l'universel, du bien transcendant à toutes les déterminations particulières qui peuvent le solliciter, est la condition sine qua non de toute conscience d'être cause de tout agir propre à un agent même imparfait, de toute efficacité réellement initiatrice. On ne saurait trop insister sur cette vérité capitale dans l'univers, où il y a des causes secondes, véritablement agissantes et productrices, que parce que l'idée d'un infini, d'une cause première, d'un ordre transcendant se communique à des esprits qui reçoivent — avec ces notions et par elles — quelque chose de la puissance que ces notions portent en elles». *L'Action*, Alcan, 1936, vol. 1, p. 235.

valoare. Este și aceasta o tendință infinită, care știm că nu se va satisface cu nici o valoare finită, ci, străbătînd prin toate, o caută pe cea infinită, pe care o simte confuz că există. Această sete după valoarea infinită vine și dintr-o experiență a concavității noastre, a insuficienței pe care trebuie să o împlinim prin valori ce există în afară de noi. Dar dinamismul setei acesteia are în el și ceva pozitiv, care nu se poate explica numai din minusul nostru; iar această forță pozitivă nu poate fi susținută în noi decît de iradierea și de atracția valorii infinite, cu care prin urmare ne aflăm pe firul unei legături neîntrerupte. Dar noi știm că din încorporările concrete de valori, cea mai demnă de iubire ne apare persoana umană, pentru că ea reprezintă cea mai bogată, mai complexă concentrare de valori. Obiectele ne înfățișează fiecare cîte o singură valoare, în orice caz un număr cu mult mai redus. Și mai ales le lipsește valoarea conștiinței, valoarea înțelegerii, care este proprie persoanei și în care singurătatea noastră află mult căutata tîmăduire.

Dacă-i așa, atunci și pe planul nevăzut, valoarea supremă, valoarea care este în stare să îmlinească toate dorurile noastre, nu poate să fie decît de caracter personal, întrunind în sine tot ce este vrednic de prețuit și de iubit, purtat în focarul unei conștiințe, a unei înțelegeri iubitoare față de noi; astfel, prin mintea noastră și prin dorul ontologic al ființei noastre, nu numai că sintem legați de Dumnezeu cu un fir neîntrerupt; dar dinamismul lor ne indică posibilitatea și chiar trebuința ca această legătură să se facă tot mai strînsă, ca unirea de la distanță să devină o unire care apropie din ce în ce mai mult.

Dar realitatea unei comunicări adevărate între Dumnezeu și om, a unei punți întinse între acești doi poli, și deci a posibilității unei intensificări a acestei legături nemijlocite, se desprinde și din natura Revelației divine și din faptul că sintem în stare să o primim, distingînd-o de orice comunicare pămîntească.

Am văzut că teologii protestanți²³, socotind cuvîntul ca singurul mijloc al Revelației divine, văd în el ceva ce se opune oricărei comunicări reale, oricărui fel de contact între om și Dumnezeu, Care tocmai de aceea ne-a descoperit voia Sa prin cuvînt, ca să nu Se arate El Însuși, datorită separației Lui de noi. Teologii protestanți din școala dialectică deosebesc, desigur, cuvîntul revelațional de ideea detașată, de sine stătătoare, sau de gîndul propriu pe care mi-l rostesc lăun-

²³. Cu deosebire cel din Școala dialectică, de pildă: E. Brunner, în *Wort und Mystik*, Tübingen, 1928.

tric sau vocal mie însumi, sau de cuvîntul altei persoane, egale cu noi. El este totdeauna cuvîntul Persoanei divine către persoana umană. În cuvînt se descoperă prezența și voința Persoanei supreme, a Persoanei divine, Care are ceva cu mine. «Cuvîntul nu este mai puțin, ci mai mult ca ideea, căci ideea înseamnă spirit singularic; cuvîntul, însă, e comunitate de spirit. Ceea ce numesc grecii *logos* este cuvîntul din mine; ceea ce numește Biblia cuvînt este cuvînt către mine»²⁴. Cuvîntul este o relație a unei persoane vii cu mine. Trei elemente sînt date prin cuvînt: persoana care îmi grăiește, eu, căruia mi se grăiește, și cuvîntul prin care mi se grăiește. Auzind un cuvînt, eu fac implicit experiența că mi-l grăiește o persoană deosebită de mine.

Teologii protestanți accentuează asupra cuvîntului ca mijloc exclusiv al Revelației divine, nu numai pentru a exclude puțința unei revelații nemijlocite a lui Dumnezeu, ci și confundarea ei cu o autorevelare a vreunor substraturi ale ființei noastre, în sensul filozofiei panteist-idealiste. Cuvîntul este semnul unei persoane deosebite de mine, deci a unei totale alterități a Persoanei divine.

Noi, fără a discuta aici îndreptățirea acestei afirmări exclusive a cuvîntului, ca mijloc al Revelației divine, vom arăta că și el indică o comunicare de natură tainică între Dumnezeu și om. Pînă aici convenim întru totul asupra precizării pe care teologii protestanți din școala dialectică o dau cuvîntului, ca mijloc al Revelației divine.

Dar din tendința de a ține dumnezeirea, chiar cînd se revelează, într-o transcendență absolută, pentru a nu deschide cumva poarta filozofiei panteiste idealiste prin admiterea unei comunicări a lui Dumnezeu cu noi, în continuarea cugetării lor asupra cuvîntului revelațional, teologii sus-arătați vin în contradicere cu ceea ce au spus pînă acum. Dacă pînă aici atribuiau cuvîntului acesta anumite virtuți de a face vestită Persoana care-l comunică, acum dezbracă acest cuvînt de orice sarcină deosebită de sensul pur pe care, de obicei, îl cuprinde un cuvînt. Așa de pildă, ei spun că cuvîntul grăit de Iisus Hristos nu poartă în el nimic din dumnezeirea Lui, ci are un sens pur intelectual. Astfel, Revelațiunea în Iisus Hristos nu mai este străbaterea unei lumi noi în timp, ci comunicarea unui adevăr care se adresează cunoașterii omului, fără a cuprinde în sine nici un semn că este de la Dumnezeu, nici o putere care să-i arate proveniența divină. Teologii amintiți nu exclud numai orice psihicitate din cuprinsul acestui cuvînt și din procesul de primire a lui, ci și orice sarcină de natură spirituală, care să-l arate drept cuvînt venit de la Dumnezeu. Incopcierea omului

24. E. Brunner, *Wort und Mystik*, p. 197—198.

cu Revelația se face printr-un act exclusiv de cunoaștere. În aceasta constă credința. «Ea nu are nimic a face cu excitațiile sau trăirile religioase ; credința aparține domeniului spiritului» (în sens de cunoaștere abstractă, intelectualistă) ²⁵.

Din expunerea de mai sus s-a văzut o primă contradicție în teologia protestantă dialectică. Pe de o parte această teologie ține să distingă «cuvîntul» Revelației de «idee», din motivul că primul își arată proveniența necesară de la Persoana care-Și îndreaptă atenția Ei către atenția mea grăindu-mi, iar a doua este un sens în sine, care nu-mi spune nimic despre proveniența lui de la o altă persoană. Dar pe de altă parte, nîfundă cuvîntul Revelației cu ideea ca sens pur.

Dar, prin ce a cunoscut și prin ce cunoaște orice om credincios cuvîntul revelat ca fiind un cuvînt al unei persoane și anume al Persoanei divine, dacă, după cum susține teologia dialectică, el nu cuprinde decît sensul lui intelectual? Sau, cum puteau ști ucenicii lui Iisus că cel ce le vorbea nu este o persoană omenească, ci una dumnezeiască? Prin ce puteau ști că asupra acelei Persoane stă un «accent» care o deosebea total de toți ceilalți oameni? De unde aveau ascultătorii proorocilor siguranța că ei grăiesc cuvintele lui Dumnezeu? Pentru teologia dialectică răspunsul la aceste întrebări este foarte greu, odată ce nu admite că împreună cu cuvîntul lui Iisus sau al proorocilor s-ar fi revărsat în suflete și ceva din puterea dumnezeiască, prin care primeau convingerea în proveniența divină a acestor cuvinte.

Dar un răspuns trebuie să dea, pentru că altfel n-ar putea spune de unde era credința ascultătorilor că Iisus nu era un om simplu, ci Dumnezeu, iar proorocii, cînd proorocesc, nu grăiesc cuvintele lor omenești. Și ca să dea un răspuns, recurg la Duhul Sfînt : «Numai prin El este delimitat, în lumea creată, locul unde grăiește Dumnezeu față de restul conținutului din lume»... «Prin El accentul veșniciei obține un loc al lumii». Dar accentul acesta al Duhului Sfînt trebuie perceput de cei ce ascultă. Aceasta este a doua funcțiune a Duhului Sfînt, săvîrșită prin unul și același act prin care delimitează în lumea reală locul unde vorbește Dumnezeu. «Ea constă în aceea că linia delimitată care se produce prin alegerea lui Dumnezeu este făcută vizibilă acelorora cu care Dumnezeu vrea să intre în legătură. Nimeni nu poate vedea accentul veșniciei care stă deasupra aceluia loc al timpului, decît prin Duhul Sfînt. Acela căruia nu-i deschide Duhul Sfînt ochii nu poate vedea nimic din ceea ce cade afară de cadrul întregului (temporal)» ²⁶.

25. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, 1927, p. 79.

26. K. Helm, *op. cit.*, p. 185.

Nouă ne ajunge această recunoaștere. Prin ea se dezmente total teoria că funcția cuvîntului revelațional este să excludă intrarea lui Dumnezeu în legătură cu omul. Desigur, într-un fel oarecare Dumnezeu Se întinde prin puterea Lui, pînă acolo unde un organ profetic rostește cuvîntul Lui revelațional. Dar pentru ca ascultătorul să capete certitudinea caracterului dumnezeiesc al acestui cuvînt, puterea dumnezeiască trebuie să facă un pas și mai departe și anume pînă în suflul lui, ca o iradiere din cuvîntul însuși, care se deosebește în ochii lui de aceea a oricărui cuvînt omenesc și ca o putere care îl face apt să sesizeze ceea ce alții, care n-au primit această putere sau nu vor să o primească, nu sesizează. În orice caz, puterea aceleiași dumnezeiri care grăiește prin organul său revelațional ajunge și în suflul ascultătorilor.

Dacă cuvîntul revelat al lui Dumnezeu, luat în sine, nu poate fi numai un sens pur, ci și unul purtător al interesului dinamic al lui Dumnezeu față de om, el trebuie să aducă o prelungire de putere dumnezeiască pînă la noi. Fenomenul credinței, ce se trezește în noi față de acest cuvînt, adică faptul că sîntem făcuți capabili să-l primim, este și el la rîndul lui semnul unei legături nemijlocite pe care a stabilit-o cu noi. În fenomenul credinței se întîlneste în mod actual atenția lui Dumnezeu față de noi cu atenția trezită de El în noi. Dar întîlnirea a două persoane prin atenția lor reciprocă este o întîlnire prin ceva propriu al fiecăreia din ele: chiar faptul că cuvîntul cuiva mă obligă la un răspuns, implică legătura mea cu el. Dar în această necesitate necondiționată de a mă adresa cuiva și de a-i răspunde, se arată că, prin toate cuvintele și răspunsurile, eu sînt într-o legătură și cu Dumnezeu.

Părinții Bisericii, cînd vorbesc de «simțirea minții», afirmă un contact direct al minții cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, nu o simplă cunoaștere a Lui de la distanță. Este ceva analog cu «înțelegerea» unei persoane cu care ești în contact²⁷. Chiar cuvintele ne arată că sîntem de la început într-o legătură cu Dumnezeu, în mod ontologic, printr-o putere a Lui și prin firea ce ni s-a dat. Spiritualitatea ne face conștienți de această legătură.

Dar pe de altă parte, cum am văzut, creaturalul nostru implică suveranitatea absolută a lui Dumnezeu, făcînd imposibilă transformarea noastră în substanță divină, oricît de mult ne-am apropia de El. Aproximarea noastră de Dumnezeu, ridicarea noastră la înțelegerea Lui, nu se poate realiza decît dacă ne îmbracă Dumnezeu însuși în cele pro-

27. Vezi sfințitul Simeon Noul Teolog, *Cuvînt etic V*, în Filocalia rom. VI, p. 185.

prii ale Lui ; dar chiar străbătuți de puterea Lui, nu putem lepăda ființa noastră creată. Ea nu se preface în necreată : devenim dumnezei după har, dar nu după ființă.

Excluzînd deci, ca două extreme imposibile, separația netă de Dumnezeu și identificarea cu El, rămîne ca raportul nostru cu El să se dezvolte pe linia de îndelungată lungime a unei legături reale, a unui contact care, pornind de la întîlnirea prin energia spirituală a atenției, să ajungă pînă la vederea «față către față».

Identificarea este exclusă nu numai prin calitatea de Creator, pe care o are Dumnezeu și prin calitatea fonciară a omului de creatură, ci și prin caracterul de persoană, al lui Dumnezeu. De altfel, Dumnezeu poate fi numai persoană, dacă modul de existență liberă și conștientă a persoanei este infinit superior modului de existență inertă a obiectelor, iar El nu poate fi decît liber și chiar suveran ; dar tocmai pentru că este persoană și anume, persoană absolut suverană, nu poate aduce lumea la existență prin emanație sau desfășurarea involuntară din ființa Sa, nici prin utilizarea, din neputință, a unei materii eterne, ci numai prin creație din nimic. Făcînd chiar abstracție de aceasta și privind Persoana lui Dumnezeu ca fapt in sine, ea face imposibilă identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu, dar dă posibilitate unui progres infinit al comuniunii omului cu El. Și anume, întîi pentru faptul că în calitate de persoană Dumnezeu nu poate fi cunoscut de om printr-o ofensivă cognitivă din partea lui, precum nu se poate intra cu El în intimitatea unei comuniuni, fără voia Lui.

Nu poți cunoaște persoana semenului numai prin inițiativa ta, sau printr-o expediție agresivă din partea ta. Pentru a o cunoaște trebuie să se descopere ea însăși, printr-o inițiativă proprie și o face aceasta cu atît mai mult cu cît lipsește mai mult elementul agresiv din tendința ta de a o cunoaște. Cu atît mai mult pe Dumnezeu, Persoana Supremă și Care nu este îmbrăcată într-un corp vizibil, nu-L poate cunoaște omul, dacă nu Se revelează El însuși²⁸. Prin aceasta se confirmă în primul rînd teza spiritualității creștine, că nu se poate ajunge la vederea lui Dumnezeu fără un har special din partea Lui. Dar aceasta exclude și putința ca ființa noastră, în setea de cucerire prin cunoaștere și împropriere a lui Dumnezeu, să ajungă pînă la absorbirea ființei divine în sine, pînă la identificarea sa cu Dumnezeu. De altfel, o identificare a omului cu Dumnezeu ar echivala cu o dispariție a ființei umane ca ființă deosebită, dar și a lumii, ca realitate distinctă. Ar însemna ca Dumnezeu să renunțe la existența creațiunii. Dar atunci de

28. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, 1933, p. 681—686.

ce a făcut Dumnezeu lumea? Ca să-i ia existența prin absorbirea în Sine, după ce a trecut-o prin ocolul unei existențe efemere? Dacă forma aceasta a existenței create nu are o valoare ca atare, sau posibilitatea de a se bucura de valorile divine, rămânând în sine creatură, nu era mai logic ca peste tot nici să nu fi fost creată?

Pe de altă parte, dacă omul a fost creat și el ca persoană, intenția lui Dumnezeu a fost să existe și el ca un eu ireductibil, capabil să-și apere în relațiile de comuniune vatra intimă a ființei sale. Relațiile dintre persoanele create ne arată pe de o parte cât de strânsă poate fi comuniunea dintre ele, pe de alta, ireductibilitatea eu-urilor, pe lângă cea mai desăvârșită unire dintre ele. Relațiile acestea sînt și o icoană pentru legătura omului cu Dumnezeu. Ele ne fac să înțelegem relația care nu se poate exprima prin cuvinte, decît contradictoriu²⁹. Pe de o parte, ea este «unire»; pe de alta, această unire nu este o identificare. Dumnezeu copleșește ființa noastră cu darurile și cu puterile Sale, dar aceste daruri și puteri nu devin daruri și puteri naturale ale ființei noastre. Ființa noastră nu se preface în ființă divină, pentru că eu-ul nostru creat nu devine eu dumnezeiesc și de aceea în această trăire eu-ul nostru își păstrează conștiința că, nu prin sine puterile sale se bucură de toate bunurile ce le gustă, ci prin Dumnezeu. Creștinul duhovnicesc își însușește această afirmație de supremă smerenie, dar și de supremă îndrăzneală: «Eu sînt om, dar viețuiesc ca Dumnezeu prin ceea ce mi-a dat Dumnezeu; sînt om, dar sînt la nivelul lui Dumnezeu prin grația cu care a binevoit El să mă îmbrace». Ea redă expresia sfîntului apostol Pavel: «Nu mai viețuiesc eu, ci Hristos viețuiește în mine» (Gal. 2, 28). Adică eu-ul meu de om n-a încetat să existe, căci conștiința eu-ului propriu o am, odată ce-l afirm; dar eu-ul meu trăiește viața lui Hristos. Am rămas om după fire, dar am devenit Hristos după puterile prin care trăiește acum eu-ul meu. Aceasta este experiența creștinului pe culmile supreme ale trăirii sale duhovnicești.

29. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. de T. Bodoș, Sibiu, 1946, p. 4, spune: «Pe cît de negrăită e bunătatea față de noi... tot pe atîta este de neîntrecută și neajunsă unirea duhovnicească a credincioșilor cu Dumnezeu, încît mintea nu poate născoci nimic ca să se poate asemăna cu ea. De aceea și Sfînta Scriptură a trebuit să născocască o mulțime de chipuri care să lămurească marea taină a acestei uniri nefieșe. Deoarece într-unul singur e împede că nu se poate cuprinde un așa de mare adevăr. Se pare că unirea și legătura dintre soți ar lămuri în chip sigur această unire iainică. Totuși și aceste icoane sînt slab grăitoare și rămîn departe de ceea ce ar trebui ele să spună».

ascunse rațiunile divine, iar misiunea noastră este ca, prin acțiunea noastră condusă de rațiunea din noi, să facem să iasă deplin la lumină aceste rațiuni și armonia dintre ele, care le subordonează unei unice rațiuni majore. Civilizația tehnică, descoperind rînd pe rînd energiile naturii și legile de utilizare a lor, scoate la iveală tot mai multe din aceste rațiuni și tot mai vaste conexiuni între ele, iar gustul de armonie și de estetică al diferitelor civilizații, modelînd natura ca mediu al omului, face ca aceste rațiuni să se răspîndească peste fața lucrurilor ca o lumină. Nu putem ști pînă unde permite natura o asemenea desfășurare. Dar intrucît atît lucrarea spiritului uman care născocеște, cît și mișcarea fizică din lume, sînt prelungirea voltă pe plan creat a nefînteruptului și veșnicului act al Rațiunii divine (Blondel, op. cit.), am putea spune că desfășurarea lumii pe linia descoperirii rațiunilor din ea va dura pînă cînd va voi Dumnezeu să o țină în existență și numai în cadrul armonios în care se află aceste rațiuni în Logosul divin. Prin faptul că în rațiunile din lucruri se reflectă Logosul divin, drumul pe care trebuie să-l facem noi pînă vom descoperi și înțelege, prin aceste rațiuni, Rațiunea divină, nu poate fi definit, pentru că nu putem preciza un termen al desfășurării lumii cu toate posibilitățile ei. Dar dacă scopul acestei desfășurări este ca omul să vadă tot mai mult razele armonioase ale Rațiunii divine răspîndite peste fața lumii, țîșnind din sînul lucrurilor, este vădit că omul nu trebuie să producă între aceste rațiuni o imposibilitate de coexistență (prin poluare, prin epuizarea energilor etc.).

La această operă, dirijată de providența divină, dar înfăptuită prin ființele create conștiente, este obligat fiecare să participe. Spiritualitatea creștină, departe de a dispensa pe cineva de această colaborare, i-o impune fiecăruia ca o condiție *sine qua non* pentru a ajunge la desăvîrșire. De la Evagrie Ponticul, sau chiar de la Origen, și pînă la sfîntul Maxim Mărturisitorul și mai departe, credinciosul care vrea să dobîndească desăvîrșirea, înainte de a ajunge un *ἡσαστικός* trebuie să fie un *πρακτικός*. Căci nu se poate face cineva capabil să vadă rațiunile din lucruri, și prin ele, pe Dumnezeu-Cuvîntul, dacă nu s-a dedicat întîi «filozofiei lucrătoare», sau «împlinirii poruncilor».

Desigur, «împlinirea poruncilor» nu constă numai într-o activitate îndreptată asupra naturii, ci într-una care are în vedere și pe semenul nostru și pe noi înșine. Noi nu avem misiunea de a desfășura numai latențele situate în natura fizică, ci și pe acelea cu mult mai valoroase și mai spirituale aflătoare în fiecare din noi. Prin atenția, prin sfatul, prin învățătura, prin pilda ce o dăm altuia, prin cooperarea cu el,

ajutăm să se actualizeze potențele spirituale așezate în el și în noi. Iar asupra noastră lucrăm prin disciplinarea purtărilor noastre, printr-o atenție neconținută la tot ce facem și cugetăm, prin binele ce-l facem altora. Nu numai în noi întâlnim pe Hristos, ci și în ființa semenilor. Sfântul Isaac Sirul cere insistent ca rugăciunea să fie însoțită de milostenia și de ajutorul acordat celorlalți. El zice: «Nimic nu poate apropia inima mea așa de mult de Dumnezeu, ca milostenia». Sau: «De ai ceva mai mult decât ce este de trebuința zilei, împarte săracilor și apoi vino și adu cu îndrăzneală rugăciunile tale» (Cuvîntul 23). Sau: «Sprijinește cu cuvîntul pe cei întristați și te va sprijini dreapta care poartă toate» (Cuvîntul 30). Iar sfântul Simeon Noul Teolog zice: «Domnul a primit să ia asupra Sa fața fiecărui om lipsit și să Se unească pe Sine cu fiecare, ca fiecare, văzînd pe fratele său ca pe Dumnezeu, să-l primească și să-l socotească ca pe Acela și să deșerte avutul său spre slujirea lui, precum și Hristos Și-a vărsat Sângele Său pentru mîntuirea noastră»³⁶. Și iarăși sfântul Isaac zice: «Cel ce găndește la Dumnezeu cinstește pe orice om, află ajutor la orice om prin voința ascunsă a lui Dumnezeu. Și cel ce apără pe cel asuprit are pe Dumnezeu ca aliat. Iar cel ce oferă brațul său spre ajutorul aproapelui primește brațul lui Dumnezeu în ajutorul său» (Cuvîntul 23).

Activitatea prin care ajutăm la formarea semenilor și a noastră se cristalizează în virtuți care culminează în iubire. Și acestea sînt propriu-zis etapa necesară prin care trebuie să treacă ființa noastră înainte de a ajunge la iluminare și la unirea tainică cu Dumnezeu. Dar nu se poate face o separație netă între virtuți și activitatea orientată asupra naturii. Semenului nostru trebuie să-i dovedim dragostea și prin munca noastră pentru el, nu numai prin cuvinte. Nu-i poți face un dar, o milostenie, nu-l poți ajuta, fără o activitate productivă asupra naturii. Iar pe noi înșine, de asemenea, nu ne putem forma complet și nu ne putem forma armonic dacă n-am participat măcar la o activitate fizică orientată asupra naturii; și prin aceasta dobîndim anumite virtuți de răbdare, de disciplinare, de abnegație.

Blondel face distincție între trei tipuri de activitate: ποιητιν, tipul elementar al acțiunii umane, care constă în a face ceva dintr-o materie; πρακτικην, acțiunea prin care «facem omul», exprimăm în natura noastră profundă aspirațiunile noastre esențial umane, modelînd membrele noastre, aptitudinile noastre, formînd caracterul nostru; și θεωρητικην, contemplația, în care lipsește orice materie pasivă,

36. Una sută capete teologice și practice, cap. 96; Filoc. rom. VI, p. 94.

orice interes, orice scop util, avînd tocmai de aceea eficacitatea cea mai mare în perfecționarea energiilor noastre spirituale.

Dar o separare netă între aceste activități nu are nicicînd loc. În lucrarea asupra naturii, omul se și exercită în anumite virtuți, își formează caracterul și, indirect, urmărește un serviciu în favorul semenilor. De aceea, nevoințele duhovnicești nu au nesocotit niciodată lucrul mîinilor ca mijloc de purificare și de călăuzire a omului credincios spre desăvîrșire. Și credem că astăzi, cînd civilizația tehnică a adus o mare varietate de activități noi în legătură cu natura, nimic nu ar împiedica pe omul credincios să-și urmărească desăvîrșirea chiar dacă exercită o meserie în legătură cu mașina.

Drumul spre desăvîrșirea creștină nu exclude nici un fel de muncă, dar cere ca prin fiecare să se urmărească dobîndirea virtuților. Nimeni nu trebuie să-și închipuie că munca pe care o face este scop în sine, ci ea are menirea să-i înfrumusețeze firea cu virtuțile răbdării, ale înfrînării, ale dragostei de semenii, ale credinței în Dumnezeu și, pe rînd, să-i deschidă ochii asupra rînduieilor înțelepte așezate de Dumnezeu în toate. Prin aceasta, nu se lasă purtat de o curgere înfrîplătoare a vieții în timp, ci se străduiește să-i cîrmuiască dezvoltarea spre adevăratele ei ținte. Scopul ultim al muncii și al participării la viața lumii nu este atît desfășurarea naturii cît dezvoltarea normală a latențelor din om și din semenii lui. Chiar în răbdarea necazurilor, care este unul din cele mai importante mijloace ale nevoințelor creștine, avem nu o fugă de viața lumii, ci o persistare în ea. Iar grija de formarea proprie și a semenilor, prin împodobirea cu virtuți, nu înseamnă o neparticipare la viața lumii, ci cea mai deplină colaborare, dacă omul este o parte din omenire, iar formarea lui e ultima țintă a creației.

Dar chiar insul ajuns pe culmile trăirii duhovnicești, cînd lucrul principal pentru el nu mai este activitatea externă, ci contemplația, exercită o influență, asupra dezvoltării lumii, prin atracția și puterea ce o exercită asupra semenilor, ca aceștia să devină — prin aceeași împlinire a poruncilor, prin aceeași lucrare virtuoză — ca el. El imită pe Dumnezeu care, deși neschimbabil, nu oprește prin această neschimbabilitate dinamismul creației — ci, prin impulsul și atracția necurmată, exercitate asupra ei, îl susține, dîndu-i ca țintă ideală perfecțiunea Sa supremă, care tocmai de aceea este neschimbabilă. Ajuns la culmea desăvîrșirii el exercită asupra semenilor un impuls și o atracție, care-i fac să se străduiască pentru a ajunge la ținta ideală. Căci cea mai înaltă dintre virtuțile pentru care luptă omul duhovnicesc este

iubirea. În iubire este și cunoaștere. Iar iubirea de Dumnezeu nu poate fi despărțită de iubirea de oameni.

Adevărată bărbăție și adevărată inițiativă pune în viața sa nu acela care crede că este purtat fără libertate de un flux indefinit al lumii, fără nici o direcție, ci acela care cunoaște direcția și ținta desăvârșirii vieții sale și a lumii și știe că prin libertatea sa poate contribui la direcționarea normală a acestei desfășurări, ce înaintează spre iubire, și este deci răspunzător de forma spirituală pe care o imprimă vieții sale.

4. SFINTA TREIME — BAZA SPIRITUALITĂȚII CREȘTINE

Spiritualitatea creștină, avînd ca țintă îndumnezeirea omului și unirea lui cu Dumnezeu, fără confundarea în El, are ca bază convingerea în existența unui Dumnezeu personal, Care este sursă supremă a iubirii radiante, și Care, prețuind pe om, nu vrea confundarea lui cu Sine, ci menținerea și ridicarea lui într-un dialog etern al iubirii.

O astfel de spiritualitate nu poate avea loc acolo unde se afirmă un progres evolutiv al omului în legătură cu o divinitate concepută ca esență impersonală. Acest progres nu poate avea alt rezultat decît pierderea omului în divinitatea impersonală.

Dar Dumnezeu personal, și deci, sursă supremă a iubirii, nu poate fi conceput ca persoană singulară, ci ca o comunitate de Persoane în desăvârșită unitate. Iată pentru ce învățătura creștină despre o treime de Persoane într-o unitate de ființă e singura care poate constitui baza unei spiritualități desăvârșite a omului, înțeleasă ca o comuniune deplină cu Dumnezeu în iubire, fără pierderea lui în ea.

Un teolog catolic, Georg Koepgen, a pus cel mai bine în relief baza trinitară a spiritualității creștine, iar odată cu aceasta, și faptul că această spiritualitate a fost păstrată cel mai bine în Biserica răsăriteană, pentru că aceasta singură a păstrat în modul cel mai nealterat învățătura biblică despre Sfînta Treime și locul central al acesteia în evlavia creștină. El constată că, în religiile în care se accentuează în mod unilateral monoteismul nu e loc pentru o astfel de spiritualitate; iar în cele cu tendință panteistă, chiar dacă divinitatea se manifestă într-o pluralitate de zei ca expresii ale forțelor naturii, are loc o falsă spiritualitate, sau o iluzorie desăvârșire, adică una care duce în fond la topirea omului în așa-zisa divinitate.

Pe de altă parte, desăvârșirea spirituală personală a omului, prin unirea veșnic neconfundată cu Dumnezeu nu poate avea loc decît acolo unde se crede într-o eshatologie eternă a omului, în unirea fe-

ricită a lui cu Dumnezeu. Dar o astfel de eshatologie este urmarea firească a Dumnezeului trinitar.

Însă unirea omului cu Dumnezeu pentru eternitate e garantată și mijlocită numai acolo unde Una din Persoanele dumnezeiești S-a întrupat ca om pentru eternitate, manifestînd în aceasta iubirea eternă a lui Dumnezeu pentru omul ca om. Koeppen consideră că Ortodoxia a menținut spiritualitatea proprie creștinismului revelat în Hristos prin faptul că a păstrat taina comunității treimice a Persoanelor în Dumnezeu neslăbită de o filozofie raționalistă care, accentuînd mai mult unitatea lui Dumnezeu, a pus în relief mai mult esența Lui. Noi am putea adăuga că tocmai din această accentuare rațională a esenței celei unice a lui Dumnezeu, care încearcă să evite imbinarea ei paradoxală cu treimea Persoanelor, a rezultat și doctrina «Filioque», a purcederii Duhului din ceea ce au comun Tatăl și Fiul, adică din esența divină, considerînd astfel esența drept cauză a Persoanei, ceea ce duce în fond la un dumnezeu impersonal, adică panteist.

Dar să dăm cuvîntul lui Koeppen :

«Mistica, zice el, are totdeauna o singură țintă : îndumnezeirea și unirea omului cu Dumnezeu, fără confundarea omului în El. Iar aceasta nu se poate înțelege decît din ideea treimică despre Dumnezeu. În creștinism totul este orientat în mod necesar spre desăvîrșirea viitoare... S-a reproșat Bisericii că pe de o parte ea recunoaște mistica, pe de alta o condamnă fără milă, în cazul în care ea trece granița spre panteism. Cum se poate recunoaște însă mistica, dacă se respinge panteismul ? Iată răspunsul nostru : mistica creștină nu se bazează pe o predispoziție a omului, care îl mîină să se confunde cu divinitatea într-o trăire panteistă a unirii cu ea, ci ea este actualizarea întrupării lui Dumnezeu în credincios... Între conceptul creștin despre Dumnezeu și cel extra-creștin, există o deosebire fundamentală : creștinismul se bazează pe Dumnezeul treimic (deci ireductibil și etern personal, sau comunitar personal, *n.n.*), nu pe un concept filozofic al unui spirit absolut (și deci impersonal). Și e demn de remarcat că și teologia catolică lucrează aproape exclusiv cu conceptul filozofic despre Dumnezeu, prin care evită să se refere nemijlocit la Treime (a Persoanelor *n.n.*)».

Noi am zice că din această insuficientă distincție între Dumnezeul viu și ireductibil treimic, deci personal, al Noului Testament și al sfinților părinți răsăriteni, și cel al teologiei scolastice impregnată de aristotelism, sau din confundarea celui din urmă cu cel al filozofiei în general panteiste, vine și folosirea de către teologia scolastică a acelu-

iași nume de «mistică», exprimând unirea creștinului cu Dumnezeu, termen care, folosit de panteismul filozofic, a dus și la reproșurile ce se aduc acestei noțiuni de către teologii protestanți.

Ortodoxia a preferat, cu deosebire în perioada sfinților părinți și în scrisul marilor trăitori ai unirii cu Dumnezeu, să folosească termenii de «viață în Hristos», de «viață în Duh», de «viață duhovnicească», de «viață în Dumnezeu», pentru viața creștinului în unire cu Dumnezeu, indiferent pe ce treaptă s-ar afla această trăire. Ea a urmat în această privință exemplul sfințului apostol Pavel (Gal. 3, 28; 3, 20; II Cor. 4, 11; I Cor. 7, 8; I Cor. 6, 19; I Cor. 3, 16; I Cor. 2, 12; Rom. 8, 15; 8, 9—10; Ef. 3, 16, 17; Col. 3, 3; In 14, 23; I In 3, 24 etc.).

Dar Koepgen continuă: «Dumnezeu și divinitatea nu sînt același lucru. Cînd misticul (omul duhovnicesc, *n.n.*) vorbește de Dumnezeu, el nu înțelege o divinitate metafizică (*ens a se*), ci gîndește la Dumnezeuul treimic, Care S-a unit într-un mod cu totul neînțeles cu omul și a mintuit pe oameni».

Dacă creștinismul are la baza sa credința în Sfînta Treime, spiritualitatea face parte din însăși ființa lui: «Mistica (viața în legătură cu Dumnezeu, viața care are în sine pe Dumnezeu, în diferite grade, am zice noi) nu e un apendice anexat ulterior creștinismului, care s-ar oferi ca o nouă posibilitate unor suflete special înzestrate; ea ține de însuși actul credinței» (care e un act de intrare în legătură cu Dumnezeu, dar care poate fi dezvoltată prin purificarea de patimi, am zice noi).

Datorită conceptului său filozofic rațional despre Dumnezeu, care introduce o distanță între Dumnezeu și om, «raportul teologiei catolice cu mistica (cu spiritualitatea, am zice noi) este foarte neclar».

Învățătura ortodoxă, însă, rămîne fidelă Noului Testament: nu raționalizează taina lui Dumnezeu cel în Treime, ci bazîndu-se pe experiența lui Dumnezeu care ni Se comunică din iubire, în Duhul, prin energiile necreate, nu ține pe Dumnezeu nici distant de noi, ca religiile raționalist monoteiste (iudaismul și mahomedanismul), nici nu ne duce la contopirea cu El, ca în religiile și filozofiile panteiste, care cunosc ca unică realitate o esență de un fel sau altul.

Ca exemplu de falsă sau amăgitoare spiritualitate, sau mistică, proprie filozofiei panteiste, care nu promite ființei umane altceva decît contopirea în divinitatea impersonală, Koepgen dă următorul citat din Plotin: «El (misticul) nu vede doi, și văzătorul (contemplativul) nu distinge doi, nici nu își reprezintă doi, ci el devine un altul și nu mai

este el însuși; și el ajungînd acolo nu-și mai aparține sieși, ci aparține aceluia și este una cu el, punctul central unit cu punctul central» (A șasea eneadă IX, 10 urm.). Și Koeppen comentează acest loc zicînd: «Plotin ne arată aci esența misticei neoplatonice, al cărei fundament este de necontestat, întrucît esența lui Dumnezeu e cugetată ca pură idee și e pusă pe același plan cu categoriile spiritului uman și în relație cu el».

Apoi Koeppen dă un citat din sfîntul Simeon Noul Teolog, care menține pe omul duhovnicesc necontopit în actul vederii (contemplării) Sfintei Treimi: «Ce buze ar putea descrie ce s-a petrecut cu mine și ce se petrece în fiecare zi? Ba chiar noaptea și în mijlocul întinericului vîd, cutremurat, pe Hristos deschizîndu-mi cerul și privesc cum El însuși mă privește de acolo și mă vede aci jos împreună cu Tatăl și cu Duhul în de trei ori sfînta lumină. Căci una este această lumină și totuși se află în Trei. Și lumina este una și aceeași și totuși în trei chipuri, deși e numai una. Și ea luminează sufletul meu mai strălucitor ca soarele și inundă duhul meu acoperit de întunecimi... Și s-a petrecut această minune cu atît mai uimitoare, cu cît a deschis ochiul meu și mă ajută să vîd, și ceea ce a văzut este El însuși. Căci lumina aceasta dă celor ce privesc să se cunoască pe ei înșiși în lumină și cei ce vîd în lumină îl vîd iarăși pe El. Căci ei vîd lumina Duhului și întrucît îl vîd pe El, vîd pe Fiul. Iar cine s-a făcut vrednic să vadă pe Fiul, vede și pe Tatăl»^{36 a}.

În opoziție cu sfîntul Simeon, Koeppen arată cum revenirea Occidentului creștin la conceperea raționalistă a lui Dumnezeu, slăbind accentul pus pe Sfînta Treime, deci pe caracterul personalist-comunitar al lui Dumnezeu, l-a dus la reînnoirea falsei mistici, a confundării contemplativului cu divinitatea impersonală. «În sfîntul Simeon, zice Koeppen, avem cazul unei mistici (sau spiritualități, — am zice noi) explicit trinitare. Dimpotrivă, mistica occidentală, sub influența neoplatonismului, a aruncat, cel puțin în exprimare, pe ultimul plan, mistica (spiritualitatea) trinitară. Simeon este un mistic (om duhovnicesc, *n.n.*) trinitar, pentru că el stă în tradiția Bisericii răsăritene».

Teologia mistică occidentală, spre paguba ei, a trecut aproape în întregime cu vederea legăturile ei cu această tradiție și a văzut în Eckhart sau în mistica spaniolă punctul culminant al cugetării mistice în general. Gîndul la Sfînta Treime trece aci pe ultimul plan. Cînd Eckhart zice: «Dacă voiesc să cunosc pe Dumnezeu fără mijlocire, trebuie

^{36 a} Prefața la prima ediție a cărții lui Koeppen, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg, 1939.

ca eu să devin El și El să devină eu» (Predigten. Ausgabe von Büttner, Iena 1934, p. 39), influența lui Plotin este de necontestat.

«În ce constă, se întreabă din nou Koeppen, deosebirea între mistica lui Eckhart și cea a lui Simeon? Pentru Eckhart, Treimea există ca unitate a Persoanelor; el vede numai un lucru: divinitatea. Dimpotrivă, Simeon vede Persoanele în diferențierea Lor. El vede pe Tatăl, în primul rând ca Tată, și pe Fiul, ca Fiu. În aceasta constă marea deosebire între mistica (viața duhovnicească) răsăriteană și mistica apuseană. Mistica apuseană este sub influența lui Plotin, rămânând monoteistă în sensul strict; ea vede de fapt Treimea, dar numai ca unitate a persoanelor în Dumnezeu. Chiar mistica noastră catolică modernă preocupată de Hristos vorbește, precum se știe, aproape numai de «Mintuitorul divin», ceea ce înseamnă că ea vede în Hristos numai pe Dumnezeu în dumnezeirea Lui. Biserica de la început — și cu ea, Simeon — vedea, dimpotrivă, în Hristos ceva mai mult: vedea în El pe «Fiul»... Noi ne-am închis pentru un fapt care era decisiv pentru Biserica de la început și prin care se deosebea de monoteismul iudaic: am pierdut simțul pentru viața trinitară a lui Dumnezeu, pentru reciproca întrepătrundere și pentru referirea persoanelor dumnezeiești una la alta. Pentru Vechiul Testament Dumnezeu era în orice caz măcar Jahvé, Domnul oștirilor, Stăpînul atotputernic. Pentru noi, dimpotrivă, Dumnezeu a devenit aproape numai un concept spiritual gol de conținut». «Cine vrea să încadreze problema divină în planul rigid al unei doctrine a categoriilor sfârșește la urma urmelor în panteism» (Căci acela preface pe Dumnezeu într-o esență, iar esența fiind supusă unor legi cunoscute de noi nu se mai deosebește de esența generală a unei unice realități, *n.n.*). «Dogma Treimii se află însă în afara formelor categoriale ale gândirii, depășindu-le într-o atitudine și cunoaștere a credinței», care se deschide tainei realității, mai presus de orice logică simplificatoare. «De aceea misticul trinitar (omul duhovnicesc care crede în Sfînta Treime și se află în relație vie, personală cu Ea, *n.n.*) se află și el în afara pericolului de a cădea în panteism. Dogma Treimii însăși ridică pe gânditor într-o altă ordine spirituală, care îl păzește de la început de această concepție panteistă»^{36b}. Dogma Treimii ridică pe credincios în legătura vie cu comunitatea tripersonală divină, menținându-l chiar prin aceasta și pe el ca persoană neconfundată în divinitate, dar întărită și păstrată pe veci, prin iubire, în caracterul ei de persoană.

Dar există și o altă alternativă pentru mistica occidentală, lipsită de relația vie cu Persoanele Sfintei Treimi. Intemeindu-se pe argumente

36 b. *Ibidem.*

mai mult raționale — zice în aceleași pagini Koeppen — deci pe considerații de la distanță, că Dumnezeu trebuie să fie un Dumnezeu iubitor și deci că trebuie să fie, la rîndul Său, iubit, ea devine o trăire închisă în subiectivitate, un sentimentalism neancorat în experiența nemijlocită a lui Dumnezeu. La aceasta duce absența, în teologia occidentală, a doctrinei energiilor necreate ce vin în noi, absență care stă în legătură cu conceperea lui Dumnezeu mai mult ca esență decît ca comuniune iubitoare de Persoane.

Georg Koeppen nu se sfiește să vadă începutul deplin sistematizat al acestei înțelegeri filozofice, nebiblice, esențialiste și impersonale sau netrinitare a lui Dumnezeu, chiar la Toma d'Aquino care, potrivit afirmațiilor autorului, «a suferit o profundă prăbușire la sfîrșitul vieții sale, datorită faptului că tot ce scrisese mai înainte i-a apărut ca nesatisfăcător. Poate va veni o zi — și noi am dori să o vedem cît mai curînd — cînd teologia va lua tot așa de mult în serios acest eveniment din viața Aquinatului, ca orice altceva din ea. În orice caz aceasta ar contribui în mod esențial să aducă acea cutremurare în activitatea științific-teologică, care se leagă de cele mai bune tradiții ale unui Pavel, Augustin, Pascal sau Newman»^{36 c}.

Pentru această schimbare, Koeppen socotește necesară întoarcerea la o cunoaștere a lui Dumnezeu bazată nu pe legile unei rațiuni deductive, ci pe experiența reală a Lui, sau a puterii Lui lucrătoare în noi. În aceasta constă «gnoza» creștină, deosebită de «gnosticismul» păgîn, care e în fond panteist și nu cunoaște prin experiență pe Dumnezeu cel transcendent, Care vine în noi prin harul iubirii Lui.

«Gîndirea noastră de azi s-a obișnuit așa de mult să identifice «logica» cu «rațiunea», încît ea judecă corectitudinea oricărei gîndiri după măsura în care ea corespunde cu legile «logicii». În realitate însă, logica presupune doctrina despre idei a lui Platon, sau unitatea conceptului lui Aristotel. Pentru această doctrină a ideilor nu e însă loc în Biblie, căci aici toată gîndirea e preocupată nu de idei, ci de persoană; e existențială»^{36 d}. Iar persoana este infinit mai mult decît ideile, prin caracterul ei indefinibil, viu, pasionant, mereu nou și însetat de o relație vie și iubitoare cu alte persoane. Numai persoana mă încălzește cu adevărat. Ideile sînt numai niște produse parțiale ale persoanei, mijloace de comunicare nedepline între persoane. Iar însetarea persoanei după relații nesfîrșite cu alte persoane implică atît veșnicia persoanelor, cît și sursa acestei veșnicii a lor într-o comunitate supremă de persoane.

^{36 c} și ^{36 d}. Ibidem.

Am putea sistematiza, completa și adînci cele spuse de Koepgen în următoarele:

1) Numai o comunitate desăvîrșită de persoane supreme poate hrăni, ca iubirea ei nesfîrșită și perfectă, setea noastră de iubire față de ea și între-noi. Hrănirea aceasta nu poate fi numai gîndită, ci și trăită. Căci iubirea nu se mulțumește să fie numai gîndită, ci e dornică să se dăruiască, să primească și să fie primită. Un dumnezeu monoteist în sens strîmt trebuie considerat ca închis și satisfăcut în sine, fapt care ar corespunde cu o perfecțiune, pe care însă noi nu o putem înțelege, odată ce e lipsită de iubire. O esență panteistă se revarsă, sau se dezvoltă în alte și alte forme, în mod involuntar; mai exact, nu se revarsă și nu se dezvoltă propriu-zis, pentru că nu poate ieși din sine, sau din formele ce țin esențial, monoton și involuntar de ea însăși. În concepția panteistă, persoanele, dacă apar și ele, nu au valoare supremă și netrecătoare. Deci nici iubirea dintre ele. Esența, fiind în ea însăși lipsită de iubire, odată ce iubirea înseamnă dăruirea conștientă și voluntară între persoane, sau dăruirea de sine a cuiva, altcuiva, din veci, n-ar putea să producă iubirea cîndva ulterior, deci, nici persoanele. Iubirea neîncepută, eternă, presupune că Dumnezeu este o unitate desăvîrșită a ființei divine, dar în același timp este Treime de Persoane, din aceeași eternitate. Iar, ca iubire desăvîrșită, Treimea dumnezeiască Se poate dăruii și altor persoane; însă numai dacă voiește. Ea nu e silită să Se reverse în părute și trecătoare alterități, care nici n-ar avea de altfel rost, lipsite fiind de o valoare reală și netrecătoare. Dar pentru revărsarea Ei liberă înființează alte persoane, nu infinite în esență, căci aceasta ar însemna infinita Sa revărsare sub forma acelor persoane; dar în alt fel, Ea le poate împărtăși treptat din infinitatea vieții și iubirii Sale, îndumnezeindu-le. Iar aceasta nu o poate face decît unindu-le real cu Sine prin iubire, făcîndu-le să experimenteze în mod real iubirea Lui. Numai așa se manifestă o libertate și o iubire în existență, fără de care totul apare fără nici o noimă. Iubirea din comunitatea supremă își produce astfel o nouă formă a manifestării Sale. Deci, pe de o parte, nu e totul una în existență, dar nu sînt nici despărțiri de netrecut în ea.

Persoanele create și deci finite se pot bucura de infinitatea iubirii și vieții dumnezeiești, sau de unica și suprema sursă a vieții și iubirii, adică de infinitatea acelei surse, într-un progres infinit al lor în îndumnezeire, fără de care existența și năzuința lor nesfîrșită nu ar avea rost. Ele devin părtașe la acea viață și iubire infinită în mod treptat, datorită faptului că infinitatea iubirii și vieții divine li se comunică

respectându-se libertatea ambelor părți, ceea ce face ca ființele finite să poată aduce și ele contribuția unui efort propriu la creșterea lor, ca această creștere să fie o creștere reală.

2) De aceea, Treimea iradiantă prin iubirea ce-I este proprie nu poate fi trăită și cugetată fără energiile Ei necreate în grade mereu sporite. Iubirea se caracterizează prin acest paradox: pe de o parte unește subiectele ce se iubesc, pe de alta nu le confundă. Iubirea duce un subiect spre altul, fără să le confunde, căci în acest caz iubirea ar înceta. Ea ar ucide persoanele ce se iubesc, nu le-ar asigura existența netrecătoare. Paradoxul acesta nu se poate explica altfel decât prin iradierea iubirii, ca energie ce se comunică de la o persoană la alta, fără ca ele să se epuizeze în această comunicare. Iubirea nesfârșită și necreată a sursei necreate de iubire, nu se poate comunica decât ca energie necreată. Dar în comunitatea eternă și desăvârșită a iubirii, subiectele își comunică ființa însăși, fără ca ele însele să se confunde. Aceasta arată că subiectele sînt pe planul suprem tot așa de valoroase și de indestructibile ca și ființa lor. Numai așa iubirea lor e cu adevărat desăvârșită. O ființă eternă care ar da naștere ulterior unor persoane ar reduce valoarea persoanelor și le-ar acorda o existență trecătoare, iar aceasta ar face din iubirea însăși ceva de un plan secundar, ceva supus unor legi de evoluție ce-i sînt superioare. Pe de altă parte, niște persoane existînd etern, fără o unitate de ființă, ar supune iarăși iubirea unei evoluții, deci i-ar da un rol de al doilea plan, ceea ce ar face din nou persoanele fără un rost suprem.

Pe planul suprem, dumnezeiesc, deosebirea între ființă și energie e depășită într-un mod neînțeles de noi. Însăși ființa e energie, fără a înceta să fie ființă ineputabilă. Ființa însăși e o energie comunicantă. Dar e comunicantă pentru că ea este a Persoanelor supreme. Persoanele își comunică ființa ca pe o energie; își comunică toată ființa, toată fiind o energie ce se comunică de la Persoană la Persoană. Iubirea Lor fiind desăvârșită, ființa Lor iradiază întreagă de la Una la Alta. Noi nu putem trăi, în energia ce ni se comunică de la Dumnezeu, toată ființa divină. Ea e ineputabilă. Însăși energia ce ni se comunică din acea sursă, fiind dintr-o sursă infinită, este dintr-un plan transcendent nouă, ființe aduse la existență în timp, printr-un act creator al lui Dumnezeu, deci ființe finite.

3) Dar comunitatea treimică a Persoanelor dumnezeiești, structură dinamică a iubirii nesfârșite, nu e o iubire uniformă a celor trei Persoane între Ele, ci o iubire de Tată, de Fiu și o comunicare ipostaziată între Ele, în Persoana Duhului Sfînt. Iubirea nu e uniformă. Dacă n-aș

avea pe celălalt ca un altfel decât mine, dacă nu mi-ar da o iubire altfel decât a mea, nu m-ar interesa prea mult. Fără aceste calificări deosebite, iubirea divină, deși infinită, ar avea ea însăși ceva monoton în ea. Afecțiunea unui Tată desăvârșit față de un Fiul desăvârșit e altceva decât o afecțiune pur și simplu între persoană și persoană în general. Nu există afecțiune monotonă și uniformă, pentru că persoanele însele nu sînt uniforme. Tatăl iubește pe Fiul cu o simțire părintească infinită, mîngîindu-L cu sensibilitatea nesfîrșită a unui Tată desăvârșit. Iar Fiul răspunde acestei iubiri părintești cu simțirea fiiască a celui ce se simte mîngîiat de Tatăl desăvârșit. Nici nu știm dacă două iubiri uniforme ar mai fi iubiri. Însă sensibilitatea Tatălui față de Fiul ia chipul ipostatic mîngîietor al Duhului Sfînt. Tatăl Se bucură împreună cu Duhul, de Fiul. Dar această mîngîiere ipostatică a Tatălui, îndreptată spre Fiul, face și pe Fiul să răspundă cu o simțire intensificată a iubirii Tatălui față de El, fără ca sensibilitatea mîngîietore a Tatălui față de Fiul să devină proprie Fiului, căci în acest caz ar simți și El o iubire paternă față de Tatăl, confundîndu-L cu El. El răspunde cu sensibilitatea Lui filială, provocată și de Duhul Sfînt, dar fără ca sensibilitatea Lui filială să se confunde cu sensibilitatea paternă, sau să ia forma unui al patrulea ipostas, căci aceasta ar deschide seria unei înmulțiri la infinit a Ipostasurilor dumnezeiești.

4) Dumnezeu, vrînd să întindă dreptat darul iubirii Sale infinite la alt ordin de subiecte conștiente, și anume create, vrea să întindă această iubire în forma ei paternă, ca față de alți fii, uniți cu Fiul Său. De aceea, după crearea omului, voiește ca Fiul Său să Se facă om, pentru ca iubirea Sa față de Fiul Său, devenit om, să fie o iubire care se îndreaptă spre orice față omenească, asemenea celei a Fiului Său. În Fiul intrupat toți sintem înfiați de Tatăl. Propriu-zis, chiar prin creație, Dumnezeu a făcut pe om ca pe un chip al Fiului Său, sau ca Fiul Său să Se poată face și om. Dumnezeu Tatăl ne iubește în Fiul Său pe toți, pentru că Fiul S-a făcut Fratele nostru. Dumnezeu Fiul ne arată astfel și El dragostea Sa de Frate suprem. E o nouă formă a dragostei lui Dumnezeu față de noi. Dar dragostea Fiului față de noi nu e despărțită de dragostea Tatălui față de noi, ci în dragostea Lui de Frate face să se reverse dragostea Tatălui peste noi, sau și dragostea Lui față de Tatăl, în noi. Tatăl primește în noi alți fii iubitori și iubiți pentru că Fiul Său S-a făcut Fratele iubitor al nostru.

Însă odată cu dragostea Tatălui față de noi și cu dragostea noastră față de Tatăl în Hristos, se revărsă peste noi dragostea paternă în forma Duhului Sfînt revărsat peste Fiul Său, iar noi răspundem

acestei iubiri a Tatălui, provocați de aceeași sensibilitate mîngietoare a Duhului, împreună cu Fiul.

Dacă nu S-ar fi întrupat Fiul ca om, nu s-ar revărsa în noi dragostea Tatălui, care din Hristos ca om trece și la noi. Prin Fiul Întrupat iradiază în umanitate și în lume Duhul Sfînt, ca dragoste a lui Dumnezeu față de noi și a noastră față de Dumnezeu.

Duhul aduce în creațiune viața și iubirea intertreimică, ridică creațiunea în planul iubirii intertreimice și al îndumnezeirii. Epicleza Duhului Sfînt în Euharistie, spune Koepgen, nu are numai scopul să prefacă exterior pîinea și vinul în trupul și sîngele Domnului, ci să introducă viața dumnezeiască în creațiune. «Biserica răsăriteană nu vede conceptualul, ci procesul însuși, realitatea religioasă. Ce este pentru ea Euharistia? Prefacerea pîinii și vinului în trupul și sîngele lui Hristos? Desigur este și aceasta, dar pe planul din față se află pentru ea nu prefacerea, ci îndumnezeirea creaturii. În adîncurile Duhului se săvîrșește unirea între Dumnezeu și lume. Sacramentul este punctul în care se săvîrșește pătrunderea celeilalte lumi, în cea a noastră de aici. Iar aceasta este opera Sfîntului Duh» (p. 241). De aceea cheamă Biserica, în toate slujbele ei de sfințire, pe Duhul Sfînt. Prin Duhul Sfînt noi sîntem ridicați în lumea dumnezeiască, sau lumea dumnezeiască pătrunde în noi. Aceasta ne preschimbă, cu aceasta începe lucrarea îndumnezeirii noastre. În aceasta constă spiritualitatea ortodoxă, sau viața noastră duhovnicească.

5. CARACTERUL HRISTOLOGIC — PNEVMATOLOGIC — BISERICESC AL SPIRITUALITĂȚII ORTODOXE

Ceea ce deosebește esențial spiritualitatea creștină de orice altă spiritualitate este, în afară de faptul că ea nu afirmă identificarea omului cu dumnezeirea sau cu esența totală, caracterul ei hristologic. Suișul creștinilor spre Dumnezeu are, adică, nu numai de normă, ci și de cale pe Iisus Hristos, conform cu declarația Acestuia: «Eu sînt calea...»³⁷. Nimeni nu poate înainta spre unirea tainică cu Dumnezeu, pășind pe o altă cale decît Hristos (= Calea), și nimeni în această unire nu poate ajunge dincolo de Hristos. Iar legătura noastră cu Hristos se realizează și se întărește prin Duhul cel Sfînt al Lui.

Creștinismul crede că orice altă unire cu dumnezeirea, deci aceea care nu se realizează prin Hristos și în Hristos, este o iluzie. Căci Iisus Hristos este singurul «Mijlocitor», pe care l-a dat Dumnezeu oamenilor, ca scară spre Sine. «Printr-Insul a binevoit să le împace

37. *In.* 14, 6.

toate cu Sine, fie cele de pe pământ, fie cele din Ceruri, făcînd pace printr-Însul, prin singele Crucii Lui»³⁸. «Căci printr-Însul avem și unii și alții apropiere către Tatăl»³⁹.

Isus Hristos este puntea întinsă de la Dumnezeu pînă pe tărîmul umanității noastre, prin ipostasul Său cel unul, care întrunește și natura dumnezeiască și pe cea omenească.

Chiar făcînd abstracție de întrupare, Fiul lui Dumnezeu este Cel «întru care sînt așezate toate», pentru că «într-Însul au fost făcute toate»⁴⁰. El nu este numai Acela în care Tatăl Își privește strălucirea proprie, ci și Acela în care creațiunea poate contempla slava Tatălui. Avînd un rost etern revelațional, Fiul a fost orînduit ca, și în raport cu lumea, El să fie revelațiunea Treimii. Cînd Dumnezeu a întreprins scoaterea lumii din nimic la existență, Fiului I-a revenit rolul de a sta cu ea în contactul cel mai imediat. Adîncurile de absolută transcendență ale dumnezeirii, de care lumea n-ar putea lua nici un fel de cunoștință că există, prin Fiul i se fac oarecum cunoștibile. Prin Fiul Său, Dumnezeu este pentru lume în general un glas ce răsună în fire, un semn doveditor al existenței Lui, adică «Cuvînt», și tot prin Fiul, Dumnezeu îi este lumii oarecum «Rațiune», adică realitate pînă la un anumit loc inteligibilă, sau cauză prin care lumea se ordonează, se explică și își explică toate. De aceea, lumea a fost făcută prin Fiul și capabilă de a primi relația cu Fiul. Fiul este reflexul de lumină al Tatălui în lume, prin «rațiunile» sau prin sensurile și rosturile ce sălășluiesc în toate lucrurile, fără de care lumea ar fi scufundată în cel mai descurajator întuneric și nonsens. Chiar suișul imperfect, unilateral și nemîntuitor la Dumnezeu, prin rațiunea noastră atinsă de boala păcatului, este tot numai o suire prin Fiul și în Fiul ca Rațiune supremă a tuturor lucrurilor și ca ultima pe care o putem întrucîva sesiza din Dumnezeu.

Dar Dumnezeu a făcut prin întruparea acestui «Cuvînt», a acestei «Rațiuni» ale Sale, un pas și mai departe în ieșirea Sa din transcendență și în apropierea de noi. El ni S-a făcut în Iisus Hristos «glas» de iubire, răsunînd de toată afecțiunea familiară nouă, a unei ființe omenești. Dar aceasta înseamnă că omul însuși a fost făcut capabil să se facă mediu prin care ni Se comunică Fiul lui Dumnezeu. El este acum într-o apropiere maximă de noi și într-o legătură ontologică, ceea ce face ca în tot drumul ce-l suim spre Dumnezeu să nu fim singuri, ci cu El și în El. Dar faptul acesta obiectiv este coroborat cu

38. Col. 1, 20.

39. Ef. 2, 18.

40. Col. 1, 16—17.

faptul subiectiv, manifestat în conștiința trezită prin Duhul Sfânt, că acest urcuș nu-l facem cu puterile noastre individuale, ca pe o întreprindere prin care avem să cucerim divinitatea ce ne stă în față, pasivă și impersonală. Ca creștini, avem, începând de pe treapta cea mai de jos a stării noastre spirituale, conștiința sensibilizată de Duhul că în această deprindere ostenitoare și îndelungată ne aflăm neconținut într-o legătură cu Iisus Hristos, Care ne stă și alătura, susținând mersul nostru, dar și în față ca model, chemându-ne spre Sine și spre o comuniune mai deplină cu El, așa cum un prieten, mai bun ca tine în toate privințele, îți este și alătura pe drumul ce-l faci spre desăvârșirea morală, dar și mai sus ca tine, mereu atrăgându-te. Unde nu este Iisus Hristos, acolo unde dumnezeirea este socotită o transcendență absolută, ea nu poate nici avea în ochii aderenților o față personală; ea este concepută după natura forțelor ascunse, de care se încearcă o apropiere pe căi oculte, ținând numai de uman, acea forță neavând o inițiativă personală și capacitatea de a da un ajutor iubitor, prin intrarea în comuniune personală.

Am spus că Iisus Hristos este de la început «Calea» pentru urcușul spre Dumnezeu, chiar din faza nevoințelor ascetice, când ni s-ar părea că sîntem avizați precumpănitor la noi înșine.

Adevărul acesta este susținut de scrierile duhovnicești ale Răsăritului ortodox prin afirmarea că Domnul ni Se dă întâi prin porunci. «Domnul este ascuns în poruncile Sale și cei ce-L caută pe El Îl găsesc pe măsura împlinirii lor», spune sfântul Marcu Ascetul⁴¹. Ideea aceasta o avusese întâi Origen, iar în cele din urmă o dezvoltă Maxim Mărturisitorul. Ea înseamnă că cel ce vrea să pornească spre Dumnezeu trebuie să se prindă întâi de funia poruncilor, pe care ne-o oferă Iisus Hristos. Dacă persoana lui Iisus, ca model de desăvârșire, ni se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeiești împlinite, lucrînd și noi acele porunci ajungem la asemănarea și la unirea cu El. Desigur înfățișarea lui Iisus în porunci nu are atracția pe care o are El în forma descoperită, personală, ca sinteză realizată a poruncilor, sau ca atunci cînd Îl vedem după ce am trecut peste faza împlinirii lor. El ne apare aspru cînd ni Se oferă prin porunci, sau cînd ne spune că singurul drum spre Sine este prin ele. Origen spunea: «Nu apare celor mulți la fel ca celor ce pot să-I urmeze pe înălțimea muntelui. Pentru cei ce sînt încă jos, Cuvîntul nu are nici chip, nici frumusețe... Iar pentru cei ce au luat putere să-I urmeze și pe înălțimea muntelui,

41. *Despre legea duhovnicească*, cap. 190; *Fliloc. rom. I*, p. 247; P.G. 65, col. 905—930.

are o formă mai dumnezeiască»⁴². Iar sfântul Maxim Mărturisitorul înfățișează aceeași idee astfel: «Domnul nu apare tuturor la fel. Incepătorilor le apare în chip de rob; celor ce pot urca pe muntele Schimbării la Față, în chipul «pe care l-a avut înainte de a fi lumea»⁴³. Cea dintâi înfățișare ascunde adevărata Lui slavă. Ea este numai «simbol» al celeilalte. «Cea dintâi este pentru începători, a doua pentru desăvârșiți. Cea dintâi este după asemănarea primei parusii, în literă și faptă; a doua este preînchipuirea celei de a doua parusii, în duh și cunoaștere»⁴⁴.

Dar, cum am mai remarcat, Domnul este ascuns în poruncile Sale și în strădania pentru dobândirea virtuților, nu numai ca normă, ca model fărîmițat în principii de purtare, ci și ca putere personală ce lucrează în ele, căci numai o persoană superioară dă porunci. Poruncile, oricum, au și ele o atracție și cine și le pune la inimă simte privirea Lui ajutătoare ațintită mereu asupra sa, căci Domnul nu ne-a dat porunci numai odată pentru totdeauna, ci le dă în fiecare clipă. Deci în strădania însului pentru împlinirea lor, se află ajutorul Lui. «Cel ce se desăvârșește în virtute și în răbdarea încercărilor are în sine lucrarea sau forța eficace a primei parusii; iar cel ce a ajuns la starea îngerească a gnozei are lucrătoare în el, lăuntric, nepătimirea celei de a doua parusii»⁴⁵.

Ba sfântul Maxim merge pînă acolo, încît spune: «Ființa virtuții din fiecare este Cuvîntul cel unic al lui Dumnezeu, căci ființa tuturor virtuților este Insuși Domnul nostru Iisus Hristos»⁴⁶. În poruncile ce le dă, vorbește El personal, conștiinței noastre.

Dacă prin porunci ni Se oferă Domnul, așa-zicînd din afară de noi, ascuns dar prezent în aceste trăsături analitice ale chipului Său, în virtuțile care arată încopcierea noastră de porunci și progresul în această sinteză vie dintre noi și ele, Domnul Se manifestă și din lăuntru nostru. În porunci, privite în ele însele, Domnul Se ascunde ca putere personală atractivă; în strădania de a le lucra prin virtuți, ca putere personală activă. Căci Domnul este ascuns de la botez în sanctuarul cel mai din lăuntru al ființei noastre, îmboldindu-ne spre împlinirea poruncilor, prin ceea ce întipărim pe obrazul nostru spiritual,

42. *Contra Celsum* 4, 16, citat după H. U. von Balthasar, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Fr. I. Br. 1941, Herder, p. 43.

43. La Hans U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 42.

44. *Idem*, *op. cit.*, p. 41.

45. *Ibidem*.

46. *Ambigua liber*, P.G. 91, 1081. Ideea că prin acțiune, descoperind rațiunile lucrurilor, descoperim pe Dumnezeu însuși o dezvoltă Blondel astfel: «Dieu, pour ainsi dire, visite Lui même son oeuvre, pénètre le domaine où il y a des ouvriers travaillants à la fois pour eux-mêmes et pour Lui» (*ibidem*, 201—204).

ca trăsături ale Domnului. Astfel, aceste trăsături se limpezesc treptat sub impulsul forței Lui poruncitoare ce lucrează din lăuntru în afară, care nu este decât Insuși Iisus Hristos, Cel sălășluit în adîncul nostru, nesensizat la început în mod vădit. Prezența lui Hristos ni se face astfel tot mai vădită în lăuntru nostru, manifestîndu-se tot mai luminoasă și în comportarea noastră exterioară, în virtuțile noastre. Iată cum spune aceasta sfîntul Marcu Ascetul: «Templul acesta, adică locașul sfînt al trupului și al sufletului, are și el un loc în partea din lăuntru a catapeteazmei. Acolo a intrat Iisus ca înainte-mergător, lovind de la botez în noi»⁴⁷. «Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregatește ca să primești arătarea Celui ce locuiește întru tine»⁴⁸.

Dacă la început Hristos este, așa-zicînd, îngropat în porunci și în noi, pe măsură ce ne prindem de porunci, cu puterea Lui care este în noi, dobîndind din această colaborare virtuțile ca trăsături vii, care oglindesc chipul Domnului, Hristos Se ridică tot mai luminos de sub aceste văluri. De aceea Origen și sfîntul Maxim Mărturisitorul consideră drumul creștinului evlavios, de la lucrarea poruncilor la cunoașterea, ca un drum tainic al Domnului în noi, de la coborîrea pe pămînt în chipul smerit de rob, pînă la urcarea pe muntele Taborului, unde dumnezeirea s-a arătat în toată slava sa. Urcușul de la eforturile ascetice pînă la contemplarea tainică cu Hristos noi îl facem prin Hristos, spre Hristos. Nici un moment nu-l facem singuri, ieșiți din această «Cale» și tinzînd spre o altă țintă. Viața pămîntească a lui Hristos are astfel o permanentă actualitate, repetîndu-se cu fiecare din noi, așa cum un învățător parcurge, cu fiecare copil pe care-l crește, toate fazele învățăturii sale. Fiecare din noi este contemporan lui Hristos cu toată viața, sau mai bine zis, El Se face contemporan cu fiecare din noi și mai mult decât contemporan, părtaș intim la întreaga traiectorie a vieții noastre, întipărindu-Se spiritual în fiecare din noi.

Am spus că mai degrabă Hristos Se face contemporan cu noi, întrucît viața fiecăruia din noi își are unicitatea ei, pe care nu și-o pierde. Iisus participă la toate suferințele noastre ușurîndu-le, duce împreună cu noi lupta cu ispitele și cu păcatele noastre. Se străduiește împreună cu noi după virtute, scoate adevărata noastră fire de sub petele păcatului. Sfîntul Maxim, spune: «Pînă la sfîrșitul lumii pătimește tainic pururea cu noi, pentru bunătatea Sa, potrivit (și proporțional) cu suferința aflătoare în fiecare»⁴⁹. Noi știm că există o

47. *Despre Botez*, Filoc. rom. ed. I, vol. I, p. 287; P.G. 65, 985—1028.

48. *Op. cit.*, p. 294.

49. *Mystagogia*, P.G. 91, 713.

intercomunicare de la om la om ; este un fapt, că pe măsura interesului ce și-l poartă, își trece unul altuia, în chip tainic, poverile, durerile și bucuriile ; este fapt că unul poate să simtă toate stările celuilalt, primindu-l pe acela în sine, sau pătrunzînd el în acela. Dar dacă omul ajunge prin sensibilitatea dragostei să cunoască și să înțeleagă pe semenii săi, împovărîndu-se cu trăirea tuturor experiențelor lor, cu atît mai mult o poate face aceasta Iisus, Omul culminant, Omul desăvîrșit în dragostea față de semenii, Omul căruia curățenia desăvîrșită de păcat, deci de egoism și de nepăsare, îi dă o sensibilitate unică. El este aproape de toți, sesizează cu finețe supremă ceea ce este în toți, și participă generos și fără de păcat, la vibrațiile tuturor inimilor, la năzuințele lor bune și la luptele lor împotriva răului, fortificîndu-le.

El urmărește, zice tot sfîntul Maxim Mărturisitorul «în toate zilele pe toți cei ce se vor mîntui, pentru a-i cuceri»^{49 b}.

Pătrunderea lui Hristos în noi se face prin sfințele Taine ; prin spălarea botezului, prin ungerea cu Sfîntul Mir și prin împărtășirea Lui de pe Sfînta Masă. «Prin mijlocirea acestor sfințe Taine, Hristos vine la noi, își face sălaș în sufletul nostru, Se face una cu el și-l trezește la o viață nouă ; odată ajuns în sufletul nostru, Hristos sugrumă păcatul din noi, ne dă din însăși viața Sa și din propria desăvîrșire»⁵⁰.

Desigur, noi trebuie să conlucrăm cu Hristos cel sălășluit în noi prin sfințele Taine ; altfel nu ne mîntuim. Dar baza pentru puțința colaborării noastre este pusă de sus, este harul lui Hristos. «Lucrarea pornește de la Dumnezeu ; din partea noastră se adaugă doar bunăvoința»⁵¹. Sau : «Baia botezului este începutul și temelia vieții în Hristos»⁵². În botez se face prima «unire» a noastră cu Hristos, dar o «unire» care are să ne prepare pentru unirea deplină din Euharistie, prin faptul că purifică și spală mireasa (sufletul) pentru unirea nupțială cu Mirele, în Euharistie⁵³.

Hristos, sălășluit în noi de la botez, conduce cu putere nu numai străduința noastră după împodobirea cu virtuți, deci nu numai lucrarea

49 b. P.G. 90, 77.

50. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. de T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 21.

51. *Op. cit.*, p. 8.

52. *Op. cit.*, p. 28. Sau : «Baia botezului nimic alta nu face decît trezește în cei spălați aceste simțiri și puteri» (p. 42).

53. Jean Daniélou, *Le Symbolisme des rites baptismaux*, în rev. «Dieu vivant», nr. 1, p. 31 : «Mystère de l'incorporation au Christ, mystère du retour au Paradis, le baptême est aussi mystère des noces de l'âme et de son Epoux divin, mystère d'union. Il faut que l'âme soit purifiée et lavée avant de pouvoir s'unir à son Epoux divin».

pozitivă de fortificare prin voință a omului nou în Hristos, ci și pe cea negativă, de omorîre a păcatului, de slăbire, tot prin voință, a omului vechi. Căci omul nou în Hristos nu crește și nu se întinde în noi, decît pe măsură ce cedează și se micșorează omul cel vechi. În alimentarea cu putere a acestui proces spiritual se manifestă înțelesul botezului ca participare la moartea și învierea Domnului a celui ce se botează. Taina botezului nu este numai o realizare momentană a unei morți și învieri tainice a celui ce se botează, ci și inaugurarea unui proces în care moartea și învierea aceasta continuă pînă la desăvîrșire. Moartea aceasta în continuare este aspectul negativ al ascezei, este lupta împotriva omului vechi al păcatului; învierea este aspectul pozitiv, este creșterea omului nou al virtuților. Moartea este împreunată cu suferința. Înăbușim și tăiem de la noi un fel de viață ce ne-a devenit proprie. Dar atunci ne gîndim că și Domnul a suferit murind și prin suferința noastră participăm și noi la ceea ce a suferit El. În acest înțeles asceza este participarea noastră la moartea și învierea Domnului, în continuarea și actualizarea botezului, prin eforturi personale. Hristos, ca izvor de putere ce susține strădania ascezei, este forța, este «ființa» atît a virtuții, ca latură pozitivă a ascezei, cît și a luptei împotriva omului vechi, al păcatului.

Hristos conduce opera de omorîre a omului vechi din noi, nu numai prin puterea ce ne-o dă, din lăuntru în afară, de a lupta cu voia împotriva obișnuințelor păcătoase, ci și prin încercările și necazurile de tot felul ce le îngăduie să vină asupra noastră. Dacă primim aceste necazuri, ele ne purifică treptat; dacă ne revoltăm, ne infundăm și mai mult în păcat. Hristos este cel ce ne dă puterea de a le răbda, de a suferi necazurile. În acest sens, El participă împreună cu noi la suferirea lor, și tot în acest sens Se smerește împreună cu noi, îngropîndu-Se într-o cheneză, într-o moarte pe care o repetă în viața fiecăruia din noi. Este moartea care, în același timp, este o înălțare.

Dar dacă spiritualitatea ortodoxă are un caracter hristocentric și dacă acest hristocentrism este accentuat de rolul Tainelor ca mijloace prin care Se sălășluiește Hristos în om, deci ca surse de putere divină indispensabilă pentru eforturile ascetice și pentru trăirea unirii tainice cu Hristos, urmează că spiritualitatea ortodoxă are și un caracter pneumatic bisericesc. Pentru că acolo unde este Hristos prin Taine, acolo este Biserica plină de Duhul comuniunii în El, sau numai Biserica împărtășește pe Hristos, ca Trup al Lui, prin mijlocirea Tainelor. Mădular al lui Hristos nu poate deveni și nu poate rămîne cineva în această calitate, decît dacă se integrează și face parte din Trupul

tainic al Lui, ca ansamblu bine orînduit al multor mădulare. Credința, ca putere a creșterii spirituale, vine în om de la Hristos, dar prin Biserică, sau prin Trupul Lui, plină de Duhul comuniunii, crescînd din credința obștii bisericești, în care este lucrător Hristos prin Duhul Lui. Prin botez, omul intră în legătură cu Hristos, dar și în atmosfera de credință care însuflețește ca o putere divină obștea bisericească. Neînsuflețit și neîmboldit continuu de credința din obștea bisericească, nimeni nu ar fi în stare să rămînă în credință și să crească în ea și în roadele ei. Dacă progresează cineva în virtuțile ce cresc din credință și culminează în dragoste, înseamnă că-și manifestă dragostea lucrătoare față de semenii săi și că se străduie pentru sporirea aceleiași credințe în ei ; înseamnă că sporește în comuniunea cu toți, în Hristos, prin Duhul. Dar aceasta este tot una cu a lucra la întărirea Bisericii, dintr-o răspundere față de ea.

Aceasta este răspunderea pe care a avut-o în vedere și Mintuitorul, cînd a dat caracterul ierarhic al Bisericii Sale. Dionisie Areopagitul a legat de ierarhie progresul spiritual al membrilor Bisericii și în susținerea acestui progres a văzut tot rostul ei. Desigur, răspunderea aceasta nu și-ar avea rostul dacă n-ar exista în însăși orînduirea lucrurilor o gradație. Există primordial o ierarhie a bunurilor spirituale și numai pentru că unii ajung pe trepte superioare înaintea altora, aceia sînt răspunzători să ajute și pe cei de pe treptele inferioare să se ridice. «Ierarhia constă, cum arată venerabila noastră Tradiție, din toate cele contemplate și grăite peste tot despre lucrurile sfinte», spune G. Pachimere, comentînd o expresie apropiată a lui Dionisie Areopagitul⁵⁴. Cei ce se află ridicați pe treapta cea mai înaltă a bunurilor spirituale nu s-au ridicat numai prin ei, pentru că în acest caz oricine s-ar putea ridica, principial, prin sine, și n-ar mai fi necesară o ierarhie și între persoane, ci numai între bunuri. Deci ierarhie înseamnă și o legătură între trepte prin ajutorul ce trebuie să-l dea cei superiori celor inferiori și prin dependența celor inferiori de cei superiori. De aceea, cei de pe treapta cea mai înaltă în Biserică s-au ridicat acolo prin îngerii, subiecte superioare nouă. Aceasta pune în nouă lumină rostul îngerilor, care au, așadar, o răspundere față de oameni, semenii lor întru creaturitate. Îngerii sînt orînduiți și ei pe cele nouă trepte. Heruvimii de pe treapta cea mai înaltă, fiind în cea mai intimă apropiere de Dumnezeu, primesc lumina direct de la El și nu mai pot trece într-o treaptă mai înaltă. Fixarea aceasta a treptei celei mai înalte implică o fixare a tuturor treptelor îngerești în sensul că

54. *Eccl. hierarchia*, cap. I, 3 ; Parafraza lui Pachimere I, 3 ; P.G. 3, 386.

nu se mai face trecerea de pe una inferioară în alta superioară, dar toate înaintează etern în cunoaștere. La îngeri nu mai este vorba de o cădere a unora mai jos și de luare a unora înaintea altora, pentru că nu mai este păcat. Ei sînt consolidați toți în bine.

Dar, totuși, fiecare treaptă primește lumina îndumnezeitoare prin cea superioară și în acest sens au nevoie de treptele superioare⁵⁵. Încolo ei sînt fixați pe veci pe treptele lor. Aceasta este «odihna» lor poate, deși odihna aceasta nu înseamnă încetarea de a se bucura veșnic de primirea luminii divine, de contemplarea neconținută a înfinitelor adfncuri ale lui Dumnezeu. Ei sînt fixați în bine, dar și progresaază în el. Aceasta înseamnă că sînt «într-o odihnă pururea nobilă» a spiritului lor, sau într-o mișcare circulară exclusiv în jurul ființei divine, la care va ajunge în viața viitoare și spiritul nostru. Oamenii credincioși, spre deosebire de îngeri, urcă de pe o treaptă pe alta și, pentru că au căzut în păcat, și urcușul înseamnă, pe de o parte anularrea treptată a urmărilor păcatului, pe de alta, desăvîrșirea firii lor prin participarea cît mai mare la Dumnezeu.

În slujba acestui progres spiritual stă ierarhia de subiecte, căci numai subiectele sînt capabile de ajutorarea altora, prin iubire. De aceea, ierarhia este esențială Bisericii (ierarhia cerească ține și ea de Biserică într-un fel anumit și susține mișcarea ascendentă a ierarhiei bisericești). Urcușul omului realizîndu-se prin ajutorul și în cadrul ei, se realizează în cadrul Bisericii. Ținta ultimă a întregii ierarhii este îndumnezeirea celor ce se mîntuiesc. «Iar îndumnezeirea este asemănarea și unirea cu Dumnezeu, pe cît este cu putință», sau, mai pe larg, «neconținută iubire a lui Dumnezeu, lucrată în toți în chip dumnezeiesc și unitar, și, înainte de aceasta, părăsirea totală și neregretată a celor contrare, cunoașterea făpturilor în calitate de făpturi, vederea și cunoștința sfințului adevăr, participarea îndumnezeită desăvîrșită și unitară la Însuși-Unul, atît cît este cu putință, gustarea vederii care hrănește spiritual și îndumnezeiește pe tot cel ce caută spre ea»⁵⁶. Lucrarea ierarhiei bisericești este unitară, dar se realizează în grade: «curățirea celor nedesăvîrșiți, luminarea celor curățiți și desăvîrșirea celor inițiați în știința inițierilor ei»⁵⁷.

55. Dionisie nu vorbește numai de o iluminare și desăvîrșire chiar și a cetelor îngerești inferioare prin cele superioare, ci și de o purificare a lor. Ba încă și de purificarea, iluminarea și desăvîrșirea primei cete de sus, prin Hristos. Purificarea este curățire de o anumită neștiință, iluminarea este participarea la o cunoștință superioară, iar desăvîrșirea este transformarea mai înaltă prin această cunoaștere (*De coelestii hier.* VII, 31; P.G. 3, 209).

56. *Op. cit.*, I, 1; P.G. 3, 372.

57. *Op. cit.*, V, 31; P.G. 3, 504.

Lucrarea ierarhiei asupra poporului credincios se exercită în mod esențial prin sfintele Taine, în special prin botez, mir și Euharistie. Pe câtă vreme ingerii, ca «minți pure», primesc cele dumnezeiești în mod descoperit, noi le primim îmbrăcate «în icoane sensibile»⁵⁸, sau «în simboluri»; prin «simboluri» înțelegând cuvinte, gesturi și materii sensibile, care nu numai semnifică, ci și cuprind în chip neînțeles anumite realități spirituale. Aceste învelișuri acoperă mai mult sau mai puțin «rațiunile» Tainelor. Pe cei desăvârșiți formele sensibile ale Tainelor nu-i împiedică să contemple și să simtă conținutul lor spiritual, iar pentru cei nedesăvârșiți, ele stau într-o conformitate înțeleaptă cu starea lor.

Viziunea lui Dionisie Areopagitul, expusă de el în doctrina ierarhiilor, este o viziune liturgică. Ea evidențiază necesitatea structurii bisericești ierarhice pentru progresul spiritual al credincioșilor.

Dar ierarhia celor trei trepte, căreia i s-a încredințat călăuzirea credincioșilor, se completează cu un fel de ierarhie de alt ordin, neoficială, întrucât unii credincioși se află pe o treaptă mai înaltă a participării la bunurile divine decât alții, dar răspunderea pentru ceilalți îi face să le ajute și acelora să se ridice. Este ierarhia sfințeniei, care nu nesocotește și nu împiedică în lucrul ei ierarhia bazată pe săvârșirea Tainelor și impusă de organizarea văzută a Bisericii.

Căci chiar și creștinii aflători pe treptele mai înalte ale sfințeniei își sorb mai departe puterea spirituală din Sfintele Taine și deci stau în dependență respectuoasă de ierarhia încredințată cu săvârșirea lor. Cei ce folosesc puterea harului pentru curățirea lor de patimi și dobândirea virtuților, dobândesc diferite harisme, cum ne atestă viețile sfinților și credincioșilor înduhovniciți. Astfel cele trei trepte ale mirenilor (catehumeni, credincioși, călugări) se completează cu varietatea cu mult mai suplă a stărilor duhovnicești ale membrilor Bisericii. Catehumenii nu mai există azi, iar penitenții nu mai constituie o stare aparte, deci diaconii n-ar mai avea o categorie rezervată lor, identică cu a celor ce se purifică. Credincioșii nu pot fi nici ei socotiți că sînt toți exclusiv pe treapta iluminării, precum nici monahii pe a desăvârșirii. Mulți din credincioși sînt încă în faza de purificare și, tot așa, mulți din monahi se mai află încă pe cele două trepte inferioare. Pe de altă parte, purificarea, iluminarea și desăvârșirea în înțelesul radical și spiritual nu dispensează nici ele, pe cei aflători pe treptele lor, de împărtășirea cu Sfintele Taine. .

58. *Op. cit.*, I, 21 ; P.G. 3, 373.

Așadar, există în Biserică, o ierarhie mai suplă, de ordin lăuntric și neoficial, o ierarhie bazată exclusiv de gradele de sfințenie. Dar și aceasta are nevoie de Taine și se ține în dependență de ierarhia văzută, acreditată cu săvîrșirea Tainelor. Pe orice treaptă de sfințenie s-ar afla un credincios, el rămîne dependent în cursul vieții pămîntești de ordinea ierarhică oficială a Bisericii și trebuie să se împărtășească de Sfintele Taine. Desigur, pentru cel de pe o treaptă de sfințenie mai înaltă, Tainele sînt mai descoperite, el vede mai mult din conținutul lor, folosește mai mult din ele, învelișul material a devenit așa zicînd inexistent pentru el, dar le primește mai departe, întrucît conținutul spiritual al Tainelor este hrănit din conținutul infinit al vieții dumnezeiești, și, ca atare, un izvor necesar de viață duhovnicească pentru oricine. Liturgia îngerească din pictura bisericii ne spune că Euharistia, chiar nevăzută, tot Euharistie rămîne, ca împărtășanie, «mai ade-vărată», mai plină cu Trupul și cu Sângele Celui ce S-a jertfit pentru lume. Harurile dumnezeiești împărtășite prin sfintele Taine nu se confundă totuși între ele și de aceea, chiar cînd învelișurile Tainelor sînt mai străvezii pentru unii, ei totuși au nevoie de haruri speciale, conforme cu starea lor, care constituie esența unor Taine precise. Există o ierarhie a harurilor, începînd cu harul botezului și pînă la harurile ce se împărtășesc Heruvimilor și Serafimilor. Chiar creștinul care trece în cer rămîne în Biserică, în partea cerească a Bisericii, undeva, pe o treaptă a harurilor nesfîrșite. Iar cît timp este pe pămînt, el trebuie să fie în Biserică dacă vrea să propășească în trăirea uniunii cu Dumnezeu; și nu numai întrucît trebuie să rămînă în structura ierarhic-sacramentală a Bisericii de pe pămînt, ci și întrucît el trebuie să progreseze în direcția ierarhiei cerești a îngerilor, spre Biserică din cer a sfinților, care nu se află în discontinuitate cu Biserică de pe pămînt, ci în legătură necesară cu aceasta. Căci, în orice caz, nu ajunge cineva pe treapta contemplării pure a lui Dumnezeu dacă nu s-a purificat prin Taina botezului, de pildă. El trebuie să ducă cu sine urmările, semnele Tainei văzute a botezului din Biserică de pe pămînt.

Urcușul duhovnicesc, chiar dacă duce pe cineva pînă la imediată apropiere de Dumnezeu în cer, este un urcuș în lăuntru Bisericii, pe treptele spirituale din Biserică de pe pămînt, și pe cele din Biserică din cer. Nu există altă scară spre Dumnezeu, decît prin interiorul Bisericii! Pentru că de-a lungul acestei scări se întinde plin de atracție harul lui Hristos, puterea lui Hristos, «Calea». Și pentru că în capul de sus al acestei scări și numai acolo, ca vîrf al întregii ierarhii, se află Hristos⁵⁹.

59. «Puterea ordinii ierarhice pătrunde în toate întregimile sfinte și lucrează Tainele sale prin toate sfintele simboale», *Hierarch. eccl.* V, 5; P.G. 3, col. 505.

Astfel, caracterul bisericesc al vieții spirituale se identifică cu caracterul ei hristocentric. Chiar cel ce s-a ridicat la starea de «minte pură» și de «contemplație fără simboluri» nu a părăsit cadrul ierarhic al Bisericii în sens larg și nu a sărit dincolo de Hristos. Pentru că El este mintea atotdivină și mai presus de ființă. El stă în vârful oricărei ierarhii ca forță atractivă pentru tot cel ce urcă pe treptele ei.

La prima vedere s-ar putea crede că mulțimea de trepte ierarhice îngereste și bisericești, pe care Dionisie Areopagitul le prezintă ca mijlocitoare ale luminii divine, ar face cu neputință comunicarea directă a credinciosului cu Hristos. Privind însă mai atent, observăm că puterea care lucrează pe toate treptele ierarhiei este harul dumnezeiesc al lui Iisus Hristos, sau este El însuși străbătând prin organele ierarhice ale Sale, și lucrind prin ele Tainele săvârșite de ele⁶⁰. Dacă persoanele create pot fi una în alta, cu atât mai mult Hristos poate fi în toate.

Treptele ierarhice nu-L înlocuiesc, dar intrucit noi nu sintem de la început în stare să-L vedem și să-L înțelegem descoperit, fără mijlocirea simbolurilor și fără explicațiile ce ni le dau treptele ierarhice, El ține seama de slăbiciunea aceasta a noastră, comunicându-ni-Se prin acestea. Dar, pe măsură ce progresăm cu ajutorul ierarhiei bisericești și al îngerilor, îl vedem și îl simțim și noi pe Dumnezeu tot mai clar și ne apropiem tot mai mult de lumina descoperită a Lui, ne îndumnezeim. «Iisus (mintea atotdivină și mai presus de ființă, sursa, ființa și puterea atotdivină a întregii ierarhii), le strălucește mai clar și mai inteligibil ființelor fericite superioare nouă, făcându-le, după puterea lor, asemenea luminii Sale. În ce ne privește pe noi, ne adună din multele heterogenități, prin dragostea de cele bune, care tinde spre El și ne înalță spre El, desăvârșindu-ne într-o viață, într-o deprindere și într-o lucrare unitară și dumnezeiască. De la aceasta, progresînd la sfînta lucrare a preoției, devenim mai aproape de ființele superioare nouă, prin asemănarea după putere, în sfînta lor fixitate statornică și neschimbătoare. Din aceasta, privind spre însăși lumina fericită și dumnezeiască a lui Iisus și văzînd întru sfințenie cîte se pot vedea și luminîndu-ne cu cunoașterea vederilor, sfințiți fiind și sfințînd pe alții prin știința tainică, vom putea deveni în chipul luminii și îndumnezeitori, desăvârșiți și desăvîrșitori»⁶¹.

60. «Toată ierarhia o vedem terminînd în Iisus», *op. cit.*, V; P.G. 3, 505.

61. *Op. cit.*, I, 1; P.G. 3, 372.

6. MARILE ETAPE ALE VIEȚII SPIRITUALE

În împărțirea vieții spirituale în concret, va trebui să ne orientăm după sfinții părinți și scriitori duhovnicești ai Răsăritului.

Cea mai simplă împărțire a vieții spirituale este aceea în : **faza practică** sau activă și **faza contemplativă**. Faza practică, faza faptelor, are menirea să ridice ființa credinciosului din starea supusă patimilor și să o înalțe pe treptele virtuților pînă la iubire ⁶². Faza contemplativă reprezintă adunarea ei, unitatea și simplitatea, ațintirea exclusivă la Dumnezeu, Cel unul și infinit. Omul din faza practică se numește *πρακτικός* (= lucrător) cel din faza contemplativă, *θεωρητικός* (= privitor, văzător). Adeseori în loc de «contemplație» sau de «contemplativ», părinții întrebuințează termenii de «cunoaștere» și «cunoscător» (gnosis, gnostic).

Scopul fazei active este eliberarea omului de patimi (*ἀπάθεια*). Aceasta este pentru monah o țintă accesibilă, nu un ideal utopic. Această stare de nepătimire este considerată ca egală sau, mai bine zis, ca un prag al iubirii de Dumnezeu. Iar această iubire duhovnicească constituie trecerea fazei active în faza contemplativă. ⁶³

Numai cel ce și-a curățit mintea prin nepătimire poate să se îndrepte spre cunoaștere (gnoză), sau spre contemplație. Erudițiile profană pot dobîndi și cei necurățiți, dar contemplația o au numai cei curați ⁶⁴. Iar curățenia sau nepătimirea o dobîndim numai prin lucrarea poruncilor ⁶⁵, care constituie preocuparea fazei active. Numai sufletul curat este o oglindă neîngustată, neîntinată de atașarea pătimășă la lucrurile lumii, capabilă să primească cunoștința dumnezeiască. Mintea aceasta este mintea goală (*γυμνός νοῦς*). Numai ea este în stare de contemplație, de cunoștința ființială ⁶⁶. Ajuns sufletul la această stare de nepătimire, sau de curăție, sau de liniște, de pace, de seninătate ⁶⁷, se ridică pe treapta contemplației sau a gnozei. Dar sfinții părinți deosebesc strict această gnoză, sau contemplație, de cunoașterea duhovnicească a lumii, care și ea se deosebește de cunoașterea profană, fiind o cunoaștere prin harul dumnezeiesc.

62. Evagrie Ponticul, *Praktikos*, cap. 53 : «Nepătimirea este floarea făptuirii», citat după ed. W. Frankenberg. *Evagrios Pontikos*, Berlin 1912; iar pentru expunere în general, a se vedea W. Bousset, *Apophthegmata Patrum*, Tübingen 1923, unde se cuprinde studiul : *Evagrios-Studien*, p. 281—341.

63. Evagrie Ponticul, *op. cit.*, cap. 35 : „Ἱέρως μὲν πρακτικῆς ἀγάπης”. „Πρὸ ἀγάπης ἡγαίται ἀπάθεια, πρὸ δὲ γνῶσεως ἀγάπη”.

64. *Cent. IV*, 90, la Frankenberg, *op. cit.*, p. 317.

65. *Cent. 34*, *op. cit.*, p. 285.

66. *Cent. III*, 70, *op. cit.*, p. 237.

67. *Cent. VII*, 3, *op. cit.*, p. 427.

Astfel, împărțirea vieții spirituale în două faze devine o împărțire în trei faze : 1) faza activă sau a făptuirii ; 2) faza contemplației naturii sau a contemplării naturii⁶⁸ și 3) faza teologică sau a contemplației tainice a lui Dumnezeu.

Important este că în această schemă, care descrie progresul spre desăvârșire, este absorbită și cunoașterea naturii, a creațiunii în întregul ei. Acceptarea contemplației curate a naturii ca act de spiritualitate, este proprie părinților răsăriteni. «Odată ce căderea creaturii constă în coborârea din unitatea cu Dumnezeu și din fericirea contemplației Lui,... spiritul omenesc are misiunea să se înalțe treptat, din sferile de jos, la cunoașterea Monadei și Treimii, din neștiință, la cunoaștere. Dar atunci contemplația naturii (*sub specie aeternitatis*) intră în procesul de mîntuire a celor evlavioși»⁶⁹. Contemplarea curată a naturii este o treaptă care reface și care dovedește refacerea puterilor de cunoaștere ale sufletului omenesc.

Această schemă se ramifică însă și mai mult. În lăuntrul «contemplației naturale» se deosebește «contemplarea corpurilor» și a «ființelor necorporale», sau a ingerilor. Astfel rezultă trei trepte ale cunoașterii : a lumii corporale, a lumii necorporale și a Sfintei Treimi.⁷⁰

Foarte clară apare această ordine a urcușului spiritual, la sfîntul Maxim Mărturisitorul. Și el împarte urcușul mai întâi în două trepte. Omul duhovnicesc se ridică de la virtute la cunoștință⁷¹, sau de la făptuire la contemplație⁷², sau de la filozofia activă la teologia contemplativă⁷³, sau la mistagogia contemplativă⁷⁴. Apoi face o împărțire în trei trepte, după cum contemplația ce urmează după făptuire se referă fie la rațiunile din făpturi, fie la Dumnezeu.

În această întreită împărțire, treptele se numesc : 1. făptuire ; 2. contemplație naturală, sau filozofia morală⁷⁵ ; 3. teologia mistică⁷⁶.

Aceste trei trepte se mai numesc : făptuire — contemplație naturală — mistagogie teologică⁷⁷, sau faza activă — faza contemplativă

68. Prin contemplația naturală nu se înțelege contemplația prin puterile exclusiv naturale ale sufletului. Termenul «natural» e luat nu de la starea sufletului cunoșcător, ci de la obiectul cunoașterii, de la natura creată, el însemnînd contemplarea naturii.

69. W. Bousset, *op. cit.*, p. 310.

70. Evagrie, *Cent. I*, 14. Vezi și *Cent. II*, 4 ; *III*, 61 ; la Frankenberg, *op. cit.*

71. *Ambig. liber*, P.G. 91, 1144 C. *Quaest. ad Thal.* q. 50 ; P.G. 90, 469 C.

72. *Cap. duc. II*, 51 ; P.G. 90, 1148 B.

73. *Quaest. ad Thal.* q. 10 ; P.G. 90, 288 CD.

74. *Quaest. ad Thal.* q. 25 ; P.G. 90, 273 A.

75. *Quaest. ad Thal.* q. 25 ; P.G. 90, 329 AC ; *Ambig. liber* ; P.G. 91, 1413 C.

76. *Amb. liber*, P.G. 91, 1197 C ; *Quaest. ad Thal.* q. 55 ; P.G. 90, 556 A.

77. *Cap. duc. II*, 95 ; P.G. 90, 1172 B.

— harul teologic ⁷⁸ sau, virtute — contemplație duhovnicească — rugăciune curată ⁷⁹.

Intrucît contemplația creațiunii se poate referi sau la lumea văzută, sau la cea nevăzută, sfîntul Maxim cunoaște uneori și o împărțire în patru trepte ⁸⁰.

Dintre cele trei trepte, prima treaptă este aceea a începătorului, care trebuie să se străduiască a se deprinde în virtuți. Virtuțile sînt în număr de șapte. La începutul lor stă credința; la sfîrșit, iubirea, precedată imediat de nepățimire ⁸¹. Iubirea concentrează în ea toate virtuțile ⁸² și trece pe om la cunoaștere sau contemplație ⁸³.

Ținta virtuților sau a strădaniilor din prima treaptă este eliberarea de patimi sau nepățimirea ⁸⁴. Virtuțile combat patimile și astfel slujesc indirect spiritului, constituind o treaptă către țelul din urmă, care este cunoașterea ⁸⁵.

Treapta a doua se numește a contemplației, deși sfîntul Maxim, după cum am văzut, nu folosește acest cuvînt în sens unic, ci îi dă mai multe înțelesuri, după obiectul la care se referă. În general însă acest obiect este aproape totdeauna o creatură. Numai rar; și anume atunci cînd împarte urcușul în două trepte și nu în trei, sfîntul Maxim înțelege prin ea și contemplația tainică, ce se referă la Dumnezeu în mod nemijlocit. Cînd însă împarte acest urcuș în trei trepte, contemplația constituind treapta a doua, aceasta însemnează aproape totdeauna exclusiv contemplația orientată spre făpturi. În acest înțeles, contemplația are ca obiect «rațiunile» din făpturi ⁸⁶. Prin ea omul dobîndește o privire spirituală a rașiunilor din lucrurile create; prin ea natura fi este omului un «pedagog», un îndrumător spre Dumnezeu.

Treapta a treia, a cunoașterii tainice, nu se mai ocupă cu «rașiunile» din lucruri, ci cu Dumnezeu însuși ⁸⁷. Obiectul ei este dumnezeirea preasfîntă și preafericită, supranegrăită, supranecunoscută și mai presus de toată infinitatea ⁸⁸. Cunoașterea aceasta a lui Dumnezeu este un extaz al dragostei, care persistă nemișcat într-o ațintire către Dum-

78. *Cap. de char.* II, 26; P.G. 90, 992 BC.

79. *Cap. de char.* III, 44; P. G. 90, 1029 B.

80. *Cap. de char.* I, 94; P.G. 90, 981 BC.

81. *Cap. de char.* I, 1—2; P.G. 90, 961 AB.

82. *Quaest. ad Thal.* q. 40; P.G. 90, 397 B; q. 54; P.G. 90, 516 A.

83. *Cap. de char.* I, 1; 90, 961 A. ^x

84. *Cap. de char.* II, 16; P.G. 90, 988 D; *Quaest. ad Thal.* q. 55; P.G. 91, 541 B; *Cap. de char.* II, 34; P.G. 90, 996 B; *Cap. duc.* I, 32; P.G. 90, 1096 A.

85. La expunerea aceasta m-am folosit de Josef Lossen S. J., *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster i. W. 1941, p. 8 urm.

86. *Quaest. ad Thal.* introd. P.G. 90, 252 AB: „τοὺς τῶν γεγονότων λόγους, τοὺς τῶν ὄντων λόγους“; *Quaest. ad Thal.* q. 25; P.G. 90, 335 B.

87. *Cap. de char.* II, 26; P.G. 90, 992 C; II, 27, *ibid.*

88. *Amb. liber.* P.G. 91, 1168 A.

nezeu⁸⁹. Ea se obține în starea de îndumnezeire a omului, sau de unire a lui cu Dumnezeu⁹⁰.

În fond, cele trei trepte coincid cu faza purificării, iluminării și desăvârșirii, în care am văzut că împarte Dionisie Areopagitul urcușul spiritual al omului. Căci, pe de o parte, faza activă urmărește curățirea de patimi, iar faza desăvârșirii la Dionisie Areopagitul este tot una cu faza îndumnezierii sau a cunoașterii tainice.

Această împărțire o vom adopta și în expunerea noastră.

Treapta purificării aparține în mod categoric nevoințelor ascetice, iar cea a desăvârșirii, sau a vederii, sau a îndumnezierii și unirii, reprezintă ținta acestor nevoințe. Mai greu este de situat, între acestea două, treapta iluminării.

Totuși în loc de a împărți acest studiu în două părți, adică în partea purificării și în partea cunoașterii tainice a lui Dumnezeu, îl împărțim în trei, potrivit celor trei trepte. Căci, pe de o parte treapta iluminării aparține cunoașterii, întrucât prin ea sufletul a ajuns la o cunoaștere a lui Dumnezeu, alta decât cea naturală, o cunoaștere prin «rațiunile» divine ale lucrurilor, dar nu mai puțin o cunoaștere raportată limpede și ferm la Dumnezeu. Apoi treapta aceasta nu mai este o luptă împotriva patimilor, ci ea este ceva pozitiv, care încoronează nevoințele ascetice, asemănându-se și în această privință cu faza culminantă a vieții duhovnicești. Dar, pe de altă parte, treapta iluminării aparține și ea drumului spre ținta finală; cunoașterea pe această treaptă este și ea o cunoaștere îndreptată spre fapte și ca atare trebuie depășită, pentru a se ajunge la ținta finală a cunoașterii directe a lui Dumnezeu. Ea este pe de o parte un rezultat pozitiv, obținut la capătul eliberării de tot ce este rău, dar pe de altă parte, nici ea nu este pozitivul definitiv, ci deși bun, nu este bunul absolut, căutat de eforturile ascetice, ci un bun care trebuie depășit și el. Am putea spune deci, că treapta iluminării aparține și urcușului ascetic și țintei lui sau că pe această treaptă se întâlnește cunoașterea tainică cu asceza, sau înțelegerea cu efortul de a depăși și această înțelegere. Este lumina luceafărului de dimineață cu avansurile luminii de zi, care o înlătură prin copleșire pe cea dinții.

Dar acum, să urmărim în amănunt ramificațiile celor trei trepte. Întrucât treapta întâi are ca preocupare eliberarea de patimi și înlocuirea acestora cu virtuțile, este necesar să cunoaștem întâi ființa patimilor, modul nașterii și creșterii lor. Pe urmă trebuie să cercetăm modul de-

89. *Cap. de char.* I, 39; P.G. 90, 1097 C.

90. *Cap. duc.* I, 353; P.G. 90, 1104 A; *Amb. liber*; P.G. 91, 1241 C; *Quaest. ad Thal.* q. 63; P.G. 673 CD; q. 40; P.G. 90, 400 CD.

pășirii lor treptate prin deprinderea celor șapte virtuți în ordinea expusă de sfântul Maxim Mărturisitorul : a credinței, a fricii, a înfrînării, a răbdării, a speranței, a nepătimirii, a iubirii, de care se leagă, practicarea postului, priveghierea, rugăciunea, citirile cucernice și răbdarea necazurilor, ca mijloace pentru dobândirea virtuților suspomenite.

În partea a doua, care se preocupă cu cunoașterea lui Dumnezeu din fapte, ca fruct al nepătimirii și iubirii, vom analiza ființa acestei cunoașteri, raportul ei cu nepătirea și cu iubirea, cu cunoașterea rațională și cu cea tainică.

Iar în partea a treia, vom înfățișa cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu prin unirea cu El, ceea ce are ca efect îndumnezeirea ființei umane a credinciosului.

PARTEA ÎNȚIIA

PURIFICAREA

A

DESPRE PATIMI

1. ESENȚA PATIMILOR

a) Patimile reprezintă cel mai coborât nivel la care poate cădea ființa omenească. Atît numele lor grecesc — $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$, cît și cel latinesc — *passiones*, sau românesc, arată că omul este adus prin ele la o stare de pasivitate, de robie. De fapt ele copleșesc voința, încît omul patimilor nu mai este om al voinței, ci se spune despre el că este un om «stăpînit», «robit», «purtat» de patimi.

O altă caracteristică a patimilor este că în ele se manifestă o sete fără margini, care-și caută stîmpărarea și nu și-o poate găsi. Blondel spune că ele reprezintă setea după infinit a omului, întoarsă într-o reacție în care nu-și poate afla satisfacția⁹¹. Același lucru îl spune și Dostoievski⁹².

91. «Ainsi les besoins et les appétits humains, tout analogues qu'il soit à ceux de la bête, en diffèrent profondément. La bête n'a point de passions. Ce qu'il y a de bestial en l'homme réclame au contraire tout ce qu'exige la raison et la volonté, une infinie satisfaction. La sensualité n'est insatiable et déraisonnable, que parcequ'elle est pénétrée d'une force étrangère et supérieure au sens; et cette raison immanente à la passion même prend un tel empire qu'elle peut supléer la raison raisonnable, qu'elle en confisque les aspirations infinies et qu'elle usurpe les inépuisables ressources de la pensée» (*L'Action*, vol. II, p. 297).

92. «Tot răul — zice Simon Frank — care la Dostoievski are totdeauna o origine spirituală: aroganța, deșertăciunea, bucuria de paguba altuia, cruzimea, ura, însăși plăcerea, provine pentru el din năzuința sufletului de a răzbuna sfințenia înăbușită și umilită, sau de a împune și a afirma drepturile ei, fie și într-un mod nebușesc și pervers». Simon Frank, *Die Krise des Humanismus, Eine Betrachtung aus der Sicht Dostoevskys*, Hochland, 28 Jahrgang, Heft 10, p. 295; citat după L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942, p. 580, nota 12. La aceeași notă, în continuare Binswanger mai dă următorul citat din Simon Frank: «Credința

De fapt, ceea ce spune Nil Ascetul despre stomac, că devine prin lăcomie o mare ce nu poate fi umplută⁹³, se potrivește despre orice patimă.

Infinitatea aceasta pururea nesatisfăcută se datorește atât patimii în sine, cât și obiectelor cu care caută să se satisfacă. Obiectele pe care patimile le caută nu pot să le satisfacă, pentru că ele sînt finite și, ca atare, nu corespund setei nemărginite a patimilor. Sau, cum spune sfîntul Maxim Mărturisitorul, omul pătimaș se află într-o continuă preocupare cu nimicul, căci caută să-și stîmpere setea infinită cu nimicul patimilor sale, odată ce obiectele pe care le înghit acelea se transformă în nimic, fiind prin firea lor reductibile la nimic. De fapt, patima are prin fire de-a face numai cu obiecte, iar pe acestea le caută numai pentru că pot fi complet sub stăpînirea eu-ului, la discreția lui. Dar obiectele sînt prin firea lor finite, atât ca izvoare de satisfacție, cât și ca durată, trecînd ușor în neexistență, prin consumație. Chiar cînd patima are nevoie și de persoana umană pentru a se satisface, o reduce și pe aceasta tot la caracterul de obiect, sau vede și folosește din ea numai latura de obiect, scăpîndu-i adîncurile indefinite ascunse în latura de subiect.

Iar setea infinită a patimilor în sine se explică prin faptul că ființa umană, avînd o bază spirituală, are o tendință spre infinit care se manifestă și în patimi; dar în patimi această tendință este întoarsă de la autenticul infinit care este de ordin spiritual, spre lume, care dă numai iluzia infinitului⁹⁴. Omul, fără să fie el însuși infinit, nu numai că este capabil dar este și însetat de infinit și tocmai de aceea este capabil și însetat de Dumnezeu, adevăratul și singurul infinit (*homo capax divini*). Este capabil și însetat de infinit nu în sensul că ar fi în stare să-l dobindească, să-l absoarbă în ființa lui — căci atunci însăși ființa umană ar deveni infinită, sau ar fi virtual infinită — ci în sensul că poate și

că și în omul căzut, stricat, pervertit, persistă, ba chiar că în condiția căderii sale se poate vedea totodată însușirea asemănării sale cu Dumnezeu, iată trăsătura unică și totuși corespunzătoare ființei creștinismului, a concepției despre om a lui Dostoevski».

93. Firea devenită roaba patimii «trimite în stomac, prin canalul adînc săpat al lăcomiei, mîncare pregătită, ca într-o mare ce nu poate fi umplută». Nil aplică stomacului cuvintele lui Solomon: «Toate rîurile curg în mare și marea nu se va umple» (Ecl. 1. 7), zicînd: «Căci stomacul și marea sînt la fel, absorb rîurile ce se varsă în ele fără să se sature, unul consumînd prin digestie, cealaltă, prin sărătură, cele ce vin în ele, dorînd iarăși altă hrană și nefînchizîndu-și niciodată căscătura», *Peristea*, P.G. 79, 821.

94. «Răul este mișcarea nerațională a facultăților sufletești spre altceva decît spre ținta lor finală, în beza unei judecări gresite. Iar țintă finală numesc cauza lucrurilor, după care tind toate în mod natural, chiar dacă cel rău, acoperîndu-și pizma sub chipul bunăvoinței, înduplecă prin viclenie pe om să-și ameste dorința spre altceva decît spre cauza tuturor, creînd în el ignorarea cauzei». Sf. Maxim Mărt., *Quaest. ad Thalassium*, P.G. 90, 233.

trebuie să se alimenteze spiritual din infinit și la infinit, căutînd și putînd să trăiască într-o continuă comunicare cu el, într-o participare la el. Dar omul n-a voit să se mulțumească cu această participare la infinit, ci a voit să devină el însuși centrul infinitului, sau a crezut că este un asemenea centru, lăsîndu-se amăgît de setea după infinit a firii sale:

Neînțelegînd deci că setea înfinită a firii sale nu este o indicație a înfinității acestei firi, căci infinitul adevărat nu poate avea o sete — ci numai un semn al capacității sale de comunicare cu infinitul, care nu este propriu firii sale — ființa umană, în loc să se mulțumească de a rămîne și de a progresa în comunicarea cu adevăratul infinit, a voit să devină ea însăși infinitul, căutînd să absoarbă în sine sau să-și subordoneze tot ce se preta la această relație de subordine față de sine, adică obiecte moarte, lucruri finite. În loc să-și stîmpere setea de infinit — căutînd infinitul ca ceva deosebit de sine, prin gravitatea sa spre un centru căruia să i se subordoneze — a căutat să adune toate în jurul său, ca în jurul unui centru. Dar nefiînd în sine un centru real, natura aceasta a sa s-a răzbunat, făcîndu-l în realitate să alerge tot el după lucruri, ba chiar robindu-l lor. Căci patima, ca fugă neostoită după lume, în loc să fie o expresie a suveranității centrale a ființei noastre, este mai degrabă o forță care ne poartă fără voia ei, este semnul unei căderi a ființei noastre într-o accentuată stare de pasivitate. Firea noastră, vrînd-nevrînd, tot trebuie să-și manifeste tendința după un centru în afară de ea. Prin patimi, centrul acesta a fost mutat de la Dumnezeu, la lume. Astfel, patimile sînt produsul unei porniri întortocheate ale firii, sau a unei firi care și-a pierdut tendința simplă și rectilinie; în ea se întîlnesc două tendințe, sau o tendință care nu poate merge pînă la capăt, ci se întoarce împotriva ei. Patima este un nod de contradicții. Pe de o parte, ea este expresia unui egoism, vrînd să facă toate lucrurile să graveze în jurul său, pe de alta, ea denotă o transformare a lumii exclusiv într-un centru de preocupări. Pe de o parte, patima este un produs al voinței de suveranitate egocentrică; pe de alta, este o forță care-l coboară pe om la starea unui obiect purtat încoace și încolo fără voia lui. Pe de o parte, ea caută infinitul; pe de alta, se alege cu nimicul⁹⁵.

Spiritul, care este indefinit și capabil să se umple de infinit și însetat de primirea lui în sine, în loc să caute legătura cu spiritul infi-

95. «Ce qu'il y a en nous de sensible et d'affectif n'est pas, comme chez l'animal, bon par l'instinct de la satisfaction des besoins finis et passagers. Nos énergies spontanées sont elles-mêmes travaillées par un appétit d'infinitude d'où peut procéder le risque paradoxal des passions insatiables et de cette raison irraisonnable de vouloir infiniment le fini». Blondel, op. cit., vol. II, p. 192.

nit, caută să se umple cu obiecte finite și trecătoare, nealegându-se cu nimic și setea lui rămânând mereu nesatisfăcută.

Patima este astfel ceva irațional. Totul pe lume este rațional, spune sfântul Maxim Mărturisitorul, avînd temeiul într-o rațiune divină; numai patima este irațională. Suprema ei iraționalitate se arată în faptul că, deși omul pătimăș își dă seama tot mai mult că lucrurile finite nu pot răspunde aspirației lui după infinit, iar această constatare îl umple de plictiseală și descurajare, totuși el continuă să se lase purtat în momentul următor de patima sa egocentrică, ca și cînd prin ea ar absorbi infinitul, nedîndu-și seama că infinitul adevărat este un spirit liber care nu poate fi absorbit fără voia sa, căci este subiect cu care trebuie să între în comuniune, ca libertate, cu altă libertate. De pildă, lacomul știe că nici o mîncare nu-i va satisface vreodată lăcomia, iar cel ce urăște simte că semenul pe care îl urăște nu poate stinge focul urii, chiar dacă va fi consumat total de ea. Rațional ar fi ca nici lacomul, nici cel ce urăște, să nu se lase chinuți de aceste patimi. Dar nu o face niciunul, persistînd în chinurile lor iraționale⁹⁶.

Prin iraționalitatea lor, prin caracterul lor amăgitor, prin abaterea omului de la ținta sa adevărată, patimile țin ființa umană într-un întineric de neștiință. Prin lupta împotriva patimilor se urmărește, așadar, scăparea ființei umane de neștiință, întoarcerea ei spre adevărata infinitate a lui Dumnezeu, ca țintă a vieții sale și eliberarea spiritului său de sub robia lumii și de sub tirania pe care o reprezintă patimile. Acesta este sensul nepățimirii.

În vechea literatură duhovnicească, patimile sînt socotite în număr de opt, sau, cînd slava deșartă este unită cu mîndria, în număr de șapte. Acestea sînt: lăcomia pînteceului, curvia, iubirea de arginți,^{*} mînia sau ura, întristarea, trîndăvia, slava deșartă și mîndria⁹⁷. Ele coincid în fond cu cele șapte păcate capitale: lăcomia, desfrînarea, a-

96. Contradicția aceasta a patimii o înfățișează Blondel astfel: «Par contre, celui qui succombe à l'égoïsme et à l'orgueil de révolte ne supprime pas pour cela la puissance d'infini et d'éternité, qui constitue sa nature spirituelle. Si son désir d'être tout à soi et tout pour soi échoue, ce n'est pas et ce ne peut être l'effondrement total dont on nous parlait tout à l'heure; il a obtenu ce qu'il désirait; et en réalisant contre lui-même cette jouissance de soi et des choses périssables, il n'a fait que consacrer son isolement» (op. cit., vol. I, p. 245). În opoziție cu acesta, ascetul pune mult mai multă energie în actiunea sa: «Il lui faut donc un acte vraiment personnel d'énergie méritoire pour préférer l'invisible réalité du bien éternel à l'attrait des curiosités des jouissances immédiates, des ambitions, de l'indépendance. Dans cet ascétisme se déploie une action qui, négative en apparence, renferme la maximum de puissance et de foi, puisque cette confiance en ce qui n'a point d'attrait sensible et, comme diraient les psychologues, de dynamogénie affective, implique une victoire sur l'univers entier et sur toutes les concupiscences de la nature» (Ibid.).

97. Ioan Casian, *Despre cele opt gînduri ale răutății (De octo spiritibus malignis)*; P.G. 28, 871—906 și Filoc. rom. I, p. 98—124; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 61—80.

variția, mînia, invidia, lenea și mîndria, dacă identificăm invidia cu întristarea.

Unele dintre patimi sînt ale trupului, altele ale sufletului. Dar strînsa unitate dintre trup și suflet face ca patimile trupești să fie împletite cu cele sufletești, sau să se condiționeze reciproc. Scriitorii ascetici socotesc că la cei mai tineri, lăcomia pîntecelui le produce pe toate celelalte. Căci ea pune în mișcare pofta curviei și amîndouă acestea au nevoie de bani pentru a se satisface, iar cel ce se vede lipsit de obiectele care satisfac aceste trei patimi se întristează, precum dacă vrea cineva să i le răpească, sau să pună mina pe ele înaintea lui, se mînie⁹⁸. La cei mai în vîrstă însă principala patimă este mîndria. De aceea, slava deșartă și mîndria pot fi și ele un efect al lăcomiei și al avuției adunate. Dar se poate întîmpla și cazul invers: din iubirea de slavă și din mîndrie, să caute omul avuție pentru a desfășura luxul, care-i aduce laudele oamenilor și pentru a privi de sus la ceilalți; sau se întristează și se mînie cînd nu este destul de onorat.

Tocmai această intercondiționare a patimilor trupești, pornite de la lăcomia pîntecelui și a celor sufletești, pornite de la mîndrie, fac pe aceiași scriitori duhovnicești care au declarat lăcomia pîntecelui ca cea dintîi patimă să declare apoi «mîndria, ca primul pui al diavolului»⁹⁹. Căci poate fi cineva mîndru și fără să se fi îndopat cu mîncări, precum sînt destui asceți mîndri pentru asceza lor. S-ar putea deci spune că există un îndoit circuit care duce de la lăcomia pîntecelui la toate patimile — inclusiv la cele sufletești — și de la mîndrie iarăși, la aproape toate patimile, inclusiv la unele trupești. Lăcomia pîntecelui și mîndria reprezintă una și aceeași sete egocentrică a omului, sub aspectul îndoit al ființei sale psiho-fizice. Există o condiționare strînsă între biologic și spiritual, un domeniu influențînd pe celălalt atît în decăderea, cît și în refacerea omului. Aici se deschide un vast cîmp de cercetare a amănuntelor interdependenței între biologic și spiritual.

Atît lăcomia cît și mîndria își au rădăcina în φιλαυτία, iubirea egoistă de sine, ca un absolut autonom și independent. «E clar, zice sfîntul Maxim Mărturisitorul, că cine posedă egoismul — posedă toate patimile»¹⁰⁰. Iar egoismul reprezintă o rupere de Dumnezeu, ca centru deosebit de

98. Evagrie, *Capete despre deosebirea patimilor și a gîndurilor* (*De diversis malignis cogitationibus*), P.G. 79, 1199—1228; Filoc. rom., ed. I, vol. I, p. 48: «Căci este cu neputință să cadă cineva în mîniile duhului curviei, dacă n-a fost doborît înții de lăcomia pîntecelui. Precum nu poate tulbura mînia pe cel ce nu luptă pentru mîncări, avuții sau slavă. Și este cu neputință să soape de duhul întristării cel ce nu s-a lepădat de toate acestea».

99. Evagrie, *op. cit.*, 1.c.

100. *Cap. despre dragoste*, III, 8; P.G. 90, 1020 B.

mine, al existenței mele ; și, întrucît omul nu poate exista prin sine însuși oricît și-ar da această iluzie, reprezintă o gravitație spre lume.

Așadar, uitarea de Dumnezeu fiind ultima cauză a patimilor, tămăduirea de ele trebuie să înceapă de la credință, adică de la revenirea la o cît mai deasă pomenire a Lui. Prin aceasta, se va pune prima frînă egoismului, ceea ce se va manifesta practic prin înfrînare în sens larg ; înfrînarea poftelor trupești și înfrînarea mîndriei, prin smerenie.

b) Subordonînd spiritul ființei noastre pornirilor inferioare, dar ne-reușind să-l reducă cu totul la tăcere, patimile produc o sffșiere și o dezordine în această ființă și, prin aceasta, o slăbire a ei. Dar ele nu au acest efect numai asupra subiectului lor. Ele produc o dezordine și în relațiile dintre subiectul lor și semenii lui. De multe ori, patima se întinde de la primul ei subiect, înspre viața altuia. Lăcomia unuia provoacă lăcomia altuia, ca apărare a aceluia, de lăcomia primului. Aproape orice patimă caută să reducă pe semenii la treapta inferioară a unor obiecte. Dar aceia caută să se apere, iar din această apărare se naște o luptă, care adeseori nu se oprește la simpla apărare, ci merge la rîndul ei pînă la tratarea celui dintîi subiect al patimilor, ca obiect. Egoismul și îngustarea subiectului patimilor trezește, prin apărare și revoltă, egoismul, îngustarea și sărăcirea celorlalți. Pătimașul nu-și dăunează numai sie, ci și altora. Patimile au ca victime nu numai subiectul lor, ci și pe semenii lui. Patima nu-și manifestă efectul de slăbire, de pustiire și de dezordine numai în pătimaș, ci și în ceilalți. Ea îi lovește pe aceia și aceia reacționează de cele mai multe ori în același fel. Desfrînatul uzează de alte persoane ca de obiecte ale plăcerilor lui ; dar prin acestea le face și pe acelea desfrîmate, care caută la rîndul lor să uzeze de alte persoane, ca de obiecte.

Cel mîndru trezește prin imitație, sau prin reacție, mîndria în alte persoane ; iar raporturile de mîndrie, ce se nasc astfel între persoane, sînt contrare raporturilor normale de armonie ; comunitatea umană se fărîmițează. Membrii se mînfîncă între ei ca reptilele, cum spune sfîntul Maxim.^{100 bis} Toate patimile sînt opusul iubirii adevărate, singura care restabilește armonia normală între oameni. ,

Astfel, patimile produc și întrețin haosul între oameni. De aceea Hristos, întemeind Biserica, urmărește prin ea restabilirea unității sau sobornicității umane. Dar restabilirea aceasta nu este posibilă fără slăbirea patimilor în ei.

O metodă a curățirii de patimi este atît înfrînarea de la patimi a celui ce obișnuia să fie subiectul prim al lor în raport cu ceilalți, cît și

^{100 bis}. Ep. II către Ioan Cubicularul, P.G. 91, 396.

reținerea celorlalți de a răspunde prin patimile lor, răbdând și persistând în a iubi pe cei ce se comportă față de el în chip pătimăș. Aceasta îi fereste nu numai pe ei de molipsirea de patimi, ci are efect tămăduitor și asupra celor ce vor să-i facă victimele patimilor lor, precum oprește deteriorarea și mai accentuată a relațiilor dintre membrii comunității umane. De aceea ne-a poruncit Iisus să nu răspundem răului cu rău, ci să iubim și pe vrăjmașii noștri. Sfântul Isaac Sirul spune : «Nu deosebi pe cel vrednic de cel nevrednic, ci să-ți fie toți egal de buni, căci în felul acesta vei putea atrage și pe cei nevrednici, la bine» (Cuv. 23). Sau : «Silește-te, cind înfilnești pe aproapele tău, să-l cinstești peste măsură lui. Sărută-i mfinile și picioarele și ține-i mfinile pe ochii tăi, și laudă-l și pentru cele ce nu le are». «Iubește-i pe păcătoși și nu-i disprețui pentru greșelile lor». «Prin aceasta și prin, unele ca acestea îi atragi la bine» (Cuv. 6). Precum iubirea leagă pe oameni, așa patimile destramă legăturile dintre ei. Ele sînt fermentul dezordinii lăuntrice și interpersonale. Ele sînt zidul îngroșat, pus între noi și Dumnezeu, ceașă așezată pe transparența lui Dumnezeu pentru firea noastră, făcută transparentă pentru Dumnezeu.

2. PATIMI ȘI AFECTE

Posibilitatea nașterii patimilor este dată prin existența afectelor naturale. «Patimile condamnabile și contrare firii, care atîrnă de noi — zice sfîntul Maxim Mărturisitorul — nu-și au sursa în noi altfel, decît în mișcarea afectelor conforme cu firea»¹⁰¹.

Ce sînt aceste afecte conforme cu firea și cum au răsărit în firea noastră ? Ele sînt numite de sfîntul Maxim tot patimi (πάθη), întrucît reprezintă și ele o trăsătură de pasivitate a firii noastre. Ba ele reprezintă chiar o pasivitate mai deplină decît patimile contrare firii. Căci la nașterea și la creșterea celor din urmă, a contribuit într-o anumită măsură și voia noastră, chiar dacă mai pe urmă ele ne stăpînesc cu totul. În acest sens, ele au depins de noi ca să se nască și să crească, și întrucîta, depinde de noi ca să ne eliberăm de ele. Însă afectele conforme cu firea nu atîrnă cîtuși de puțin de noi. De aceea am spus că ele manifestă în mod și mai accentuat aspectul de pasivitate al firii noastre. Și tot de aceea, ele țin cu totul de fire și nicidecum de voință, nefiind prin urmare, condamnabile. Astfel de afecte sînt : pofta după mîncare, plăcerea de mîncare, frica, întristarea. Mai mult chiar, ele sînt necesare firii noastre, ajutînd la conservarea ei.

101. *Quaest. ad Thalas.*, q. 55 ; P.G., 90, 541.

Totuși, ele nu fac parte din constituția originală a firii, nefiind create odată cu ea. Ci ele au odrăslit în fire după căderea omului din starea de desăvârșire. Ele au pătruns în partea mai puțin rațională a firii, accentuând trăsăturile iraționale ale acesteia, după ce prin cădere s-a slăbit rațiunea, spiritul.

Ele reprezintă, cu alte cuvinte, aspectul de animalitate (necuvîntător) al firii noastre, accentuat după căderea din viața paradizică spirituală, unită cu Dumnezeu. În această trăsătură animalică a lor stă și inferioritatea, dar și nevinovăția lor. Căci așa cum animalele sînt nevinovate în manifestările instinctuale ale organismului lor, așa este și omul, atîta vreme cît aceste afecte rămîn în granițele lor, servind existenței lui biologice. Dar prin faptul că omul este și spirit și deci are o aspirație ireductibilă către infinit, el își poate asocia această aspirație cu afectele de ordin biologic, transformîndu-le în patimi, adică în afecte exagerate, străbătute de o sete infinită de satisfacere. Din trăsături animalice, ele devin trăsături diabolice, prin elementul spiritual care le colorează.

Am spus că afectele acestea nu sînt condamnabile în ele însele, conformîndu-ne unei expresiuni a sfîntului Maxim Mărturisitorul. Ideea trebuie însă pecizată în sensul că la om afectele niciodată nu se găsesc într-o stare de totală indiferență morală, datorită reflexiunii spirituale ce se apleacă asupra lor, care, sau le ține în marginile care le fac utile firii, sau toarnă în ele tendințe infinite. Doar dacă sînt ținute în aceste margini prin voință, ele sînt nevinovate. Dar cînd se abat de la această muchie, într-o parte sau alta, devin rele (patimi), sau bune, după cum omul tinde prin ele spre Dumnezeu, sau invers, se leagă prin ele exclusiv de lume. De aceea, în alt loc, sfîntul Maxim răspunzînd la întrebarea dacă «afectele sînt rele prin ele însele», zice: «Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, atunci cînd, desfăcîndu-le cu înțelepciune de cele trupești, le folosesc spre cîștigarea celor cerești. De pildă, pofta o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; plăcerea, în bucuria curată pentru conlucrarea minții cu darurile dumnezeiești; frica, în grija de a ocoli osînda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, în pocăința care ne aduce întristarea de pe urma răului săvîrșit în timpul de aici»¹⁰².

*) Așa cum, adică, afectele pot deveni patimi, tot așa pot deveni por-niri bune, după cum setea de infinit a omului ca ființă spirituală se orientează spre lume, sau spre Dumnezeu. Ele devin bune și cînd sînt menținute în funcțiunea lor biologică necesară, adică în marginile necesare conservării trupului, prin gîndul lui Dumnezeu. Desigur, în acest caz

102. *Quaest. ad Thalas.*, q. 1; P.G. 90; 269.

nu sînt la fel de bune ca atunci cînd sînt îndreptate exclusiv spre Dumnezeu¹⁰³. Asceza nu trebuie să lupte pentru desființarea lor, dar nu trebuie să se dezintereseze de ele, căci altfel ușor pot deveni patimi; ci trebuie să le observe mereu, ținîndu-le, în frîu. Prin aceasta omul se întărește în latura sa spirituală, disciplinîndu-se zi de zi, «Dumnezeu rînduind în felul acesta ca omul să vie la conștiința măreției sale de ființă rațională»¹⁰⁴. Ele sînt o otravă în fire, dar o otravă care ne poate fi spre vindecarea mușcăturii veninoase a celui rău¹⁰⁵.

Neînrînd prin definiție în fire, afectele acestea nu sînt destinate să treacă cu ființa noastră și în viața viitoare. Acolo vom fi «minți pure», în sensul de subiecte preocupate numai de înțelegere și de iubire spirituală, asemenea ingerilor. «Căci afectele care conservă viața de aici nu se pot muta împreună cu noi la viața nemuritoare și veșnică»¹⁰⁶. Vom fi «minți pure», așa cum am fost și creați, înțelegerea bună și bucuria spirituală curată constituind viața proprie ființei noastre.

Evidența că în esență sîntem înțelegere pură și iubire spirituală determină pe sfîntul Maxim să considere că afectivitatea trupească nu face parte din ființa noastră; dar pe de altă parte, evidența imposibilității de a ne conserva viața pămîntescă înăbușîndu-ne afectele, îl face să le lege în mod necesar de fire, în existența ei actuală pămîntescă, găsind soluția în ideea că_șele au apărut după cădere, dar nu sînt condamnabile. Adică, afectivitatea trupească, legată de starea actuală a noastră, este ceva inferior în raport cu firea noastră, dar totuși ceva necesar în existența ei pămîntescă actuală.

Acest element de afectivitate trupească ce crește din latura biologică nu este condamnat și nu trebuie să luptăm împotriva lui, căci el constituie baza creșterii noastre în viața spirituală. Sfîntul Maxim, în asentimentul întregii asceze răsăritene, nu este un adversar al vieții biologice. Asceza înseamnă, în spiritul cugetării răsăritene, frînă și disciplinare a biologicului, nu luptă de exterminare. Ba mai mult, asceza înseamnă «sublimarea» acestui element de afectivitate trupească, nu abolirea lui. Creștinismul nu mîntuie omul de o anumită parte a ființei lui, ci îl mîntuie în întregime. Puterea manifestată în aceste afecte este atrasă și ea ca să slujească omului în urcușul lui spre Dumnezeu. Afec-

103. «Pentru că și hrana mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucît ne satisface o trebuință. La fel băutura, prin faptul că ne potolește neplăcerea setei, sau somnul, prin faptul că reînnoiește puterea cheltuită prin veghe. La fel și toate celelalte funcțiuni ale firii noastre, care sînt pe de o parte necesare pentru susținere, pe de alta folositoare celor ce se sîrguiesc pentru împlinirea virtuții». *Quaest. ad Thalas.*, q. 55; P.G. 90, 541.

104. Maxim Mărt., *Quaest. ad Thalas.*, q. 1; P.G. 90, 269.

105. Idem, *ibid.*

106. Idem, *op. cit.*, q. 55; P.G. 90, 541.

afect care lipește pe om prea mult de lume își are sursa tot în simțirea nestăpinită de minte.

Reținând că «afectul este o mișcare irațională a sufletului, provocată de ideea de bine sau de rău»¹⁰⁹, deci în sine încă nedeterminată, să vedem mai îndeaproape care sînt cauzele care fac ca el să devină, din afect, o patimă contra firii, sau ce face ca el să se îndrepte spre rău.

3. CAUZELE ULTIME ALE PATIMILOR ȘI EFECTELE LOR

În interpretarea pe care o dă celor doi pomi din rai, sfîntul Maxim ne-a indicat și cauzele primordiale și de totdeauna ale patimilor. Întrucît patima este în ființa ei o întoarcere a aspirației infinite a omului spre altă țintă decît cea naturală, spre lumea care îngustează și face pe om egoist, și nu spre Dumnezeu, Care-l lărgește și-l face bun, întrebarea este : cum e posibil să se mențină omul în această orientare greșită, umflînd afectele peste măsura necesară ? Cînd se răspunde că pricina căderii omului a fost mîndria, nu s-a dat un răspuns la întrebarea despre prima cauză a răului, pentru că mîndria este deja un rău, o patimă.

Căutînd să pătrundă în acest ultim ținut misterios în care s-a zămislit prima mișcare păcătoasă a ființei umane și unde își are ea permanent motorul ei, sfîntul Maxim se oprește la o influență a duhului satanic, care a aruncat o adiere de confuzie în mintea omului. Sub ispită lui, omul a avut o scurtă întunecare a inteligenței, uitînd care este cauza lui adevărată și deci ținta lui, întorcîndu-și deci dorința dinspre ea, spre lume¹¹⁰. Această scurtă amăgire a fost ușurată de atracția ce o exercitau formele frumoase și promisiunile dulci ale lumii asupra simțurilor sale. Lumea era aci, în imediată apropiere, cu toate chemările și făgăduințele ei ; Dumnezeu era și El aci, dar mai greu de sesizat și cu făgăduieli de bucurii mai spiritualizate și mai îndepărtate. În influența amăgitoare a duhului rău și în sensibilitatea omului trebuie să se caute primele cauze ale patimilor. O primă slăbire a lucrării înțelegătoare a minții s-a soldat imediat, în celălalt taler al balanței, cu o intensificare a lucrării simțurilor. Mai bine zis, aceasta a atras la sine toată energia ce trebuia omul să o pună în activarea minții, în sensul transpunerii de care vorbim. Sau însăși mintea s-a pus în slujba simțurilor, «s-a amestecat în simțire», preocupîndu-se și ea exclusiv de

109. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. de D. Fecloru, București, 1938, p. 114.

110. *Quaest. ad Thalas.*, P.G. 90, 255. «Necunoașterea lui Dumnezeu a îndumnezit creația».

scoaterea în relief a tuturor aspectelor voluptoase ale lumii văzute, «realizînd o cunoaştere compusă şi pierzătoare a celor sensibile, producătoare de patimă» ¹¹¹.

Mintea şi-a uitat de rostul ei propriu, de a cunoaşte pe Cel înrudit cu ea, Care este şi El spirit personal în stare să umple dorul ei infinit de cunoaştere cu infinitatea Lui, şi a intrat într-a slujbă străină, inferioară ei, care nu-i poate satisface setea de infinit. Că acest lucru este posibil, ne-o spune şi sfîntul Antonie, zicînd : «Mintea cea de rînd este lumească şi schimbătoare..., ba şi firea şi-o schimbă» ¹¹², sau : «Sufletul, dacă nu are minte bună şi vieţuire cuvioasă, este orb şi nu cunoaşte pe Dumnezeu, Făcătorul şi Binefăcătorul tuturor» ¹¹³ ; sau : «Sufletul (adică mintea), coborîndu-se în trup, îndată se întunecă de întristare şi de plăcere şi se pierde» ¹¹⁴.

Am spus că lumea a atras şi atrage simţirea, iar prin simţire, şi mintea, prin făgăduinţele ei sensibile, dulci. Aceasta pentru că simţirea în sensul de lucrare de percepţie a simţurilor este întovărăşită totdeauna de o senzaţie de plăcere sau de durere, mai mult sau mai puţin intense, în sesizarea lucrurilor lumii. Ba lucrarea de percepţie a simţurilor este în stare să sesizeze anticipat plăcerile sau durerile ce le pot da lucrurile. De altfel însăşi vederea lucrurilor este însoţită de o plăcere sau de o durere, înainte de orice posedere a lor.

Simţirea are, prin urmare, un îndoit conţinut şi un îndoit înţeles : unul gnoseologic şi altul afectiv. Calitatea aceasta a ei de a sesiza, prin lucrarea de percepţie, plăcerea ce o pot da lucrurile, sau de a experia în perceperea lor o senzaţie de plăcere, o face primejdioasă pentru om. Sau, prin această calitate a ei, lumea devine primejdioasă, căci evident că, între plăcere şi durere, dacă este lăsată de capul ei, fără o conducere din partea raţiunii, simţirea va alege totdeauna plăcerea. Şi în plăcere stă forţa ei, care face adeseori ca raţiunea ca funcţiune de judecată să cedeze, iar mintea ca funcţiune de cunoaştere să se pună în serviciul ei ^{114 bis}.

Deci trei factori, sau trei cauze, produc patimile în om :

a) mintea slăbită în lucrarea ei autonomă şi proprie ;

111. *Ibid.*

112. Cap. 7, Filoc. gr., ed. 3, Atena, tom. I, 1957, p. 5 ; Filoc. rom. ed. I, vol. I, p. 5.

113. Cap. 118, Filoc. gr. cit., p. 20.

114. Cap. 95, Filoc. gr. cit., p. 17.

114 bis. Sf. Antonie, cap. 25, Filoc. gr. cit., p. 7 : «Sufletele care nu sînt ţinute în friu de raţiune şi nu sînt cîrmuite de minte, ca să sugrume, să stăpînească şi să cîrmuiască patimile lor, adică întristarea şi plăcerea, se pierd ca dobitoacele cele necuvîntătoare, raţiunea fiind tîrîtă de patimi, ca vizîitul biruit de cal».

b) lucrarea de percepție simțială, care a devenit precumpănitoare, care a ieșit din subordinea minții, ba a atras mintea în subordinea ei, și

c) o alergare exclusivă și irațională după plăcere — pînă la cea procurată de laudele semenilor — și concomitent cu ea, o fugă speriată de durere. Aceste trei cauze sînt atît de împletite, încît în fiecare din ele sînt implicate celelalte.

* Patimile reprezintă așadar o precumpănire cantitativă și ierarhică a simțurilor asupra spiritului din om. Dacă afectele reprezintă o simțualitate ținută în frâu de spirit, patimile sînt o debordare a simțualității, peste orice măsură. Astfel, dacă afectele sînt un minimum de pasivitate, dar acest minimum necesar este impus de fire și nu mai atîrnă de voința noastră, patimile sînt o sporire de pasivitate peste ceea ce este necesar, peste ceea ce este impus de necesitățile firii, adică dintr-o concesie neobligatorie a voinței, însemnînd o robie provocată cu voia.

* Afectele sînt «patimi conforme cu firea», pentru că slujesc la conservarea firii. Patimile sînt contrare firii (παρά φύσιν), pentru că nu sînt de folos acesteia, ba reprezintă o orientare păgubitoare firii și o răsturnare a ierarhiei din om.

Sfîntul Antonie face următoarea deosebire între afecte și patimi: «Nu cele ce se fac după fire sînt păcate, ci cele rele prin alegerea cu voia. Nu este păcat a mînca, ci a mînca nemulțumind, fără cuviință și fără înfrînare. Căci ești dator să-ți ții trupul în viață, însă fără nici un gînd rău. Nu este păcat a privi curat, ci a privi cu pizmă, cu mîndrie și cu poftă. Nu este păcat a asculta liniștit, ci este păcat a asculta cu mînie. Nu este păcat neînfrînarea limbii la mulțumire și rugăciune, dar este păcat, la vorbirea de rău. Este păcat să nu lucreze minile milostenie, ci ucideri și răpiri. Și așa fiecare din mădularele noastre păcătuiește cînd din slobodă alege să lucreze cele rele în loc de cele bune, împotriva voinței lui Dumnezeu» ¹¹⁵.

Cu alte cuvinte, nu sînt vinovate nici plăcerile împreunate cu ceea ce săvîrșește în mod necesar fiecare mădular. Dar sînt vinovate plăcerile căutate prin fapte care nu sînt necesare. Este vinovat plusul sau de vierea lucrării simțurilor în căutarea cu ori ce preț a plăcerii. Tocmai de aceea, patimile duc firea la dezordine, la slăbirea și descompunerea trupului, din cauza slăbirii spiritului care-l ținea în ordine. Iar simțirea slăbirii îl duce pe om tot mai departe, în pornirea de a-și reface puterea dintr-o sursă incapabilă să-l întărească. Într-adevăr ceea ce duce tot înainte pe om la rostogolirea pe panta patimilor este o teamă ascunsă

115. Cap. 60; Filoc. gr. cît. p. 12.

de moarte ¹¹⁶. Plictiseala ce urmează oricărei plăceri este ca un gol prevestitor de moarte. Mai mult, Dumnezeu a legat chiar de plăcere totdeauna o durere, ca omul, experimentând aceasta, să nu mai caute plăcerea. Dar el, ajuns în durere, purtat de frica morții care i se vestește prin ea ca o pedeapsă a plăcerilor pe care le va mai căuta, se aruncă în noi plăceri, ducându-și firea spre moarte. «Căci toată firea trupurilor fiind stricăcioasă și ușor de risipit, prin modurile prin care caută să o fortifice îi mărește stricăciunea» ¹¹⁷. Conexiunea strânsă dintre plăcere și durere se poate explica prin faptul că tensiunea în care sînt puși nervii în stările de plăcere, este urmată de o slăbire, de o epuizare. Iar o repetare a stărilor de voluptate grăbește moartea trupului. Căutînd prin patimi în mod greșit o fortificare a firii trupului, omul și-o slăbește, ducînd-o și mai repede la moarte.

* Dar mai gravă este moartea sufletească pe care o produce oscilarea și înaintarea pătimașă în cercul vicios format din plăcere și durere sensibilă. Și aici ne întîmplină o altă contradicție a patimilor. Căci ele sînt o alternare, dacă nu o împreunare de împătîmire și platitudine, de efervescență și plictiseală, de tensiune și uscăciune; ele sînt moartea care chinule, moartea vie, nu moartea care dă odihna neființei. Viața de platitudine și de banală superficialitate a omului, în care a sucombat spiritul, pare în viața aceasta a nu se mai sfîrși, iar în viața viitoare nu se mai sfîrșește, de fapt, oferînd omului un fel de infinitate pe care a dorit-o, dar o infinitate de platitudini.

Dezordinea firii o mai pricinuesc însă patimile și prin sfîșierea pe care o aduc în ea. Amînteam cuvîntul sfințului Maxim, că mintea, punîndu-și activitatea în slujba simțurilor, realizează «o cunoaștere compusă și pierzătoare a celor sensibile». Simțirea nu este preocupată să caute legăturile între rațiunile lucrurilor văzute, sau măcar de a privi un lucru în integritatea lui unitară, deplin încadrat în rațiunea lui proprie; ci își limitează interesul la un aspect parțial, atrasă de plăcerea ce i-o făgăduiește acel aspect. Ea nu lucrează în orizont larg, ci de fiecare dată vede numai un aspect, uitînd de toate celelalte. Consecința e evidentă. Astfel, prin simțirea condusă de plăcere lumea se fărîmițează în nenumărate aspecte, fără legătură între ele, fiecare legat prea tare numai de simțirea care-l sesizează pentru moment. Prin aceasta simțirea contribuie la dezorganizarea lumii însăși. Mintea ce slujește simțirii se apleacă și ea spre diferitele aspecte singulare, nepreocupată de legăturile dintre ele. În loc să vadă sistemul unitar al rațiunilor care străbat lumea, și prin acest sistem pe Dumnezeu cel Unul, rămînd și ea mereu în mod

116. *Quaest. ad Thal.* q. 61, P. G., 90, 633 D.

117. *Op. cit.*, Proemium, P. G., 90, 260.

mește și puls, funcțiunea seminală, adică de naștere, și funcțiunea vegetativă, care se numește și nutritivă. Acesteia din urmă îi aparține și funcțiunea de creștere, care dă formă corpurilor. Aceste facultăți nu se conduc de rațiune, ci de natură. Partea care ascultă și se susține de rațiune se împarte în minie și poftă. Îndeosebi partea irațională a sufletului se numește pasională și apetitivă»¹²⁰.

Ba sfinții părinți își însușesc întrucâtva teza platonice despre nemurirea lui *νοῦς* și mortalitatea celorlalte două puteri, prin faptul că, după ei, cum am arătat înainte cu locuri din sfântul Maxim, singur *νοῦς* este destinat vieții veșnice, minia și pofta ca sediu al afectelor avînd să înceteze la sfîrșitul vieții pămîntești.

Dar mintea, departe de a fi ceva deosebit de suflet, este însuși sufletul propriu-zis¹²¹. Minia și pofta sînt puteri care o însoțesc în viața pămîntească ce se naște din asocierea sufletului cu trupul. Sînt funcțiuni proprii grijii de trup și înfrurite de legătura minții cu trupul. Desigur, ele nu sînt exclusiv ale trupului, căci trupul în sine este inert. Ele reprezintă o energie a sufletului, orientată spre trup și colorată de conviețuirea cu el. Energia dorinței și a bărbăției le are sufletul și în sine, și le va avea și după sfîrșitul acestei vieți. Vor înceta atunci pofta și minia, așa cum le cunoaștem pe pămînt, în elementul lor trupesc și irațional. Energia din ele, spiritualizată, se va orienta exclusiv spre Dumnezeu.

Dar mintea (*νοῦς*), înțeleasă ca suflet propriu-zis, sau însuși sufletul, față de care pofta și minia au o poziție mai exterioară, este și ea întreită. Calist Catafygiotul consideră sufletul ca fiind *νοῦς*, *λόγος* și *πνεῦμα*, minte, rațiune și duh, după asemănarea Sfintei Treimi. Acest întreit aspect nu-i atinge cîtusi de puțin simplitatea¹²².

Această concepție are o importanță deosebită, ajutîndu-ne să înțelegem o mulțime de lucruri din viața tainică a sufletului. După sfîntul Marcu Ascetul, Hristos Se așează la botez în altarul inimii, sau în partea cea mai din lăuntru a ființei noastre, fără să ne dăm la început seama de acest fapt, ci devenindu-ne conștient abia prin preschimbarea treptată

120. *Dogmatica*, trad. rom., de D. Fecloru, p. 103.

121. Sf. Maxim spune într-un loc: «Rațiunea e robul de același neam ce slujește minții, jer minia și pofta, robii de alt neam».

122. Calist Catafygiotul. *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*. Filoc. gr., ed. II, Atena, 1893, vol. II, p. 472: «Numesc sufletul tripartit nu pentru că e rațional, irascibil și pofitor. Căci sufletul nu e propriu-zis tripartit prin aceasta. Pentru că sufletul rațional nu are minia și pofta ca proprii. Acestea sînt luate din partea nerațională pentru viețuirea animalică prezentă. Ele sînt prin ele inesele lăaturalnice, neraționale și întunecoase. Dar sufletul este rațional și firea lui e plină de lumină înțelegătoare... Deci acelea nu sînt cu adevărat părți ale lui, ci puteri lăaturalnice ale lui, cu rost vital și inferior».

a noastră. Același lucru îl spune și Diadoh al Foticeii, după care, din momentul botezului, harul «se ascunde în adâncul minții», satana fiind scos afară și înfrurându-ne de aici înainte prin simțurile trupului și prin dulceața poftelor iraționale¹²³. De aici urmează că există un adânc sau un interior al minții noastre neștiut de noi, dar devenindu-ne conștient treptat, dacă ne străduim să ne curățim viața. Pe acesta Marcu Ascetul îl numește «inimă».

Această învățătură ne dă putința să stabilim punți între doctrina creștină despre suflet și psihologia modernă, cu toate că doctrina creștină cuprinde ceva care este o întregire a acestei psihologii. Psihologia modernă, în mare parte, admite existența unui subconștient pentru a rezerva un loc în care se depozitează amintirile și în care se făuresc idei, inspirații, intuiții, tendințe.

Precum vedem, creștinismul admite și el existența unei regiuni a sufletului care nu cade sub lumina conștiinței. Totuși termenul de subconștient nu este potrivit pentru a indica această regiune, atât pentru particula «sub», care-l plasează într-o zonă inferioară, subalternă, cât și pentru că mai este încărcat cu ereditatea freudistă a atîtor tendințe și gânduri inavuable, pe care conștiința le tot refulează, fiindu-i rușine să le dea pe față. Admițînd că există și un subconștient pentru bagajul întunecos ce-l purtăm cu noi, socotim că este potrivit ca pentru regiunea unde se cuprind virtual energiile umane ale sufletului și prin care intră în el energiile divine, să utilizăm termenul de tranșconștient, sau de supraconștient. Subconștientul ar fi cămara de-a stînga sau pivnița întunecoasă a conștiinței, unde s-au adunat cele rele ale noastre, născînd resorturile patimilor; ar fi locul de pornire al poftelor și mîniei. Iar tranșconștientul sau supraconștientul ar fi cămara de-a dreapta, sau foisorul de sus, unde stau depozitate și lucrează energiile superioare, gata să inunde în viața conștientă și chiar în subconștient, cu forța lor curățitoare, atunci cînd le oferim condiții.

Astfel «duhul» sufletului, sau al «minții», ar fi partea cea mai de sus, sau cea mai din lăuntru, căci în ordinea suflătească, ceea ce este mai sus este ceea ce este mai lăuntric, mai intim. Credem că termenul de «inimă» tot la această parte se referă¹²⁴. De pildă, Diadoh al Foticeii folosește, pentru locul intim din suflet, unde se ascunde harul de la

123. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, P.G., 65, 985—1025; Filoc. rom., vol. I, p. 287. Diadoh, *Cuvînt ascetic*, cap. 76—80, Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 258—259.

124. B. Vișeslavțev, *Insemnătatea inimii în religie*, trad. de Pr. D. Stăniloae, în «Revista Teologică», 1934. El consideră inima ca partea cea mai centrală, cea mai lăuntrică a omului care se întilnește cu Dumnezeu.

ca primele cauze ale oricărui rău¹²⁸. Iar sfântul Antonie declară : «Principala tuturor relelor este amăgirea, răstăcirea și necunoașterea lui Dumnezeu»¹²⁹, întărind teza lui că omul neevlavios, omul pățimaș este un om nerațional, precum omul evlavios este un om rațional¹³⁰. Patimile sînt, așadar, efectul și, la rîndul lor, cauza unei minți văduvite de adevărata înțelegere, a unei iraționalități și a unei încuieri a duhului, sau a inimii, sau a iubirii.

Dacă, pe partea minții, ele indică un minus de activitate, o abdicare a ei de la rolul de diriguitoare, pe partea poftei și a mîniei, ele indică o trecere peste măsură, o debordare peste marginile care convin naturii. Chiar trîndăvia este legată cu o plăcere. Pe de altă parte, chiar acest minus al minții și al efortului ei și plusul poftei și al mîniei înseamnă o călcare a legilor firii, ca să nu mai vorbim de orientarea lor spre obiective greșite, îngustate, incapabile să răspundă setei de infinit a minții, să pună și să țină în lucrare «duhul», «inima».

În capitolul anterior constataseam că a doua și a treia cauză a patimilor este o precumpănire a lucrării simțurilor și a preocupării de plăcere, cu evitarea concomitentă a durerii. Dar puterea sufletească ce dorește plăcerea este pofta, precum aceea care se supără cînd n-o are și cînd i se răpește, sau cînd omul este amenințat și cuprins de durere, este mînia. Deci pofta și mînia sînt acelea care, atrase de lumea văzută și de făgăduielile ei, fac să se răstoarne balanța dintre lucrarea minții și a simțurilor, în favorul celei din urmă. Prin simțuri își poate urmări mintea preocupările ei de cunoaștere spirituală, dar și pofta își poate urmări dorințele ei. Simțirea înțeleasă ca pură percepție a simțurilor, este în sine nevinovată și poate fi luată în serviciul minții. Abia cînd prin ea lucrează pofta de plăcere, devine simțire în înțeles păcătos. Un minimum de plăcere poate rămîne în ea, ca afect natural. Dar acest afect trebuie copleșit de plăcerea spirituală a minții cunoscătoare. De pildă, cînd mîncăm, dacă sîntem concentrați cu totul în gustarea plăcerii ce ne-o procură mîncarea, simțirea aceasta este păcătoasă, căci prin ea lucrează pofta. Mîntea are doar rolul subaltern de a născoci toate posibilitățile de plăcere ale mîncării. Dar dacă mîncînd înfrînm simțirea plăcerii, prin diferite reflexiuni la rostul mîncării, la binefacerea ce ne-o dăruiește Dumnezeu prin ea, la datoria ce o avem de a milui și pe alții cu cele necesare hranei, am biruit patima prin aducerea simțirii în subordinea spirituală a minții.

128. *Epistola către Nicolae*, Filoc. rom., ed. I, vol. I, p. 381 ; Filoc. gr. cit., p. 138.

129. *Cap. 26*, Filoc. gr. cit., p. 7.

130. *Cap. 1, 5, 13, 22 etc.*, Filoc. gr. cit., p. 4, 5, 6, 7.

Sfântul Maxim repartizează astfel patimile pe cele două facultăți sufletești ale poftei și miniei, după ce arată că ele se înțărăsc paralel cu creșterea neștiinței sau a abdicării minții de la rostul ei firesc : «Deci cu cât trăia omul mai mult prin simțire, îngrijindu-se numai de cunoașterea celor văzute, cu atât își strângea în jurul său neștiința de Dumnezeu. Și cu cât își strângea în jur neștiința de Dumnezeu, cu atât se afunda mai mult în gustarea prin simțuri a materiilor cunoscute, iar cu cât se îndopa cu acestea, cu atât se aprindea în el iubirea pătimașă de sine (φιλαυτία), născută din acea gustare. Și cu cât cultiva mai mult iubirea pătimașă de sine, cu atât născocea mai multe moduri de plăcere, ca fruct și ca țintă a iubirii de sine. Și fiindcă plăcerea are totdeauna durerea ca succesoare, se năpustea cu toată puterea spre plăcere și fugea cât putea de durere... Deci căutând plăcerea pentru iubirea pătimașă de noi înșine și silindu-ne să evităm durerea pentru aceeași iubire, născocim nașterile nenumărate ale patimilor producătoare de stricăciune. Astfel, dacă ne îngrijim de iubirea de noi înșine (φιλαυτία), prin plăcere, naștem lăcomia pântecelui, mândria, slava deșartă, orgoliul, iubirea de arginți, zgîrcenia, tirania, îngîmfarea, încăpăținarea, mînia, părerea de sine, infumurarea, disprețul, injuria, batjocura, luarea în rîs, risipa, luxuria, insolența, umblarea prin nouri, traiul molatic, înțepăturile, locvacitatea, vorbirea împotriva necuviincioasă și toate cîte mai țin de genul acesta».

Toate acestea le derivă sfântul Maxim din căutarea plăcerii, deci sînt o exagerare și o deviere a poftei. Chiar și mîndria, cu toate ramificațiile ei, ține de poftă, ca să nu mai vorbim de lene. Pe de altă parte, ele fiind și o urmare a ignoranței, reprezintă indirect și o boală a minții. Despre mîndrie, el spune apriat în altă parte că este și «produce o cugetare confuză, conștind din două neștiințe : a ajutorului dumnezeiesc și a neputinței proprii»¹³¹.

Dar făcînd abstracție de faptul că țin și de o slăbire a minții, constatăm că șase din cele opt patimi capitale țin de facultatea poftei : lăcomia pântecelui, desfrîul, iubirea de avuție, lenea, slava deșartă și mîndria.

Apoi sfântul Maxim continuă : «Iar cînd egoismul este înțepat mai mult de durere, naște : iușimea (τὸν θυμόν), pizma, ura, dușmănia, ținerea de minte a răului, birfeala, cirteala, intriga, întristarea, deznădejdea, neîncrederea, calomnierea providenței, scriba, neglijența, lipsa de curaj, indispoziția, împuștinarea cu sufletul, jelanian inoportună, plînsul, melancolia, frămîntarea totală, excesul de zel, zelul greșit și toate celelalte

131. *Quaest. ad Thalas*, q. 55, sc. 4 ; P.G., 90, 560.

cite le produce o stare lipsită de prilejurile plăcerii». Acestea sînt produsele și bolile facultății irascibile, reducîndu-se în fond toate, la patimile miniei și întristării. Dar irascibilitatea se manifestă cînd nu este satisfăcută pofta. Deci, indirect, și patimile acestea au o legătură cu pofta. «Iar din amestecarea durerii în plăcere, produsă din oarecare alte pricină, adică dintr-o stare de perversitate, căci așa numesc unii compoziția rezultată din înlînirea a două răutăți contrare, naște : ipocrizia, ironia, viclenia, prefăcătoria, lingușirea, simularea unor purtări care să placă oamenilor și toate celelalte născociri ale acestui amestec scelerat¹³².

Deci aceste patimi sînt produsul combinării poftei cu minia. Dar rolul facultăților sufelești în raport cu patimile este mai complex decît s-a descris pînă acum. Patimile nu înseamnă o abdicare totală a oricărei rațiuni și o lucrare exclusivă a poftei și a miniei. Am văzut că sfîntul Maxim Mărturisitorul găsește între afecte și patimi deosebirea că cele dintîi nu depind de noi, iar cele din urmă depind de noi, cel puțin pînă devin puternice.

Aceeași deosebire o face și psihologia modernă între afecte, cărorora le zice emoțiuni, și patimi; emoția este o stare primară și brută, o mișcare instinctivă, o reacțiune bruscă și imediată, pe cînd patima este o formațiune secundară și complexă, este cugetarea în serviciul instinctului și a tendințelor, este făcută în parte din voință rece, rațională, sistematică¹³³.

132. Ibid.

133. L. Beret, *Les états affectifs*, în G. Dumas : *Traité de Psychologie*, tom. I, Paris, Alcan 1923, p. 480 urm. : «Tandis que l'émotion est un état primaire et brute, un mouvement instinctif, une réaction brusque et soudaine (ex. : la colère sous le coup d'un affront), tandis qu'elle est caractérisée par sa bréveté et sa violence... la passion est de formation secondaire et complexe ; elle est la pensée au service de l'instinct et des tendances ; elle est faite en partie de réflexion et de calcul, de volonté froide, raisonnée, systématique ; elle est caractérisée par sa stabilité et sa durée ; c'est un état chronique... Là où il y a beaucoup d'émotion, dit Kant, il y a généralement peu de passion. Les tempéraments impulsifs et explosifs, sujets à des émotions brusques et violentes, confirme Ribot, «ne sont pas propres à devenir des passions vrais. Ils sont des feux d'artifices ; les autres sont des hautes fournaux qui brûlent toujours»... «Une passion à longue durée est toujours traversée par des accès d'émotions» (Ribot, *Essai sur les passions*, Paris, Alcan, 1907). Tandis que l'émotion est un état réalisé caractérisé par l'arrêt, la satisfaction, la passion est une tendance privilégiée ou édue, qui se détachant des autres, s'organise, s'impose, devient le centre d'attraction de tous les sentiments et tend vers la réalisation. L'une est une force centrifuge, l'autre une force centripète ; l'une est une dissipation, l'autre une concentration des mouvements ; l'une ressemble à l'aboullie, l'autre à la volonté. La passion est une inclination portée à l'excès, devenue prédominante, qui subordonne toutes les autres ou qui les exclut... Comment vient elle à se former ? On peut admettre qu'à l'origine, chez l'homme normal, toutes les tendances existent et que toutes sont au même niveau de médiocrité. Mais cet équilibre ne dure pas. En effet, la passion, entendue comme la rupture d'équilibre des tendances, est de la prédominance de l'une d'elle sur toute les autres... elle n'est pas innée, fatale... On peut la concevoir, avec les stoïciens, comme une maladie de l'âme.»

Un acces de mînie lipsit de rațiune este scurt. Dar patima mîniei este prelungită de voință și de argumentări, peste limita aceluia moment, devenind astfel o habitudine de durată, de care apoi nu se mai poate omul elibera ușor și care poate izbucni adeseori și în accese. Accesul de mînie este o emoție care se satisface repede. În patimă însă, reflexiunea și voința pun acea sete insașiabilă, infinită, pe care au întors-o de la țintele spirituale proprii lor, spre nimic.

De aceea patima este cu mult mai rea ca afectul. Dacă afectul este animalic și impus de viața organică a omului, patima este diabolică și nu mai este o manifestare instinctuală a naturii, ci o fierbere mereu voită și meditată. De unde se explică capacitatea acestor emoții sau afecte rebele de a trage voința, mai mult sau mai puțin fără voie, de partea lor? Aceasta se explică prin faptul «că în ele este o energie analogă celei a voinței și un caracter așa-zis rațional». «În voluptăți, în ambițiuni, există o complexitate, o amplexare, o aparentă plénitudine, ... lumea aceasta a pasiunilor umane este plină și ea de anumite semînțe de rațiune, dar, tocmai de aceea, și de posibilități de abuz»¹³⁴.

De fapt, voința nu trebuie înțeleasă ca o forță ce stă în noi detașată de ansamblul tuturor tendințelor care alcătuiesc dinamismul ființei noastre; ci ea, ca tensiune generală a ființei noastre de a fi, trebuie să fie cu toate aspirațiunile noastre, pe toate să le vrea, în toate să fie. Se înțelege însă că pe fiecare trebuie să o vrea, în fiecare trebuie să fie ca forță de realizare, întrucît fiecare se încadrează armonios în scopul general al întregii ființe, întrucît conlucrează la binele întregului.

Faptul că voința, ca funcție a întregii ființe, este cu fiecare din tendințele acestei ființe, dă tuturor o justificare în fața ei. Toate se legitimează, toate au o rațiune pentru ea și toate se împărtășesc întrucîtiva de voința de a fi a ființei noastre, ca ansamblu. Rațiunea și voința din ele stă în îndreptățirea lor de a fi și în puterea de a fi, pe care le-o conferă apartenența lor la ansamblul ființei noastre.

Voința și rațiunea din ele, fie că amăgesc voința și rațiunea generală a ființei noastre să se alăture lor, fie că fac această voință și rațiune generală să slăbească în funcțiunea lor de ocrotitoare și promovatoare ale intereselor întregului ființei noastre, în fața forței cu care izbucnește momentan o anumită tendință singulară rămîn singure pe teren, luînd rîsul de rațiune și voință diriguitoare de acțiune, substi-

134. M. Blondel, *op. cit.*, vol. II, p. 192. Participarea într-un anumit fel a rațiunii și a voinței la patimă, fapt care îi dă acesteia pornirea infinită, e scoasă în relief de Blondel în modul în care am văzut în nota 91.

tuindu-se voinței și rațiunii generale, sau lucrînd ca și cînd ele ar fi voința și rațiunea generală¹³⁵.

Totuși în cazul din urmă simțim în noi încă prezența rațiunii și voinței generale, care dezaprobă tacit ceea ce se face. De aceea, de cele mai multe ori simțim în noi două voințe și două rațiuni. Numai la cei căzuți de tot în puterea unei patimi poate să se pervertească total întreaga rațiune, ca să justifice fără rezervă îndreptățirea tendinței din acea patimă de a domina asupra întregii firi. Și numai în aceia se pune întreaga voință în slujba patimii. La cei mai mulți, făcînd abstracție, poate, de momentele de furie ale patimii, momente de totală «orbire», rămîne o rezervă de rațiune și de voință care pledează, este drept, fără forță efectivă, pentru drepturile ființei ca întreg și care constată că rațiunea și voința care s-au pus în slujba patimii fac un lucru greșit, că voința aceea este «o voință irațională», o voință care nu poartă din plin caracteristicile libertății, precum rațiunea ce slujește patimii este o «rațiune nesocotită»¹³⁶.

În acest caz s-a produs o rupere în două a voinței și a rațiunii, sau o ramificare a funcțiunii lor, într-o funcțiune perversă și într-una sănătoasă¹³⁷. Noi lucrăm în acest caz, «cu voia, contra voii noastre»¹³⁸.

Deci afectul a devenit un păcat numai prin solidarizarea totală sau în parte a rațiunii și a voinței cu el¹³⁹. Dar rolul rațiunii și al voinței nu se

135. «Or, cette contre-volonté, qui catalyse dans un système toutes les puissances exclues, réussit souvent, c'est un fait, à supplanter la volonté même; mais elle ne parvient ainsi à gouverner l'action que dans la mesure où elle se fait elle-même raison ou volonté». Blondel, *op. cit.*, II, p. cit.

Tot cam în felul acesta prezintă și Nicodim Aghioritul nașterea voinței acesteia parțiale, care se substituie voinței generale. În loc însă de a-i zice parțială în raport cu cealaltă generală, îi zice inferioară, ceea ce e cu totul just, sau irațională: «Află că în acest războiu sînt două voințe în noi, una contrară celeilalte. Una a părții raționale și de aceea se numește rațională și superioară. Cealaltă, a simțurilor și de aceea este numită simțială, inferioară. Ultima, de obicei, mai este numită și voință irațională, voință a poftelor și a pasiunilor trupesti. Cu voința superioară rațională dorim numai lucrurile bune, iar cu cea inferioară dorim numai lucrurile rele». Dar, într-un fel oarecare, voința aceasta irațională trebuie să cîștige pe cea rațională ca să se realizeze, adică să lucreze cu consimțămîntul și în numele celei raționale, să ia rolul acesteia în mod sofistic, să capete prestigiul voinței raționale în fața conștiinței proprii și a altora. Voința rațională, spune Nicodim Aghioritul, stă între voința simțurilor și voința lui Dumnezeu, fiecare din acestea căutînd să o cîștige. Deci, «ori de cîte ori voința irațională a simțurilor, de o parte, și cea a lui Dumnezeu, de alta, luptă cu voința ta rațională și fiecare caută să o supună, trebuie să încerci în toate felurile ca voința lui Dumnezeu să ajungă biruitoare. Cînd ești atacat de îmboldirile unei voințe iraționale, rezistă cu bărbăție, ca voința superioară să nu cedeze celei inferioare». *Rădsoiul nevăzut*, trad. rom. de N. Ioniță, Chișinău, 1937, p. 26, 28.

136. Așa îi spune Nicodim Aghioritul.

137. Blondel, *op. cit.*, p. 207.

138. Blondel, *op. cit.*, p. 195: «C'est que le vouloir n'est point integral et qu'il demeure divisé en lui-même».

139. Idem, *op. cit.*, p. 205: «Et cette action qui sort de nous contre notre vouloir profond et indélabile comme si elle était volontaire, cette action déraisonnable dont on se fait une raison nouvelle, c'est proprement parler de la passion».

oprește aici. Ci după ce tendința parțială respectivă s-a satisfăcut prin atragerea rațiunii și voinței de partea ei, acestea se silesc să justifice adeviziunea pe care si-au dat-o, poate, întrucîtva, fără voie¹⁴⁰. Prin aceea, greșeala odată săvîrșită devine patimă, prin contribuția continuă a rațiunii și a voinței. «Trei trepte marchează puterea crescîndă a acestor adversari ai voinței : întîi sînt străini ce invadează, sau inamici deghizați ; apoi, învinși ranchiunoși ; în sfîrșit, învingători acceptați și flatați... La început, aproape fără voia noastră, izbucnește acțiunea contrară voinței ; apoi consimțim în conștiință cu ea ; în final, ceea ce am făcut aproape fără să vrem, sfîrșim prin a voi să o fi făcut... Aceasta arată clar că în om totul este marcat de acest caracter rațional, fiindcă rațiunea se găsește pînă și în nebuniile pasiunii»¹⁴¹.

Justificarea rațională o aduce omul retroactiv pentru motivul că în realitate trecerea pasiunii în faptă i-a adus o satisfacție, o plăcere. Amintirea ei este imprimată de o anumită dulceață. Deci și amintirea săvîrșirii acelei fapte. De aici mulțumirea de a o fi săvîrșit, ratificarea ei printr-o voință ulterioară și justificarea ei prin rațiuni care se cuprind chiar în satisfacția ce au prilejuit-o. Amintirea acelei dulci satisfacții, împreună cu justificările raționale ale faptei care le-a prilejuit și cu ratificarea prin voință, împing însă la repetarea faptei păcătoase. Așa se naște și crește patima, printr-o continuă contribuție a rațiunii și a voinței. Iată cum chiar și ceea ce este rău și pătimaș în om este marcat de un caracter rațional și voluntar. Iată cum fără coborîrea rațiunii în poftă și în minie, sau în simțirea (percepția sensibilă) condusă de ele, nu se pot naște și nu pot crește patimile. Astfel, patimile se nasc prin contribuirea tuturor facultăților sufletești, printr-o activitate greșită a lor, indicînd o boală a întregului om.

Ele sînt o întoarcere a întregului om spre exterior, spre viețuirea după simțuri, o prefacere a întregului om în «trup», în simțire trupească. Patimile, ca trăiri prin simțurile străbătute de poftă și de minie, care și-au atras și rațiunea în slujba exclusivă a lor, reprezintă așadar trăirea prin partea cea mai de suprafață a ființei noastre, prin «epidermă», sau, cum s-ar zice, o ieșire a ființei noastre din regiunea adevărilor ontologice, din legătura cu izvoarele existenței, o petrecere pe buza prăpastiei nimicului, de la care nu ne vine, cînd ne trezim din focul patimii, decît senzația de gol, de fals, de deșertăciune a existen-

140. «Quoi qu'on ait décidé en fait, on est toujours porté à le justifier et à l'estimer raisonnable, même quand c'est contraire à une volonté antérieure ou à une appréciation impartielle». Blondel, *op. cit.*, p. 204.

141. «C'est là ce que montre clairement que dans l'homme tout est marqué de ce caractère rationnel, puisqu'il se retrouve en lui jusque dans les folies de la passion», Blondel, *op. cit.*, p. 210.

tei noastre, de nimicnicie, dominantă în viața obișnuită, și analizată așa de cutremurător de un Heidegger, sau de un Sartre. De aceea, momentul de atracție pătimasă și de satisfacere a patimii e produsul unei mari amăgiri. Superficialul ne atrage ca ceea ce e profund, consistent și durabil. Prin patimă «vrem cu o voință infinită nimicul», cum zice Blondel, sau trecem alternativ de la efervescența care urmărește nimicul fără să-și dea seama (însă care își arată prezența în conștiința unei sete ce nu poate fi satisfăcută), la simțirea lui, descoperită în sila și scriba ce urmează acestei efervescențe. Prin patimi umflăm nimicul, ne înflăcăram de el, ne consumăm pentru el, ne mișcăm în zona lui, sfârșind în absența oricărei surse pozitive de existență. Prin patimi ne întindem gtlejul tot mai uscat după o apă care nu e decît iluzie de un moment, sau care după o scurtă înșelăciune ne apare ca o picătură care ne însetează și mai mult. Pe măsură ce experiem, prin îndelungate năpustiri pătimase, imposibilitatea de a ne satisface prin ele, sau prin nimicul aflat de ele, acest nimic ne devine mai vădit și sentimentul de zădărnice ne copleșește tot mai mult, aruncîndu-ne cu vremea într-o nepăsare, într-o trîndăvie spirituală ucigătoare. Aceasta e așa numita de sfinții părinți «acedie». Ea este, după Evagrie și după sfinții Maxim, mai apăsătoare decît toate. Dacă celelalte patimi se repartizează precumpănitor pe una sau pe alta din cele trei facultăți sufletești, cum spune sfinții Maxim, moleșeala aceasta spirituală paralizează toate puterile sufletului: rațiune, poftă, iuțime¹⁴². Ea vine adeseori și peste cei progreseți în viața duhovnicească. Iată cum o descrie Hausherr, după Evagrie, privind-o mai mult în forma ce o ia cînd vine asupra celor ce se străduiesc după desăvîrșire: «Demonul acediei este mai greu de suportat ca toți. El picură amărăciunea sa în toate motivele noastre de a vieții în mod supranatural. Nu mai e nici o dragoste în jurul vostru. Dumnezeu însuși nu Se interesează deloc de voi, căci altfel, cum v-ar lăsa ispițiți astfel de draci? Dracul acediei taie orice speranță, făcînd sufletul să accepte gîndul morții în orice virtute (12, 14). Și fie că știți, fie că nu știți, dacă acest gînd persistă, el întunecă în vremea rugăciunii sfînta lumină în fața sufletului (16). Nu mai îndrăzniți să căutați mila Domnului cu toate rugăciunile voastre (18). Aveți dorința să plîngeți, dar o sugesție groaznică refulează lacrimile: ele nu servesc la nimic (19). Și aceasta durează zile întregi și întrevedeți o viață lungă ce va trebui purtată în această tortură (24). Hotărît, nu este nici o persoană acolo sus care să vadă chinul meu! (32, 34). Cînd această povară a acediei cade asupra

142. Pentru Evagrie, a se vedea: *Despre deosebirea patimilor și a gîndurilor* 11; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 50-51; Filoc. rom. I, p. 57; pentru Maxim Mărturisitorul, *Cap. de char.* I, 67; P.G. 90, 978; Filoc. rom. II, p. 47.

voastră, aveți dorința să strigați descurajarea voastră și plictiseala voastră (37). Aceasta poate merge pînă la boală. Căci intensitatea moleșelii voastre consumă toată forța voastră, vă aflați la capătul răbdării voastre, vă simțiți aproape de nebunia furioasă. Scoateți gemete și vărsați lacrimi ca un copil, nici o ușurare nu vine din nici o parte (38)»¹⁴³.

Cei de pe calea ascendentă a desăvîșirii spirituale ies totuși din aceste crize, pentru că știu metodele și voința lor e totuși destul de fermă ca să reziste. Credința în care s-au exercitat nu-i lasă să arunce peste toate în mod durabil verdictul de zădărnicie și de nimicnicie. Ei cred și știu totuși că relative sînt numai cele create. Dar dincolo, este Dumnezeu. Pe cei ce ajung însă la acedie înainte de-a se fi întărit pe calea desăvîșirii, după ce au căutat zadarnic stîmpărarea setei de absolut în diverse patimi, nimic nu-i mai scoate din ea, dacă o minune nu face să se trezească în ei o credință tare în Dumnezeu. Aceia ușor ajung chiar la sinucidere, după trecerea prin nebunie.

5. CUM SE STÎRNESC PATIMILE, DUPĂ DOCTRINA ORTODOXĂ TRADIȚIONALĂ

Este important să stăruim puțin asupra modului în care se stîrnesc patimile în noi, pentru că aceasta ne va indica și modul cum să ne opunem stîrnirii lor. Precizăm că modul stîrnirii este în esență același cu modul zămislirii patimilor. Atîta doar că zămislirea e mai grea decît stîrnirea, neexistînd încă patima în noi ca o fiară adormită ce are doar să se trezească. Dar un material inflamabil se găsește în noi încă înainte de orice patimă, constituit din afecte și aceasta ajută într-o oarecare măsură la zămislirea patimii, așa cum ajută patima deja existentă la stîrnirea ei.

Cine nu a experiat, că patima se stîrnește uneori atunci cînd ne aflăm în cursul îndeplinirii unei hotărîri bune, sau după ce am terminat executarea ei¹⁴⁴, sau atunci cînd ne aflăm într-o stare de meditație sau de odihnă sufletească în care nu ni se pune problema de a lua vreo hotărîre! În toate cazurile patima se stîrnește ca o rezistență și revoltă a tendințelor neluate în seamă. În aceste cazuri și în altele, patimile își au în noi niște antecedente¹⁴⁵.

143. *Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?* *Orientalia Christiana*, nr. 1—2, 1946, p. 1—2. Citatele sînt luate după Evagrie, *op. cit.*

144. Marcu Ascutel, *Despre cei ce-și Inchipuie că se Indreptează din fapte*, cap. 88; Filoc. rom. I, p. 260; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 115: «Cînd diavolul vede că mintea s-a rugat din inimă, aduce ispite mari și răutăcios uneltite».

145. Același, *Despre legea duhovnicească*, cap. 179; Filoc. rom. I, p. 246; Filoc. gr. cit., p. 107: «Cînd vezi poftele ce zac înăuntru că se mișcă cu putere și cheamă mintea la vreo patimă, cunoaște că mintea s-a ocupat mai înainte cu aceasta și le-a adus la faptă și le-a așezat în inimă».

Se pune deci întrebarea : cum se stîrnește patima în toate aceste cazuri ?

În toate scrierile duhovnicești ortodoxe se repetă, ca mod al stîrnirii patimilor în orice împrejurare, schema următoare : satana aruncă în mintea noastră un gînd de păcat, așa zisul atac (προσβολή), pe care credem că putem să-l traducem și prin momeală. El este prima răsărire a gîndului simplu că am putea săvîrși cutare faptă păcătoasă, înfățișîndu-se în fața minții ca o simplă posibilitate. El încă nu e un păcat, pentru că noi încă n-am luat față de el nici o atitudine. E parcă în afară de noi, nu l-am produs noi și nu are încă decît un caracter teoretic, de eventualitate neserioasă, care parcă nici nu ne privește serios pe noi care sîntem preocupați cu toată ființa de altceva. Nu știm cum a apărut, parcă cineva s-a jucat aruncîndu-ne pe marginea drumului pe care se desfășoară preocuparea cugetului nostru, această floare fără nici un interes, ca să o privim o clipă și să trecem mai departe. Are prin urmare toate caracteristicile unui gînd aruncat de altcineva și de aceea sfinții părinți îl atribuie satanei. El e gîndul simplu al unei eventuale fapte păcătoase, nezugrăvindu-ne încă nici o imagine concretă a acelei fapte și a împrejurărilor în care s-ar putea săvîrși ¹⁴⁶. Sînt și cazuri însă cînd se stîrnește dintr-o dată ca un foc ce ne aprinde imediat.

Cînd se stîrnește însă numai ca un gînd neînfocat, de la acest atac pînă la fapta păcătoasă sînt mai multe trepte. Isihie Sinaitul numără patru: atacul, însoțirea (συνδουσιμός), consimțirea (συγκατάθεσις), fapta sensibilă ¹⁴⁷. Sfîntul Ioan Damaschin numără șapte trepte : atacul, însoțirea, patima, lupta, robirea, consimțirea, făptuirea ¹⁴⁸. Momentul decisiv e acela în care ia atitudine cugetarea noastră. Dacă am alungat gîndul din prima clipă, am scăpat. Dacă însă începem să medităm asupra lui, să ne îndulcim în gînd cu perspectivele păcatului, s-a produs «însoțirea, amestecarea gîndurilor noastre cu gîndurile dracilor vicleni» ¹⁴⁹. Acum ne-am lipit de gîndul rău, ni l-am însușit, nu mai stă în noi străin. Prin aceasta am intrat în zona păcatului și anevoie mai putem opri desfășurarea pînă la capăt a acestui proces odată declanșat. Urmează apoi consimțirea la faptă, sau planul compus al gîndurilor noastre și al gîndurilor satanei

146. Marcu Ascetul definește «momeala» aruncată de satana ca μονολόγιστος ἐμψάνεια πράγματος πονηροῦ. *Despre Botez*, Filoc. rom., p. 303; sau : «momeala este mișcarea fără imagine a inimii» (ἀνεῖδωλος κίνησις καρδιάς). *Despre legea duhovnicească*, cap. 140; Filoc. rom. p. 143; Filoc. gr. cit., p. 104. Sfîntul Ioan Damaschin o caracterizează : «o simplă atragere aminte din partea satanei asupra unui lucru, de pildă : fă această, sau aceea, cum a făcut cu Domnul : zi ca pietrele acestea să se facă plîni», Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 344.

147. *Cuvînt despre trezvie și virtute*, Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 87.

148. *Cuvînt minunat și de suflet iolositor*, Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 344.

149. Isihie, *op. cit.*

pentru realizarea faptei ¹⁵⁰. Abia acum gândul simplu se concretizează în imagini ¹⁵¹. După Sfântul Ioan Damaschin, prin însoțirea gândurilor noastre cu acel gând se produce, ca a doua fază, patima lăuntrică.

Momeala nu este încă păcat ¹⁵², pentru că nu depinde de noi ¹⁵³ ca să se producă, și de ea nu e ferit nici un om.

Dar să vedem mai de aproape ce este acest gând simplu al păcatului, ce apare fără imagini, în mintea sau în inima noastră ?

Mai întâi, pe ce cale vine el de la diavolul ? Vine direct sau prin ceva tot din noi ? Sfântul Marcu Ascetul, care repetă în scrierea *Despre Botez*, că e aruncat în noi de satana, spune în cap. 140 al *Legii duhovnicești* că e «o mișcare fără imagini a inimii», iar în cap. 179, că, prin ea, «poftele cheamă mintea la vreo patimă» (Filoc. rom. I, p. 243 ; p. 246).

Pe de altă parte, Diadoh al Foticeii spune că de la botez satana nu se mai află în adîncul sufletului, adică în minte, ci în «simțurile trupului», «lucrînd prin natura ușor de influențat a trupului asupra celor ce sînt încă prunci cu sufletul» ¹⁵⁴. «El călărește acum pe mustul cărnii, ca unul ce e cuibărit în trup, ca prin mustul lui să rostogolească mintea pe lunecuşul plăcerilor» ¹⁵⁵, «învăluind prin mustul trupului mintea ca într-un fum, în dulceața poftețelor iraționale» ¹⁵⁶. Sau, cum zice Ioan Scărarul, «diavolul stă în stomac și împiedică pe om să se socoată sătul, chiar dacă ar fi înghițit tot Egiptul și ar fi băut tot Nilul» ¹⁵⁷.

De aici urmează că satana ne trimite momeala prin mijlocirea poftețelor trupești, stîrnind mișcarea vreunei pofte ce dormitează în subconștient ¹⁵⁸. «Mintea noastră, avînd o simțire foarte fină, își însușește lucrarea gândurilor șoptite ei de duhurile rele oarecum prin trup» (Diadoh, Filoc. I rom., p. 380).

150. Idem, *op. cit.* : „συγκατάθεσις προς θεῖ γενέσθαι μεταθῦ ἀμφοτέρων λογισμῶν βουλομένηων χαρῶς”.

151. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, cap. 141 ; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 104 : «Acolo unde se ivesc imagini în gând s-a produs consimțirea. Căci mișcarea fără imagini este un atac nevinovat».

152. Marcu Ascetul, *Despre Botez* ; Filoc. rom. I, p. 307 : «Momeala nu e nici păcat, nici dreptate, ci dovada libertății voli. De aceea s-a și îngăduit să se arunce momeala în noi, ca pe cei ce se apleacă spre împlinirea poruncii să-l osîndească, ca pe unii ce sînt necredincioși».

153. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, l.c.

154. *Op. cit.*, Filoc. rom. I, p. 375 ; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 262—263.

155. *Op. cit.*, cap. 82, Filoc. rom. I, p. 387—379 ; Filoc. gr. cit. p. 262.

156. *Op. cit.*, cap. 76, Filoc. rom. I, p. 373.

157. *Scara*, P.G. 88, 868 C.

158. Vi. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 125 : «Ils sont des pensées ou des images qui montrent des régions inférieures de l'âme, du subconscient». Și Lossky trimite în această problemă la o carte pe care am fi dorit să o avem : «Pour l'analyse détaillée de ces termes voir l'ouvrage de Zarine : *Fondaments de l'ascétique orthodoxe*, Saint Petersburg, 1902.

Momeala e, așadar, prima apariție în conștiință a unei dorințe rele. La început ea n-are vehemență și se prezintă sub forma unui gând simplu. Mai bine zis conștiința ia act de ea încă de la prima trezire și această primă lucrare a ei în conștiință se face sub forma unui gând. Numai dacă nu e înăbușită prin reacția noastră hotărâtă, această mișcare ciștigă intensitate, încît cu greu li mai putem rezista.

De obicei această primă trezire a unei pofte — prima apariție a momelii în conștiință — e prilejuită de privirea unor lucruri externe¹⁵⁹. Imprejurarea aceasta a putut da naștere ideii că satana se află cuibărit în înfățișarea unui lucru și trimite direct un gând de păcat în cugetul nostru, fără să se folosească de trezirea unei pofte subconștiente, ca mijloc. Cu toate acestea nu este exclus și în aceste cazuri ca tot pofta din noi să se fi trezit înainte la privirea lucrului extern și abia ea să fi plasat în acel lucru impresia care socotește că îi stimulează pofta. Venirea momelii în cele mai multe cazuri pe calea aceasta a făcut pe părinți să recomande închiderea simțurilor în vremuri de năvală a ispitelor.

În unele cazuri însă momeala apare în noi fără să privim la unele lucruri externe. Atunci intră în lucru amintirea unui păcat repetat¹⁶⁰. Oricum, însă, atît în primele cazuri, cît și în cele de al doilea, e foarte rezonabil să se admită că ultimul motor al momelii este un duh deosebit de noi, pentru că, altfel, de ce se stîrnește amintirea unei patimi exact în cutare cazuri și de ce se stîrnește numai în anumite momente ale privirii la lucrurile externe ?

Acesta fiind înțelesul schemei ortodoxe cu privire la stîrnirea patimilor, constatăm că în esență nu e nici o deosebire între ea și cea a lui Blondel. Identitatea merge și mai în amănunte. Dacă momeala sau atacul este primul semnal pe care-l trimite conștiinței un «rebel răscolat», însoțirea este faza în care cugetarea îi descoperă «rațiunea» și «îndreptățirea»; și făurind astfel în favorul ei argumente, se convinge să treacă, în total sau cu anumite rezerve, de partea ei. E faza de investire cu temeieri raționale, mai bine-zis, cu false temeieri raționale, a poftei tre-

159. Evagrie se întreabă : «Trebuie să ne întrebăm : oare ideea (έννοια) stîrnește patimile sau patimile, ideea ? Unii sînt de părere că prima, alții, că a doua. Dar patimile se stîrnesc de simțuri. Cînd însă e de față iubirea și înfrînarea, nu se va mișca patima, iar cînd nu e de față, se va mișca». «Iubirea e frîu minții». (Cap. 4 din *Capete practice*, P.G. 40. 1224).

160. Sf. Maxim Mărt., *Cap. de char.* I, 84 ; P.G., 90, 980 : «Mai întîi amintirea aduce în minte un gând simplu (ψιλόν λογισμόν). Zăbovind, acesta stîrnește patima. De nu e înălțurat, acesta încovoie mintea la consimțire. Iar aceasta producîndu-se, vine în sfîrșit la păcatul cu fapta». Și aci avem patru trepte : gîndul simplu (momeala), patima stîrnită, consimțirea, fapta. S-ar părea că gîndul simplu (momeala, atacul) nu e altceva decît trezirea patimii în subconștient ; nu vine din altă parte. În realitate gîndul e trimis de patima stîrnită. Dar patima încă nu a pătruns în conștiință cu vehemență. De aceea încă nu e patimă pentru conștiință.

zite, ca pe urmă, în faza consimțirii, să-și dea și voința adeziunea ei la o mișcare ce și-a cștigat o investitură din partea rațiunii și care, prin acest fapt, precum și cu trecerea fiecărei clipe de la trezirea sau de la apariția ei în conștiință, adică de cînd zăbovește rațiunea asupra ei, a crescut tot mai mult în intensitate. De aici urmează că abia prin lipsa de fermitate a rațiunii, mișcarea unei poftes devine păcat. Dacă rațiunea ar fi atît de fermă încît să respingă mișcarea ce apare în conștiință din primul moment, dacă nu s-ar lăsa cumpărată sau dusă de pseudo-raționamente și n-ar zăbovi nici o clipă asupra ei, mișcarea poftei n-ar deveni patimă. De aceea, sfinții părinți cer în primul rînd o întărire a minții în poziția ei ¹⁶¹. Desigur că aceasta e și o lucrare de voință. Dar o lucrare de voință care se referă la minte și care se ușurează prin silința omului de a se lumina cu privire la rosturile și la datoriiile sale. Lucrarea voluntară ni se înfățișează într-o strînsă împletire cu cea intelectuală în opera de refacere a omului, cum la căderea lui în păcat au lucrat, în aceeași împletire, cauze morale și intelectuale.

De aceea, opera de redresare a omului trebuie începută cu credința, care pe de o parte e chestiune de voință, pe de alta se referă la minte, dîndu-i acesteia o atitudine intelectuală, sau o concepție care îi oferă argumente contra păcatului. Datoria care, în urma acestui fapt, se impune celui ce vrea să-și ducă viața tot înainte spre desăvîrșire este să vegheze tot timpul asupra gîndurilor ce apar în cîmpul conștiinței, ca să fie eliminat de la prima apariție gîndul oricărei patimi. Paza minții, atenția și rezistența trează și statornică împotriva gîndurilor (φουλαχή νοός, νῆψις, καρτερία, προσοχή), sînt recomandările neconținute ale maeștrilor duhovnicești, pentru cel ce nu vrea să cadă pradă patimilor. S-ar părea că aceasta înseamnă a ne ține cursul vieții pe un drum rigid, îngustat, care face cu neputință orice îmbogățire a ei. De fapt, înseamnă a ține mintea scufundată, plină de iubire, în infinitul dumnezeiesc, care o îmbogățeste cu înțelesuri curate mereu noi.

Ceea ce se respinge în asează mereu nu sînt nolle avînturi și inspirații de ordin spiritual, ci tendințele exagerate ale poftelor simțuale, care, departe de a aduce o îmbogățire a spiritului, îl îngustează, îl leagă înfinit de lucruri finite, îl împiedică în tendințele de lărgire a înțelegerii lui. Ceea ce se înlătură mereu sînt bolovanii care sînt aruncați în calea unui rfu ce înaintează, lărgindu-se. Vieții trupului i se încuviințează

161. Evacuare cere o fixare a minții ca să nu mai hoinărească. Hoinăreala o face ușor de alunecat, ușor de momit de către orice argument. «Mintea ce rătăcește încoace și încolo e făcută fermă prin citire, priveghiere și rușăciune; pofta aprinsă e vestelită prin foame, osteneală și retragere; iar minia e domolită de psalmodiere, îndelungă răbdare și milă». Cap. 6 din *Capete practice*, P.G. 40, 1224.

satisfacerea trebuințelor strict necesare. Dar nici un considerent cu adevărat rațional nu poate pleda pentru înlăturarea oricărui baraj din calea poftelor ce se îndreaptă năvalnic spre uliți infundate și înguste.

6. IMPĂTIMIREA ȘI GRIJA

Nervul tuturor patimilor este împătımirea, năzuința care ne leagă de aparențele văzute ale lucrurilor ce ne făgăduiesc mult și nu ne dau nimic sau foarte puțin.

Împătımirea atrage după ea spre exterior toate puterile noastre sufletești. Ea e cleiul care ne lipește de suprafața lumii exterioare. Problema ascezei este, cum poate fi omorită această împătımire (προσπάθεια), substanța patimilor, nu cum să omorăm ființa noastră autentică și lumea în care ne aflăm. Cum să ajungem să putem vieții în această lume ca ființe libere, admirând-o și înțelegând-o ca zidire transparentă a lui Dumnezeu, fără ca această admirație să ne aservească suprafeței ei pur sensibile și opace, împiedicînd dezvoltarea noastră ca ființe orientate spre ordinea spirituală infinită. Cum putem, oare, să folosim acest drum spre ținta noastră, care e lumea, fără să cădem și să sucombăm pe el?

Dar ceea ce ne mai leagă încă de lucruri e grija. Ea e rodul amar al patimilor sau al împătımirii de lucrurile lumii. Patima își trăiește apogeul în gustarea plăcerii și în revolta față de durere (întristarea, mînia). Omul pătimaș își alternează existența între voluptățile plăcerii și chinurile durerii. De multe ori acestea nu sînt net separate întreolaltă. Clipele ocupate de plăcere și de durere propriu zis sînt poate rare, dar atît plăcerea cît și durerea îi țin ființa în tensiune încă cu mult înainte de a se trăi ele de fapt. O mare parte din viața sa omul se află în așteptarea și în căutarea de plăceri și în frica de dureri prezente și viitoare. Acesta e un rod al patimilor, e manifestarea necontenită a prezenței patimilor din noi. Așteptările și temerile acestea ne produc griji. Dar chiar și în răstimpurile cînd nu mai avem conștiința actuală că așteptăm o plăcere, sau că ne temem de o durere viitoare, lucrăm pentru asigurarea unor plăceri și pentru evitarea unor dureri viitoare neprecizate. Motorul care ne împinge în această lucrare este grija. Ea e delegata împătımirii pe planul mai din față al vieții și e locțiitoarea statornică a acesteia, în răstimpurile ei de retragere pe planul din fund. Cînd «cucoana împătımire», doarme, slujnica ei, doamna grijă (Frau Sorge) stă trează și veghează, «cu părul răsculat și cu ochii tulburi de nesomnul aproape permanent».

După Heidegger grija este o structură care cuprinde întreaga constituție a omului. Prin ea, omul este mereu «înaintea sa» (Sichvorweg-

sein). Este o structură neliniștită a dinamismului său, o structură existențială, nu o însușire statică. În această caracteristică generală a omului «de a fi mereu înaintea sa» se manifestă fenomenul «fricii» (Angst), o altă structură existențială a omului, care e alimentată pe de o parte de faptul că omul e o existență ce face parte din lume¹⁶², nesigură în posibilitățile ce ni le oferă aceasta, pe de alta, de sentimentul că e o ființă predată răspunderii sale¹⁶³, avînd mereu să se lanseze spre posibilitățile sale viitoare, adică spre cea mai proprie posibilitate a sa¹⁶⁴.

Motorul grijii e frica și prin ea omul caută să asigure mereu realizarea posibilităților sale viitoare în legătură cu lumea în care se află fîntuit. A face parte din lume înseamnă esențial a avea grijă¹⁶⁵. Grijă nu-l lasă din lanțurile sale nici o clipă cît trăiește: «Cura teneat, quamdiu vixerit», spune o legendă din mitologie, care împarte pe om între Jupiter (sufletul), Tellus (pămîntul) și grija (existența pămîntescă)¹⁶⁶.

Heidegger mărturisește că interpretarea aceasta a omului ca grijă, ca și analiza aceasta fenomenologică a grijii, i-a răsărit dintr-o încercare de interpretare a antropologiei augustiniene, adică elino-creștine¹⁶⁷.

De fapt trăsăturile grijii ca: 1) rod al fricii, 2) al împletirii omului cu lumea (al fricii de lume) și 3) ca lansare permanentă a lui înaintea sa, 4) din conștiința că își este predat sie însuși, 5) pentru împlinirea posibilității sale celei mai proprii, dar că prin grijă omul, 6) nu caută și nu obține de fapt realizarea posibilității sale celei mai proprii, pentru că nu și-a răsărit sie-și ca eu intim și deci că rostul propriu al existenței i-a rămas în grijă ascuns, — corespunde concepției antropologice creștine¹⁶⁸.

Dar această analiză a grijii, făcută de Heidegger, nu e completă, în primul rînd prin faptul că grija pe care o are în vedere el mai are niște caracteristici, iar în al doilea rînd pentru că creștinismul mai cunoaște și o altă grijă, pe lîngă această grijă lumească. Din analiza grijii lumeste lipsesc adică trei elemente: împătımirea, plăcerea și durerea;

162. «Das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein, das, Warum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können». *Sein und Zeit*, Halle a.d. S. Niemeyer, 1935, p. 191.

163. «Die Überlassenheit des Daseins an sich selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst», *op. cit.*, p. 192.

164. «Das Dasein ist Seiendes dem sich in seinem Sein um dieses selbst geht... Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch dass das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg», *Op. cit.*, p. 191.

165. Idem, *op. cit.*, p. 191—200.

166. «Weil das In-der-Welt-Sein wesentlich Sorge ist», *Op. cit.*, p. 193.

167. *Op. cit.*, p. 199, nota 1.

168. «Das Worumwillen bleibt unergriffen... In Sich — vorweg — sein meint daher «Sich» das jeweils das Selbst im Sinne des Man-selbst Auch in der Uneigentlichkeit bleibt das Dasein wesentlich Sich-vorweg», *op. cit.*, p. 193.

ele sînt piroanele existențiale care îl țintuiesc pe om de lume, prin care el se simte «In-der-Welt-sein» și care explică și «frica» omului de lume. Împătımirea care caută plăcerea leagă pe om de lume. Ea, împreună cu durerea, îl face să se lanseze mereu înaintea sa pentru a-și asigura plăcerea și a evita durerea. Iar frica lumească e o frică precis determinată : frica de a fi lipsit în viitor de plăcere și de a avea parte de durere. Aceasta face de altfel ca omul, în loc să-și descopere «eu-ul său intim» (das Selbst) și să caute realizarea posibilității sale proprii, rămîne prin grijă căzut la starea eu-ului obștesc (das Man) și realizează posibilități improprii ale sale, sau ratarea pe care Heidegger nu o explică, pentru că a trecut cu vederea elementele prin care o putea explica.

Ceea ce a scos bine în relief Heidegger din efectele acestei griji e înlănțuirea totală sau exagerată a omului de lume și coborrea lui la o existență cenușie, improprie, monotona, robită și de suprafață.

Dar prin faptul că Heidegger vede ultima explicație a grijii în sentimentul omului că trebuie să-și realizeze «posibilitatea sa cea mai proprie», țintă ratată de grija analizată de el, precum și prin faptul că chiar omul care și-a regăsit intimitatea se lansează mereu înaintea sa în realizarea de fapt a posibilității sale celei mai proprii, ni se arată că lui Heidegger i-a licărit totuși în fața cugetării și o altfel de grijă, căreia totuși s-a sfîșit să-i dea același nume de grijă. Aceasta este «grija» omului pentru destinul său etern, grija de mîntuire.

Această grijă se opune celeilalte. Nu mai e grija de existența sa în lume, nu mai vine din împătımirea de plăcerile lumii și deci nici din frica de durerile ei. Dimpotrivă, ea răsare acolo unde se leapădă «toată grija cea lumească», fiindcă ea înseamnă grija de a plăcea lui Dumnezeu, nu de a plăcea lumii, pentru a ne face parte de plăcerile ei și a ne scuti de durerile ei. Grija aceasta crește din răspunderea ce o are omul de sine sa adevărată, satisfăcînd porunca acestei responsabilități ; este totodată o lansare continuă a omului peste sine, spre izvorul vieții sale eterne, dar e o lansare spre înălțimea de dincolo de lume, nu în jos, spre lume, deci o adevărată depășire. Tălmăcește și ea o frică a omului, dar o frică de sfîrșitul definitiv în moarte, ea singură reușind să-l scape de ce se teme. Însă în definiția acestei griji nu mai intră împătımirea de lume, ca absoluta și totala apartenență a omului la lume (In-der-Welt-Sein). Omul continuă să fie în lume, dar și mai presus de lume, e pe de o parte în mod necesar în lume prin latura trupească a ființei sale ; dar pe de altă parte, e și tînde mai presus de lume, sau e chiar în lume ca ființă liberă și spirituală, deci altfel de cum se află în ea lucrurile și animalele. Lumea poate dispune de el, dar nu de întregul ființei sale. Pe de o parte,

dispune lumea de el ; pe de alta, încă într-o mai mare măsură, dispune el de lume.

De grija cea dintii trebuie să scape omul, pentru a se face disponibil lui Dumnezeu. Când a scăpat de ea, a scăpat de împătımire, a dobândit neîmpătımirea, a dobândit libertatea de patimi și de lume. Spre eliberarea de această grijă țintește purificarea, nu de eliberarea de grija de Dumnezeu. Prin ea, sau prin împlinirea vooi lui Dumnezeu, se realizează ființa noastră autentică.

B

PURIFICAREA DE PATIMI PRIN VIRTUȚI

1. ORDINEA PURIFICĂRII ȘI METODELE DUHOVNICEȘTI PATRISTICE

Purificarea de patimi nu se poate obține realizând o stare neutră a sufletului, ci înlocuind patimile cu virtuțile contrare.

În literatura ascetică răsăriteană sînt cunoscute scrieri dedicate în mod special metodei de purificare treptată de patimi, prin virtuțile contrare. Este «Scara Raiului» a lui Ioan Scărarul¹⁶⁹, «Metoda și regula exactă» a lui Calist și Ignatie Xantopol¹⁷⁰, «Cuvintele» lui Isaac Sirul, deși ultima e mai puțin sistematică¹⁷¹.

Cea dintîi, care datează din veacul al VII-lea, e un tratat complet asupra vieții duhovnicești. Ea descrie cele trezeci de trepte pe care trebuie să le străbată un monah din momentul renunțării la lume și pînă la desăvîrșire, adică pînă la iubire. El scrie numai pentru monahi. Numai în trecere adresează el un cuvînt creștinilor obișnuiți, spre a le arăta cum se poate apropia și viața lor de cea a monahilor, care fără îndoială este cea desăvîrșită.

Ioan Scărarul vrea să țină seama, în treptele «Scării» sale, de urcusul de la o treaptă mai puțin desăvîrșită a vieții la una mai desăvîrșită, așadar de legile după care se poate desăvîrși viața¹⁷².

Urmînd acestor reguli și scriind pentru monahi, autorul stabilește ca prima treaptă lepădarea de lume, ca renunțare externă. Pe treapta a

169. P.G. 88, 631—1210.

170. Filocalia greacă, ed. II, tom. II, Atena, 1693, p. 348—410.

171. Τὰ σφειβέντα ἀσκητικά, ed. Spetzleri, Atena, 1895.

172. «Cuvioasele virtuți se aseamănă cu scara lui Iacov, iar necuvioasele păcate, cu lanțul care a căzut de pe corifeul Petru. De aceea cele dintîi înnădindu-se una de alta, ridică la cer pe cel ce le alege ; iar cele din urmă strîng cît mai mult pe celălalt» (cap. 9, P.G. 88, 841).

doua aşează mortificarea «împătimirii» de lume, adică a pornirilor care ne leagă de ea, ca renunţare internă¹⁷³. Treapta a treia, a înstrăinării, desăvârşeşte aceste două renunţări. Acestor renunţări, care au în vedere mai mult patimile trupeşti (lăcomia pîntecelui, iubirea de arginţi, curvia, apoi intristarea şi mînia, care cresc din acelea), le urmează ca treapta a patra ascultarea, prin care trebuie tăiată mîndria şi slava deşartă¹⁷⁴. Aici se arată necesitatea de a avea un părinte duhovnicesc şi tot pe această treaptă se descrie smerenia, ca virtute opusă mîndriei. Urmează la rînd pocăinţa pentru viaţa de mai înainte (cap. 5) şi în imediată legătură cu ea meditaţia la moarte (cap. 6) şi plînsul, care aduce bucurie (cap. 7). *Din lacrimi se naşte «nemînierea şi blîndeţea»*. De aceea acestea sînt aşezate pe treapta a 8-a. «Căci, precum apa turnată cu încetul pe foc stinge focul cu desăvîrşire, la fel lacrima plînsului adevărat omoară toată văpaia miniei şi furiei»¹⁷⁵. Mînia născînd ţinerea în minte a răului de la alţii, după ce s-a arătat cum se poate înlătura mînia, e cazul să se vorbească despre virtutea contrară acestui păcat, adică despre uitarea răului de la alţii (cap. 9). O urmare a urii şi a ţinerii în minte a răului este birfirea. Deci ea e combătută pe treapta următoare (cap. 10). «Uşa birfirii» este locvacitatea. Înfrînarea ei prin tăcere formează preocuparea trepteii a 11-a. Capitolul 12 tratează despre minciună, copilul vorbăriei, iar al 13-lea, despre lene, primul nepot al flecărelii. Urmează apoi pe celelalte trepte o descriere a fiecărei patimi şi a mijloacelor de combatere a lor, începînd cu lăcomia pîntecelui şi sfîrşind cu mîndria (cap. 14—23), ca pe treptele din urmă să se descrie simplitatea sau nevinovăţia ca virtute contrară (cap. 24), smerenia cea mai înaltă, ca pierzătoare a tuturor patimilor (cap. 25), deosebirea gîndurilor (cap. 26), liniştea trupului şi a sufletului (cap. 27), rugăciunea, maică a tuturor virtuţilor (cap. 28), nepătîmirea, ca cer pămîntesc, desăvîrşirea şi învierea sufletului înainte de învierea obştească (cap. 29) şi lanţul celor trei virtuţi : credinţa, nădejdea şi dragostea (cap. 30).

«Metoda» lui Calist şi Ignatie, scrisă în veacul al 14-lea, se mai numeşte şi Centurie, pentru că e împărţită în 100 de capete. La prima vedere lasă impresia unor lungi înşiruii de citate fără un plan riguros, ceea ce face pe K. Krumbacher să spună despre ea : «Această încercare de a fixa un sistem doctrinar ascetic n-a reuşit ; capitolele singuratice se înşiră unul după altul pur extern şi progresul în expunere se obţine

173. «Cel ce înubeşte cu adevărat pe Domnul nu va mai iubi lumea, nu se va mai îngriji nici de avuţii, nici de părinţi, nici de slava vieţii, nici de prieteni, nici de fraţi, şi peste tot de nimic pămîntesc» (Cap. 2, *Despre nelmpătîmire*, P.G. 88, 653).

174. «Căci ascultarea înseamnă a nu te mai încrede în tine toată viaţa, orice bine ai săvîrşi» (P.G. 88, 680).

175. P.G. 88, 828.

numai prin perioade greoaie de tranziție»¹⁷⁶. Dar după A. Amman S. J., «Centuria nu e chiar așa de lipsită de plan, deși nu poate avea pretenția unui tratat bine orînduit, cu eliminarea a tot ce este neesențial»¹⁷⁷.

Cu totul altă părere s-a formulat despre ea în introducerea la vol. V al ediției ruse a Filocaliei, în care se cuprinde această scriere în traducere rusească. «Cartea lui Calist și Ignatie cuprinde o sigură expunere sistematică a întregului drum duhovnicesc al vieții cu tot ce e de făcut, așa cum nimeni n-a mai întreprins să facă pînă la timpul ei și, se poate adăuga, nici după ea»¹⁷⁸.

Adevărul se va desprinde dintr-o prezentare a ordinii în care această carte expune eforturile ascetice în vederea desăvîrșirii: în capitolul 1 se vorbește despre harul Duhului Sfînt, aflat în inimile credincioșilor de la botez; în capitolele 2—4, despre scopul cărții, despre începutul și capătul final al vieții duhovnicești, începutul constînd în «trăirea după poruncile Mîntuitorului, iar capătul final, în revenirea la harul dat nouă la botez»¹⁷⁹. În capitolele 5—7 se tratează mai special despre harul dat nouă la botez, despre patimile ce l-au acoperit și despre descoperirea lui, din nou, prin împlinirea poruncilor. Începutul lucrării poruncilor stă în chemarea numelui lui Iisus Hristos, din care izvorăște pacea și iubirea (cap. 8—13). În capitolele 14—15 se tratează despre lepădarea de lume și despre supunere.

Pînă aici a fost o introducere principală, după care urmează învățătura practică. Deci se reia în capitolul 16 (împărțit în 10 părți) tema credinței, a faptelor bune și necesitatea unui suflet pașnic, neîmprăștiat și liniștit. După ce în capitolele 17—18 se tratează despre frica începătorilor, în următoarele (19—24) se expune metoda rugăciunii lui Iisus. Apoi se arată cum trebuie petrecute diferite părți ale zilei, diferitele zile ale săptămîinii, sfintele posturi (25—37), despre diferitele virtuți, ca umilința, darul deosebirii, pocăința (38—47), ca să se reia din nou tema rugăciunii curate (48—54), apoi să se vorbească despre căldura produsă în inimă de această rugăciune și de dragostea de Dumnezeu cuprinsă în ea (55—57). În capitolele următoare se tratează despre lacrimi (58), lucrarea dumnezeiască (61), lumina dumnezeiască (60, 63), despre închipuirile bune și cele rele (64—69, 73), despre minte și nepătimirea ei (70, 72), despre mîngîierea și plăcerea dumnezeiască (74—76), despre

176. *Byzantinische Literaturgeschichte*, 2 Aufl. München, 1907, p. 160.

177. *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*. Ein Handbuch der spätbyzantinischer Mystik, Würzburg 1938, p. 15. Amman ne prezintă în acea carte o traducere a tratatului cu un studiu introductiv. Unul din autorii tratatului a fost în 1397 patriarh al Constantinopolului, vreme de 7 luni (Amman, p. 1).

178. După A. Amman, *op. cit.*, p. 110.

179. *Filocalia greacă*, ed. II, vol. II, p. 349.

blindețe, liniște (77—78), iarăși despre pocăință (79—81), despre atenție (82), chemarea lui Iisus în lăuntrul inimii (83), despre dragostea extatică (84), despre părăsire (85), despre nepățimire (86—87), despre deosebirea între nepățimire și împățimire (88—89). Capitolele 90—92 sînt o expunere privind cele trei virtuți teologice și Euharistia, iar capitolele 94—100 încheie cu două recapitulări, recomandînd acest drum al vieții duhovnicești ca cel mai bun, deși mai există și alte drumuri mîntuitoare.

În metoda lui Calist și Ignatie nu aflăm o expunere amănunțită a patimilor și a combaterii fiecăreia din ele, ca la Ioan Scărarul, ci ea înfățișează mai mult partea pozitivă a urcușului duhovnicesc, dîndu-se o mare atențiune rugăciunii lui Iisus, lucrării dumnezeiești în suflet, luminării și nepățimirii, ceea ce arată înfrurirea recente mișcări isihaste asupra ei. De aceea metoda «Centuriei» întregește bine metoda «Scării».

Deși ea cuprinde de fapt multe repetiri, ele sînt explicabile prin faptul că pe diferite trepte ale vieții duhovnicești trebuie reluate mereu într-o formă superioară virtuțile anterioare. În capitolele «Centuriei» se pot distinge totuși trei faze ale urcușului duhovnicesc. După recomandările de atitudine sufletească generală (cap. 16—24), începînd cu capitolul 24 pînă la capitolul 39, se expun mai multe precepte privind disciplina externă a vieții duhovnicești; de la capitolul 40 pînă la capitolul 60 se dau învățături referitoare la viața lăuntrică, pentru o viață realizată mai mult prin puteri omenești, iar pînă la capitolul 89, continuă cu învățături referitoare la viața trăită prin puteri de sus¹⁸⁰, culminînd în nepățimire.

«Cuvintele» sfințului Isaac Sirul au un conținut apropiat de al «Scării», dar nu este expus atît de sistematic. În schimb, analizele diferitelor patimi și virtuți sînt mult mai stăruitoare. Un mare accent se pune în ele pe importanța suportării necazurilor pentru purificare¹⁸¹.

Nu ține de natura acestei lucrări să expună o metodă practică amănunțită de purificare, căci ea este mai degrabă o reflexiune asupra tuturor eforturilor și regulilor ascetice și a culminării lor în unirea cu Dumnezeu.

De aceea, în expunerea aceasta vom ține seama de toate metodele lînd ce are propriu fiecare și întregindu-le una prin alta. Apreciînd, cu Ioan Scărarul, gravitatea patimilor, nu am așezat totuși analiza lor în cadrul metodei de luptă împotriva lor, ci ne-am ocupat de ele înainte de această metodă, pentru că din analiza lor și a modului de a se naște și stîrni, răsar indicații prețioase pentru ordinea mijloacelor de combatere și de evitare a lor. Și de fapt, din felul de a se naște și de

180. Cf. Amman, *op. cit.*, p. 15.

181. A se vedea ed. II, menționată înainte, Atena 1895.

a se stîrni al patimilor am văzut că momentul decisiv în care un afect devine patimă este acela în care rațiunea se clatină pe poziția ei, alunecînd pe partea poftei trezite.

De aici urmează că prima grijă trebuie să o avem de a fixa rațiunea într-o atitudine fermă. Aceasta se face prin credință. Punînd începutul vieții duhovnicești în harul dumnezeiesc sălășluit în noi prin botez, ne întîlnim cu «Centuria» lui Calist și Ignatie.

În general schema cea mai simplă și cea mai corespunzătoare cu dezvoltarea vieții duhovnicești ni s-a părut că este cea a sfințitului Maxim Mărturisitorul, care consideră că urcușul spiritual are următoarele șapte trepte: credința, frica de Dumnezeu, înfrînarea, răbdarea și îndelunga răbdare, nădejdea, nepătimirea și iubirea¹⁸². Vom urma deci această schemă cu ramificările ei la fiecare treaptă, folosindu-ne în descrierea acestor ramificații și de alte scrieri ascetice, mai ales de «Scara».

2. CREDINȚA, CONDIȚIE PRIMORDIALĂ A PURIFICĂRII

Credința e primul pas în viața duhovnicească. «Credința e prin fire începutul virtuților». Astfel «binele fiind sfîrșitul virtuților e concentrat în lăuntru credinței». Credința este binele concentrat, iar binele e credința actualizată¹⁸³.

De fapt nu se poate porni sistematic la nici o acțiune împotriva patimilor și nu se poate pune începutul nici unei virtuți dacă nu e prezentă credința ca imbold. Înfrînarea, ca efort statornic, are lipsă de o legitimeare prin credință, iar frica de Dumnezeu presupune credința în Dumnezeu. E drept că înfrînarea și peste tot viața virtuoasă întăresc la rîndul lor credința, dar primul motor al acestora este totuși o credință. Mai înainte de orice virtute, de orice efort uman, a trebuit într-un fel oarecare să căpătăm în noi credința. Întrucît credința o avem prin harul dumnezeiesc, a trebuit ca harul să premerge oricărui bine la care pornim. Astfel începutul bun e pus de Dumnezeu prin botez. Toată viața virtuoasă a noastră nu e decît o desfășurare a acestui început pus de Dumnezeu. Desigur nu e vorba de o desfășurare automată, fără noi, ci de o desfășurare voită și ajutată de noi, prin toată încordarea noastră.

Deci mai înainte de orice virtute trebuie să avem credința dobîndită sau întărită la botez. Dar eficacitatea ei depinde de colaborarea noastră, ca să înaintăm pe drumul virtuților spre desăvîrșire. Astfel și credința e o virtute, e un bine, dar se arată ca bine prin conlucrarea noas-

182. *Cap. de char.* I, 1—2; P.G. 90, 961 AB.

183. *Sf. Maxim Mărt., Quaest. ad Thalas.* q. 55; P.G. 90, 564.

tră. Această conlucrare constă la început din simpla voință de a crede și nu din voința de a face ceva. Dealtfel în mod inevitabil prima încordare a voinței noastre în vederea binelui nu poate avea decât acest obiect : a crede. Chiar din partea noastră nu se poate începe de altundeva, în nici o schimbare în bine a vieții noastre, decât de la a crede. Iar cine vrea să creadă, ajunge de poate să creadă. Nu există om care, vrînd cu stăruință să creadă, să nu fi ajuns la puțința de a crede. Dar faptul că, vrînd cineva să creadă ajunge de poate crede, se datorește prezenței unui har prealabil în noi. Căci prin simpla voință a sa, omul n-ar ajunge niciodată să creadă. Empiric el tinde să-și închipuie că totul atîrnă numai de voința lui, pentru ca să se accentueze necesitatea contribuției lui. Dar pe plan transemiric e prezent ca ajutor harul. Chiar faptul că poate să vrea să creadă e un dar al credinței, care însă nu-l silește să vrea numaidecît să creadă. Iar din momentul în care vrînd cineva să creadă, a ajuns să creadă de fapt, harul ascuns în el de la botez, sau credința ca virtualitate, s-a trezit la actualitate, prin faptul că omul și-a dat contribuția lui.

Deci înainte de a porni la drumul purificării, e necesar ca omul să-și întărească credința primită la botez, prin voință¹⁸⁴. Credința însă fiind o raportare a mea la Dumnezeu, nu se poate întări decât începînd să mă gîndesc mai des la El, nu în mod teoretic, ca la o temă de reflecție filosofică, ci ca la Cel de care eu depind în toate ale mele și Care mă poate ajuta în insuficiențele mele. Dar gîndul la Dumnezeu se concretizează, sau se întrefine, prin cîte o scurtă și deasă pomenire a Lui, făcută cu evlavie, cu sentimentul că depindem de El. Cîte un asemenea cuvînt ne concentrează gîndurile spre Dumnezeu sau spre Iisus Hristos, spre ce a făcut El pentru noi, ca bază pentru încrederea că ne va ajuta și acum.

Iată de ce considerăm că «Centuria» lui Calist și Ignatie a procedat foarte just așezînd la începutul întregului urcuș duhovnicesc credința ca dar al harului și pomenirea numelui lui Iisus Hristos. «Începutul oricărei lucrări plăcute lui Dumnezeu este chemarea cu credință a numelui Domnului nostru Iisus Hristos, odată ce El însuși a spus : «Fără de Mine nu puteți face nimic» (In 14, 9). De aceea, toți marii dascăli ai ascezei au învățat că înainte de orice altă lucrare și preocupare bună, toți, și mai ales cei ce voiesc să intre în stadiul liniștei îndumnezeitoare și să se consacre lui Dumnezeu, trebuie să se roage în Domnul și să ceară de la El mila, fără să se îndoiască ; «iar preasfîntul și preadulcele Lui nume să-l aibă ca obiect nelipsit de lucru și de medi-

184. *Centuria lui Calist și Ignatie*, cap. 8, Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 351.

tație, și să-l poarte neîncetat și în inimă și în minte și pe buze, și în el și cu el să respire, să trăiască, să doarmă, să vegheze, să se miște, să mănînce»¹⁸⁵.

Desigur, nu dintr-o dată se poate ajunge la o asemenea pomenire continuă a lui Dumnezeu și în special a numelui lui Iisus. Nici nu e bine să se ajungă prea repede, căci s-ar săvîrși atunci prea automat această pomenire. Ci e bine ca această pomenire a lui Iisus să se înde-sească treptat pe măsura obișnuirii sufletului cu concentrarea în gîndul la Dumnezeu, cu creșterea lui în credință și în dragoste de Dumnezeu. Dar e bine ca chiar de la început să se facă mai des pomenirea lui Dumnezeu, printr-un nume oarecare («Doamne», «Iisuse»), sau chiar și numai printr-o concentrare a gîndului la un astfel de nume, într-un moment de strîmtoare, sau de odihnă, pe drum sau la lucru.

Necesitatea credinței ca primă treaptă a arcușului duhovnicesc rezultă însă și din felul patimilor de a se stîrni. Am văzut că momentul decisiv în stîrnirea patimilor este alunecarea rațiunii din poziția ei firească, atrasă de apariția unei poftes trezite în conștiință. În acel moment pofta sau afectul nevinovat capătă putere și devine condamabilă. Păcatul începe de fiecare dată printr-o cădere a rațiunii, printr-o cădere din adevăr, prin lunecarea ei pe un drum rătăcit¹⁸⁶ și printr-o uitare a rostului ei¹⁸⁷. Deci aici trebuie adusă prima întărire, la primul post pe care-l cucerește inamicul. Trebuie întărită adică rațiunea ca să reziste. Această întărire se face prin credință. Credința statornicește rațiunea într-o atitudine intelectuală¹⁸⁸, într-o concepție de viață. Desigur credința nu e, cel puțin la început, o evidență intelectuală care convinge rațiunea printr-o stringență de ordin exclusiv gneoseologic. Ea se însușește în mare parte și prin voință și ca atare este o virtute. Ea are un dublu aspect : intelectual și voluntar.

Pe de o parte, e o concepție, un punct de vedere, pe de alta e un act de voință. E o sinteză intelectual-voluntară. Dar nici alunecarea rațiunii nu e un act pur intelectual, ci și unul voluntar. Nici rațiunea

185. Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 352.

186. Diadoh, *op. cit.*, Filoc. rom. I, p. 341; Filoc. gr. ed. III, vol. I, p. 241.

187. Desigur, sînt și cazuri cînd cineva recurge la anumite acte condamnabile, asigurînd pe toți că le face împotriva convingerii, silît, pentru că e în joc viața lui etc. Dar și în aceste cazuri rațiunea a trebuit să-și aducă argumentele ei că e necesar de luat această atitudine, chiar «împotriva convingerii», că le produce contrar adevărului. În aceste cazuri rațiunea își joacă cele mai perverse roluri, argumentează «raționalitatea» unor acte protivnice în mod conștient rațiunii.

188. În *Centuria lui Calist și Ignatie* se spune : «Credința, cînd răsare în suflet din lumina harului, întru mărturia cugetării, sprîjină inima ca să fie nelndoielnică în siguranța nădejdi» (Filoc. gr. cit., p. 358). Iar Diadoh (*op. cit.*, oap. 21, 16; Filoc. rom. I, p. 347, 345) zice despre credința neprogresată pînă la frică și dragoste : «Cel ce crede numai și nu este întru dragoste, nu are nici credința însăși, pe care socotește că o are. Căci crede cu o minte ușuratică, ce nu lucrează sub pecetea plină de slavă a dragostei».

nu s-a dat de partea poftei pentru că s-a convins prin temeieri pur intelectuale de adevărul reprezentat de ea, ci a făcut aceasta dintr-o slăbire a voinței, prefăcându-se mai mult că e convinsă pe cale intelectuală, decât fiind cu adevărat convinsă. Prin urmare și în readucerea rațiunii la fermitatea de la început nu e necesar, sau cel puțin nu e îndestulător un act pur intelectual, care să o convingă simplu de greșeala ei de judecată, ci și de un ajutor moral. Precum rațiunea a căzut, pentru că a voit să cadă, așa se fixează acum prin credință, pentru că vrea să se fixeze. Căderea e un act intelectual-voluntar; remedierea ei tot prin asemenea acte trebuie să se facă.

Desigur, accentuând voința în actul credinței, nu voim să spunem că credința nu cuprinde și o anumită evidență. Ea nu e o atitudine intelectuală în funcție exclusiv de voință. Un teolog catolic spune: «În lumina credinței aceleași nume divine pe care le pronunță filozoful primesc dimensiuni nebănuite; ele sînt aprofundate în conținutul lor, semnificația lor devine analogă unei noi puteri»¹⁸⁹. Conceptele referitoare la Dumnezeu, pe care le are rațiunea naturală, capătă prin credință o strălucire nouă, necunoscută metafizicii și omului natural, ele seamănă cu niște perle aduse în lumina soarelui¹⁹⁰. Așadar, credința revarsă o nouă evidență peste anumite adevăruri raționale referitoare la Dumnezeu. Este o evidență care sporește treptat, încît, cu vremea, credința devine o vedere. Dar chiar de la început ea aduce un plus de evidență unor adevăruri ce le avea rațiunea, iar aceasta înseamnă totodată o fixare a rațiunii în anumite certitudini¹⁹¹. Catholicismul consideră că rațiunea are certitudinea unor adevăruri divine chiar înainte de credință. Ortodoxia e mai puțin optimistă în aceasta; ea recunoaște că rațiunea naturală poate desprinde din contemplarea lumii anumite adevăruri despre Dumnezeu, dar socotește că îi lipsește certitudinea absolută în ele. În orice caz, plusul de evidență adus de credință trebuie să însemne

189. Ch. Journet, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943, p. 96.

190. Idem, *op. cit.*, p. 92: «La lumière, on pourrait dire la magie de la foi, en attirant dans le champ de son influence des énonces conceptuels, tels que «Dieu est», ou «Dieu est rémunérateur», leur confère une valeur de vérité si haute qu'il débouche alors d'emblée sur le dernier plan du mystère de l'existence divine (c'est la Trinité) et de la Providence divine (c'est l'Incarnation rédemptrice)» (vezi și p. 97—98).

191. Sf. Grigorie Palama, *Trat. III, Triada poster. Cod. Coisl. gr. 100, f. 183—183 v*; Ed. Hristou, *op. cit.*, vol. I, p. 575; Filoc. rom. VII, p. 318 (cap. 42): «Credința eliberează pururea neamul nostru din tot felul de rătăcire și ne întemeiază în adevăr și adevărul în noi și nimenea nu ne va cînti din el, chiar de ne-ar socoti nebuni pe noi cei ce prin credința cea adevărată ieșim în extazul mai presus de înțelegere și mărturisim acest adevăr cu fața și cu cuvîntul, nelăsîndu-ne purtați de orice vînt al învățăturii deșarte, ci persistăm în cunoștința cea unică și adevărată. Credința, depășind ideile născute din contemplarea făpturilor, ne-a unit pe noi cu rațiunea așezată mai presus de toate. Credința nu e nebunie, ci cunoștință ce întrece tot raționamentul».

și pentru catolici un plus de certitudine, un plus de tărie în hotărîrea de a sta pe lângă aceste adevăruri.

De unde vine acest plus ? Chiar dacă ar însemna o sporire a evidenței raționale, el nu provine din puterile ei, ci de sus. Ortodoxia aplică aci doctrina sa despre energiile necreate ale lui Dumnezeu. O energie necreată a lui Dumnezeu pătrunde ca o lumină în minte. De aceea am spus că credința nu depinde numai de voință, ci ea este ușurată și prin evidența ei intrinsecă și prin puterea de sus care aduce această evidență, sau atinge puterile spiritului nostru ca să sesizeze realitatea lui Dumnezeu. Dar trebuind să fie sesizată prin puterile noastre, ele trebuie să facă și un efort chiar dacă el e înlesnit de înriurirea dumnezeiască. De aceea e necesară și voința : nu pentru a crea această evidență, ci pentru a o scoate în relief. Prin lenea voluntară a rațiunii, ea s-a întunecat ; prin silința voluntară a rațiunii, ajutată să învingă lenea de către harul divin, se luminează iarăși. Pe de o parte în credință e un element de întărire a voinței și a rațiunii, de stimulare a lor, pe de alta, voința contribuie la reliefarea evidenței din credința produsă de har. Una crește prin alta în mod reciproc. Ascunzîndu-Se în fața omului, Dumnezeu îl stimulează prin oarecare presiune să-L caute ; iar căutat, Se descoperă în parte ca să stimuleze și mai mult pe om. El pune în lucrare voința noastră, dar fără această voință nu ni Se descoperă.

Credința crește cu vremea la o evidență atotluminosă. Dar crește pe măsură ce împlinim poruncile și dobîndim virtuțile. Căci prin acestea arătăm că simțim pe Dumnezeu și ne deschidem și mai mult Lui. Aceasta înseamnă că e prezentă de la început, dar crește prin toate virtuțile ce le dobîndim ulterior. De altfel, fiecare virtute odată dobîndită nu se mai pierde dacă persistăm pe drumul ascendent al vieții creștine duhovnicești, ci rămîne și după ce se nasc din ea virtuțile următoare, crescînd și primind modificări calitative superioare, sub înfrurirea noilor virtuți, pentru a se coordona cu acelea.

Credința e prima virtute cu care pornim la drum. E pîrîiașul căruia i se adaugă pe urmă pîrîiașele altor virtuți, devenind împreună fluvîul larg, atotcuprinzător și de neîntors al unei vieți total virtuoză. Astfel în iubire adună ea toate virtuțile¹⁹². Între timp credința, fără să se piardă, a cîștigat treptat în evidență, devenind în faza iubirii o contemplare a lui Dumnezeu, precum și iubirea este contemplare¹⁹³.

192. Sf. Maxim Mărt., *Quaest. ad Thalas.* 54, sc. 3 ; P.G., 90, 520 : «Prin femeia a înțeles virtuțile al căror capăt din urmă este iubirea» (Filoc. rom. III, p. 248).

193. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filoc. rom., I, ed. I, p. 295 : «Drept aceea, o omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătește să primești arătarea Celui ce locuiește în tine». *Centuria lui Calist și Ignatie*, Filoc. gr., ed. II, vol. II, p. 358—359 : «Credința este dublă : una este a tuturor

Dar credința nu putea fi de la început cunoaștere propriu-zisă. De la starea primordială, la cea de contemplare a lui Dumnezeu e de parcurs o cale lungă, pentru eliberarea minții de întunecarea prin patimi¹⁹⁴. Deocamdată ne împărțășim de o licărire și numai pe măsură ce subțiem stratul de tină al patimilor, licărirea credinței în întunericul în care ne aflăm la început devine lumină orbitoare. Scăparea de ignoranța de la început sporește înfrînarea din frică.

3. FRICA DE DUMNEZEU ȘI GÎNDUL LA JUDECATĂ

Progresînd, credința devine frică de Dumnezeu¹⁹⁵. Pe de o parte, nu credința se naște din frica de Dumnezeu, ci frica, din credință. Căci ca să-ți fie frică de El, trebuie să crezi în El. Pe de alta, credința nu se poate dezvolta fără ca să treacă prin frică sau, poate, ajută chiar de la început de frică (Fapte 2, 37). Credința nu e nici la început pur teoretică, ci are, prin frica ce o însoțește, un caracter existențial. O credință ce n-a ajuns la frică sau nu e însoțită de la început de frică, nu și-a cîștigat o eficiență îndestulătoare pentru pornirea la fapte.

Frica de Dumnezeu este opusul fricii de lume. Ea are rostul să coplesească frica de lume. Frica de durerile și de strîmtorările lumii ne face să ne aruncăm cu toată nesocotința după plăcerile ei și după situațiile prospere care ne pot cruța de eventuale strîmtorări. Frica de lume ne leagă de lume, ne face să ascultăm de ea și să nu dăm ascultare chemării mai înalte a lui Dumnezeu, care ni se face prin credință. De aceea forța de atracție a lumii, manifestată nu numai prin împătımirea de plăcerile lumii, ci și prin frica de lume, trebuie contracarată printr-o frică și mai mare: prin frica de Dumnezeu. Căci nefiind în stare de la început să simțim bucuriile de care ne va face parte Dumnezeu, deci neputînd fi dezlipiți prin ele de lume, trebuie să fim dezlipiți de lume printr-un act de putere, de înspăimîntare, prin o frică mai mare, prin cea

creștinilor, în genere». Dar nu la aceasta ne gîndim, «ci la cea care răsare din lumina harului ascunsă în suflet avînd mărturia înțelegerii care sprijină inima ca să fie nelindolnică în siguranța nădejzii ce scapă pe om de orice pătere de sine; aceasta nu se arată în aceea că dăm urechilor ascultare (credința din auz, *nota trad.*), ci în aceea că vede cu ochii duhovnicești tainele ascunse în suflet și bogăția dumnezeiască ascunsă, acoperită pentru ochii fiilor trupului și descoperită în duh celor ce se ospătează la masa lui Hristos». Sf. Grigorie Palama, *Trat. III dintre cele poster., Despre lumina sfîntă*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 181 v. Ed. Hristou, vol. I, p. 574, cap. 41; Filoc. rom. VII, p. 317: «De fapt credința noastră este o vedere mai presus de minte. Dar posedarea celor credute e o vedere mai presus de ceea vedere ce e mai presus de minte».

194. *Centuria cit.*, cap. 6; Filoc. gr. ed. III, vol. IV, p. 350.

195. *Centuria cit.*: «După credință dumnezeieștii părinți au rînduit frica»; Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 382.

de Dumnezeu. De aceea scriitorii duhovnicești deosebesc două feluri de frică de Dumnezeu : frica de robi, frica de pedeapsa Lui, și frica din iubire, frica de a nu ne lipsi de bunătatea Lui. Prima e a începătorilor, a doua, a celor progresăți. Dar nici frica de Dumnezeu începătoare nu e numai slăbiciune, ci și o mare putere de a înfrunta frica de lume, care e numai slăbiciune și robie, total lipsită de libertate. Frica de lume o pătimim, ea ne stăpânește prin slăbirea voinței noastre. Frica de Dumnezeu e o forță care întărește voința noastră, care ne face factori activi, în loc de marionete pasive. Chiar și în ea e o putere de la Dumnezeu.

Heidegger deosebește între frica «de ceva din lume» (Furcht) și frica de golul lumii peste tot, adică de existența în lume, care este simțită ca amenințând în orice clipă, cu platitudinea și cu nimicnicia ei, modalitatea unei trăiri proprii, care face transparentă fiecăruia intimitatea sa (Angst).

Dar omul căzut în forma cenușie de existență nu mai știe de frica de platitudine (Angst). Aceasta izbucnește cîteodată în conștiința lui, ca o scurtă revelație a intimității ce se vede înecată și vrea să se salveze. Omul s-a dezobișnuit atât de mult de privirea intimității sale în față și de o existență proprie, deosebită de clișeele comune, încît se sperie de asemenea revelații și se aruncă și mai mult în platitudine. Aceasta e frica (Furcht) de ceva din lume, sau e frica de a pierde ceva din lume. E frica de a nu pierde prilejurile de plăcere, care l-ar putea întoarce la intimitatea sa, la trăirea prin sine însuși, lipsit de sprijinul comod al lumii ¹⁹⁶.

În această teorie găsim, într-o formă mai rezervată, trei adevăruri care coincid în fond cu învățătura creștină despre frică : întâi, că viața pămîntească a omului este însoțită inevitabil de o frică ; al doilea, că prin frica aceasta ființei umane i s-a dat un scut împotriva primejdiei de a fi înecat de lume ; al treilea, că omul a pervertit această frică ce trebuia să-l păzească de lume și să-l lege de Dumnezeu, izvorul existenței autentice, concentrate în intimitatea spiritului, prefăcînd-o într-o frică de-a nu fi lipsit cumva de lume, de existența în orizontul cenușiu al lumii, într-o frică de a fi dezlipit de lume, de a viețui ca ființă spirituală.

196. «Das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmtem Gegend in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes das ausbleiben kann» (*Op. cit.*, p. 185—186). Spre deosebire de Furcht, «das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes... Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt... Das drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon da, — und doch nirgends. Im Wovor der Angst das «Nichts ist es und nirgends offenbar» (*op. cit.*, p. 187—189).

Frica de Dumnezeu ce se naște din credința în El ar fi o reînviore a fricii primordiale, proprie fricii spirituale a omului, o reînviore a lui «Angst», în terminologia lui Heidegger. Totuși, în starea primordială nu era numai această frică a omului, de a se pierde prin desprinderea de Dumnezeu, ci și o frică unită cu încrederea în El.

Desigur, Heidegger s-a ferit de a socoti că «Angst» e frica de Dumnezeu, ci a socotit-o frică de lume, dar nu frică de a nu pierde lumea, ci frică de a se pierde în lume; nu o teamă care-l atrage pe om spre lume, ca «Furcht», ci una care-l pune în gardă față de nimicnicia ei. Dar noi socotim că frica primordială și fundamentală a ființei umane, de a cădea în automatismul păcatului, al patimilor, al lumii, nu s-ar putea explica fără sentimentul că el e răspunzător pentru păstrarea și dezvoltarea caracterului său spiritual. Iar sentimentul acestei responsabilități, conștiința că va avea să dea seama pentru această cădere în brațele lumii, nu s-ar putea explica fără să existe un for superior tot de caracter spiritual, de care atâră. Dacă ar fi numai omul cu lumea, neavînd să dea nimănui socoteală de asimilarea sa completă cu lumea, frica omului de această perspectivă ar fi cu totul inexplicabilă. În frica de a se confunda în lume (Angst), se revelează omului caracterul său de ființă spirituală, făcută pentru legarea de Dumnezeu, Care-l poate salva ca ființă spirituală.

Frica de păcat prin alipire la lume este în fond frica de Dumnezeu. Dacă prin credință ni se dăruiește un început de evidență a prezenței lui Dumnezeu, prin frică ni se sporește revelarea acestei evidențe și acest spor îl simțim ca o forță atît de puternică încît e în stare să înmoaie sau să rupă toate legăturile care ne înlănțuiesc de lume: împătîmirea, frica, grija lumească. Dumnezeu, Care ne revelează puterea Sa în frică, ne face să ne temem de a cădea în brațele păcatului, sau ale lumii; ne face să nu ne fie frică de a pierde prilejurile de fericire în lume. Frica de Dumnezeu copleșește frica de lume, aceea de a nu o pierde. Ea promovează dimpotrivă frica de-a ne pierde în lume, prin alipirea la ea; ea ne dă frica de lume în acest al doilea sens; ne dă frica de lume ca de un pericol pentru existența noastră adevărată și eternă.

În frica de Dumnezeu deci se manifestă conștiința destinului nostru etern de a nu ne asimila cu lumea. Se manifestă conștiința despre nimicnicia cu care ne amenință lumea; conștiința că lumea contravine destinului nostru etern, asigurat de trăirea prin intimitatea proprie.

Așadar în frica de Dumnezeu ni se revelează conștiința unei auto-rități, constituită de o realitate superioară nouă, nu inferioară, cum e

lumea, conștiința unei autorități pe care nu o putem nesocoti. Nu putem face orice, nu ne putem scufunda în lume, pentru că simțim opreșteea din partea unui for căruia avem să-i dăm socoteală.

De fapt, în frica de a păcătui, în frica de a cădea în brațele lumii, care e una cu frica de Dumnezeu, nu avem conștiința unei primejdii imediate, ci a unei primejdii viitoare, și anume a unui rău care ne va apăsa existența la infinit. De altfel însăși frica adâncă din firea omului, de a nu se pierde în lume (Angst) e o frică de un rău infinit. De aici și infinitatea ei. Nu ne temem că prin căderea în valorile lumii, vom dispărea propriu-zis, ci că existența noastră va deveni pentru vecie insuportabilă. Dacă n-ar fi decât lumea și perspectiva pierderii totale în ea, n-ar exista acel «Angst», de care vorbește Heidegger.

De aici, conștiința că urmările căderii noastre nu se vor arăta în toată gravitatea lor decât de-abia după ce vom trece pe planul vieții veșnice. De aceea frica de Dumnezeu e o frică de judecata Lui, care va pecetlui pentru veci soarta noastră; e frica de judecata din urmă și de chinurile unei veșnice existențe neautentice, nedepline.

În acest sens frica de Dumnezeu este nedezlipită de gândul la judecata din urmă. Asceza răsăriteană ne recomandă neîncetat să medităm la judecata din urmă, pentru ca să sporească în noi frica de Dumnezeu, prin care evităm păcatul.

Precum credința, sporind prin virtuțile ce răsar din ea, încearcă anumite transformări, așa și frica persistă și ea pe treptele mai înalte ale vieții duhovnicești, dar se înobilează. Sfântul Maxim, aducând la unison locurile Epistolei lui Ioan 4, 13 și Ps. 34, 10, spune: «Frica este de două feluri: una curată, iar alta nu curată. Așfel, frica ce se naște din așteptarea pedepsei pentru greșeli, având drept pricină a nașterii ei păcatul, întrucît nu e curată, nu va rămîne totdeauna, ci va dispărea împreună cu păcatul. Dar frica curată care stăruie într-una, chiar fără amintirea păcatelor, nu va înceta niciodată, fiindcă este ființială. Ea ține oarecum de raportul lui Dumnezeu cu făptura, ca Unul ce-Și face vădită slava Sa care e mai presus de toată împărăția și puterea»¹⁹⁷.

Unii scriitori duhovnicești recomandă și gândul la moarte, ca mijloc de purificare de patimi. Dar este vădit că nu moartea în sine sperie pe un credincios adevărat, ci judecata lui Dumnezeu, care urmează morții. Perspectiva unei morți definitive și totale nu întretine în om frica, ci cel mult o plictiseală pentru lipsa de sens a existenței. Numai întrucît moartea aduce după ea sau cu ea judecata și o viață eternă, se pune

¹⁹⁷. *Quaest. ad Thalas. q. 10*; P.G. 90, 289; vezi și *Centuria lui Calist și Ignatie*, Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 332.

preț și pe gândul la moarte¹⁹⁸. Gîndul la moartea în sine e și el însă de ajutor cel puțin la începători, întrucît aduce în fața sufletului nimicnicia lumii și a făgăduințelor ei. Ioan Scărarul îi închină acestui gînd un capitol întreg între cele treizeci ale «Scării» sale. «Precum piinea este cea mai trebuincioasă dintre mîncări, zice el, așa gîndul la moarte e cel mai necesar dintre toate lucrurile. Gîndul la moarte naște în cei ce viețuiesc în mijlocul lumii osteneți și deprinderi cuvioase, mai bine zis disprețul plăcerilor ; iar în cei retrași din zgomot, lepădarea grijilor, rugăciune continuă și pază a minții... Semnul adevărat al celor ce cugetă în simțirea inimii la moarte, este nempătımirea de bunăvoie față de toată zidirea și părăsirea totală a voii proprii. Gîndul la moarte este moarte zilnică, gîndul la sfîrșit este un suspin de fiecare ceas. Cei ce au acest gînd, mărind neconținut frica prin frică, nu se odihnesc pînă nu-și consumă și însăși puterea oaselor. Dar să fim încredințați că și ea este un dar al lui Dumnezeu ; căci altfel, cum se face că aflîndu-ne chiar lingă morminte rămîn unii dintre noi fără lacrimi și învîrtoșați ?»¹⁹⁹.

Gîndul la moarte și la judecată face mai frecvent gîndul la Dumnezeu, cu care a început întărirea credinței, sporind astfel meditația lăuntrică. Sau frica și gîndul la moarte nu sînt decît gîndul la Dumnezeu, asociat cu conștiința păcatelor proprii și cu teama de judecată.

4. POCAINȚA

Frica de Dumnezeu, susținută de conștiința unei vieți păcătoase, duce pe de o parte la pocăință pentru păcatele trecute, pe de alta, la evitarea, prin înfrînare, a păcatelor viitoare. «Pocăința este al doilea har, spune sfîntul Isaac Sirul, și se naște în inimă, din credință și frică... Ea este a doua renaștere»²⁰⁰. «Pocăința este reinnoirea botezului, zice sfîntul Ioan Scărarul, este curățirea conștiinței»²⁰¹.

Lucrarea de purificare se realizează prin puterile ce emană din Taina botezului și din Taina pocăinței, așa cum iluminarea este o actualizare a puterilor dăruite prin Taina mirului, iar unirea cu Dumnezeu este un efect al Euharistiei. Harul botezului e germenul omului

198. Evagrie, *Schiță monahală* ; Filoc. rom. vol. I, ed. I, p. 45—46 ; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 49—50. Antonie cel Mare, cap. 49, Filoc. rom. I, p. 12 : «Moartea de o va avea omul în minte, nemurire îi este ; iar neavînd-o în minte, moarte îi este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoștința de Dumnezeu».

199. *Treapta VI*, P.G., 88, 793—797.

200. Citatul e dat în *Centuria lui Calist și Ignatie*, cap. 80 ; Filoc. gr. vol. II (ed. II), p. 389.

201. *Treapta V*, P.G., 88, 764.

nou. Pe măsură ce crește, acesta face să slăbească urmele vieții celei vechi, absorbind puterile ei și folosindu-le pentru sine. Botezul este moarte a omului vechi, în două înțelesuri: întâi ca lovitură mortală ce i-o dă aceluia, punînd începutul omului nou, al doilea, ca mortificare treptată a svîrcolirilor aceluia, care mai durează o vreme. Dar se întimplă adeseori că resturile de forță ce au mai rămas în omul vechi doborît la pămînt se învioresază prin noi păcate. Atunci e necesară o nouă revărsare de har din partea lui Dumnezeu, pentru ca omul cel nou să reia cu mai multă vigoare acțiunea de purificare a urmelor omului vechi. Mai bine zis, cînd puterile rămase de la omul vechi au crescut prea mult, cînd patimile au crescut în calea puterilor de la botez așa că nu mai pot înainta, pocăința vine să le înlăture, ca să facă drum harului de la botez. Am zice că pocăința luptă mai mult cu fața spre trecut, iar botezul, cu fața spre viitor. Ea înlătură gunoiul adunat cu timpul în suflet, ca să deschidă drum propășirii omului nou născut la botez. Dacă harul botezului reface tendințele spre bine ale firii noastre, harul pocăinței întărește tendința firii de a regreta ceea ce a făcut rău.

În orice caz puterile ce ne vin prin pocăință aduc o nouă intensificare lucrării puterilor ce se prelungesc din Taina botezului.

Sfinții părinți cunosc însă două forme ale pocăinței. Este pocăința ca Taină, și pocăința ca lucrare permanentă în suflet. Dar puterea celei de-a doua vine din cea dintîi.

Marcu Ascetul, Ioan Scărarul, Isaac Sirul stăruie asupra acestei a doua forme a pocăinței.

Ideea unei pocăințe permanente corespunde cu rostul pocăinței în genere. Dacă ea este o lopată întoarsă înapoi spre curățirea omului de păcatele adunate după botez, ca omul nou să poată înainta luptînd, prin puterea botezului, cu ispitele ce-i vin din față, atunci evident că noi, greșind aproape în fiecare clipă, adică aproape niciodată nereputînd o biruință ireproșabilă asupra unei ispite, ci numai în parte, e necesar un regret care să ne însoțească statornic, care să ne umilească statornic, o voce care să critice mereu imperfecțiunea faptelor săvîrșite, constituind prin însuși acest fapt un îndemn pentru o și mai mare încordare a lucrării noastre viitoare.

Sfîntul Marcu Ascetul cuprinde în această pocăință neconținută rugăciunea neîntreruptă (cred că rugăciunea care cere iertarea), alungarea gîndurilor rele, operație care trebuie să ne țină mereu angajați, observarea gîndurilor, întrucît mereu vin gînduri păcătoase pe care trebuie să le regretăm și să le alungăm, și răbdarea necazurilor, socotind

că prin răbdarea necazurilor ne vindecăm de greșeli și imperfecțiuni trecute²⁰². Chiar cînd facem un bine, trebuie să ne căim, zice el, pentru că aceasta ne arată că îl puteam face și mai înainte, iar dacă nu l-am făcut sîntem vinovați. Binele de azi trebuie să ne trezească la căință pentru lipsa binelui de ieri²⁰³.

Ioan Scărarul cuprinde și el în pocăință nu numai un regret pentru păcatele trecute, ci și o lucrare a virtuților și o răbdare a necazurilor. «Pocăința este împăcarea cu Domnul, prin lucrarea virtuților opuse greșelilor. Pocăința este răbdarea tuturor necazurilor»²⁰⁴.

Permanența căinței o argumentează frumos și Isaac Sirul. Ne vom opri ceva mai mult asupra însușirilor ce le atribuie el căinței.

Sfîntul Isaac spune despre căință: «Dacă toți sîntem păcătoși și nimeni nu e deasupra ispitelor, nici una dintre virtuți nu e mai înaltă ca pocăința. Lucrul ei nu se poate sfîrși niciodată. Căci ea li se potrivește tuturor păcătoșilor și dreptilor totdeauna, dacă vor să dobîndească mîntuirea. Și nu este nici un termen al desăvîrșirii ei, pentru că desăvîrșirea chiar a celor desăvîrșiți este nedesăvîrșită» (Cuv. 55, *Despre patimi*; Opera ascetică, ed. Atena, 1895, p. 220).

Trei atribute acordă aci sfîntul Isaac căinței: 1) ea e cea mai înaltă dintre virtuți; 2) nu se termină niciodată cît trăim și 3) ea e un mijloc de continuă desăvîrșire a noastră.

1) În ce privește primul atribut, în sine luată, fără îndoială virtutea dragostei este mai înaltă decît a căinței. Dar condiția noastră pămîntească nu ne îngăduie să realizăm dragostea în toată puritatea și deplinătatea. De asemenea, nici o altă virtute. Oricînd ne dăm seama că dragostea s-au altă virtute a noastră n-a realizat un maximum de care să fim deplin mulțumiți. După orice act de virtute și de iubire constatăm că el a fost amestecat cu un element impur, sau ar fi putut fi și mai deplin. Acest fapt creează o nemulțumire față de ce am făcut, care este inima căinței. Căința este ipostaza de judecător al conștiinței nu numai peste păcatele noastre, ci și peste virtuțile noastre; întrucît totdeauna le realizăm în formă nedesăvîrșită. Ei nu-i scapă nimic; nu absolvă nimic; nu acoperă nimic. Nu este nici o virtute care să nu fie supusă examenului sever, nefînduplecăt, al căinței. Dar oare nu s-ar putea spune că și căința poate fi nedeplină și deci și ea ar putea

202. *Despre pocăință (De poenitentia)*, P.G., 65, 965—964. Vezi conținutul în Filocalia rom. ed. I, vol. I, p. 223—224.

203. «Orice prisos de virtute am adăuga astăzi ei e o dovadă a negrijii trecute, nu are drept la răsplătă» (*De his qui putant se ex operibus iustificari*, P.G., 65, 929—966, cap. 44). «Dacă sîntem datori să facem în fiecare zi toate cîte le are firea noastră bune, ce vom da lui Dumnezeu în schimb pentru cele pe care nu le-am făcut înainte?» (op. cit., cap. 43, Filoc. rom. vol. I, ed. I, p. 256).

204. *Treapta V*, P.G., 88, 764.

fi supusă unei judecăți a conștiinței, care în acest caz ar fi mai înaltă decât căința? Desigur, și căința nedeplină și impură este judecată, tot de căință, de o căință mai deplină și nu de o altă virtute.

Căința e actul de critică al conștiinței, e autocritica ce și-o face omul. Ca atare, e actul de judecată al conștiinței și noi știm că toate sînt supuse judecății.

Dar este judecată și judecată. Este judecata făcută asupra altuia și este judecata ce-o faci asupra ta însuși. În judecata ce o faci asupra altuia se poate amesteca sentimentul mîndriei, în autocritică este exclusă prin definiție mîndria. Poate încăpea cel mult o oarecare îngăduință. Dar o autocritică sau o căință îngăduitoare, lăsînd pe om nemulțumit, tinde ea însăși după una tot mai obiectivă, tot mai severă.

Cu un cuvînt, orice păcat, orice nedeplinătate în virtute, sînt supuse autocriticii sau căinței. Chiar insuficiența autocriticii sau a căinței, tot prin autocritică sau căință e blamată. În acest sens nici o virtute nu stă deasupra căinței, nu se poate sustrage de sub forul de judecată al autocriticii. Astfel căința e drum spre iubire, stă în slujba iubirii, conduce de la o iubire neindestulătoare, la mai multă iubire. De aceea, nu e o contrazicere între a spune că cea mai mare virtute e dragostea și a socoti căința drept cea mai mare virtute. Căci motorul căinței e dragostea.

2) Dacă e așa, este vădit că pocăința urmează, sau trebuie să urmeze, după fiecare act, după fiecare stare, după fiecare cuvînt al nostru. Ea urmează păcatelor, ea urmează virtuților noastre, totdeauna nedepline. Ea tinde să devină un curent permanent în conștiința noastră, o prezență neîntreruptă, conducînd la mai multă iubire. Celelalte dispoziții și acte ale noastre se schimbă potrivit cu împrejurările; căința e cu toate, e firul care le leagă pe toate. Nu numai conștiința simplă că eu sînt purtătorul și autorul tuturor dispozițiilor și faptelor mele trecute, nu numai amintirea ce o am despre ele le leagă la un loc, ci și căința sau amintirea colorată cu nemulțumirea pentru felul cum le-am săvîrșit. Nici un om nu este indiferent față de trecutul său, sau nu are numai o cunoștință teoretică. Aceasta ar răpi și clipei prezente seva existențială. Omul își îmbrățișează cu un interes palpitant trecutul. Dar această atitudine plină de pasiune față de trecut este sau una de orgoliu, de satisfacție și în acest caz omul vrea ca nu numai el să fie mulțumit pentru ce a realizat, ci să stoarcă și recunoașterea altora; sau una de căință, de nemulțumire. În cazul din urmă, laudele oamenilor îi fac rău, pentru că pe de o parte știe cît de puțin corespund cu evidențele sale lăuntrice, prin care cunoaște mai bine realitatea în ceea ce-l privește, iar pe de alta, pentru că tind să-i acopere adevărata rea-

litate, să-l amăgească, să-i slăbească sinceritatea cu sine însuși, să-i întunece autotransparența, fie că sînt sincere, fie că sînt simple lingușiri.

Dar căința aceasta, care se ține ca umbra de noi, nu trebuie confundată cu o nemulțumire descurajantă, care să ne paralizeze toate elanurile. Ea nu trebuie să fie o îndoială în posibilitățile noastre mai mari, ci o constatare a insuficienței realizărilor de pînă acum. Dacă e descurajare, este ea însăși un păcat, unul din cele mai grele păcate. Nu din sentimentul că nimic nu se poate face cu adevărat bun, rostește conștiința noastră căințioasă, neconținut, o judecată critică asupra faptelor trecute, ci din sentimentul adînc că se poate lucra și mai bine, din experiența unor puteri tainice cu mult mai mari ale propriei firi, ce pot fi mereu mai întărite de cele dumnezeiești, din sentimentul că în ceea ce am făcut și în modul în care ne-am comportat nu am realizat decît într-o măsură insuficientă și într-un chip palid ceea ce putem face. Căința exprimă gîndul: «Poate fi mai bine». Descurajarea, dimpotrivă, spune: «Asta e tot ce pot face. Mai bine nu pot». Propriu-zis descurajarea e opusă căinței, pentru că acolo unde nu se putea aștepta ceva mai bun, nu are loc regretul. Acolo e un sentiment fatalist, o resemnare sceptică. Căința e purtată de o credință în mai bine.

Sînt două caracteristici care fac din căința un for oarecum mai presus de om în lăuntrul omului, ridicîndu-l mereu mai sus de nivelurile morale și spirituale pe care le atinge. Căința e o judecată ce e totdeauna deasupra realizărilor și actualizărilor noastre. Oricît ne-am ridica de sus din punct de vedere moral, ea se urcă și mai sus. Este o judecată în numele unui ideal? Da, însă nu în numele unui ideal simplu, cugetat subiectiv, judecă ea. Dacă acesta ar fi cazul, nu ne-ar umple cu atîta neliniște, cu atîta nevindecată și neostenită apăsare. Căința este trezită și susținută de intuiția prezenței unei autorități mai presus de noi, față de care ne simțim responsabili, dar care ne dă și putere să facem tot mai mult, dacă i-o cerem. Căința ne este un transparent spre Dumnezeu, este acul cu care împunge Dumnezeu inima noastră necetată, este mîna Lui, care ne trage mereu mai sus. Căința este relație între noi și cineva mai presus de noi. Ea ne arată ca fiind în legătură cu acel cineva. Dacă n-am fi în această relație, dacă n-am fi așezați cu fața sufletului întoarsă spre un for de judecată personal și suprem, nu ar fi explicabilă căința, nu ar avea de unde răsuna în noi judecățile și pretențiile absolute ale căinței.

Dar cum am spus, căința nu e numai judecata asupra celor trecute ale mele, ci și o încredere în posibilități mai mari din puterile mele

întărite mereu de puterea lui Dumnezeu cel infinit. Ea e socotită, de aceea, de Isaac Sirul, ca cea mai înaltă dintre virtuți. În această calitate din urmă ea ni se vădește de asemenea stînd într-o legătură cu izvoare de putere de dincolo de om. Ființa căinței ca și a smereniei, de care e nedespărțită, e de caracter dialectic; cuprinde în sine o împreunare de poziții contradictorii, care nu se anulează reciproc, ci dau o realitate foarte complexă. Pe de o parte ea e o neconținută nemulțumire cu orice stare în care ne aflăm, pe de altă parte, este o încredere statornică și neclintită în posibilități uriașe. «Sînt cel mai mare păcătos», spune totdeauna omul căinței, «sînt un nevrednic». Cu toate acestea el nu pierde nici o clipă nădejdea, nu-l cuprinde nicidecum gîndul că va fi pierdut, el nu se lasă scufundat în descurajare și în lîncezeala morții sufletești. Se dă ca explicație a acestei persistențe în țaria sufletească faptul că omul ce se căiește are încredere în Dumnezeu, ca într-un factor deosebit de el. Dar încrederea e ea însăși o putere lăuntrică. Așadar pe de o parte se face aici experiența neputinței proprii, iar pe de alta, a unei mari puteri. Evident că e vorba de o putere care nu e din resursele eu-ului izolat, ci dintr-o comunicare cu resursele vaste și adînci ale rezervorului de putere spirituală universală ale lui Dumnezeu. Căința e o relație cu Dumnezeu, atît prin caracterul ei de judecătoare absolută, cît și prin bărbăția nedescurajată cu care îndeamnă pe om spre mai bine.

Căința este cea mai înaltă dintre virtuți, pentru că nu e ea însăși o virtute înfăptuitoare în rînd cu celelalte, ci pentru că, rămînd mereu nemulțumită cu ceea ce realizează acelea, le împinge mereu mai sus. Fără să fie o virtute înfăptuitoare aparte, ea este un motor al tuturor virtuților. Dacă n-ar fi căința, n-ar fi tendința de depășire în om. Căința e o ardere neconținută în lăuntru omului, care întreține tensiunea după mai bine. Prin ea, călcînd omul peste sine însuși și judecîndu-se în numele pretențiilor absolute ale lui Dumnezeu, se ridică mereu mai sus.

3) Cu aceasta am ajuns la a treia caracteristică ce o dă căinței sfîntul Isaac Sirul, socotînd-o mijloc de continuă desăvîrșire a omului, un mijloc care el însuși se desăvîrșește neconținut.

Sfîntul Isaac Sirul compară lumea aceasta cu o mare, iar căința, cu o corabie care ne trece la țarmul vieții fericite de dincolo, în raiul a cărui ființă e dragostea.

«Precum nu e cu puțință, zice, să treacă cineva marea cea mare fără corabie, așa nu poate trece cineva la dragoste, fără temere. Marea cea furtunoasă așezată între noi și raiul spiritual o putem trece numai prin corabia căinței, purtată de vislășii fricii. Dacă vislășii acestia ai fricii

nu cîrmuiesc bine corabia cîinței, prin care trecem marea lumii acesteia spre Dumnezeu, ne înecăm în ea. Cîința e corabia, frica este cîrmaciul ; dragostea e limanul dumnezeiesc. Deci ne așează frica în corabia pocăinței și ne trece marea cea furtunoasă și ne călăuzește spre limanul dumnezeiesc, care este dragostea, la care ajung toți cei ce se ostenesc și s-au luminat prin pocăință. Iar cînd am ajuns la dragoste, am ajuns la Dumnezeu. Și drumul nostru s-a desăvîrșit și am trecut la insula care e dincolo de lumea aceasta.» (Cuv. 72, *op. cit.*, p. 283).

Drumul pe marea vieții acesteia, dacă vrem să fie o continuă apropiere de țărnul raiului, de țărnul dragostei, care e Hristos însuși, și nu o rătăcire fără ancorare și pînă la urmă o scufundare în bezna ei, dacă vrem să fie adică un drum spre desăvîrșire și spre viață, trebuie să-l facem neîntrerupt în corabia cîinței pentru nedeplina dragoste ce am arătat-o prin păcatele noastre, pentru că voința unei iubiri mai mari ne mîină tot mai departe. Ea ne ține deasupra valurilor uriașe ale răului sau egoismului ce se ridică din noi, și ne duce tot mai înainte. Numai așezați în barca pocăinței călcăm în fiecare clipă peste valurile păcătoase ale egoismului, care tind să se ridice din adînci dedesubturi din noi și de sub noi. Numai prin ea sîntem mereu deasupra noastră și în mișcare dincolo de punctul la care ne aflăm, mai aproape de dragostea deplină, mai aproape de raiul în care se află țomul vieții, adică Hristos, izvorul dragostei ce nutrește spiritul nostru.

Desigur de o anumită măsură a dragostei, care tot sporește, avem parte și înainte de a ajunge la țărnul de azur al dragostei depline a raiului. Aerul ațelui țărni ne iese înainte cu mireasma lui tot mai bogată, pe măsură ce ne apropiem. Dragostea noastră și în general toate celelalte virtuți sînt tot mai pure, tot mai aproape de deplinătate pe măsură ce înaintăm spre împărăția dragostei.

De aci se vede că pocăința nu trebuie să fie despărțită de iubirea de Dumnezeu și de semenii. Ne căim numai pentru că avem dragoste. Ne căim pentru că am călcat poruncile dragostei, sau socotim că n-avem destulă dragoste. Să nu ne mire faptul că tumultul de poftă și de patimi egoiste, că răul în general, este asemănat cu un ocean. Există o împărăție adîncă a răului, cum există una înaltă a binelui, există un drum lung în depășirea tot mai deplină a egoismului păcatelor. Omul nu cugetă și nu pofteste răul în izolare. Pornirile spre rău din lăuntru lui nu își au în el ultimele rădăcini, ultimul punct de plecare, precum nici inspirațiile și pornirile spre bine nu își sorb ființa și puterea numai din el. Sînt în legături vizibile, dar mai ales invizibile, cu forțe adînci și nenumărate ale răului, ce pornesc din ființe personale mai mari ca noi în putere,

forțe ce se îmbină continuu între ele și cu pornirile noastre, precum sîntem ajutați și de aeriene vînturi sau îndemnuri spre bine pornite din înalta, vasta și măreața împărăție a lumii îngerești și dumnezeiești, primite în pînzele ființei noastre. E un ocean al binelui și al răului, solicitîndu-ne amîndouă. Dar oceanul răului este întunecat, tumultuos, omorîtor de spirit, anulînd libertatea, ucigător de curăție și liniște ; e negru, e subteran, e înăbușitor, ca un noian de ape, pe cînd oceanul binelui, al dragostei, este mai degrabă ca un văzduh infinit fără de care nu putem trăi, fără ale cărui adieri nu putem înainta, un văzduh sau o atmosferă curată, care ne dă respirație largă, liberă, care filtrează în noi o viață reînnoită și o bucurie neconținută și negrăită ; e atmosfera de dragoste și de comuniune curată, dătătoare de viață, care trezește toate puterile noastre sufletești și le dă putere să înainteze.

Cum se face acum că prin căință ne desprindem treptat de oceanul răului, din miile lui de îmbrățișări și avansăm spre împărăția dragostei depline ? Ce face din căință un vehicol spre lumea dragostei ? Căința este focul care mistuie treptat egoismul din noi. Toate patimile care se involburează în noi, iscate adeseori din adîncuri întunecate de dincolo de noi, întăresc egoismul nostru. Fie că sînt patimi trupești, fie că sînt sufletești, ele nu sînt decît capetele aceluiași balaur, al cărui nume este egoismul. Căința pîndește neîncetat orice ridicare a capetelor acestui balaur, orice încercare a lui de a se alimenta, de a se întinde în largul sufletului, de a umple cu duhoarea lui gîndurile, actele, cuvintele noastre bine intenționate, de a-i slăbi puterile de a se ține în contact cu văzduhul dragostei, de a-l atrage la fund. Ea taie cu paloșul, rînd pe rînd, capetele lui, îl arde cu flacăra trezviei autocritice, îl alungă cu buna mireasmă a smereniei. Ce poate lovi mai mortal mîndria noastră egoistă, decît prezența perpetuă a gîndului că nu sîntem nimic, că tot ce am făcut e rău, e netrebnic ?

Căci piedica cea mai mare și continuă în calea înaintării spre dragoste este egoismul. Pînă nu omori deplin egoismul, nu poți avea dragoste adevărată, pură și deplină față de nimeni. Trebuie să lași mult în urma ta talazurile oceanului de egoism, ca să simți mîngîindu-te în față și de jur împrejur aerul ce-ți vine din împărăția dragostei. Cine se iubește pe sine, cine e plin de părerea de sine, cine se socotește pe sine ca realitatea cea mai de seamă, nu poate iubi pe alții. A iubi pe alții însemnează a te uita pe tine, a te depăși mereu pe tine, a te socoti pe tine nimic. Iubirea de alții se consolidează în noi prin căință și smerenie neîntreruptă. Egoistul se vede pe sine umflat în proporții care acoperă toată realitatea. Orice lucru el îl consideră ca un bun ce trebuie să fie

al lui, orice persoană o cîntărește cu interesul de a și-o face de folos. sau cel puțin cu grija de a evita pericolul ce ar putea veni de la ea pentru supremația sa. În toate lucrurile, în toate acțiunile, egoistul își proiectează persoana sa, pe ea o vede, ei îi slujește, ei i se închină, ea îi este Dumnezeu, sau mai bine zis idol în locul lui Dumnezeu. Însăși ființa lui autentică se înecă în egoism. Atențiunea față de alții este numai o manieră tactică, pentru a-și servi în fond tot interesele sale. Umplîndu-și astfel în chip mincinos tot orizontul cu eu-ul său neautentic, îngrădindu-se din toate părțile cu sinea sa mincinoasă, evident că nu poate vedea pe alții pentru ei înșiși, dezinteresat, cu dragoste adevărată, cum nu poate vedea nici sinea sa autentică încadrată în ansamblul iubitor al tuturor. În orice pornire spre alții se împiedică în sinea sa neautentică, orice picătură de generozitate e otrăvită de o preocupare egoistă. Dragostea e ieșirea din cercul magic și iluzoriu al egoității, cerc întins ca într-un vis amăgitor, la infinit. E ieșire și lansare și relație adevărată, în comuniune cu ceilalți. Este ieșire din temnița întunecoasă a eu-ului și intrare în viața de comunitate, de solidaritate, în împărăția dragostei, care cuprinde pe toți.

Evident că nimeni nu se poate apropia și nu poate intra în această împărăție, în acest rai, decît dacă lasă în urmă oceanul infinitelor sirene ale egoismului care caută să-l atragă în el ca tot atîtea valuri violente. Iar acest ocean nu poate fi depășit dintr-odată. Nu poate zbuza cineva printr-o singură bătaie de aripi din imperiul egoismului în împărăția dragostei. Drumul se face treptat, cu luptă necurmată împotriva brațelor infinite cu care caută egoismul să ne rețină. să ne atragă la fund. La fiecare pas. în viața noastră sîntem solicitați, sîntem învăluiti de cîntecul de sirenă din adînc, sîntem trasi cu violență de forțele uriașe și vaste ale oceanului de egoism. La fiecare pas trebuie să luptăm încordat, pentru a trece teferi mai departe și a ajunge ca un alt Odiseu în țara noastră cea adevărată. Vîslind cu putere, mușchii noștri se întăresc și drumul ni se face mereu mai ușor. Căința este ochiul critic care nu se lasă amăgit de falsa plăcere oferită de egoismul nostru și ne oprește de a răspunde afirmativ chemărilor din adîncul de întuneric al oceanului de egoism. Ea ne face să mergem înainte, neîncetători în ce este în noi și sub noi. Nu ne lasă nici o clipă să ne oprim. Prin căința Dumnezeu nu ne lasă să ne mulțumim cu ceea ce am ajuns să fim, ci ne cheamă mereu mai departe ; ba mai mult, nu ne lasă în bezna egoismului, ci ne cheamă la largul solidarității în dragoste.

Heidegger spune că omul e mereu lansat înaintea sa prin grijă. El nu e îngrădit în clipa prezentă, ci în fiecare clipă își ia înainte, se devansează prin grijă, are orizontul viitorului deschis. Dar Heidegger n-a

arătat că e grijă și grijă. E o grijă egoistă, prin care omul se preocupă cu anticipare de cele trebuincioase egoității sale. E o grijă care ne rostogolește mai departe în egoism. E grija care nu ne duce în mod real mai departe, ci ne mișcă în cercul închis al intereselor noastre. E grija cea lumească, grija egoistă, care e considerată de creștinism un păcat, întrucât ne angajează toată atenția și nu ne mai putem gândi la infinitul adevărat al transcendentului.

Dar e și o grijă de a scăpa de egoism, o grijă nu de menținere în viața aceasta închisă, prin moarte, ci a mîntuirii pe planul veșniciei. E o grijă în favorul egoismului și o altă grijă, de a topi în noi egoismul. Grija aceasta din urmă privește nu numai înainte, ci și înapoi. Dar nu privește înapoi pentru a uita de prezent și de viitor, pentru a încremeni ca soția lui Lot, ci pentru a contribui la topirea reziduurilor egoismului așezat în trecut în calea noastră, ca astfel să putem să lucrăm în viitor mai bine, să putem înainta de fapt. Fața acestei griji, întoarsă înapoi pentru a înlătura piedicile adunate de egoism în calea viitorului, este căința. Mai bine zis, căința privește și înapoi, cu regret pentru manifestările și deprinderile egoiste, dar și înainte, cu hotărîrea de a nu mai sluji lor. Prin ea îmbrățișăm deodată trecutul, prezentul și viitorul, făcînd din privirea spre trecut o forță pentru viitor. Dar viitorul ni se dezvăluie ca înaintînd tot mai mult spre tărîmul de lumină al împărăției dragostei, deci spre tot mai multă dragoste față de Dumnezeu și de semenii noștri. Grija de mine însumi, cu care se ocupă Heidegger, se transformă într-o grijă de a iubi pe Dumnezeu și pe alții, într-o grijă față de Dumnezeu și de semenii. Iată cum căința îmbrățișează nu numai trecutul, prezentul și viitorul, ci și pe semenii, cu îmbrățișarea unei tot mai depline atențiuni, a unei tot mai depline iubiri. Căința înaintează încet, dar cu încredere, în tărîmurile dragostei, după imaginea plină de poezie și de lumină a sfințului Isaac Sirul. Iar dacă-i așa, căința nu este o chestiune de viață particulară, ci una care interesează în cel mai înalt grad destinul obștesc al colectivității. Ea poate contribui în mare măsură la realizarea unei lumi mai înfrățite, dacă ea mistuie treptat egoismul și sporește chiagul dragostei. Ea poate contribui în măsură însemnată la înfăptuirea unei solidarități reale, lăuntrice și durabile între mădularele colectivității umane.

Căința deci nu este o îndeletnicire exclusivă a bătrînilor. Ea este desigur și a lor. Dar dinamismul ei creator pentru viață, puterea de continuă depășire ce o dă ea oricui, o arată ca avînd un rost cu totul special și cu mult mai însemnat pentru cel tînăr. Bătrînul se căiește pentru

a se duce detașat de păcate în fața lui Dumnezeu, dar tînărul se căiește și pentru a se realiza cum se cuvine în viață. Și se poate realiza astfel numai depășindu-se continuu. Propriu-zis numai așa poate ajunge la ade-vărata realizare a tuturor posibilităților sale. Un tînăr care nu tinde la continuă depășire, un tînăr care duce o existență stătută, e mai degrabă un bătrîn decît un tînăr. Tinerețea prin definiție tinde la mai mult, la o continuă ascensiune. Dar această depășire neconținută nu se poate realiza fără o nemulțumire față de nivelul la care s-a ajuns. Și nu ajunge o nemulțumire teoretică, ci una împreună cu suferință. Dar aceasta e căința.

E cazul însă să ne întrebăm în ce raport stă această căință permanentă cu pocăința ca Taină. De obicei, sfinții părinți îi zic celei dintîi pocăință propriu-zis (*μετάνοια*), celei de a doua, mărturisire (*ἑτομολογίας*).

De aici urmează că cea dintîi e o pregătire durabilă pentru cea de a doua și o prefigurare a efectelor celei dintîi. Prin căința permanentă ne pregătim pentru pocăința ca Taină, precum pocăința ca Taină trebuie să ne îndemne la pocăință permanentă. Dacă Dumnezeu ne-a lăsat pocăința ca Taină, evident că nu ne putem duce la ea nepregătiți sau numai cu o reamintire scurtă a păcatelor în ultimele clipe, sau chiar zile. Cîte din cuvintele și faptele noastre nu le uităm de obicei! Am risca să nu ne mai reamintim nici de gîndurile, de cuvintele și de faptele păcătoase, dacă n-am stăruit asupra lor prin căință îndată ce s-au produs și dacă n-am reveni mereu asupra lor cu regret. În pocăința ca Taină aruncăm din noi efectiv gunoiul de care ne-am desolidarizat, de care ne-am detașat, dar care e încă tot în noi, după ce l-am desprins treptat de pe sufletul nostru. Ieșirea cu el în fața duhovnicului e necesară pentru ca să experiem mai acut socoteala ce trebuie să o dăm în fața lui Dumnezeu ca subiect suprem ce nu se identifică cu lăuntru nostru. Spovedania e necesară pentru acceptarea din partea noastră a celei mai accentuate simțiri de umilință și pentru a ne da seama că scăparea noastră de păcat, atîrnă de sprijinul, de ajutorul ce ni-l dă semenul, că sîntem avizați la el, că această eliberare este o operă a comuniunii, depășind individualismul în care stă la pîndă mîndria. Prin spovedanie ne punem în situația smerită de ucenici ce primim o învățătură. Prin ea dăm prilejul să auzim o judecată obiectivă, externă asupra faptelor noastre, nepovîrnită nici pe panta crutării, nici pe a condamnării, cum ni se întîmplă nouă aproape totdeauna, cînd sîntem numai noi, cu lăuntru nostru ²⁰⁵.

205. Pentru semnificațiile pocăinței ca taină, a se vedea studiul nostru: «Căință și înviere sufletească», în «Revista Teologică», Sibiu, 1945.

Chiar dacă n-am ajuns la o desăvârșită detașare lăuntrică a noastră de gândurile păcătoase, atunci când mergem la duhovnic, darea lor la iveală ne eliberează de ele ²⁰⁶.

Sfinții părinți pun în legătură cu căința lacrimile. De fapt darul lacrimilor devine îmbelșugat pe treptele mai înalte ale vieții duhovnicești, dar întrucît pocăința fiind permanentă, se intensifică și ea pe treptele mai înalte, nu e greșit ca lacrimile să fie considerate ca stînd într-o legătură specială cu pocăința. Apoi ele nu trebuie să lipsească nici din pocăința începătoare, deși e mare deosebire între lacrimile friicii de la început și lacrimile iubirii de pe treptele superioare ²⁰⁷.

Lacrimile sînt dovada că pocăința a răzbit învîrtoșarea sufletului, provocată de păcătuirea îndelungată. Ele duc cu ea tina muțată după ce a curățit-o de pe geamul sufletului, deschizîndu-i acestuia iar perspectiva spre Dumnezeu și spre semenii și scoțîndu-l dintre zidurile de păcat și de împietrire ale egoismului. Ele se ivesc după ce pocăința a reușit să străpungă inima ²⁰⁸, făcînd-o simțitoare și s-o frîngă, făcînd-o iarăși moale, după ce se învîrtoșase prin îmbibarea cimentului patimilor în ea. Lacrimile redau transparența ei, ca să se poată vedea prin ea subiectul uman și ca subiectul însuși să poată vedea prin ea cerul. Lacrimile spală ochii și-i fac frumoși, pentru că spală inima și o fac transparentă, frumoasă și nevinovată.

Cele mai subtile analize ale plînsului și ale tuturor varietăților lui ni le-a dat Ioan Scărarul în treapta a VII-a a operei sale. Dăm cîteva caracterizări ale lacrimilor după Ioan Scărarul. În general el zice: «Precum consumă focul trestia, așa curăță lacrima orice pată văzută și spirituală» ²⁰⁹. Dar după el, sînt mai multe feluri de lacrimi: «de la fire, de la Dumnezeu și de la protivnic; sau de laudă, din pricina slavei deșarte, din pricina de curvie, din iubire, din amintirea morții și din alte multe pricini». Noi, scuturîndu-ne de toate prin frica de Dumnezeu, să ne cîștigăm lacrimile curate și neviclene ale gîndului la moarte, căci nu este în ele înșelare sau închipuire de sine, ci ele aduc mai degrabă curățirea și propășirea în iubirea de Dumnezeu, spălarea păcatelor și eliberarea de

206. Sf. Ioan Casian, *Cuvînt de mult folos către egumenul Leontie*, «un extras din primele două *Collationes patrum*, P.L., 49, 477—558: «Într-adevăr, chiar pînă nu s-a învrednicit cineva de darul dreptei socoteli, prin însuși faptul că-și arată părinților gîndurile rele ale sale, le vestește pe acestea și le face mai slăbite. Căci precum șarpele, scos din ascunziș la lumină, se silește să fugă și să se ascundă, tot astfel și gîndurile cele rele, date pe față, prin mărturisire desăvîrșită, se grăbesc să fugă de la om» (Filoc. rom. I, ed. I, p. 135). E aci o idee pe care a reluat-o psihoterapia, făcînd din ea uneori ceva de nerecunoscut.

207. *Centuria lui Calist și Ignatie*, Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 348.

208. Ioan Scărarul, *Treapta VI*, P.G., 88, 801: «Plînsul este ec de aur care desface sufletul de toată alipiarea și înlînșurarea de lume».

209. *Treapta VII*, P.G., 88, 808.

patimi. Nu e de mirare să înceapă plînsul cu lacrimi bune și să sfirșească la lacrimi rele. Dar e lucru vrednic de laudă să înceapă de la cele contrare sau naturale, și să ajungă la cele duhovnicești. De aceea «nu te încrede izvoarelor tale înainte de desăvîrșita curăție. Căci nu trebuie crezut vinul de îndată ce a fost turnat din presă în butoiu». «Cel ce călătorește în plîns neconținut după Dumnezeu nu încetează a fi în fiecare zi în sărbătoare, precum cel ce e în continuă sărbătoare cu trupul va fi luat în primire de plînsul neînțecat».

Lacrimile alungă risul. «Fii ca un împărat în inima ta, șezînd pe tronul înalt al smereniei tale și poruncind risului : «Du-te» și se duce, și plînsului cel dulce : «Vino» și vine, și slugii noastre, tiranului tupe : «Fă aceasta» și face. Dacă cineva a îmbrăcat plînsul ca pe o haină de nuntă fericită și plină de har, acela a cunoscut risul duhovnicesc al sufletului». Plînsul pe treptele superioare nu mai e un plîns al ochilor trupești. «Desființează păcatul și e de prisos lacrima îndurerată a ochilor sensibili. În Adam n-a fost lacrimă înainte de cădere, precum nici după înviere nu va mai fi, odată ce a fost desființat păcatul»²¹⁰.

5. INFRINAREA

Un filozof român a emis ideea²¹¹ că ființa umană este prevăzută cu un frîu prin însăși constituția sa, ca să nu se înalțe prea sus și să periclieteze suveranitatea Marelui Anonim din vîrfurile existenței. Învățătura creștină recunoaște și ea utilitatea unei frîne. Dar frîna aceasta și-o impune ființa noastră în mod liber ; ea nu e o forță căreia îi este supusă în mod fatal. Și rostul ei nu este să împiedice ființa noastră de a se înălța spre ființa absolută, ci dimpotrivă de a o dezlega de lanțurile care o rețin din acest avînt. În concepția creștină, Dumnezeu nu Se teme să-l ridice pe om pînă la împărtășire de propria Sa ființă, pînă la îndumnezeirea lui. Căci omul chiar dacă devine dumnezeu, prin însuși faptul că are ființă creată este numai dumnezeu după har, și ca atare nu periclietează niciodată suveranitatea ființei divine.

Infrinarea, exercitată liber de omul credincios, nu e infrinare din urcușul spre Dumnezeu, ci din depărtarea de rele, avînd rostul să-l ferească pe om de scufundarea totală în lume. Desigur lumea, ca zidire a lui Dumnezeu, își are rostul ei pozitiv. Ea are să ne ajute în urcușul spre Dumnezeu. Rațiunile divine ce iradiază din ea o umplu de o lumină și de o transparență, care dau o perspectivă infinită înțelegerii noastre. Orice lucru, prin sensul lui niciodată epuizat, prin rostul lui niciodată

210. *Op. cit.*, P.G., 88, 808—809.

211. Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*.

deplin deslușit, în ansamblul universului, trebuie să dea mereu de meditat rațiunii noastre și să o înalțe dincolo de acel lucru. Orice lucru, prin infinitul sensului și prin înrădăcinarea lui în infinit, prin legăturile lui, de nesfârșită complexitate, cu sensurile tuturor lucrurilor, este un mister. Cu atât mai mult, persoana unui semen al nostru, care niciodată nu poate încăpea într-o formulă rațională închisă, care nu se poate niciodată epuiza în comunicarea ei și în setea ei de cunoaștere și de iubire. Cît de mult nu ne ajută un semen al nostru să ne ridicăm spre infinitul de taine prin înțelesurile interminabile din el; cît de mult nu ne fortifică în urcușul nostru spiritual prin negrăitele și nesfârșitele puteri de încurajare, de încredere, ce iradiază din el!

Lumea lucrurilor și persoanelor e menită astfel să fie scară spre Dumnezeu, sprijin în urcușul spre El. Dar prin patimi omul ia lumii această adîncime luminoasă, această transparență ce merge pînă în infinit. În loc să mai fie «orizont de mistere», lumea devine un conținut material consumabil, un zid impenetrabil, nestrăbătut de nici o lumină de dincolo. De fapt patimile trupești — lăcomia pîntecelui, iubirea de avuție, curvia — nu mai rețin din lucruri și din persoane decît ceea ce-i material, ceea ce poate satisface pofta trupului nostru; iar mînia, intristarea, slava deșartă se explică tot din această reducere a lucrurilor la aspectul lor util trupului și mărginit. Lucrurile nu mai sînt decît ceva ce se mănîncă, sau dau alte înlesniri și plăceri trupului: îi duc repede, îi dau mirosuri și gusturi plăcute, îi prezintă un aspect material lucios, îi oferă o odihnă comodă; iar persoana semenului e un trup, care poate trezi plăceri trupului nostru, sau un quantum de cai putere, utilizabil ca unealtă pentru producția de bunuri plăcute trupului. Lucrurile și persoanele nu mai cuprind decît ceea ce cade imediat sub simțuri și nimic dincolo de simțuri. Ele au devenit opace. Lumea a devenit unilaterală, săracă, fără reliefuri de alt ordin decît cel sensibil. Păcatul împotriva lui Dumnezeu, al Spiritului creator, e și un păcat împotriva lumii.

Dar această prefacere a lucrurilor în simple bunuri de consum și această reducere a persoanelor la aspectul de obiecte²¹², în loc de a-l face pe om mai liber, mai suveran în mijlocul lumii, l-a făcut sclavul ei, căci l-a făcut sclavul poftelor trupești crescute peste orice măsură. Încît frîna pe care creștinismul îl îndeamnă pe om să o pună în funcțiune este revendicarea, din partea spiritului din om, a drepturilor sale față de impulsurile inferioare care l-au copleșit. Prin înfrînarea care limitează patimile, omul restabilește conducerea și libertatea spiritului în sine însuși. Dar prin aceasta, trezește în sine factorul care vede în

212. Această reducere a persoanelor la obiecte în epoca noastră a demascat-o Tillich în cîntîcica: *Die gelstige Lage der Gegenwart*.

lume și altceva decât obiecte care satisfac aceste patimi. Prin înfrînare omul alungă de pe lume vălul de întuneric și-i redă iarăși însușirea de transparent al infinitului. Deci nu un dispreț de lume se manifestă în înfrînare, ci voința unei descoperiri a întregii măreții a lumii; înfrînarea nu e o întoarcere de la lume peste tot, pentru a căuta pe Dumnezeu, ci o întoarcere de la o lume îngustă și îngroșată de patimi, pentru a găsi o lume transparentă care devine ea însăși oglindă a lui Dumnezeu și scară către El.

Propriu-zis între lumea adevărată și Dumnezeu nu e un raport de excludere reciprocă. Dar ca metodă prealabilă pentru găsirea lumii adevărate e folositoare întoarcerea de la lume, de la lumea căzută prin vina omului sub vraja răului, de la lumea care-și așteaptă și ea oftind eliberarea.

Aci de fapt se despart cele două drumuri ale creștinilor ortodocși, după etapa credinței, a fricii de Dumnezeu și a pocăinței ce le-au parcurs împreună. Acum monahii apucă pe un drum, creștinii din lume pe altul.

Monahii apucă pe drumul mai sigur, mai radical, mai scurt. Ei știu că patimile se instalează în ființa umană și deci omul ar trebui să dea lupta înfrînării cu sine însuși. Dar mai știu că voința acestuia este slăbită de aceste patimi, și e mai bine să-i fie ușurată lupta cu ele, luându-le ocazia de a se naște și sfîrni, adică luându-le materia care le face să se formeze și să se aprindă. De aceea ei aleg ieșirea din lume. Prin aceasta retează de la început orice puțință de naștere și de sfîrnire a patimii. Toată problema pentru ei de aici înainte este să persiste în această retragere, căci pofta lipsită vreme îndelungată de materia care s-o satisfacă, sau de prelungirea în faptă, se vestejește și nu mai duce la patimă, sau o slăbește.

Drumul celorlalți creștini e mai prelungit și mai puțin sigur, dar nu e exclus să ajungă și unii din ei pe vârful sfințeniei; sau în orice caz chiar dacă nu ajunge pînă acolo, orice creștin e dator să se silească spre un anumit progres spiritual²¹³. Iar de acest progres ține și o anumită înfrînare. Creștinii în lume nu pot, desigur, să practice o înfrînare

213. Sf. Antonie cel Mare, *Cap. 41, Filoc. rom.*, vol. I, ed. I, p. 11: «Nu se cuvîne ca cei mai slăbuți cu firea să deznădăjduiască și să părăsească viețuirea virtuoasă și plăcută lui Dumnezeu și să o disprețuiască, ca una ce nu ar putea fi ajunsă de ei. Căci chiar de nu vor putea ajunge la lucrarea virtuții și mîntuirii prin strălucință și dorință, totuși se fac mai buni sau în nici un caz mai răi. Iar acest folos al suferinței nu este mic». Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, zice: «La voie de l'union avec Dieu peut être suivie en dehors des cloîtres, dans toutes les conditions de la vie. L'hagiographie orientale extrêmement riche, montre à côté des saints moines plusieurs exemples de perfection spirituelle acquise dans le monde par le simple laïc, par des personnes mariées» (p. 17).

radicală ca monahii, dar pot practica și ei o anumită cumpătare, care, sporind, cu vremea să ajungă la înfrinarea monahală. Ei merg mai încet, dar pot ajunge aproape tot pînă acolo. Dacă le lipsesc ostenelele din proprie inițiativă, cele de voie, Dumnezeu compensează lipsa acestora prin plusul de necazuri ce le aduc asupra lor, greutățile și datoriile vieții, fără voie. Dacă le primesc pe acestea cu răbdare, pot să se purifice de patimi, aproape ca și monahii. Dacă înfrinarea este o virtute mai mult a monahilor, răbdarea este mai mult a mirenilor, deși nici unii nici alții nu trebuie să uite cu totul de virtutea celorlalți.

Ruperea de lume a monahilor este întărită prin trei voturi: votul sărăciei, al castității și al ascultării. Prin acestea, ei se obligă să persiste toată viața în această renunțare la împătımirea de lume, adică în înfrinare. În ele se concentrează de fapt promisiunea de a se înfrîna, nu numai de la cele opt patimi, ci și de la tot ce le poate prilejui: prin votul sărăciei ei se obligă să se înfrîneze nu numai de la iubirea de avuții, ci chiar de la orice posesiune care le poate fi un prilej spre pofta de avuție. Tot odată prin acest vot monahii se țin la adăpost de puțința externă a lăcomiei pîntecelui, fiind lipsiți de mijloace. Prin votul castității se obligă nu numai de la înfrinarea de la curvie, ci și de la legătura conjugală care-i poate stîrni la curvie. Iar prin votul ascultării se obligă nu numai la înfrinarea de la mîndrie, ci și de la dreptul de a-și spune părerea atunci cînd socotesc că văd lucrurile mai just, căci și aceasta poate fi un prilej de stîrnire a mîndriei. Tăindu-și lăcomia pîntecelui, patima curviei, a iubirii de bani, a mîndriei, ei își taie implicit și patima mîniei și a întristării, care sînt susținute de acelea.

Deci monahul, dînd aceste voturi și observîndu-le cu strictețe, trebuie să se înfrîneze în mod radical de la fiecare patimă în parte. Și anume de la șapte din ele: iubirea de arginți, curvia, mînia, întristarea, lenea, slava deșartă, mîndria, și chiar și de la ceea ce le poate prilejui. În privința mîncărilor însă nu i se cere o renunțare radicală, nici măcar o imputinare exagerată, ci numai o cumpătare²¹⁴. Monahul trebuie să fugă numai de îmbuibare, de ceea ce este peste măsură, ba chiar de săturare, sculîndu-se de la masă puțin înainte de a se fi săturat. Dar în privința cantităților, și a felurilor de mîncare nu se dă o regulă uniformă, căci cei mai debili trebuie să se hrănească mai bine, iar cei mai plini de vitalitate, mai puțin. Principiul e. ca mîncarea să

214. Nil Ascetul, interpretînd textul din Lev. 8, 29 și 9, 14, ca pieptul să fie scos întreg, iar pîntecul numai să se spele, zice: «Căci înțeleptul poate să-și lepede toată mînia, dar stomacul nu-l poate înlătura. Fieea silește și pe cel înfrînat să se folosească de hrana trebuitoare». *Cuvînt ascetic*, cap. 56, Filoc. rom., vol. I, ed. I, p. 204; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 222.

susțină trupul ca unealtă de lucru duhovnicesc, deci să nu devină o piedică, nici prin debilitate, nici prin prea mult must în el²¹⁵.

În general, toți părinții recomandă monahilor mîncarea de post și din cînd în cînd ajunări sau rețineri totale de la mîncări. Mîncările de post au și ele rostul de a slăbi puterea nerețînută a poftei, care face din om un rîb, și-i ia puțința de a vedea și altceva în cele ce le mîncîcă, decît materia de consumat. Prin slăbirea poftei, mîncarea devine un act în care e prezentă și reflexiunea și gîndul la Dumnezeu. Rațiunea nu mai e slujitoare la dispoziția poftei, ci redobîndește rolul de conducătoare. În jurul actului mîncării se coboară o lumină duhovnicească; nu mai e un act irațional, închis în întuneric. Dar postul mai înseamnă și un act de preamărire a lui Dumnezeu, pentru că este un act de înfrînare a propriului egoism, crescut prin poftele spirituale și trupești, în așa măsură încît nu mai încapă nimeni de noi, nici chiar Dumnezeu, dîndu-ne iluzia, și trăind astfel, de parcă numai persoana noastră ar exista și parcă pentru ea ar fi toate. Omul suferă o buhăială monstruoasă a eu-ului, căci extinderea lui egoistă nu e o adevărată creștere, ci o umflare bolnăvicioasă, care vrea să se întindă peste toți și toate. Ea e produsă prin convergența tuturor patimilor, e manifestarea lucrărilor tuturor microbilor spirituali sălășluiți în eu-ul nostru. Postul e antidotul împotriva acestei extensiuni patologice a pofteilor și a egoismului. El e adunarea smerită a eu-ului în sine, dar prin transparența sa vede pe Dumnezeu și se umple de viața consistentă a lui Dumnezeu. Aceasta e creșterea duhului din om, din Duhul dumnezeiesc. Numai în Dumnezeu și din Dumnezeu cel infinit poate crește omul spiritual și în armonie cu toți și cu toate. Dar egoistul, vrînd să crească în afara lui Dumnezeu și a relațiilor iubitoare cu semenii, crește numai în aparență și pentru scurtă vreme.

Postul cu trupul este el însuși un act de creștere spirituală. Este o încordare a voinței și o reaşezare a domniei spiritului asupra trupului. În concepția creștină, în special ortodoxă, sufletul și trupul nu-și trăiesc viața izolat, ci în situație normală sufletul trebuie să spiritualizeze trupul și trupul să fie mediul de lucrare a spiritului.

Dar sfinții părinți scot în relief, ca efect al postului, pe lingă slăbirea celorlalte pofte ale trupului, în chip deosebit, păstrarea, neprihă-

215. Ioan[†] Casian, *Despre cele opt gînduri ale rădății*, Filoc. rom., vol. I, ed. I, p. 99. (*De octo cogitationibus malitiae*, Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 35). Scrierea aceasta e publicată ca epistola a doua a sfințului Atanasie către Castor și în P.G., 28, 871—906: «De bucate numai atîta să ne slujim, cît să trăim, nu să ne facem robi pornirilor poftei. Primirea hranei și cu socoteală dă trupului sănătatea, nu îi ia sfințenia. Regula înfrînării și canonul aşezat de părinți acesta este: cel ce se împărtășește de vreo hrană să se depărteze de la ea pînă mai are încă poftă și să nu aștepte să se sature».

nirii. Mai ales tinerilor le este necesar postul. «Trupul tînăr, spune Marcu Ascetul, îngrășat cu felurite mîncări și băuturi de vin e ca un porc gata de junghiere. Sufletul lui e junghiat de fapt de aprinderea plăcerilor trupești, iar mintea e robită de fierberea poftelor rele, neputînd să se împotrivescă plăcerilor trupului. Căci îngrămădirea singelui pricinuieste împrăștierea duhului. Mai ales băutura de vin nici să n-o miroase tinerețea, ca nu cumva prin focul îndoit, născut din lucrarea patimii din lăuntru și din băutura de vin, să i se înfierbînte peste măsură dorul de plăcere al trupului și să alunge de la sine plăcerea duhovnicească a durerii, născută din străpungerile inimii, și să aducă în această întunecare și impietire. Ba, de dragul plăcerii duhovnicești, tinerețea nici la săturare de apă să nu se gîndească. Căci puținătatea apei ajută foarte mult la sporirea în neprihănire»²¹⁶.

Părinții recomandă o înfrînare neconținută de la toate patimile. Deși înfrînarea de la lăcomia pîntecelui este aceea care ușurează înfrînarea de la celelalte, nu trebuie să neglijam pe niciuna, pentru că patimile sînt oarecum un întreg, un balaur căruia tăindu-i un cap, scoate altul la iveală. Mai subtilă e patima slavei deșarte. Ea e prezentă adeseori chiar cînd ni se pare că sîntem eliberați de patimi. Ea crește chiar pe locul unde au fost tăiate altele, hrănindu-se cu singele lor. Ea răsară chiar pe marginea umilinței și în general pe marginea oricărei virtuți.

Luptînd împotriva patimilor, le micșorăm treptat. Sfîntul Maxim Mărturisitorul fixează patru trepte ale acestui progres: 1. Oprirea manifestărilor lor în fapte păcătoase. Obținerea nepăcătuirii cu fapta este prima nepătimire. 2. Scăparea de gîndurile pătimăse aduse de pofta în conștiință. Biruința asupra lor ne aduce a doua nepătimire. Lipsind acestea nu se poate trece la fapte. 3. A treia treaptă constă în a face pofta noastră naturală să nu se mai miște spre patimi. Prin aceasta se obține a treia nepătimire²¹⁷. 4. A patra treaptă e înlăturarea din minte a oricăror închipuiri sensibile peste tot. Aceasta duce la a patra nepătimire. Nemaivenind acestea în minte, nu mai pot coborî în subconștient, ca să miște pofta spre patimă.

216. *Epistola către Nicolae Monahul*, Filoc. rom., I, p. 324—325.

217. Evagrie, *Schiză monahicească*, Filoc. rom. I, p. 59. (În P.G., 40, 1251—1264. e. publicată sub titlul: *Evagrii monachi, Rerum monachalium rationes, earum juxta quietem appositio*. În Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 21—25): «Dintre gînduri, singur cel al slavei deșarte lucrează cu multe mijloace. Gîndul acesta face să crească toți dracii după ce au fost biruiți, ca printr-însul să primească din nou intrare în suflet și să facă cele din urmă mai rele ca cele dintîi». De altfel, toate patimile își au perversitățile lor, sau fac mintea să iscodească argumente perverse în provocarea lor stricînd-o. «Toate gîndurile necurate stîrnite în noi duc mintea la stricăciune» (Filoc. rom. cit., p. 66).

Desigur, nepătimirea din urmă nu ne este idealul final, ci după ea trebuie să ajungem în stare să primim în noi icoanele lucrurilor fără să se mai nască în noi nici o patimă. Aceasta se întâmplă când prin ele se fac străvezii rațiunile lor dumnezeiești. De abia după aceasta mintea se unește cu Dumnezeu într-o stare mai presus de rugăciune (Isaac Sirul, Cuv. XXXII).

Schema aceasta a luptei nu vine în contradicție cu ceea ce spuneam mai înainte, că momentul decisiv în desfășurarea patimii este asentimentul ce-l dă rațiunea unei patimi și deci aici trebuie dată lupta de la început, nu pe urmă, când e pe cale să treacă acest gând în faptă. La începutul vieții noastre duhovnicești nu obținem dintr-o dată succesul în această etapă. Dar chiar dacă am pierdut lupta acolo, putem opri trecerea păcatului în faptă, prin diferite mijloace, dintre care unul principal este să fi luat măsuri ca să ne lipsească prilejul său, materia ispitei. Iar monahul a luat aceste măsuri în mod radical prin ieșirea din lume. Chiar dacă persistă numai în această stare, a obținut prima țintă. Dar el este deocamdată numai un monah extern. Ca să devină un monah intern, duhovnicesc, trebuie să ajungă cel puțin la curățirea de gândurile pătimase, adică să fie în stare să-și oprească mintea de a-și da asentimentul la patima stîrnită în conștiință. Odată ajuns aici, nepătimirea primei trepte se va menține de la sine, nu prin mijloace externe și în mod artificial. De observat însă că lupta pentru această a doua nepătimire nu e separată cu totul de cea dintîi, deși își are și o fază proprie a ei, căci cine se menține cu stăruință în nepăcătuirea cu fapta slăbește și gândul păcatului. Vrînd nevrînd, el făurește și argumente pentru nepăcătuirea cu fapta și aceste argumente slăbesc argumentele care susțin gândul ispitelor în conștiință. Tot așa se întâmplă și cu nepătimirea a treia, obținîndu-se în parte prin stăruință în prima și în a doua. Căci prin ocolirea îndelungată a păcatului cu fapta și prin slăbirea gândului la păcat, se veștejește treptat și tendința poftei după patimă.

Dar de înfrinarea de la gândurile păcătoase ne vom ocupa într-un capitol special, iar de slăbirea poftei și a miniei ne vom ocupa în parte în capitolul despre răbdarea necazurilor, iar în parte în acest capitol, ceva mai încolo, în legătură cu alte osteneli ale monahului. Aici ne vom ocupa puțin cu anumite înfrînări de la păcatul cu lucrul.

Retragerea din lume nu-l scutește pe monah de continuarea efortului de se înfrîna de la păcatul cu lucrul. Căci deși a ieșit din lume, n-a putut ieși cu totul. În parte lumea merge cu el; el rămîne și acolo un *In-der-Welt-sein*, cum ar spune Heidegger. De pildă, el duce cu sine necesitatea de a mînca, iar aceasta îi impune o continuă înfrînare ca să

nu devină lacom. Dar pe lângă aceasta el poate fi mândru, adică încrezut în succesele dobândite prin eforturile sale de curățire, sau poate fi leneș, chiar în cea mai completă retragere. Pe lângă aceasta el trebuie să petreacă într-o obște monahală, dacă nu tot timpul, cel puțin multă vreme după retragerea din lume, pentru a învăța anumite înfrînări de la alții și pentru a se deprinde în ascultare și smerenie. Dar acolo este expus nu numai la patimile amintite, ci și la primejdia de a se mînia, de a birfi, de a flecări, de a minți. Mînia și birfeala țin de ură față de aproapele; flecăreala, de lene; iar minciuna, cînd nu e birfeală a altuia, e scuză a lenei proprii, sau laudă de sine, cum poate fi pe de altă parte flecăreala.

Acî ne vom opri puțin asupra înfrînării de la birfeală, flecăreală, minciună și somn prea mult, ca fapte externe păcătoase. De mînie și mîndrie ca mișcări pătimase mai lăuntrice va fi vorba mai încolo.

«Birfeala este puilul urii. Ea fățărăște iubirea. Am auzit pe unii birfind și m-am uimit, căci acești lucrători ai răului spuneau, în apărarea faptei lor, că fac aceasta din iubire și grijă pentru cel birfit. De zîci că-l iubești, roagă-te pentru el, uitînd, nu-l săpa. Căci acesta e modul primit de Domnul. Iuda a fost în ceata apostolilor, iar tilharul în ceata ucigașilor și într-o clipă și-au schimbat locurile. Nu te sfii de cel ce birfește pe aproapele, ci mai degrabă zi: «Încetează, frate, eu în fiecare zi păcătuiesc, deci cum îl voi judeca pe acela?» Precum e de străin focul de apă, așa e de străin gîndul de a judeca, de cel ce vrea să se pocăiască. Chiar de vezi pe cineva păcătînd în ceasul morții, nu-l judeca. Căci judecata lui Dumnezeu nu e descoperită oamenilor. Unii au făcut păcate mari la arătare, dar au făcut lucruri și mai mari în ascuns. Cu ce judecată veți judeca, cu aceeași veți fi judecați, adică în cele ce-l birfim pe aproapele, în acelea vom cădea... Contabilii ageri și exacti ai greșelilor aproapei cad în aceeași patimă; fiindcă nu au avut în grijă și în amintire deplină și stabilă greșalele lor. Căci dacă cineva își privește amănunțit păcatele sale, sfișiind vîlul iubirii de sine, nu va mai avea grijă de nimic altceva în viață, socotînd că nu-i ajunge timpul nici pentru a-și plînge pe ale sale, chiar de ar trăi o sută de ani și chiar dacă ar vedea pornînd din ochii săi tot Iordanul transformat în lacrimi. Dracii sau ne îndeamnă să păcătuiem, sau, nepăcătînd, să judecăm pe cei ce păcătuiesc, ca prin păcatul al doilea să ne spurce cu primul, ucigașii! Precum părerea de sine, chiar fără altă patimă, poate pierde pe om, tot așa judecarea aceluia, în sine, chiar singură, ne poate pierde»²¹⁸.

Precum toate înfrînările, fie ele chiar și numai de la manifestările păcătoase externe, nu sînt numai acțiuni negative, ci au efecte pozitive

218. Ioan Scănarul, *op. cit.*, treapta X, P.G., 88, 845—848.

și lăuntrice, așa și înfrînarea de la birfeală face sufletul să se concentreze asupra sa într-o meditație la aplecările și scăderile proprii.

De vorba multă, Ioan Scărarul zice că e «semnul slavei deșarte, care se manifestă prin ea». Ea e «dovada ignoranței, ușa birfelii, pedagog spre neseriozitate, sluga minciunii, pierzătoarea umilinței, pricinuitoarea minciunii, înainte-mergătoarea somnului». Iar tăcerea are virtuțile contrarii. «Cel ce și-a cunoscut greșalele își ține limba, iar vorbărețul încă nu s-a cunoscut pe sine. Prietenul tăcerii se apropie de Dumnezeu și vorbind în ascuns cu El primește lumina de la Dumnezeu»²¹⁹. Precum prin patimile trupești omul caută în afară, spre lume, golindu-se de spirit, tot așa vorba multă e undița prin care slava deșartă umblă după lauda oamenilor, deci e tot o robire a omului față de cele din afară.

«Minciuna e fiica fățărniciei», spune tot Ioan Scărarul. Dar precum toate patimile se deosebesc în vătămările ce le pricinuiesc, tot așa și minciuna. Căci alta este judecata ce și-o atrage cel ce minte de frica judecății și alta, cel ce minte fără să-și amenințe un pericol; alta, cel ce minte pentru voluptate; alta, cel ce minte să stărnească risul celor de față și alta, cel ce minte ținând intrigă împotriva aproapelui, ca să-i facă rău. Copilul nu cunoaște minciuna, nici sufletul golit de răutate. Cel înveselit de vin spune adevărul în toate, iar cel îmbătat de frîngerea inimii nu va putea minți»²²⁰.

Monahii trebuie să se înfrîneze și de la somnul prea mult, silindu-se la priveghere. Somnul lenevește spiritul, îi slăbește puterile de autodisciplinare, de concentrare, de stăpînire asupra trupului. Iar privegherea e semnul unei biruințe a voinței. Ea ține încordată atenția minții la gândurile din ea și face să izvorască în inimă înțelegeri tot mai înalte. Sfințul Isaac Sirul spune: «Pe monahul ce stăruie în priveghere să nu-l socotești purtător de trup. Lucrul acesta ține cu adevărat de treapta îngerească. Sufletul care se ostenește viețuind în priveghere și împodobindu-se cu ea are ochi de heruvim, ca să se aștească și să caute pururea la priveshtea cerească» (Cuv. XXIX, ed. Spetsieri, p. 123).

Peste tot, părinții cer monahilor pe lângă multele înfrînări de la păcătuirea cu fapta, un șir de osteneți. Astfel, pe lângă privegheri, lecturi sfinte, recomandă starea în priveghere îndelungată, culcatul pe jos, diferite lucrări corporale. Prin acestea se vestejește pofta²²¹. Acestea

219. *Op. cit.*, treapta XI, P.G., 88, 852.

220. *Op. cit.*, treapta XII, P.G., 88, 856.

221. Evagrie, *Capete despre deoseblrea patimilor și a gândurilor*, cap. 3, Filoc. rom. I, p. 49. (P.G., 79, 1199—1228, unde e dată sub titlul: *De diversis malignis cogitationibus*, și se atribuie lui Nil Sinaitul): «Nu va putea să alunge de la sine amintirile pătimase omul care n-a avut grijă de poftă și minie, pe prima stingînd-o cu posturi, cu priveghieri și cu culcatul pe jos; iar pe cealaltă îmbîlînzînd-o cu îndelungă-răbdare, cu suferirea răului, cu nepomenirea de rău și cu milostenie».

împreună cu toată gama de înfrînări constituie ostenele sau chinurile de bunăvoie, asumate din proprie inițiativă.

O altă înfrinare externă care se recomandă în scrisul ascetic constă în închiderea simțurilor dinspre lucrurile din afară, mai ales la început, pină nu ne-am deprins să biruim mișcările pătimateșe din noi și cu deosebire în momentele cînd simțim că e pe cale de a se stîrni o asemenea mișcare. Dacă n-am trage atunci perdelele peste geamurile simțurilor, ne-ar fi cu neputință să înfrînăm o oarecare poftă de a trece la faptă ²²². Desigur, după ce s-a eliberat cineva cu totul de patimi, acela poate privi spre lucrurile din afară și e bine să privească pentru a desprinde din ele rațiunile divine. Numai cît timp e neexperimentat, cît e prunc duhovnicește, trebuie să se ferească de privirea lucrurilor ²²³.

6. PAZA MINȚII SAU A GÎNDURILOR

Privegherea și închiderea simțurilor promovează concentrarea minții într-o meditație întoarsă asupra ei însăși. Primul scop al acestei adunări în sine este să-și observe gîndurile, ca pe cele rele să le alunge din prima clipă, iar pe cele bune să le asocieze, îndată ce apar, cu gîndul la Dumnezeu, ca să nu se abată spre rău. Prin această curățire a noastră de gîndurile pătimateșe ne ridicăm, după sfințul Maxim Mărturisitorul, pe treapta a doua a nepătimirii ²²⁴.

Cum am văzut, sfinții părinți socotesc că gîndurile pătimateșe sînt ridicate în conștiința noastră, de cele mai multe ori, de satana, dar prin stîrnirea vreunei patimi cu care ne-am obișnuit. Diadoh al Foticeii, interpretînd cuvîntul Domnului că: «din inimă purced gînduri rele» ²²⁵,

222. Sf. Maxim Mărturisitorul dă această tîlcuire hotărîrii regelui Ezechia de a astupa izvoarele apelor din afara cetății în vremea asedierii Ierusalimului de către Senaherib, regele Asiriei: «Cel ce prin urmare în vremea năvălirii patimilor își închide vîitește simțurile și lapădă cu totul mișcările firești ale minții îndreptate spre cercetarea celor din afară, acela a astupat izvoarele de apă care sînt în afara cetății și a oprit rîul care trece prin mijlocul cetății». *Quaest. ad Thalass.* q. 49, P.G., 90, 743—786; Filoc. rom. III, p. 184.

223. Nil Ascetul, *Cuvînt ascetic*, cap. 47, Filoc. rom., I, p. 197, spune că Dina, sau cugetarea copilărească, cade atunci cînd iese prea devreme la vederea lucrurilor împrejmuitoare. Iar Diadoh (op. cit., cap. 55, Filoc. rom. I, p. 360; Filoc. gr. ed. II, vol. I, p. 264) spune: «Vederea, gustul și celelalte simțuri slăbesc ținerea de minte a inimii, cînd ne folosim de ele peste măsură. Ne-o spune cea dintîi Eva. Căci pină ce n-a privit la pomul oprit cu plăcere, își amintea cu grijă de porunca dumnezeiască. Deci noi, privind pururea în adîncul inimii noastre cu necomlenita pomenire a lui Dumnezeu, să petrecem în această viață înșelătoare ca niște lipsiți de vedere. Căci e propriu înțelepciunii duhovnicești să păzească pururea nelmaripat dorul privirilor».

224. Evagrih zice: «Iar nepătimire numesc nu simpla oprire a păcatului cu fapta, căci aceasta se zice înfrînare, ci aceea care taie din cugetare gîndurile pătimateșe, pe care sfințul Pavel a numit-o și tăiere-împrejur duhovnicească a iudeului ascuns» (Rom. 2, 29). *Capete despre deosebirea gîndurilor*; Filoc. rom. I, p. 69.

225. Mt. 15, 19.

arată că inima, sau mintea noastră, nu zămisleşte prin firea ei asemenea gânduri, ci dacă uneori vin și din ea gânduri rele, aceasta se datorește unei deprinderi câștigate tot prin înfrurirea duhului rău. Dar de cele mai multe ori gândurile rele sînt stîrnite în mod actual de către duhurile rele prin stîrnirea unei patimi²²⁶. Dar se pare că inima are două înțelesuri. Este o inimă ca centru ascuns al minții, ca față a ei întoarsă spre Dumnezeu, e ceea ce am numit supra-conștientul sau transconștientul. Ea rămîne închisă, pentru conștiința noastră atîta vreme cît ne aflăm într-o viață inferioară automată, închisă în orizontul văzut al lumii. De ea spune sfîntul Marcu Ascetul că este partea dinăuntru a catapetesmei, în care S-a sălășluit Hristos de la botez, și că ea nu se deschide decît prin Dumnezeu și prin nădejdea înțelegătoare²²⁷. De acolo, din «templul ascuns al inimii, ia mintea îndemnurile bune și frumoase, de la Hristos care locuiește acolo» și le prelungește într-o viețuire virtuoaasă²²⁸.

Dar mai este o «inimă». Aceasta este subconștientul patimilor. Am putea spune că aceasta este memoria vibrațiilor și a faptelor noastre pătimase, întipărită în ființa noastră, legată de latura biologică a ei, precum supraconștientul ar fi memoria actelor spiritualizate și potența energiilor superioare. Se numesc și una și alta inimă fiindcă sînt regiunile ascunse, centrale ale ființei noastre, una a spiritului, cealaltă a vieții sufletești legată de latura biologică a noastră, și ceea ce zace mult în noi, adică în ele, ne devine propriu și iubit. Inima este ceea ce-i mai ascuns și mai afectuos în noi.

Că în fața cugetării lui Diadoh plutea înțelesul unei «inimi» superioare, deosebită de inima cealaltă, adevăratul centru al ființei noastre, dacă noi sîntem în mod principal spirit, ne-o dovedesc cuvintele pe care le spune ca să explice de ce s-a zis că tot din inimă pornesc și cele rele: «Numai fiindcă trupul iubește pururea și fără măsură mîngierile amăgitoare, ni se pare că și gândurile semănate de draci în suflet pornesc din inimă»²²⁹.

226. «E drept că inima izvorăște și din sine gânduri bune și rele, dar nu rodește prin fire cugetările rele, ci amintirea răului i s-a făcut ca un fel de deprindere din pricina căderii dinți. Inșă cele mai multe și mai rele dintre gânduri le zămisleşte din răutatea draclilor. Dar noi le simțim pe toate ca ieșind din inimă. Cel mai mult însă nu știu că mintea noastră avînd o simțire foarte fină își însușește lucrarea gândurilor șoptite ei de duhurile rele, oarecum prin trup, dar fiind că firea lunecoasă a acestuia duce, prin starea lui umorală, și mai mult sufletul la această stare într-un mod în care nu știm. Decî, cel ce se îndulcește cu gândurile suflate lui de răutatea satanei și înscrie oarecum amintirea lor în inima sa e vădit că de aci înainte le rodește din cugetul său». (Diadoh, op. cit., cap. 83; Filoc. rom. vol. I, p. 379—380; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 263).

227. *Despre Botez*, Filocalia rom. I, p. 287. În P.G., 65, 985—1028, această scriere se intitulă: *Respnsio ad eos qui de divino baptisinate dubitant*.

228. *Op. cit.*, Filoc. rom., I, p. 297.

229. *Op. cit.*, cap. 83, Filoc. rom. I, p. 380; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 263.

Am putea spune deci că în minte sau în conștiință apar atât gândurile bune pornite din supraconștientul ei propriu, cât și gândurile pătimase stîrnite de mișcările pătimase și reținute de memoria subconștientă a sufletului lăgat de biologic. Numai pentru că la început inima cea bună, cea a lui Dumnezeu nu ne este cunoscută, credem că totul vine dintr-o singură inimă, cum crede psihologia de azi că toate, bune și rele, vin din același subconștient. Dar pe măsură ce ne întoarcem de la viața de suprafață, spre adevăratele noastre adîncuri, ni se deschide inima cea adevărată și ni se face vădit că cele bune vin de acolo de unde este Dumnezeu în noi, iar cele rele nu vin tot de acolo, ci dintr-o zonă inferioară, care numai în sens impropriu e numită inimă. Așa se face că, pe de o parte, despre inimă nu se poate spune că e rea, pe de alta, totuși se spune «om rău la inimă»; sau, pe de o parte, că gândurile rele ies tot din inimă, pe de alta, că omul rău e «om fără inimă». Aceasta, cînd inima bună este închisă, scoasă din lucrare; căci pe măsură ce sporește lucrarea «inimii pătimase», se închide inima bună și viceversa.

Toată strădania noastră în vederea curățirii gândurilor, care e un pas important spre nepătimire, se face în legătură cu inima cea bună și cu Hristos care locuiește în ea. Numai îndrumînd spre această inimă gândurile bune, care în definitiv tot din ea răsar, și numai raportîndu-le la ea din prima clipă pe cele rele, putem reuși în opera de curățire launtrică a noastră. Prin aceasta luptăm pentru predominarea inimii celei bune, sau a lui Hristos care locuiește în ea. Căci conștiința noastră devine un teren de luptă între Hristos și între duhul cel rău, prin gândurile bune și rele ce le trimit prin cele două inimi. Fiecare caută să cîștige adeviziunea conștiinței noastre. Raportînd totul la inima bună, ajutăm la biruința lui Hristos în noi, care va curăți și «inima» pătimasă.

Prin inima bună lucrează Dumnezeu, prin inima cea rea, duhurile rele. Omul mereu are de-a dreapta pe îngerul bun și de-a stînga pe cel rău, biruind uneori unul, alteori altul. Și una și alta din ele se mai numesc inimă, și pentru faptul că fiecare e purtată de o aspirație infinită. Dar inima bună privește spre infinitul de lumină, luminîndu-se de el; «inima» cea rea, spre infinitul de întuneric, întunecîndu-se de el. În fața fiecăreia din ele se deschide un abis: în fața celei bune abisul vieții, în fața celeilalte, abisul negru, negativ, al golului, al platitudinii, care ne atrage și el, dar în chip pătimas, înșelîndu-ne cu atracția unei false infinități; în fața celei bune, abisul fericirii nesfîrșite, în fața celei rele, al scurtelor plăceri urmate de nemulțumirea monotonă fără de sfîrșit. Faptul că fiecare din aceste inimi se simte atrasă de un abis infinit a făcut pe misticii germani să considere însăși inima omului ca un abis

infini^t. Dar ontologic omul nu poate fi infini^t, ci doar în fa^{ta} lui stă deschis infini^tul, ca mediu în care poate avansa, în care poate respira. În acest sens, Hristos, Care sălășluiește în inima noastră, e infini^tul vieții, nedespăr^{țit} de adîncurile noastre, deocamdată ca virtualitate. Opus Lui, e infini^tul golului care, prin voia lui Dumnezeu, e trăit de noi etern, căci Dumnezeu nu mai umple de viață subiectele create de El.

Nepătimirea ar fi astfel o completă predominare a inimii bune, deschisă infini^tului vieții, pentru că dacă inima pătimeșă e agitată și dezordonată, cea bună e calmă, lină, dulce și răspînditoare de odihnă, hrîndu-se din odihna vieții infinite dumnezeiești.

Iată, după sfîntul Marcu Ascetul, cum trebuie să grijim și de gîndurile noastre, sau cum trebuie să le raportăm pe toate la Hristos care locuiește în inima noastră.

Mai întii orice gînd bun răsare în noi să-l aducem, de la prima apariție în cuget, ca jertfă lui Hristos, Cel ce locuiește în adîncul inimii noastre. «Templul este locașul sfînt al sufletului și al trupului, care e sădit de Dumnezeu. În sfîrșit, altarul este masa nădej^{dii} așezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte și se jertfește gîndul întii născut al fiecărei întimplări, ca un animal întii născut adus ca jertfă de ispășire pentru cel ce-l aduce, dacă îl aduce neîntinat. Dar și acest templu are un loc în partea dinăuntru a catapetesmei. Acolo a intrat Iisus pentru noi ca Înaintemergător, locuind, de la botez, în noi. Acest loc este încăperea cea mai dinăuntru, cea mai ascunsă și mai sinceră a inimii, încăpere însă, care dacă nu se deschide prin Dumnezeu și prin nădej^{dea} rațională și înțelegătoare, nu putem cunoaște în chip sigur pe Cel ce locuiește în ea și nu putem ști nici de au fost primite jertfele de gînduri sau nu. Căci precum la început, în vremea lui Israil, focul mistuia jertfele, tot așa se întimplă și acum. Deschizîndu-se inima credincioasă prin nădej^{dea} mai sus pomenită, Arhiepiscopul cereș primiește gîndurile întii născute ale minții și le mistuie în focul dumnezeiesc. Iar gînduri întii născute a numit pe acelea care nu apar în a două cugetare a inimii, ci sînt aduse îndată, de la prima răsărire în inimă, lui Hristos. Căci cele ce I se aduc din vîlmășagul cugetării le-a numit Scriptura șchioape, orbe și pocite și de aceea ele nu sînt primite ca zeciuială de către Arhiepiscopul cereș și Stăpînul Hristos»²³⁰.

Așadar, orice gînd nevinovat apare în noi să-l închinăm lui Hristos, sau să-l punem în legătură cu gîndul la Hristos, din prima clipă, pentru că orice gînd e pîndit de «fiarele din trestie» (Ps. 63, 31), adică de durerile rele, sau de gîndurile pătimeșe ale noastre care se reped

din ascunzișul lor și mușcă din el, vătămîndu-i frumusețea sau răpindu-l²³¹. Felul cum un gînd nevinovat care răsare în cuget este mușcat și întinat îndată de unul rău l-a descris pentru prima dată Evagrie, cu următoarea pildă: «Am gîndul de a primi niscai străini și-l am într-adevăr pentru Domnul; dar venind ispititorul, îl taie și furișează în suflet gîndul de a primi pe străin pentru slavă»²³². Gîndul nevinovat este, după Evagrie, sau omenesc, sau îngeresc. Gîndul omenesc aduce în minte forma simplă a unui lucru, de pildă forma aurului. Gîndul îngeresc asociază forma simplă a unui lucru, cu un înțeles bun, duhovnicesc. De pildă cercetînd rosturile bune ale aurului, dă laudă lui Dumnezeu. Dar duhul rău sau gîndul pătimăș atacă aceste gînduri și asociază la ele o patimă. De pildă, dacă în primul moment omul privește simplu la o bucată de aur, sau îl privește cu gînd bun, duhul rău sau gîndul pătimăș trezind pofta după aur a mușcat acest gînd și l-a întinat și nu mai e întreg și nevătămat²³³.

Noi trebuie să păzim gîndul nevinovat ce a apărut în noi ca să nu fie captat de o poftă și prins într-o cugetare pătimășă. «Gîndurile veacului acesta, spune Evagrie, le-a dat Domnul omului, ca pe niște oi, păstorului bun. Pustnicul trebuie deci să păzească zi și noapte turma aceasta ca nu cumva să fie răpit vreun miel, de fiarele sălbatice, sau să-l ia tilharii. Așadar, dacă gîndul despre fratele nostru se învrîște în noi învăluit în ură, să știm că o fiară l-a luat pe el. Asemenea și gîndul despre femeie, dacă se întoarce în noi amestecat cu poftă»²³⁴.

Intr-un capitol anterior am văzut, după Blondel, cum îndată ce am luat o hotărîre nouă, se trezește în noi o mișcare potrivnică ce reușește adeseori să-și împlinească voința ei.

Iar metoda cea mai sigură prin care putem păzi nevătămat gîndul simplu, sau gîndul bun apărut în noi, prin care putem sta tare pe lîngă el, este să-l asociem cu gîndul la Hristos, să l-l aducem Lui ca jertfă. Prin aceasta am preîntîmpinat răpirea și ducerea lui pe panta unei cugetări pătimășe. Prin aceasta am dat cugetării și voinței noastre un sprijin, încît pot rămîne fidel acestei forme prime a gîndului care a apărut. Altfel, patima duce cugetarea, fără să vrem, pe cine știe ce cărări, pro-

231. Marcu Ascetul, *op. cit.*, Filoc. rom. I, p. 286.

232. *Capete despre deosebirea gîndurilor*, cap. 6; Filoc. rom. I, p. 57; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 48.

233. *Idem. ibidem*, p. 54, 63; Filoc. gr. cit., p. 48, 54 (cap. 7, 20). Ar mai trebui adăugat aci că fiara urii, înfingîndu-și colții în gîndul despre fratele nostru, ne face și sufletul rănit, otrăvit, tulburat, bolnav, care nu mai e o fereastră străvezie spre realitate, ci o fereastră diformată, sau murdară, care își proiectează murdăria asupra fratelui, făcîndu-ne ca în loc să-l iubim și să ne bucurăm de el, să-l urim, să ne fie silă de el și să ne simțim chinuți de prezența lui. Aceeași boală o poți întinde și în sufletul semenului, cînd îl vorbești pe acesta de rău.

234. *Op. cit.*, p. 61; Filoc. gr. cit., p. 53, cap. 16.

ducind fenomenul zis al împrăstierii ei, pînă ce scăpăm cu totul frinele gîndurilor din mîină, ceea ce aduce și o viață externă necontrolată și pătimașă. Paza gîndurilor este o pază ce și-o face mintea sie însăși. Desigur mintea nu poate fi oprită de a lucra continuu. De aceea trebuie să veghem mereu asupra ei. Iar scopul acestei vegheri este, fie ca, primind gîndul, să se desfășoare într-o cugetare pioasă, provocînd asociații de gînduri cucernice, fie ca, apărînd alte gînduri ca începuturi de alte serii, ele să fie iarăși din prima clipă îndrumate pe albia cea sănătoasă. Aceasta este o cale strîmătă, o cale susținută de un efort continuu, care la început e foarte grea, dar cu vremea devine tot mai ușoară²³⁵.

Aducînd mereu primele gînduri nevinovate, jertfă lui Hristos, la început prin nădejdea că ne va face simțită prezența Lui în inimă, căci deocamdată nu-I simțim prezența, vom sfîrși prin a simți că e în noi, căci ni se va deschide inima noastră în care sălășluiește. Pentru că în definitiv, aceasta este inima: sensibilitatea pentru prezența lui Hristos și sensibilitatea statornică pentru bine. În mod concret experiența că avem o inimă o vom cîștiga cînd vom simți prezența lui Hristos, cînd ea s-a deschis ca să-L vedem. Pînă nu vedem pe Hristos în noi, n-am dobîndit «simțirea minții», «simțirea inimii» pentru Hristos, cum spune Diadoh al Foticeii, nu ni s-a deschis inima, ca de acolo să ni Se descopere Hristos și să se reverse peste toată viața noastră sufletească și exterioră bunătatea și înțelegerea Lui, unite cu bunătatea și înțelegerea noastră. Pînă nu s-a făcut această deschidere, această trezire a «simțirii» prezenței lui Hristos, prin minte, trebuie să batem la ușa ei, cu gîndurile jertfite lui Hristos, în nădejdea că vom dobîndi simțirea prezenței Lui și prin aceasta ni se va deschide inima²³⁶. E singurul mijloc prin care putem face să ni se deschidă inima și să ni Se descopere Hristos în noi, singurul mijloc prin care putem afla că avem o inimă și pe Hristos în ea, prin care putem deveni «oameni de inimă» în mod efectiv. Trebuie să ne exercităm în acte de sensibilitate, ca să dobîndim sensibilitatea. Căci inima, și Hristos cel din ea, nu primește nici un gînd pătimaș, învîrtoșat, murdar, și deci nu se deschide la bătaia acestui fel de gînduri. «Cămărilor acestea curate care sînt cele mai din lăuntru

235. Marcu Ascetul, *Despre Botez*; Filoc. rom., I, p. 305: «Căci nu poate să nu se ostenească cu inima cel ce te aminte la împrăstierea gîndurilor și la plăcerile trupesti, avînd să stea mereu închis între anumite hotare, nu numai în cele din afară, ci și în cele dinăuntru».

236. Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 287: «Altarul este masa nădejdi așezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte și se jertfește gîndul înții născut al fiecărei împliniri. Deschizîndu-se inima credincioasă prin nădejdea mai sus pomenită, Arhiereul cerec primește gîndurile înții născute ale minții». Căci «pînă nu se deschide prin Dumnezeu și prin nădejdea înțelegătoare, nu putem cunoaște în chip sigur pe Cel ce locuiește în ea și nu putem ști de au fost primite jertfele de gînduri, sau nu».

sufletului și casa lui Hristos nu primesc nimic din lucrurile deșarte ale veacului acesta, fie că sînt raționale, fie că sînt neraționale, fără numai acestea trei pe care le-a numit Apostolul: credința, nădejdea și dragostea»²³⁷. Dar credința, nădejdea și dragostea exprimă starea de sensibilitate pentru Hristos a celui ce bate la ușa inimii sale, devenită prin botez casa lui Hristos, cu fiecare gînd întii născut.

Inima își are și ea străfundurile ei, precum simțirea lui Hristos sălășluit în ea, intensitățile ei. Nu de la prima deschidere a inimii experiem toate adîncurile ei, sau simțim deplin pe Hristos. Există un progres în această simțire. De aceea mintea sau cugetarea ce-și duce mereu primul gînd la ușa inimii, trebuie de fiecare dată să caute a pătrunde tot mai adînc în inimă, odată ce i s-a deschis, umplîndu-se de o tot mai intensă simțire a infinității dumnezeiești a lui Hristos.

Am văzut că este o pază a minții prin ea însăși. Ea are ca scop să o ferească de împrăștiere, să-i păzească fiecare gînd nerăpit de asociațiile întîmplătoare sau pătimașe. Dar întrucît această pază a minții, care e tot una cu paza gîndurilor, nu poate reuși în strădania ei, decît dacă își duce mereu gîndurile spre poarta inimii, operația aceasta sta-tornică se mai numește și străjuire a inimii, nu numai în sensul de a păzi inima de ceva necurat, ci și în sensul de a fi mereu la poarta ei, cu oferta gîndurilor bune, încercînd să pătrundă tot mai înăuntru. Stînd de strajă la poarta inimii, mintea nu face decît să se păzească pe sine nerătăcită, căci inima nu e la urma urmelor decît adîncurile minții.

Propriu-zis, inima la a cărei poartă se bate cu gînduri întinate, în-virtoșate, nu se deschide. Omul acela nu mai are inimă, e om «fără inimă». Inima lui e atît de închisă, că a devenit o simplă virtualitate. Ducînd gîndurile bune spre inimă, nu se actualizează numai inima, ci se întăresc și gîndurile respective în bine. «Mintea trebuie să vegheze asupra inimii și să o păzească cu toată străjuirea, încercînd să pătrundă în cele mai din lăuntru și mai neturburate cămări ale ei, unde nu sînt vînturi de ale gîndurilor rele, ...să vegheze asupra inimii și să străbată tot mai înăuntru și să se apropie numai de Dumnezeu, fără să se scrî-bească de ostenele atenției și ale stăruinței»²³⁸.

Deci inima fiind locașul lui Hristos în noi, a-și îndruma cineva spre inimă orice gînd prim născut înseamnă a-l asocia cu pomenirea lui Hristos, sau vice-versa. Și mintea orientată spre inimă are puterea de a-și păstra orice gînd apărut, curat, nevătămat de atacurile gîndurilor pătimașe. Căci Duhul Sfînt aflat în inimă e ca un «sfeșnic al cunoștinței» ce luminează în noi. «Răspîndindu-și El lumina în cămările

237. Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 303.

238. *Idem*, *op. cit.*, p. 305.

sufletului, nu numai că se fac arătate în minte acele mici și întunecate atacuri (momeli) ale dracilor, ci se și slăbesc, fiind date pe față de lumina aceea sfântă și slăvită»²³⁹. De aceea e bine ca mintea să petreacă pururea cu atenția îndreptată spre inimă, adică spre Cel sălășluit în ea. «Îndată ce se depărtează de inimă, dă loc atacului diavolului și se face în stare să primească șoapta lui cea rea»²⁴⁰. Aceasta se întâmplă când mintea, în loc de a fi concentrată în intimitatea sa, sau în inima sa, unde este Hristos, se revarsă întreagă în cele exterioare, în regiunile mișcărilor pătimase din noi, sau în lumea simțurilor. Deși e necesar ca mintea să privească gândurile mai din afară, aduse de poftă, atunci când e concentrată în gândul la Hristos o face aceasta în calitate de supraveghetore ce nu-și părăsește locul său, adică rolul superior, disciplinator, deci nu devine sclavă subordonată acelor poftă²⁴¹. Lucrurile acestea se petrec de obicei astfel: întâi apare un gând simplu în conștiință. Îndată, undeva la periferie se arată un gând rău, înrudit cu tendința de a acapara gândul simplu apărut. Îmi vorbește cineva de aur, făcând să-mi apară în conștiință ideea simplă a aurului. Dar îndată într-un colț al conștiinței își ridică capul pofta de a avea aur, sau regretul că nu-l am. Gândul simplu a stîrnit o poftă care se concentrează într-un alt gând. Eu trebuie să asociez din primul moment gândul nevinovat cu gândul la Dumnezeu. Altfel e cucerit de gândul patimii. Neutru nu poate rămîne mult. Asociindu-l cu gândul la Dumnezeu, am respins atacul. Atacul apare în mod involuntar aproape la orice om, chiar de s-ar afla pe treptele duhovnicești cele mai progresate²⁴². Iar uneori, chiar păzindu-se gândul simplu pe care-l urmărește, gândul pătimăș persistă. Aceasta se întâmplă când omul e întărit în obișnuința cu păcatul, pe care-l aduce momeala²⁴³.

Dar nu totdeauna putem apăra gândul simplu, întâi-născut, de ghearele fiarei care-l pîndește. Aceasta se întâmplă mai ales atunci când nu l-am jertfit îndată lui Hristos, când mintea nu s-a îndreptat cu el spre inimă, ci a privit, ca soția lui Lot, îndărăt spre atacul apărut, spre pofta ce și-a semnalizat prezența în conștiință. Uitînd mintea puțin de sine și lăsîndu-se atinsă de adierea de dulceață ce emană din pofta trezită,

239. Diadoh, *op. cit.*, cap. 28, Filoc. rom. I, p. 349; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 242.

240. Marcu Ascetul, *Despre Botez*; Filoc. rom., I, p. 304.

241. Diadoh, *op. cit.*, cap. 57, Filoc. rom., I, p. 361; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 250: «Cel ce petrece pururea în inima sa e departe de toate lucrurile dulci ale vieții. Căci umblînd în duh, nu poate cunoaște poftele trupului».

242. Marcu Ascetul, *op. cit.*, Filoc. rom., I, p. 295.

243. Marcu Ascetul, *op. cit.*, p. 304: «Dacă atacul (momeala) stăruie chiar cînd e urît, (căci se întâmplă și acest lucru), aceasta se întâmplă nu din pricina vreunei alipiri proaspete, ci pentru că s-a întărit printr-o veche obișnuință».

se pomenește că i-a fost furat gîndul simplu înții născut și a fost mușcat de patimi. Ea poate da lupta și acum, ca să scape mielul cu o rană cît mai mică, sau, în orice caz, pînă nu e devorat cu totul de lup. Lupta e mai grea, dar tot trebuie dată²⁴⁴. Iar ajutorul tot în gîndul la Dumnezeu și tot în fuga spre inimă îl poate găsi. Dumnezeu nu va întîrzia să ne sară într-ajutor, dacă îl chemăm cu toată puterea. Dacă vedem că gîndul la fratele nostru a fost acoperit de ură, să nu lăsăm să se desfășoare această însoțire mai departe, ci să smulgem imaginea fratelui din colții urii, fie și mai tirziu măcar.

Aceasta e a doua categorie de cazuri. În acestea ni se impune ca datorie nu să oferim gîndul înții-născut, ca jertfă lui Hristos, ci să «curățim gîndurile».

Dar mai este și a treia categorie de cazuri : anume atunci cînd atacul apare din senin, nu ca un ecou contrar față de un gînd nevinovat care a răsărit în prealabil în conștiința noastră. În aceste cazuri chiar primul gînd are caracter de atac. Dar uneori e un atac așa de ușor, așa de măscat, încît aproape că nu-i putem bănui caracterul de atac. El totuși trebuie demascat de la început, pînă nu se face, din furnică, leu²⁴⁵, de care anevoie vom mai putea scăpa. Pentru aceasta se cere o sensibilitate duhovnicească deosebită, cîștigată printr-un exercițiu sta-tornic și printr-o îndelungată strădanie de curățire de patimi.

Prin aceasta, Duhul Sfînt a devenit în noi o putere actuală, revărsată din Hristos, aflat în inima ce ni s-a deschis, încît luminează toate colțurile umbrite ale conștiinței noastre și surprinde din prima clipă toată mișcarea pătimasă, fie ea cît de firavă și de camuflată la început²⁴⁶. Dar chiar dacă nu am ajuns la această sensibilitate a unei îndelungate petreceri în inimă, sau după duh, sub înfrurirea și lumina lui Hristos și a Duhului Sfînt, ne putem ajuta prin aceea că orice gînd care apare în conștiință îl luăm în primire cu numele lui Dumnezeu.

244. Evagrie, într-un citat dat înainte din «*Capete despre deosebirea gîndurilor și a patimilor*», (Filoc. rom., I, p. 61, cap. 16; Filoc. gr., cit. p. 53), cere ca monahul să nu renunțe la luptă nici după ce fiarele sălbatice i-au răpit vreun miel : «Pustnicul trebuie deci să păzească zi și noapte turma aceasta, ca nu cumva să fie răpit vreun miel de fiarele sălbatice, sau să-l ia tîlharul, iar dacă s-ar întîmpla una ca aceasta în pădure, îndată să-l smulgă din gura ursului».

245. Nil Asctelul, *Cuvînt ascetic*, cap. 49, Filoc. rom., I, p. 199; Filoc. gr., cit. p. 218 : «Vrînd marele Iov să arate cursele ce le întînde patima, i-a născocit un nume compus de la leul cel foarte îndrăzneț și de la furnica cea foarte mărunță (Iov 8, 11). De fapt atacurile (momeliile) patimilor încep de la închipuirile cele mai mărunte, furișîndu-se pe neabagate de seamă, ca o furnică, dar la sfîrșit se umflă așa de tare că alcătuiesc pentru cel pe care l-au prins în cursă o primejdie nu mai mică decît puterea leului. De aceea, nevoitorul trebuie să lupte cu patimile încă de atunci, de cînd vin ca o furnică, punînd în față puținătatea ca momeală, căci de vor ajunge la puterea leului va fi greu să le biruiască și tare îl vor strîmtoara. Trebuie să nu le dea nicicum de mîncare».

246. Diadoh, *op. cit.*, p. 349, cap. 28, Filoc. gr. cit. p. 242.

De e cu totul nevinovat, prin aceasta se păstrează ca atare ; de nu e chiar slobod de patimă, se va curăți, despărțindu-se imaginea simplă a lucrului, de patimă ; iar de e cu totul pătimas, se va stinge ²⁴⁷.

Din toate acestea rezultă că paza gândurilor constă propriu-zis într-o depănare neconținută a numelui lui Dumnezeu în minte, în căutarea inimii, sau concentrarea în ea însăși. Dar aceasta nu e decît o rugăciune concentrată, neîntreruptă ; ²⁴⁸ ea nu e încă rugăciunea curată de care se va vorbi la locul său.

7. RĂBDAREA NECAZURILOR

Evagrie și sfntul Maxim Mărturisitorul spun că Dumnezeu conduce pe om spre culmile desăvîrșirii, pe o cale pozitivă și pe una negativă. Cea dintii, numită providență, atrage pe om în sus în chip pozitiv, prin frumusețea binelui, prin rațiunile lucrurilor, prin îndemnurile lăuntrice ale conștiinței sale și în general prin tot ce a făcut și face Dumnezeu pentru noi. A doua, numită judecată, cuprinde diferitele pedepse ce ni le aduce Dumnezeu de pe urma păcatelor, ca să ne atragă de la rele, diferitele privațiuni de fericire, ca să ne îndemne să o căutăm și mai mult. Precum pronia este o activitate permanentă a lui Dumnezeu, tot așa judecata Lui se exercită în fiecare zi. Printr-una ne cheamă spre cele bune, arătîndu-ne frumusețea lor, prin cealaltă, îngrozindu-ne cu cele contrare, așa cum un tată își îndrumă copilul pe calea cea dreaptă atît prin îndemnuri pozitive, cît și prin pedepse ²⁴⁹. «Acela care iubește lucrurile bune și frumoase, spune o scolie la sfntul Maxim, tinde de bunăvoie spre harul îndumnezeirii, fiind călăuzit de providență prin rațiunile înțelepciunii. Iar acela care nu e îndrăgostit de acestea e atras de la păcat împotriva voinii lui și lucrul acesta îl face judecata cea dreaptă prin diferitele feluri de pedepse. Cel dintii, adică iubitorul de Dumnezeu, e îndumnezeit prin providență ; cel de al doilea, adică iubitorul de trup și de lume, e oprit de judecată să ajungă la osîndă» ²⁵⁰. Locul însuși citat din lucrarea sfntului Maxim, lămurit de această scolie, zice : «Aripile soarelui dreptății sînt Pronia și

247. Nil Ascetul, *Cuvînt Ascetic*, cap. 39, Filoc. rom. I, p. 190 ; Filoc. gr. cit. p. 213 : «Silința noastră este să înfrîngem primul atac al plăcerii, căci acesta fiind zdrobit, lucrarea lui va slăbi».

248. Evagrie zice în *Capete despre rugăciune*, cap. 126 (Filoc. rom., I, p. 90 ; Filoc. gr. cit., p. 187, sub numele lui Nil Ascetul) : «Rugăciune săvîrșește acela care aduce totdeauna primul său gînd ca rod lui Dumnezeu».

249. Marcu Ascetul spune : «În durerile fără de voință se ascunde mila lui Dumnezeu, Care atrage la pocăință pe cel ce le rabdă și izbăvește de muncile veșnice» (*Despre cei ce-și Inchipuie...*, cap. 139, Filoc. rom. I, p. 265 ; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 118).

250. *Scolia 19 la Quaest. ad Thalas.* 54 ; Filoc. rom., III, p. 252.

Judecata. Cuvîntul, zburînd prin acestea, Se sălăşluieşte în chip nevăzut în făpturi, tîmăduind prin raţiunile înţelepciunii pe cei ce voiesc să se tîmăduiască şi vindecînd prin modurile certării pe cei greu de urnit spre virtute»²⁵¹.

Din aceste citate se vede că aceste două căi mai au o caracteristică. Calea providenţei e o cale urmată din iniţiativă proprie, prin ostenele asumate voluntar, iar calea judecăţii e calea pe care e împins cu sila cel ce nu şi-a asumat ostenele de bunăvoie. De aceea spuneam mai înainte că cea dintîi e mai ales calea monahilor, iar a doua, cu deosebire, calea mirenilor.

Judecata, fiind o metodă de permanentă alternanţă cu pronia, îşi arată eficienţa şi la început, pentru a-l îndruma pe om pe căile unei vieţi mai curate, făcîndu-l a părăsi o vieţuire dominată de patimi şi a alege una mai înfrînată. Dar faptul de remarcat este că metoda judecăţii nu încetează nici după un oarecare progres într-o asemenea viaţă, ci se intensifică după o anumită înaintare în viaţa de înfrînare pentru a desăvîrşi opera aceleia. Şi cum nici monahul nu ajunge la rezultate deplin satisfăcătoare, după un anumit progres duhovnicesc vine şi asupra lui cîte o perioadă de lenevie şi ispite, care să-i pună la încercare şi să-i sporească virtutea răbdării.

Aici nu vom vorbi despre necazurile iniţiale sau despre cele de totdeauna, care însoţesc viaţa oamenilor, mai ales a mirenilor, ci în special despre cele care vin în urma unui anumit progres în viaţa înfrînată, fie că e vorba de monahi, fie de mireni.

Dacă înfrînarea şi supravegherea gîndurilor, făcută de obicei în clipe de singurătate, vizează în deosebi patimile poftei (lăcomia pîntecelui, curvia, iubirea de avuţie), răbdarea faţă de nemulţumirile ce ni le provoacă oamenii şi suportarea diferitelor necazuri ce vin asupra noastră sînt menite mai ales să slăbească patimile miniei (întristarea şi supărarea), deşi contribuie şi ele la o şi mai deplină vestejire a mişcărilor poftei. De aceea virtutea aceasta îşi are locul după virtutea înfrînării. Dar mai este un motiv pentru care se înşiră după înfrînare.

De obicei succesele pe care le-a obţinut cineva prin diferite înfrînări şi prin dobîndirea mai multor virtuţi, îl expun slavei deşarte şi mîndriei²⁵². De aceea Dumnezeu a rînduit ca să vină peste el supărări

251. Filoc. rom., III, p. 242.

252. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quest. ad Thalaz.* q. 56, scolla 15: «Dracii care războiesc sufletul în lipsa virtuţii sînt acela care îl învaţă desfrîul şi beţia, iubirea de arginţi şi cele asemenea. Iar cei care îl războiesc din pricina excesului de virtute sînt aceia care îl învaţă părărea de sine, slava deşartă, mîndria şi cele asemenea, care prin cele de-a dreapta strecoară în chip ascuns ispitele cele de-a stînga» (Filoc. rom. III, p. 298).

de la oameni și diferite necazuri, ca să-l tămăduiască și de aceste patimi, apărute într-o formă nouă după ce n-au mai putut să se întemeieze pe avuții și pe alte străluciri deșarte. Din această pricină ele sînt simțite ca un fel de părăsire a nevoitorului din partea lui Dumnezeu, după ce mai înainte îl simțise mereu aproape, ajutîndu-l în eforturile sale. Dat fiind însă rostul pozitiv al acestei părăsiri, părinții o numesc părăsire pedagogică sau povățuitoare, și o deosebesc de părăsirea în sens de lepădare. Ea cuprinde nu numai necazurile externe, ci și anumite descurajări lăuntrice. E ceea ce Ioan al Crucii numește purificare pasivă, care, după ce au dispărut copacii patimilor, are să extirpeze și rădăcinile lor și în cursul căreia omul trăiește sentimentul de descu-rajare și de plictiseală al unui gol și al unei aridități înspăimîntătoare.

Diadoh spune de aceste părăsiri : «Părăsirea în scop de povățuire nu lipsește nicidecum sufletul de lumina dumnezeiască, ci harul își ascunde numai, cum am zis de multe ori, prezența din fața minții, ca să împingă oarecum sufletul înainte, prin răutatea dracilor, spre a căuta cu toată frica și cu multă smerenie ajutorul lui Dumnezeu, cunoscînd cîte puțin răutatea vrăjmașului său. Este ceea ce face și mama, care depărtează puțin pruncul de la sînul său, dacă se poartă cu neorînduiala față de regulile alăptării, ca, speriat de unii oameni cu fețe urte ce stau împrejur, sau de unele fiare, să se întoarcă cu frică multă și cu lacrimi la sînul mamei. Dar părăsirea în sens de lepădare predă sufletul ce nu vrea să aibă pe Dumnezeu, legat dracilor. Părăsirea povățuitoare aduce sufletului întristare multă, de asemenea o anumită smerire și o deznădejde măsurată. Aceasta, pentru ca pornirea lui iubitoare de slavă și fricoasă să ajungă, după cuviință, la smerenie. Dar părăsirea în sens de lepădare lasă sufletul să se umple de deznădejde, de necredință, de fumul mîndriei și de mînie» (*Op. cit.*, cap. 86—87 ; Filoc. rom. p. 382).

Din citatele de mai sus ale sfîntului Maxim Mărturisitorul și din caracterul de purificare pasivă ce-l atribuie Juan de la Cruz părăsirii pasive povățuitoare, se mai desprind următoarele deosebiri între metoda proniei și metoda judecății, pe lângă cea amintită, conform căreia metoda proniei atrage pe om spre bine prin faptul că-l îndeamnă să-și asume din proprie inițiativă anumite osteneți, iar metoda judecății îl atrage prin anumite suferințe ce le aduce asupra lui.

Metoda proniei ne face mai ales să respingem ispitele plăcerii, deci patimile poftei, pe cînd metoda judecății ne face îndeosebi să suportăm încercările prin durere, prin care slăbim patimile mîniei și ale mîndriei.

Cuvîntul grec *πειρασμός* și cuvîntul slav corespunzător au înțelesul general de mijloc prin care se pune cineva la încercare, la probă, ca să-și dezvăluie firea ascunsă (de aceea verbul slav *ispitivati*, a ispiti, înseamnă și a cerceta un lucru mai în adînc, pentru a afla ce se află în el: a ispiti Scripturile). Proba aceasta, ca să provoace cu adevărat o reacție autorevelatoare din partea celui supus ei, trebuie să fie sau atractivă sau repulsivă, adică sau să trezească pofta după ea, sau contragerea din fața ei și refuzul de a o primi, cu alte cuvinte, trebuie să se adreseze sau poftei sau miniei. Proba care trezește atracția poftei este plăcerea în sens general, cea care stîrnește repulsia miniei este durerea în general.

Limba românească, mai nuanțată în chestiunea aceasta ca cea greacă și slavă, a rezervat pentru cele două feluri de probe cîte un cuvînt aparte: prin cuvîntul *ispită* indică aproape exclusiv proba prin plăcere, rezervînd pentru proba prin durere cuvîntul *încercare*. Astfel, cînd auzim de *ispită* ne gîndim la ceva atractiv, iar cînd auzim de *încercare* ne gîndim la ceva anevoie de suportat.

Dar în creștinism proba nu are numai rostul științific de a face pe om să se reveleze. Ea nu este un simplu experiment obiectiv, ci are mai ales un scop pedagogic. Prin ea omul trebuie nu numai să se cunoască, ci mai ales să se îndrepte, sau cunoscîndu-se să se îndrepte. Proba nu urmărește atît scopul de a da pe față intensitatea poftelor sau miniiilor unui om, ci mai ales pe acela de a-l face pe om să le biruiască. Desigur, cum nu poți spune că ai biruit pe cineva dacă l-ai legat cînd dormea, tot așa nu se poate vorbi de o biruință asupra poftei, decît dacă o înfrîngi în momentul în care are toate condițiile ca să-și manifeste în mod actual puterea. Dacă stăpînești o patimă pînă ce n-o stîrnește nimic din somnul ei, nu însemnează că ai slăbit-o, sau că ai stins-o. Poți spune că i-ai stins puterea numai dacă, punînd înainte proba care o stîrnește, ea nu se mai stîrnește, sau stîrnindu-se totuși o poți domoli. De aceea probele au pe de o parte rostul de a descoperi în ce fază ai ajuns în strădania de a-ți înfrînge patimile, sau în ce intensitate se mai găsesc patimile tale, iar pe de alta, rostul de a te face și mai tare în lupta împotriva lor.

Ispitele în sens restrîns au prin urmare scopul de a ne face să biruim patimile poftei sau atracția ce o exercită asupra ei perspectiva plăcerilor, precum încercările au scopul de a ne face să biruim patimile miniei, sau repulsia și reacțiunea ce ne-o trezește durerea.

Ispitele ne ajută să creștem spiritual prin respingerea lor, adică prin înfrînare, precum încercările își împlinesc scopul de a ne întări prin acceptare. Se vede că înfrînarea este un lucru mai ușor, căci oste-

nelile înfrînării ni le putem asuma prin inițiativa proprie. Propriu-zis nu trebuie să se aștepte totdeauna prezentarea ispitei exterioare, pentru a se face efortul unei înfrînări. Căci fiecare om poartă în el pofta ca pe un arc ce se întinde din cînd în cînd după plăceri, în baza amintirilor, a obișnuinței, sau a unui apetit natural care caută o satisfacere exagerată. Poate mai ales acesta este motivul principal pentru care omul poate proceda la o viață sistematică de înfrînări din proprie inițiativă, prin ostenele de bună voie.

Nu tot așa este cu înfrînarea, cu mînia, cu revolta. Pe de o parte, înfrînarea de la ele este mai grea, pe de alta, ele sînt numai slujitoare ale patimilor plăcerii. De aceea lupta cu ele trebuie să urmeze într-un stadiu mai progresat al vieții duhovnicești, după ce e ușurată de slăbirea patimilor de bază ale poftelor. Dar, pe lângă aceea, ele sînt trezite aproape totdeauna de anumite prilejuri externe. Revolta nu-și are un ultim resort în noi, nu ne revoltăm de dragul revoltei însăși. Ea este totdeauna o reacție, nu o inițiativă primordială, cum este mișcarea poftelor. De aceea trebuie așteptate prilejurile externe pentru a se da lupta cu patimile provocate de ele. Pe urmă, dacă ispita ne îmbie cu o plăcere, iar încercarea e o durere, e mai ușor de renunțat la plăcere decît de a căuta durerea.

În definitiv nici nu ni se cere să căutăm durerea, din proprie inițiativă, cum ni se cere să luăm din proprie inițiativă măsuri pentru respingerea și preîntîmpinarea plăcerii. Pricina primordială și directă a decăderii omului nu e fuga de durere, ci căutarea plăcerii. Fuga de durere vine ulterior, întrucît durerea a fost adusă de plăcere. Deci cu plăcerea trebuie dată lupta mai întîi și în mod principal și direct. Precum plăcerea e căutată adeseori printr-o inițiativă prealabilă a noastră, iar durerea aproape totdeauna e evitată, printr-o reacție ce se produce atunci cînd se ivește, la fel, dacă vrem să scăpăm de inițiativa prealabilă ce caută plăcerea, trebuie să o facem tot printr-o inițiativă prealabilă contrară, pe cînd dacă vrem să scăpăm de reacția contrară durerii ce se produce în momentul apariției durerii, trebuie să așteptăm acel moment pentru a opri acea reacție. E adevărat că mă pot pregăti de mai înainte pentru primirea unei dureri care se va produce. Dar durerea nu o produc eu anticipat, sau nu grăbesc apariția ei, ci aștept să se producă. Plăcerea o produc adeseori prin proprie inițiativă. Tot prin proprie inițiativă trebuie să ajung în starea de a nu mai avea o astfel de inițiativă, de a nu mai căuta plăcerea. Fug de plăcere ca reacție față de un fapt pe care îl aștept. Dar trebuie să aștept momentul durerii pentru ca să opresc reacția repulsivă față de ea.

Aceste două feluri de probe a trebuit să le treacă și Mîntuitorul, în aceeași ordine : întâi ispitirea prin plăcere în pustie, al doilea, încercările supreme prin durere în vremea patimilor și a morții pe cruce. Atît în primirea plăcerii cît și în respingerea durerii se manifestă slăbiciunea firii. Căci patimile care poftesc și primesc plăcerea și cele care resping durerea nu sînt decît manifestările slăbiciunii firii. Iisus a întărit firea Sa omenească, și prin ea firea omenească în general, atît prin respingerea plăcerii, cît și prin primirea durerii ²⁵³.

De fapt în căutarea plăcerii și în fuga de durere se manifestă o slăbiciune a firii, care pe plan psihic se experiază în primul caz, ca o pornire anevoie de oprit și, în al doilea, ca o frică greu de stăpînit, iar frica aceasta (frică pentru viața în trup) alimentează grija. Uneori frica de durere se manifestă atît de năpraznic, încît o putem socoti ca suprema trăsătură de pasivitate în fața tiraniei care contravine libertății și stăpînirii de sine a firii noastre ²⁵⁴.

Iar aruncarea noastră asupra plăcerii nu mai e numai rezultatul unei atracții a aceleia, ci și o frică de durere. Pentru omul temător de durere și obișnuit să-și caute refugiul în contrarul ei, în plăcere, nu numai durerea, ci chiar numai absența plăcerii e o durere sau o stare de care fuge cu frică. Iar cel care este rob al fricii, cel cu firea astfel slăbită, se află la polul opus al celui cu firea tare. Omul cu firea fricoasă sau slăbită e purtat, fără voia lui, de stihiele lumii și de impulsurile provocate de tot ce cade sub simțuri ; el nu mai e o persoană, ci un obiect ușor de dus de orice vînt. Omul cu firea tare, fiind omul stăpîn pe sine, e omul liber, în care natura din sine și din jur e dominată de spirit. Deci înfrînarea de la plăcere și răbdarea durerii, departe de a fi ceva negativ-pasiv și de a slăbi firea, o întăresc, și întărirea aceasta însemnează spiritualizare, sau așezarea spiritului în rolul de conducător. La urma urmelor și plăcerea și durerea afectează latura trupească a trupului. Iar cel ce a făcut să covîrșească spiritul asupra trupului și-a

253. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad. Thalas. q. 21* : «Astfel de la prima lucrare a dezbrăcat căpeteniile și stăpînile care au întreprins să-l momească (să-l atace), alungîndu-l departe de fire și tîmăduind latura iubitoare de plăcere a trăsăturii pătimitoare... După ce așa dar prin biruința asupra primei ispite prin plăcere a zădărnicit planul puterilor, căpeteniilor și stăpîniiilor celor rele, Domnul le-a îngăduit să-și pună în lucrare și a doua momeală (al doilea atac), adică să vină și cu încercarea ce le mai rămăsese, cu ispita prin durere. În felul acesta a voit ca, deșertîndu-și acelea în El deplin veninul stricăcios al răutății lor, să-l ardă ca printr-un foc, nimicîndu-l cu totul din fire, venin (durere) de care fugină omul cu voia din pricina lășității, ca unul ce era tiranizat de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi» (Filoc. rom., III, p. 65).

254. De aceea spune Sfînta Scriptură că nici fricoșii nu vor mosteni Împărăția cerurilor, care e a celor tari cu duhul (Apoc. 21, 8).

adus trupul la o stare care nu mai vibrează cu atîta sensibilitate la plăcere și la durere.

Desigur, sînt și dureri sufletești inavuabile: lipsa de cinstire, de atenție, de recunoștință din partea altora. Dar și acestea sînt dureri care denotă o slăbiciune, care măresc sensibilitatea egoistă, superficială, cea orientată spre lume a firii noastre, care, cînd e covîrșită de spirit, adică de orientarea noastră spre domeniul adînc spiritual, nu mai vibrează atît de sensibil. Vibrația exagerată la plăcerea și durerea sensibilă sau egoistă e semnul unei potriviri a firii pe latura ei exterioară, trăirea aproape exclusiv prin această latură, uitarea de latura ei spirituală, acoperirea aceleia împreună cu orizontul ei. Vibrația la durere e dovada unei îngroșări materiale a firii, dovada căderii ei în sensibilitatea ființelor biologice, purtate de reflexe. De aceea reținerea voluntară de la plăcere și suportarea voluntară a durerii înseamnă o biruință a voinței ca factor spiritual asupra sensibilității biologice și peste tot o copleșire a biologicului prin spiritual. Firea își devine pentru sine și devine pentru alții fereastră străvezie spre lumina spiritului propriu și a lui Dumnezeu și lumina aceea se revarsă pe fereastra firii spre lumea din afară. Respingîndu-se plăcerea, nu mai e aburul de tină care acoperă cu un strat tot mai gros fereastra firii spre spirit, iar primindu-se durerea, aceasta curăță și absoarbe tina de pe geamurile firii.

Prin înfrînarea de la plăceri am făcut un prim pas spre forța spirituală a nepătimirii, prin răbdarea supărărilor, a durerilor și a necazurilor l-am făcut pe al doilea și cel mai decisiv. Căci, cum am spus, răbdarea și înfrînarea nu reprezintă ceva negativ și nu slăbesc firea, ci o întăresc; ele scapă firea de pasivitățile cele mai accentuate ale tendinței aproape impulsive spre plăcere și ale contracțiunii cu totul impulsive din fața durerii. Nepătimirea spre care duce înfrînarea și răbdarea, sau starea nepătimașă, deși numită cu termen negativ, reprezintă, dimpotrivă, odată cu curăția, o stare liberă de pasivitate, așa dar o deplină eliberare a spiritului și o deplină stăpînire de sine. Nepătimirea nu e un minus, o neutralitate a firii, ci ea e o stare țesută din toate virtuțile a căror dobîndire treptată nu e decît o apropiere de nepătimire. Iar virtutea înseamnă bărbăție, derivînd de la «virtus». Nepătimirea nu e pasivitate, ci concentrare a spiritului în domeniul bine-lui și al lumii spirituale. Desigur aceasta nu se face prin impulsuni. De aceea, concentrarea aceasta este, în raport cu agitația impulsivă, o odihnă, o liniște. Dar despre nepătimire vom spune mai multe la locul său.

Cele mai frumoase sentințe despre rostul necazurilor ni le-au dat sfinții Marcu Ascetul și Isaac Sirul²⁵⁵; ele sînt o adevărată teologie a necazurilor. În primul rînd, prin necazuri ne atrage Dumnezeu de la păcate. În al doilea rînd, necazurile urmează de multe ori păcatelor, chiar dacă le-am mărturisit²⁵⁶. Prin ele se restabilește firea povîrnită și se întărește din nou. Există o compensație regulată între păcatul primit cu voia și necazul venit fără voie²⁵⁷. În al treilea rînd, necazurile se trimit pentru probare, pentru întărirea firii și pentru ferirea de greșeli viitoare²⁵⁸. În al patrulea rînd, ele pot veni chiar cînd n-am păcătuit noi: ne vin pentru păcatele altora²⁵⁹. Iar lucrul al cincilea care trebuie remarcat este că răbdarea lor e semn de putere și de înțelepciune și ne înzestrează cu putere și cu înțelepciune²⁶⁰.

În general necazurile intră în mod necesar în economia mîntuirii, cel ce le primește fiind scutit de necazurile veșnice²⁶¹. Există apoi o al-

255. Sf. Marcu Ascetul, în scrierile: *Despre legea duhovnicească și Despre cei ce-și Inchipuie...* etc., Filocalia rom., I, p. 232—277 și Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 109 urm. și Sf. Isaac Sirul, în: *«Cuvinte despre nevoiță»*, ed. Spetzieri, Atena, 1895.

256. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce-și Inchipuie...*, cap. 139; Filoc. rom., I, p. 265; Filoc. gr., ed. 3, p. 118.

257. «De nu vrei să pătești răul, să nu vrei nici să-l faci, pentru că lucrul dîntii urmează cu necesitate celui de al doilea, căci ce seamănă fiecare, aceea va și seara (Gal. 6, 8). Semănînd de bună voie cele rele și secerîndu-le fără de voie, trebuie să ne minunăm de dreptatea lui Dumnezeu. Dar fiindcă a rînduit o vreme oarecare între semănat și seceris, nu credem în răsplată». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 116—118, Filoc. rom. I, p. 243; Filoc. gr. cit., p. 103. Vezi și: *Despre cei ce-și Inchipuie...*, cap. 9, Filoc. rom. I, p. 252 și cap. 154, p. 265; Filoc. gr. cit., p. 108, 120).

258. «Orice întristare după Dumnezeu face parte din ființa evlaviei. Căci adevărata dragoste se probează prin cele contrare». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 65, Filoc. rom. I, p. 238; Filoc. gr. cit., p. 100). «Nu zice că se poate cîștiga virtutea fără necazuri, căci virtutea neprobată de necazuri nu este întărită». (*Op. cit.*, cap. 66, p. cit., Filoc. gr. cit., p. cit.). «Mare virtute e a răbda cele ce vin asupra noastră și a iubi pe cei ce ne urăsc». (*Despre cei ce-și Inchipuie...*, cap. 47, Filoc. rom. I, p. 256; Filoc. gr. cit., p. 112). «De vrei să nu fii muncit de gînduri, primește umilirea și necazul trupului». (*Op. cit.*, cap. 207, Filoc. rom. I, p. 274; Filoc. gr. cit., p. 124).

259. «Nu socoti că orice necaz vine peste oameni din pricina păcatelor. Pentru că sînt unii bine-plăcuți și totuși sînt ispițiți. E drept că s-a scris: «Nelegiuții și necuvioșii vor fi prigonii». Dar tot așa s-a scris: «Cei ce voiesc să viețuiască cucernic în Hristos, prigonii vor fi» (1 Tim. 3, 12). (*Despre legea duhovnicească*, cap. 174, Filoc. rom. I, p. 245; Filoc. gr. cit., p. 106). «Nu zice că cel izbăvit de patimi nu mai poate avea necazuri. Căci chiar dacă nu pentru el, e dator să aibă necazuri pentru aproapele». (*Despre cei ce-și Inchipuie...*, cap. 132, Filoc. rom. I, p. 261; Filoc. gr. cit., p. 118).

260. «Înțelepciunea nu stă numai în a cunoaște adevărul din înlăntuirea naturii, ci și în a răbda răutatea celor ce ne fac nedreptate, ca pe a noastră proprie». (*Despre cei ce-și Inchipuie...*, cap. 206, Filoc. rom. I, p. 274; Filoc. gr. cit., p. 124). «Cel ce primește necazurile de acum în nădejdea bunătăților de mai tîrziu, a aflat cunoștința adevărului și se va izbăvi repede de mînie și întristare». (*Op. cit.*, cap. 168, Filoc. rom. I, p. 269; Filoc. gr. cit., p. 121).

261. «Dacă cineva păcătuiind în chip vădit și nepocăindu-se n-a primit nici o pedeapsă pînă la moarte, socotește că judecata lui va fi fără milă acolo». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 112, Filoc. rom. I, p. 240; Filoc. gr. cit., p. 103). «De ai fost păgubit, sau ocărit, sau prigonit de cineva, nu lua în seamă cele de față, ci așteaptă cele viitoare și vei afla că acela ți-a fost pricină de multe bunătăți nu numai în vremea de aici, ci și în veacul viitor». (*Op. cit.*, cap. 114, Filoc. rom. I, p. 240; Filoc. gr. cit., p. 103).

ternanță regulată între bucurii și necazuri în lumea aceasta. Chiar lucrul care ți-a adus bucurii să știi că îți va pricinui pe urmă și necazuri și vice-versa ²⁶².

O rîndială înțeleaptă cîrmuiește destinul fiecăruia dintre noi. Bucuria ne poate face mai puțin atenți la datoriile noastre, deci trebuie stropită cu un duș rece de necazuri ca să nu ne slăbim eforturile. Dar necazurile nu trebuie să dureze prea mult, ca să nu se încuibeze în noi îndoiala că mai e cineva care ne poartă de grijă. De pe dealurile bucuriilor — în văile necazurilor, așa decurge viața omului duhovnicesc; dar ea înscrive un real progres în aceste alternanțe. Bucuriile pentru răbdare sînt tot mai curate, mai spiritualizate, mai nepătate de mulțumirea de sine; necazurile sînt tot mai ferm răbdate. Propriu-zis, bucuriile sînt domolite de siguranța necazurilor ce vor veni, iar necazurile, răbdate cu un amestec de seninătate, de ris interior, cum zice Ioan Scărarul, pentru siguranța bucuriilor ce vor veni la rînd. Deci fie cît de schimbăcioase împrejurările externe în care se desfășoară viața omului duhovnicesc, lăuntric ea a ajuns la un fel de nivelare, care îi dă o statornică liniște. E țîria spiritului în fața valurilor lumii.

Dacă în goana după plăceri și în fuga de dureri se manifestă nestatornicia și caracterul lunecos al firii, care sînt urmare a păcatului și semnul stricăciunii ei, în statornicia și neschimbarea manifestată în înfrînare și răbdare, se arată fermitatea și arvuna nestricăciunii, pe care a redobîndit-o după pilda firii omenestii a lui Iisus Hristos și prin ajutorul Lui ²⁶³. Exercițiile de răbdare sînt așa dar necesare firii noastre și deci și necazurile care le prilejuiesc, fie că sînt urmare a unor păcate, fie că nu. Iar lumea este astfel orînduită, ca să ne fie nu numai revelație a providenței dumnezeiești, a Dătătorului de bunătăți, ci și a Ju-

«Cel ce se luptă cu oamenii de frica relei pămîtiri și a ocărilor, sau va păți aici necazuri și mai multe, sau va fi muncit fără milă în veacul viitor». (*Despre cei ce-și Inchipuie...*, cap. 171, Filoc. rom. I, p. 270; Filoc. gr. cit., p. 121). «Cel ce voadeste să înlătore relele viitoare e dator să le poarte cu plăcere pe cele de acum, căci astfel va ocoli, prin dureri mici, pedepse mari». (*Op. cit.*, cap. 187, Filoc. rom. I, p. 272; Filoc. gr. cit., p. 122).

262. «De ai fost înălțat prin laude, așteaptă ocara». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 137, Filoc. rom. I, p. 244; Filoc. gr. cit., p. 118). «Nu te bucura cînd faci bine cuiva, ci cînd rabzi dușmănia care urmează, fără a pune la inimă răul. Căci precum urmează nopțile zilelor, așa urmează răutățile, binefăcărilor». (*Despre cei ce-și Inchipuie...*, cap. 137, Filoc. rom. I, p. 265; Filoc. gr. cit., p. 118). «Necazurile de acum pune-le alături de cele viitoare și nicidecînd descurajarea nu-ți va moleși voința». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 156, Filoc. rom. I, p. 246; Filoc. gr. cit., p. 104). «Cînd suferi vreo ocară de la oameni, cugetă îndată la slava ce-ți va veni de la Dumnezeu, și ocara te va lăsa nelînistat și netulburat». (*Despre cei ce-și Inchipuie...*, cap. 68, Filoc. rom. I, p. 258; Filoc. gr., p. 113).

263. «Primește împletirea celor bune și a celor rele cu gînd egal și Dumnezeu va netezi inegalitățile între lucruri». (*Despre legea duhovnicească*, cap. 159, Filoc. rom. I, p. 247; Filoc. gr. cit., p. 105).

decătorului, a Celui ce vrea să ne întărească, printr-o pedagogie mai aspră, din când în când. Firea noastră însăși cere această asprime, ca să nu se moleșească; o cere pînă la întărirea deplină din viața viitoare. N-o cere permanent, pentru că nu e în stare să o suporte, ci în alternare cu semnele de afecțiune. Dumnezeu folosește lumea și timpul ca grație și judecată pentru noi. Și sub amindouă aspectele ne este de folos.

8. NĂDEJDEA

Răbdarea necazurilor poate să fie la început amestecată cu necesitatea, cu conștiința că nu se poate altfel. Dar cu vremea rărare din ea nădejdea, care apoi o însoțește statornic și-i dă tărie, făcînd-o ca să fie cu totul de bunăvoie. Văzînd omul cite trebuie să rabde, începe a socoti că nu se poate să nu aibă odată pentru acestea mîngiere din partea lui Dumnezeu, dacă nu în lumea aceasta, măcar în cealaltă. Nădejdea aceasta îi devine cu vremea o adevărată certitudine. Astfel putem defini nădejdea ca o certitudine a celor viitoare, apărută în persoana celui ce nădăjduiește. Dacă credința este certitudine despre anumite realități nevăzute actuale, și dacă ea dă, cînd e puternică, chiar o împărtășire de acele realități a celui ce crede, nădejdea este certitudinea ce o are cineva despre anumite realități viitoare și despre împărtășirea ce o va avea el de acele realități. Prin urmare nădejdea este o credință orientată spre viitor a celui ce o are. Nădejdea este credința într-o fază progresată. Ea este o putere care dă transparență timpului, care străbate prin timp, cum credința străbate prin spațiu și prin natura văzută. În nădejde e un plus de evidență, un plus de cunoaștere. De unde această evidență? Să fie o evidență reală, sau numai o iluzie, provenită dintr-o voință care s-a obișnuit să afirme că știe că viitorul va fi așa, sub apăsarea unui prezent care nu-i dă satisfacțiile așteptate? Răspunsul la această întrebare se va desprinde din considerațiile ce urmează.

Ea este o avansare, un salt peste vreme. Așa cum prin grijă omul este continuu aplecat înaintea sa spre viitor, tot așa este și prin nădejde, dar într-alt fel: prin grijă presimte un viitor neplăcut, față de care ia măsuri ca să-l preîntîmpine; prin nădejde presimte un viitor favorabil la care de abia apucă să ajungă. Heidegger n-a văzut în om și acest revers al grijii, această «existențială» care ține tot așa de mult de firea omului ca și grija. Deci, precum grijii i se recunoaște o virtute gnoseologică în raport cu viitorul (Heidegger, Scheler), așa trebuie să i se recunoască și nădejdi.

Dar cînd spunem de nădejde că ține tot așa de mult de firea omului ca și grija, nu înțelegem că ele coexistă actual în fiecare clipă în sufletul unui om. Cel puțin nădejdea religioasă, nădejdea fericirii din viața viitoare, e cu atît mai prezentă în suflet cu cît e mai absentă grija și vice-versa. Despre nădejdea într-un viitor pămîntesc nu se poate spune acest lucru decît într-o măsură mai mică, dar aceasta numai pentru că această nădejde nu cuprinde atîta certitudine cît cea religioasă. Astfel s-ar putea spune că nădejdea și grija au o singură rădăcină în ființa omului: preocuparea de viitor. Dar atunci cînd din această rădăcină crește fructul nădejzii, adică al siguranței în viitorul sperat, nu mai crește fructul grijii, sau cel puțin al grijii lumești, ci doar al grijii de a nu compromite obținerea unui lucru sigur. Iar fructul grijii lumești crește mare unde n-a crescut fructul nădejzii.

Comparînd atent nădejdea și grija, desprindem ca pricina acestei imposibilități de coexistență actuală a lor faptul că pe cît de multă evidență cuprinde nădejdea, pe atît de multă nesiguranță cuprinde grija. De aceea e prezentă nesiguranța grijii unde lipsește evidența și liniștea nădejzii. Căci grija ce slujește nădejzii nu e alimentată de nesiguranța grijii lumești, ci ea e doar atentă să nu piardă un lucru al nădejzii sigure.

Siguranța nădejzii în bunătățile viitoare ce ni le va da Dumnezeu și nesiguranța grijii lumești o arată liniștea ce o dă cea dintîi și frămîntarea neconținută ce se cuprinde în cea din urmă. Redînd în alți termeni acest contrast dintre ele, sfîntul Marcu Ascetul zice : «Nădejdea în Dumnezeu face inima largă (sau e lărgimea inimii); iar grija trupească o îngustează (e strîmtoarea inimii)»²⁶⁴.

Experiența îngustării inimii o ai în vreme de neliniște, precum a lărgimii, în vreme de liniște. Iar neliniștea cu privire la viitor e fructul nesiguranței, precum liniștea e fructul siguranței. Grija e puiul fricii de viitor, deci al nesiguranței, al temerii că nu va fi cum îl dorim.

Iar în scrierea *Despre Botez*, Marcu Ascetul repetă de mai multe ori că inima în care sălășluiește Hristos de la botez nu se poate deschide decît «prin Hristos însuși și prin nădejdea înțelegătoare»²⁶⁵, adică prin nădejdea văzătoare a celor nevăzute, sau din cealaltă viață. Atunci inima se deschide cu adevărat, nemaifiind stăpînită de grija de sine. Și numai cînd se înstăpînește peste noi nădejdea și, prin ea, deschiderea inimii, scăpăm de gîndurile lumești, sau de gîndurile grijii. Așa-

264. *Despre cei ce-și inchiuie...*, cap. 114; Filoc. rom., p. 263; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 116.

265. Filoc. rom. I, p. 287.

dar deschiderea inimii coincide cu o biruință a nădejzii în noi și cu o scăpare de grijă și de gândurile ei. Deschiderea aceasta a inimii e o deschidere spre evidențele supralumesti. Nădejdea e o vedere cu inima, cu partea mai adâncă a spiritului nostru, deci e o convingere intimă, tainică, o stare de transparență a ființei noastre față de cele de dincolo de lumea aceasta.

Intr-adevăr, dacă grija este o «existențială» atât de structural legată de firea omului în starea de după cădere, ce minune face ca omul să scape de ea, mai bine zis ca ea să se transforme în «existențială» nădejzii? Cum s-a putut transforma presimțirea unui viitor nesigur, în presimțirea unui viitor fericit, sigur, sau nesiguranța, în siguranță? Procesul acestei transformări nu s-a putut iniția din sînul grijii însăși. El nu se poate explica decît prin intervenția unei puteri deosebite de puterile ființei omenesti, sau prin intrarea oarecum a adîncului acestei ființe în contact cu realitatea nădăjduită. Astfel, nădejdea nu poate fi numai o iluzie. Căci atunci de ce nu și-ar da fiecare această iluzie? În nădejde experimentem o siguranță, care nu atîrnă numai de voia noastră, care nu are numai țaria pe care i-o dăm noi. Țaria nădejzii a crescut în noi din altă parte și ni se impune peste voia noastră, sau ca un plus pe lângă ceea ce putem noi voi. Mai înainte nu aveam nădejdea, nu o simțeam în noi, deși poate nu eram nici deznădăjduiți. Dar de la o vreme am observat că în noi se face tot mai fermă nădejdea în cele viitoare, ca siguranță care ne umple de tot mai multă liniște. Paralel cu aceasta, seva otrăvită a buruienilor grijii, care acopereau intimitatea noastră, care creșteau pe pămîntul virtos sub care se ascundea inima noastră, se usucă și parcă oricît am vrea și noi să luăm în serios, ca semenii dimprejur, grijile vieții, nu o mai putem face.

Problemele care pricinuesc insomnie oamenilor între care trăim și-au pierdut orice însemnătate în ochii noștri.

9. BLINDEȚEA ȘI SMERENIA

Blindețea și smerenia sînt florile care răsar din răbdarea necazurilor și din nădejde. Blindețea se naște după ce prin răbdare au fost eliminate din fire patimile mîniei. Ea stă imediat înaintea smereniei. «Precum lumina zorilor premerge soarelui, așa blindețea e înainte-mergătoarea smereniei», zice Ioan Scărarul²⁶⁶. Blindețea e o dispoziție ne-

266. *Treapta XXIV*, P.G. 88, 980.

clintită a minții, care rămîne în fața onorurilor și a ocărilor aceeași. Ea înseamnă a rămîne neafectat de supărările ce și le produce aproapele și a te ruga sincer pentru el. Ea este stîncă ce se ridică deasupra mării mîniei, rămînd neclintită de valurile ei. «Blîndețea este sprijinul răbdării, ușa, sau mai bine zis maica iubirii. Ea este ajutătoarea ascultării, călăuza frăției, frîna celor ce se mînie, pricină de bucurie, imitarea lui Hristos, însușirea îngerilor, înlănuirea dracilor, pavază împotriva amărăciunii. În inima celor blînzi Se odihnește Domnul, iar sufletul agitat e scaunul diavolului. Cei blînzi vor moșteni pămîntul, mai bine zis îl vor stăpîni... Sufletul blînd e tronul simplității. Sufletul lin va face loc în el cuvintelor înțelepciunii. Sufletele blînde se vor umple de cunoștință, iar mîntea mînioasă conviețuiește cu întunericul și cu neștiința... Simplitatea este o deprindere invariabilă a sufletului, neputînd fi mișcată spre cugetări perverse... Viclenia este o știință, mai bine zis o urfciune drăcească, lipsită de adevăr, care își închipuie că înseală vederea altora... Viclenia acoperă varietatea multiplă a patimilor... Simplitatea însă e pricina prea înaltei smerenii și blîndeții... Cel ce e simplu și necompus vrea ca sufletul ce se apropie de el să fie simplu și nevinovat.»²⁶⁷

Prin blîndețe ne apropiem de iubire, care stă la capătul final al virtuților. Dacă iubirea este opusă egoismului, manifestat prin patimi, prin blîndețe am ajuns la pragul iubirii. Omul blînd a înălțurat din sine toate pricinile care susțineau separația lui de semenii. Prin blîndețe el a făcut pasul decisiv spre unificarea firii omenești din el, cu firea omenească din ceilalți. Blîndețea anticipează adierea lină a nepătimirii, adică a liniștii care este totodată lipsa de patimi egoiste. Cei ce socotesc că blîndețea e o slăbiciune pot să se gîndească la forța ei de a tămădui ura și de a astupa prăpăstiile dintre eu-uri, la vraja bună din ea, care atrage pe toți cei ce tind altfel să se separe și distanțeze. Cu adevărat omul blînd e singurul care cîștigă biruința asupra pămîntului.

Prin blîndețe sufletul se apropie de simplitate, care este idealul ființei spirituale. Totodată ea ne ajută să înțelegem frumusețea și bogăția de cuprins pozitiv ce se află în simplitate. Simplitatea este o înțelepciune adîncă și mult cuprinzătoare, provenită din transpunerea omului blînd, în situațiile tuturor. Tocmai datorită acestei înțelepciuni mult cuprinzătoare, sufletul blînd nu se tulbură și nu trece de la o stare

267. *Ibid.*, P.G. 88, 980—984.

la alta contrară, pentru că judecă fiecare situație într-o lumină cu mult mai largă, ținînd seama de atîtea considerații, pe care sufletul pătimaș nu le cunoaște sau le uită chiar cu voia, obsedat de patima unilaterală. Simplitatea mult înțeleaptă a omului blind se datorește tocmai lipsei de patimi a lui. El pe de o parte nu are patimi pe care să vrea să le ascundă, pe de altă parte, nimic nu-l împiedică să judece obiectiv, nu-l îndeamnă să-și strimbe judecata sau să se facă a uita. Vicleanul e totdeauna într-o stare de duplicitate, una spunînd și alta gîndind, ca să-și acopere urîșenia unei intenții pătimașe. El judecă îngust sau strîmb și de aceea prezintă în mod acoperit fiecare situație, după cum îi dictează interesul momentan. El face impresia de deștept. Dar deșteptăciunea lui este arta de a falsifica și de a acoperi adevărul, de a prezenta strîmbarea adevăratelor realități drept cunoaștere. E arta de a da o aparență de strălucire întunericului. Vicleania răului nu se supune realităților de dincolo de eu-ul său egoist, pe cînd înțelepciunea și simplitatea omului blind se adapă din izvoarele adevărului larg descoperit²⁶⁸ în fața intimității sale tainice.

«Smerenia este un har fără nume al sufletului»²⁶⁹. Ea e opusul mîndriei, care e cea mai rezistentă dintre patimi. Și precum mîndria ne înalță în aparență, dar în realitate ne coboară pînă în adîncul iadului, fiind cel mai cumplit rău, așa smerenia, coborîndu-ne în aparență, ne înalță pe cea mai înaltă treaptă, luîndu-și ca virtute locul imediat înaintea nepătimirii și iubirii. Dacă mîndria ca egoism este izvorul tuturor patimilor, smerenia este concentrarea tuturor virtuților. Dacă mîndria sfîșie firea omenească în tot atîtea bucăți în cîți inși subzistă, smerenia o re-adună. Dacă mîndria deformează judecata și întunecă contemplarea dreaptă a realității, smerenia restabilește vederea justă a lucrurilor. Fiecare virtute echivalează cu un spor de voință. Dar acest spor de voință se întemeiază pe un spor de cunoaștere, pe un spor de vedere justă a lucrurilor, cum spun sfinții părinți. Căci ceea ce întunecă și strîmbă vederea realității sînt patimile. Omul pătimaș, dacă a făcut un lucru dintr-un interes personal, caută să justifice fapta lui printr-un interes general. El își schimbă întreaga concepție despre un anumit sector al vieții prin urmărirea aceluia păcat și caută să-i convingă și pe alții că așa ar trebui să lucreze, deși pînă ieri el însuși propovăduia altă concepție. El nu recunoaște că adevărul obiectiv este altul, căci el a păcătuit din

268. Ioan Scărarul, *Scara, Treapta XXV*; P.G. 88, 988.

269. Idem, *op. cit.*, *Treapta XXV*, P.G. 88, 986.

slăbiciune față de acel adevăr, ci strîmbă adevărul și norma de orientare generală ca să adopte toți punctul lui de vedere.

Dar dacă patimile strîmbă vederea lucrurilor întrucît adaptează ordinea generală și obiectivă a lucrurilor la un interes egoist, particular, fiecare virtute, fiind o depășire a unei patimi, deci a egoismului, aduce un spor de vedere justă a lucrurilor.

Dacă-i așa, smerenia, ca cea mai înaltă și mai rezumativă dintre virtuți, fiind opusă egoismului — izvor al patimilor, e cea mai deplină restabilire a înțelegerii adevărate a realității naturale, rămînînd ca iubirea să înțeleagă și cele mai presus de fire.

Dar fiindcă lupta cu mîndria nu se pornește numai după biruința asupra celorlalte patimi, ci chiar de la început, căci într-o anumită privință, chiar lupta cu celelalte patimi e și o luptă cu egoismul mîndriei, sau trebuie însoțită de ea, smerenia are, după Ioan Scărarul, mai multe trepte. El zice: «Alta este vederea acestei vii preacinstite, în iarna patimilor, alta, în toamna roadelor și iarăși alta, în vara virtuților, deși toate formele ei concurg spre una și aceeași bucurie și rodire. Cînd adică începe să odrăslească butucul ei, urîm îndată, nu fără durere, toată slava și lauda omenească, alungînd de la noi toată minia și furia. Înaintînd apoi, cu vîrsta duhovnicească, această împărăteasă a virtuților în suflet, nu mai prețuim, ba socotim chiar lucru de scîrbă, orice bine am fi săvîrșit, și credem mai degrabă că în fiecare zi adăugăm ceva la povara păcatelor noastre, prin vreo împrăștiere neștiută. Iar bogăția darurilor dumnezeiești (harisme) împărțășite nouă o socotim ca un adaos de și mai mare osîndă, ca unii ce nu sintem vrednici de ele». El distinge îndeosebi trei faze ale smereniei, descriindu-le astfel:

«Pocăința curată, plînsul care ne spală de orice pată și preacinstita smerenie a celor desăvîrșiți sint atît de departe și atît se deosebesc întreolaltă, cît se deosebesc pîinea, aluatul și făina. Prin pocăință, sufletul se sfarmă și se mărunțește în mod efectiv, prin apa plînsului se unește, ca să zic așa, și se amestecă în chip nemincinos cu Dumnezeu. Pe urmă, fericita smerenie, aprinzînd focul Domnului, face sufletul pline întărită, din care lipsește orice fermentație și înfumurare stricăcioasă»²⁷⁰. Iar în alt loc spune: «Cunoaște prin tine, că văile sint acoperite

270. Diadoh distinge două faze ale smereniei: «una, care apare la mijlocul strădanilor pentru desăvîrșire, alta, la capătul final al lor. Prima e smerenia provocată de neputința trupului și de diferitele dușmăni fără teme, a doua e provocată de abundența bunăvoinței dumnezeiești. Cea dintîi e împreună cu înfrîngerea, cînd e lipsită de bunățile pămîntesti, a doua e cu totul duhovnicească și fericită» (op. cit., cap. 95; Filoc. rom. I, p. 390).

de grîne și de rod duhovnicesc. O vale este și sufletul smerit în mijlocul munților, adică al osteneților, rămânând mereu neînălțat și nemîscat. Pocăința se ridică, plînsul bate la ușa cerului, iar preacinstita smerenie deschide... În lipsa luminii toate sînt întunecate, în lipsa smereniei toate sînt goale și veștede. Altceva este a te înălța, altceva a nu te înălța și altceva a te smeri. Primul lucru înseamnă a judeca în fiecare zi ; al doilea, a nu judeca, dar nici a nu se judeca pe sine ; al treilea, a te osîndi pe tine însuși în toate, fără a fi vrednic de osîndă... Smerenia e acoperămînt dumnezeiesc peste isprăvile proprii, ca să nu fie văzute. Smerenia este abisul modestiei ce nu poate fi apucat de hoți. Smerenia este turn de tărie în fața vrăjmașului»²⁷¹.

Smerenia este conștiința și trăirea supremă a infinității divine și a micimii proprii. Ea este totodată conștiința că infinitatea divină străbate prin toate și prin toți cei din jurul nostru. De aceea am spus că ea este un uriaș spor de cunoaștere. Omul smerit se pleacă înaintea semenului ca înaintea lui Dumnezeu. Dacă mîndria acoperă pentru ochii noștri infinitul realității lui Dumnezeu, smerenia îl descoperă. De aceea, orice am face, cît timp ne lipsește smerenia, cît timp e o urmă de mîndrie în noi, n-avem fiorul atingerii cu Dumnezeu și nici conștiința adîncirii noastre în Dumnezeu și nu facem nici pe alții să o simtă. Unde lipsește smerenia, e superficialitate, e platitudine, e orizont închis, e sărmana înfumurare care trezește zîmbetul de milă. În adîncurile indefinite și pline de taină, în Dumnezeu, trăiește numai cel smerit. Sare (înțeles edificator, seriozitate) au numai faptele și atitudinile acestuia. Trebuie să te faci mic de tot, mic pînă a te socoti nimic, ca să vezi măreția lui Dumnezeu și să te simți umilit de lucrarea Lui. Smerenia este înțelepciunea cea mai larg cuprinzătoare. Cel smerit, departe de a se sărăci, îmbrățișează din infinit mai mult decît oricare altul și oferă altora. Cel mîndru cuprinde fum. Smerenia e valea holdelor mănoase ce-și sug puterea din seva infinitului. Mîndria e stinca pleșuvă bătută de crivățul nimicului, care seacă viața. Smerenia este transparența supremă a firii, dobîndită după alungarea negurii patimilor, pătrunsă în toate facultățile sufletului. Prin patimi, care au ca motor ascuns mîndria, omul e așezat mereu înaintea vederii sale ; nu vede realitatea și opera lui Dumnezeu, ținînd-o acoperită de sinea proprie. El își este negură și fum. Patimile sînt crescăturile bolnave ale eu-ului, astupîndu-i vederea realității. Și nu astupă numai vederea realității deosebite de sine, ci și vederea sa

adevărată. Umflătura eu-ului, sau fumul emanat de eu, se așează între vederea sa și eu-ul său adevărat, luându-se pe sine drept ceea ce nu este cu adevărat. Și oare ieșirea minții din sine, extazul, pentru a vedea pe Dumnezeu ²⁷², nu înseamnă tocmai această uitare smerită de sine în fața realității Lui copleșitoare? Căci pentru a cunoaște ceva trebuie să uiți de tine, odată ce tu nu ești altceva decât instrument de vedere, de primire a realității infinite, dar nici măcar instrument de sine existent. Ești lucrător într-o vie care nu-i a ta, dar și lucrător numai prin bunăvoința stăpînului.

Smerenia pîrînd a fi o autoreducere la nimic, este în fond o revenire a firii noastre la starea de fereastră a infinitului și de încăpere goală menită să se umple de lumina dumnezeiască. Fereastra de fapt nu există pentru sine, iar încăperea căreia îi transmite Dumnezeu lumina nu vede nimic fără lumină. Tot așa omul, numai acceptînd acest rol de a nu fi decît reflector și primitor al luminii dumnezeiești are un destin mareț: acela de a conviețui cu infinitul. Dacă se rușinează de acest rol și se umple de fumul propriu, nu mai poate vedea nimic nici din sine.

10. NEPĂTIMIREA SAU STAREA NEPĂTIMAȘĂ

Nepătimirea e culmea spre care duce tot efortul nevoițelor și treptele tuturor virtuților, dacă întreaga asceză are ca scop direct purificarea trupului și a sufletului de patimi.

Nepătimirea nu este o stare negativă, căci absența răului nu poate fi socotită ca o stare negativă. Nepătimirea este «o stare de pace a sufletului» ²⁷³. Cel ce a atins nepătimirea nu mai păcătuiește ușor nici cu fapta, nici cu gîndul și nici mînia și pofta nu i se mai mișcă ușor spre păcat. Acela a stîns aproape cu totul patimile din facultățile sufletești ale mîniei și poftei și nu mai poate fi stîrnit ușor nici de lucruri, nici de gîndurile sau amintirile faptelor păcătoase ²⁷⁴. N-am putea spune că patimile au devenit pentru el o imposibilitate ontologică, ca pentru Dumnezeu. Dar ele sînt pentru el aproape o imposibilitate morală, așa cum, de pildă, pe un om care zeci de ani s-a ferit de furat îi este imposibil să îi-l închipui dedîndu-se la o asemenea faptă. Sfîntul Isaac Sirul spune: «Nepătimirea nu înseamnă a nu mai simți patimile, ci a

272. Sf. Maxim Mărt., *Capetele teologice* I, 81; P.G. 90, 1116.

273. Idem, *Capete despre dragoste* I, 36; P.G. 90, 968.

274. Evagrie zice: «Nepătimire are sufletul care nu numai de lucruri nu se tulbură, dar nici de amintirile lor». (*Cap. pract.* 39; P.G. 40, 125-213).

nu le mai primi. Căci prin multele și variatele virtuți, arătate și ascunse, pe care le-a dobândit cel ce a ajuns la ea, s-au slăbit patimile în el și nu se mai pot ridica ușor în el împotriva sufletului. Mîntea deci nu mai trebuie să fie mereu atentă la ele. Pentru că în toată vremea e scufundată în cugetările ei»²⁷⁵. Iar Diadoh al Foticeii spune : «Nepătimirea nu înseamnă a nu fi războiți de draci, căci atunci ar trebui să ieșim, după apostol, din lume (I Cor. 5, 10), ci, războiți fiind de ei, să rămînem nebiruiți. Căci și luptătorii îmbrăcați în fier sînt ținta săgeților de la vrăjmași și aud sunetul săgeților și văd săgețile trimise, dar nu sînt răniți de ele, pentru tăria îmbrăcăminții de război. Pentru că fiind acoperiți de fier, ei rămîn nebiruiți cînd sînt războiți»²⁷⁶.

Deci nepătimirea ar fi acea stare a sufletului în care acesta biruiește orice ispită. Îndată ce a primit ispita fie din lăuntru, fie din afară, a căzut din starea de nepătimire. Desigur, această stare, deși a devenit o obișnuință, nu a devenit o însușire inalienabilă a firii, cum a devenit la ingeri, sau cum vom deveni noi în viața viitoare ; deși e înlesnită în mare parte și de obișnuința pătrunsă în fire, ea are nevoie totuși de o susținere din partea voinței. Deci se poate oricînd pierde, deși lucrul a devenit foarte improbabil, aproape o imposibilitate morală. De obicei nu ne consolidăm dintr-o dată în starea de nepătimire, ci prin repetate înălțări la ea, după tot mai scurte căderi, rămînînd de fiecare dată tot mai mult timp în ea. De aceea Ioan Scărarul, declarînd nepătimirea «cerul din inima minții, care privește la uneltirile dracilor ca la niște jucării», cunoaște mai multe grade de nepătimire. După el : «există om nepătimaș, dar există altul mai nepătimaș ca cel nepătimaș. Cel dintîi urăște cu tărie cele rele, al doilea se îmbogățește fără sfîrșit în virtuți».

Dar starea de nepătimire implică o tărie pozitivă, dacă e capabilă să învingă orice patimi. Tăria aceasta nu e decît cea a virtuților. «Nepătimirea o are acel suflet care e așa de îmbibat de virtuți, cum sînt îmbibați cei pătimiși de patimi». Ea nu e decît cămașa curăției totale a sufletului, țesută din toate virtuțile. «Dacă definiția lăcomiei pîntecelui este a se sili la mîncare chiar fără foame, definiția înfrînării este a ține firea în frîu chiar cînd flămînzește fără vină. Dacă marea miniei stă în a se înfuria chiar cînd nu e nimeni de față, definiția îndelungii răbdări este a rămîne tot așa de senin, fie că e prezent, fie că e absent birfitorul. Dacă semnul deplinei împătimirii este a ceda tuturor sugestiilor dracilor, eu socotesc că semnul sfîntei nepătimirii este să poți zice lim-

275. În Centuria lui Calist și Ignatie ; Filoc. gr. ed. II, vol. II, p. 401.

276. Filoc. rom. I, p. 392, Filoc. gr. cit., p. 268 ; Op. cit., p. 98.

pede : «Depărtându-se de la mine vicleanul, n-am știut» (Ps. 50, 4) nici cînd a venit, nici de ce, nici cum a plecat, ci sînt cu totul insensibil la aceasta, fiind unit acum și în viitor cu Dumnezeu. Nu se făurește comora împăratului dintr-o singură piatră și nu se desăvîrșește nepătimirea cît timp mai lăsăm nelucrată o singură virtute»²⁷⁷. Așadar, starea de nepătimire exprimată negativ înseamnă libertatea de toate patimile, iar pozitiv, posesiunea tuturor virtuților. Dar nepătimirea are și importante alte aspecte pozitive.

În primul rînd ea este o stare de liniște, de pace, de odihnă a sufletului. Pe cît de agitat, de neegal și de tulburat este sufletul stăpînit de patimi, care aici se aprind, aici se potolesc, pe atît de stăpîn pe sine, de calm și de liniștit este sufletul eliberat de patimi. Aceasta e liniștea monahilor, care nu e doar lipsa zgomotului exterior, sau un «dolce farniente», ci o stare cîștigată și menținută printr-un concentrat efort de voință. E o adunare a minții și a tuturor puterilor sufletești în Dumnezeu, o stăpînire asupra mișcărilor trupului. Omul nu mai e prada nenumăratelor mișcări și tendințe centrifugale ale minții, ale poftei și ale simțurilor²⁷⁸. Mîntea și voința și-au căpătat fermitatea deplină de a nu mai putea fi atrase cu ușurință spre altceva decît spre Dumnezeu.

Și încă nici prin această caracterizare nu s-a spus tot ce e pozitiv în starea de liniște nepătimașă a sufletului. Căci această liniște și concentrare se datorește faptului că mîntea, pofta și voința au acum un obiect mai înalt de preocupare. Și curățirea de patimi sau nepătimirea, tocmai de aceea se urmărește : pentru ca mîntea eliberată de stăpînirea patimilor să se poată îndrepta în liniște spre înțelesurile mai înalte înrudite cu firea ei. Marcu Ascetul spune : «Mîntea, sub înfrîurirea harului, împlinind faptele virtuților și apropiindu-se de cunoaștere, puțin mai simte din partea cea rea și neînțelegătoare a sufletului. Căci cunoștința o răpește la înălțime și o înstrăinează de toate cele din lume. Curățenia din ei, subțirimea, sprinteneala și agerimea minții lor, ca și

277. *Treapta XXIX*, P.G. 88, II, 48—49.

278. *Isaia Pustnicul* : «Cît ține războiul, omul petrece în frică și cutremur, cugețînd că poate birui sau poate fi biruit azi, ori poate birui sau poate fi biruit mîine. Căci lupta strînge inima. Dar nepătimirea nu e tulburată de război. Cel ajuns la nepătimire a primit răsplată și nu mai e îngrijat de dezbinarea celor trei, căci s-a făcut pace între ei prin Dumnezeu. Iar cei trei sînt : sufletul, trupul și duhul. Deci cînd trei s-au făcut una prin lucrarea Duhului Sfînt, nu se mai pot despărți. Așadar nu te socoti că ai murit păcatelor, cîtă vreme ești supărat de vrăjmașii tăi, fie în vremea priveghierii, fie în vremea somnului». (*Despre paza minții*, cap. 18, *Filoc. rom.*, I, p. 398; *Filoc. gr. cit.*, p. 33). Tot *Isaia Pustnicul* zice : «Cînd se întărește mîntea și se pregătește să urmeze dragostei care stinge patimile trupului și nu mai lasă să stăpînească ceva din cele potrivnice firii asupra inimii, se împotrivesc la toate cele opuse firii, pînă cînd le va despărți de cele firești». (*Op. cit.*, cap. 19; *Filoc. rom.*, I, p. 398; *Filoc. gr. ibid.*).

nevoința lor, le curăță mintea și o face străvezie, fiindcă trupul li s-a uscat de preocuparea cu liniștea și de multa petrecere în ea, și mintea lor sesizează ușor și repede orice și vederea din ei îi conduce în toate»²⁷⁹. Cu cât mintea s-a eliberat de patimi pentru răstimpuri mai largi, adică le-a vestejit mai mult, cu atât înaintează mai adânc în contempla-re și gustarea bunurilor dumnezeiești și, pe măsură ce înaintează în această contempla-re, se vestejesc tot mai mult patimile. Aceasta e desăvârșirea care nu are sfârșit. Efreem Sirul spune: «Cei curățiți de pa-timi, întinzându-se fără săturare spre cel mai înalt loc, fac desăvârșirea nedesăvârșită, pentru că bunurile veșnice nu au sfârșit. Ea e desăvârșită în raport cu măsura puterii omenești, dar e nedesăvârșită, ca una ce se depășește pe sine prin adausurile de fiecare zi și se înalță mereu în urcușurile spre Dumnezeu»²⁸⁰.

Astfel înțelegem cum nepățimirea este condiția prealabilă pentru contempla-re, care e scopul indirect al întregii asceze purificatoare. Desigur, absența simplă a patimilor încă nu echivalează cu contempla-rea lui Dumnezeu. Pentru aceasta trebuie o descoperire deosebită a lui Dumnezeu. Dar această descoperire nu poate avea loc cât timp ochii sufletești ai omului sînt tulburați și cât timp preocuparea omu-lui e atrasă de patimi. Absența patimilor îi dă omului însă capacitatea de a privi și de a-și aminti lucrurile în înțelesul lor simplu, fără să asocieze un interes pătimăș. Evagrie spune: «Cel ce a atins nepățimirea, încă nu se și roagă cu adevărat. Căci poate să urmeze unele cugetări sim-ple și să fie răpit de istoriile lor și va fi departe de Dumnezeu»²⁸¹.

De fapt, starea de nepățimire nu înseamnă și o stare permanentă de contempla-re a lui Dumnezeu. E drept că fără gândul permanent la Dum-nezeu, fără pomenirea numelui Lui, ea nu se poate dobîndi și cu ane-voie se poate păstra. Dar pomenirea aceasta a lui Dumnezeu nu depăr-tează cu totul celelalte idei din mintea omului, nu le absoarbe, nu le face să dispară; ba ele nu-i sînt nici măcar permanent un transparent prin care să contemple pe Dumnezeu.

De aceea, netulburarea acestei stări nu trebuie înțeleasă, afară doar de excepția unor momente, ca o dezinteresare totală de lume. Ea ex-clude însă interesul egoist. În acest sens este o dezinteresare. Dar nu ex-clude interesul general, interesul iubirii. Dimpotrivă, iubirea în toată am-

279. În *Cent. lui Calist și Ignatie*, Filoc. gr., vol. II, ed. II, p. 101. E vorba de Evagrie.

280. În *Cent. cit.*, p. 402.

281. *Capete despre rugăciune*, cap. 55 și 56, Filoc. rom. I, p. 81; Filoc. gr. cit., (sub numele lui Nil Sinaitul), p. 181.

ploarea ei apare după dobîndirea nepătimirii. De aceea, precum nepătimirea nu e ultimul scop, ci ea se urmărește pentru contemplare și îndată ce s-a pătruns în zona nepătimirii începe să se arate și contemplarea, tot așa nepătimirea se urmărește pentru iubire. Ne curățim de patimile egoismului pentru a dobîndi altruismul iubirii și iubirea curată apare îndată ce apare nepătimirea, crescînd apoi pe măsură ce progresăm în nepătimire. Aceasta e marea și radicala deosebire între nepătimirea creștină și între apatia budistă. Acolo, cel ajuns la apatie se dezinteresează total de oameni, din grija de a nu-și tulbura liniștea egoistă. De aceea oricît de totală s-ar prezenta dezinteresarea, acolo ea n-a eliminat lucrul cel mai grav : egoismul. Nepătimirea creștină, dimpotrivă, este o dezinteresare generoasă. Prin patimile pe care a reușit să le stingă se înțelege un lucru precis : manifestările învîrtoșate ale egoismului, devenit atotputernic. Numai de acestea nu vrea creștinul duhovnicesc să fie tulburat. Nepătimirea pe care o caută el este tocmai condiția pentru apariția, activarea și creșterea nestingherită a dragostei dezinteresate. Strădania după nepătimire este strădania de a smulge neghina care împiedică să crească grîul iubirii ; este o spargere a zidurilor egoismului din suflet, pentru ca sufletul să poată fi de un folos real altora, nu o și mai totală închidere în zidurile nepăsării totale.

De aceea, nepătimirea este considerată de Evagrie și de sfîntul Maxim Mărturisitorul, pe de o parte, ca cea stare a sufletului care îi permite să primească și să cugete lucrurile în înțelesul lor «simplu», adică neconjugat cu o patimă, iar pe de altă parte, ca o stare care nu exclude, ci implică iubirea²⁸². Aceste două cerințe se întregesc în sensul următor : absența patimii în privirea și cugetarea lucrurilor e absența egoismului. Nepătimașul nu mai privește și nu mai cugetă lucrurile prin prizma patimii ce se cere satisfăcută prin ele ; nu mai face din lucruri obiecte raportate la sine, simple mijloace ale egoismului său nesăturat. Pentru el, lucrurile nu mai apar ca gravitînd în jurul său, ci îi apar ca avîndu-și rostul lor independent de egoismul său. Persoanele umane îi apar ca ființe, care și ele sînt scopuri în sine, care solicită un ajutor din partea lui. Desigur, el nu se oprește aici. Prin înțelesurile persoanelor și ale lucrurilor va vedea pe Dumnezeu ; le va vedea ca daruri și ca solicitările sau cuvintele Lui. Dar în prealabil era necesar ca să vadă

²⁸² Nepătimirea nu exclude iubirea, ci o naște (*Cap. de char. I, 2 ; P.G. 90, 961*). «Precum Dumnezeu fiind prin fire bun și nepătimitor, îi iubește pe toți în mod egal, ca pe făpturile Sale, ...le fel și omul bun și nepătimitor prin voință iubește pe toți oamenii în mod egal». (*Cap. de char. I, 25 ; P.G. 90, 963. Vezi și I, 27 ; P.G. 90, 965*).

că nu el e centrul tuturor, ca să se elibereze de iluzia că lucrurile gravitează spre sine, pentru ca să constate apoi că ele gravitează spre Dumnezeu. Iar privindu-L apoi pe Dumnezeu, le vede etern și pe ele în Dumnezeu și, precum îl iubește pe Dumnezeu, așa le iubește și pe ele, ca daruri ale iubirii și înțelepciunii divine²⁸³. Dar această privire a lumii în înțelesurile ei «simple», cu dragoste dezinteresată și, implicit, cu interes pentru mîntuirea sa și a semenilor, nu produce o tulburare analogă cu aceea produsă de patimile egoismului. Nepătimitorul știe că îi înflurește mai mult pe semenii săi prin liniștea sa, ca semn al certitudinilor sale adînci, ca pildă a tăriei datorite de încrederea în Dumnezeu și de curățirea de patimi. El lucrează pentru mîntuirea oamenilor, cu încredere neclintită în planul ce-l are Dumnezeu cu fiecare suflet.

Tulburarea e proprie pătimășului, pentru că egoismul îi dă sentimentul neconținut că e singur, avizat numai la puterile sale. Dar cel ce știe că Dumnezeu are grijă de toate, nu mai e supus tulburării și grijii. Nepătimirea, departe de a fi opusă dragostei, e nepătimire tocmai pentru că e neclintire în dragoste²⁸⁴. De fapt, tulburările cele mai mari ne vin din bănuielile sau din știrile că alții ne fac vreun rău, ne subminează. Se ascunde aici aceeași conștiință sugrumată a singurătății proprii și a primejdiei pe care o reprezintă uneltirile altora față de tine, dată fiind singurătatea ta. Dar cel ce are încredere adîncă în Dumnezeu nu se mai teme de oameni și deci nu mai are motiv să nu-i iubească. Nepătimirea e netulburare pentru că asupra ei suflă adierea iubirii și pe măsură ce înaintează în această zonă se consolidează. E netulburare pentru că e plină, ca și iubirea, de puterea divină. Liniștea celui nepătimitor crește din conștiința și din experiența puterii divine pătrunse în toate ale lui. Tăria de a se menține curat în toate, de a viețui în plinătatea virtuților și de a nu se tulbura de nimic, o are de la Hristos, Care locuiește în el, «cîrmuindu-l în toate cuvintele, faptele și cugetările lui»²⁸⁵. «Nepătimitorul, ca să spunem mai mult, nu mai trăiește el, ci Hristos trăiește în el (Gal. 2, 20). Nepătimirea este palatul din ceruri al împăratului ceresc. Iar în acest palat sînt multe încăperi. Să străpungem, prieteni, peretele din mijloc al despărțiturii, pe care l-am ridicat în chip păcătos prin neascultare»²⁸⁶. Nepătimirea ne duce în cel mai din lăuntru

283. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* II, 4; P.G. 90, 1125.

284. Idem, *Cap. de char.* I, 42; P.G. 90, 968: «Cel ce iubește pe Dumnezeu, duce viață îngerească pe pămînt și despre om cugetă pururea cele bune».

285. *Scara, Treapta XXIX*, P.G. 88, 1149.

286. *Ibid.*, col. 1152.

loc al minții, în inimă, unde Se află Hristos și unde nu șuieră și nu se frământă vînturile patimilor, ci unde se mișcă adierile senine și cuceritoare ale dragostei.

Ieșirea firii din zvircolirile patimilor, fiind semnul unei întăriri și avînd ca urmare o întărire, e începutul experienței acelei nesticăciuni pe care a adus-o firii omenеști Iisus Hristos, e arvuna învierii²⁸⁷.

Nepățimirea poate ajunge la înălțimi amețitoare. Prin biruință asupra patimilor, ca mișcări exagerate și contrare firii ale afectelor, se poate înălța cineva chiar și deasupra afectelor și trebuințelor naturale, măcar în mod intermitent, anticipînd starea de după înviere, cînd trupul nu va mai avea nevoie de nimic, cînd vom trăi numai prin bucurii spirituale ca minți pure, cînd nu va mai fi întristare și durere²⁸⁸. E viața sfinților, care se pot lipsi multă vreme chiar și de hrana strict trebuincioasă și pe care nu-i vatămă nici mușcătura viperei²⁸⁹. Nepățimirea înseamnă mai întîi restabilirea firii din starea ei de boală la care au coborît-o patimile, apoi ridicarea ei mai presus de fire.

287. *Ibid.*, col. 1148.

288. Sf. Maxim Mărt. spune: «Cel ce a învins mișcările neraționale ale patimilor contrare firii, prin credință și prin dragoste de Dumnezeu, iese chiar și din legea firii, iar rațiunea lui se mută în țara celor inteligibile, scoțînd din robie străină și pe toți cei de același neam după fire, împreună cu cele ce le au ei». *Quaest. ad Thal.* q. 55, sc. 5; P.G. 90, 560.

289. Evagrie, *Capete despre rugăciune*, cap. 109, Filoc. rom. I, p. 89; Filoc. gr. ed. 3, vol I, p. 186.

PARTEA A DOUA

ILUMINAREA

1. DARURILE SFINTULUI DUH

Pînă ce nu ne-am curățit de patimi, nu se arată deplin darurile Duhului Sfînt, primite prin Taina Sfîntului Mir, deși lucrează și ele în mod acoperit prin fiecare virtute. Dar odată ce patimile care le acopereau sînt înlăturate, darurile Duhului Sfînt izbucnesc în conștiința noastră, din locul ascuns al inimii, în toată strălucirea lor²⁹⁰. Propriu-zis, aceste daruri, spre deosebire de harul botezului care conduce lucrarea de mortificare a omului vechi și de creștere generală a omului nou, au menirea de a reface și intensifica puterile de cunoaștere ale sufletului și de stăruire bărbătească în Dumnezeu, după ce L-a cunoscut. Sînt în primul rînd daruri de luminare a minții și, tocmai de aceea, daruri de fortificare a ei în orientarea spre Dumnezeu. De aceea ele își arată deplin eficiența numai cînd s-au dezvoltat suficient în noi puterile intelectuale, care colaborează cu ele²⁹¹. Fiind roadele unei Taine care ne împărtășește darurile Duhului Sfînt, ele sînt menite să deschidă duhul din noi și să facă bogată viața «în Duh», dar acest lucru nu se poate realiza înainte de purificarea de patimi.

Abia după terminarea operei de purificare, condusă în special de puterile botezului și ale pocăinței, apare pe primul plan lucrarea darurilor Duhului Sfînt.

290. Nic. Cabasila, *Despre viața în Hristos*: «Și dacă fiecare taină își are roadele sale, apoi împărtășirea Duhului Sfînt și a darurilor Lui sînt un rod al Sfîntului Mir. Iată de ce, chiar dacă aceste daruri nu se arată a fi roditoare încă din clipa ungerii cu Mir, ci mult mai tîrziu, nu trebuie să uităm începutura și puterea acestor daruri» (Trad. rom. de T. Bodogae, p. 79).

291. «Așa dar Taina Sfîntului Mir își aduce roadele sale în toți cei ce-l primesc, dar nu toți simt darurile ce se pogoară peste ei și nici nu se grăbesc toți să tragă folos din această comoară ce li se dă, și aceasta fie din pricină că fiind nevrstnici n-au încă puterea de a judeca, fie că atunci cînd primesc Taina nu dovedesc toată pregătirea și dragostea de a le primi» (*Op. cit.*, p. 77).

Desigur aceasta nu înseamnă că sufletul rămâne numai cu aceste daruri, ci începutul de activare a darurilor Duhului Sfânt înseamnă și o activare a înfruririi Lui nemijlocite. Unde e harul sau darul, acolo e Duhul, de aceea se alternează expresiile : harul și Duhul. Prin Taina Sfântului Mir, Duhul Sfânt și-a creat un sălaș în centrul ascuns al ființei noastre. El este mereu în contact cu noi din acel moment.

De acolo, harul botezului pune în mișcare darurile Sfântului Duh, în lucrarea de străpungere a stratului gros de patimi, ca la sfârșit să ișnească, prin deschizătura operată, lumina lor, adică a Duhului Sfânt de pe tărîmul adînc al ființei noastre. Dar această lumină se face tot mai transparentă încă înainte de a fiși descoperit la sfârșitul totalei curățiri de patimi. Prin fiecare virtute, dobîndită odată cu înlăturarea fiecărui strat pătimăș din noi, ea devine mai străvezie. Dar mai întii simțim puterea ce lucrează în noi la această curățire. Adică Duhul Sfânt la început își arată mai mult puterea, iar pe urmă mai mult lumina, pînă la izbucnirea iluminării depline în conștiința noastră. Astfel trebuie să înțelegem faptul că, din cele șapte daruri ale Duhului Sfânt : duhul temerii, duhul tăriei, duhul sfatului, duhul științei, duhul cunoștinței, duhul înțelegerii, duhul înțelepciunii ²⁹², primele două indică aproape exclusiv puterea făptuitoare : al temerii, reținîndu-ne de la rele ; al tăriei, îndemnîndu-ne la săvîrșirea celor bune. Din această fază inițială lipsește deocamdată cunoașterea lămurită. Ea vine abia pe urmă, fiind reprezentată de celelalte cinci daruri.

După ce am progresat întrucîtva în dobîndirea virtuților, începe să se înroșească orizontul conștiinței noastre de avansurile iluminării, ca pe culmea nepătimirii să răsară întreg soarele Duhului Sfânt.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul interpretează astfel darurile Duhului Sfînt : după încetarea de a păcătui prin *temere* și după lucrarea virtuților prin *tărie*, dobîndim prin *darul sfatului* deprinderea discernămintului, care ne ajută să îndeplinim cu cea mai bună judecată poruncile dumnezeiești și să deosebim faptele ce se potrivesc mai bine în fiecare împrejurare. Așadar, dacă la început lucrăm mai mult de frica lui Dumnezeu, împlinind poruncile pentru simplul fapt că Dumnezeu le-a dat, pe urmă începem să ne dăm seama prin proprie judecată că ceea ce ne poruncește Dumnezeu să facem e lucru bun, iar ceea ce ne oprește, e lucru rău. Totodată începem să pricepem ce e mai potrivit să împlinim din porunci în fiecare împrejurare.

292. În această ordine le înșiră sfîntul Maxim Mărturisitorul, în : *Quaest. ad Thalas.* q. 54 ; P.G. 90, 521.

De la această primă licărire de lumină, progresăm la una mai sporită prin *darul științei*, care ne învață cum să realizăm practic binele ce ni s-a descoperit din porunci, în așa fel ca să dobîndim virtuțile. Căci se poate întîmpla ca cineva să-și dea seama de binele cuprins în porunci și totuși să nu știe cum să-l înfăptuiască în modul cel mai satisfăcător, lucrînd fără judecată. Darul științei este deci acela care ne învață cum să făptuim un lucru bun, cu judecată.

Urmează la rînd *darul cunoștinței*, care, spre deosebire de darul sfatului, nu mai discerne numai în mod general binele dintr-o poruncă, de răul din altă poruncă, ci descoperă însăși rațiunea sau motivația mai adîncă a fiecărei porunci și a fiecărei virtuți. Acum nu mai știu doar în general că e mai bine să fiu smerit, decît arrogant, ci-mi dau seama că prin smerenie ajung să văd măreția lui Dumnezeu, pe cînd aroganța mă orbește, nelăsîndu-mă să mă văd decît pe mine.

De la acest dar ne ridicăm la cel al *înțelegerii*, care preface pătrunderea mai mult teoretică a rațiunilor virtuților într-o identificare afectuoasă a mea cu aceste rațiuni, ceea ce «produce o fuziune a puterilor noastre naturale cu modurile și cu rațiunile poruncilor», sau «preface puterile noastre naturale în rațiunile cunoscute ale virtuților».

De la darul acesta progresăm la cel din urmă, care este *darul înțelepciunii*. Acesta «ne face să ne înălțăm la Cauza rațiunilor duhovnicești din porunci și la unirea cu Ea. Prin aceasta, cunoscînd, pe cît este cu putință oamenilor, în chip neștiut, rațiunile simple ale lucrurilor aflătoare în Dumnezeu, scoatem ca dintr-un izvor țîșnitor al inimii adevărul din toate, împărtășindu-l în chip felurit și celorlalți oameni». Cu alte cuvinte, acest dar ne face parte de contemplarea simplă și exactă a adevărului din toate lucrurile. «Pornind de aci vom scoate la iveală multele și variatele rațiuni ale adevărului din contemplarea înțeleaptă a lucrurilor sensibile și a ființelor inteligibile»²⁹³. În tot ce facem sau înțelegem acum avem o viziune a ansamblului, a legăturii faptei sau a lucrului nostru cu ordinea universală.

La înțelepciune am ajuns după ce am dobîndit toate virtuțile, adică după ce am dobîndit starea de nepătimire. Ea este țîșnirea descoperită a luminii solare, după ce a fost anticipată prin raze tot mai intense. Cu această țîșnire începe iluminarea porpriu-zisă. În toate virtuțile parțiale care au precedat starea de nepătimire s-a arătat o rază a înțelepciunii,

293. Sf. Maxim Mărt., *Ibid.*: «Urînd așadar prin acești ochi ai credinței (care sînt virtuțile), sau prin aceste iluminări, ne adunăm în unitatea dumnezeiască a înțelepciunii, concentrînd darurile care s-au împărțit pentru noi, prin înălțările noastre treptate pe scara virtuților». (*Quaest. ad Thalas.* q. 54; P.G. 90, 524 C).

în fiecare arătându-ni-se o parte a ei ²⁹⁴. Fiecare a fost un dar, din darurile iluminatoare ale Duhului Sfânt. Acum înțelepciunea apare întregă, în același timp concentrată și simplă ²⁹⁵. Ea este unită totdeauna cu plinitudinea darurilor iluminatoare ale Duhului. Înțeleptul vede dintr-o dată, într-un mod larg cuprinzător adevărul din toate, adică le vede pe toate într-o interdependență, avându-și fiecare rostul său, și, în același timp, în funcție de cauza lor ultimă, de Dumnezeu.

Înțelepciunea e darul de a vedea pe Dumnezeu simultan cu toate sau prin toate, ca Făcătorul, Susținătorul și Cîrmuitorul efectiv al tuturor. Ea ne ajută să înțelegem dintr-o ochire viața noastră trecută, rostul ei, linia pe care trebuie să mergem, înțelesul solidar al tuturor faptelor și evenimentelor din viața omenească, al lucrurilor din natură, pentru că pe toate le explică Puterea și Cauza cea unică ce stă la baza tuturor și-și arată lucrarea deodată în toate.

În baza acestei priviri și înțelegeri simultane, putem apoi desprinde înțelesul fiecărui lucru și norma fiecărei fapte ce trebuie săvîrșită. Dacă la început ne-am ridicat treptat de la parțialul cunoscut, la universalul necunoscut, acum, de pe piscul vederii de ansamblu ne coborîm privirea cînd la un amănunt cînd la altul din peisajul total, constatînd îndată locul, înțelegînd îndată rostul și stabilind îndată norma lui în acest peisagiu.

În altă parte, sfîntul Maxim Mărturisitorul deosebește între discernămînt și cunoștință (*διακρισις, γνωσις*). Cea dintîi e născută de activitatea virtuoaasă, cea de a doua, din credință; cea dintîi e de ordin practic, cea de a doua, de ordin contemplativ. Prin cea dintîi deosebim binele de rău, prin cea de a doua cunoaștem rațiunile realităților văzute și nevăzute ²⁹⁶, avîndu-și fundamentul în Dumnezeu. Am putea să identificăm pe cea dintîi cu darurile sfatului, științei, cunoștinței și înțelegerii, iar pe cea din urmă, cu darul înțelepciunii, întrucît în alte părți sfîntul Maxim nu consideră credința dezvoltîndu-se în cunoștință pe o linie

294. «Sau poate Scriptura înțelege prin cele patru miriade cele patru înaintări în împlinirea poruncilor dumnezeiești, cărona le corespunde un spor pe linia contemplației și cunoașterii». (Quaest. ad Thal. q. 55; P.G. 90, 541 D). Dar aceste iluminări se datoresc lucrărilor sau darurilor Duhului Sfînt, sau aceste daruri se manifestă în strădanie după virtuți, care sînt medii de revelare a luminii Lui. «Iluminările Duhului ni se împărtășesc prin mijlocirea virtuților». (Quaest. ad Thal. q. 54).

295. Scolia 271 la Quaest. ad Thal. q. 54: «Unitatea înțelepciunii, existînd nedivizată în virtuțile variate ce izvorăsc din ea și pe măsură ce sporim în lucrările tuturor virtuților, o concentrăm tot mai mult, încît la sfîrșit se descoperă iarăși ca o unitate simplă prin reîntoarcerea la ea a tuturor virtuților pomite din ea. Aceasta se împlinște cînd noi, pentru care se lansează din sine prin nașterea fiecărei virtuți, ne strîngem iarăși în ea, urcînd prin fiecare virtute». (P.G. 90, 533). E vădită aci o oarecare identificare a înțelepciunii cu Dumnezeu-Cuvîntul, Care e în același timp întreaga înțelepciune și totalitatea virtuților purtate ipostatic.

296. Cap. de char. II, 25—26, P.G. 90, 992.

deosebită de cea a virtuților. Dar am putea socoti că discernămintul practic și cunoștința contemplativă sau înțelepciunea sînt două culmi convergente, care, întîlnindu-se în iubire, nasc pe o treaptă superioară cunoașterea tainică a lui Dumnezeu, deosebită de înțelepciune, sau de cunoașterea Lui din lucrurile lumii ²⁹⁷.

Darurile Duhului Sfînt ne călăuzesc și susțin în cunoașterea mijlocită a lui Dumnezeu. Deosebită de ea este cunoașterea directă a lui Dumnezeu, care va constitui faza a treia a urcușului duhovnicesc, sau faza unirii sufletului cu Dumnezeu, sau a vederii luminii dumnezeiești. În faza aceasta a doua, sau a iluminării, ne vom ocupa cu cunoașterea Lui prin mijlocirea naturii și a faptelor omenești, individuale și colective. Ea este o cunoaștere ce urmează imediat după treapta nepătimirii, care este o curățire de pătimi, dar încă nu și de chipurile simple ale lucrurilor. Abia după ce mintea se va curăți nu numai de patimi, ci și de imaginile și reprezentările simple ale lucrurilor, se va produce cunoașterea directă a lui Dumnezeu, cunoașterea teologică, din faza a treia ²⁹⁸.

Dar intruct și cunoașterea mijlocită a lui Dumnezeu este o cunoaștere prin Duhul Sfînt, adică prin darurile Lui, încă din faza aceasta a doua cunoaștere a omului a devenit o «cunoaștere în Duh». Dar e cunoaștere prin Duhul Sfînt, adică prin darurile Lui, încă din faza aceasta a treia, care are loc după ce omul prin virtuțile sale și prin darurile Duhului Sfînt a descuiat sau a actualizat duhul din sine, ca locul central și intim al minții, a deschis acest ochi destinat vederii lui Dumnezeu. Darurile iluminatoare ale Duhului se fac vădite omului de-abia prin deschiderea acestui ochi al său, a acestei cămări menite să se umple de lumină dumnezeiască. Duhul Sfînt ni Se face cunoscut numai activînd duhul nostru ²⁹⁹.

297. «Mintea, progresînd în activitatea practică, ajunge la chibzuință; iar în cea contemplativă, la cunoștință. Cea dintîi duce pe cel ce se nevoiește la puterea de a discerne între virtute și viciu, cea de a doua îl duce pe cel părăs de ea la rațiunile celor trupești și netrupești. Iar de hărul teologiei se împărtășește atunci cînd zburînd prin anipile iubirii peste toate cele spuse înainte și ajungînd în Dumnezeu privesc pe duh rațiunea privitoare la El, atîta cît este cu putință minții omenești». (Cap. de char. II, 27; P.G. 90, 992).

298. Sf. Maxim Mărt. descrie treptele acestui urcuș astfel: «Cel ce se adună din împărțirea de pe urma căderii în păcat se desparte mai întîi de patimi; apoi, de gîndurile pătimase; pe urmă, de fire și de rațiunile firii; după aceea, de rațiunile celor inteligibile și de cunoștința lor. În sfîrșit străbătînd dîncolo de rațiunile Providenței, pătrunde în chip neștiut la însăși rațiunea Monadei. Atunci mintea, contemplîndu-și neschimbabilitatea sa, se bucură cu o bucurie negrăită ca una ce a primit pacea lui Dumnezeu, care depășește orice minte și păzește pururea necăzut pe cel ce s-a învrednicit de ea». (Cap. theol. I, 8; P.G. 90, 1128).

299. Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește în multe locuri de un πνεῦμα al omului și de un ψυχὴ καὶ σῶμα. (Quaest. et Dubia, P.G. 90, 881 D).

De aceea cunoașterea prin Duhul Sfânt este o cunoaștere a minții reîntoarse în duhul său, din împrăștierea la suprafață. Cunoașterea «în duh» este o cunoaștere din interiorul acesta intim al omului, din mijlocul luminii dumnezeiești care umple acest duh. Prin lumina aceasta toate lucrurile devin transparente în fața celui ce cunoaște «în duh», înfapt pentru vederea lui, suprafața lucrurilor și a faptelor omenești nu mai este un zid opac, ci un transparent prin care se străvăd înțeleșurile și legăturile lor cu Dumnezeu³⁰⁰. El nu se mai oprește, prin patimi, la această suprafață: a străbătut dincolo de suprafața sa și de suprafața îngroșată a lucrurilor.

E o mare taină vederea aceasta în adncimile lucrurilor și ale destinelor omenești. Aceste adncimi nu pot fi deschise exclusiv prin sesizarea senzorială a lucrurilor, pentru că atunci oricine ar putea să le sesizeze, așa cum sesizează structura lor sensibilă, prin rațiunea generalizatoare, sau fascicolele de însușiri comune ale exemplarelor din aceeași specie, prin așa numitele «noțiuni» sau «esențe» imanente ale lucrurilor. Dar dacă adncimile se fac străvezii numai celui ce s-a ridicat la cunoașterea «în duh», celui ce s-a ridicat din coaja lui îngroșată în «duhul lui», înseamnă că acest duh este o putere care pătrunde în adncimile lucrurilor, fie că lumina din duh pătrunde dincolo de stratul opac al lucrurilor, fie că face lumina ascunsă în ele să devină transparentă. Numai în măsura în care și-a devenit cineva transparent lui însuși, i se fac transparente și lucrurile. Căci aceeași putere care lucrează în el se întinde apoi în afară. Sfinții părinți folosesc această asemănare: așa cum, pentru ca ochii noștri să vadă lumina fizică și lucrurile din ea, trebuie să se fi umplut în prealabil ei înșiși de lumina aceasta, tot așa, pentru ca ochii sufletului nostru să vadă lumina realităților inteligibile și divine, adică adncimile lucrurilor, trebuie să se fi umplut în prealabil de lumina care iradiază din ele. În cel ce vede trebuie să se afle ceva din ceea ce vede. De aceea sfântul Maxim numește adncimea Scripturii «duhul ei», așa cum adncimea din om o numește «duhul» omului. Duhul Scripturii îl sesizează cel ce privește în ea din duhul său. În alți termeni, adncimile din om și adncimile lucrurilor sînt luminate de o lumină comună, sau iradiază din ele o lumină comună. O lumină comună unește subiectul cu lucrurile sau cu semenii. Cine a primit această lumină în sine a pătruns în zona adncimilor deosebite de sine. Sinea sa și acele adncimi formează

300. J. Loosen, *op. cit.*, p. 89—90, interpretînd acest loc, zice: «Trihotomie nu este (vezi *Quaest. ad Thalas.* q. 43; P.G. 90, 412 C), dar nici Duhul (Pneuma) necreat nu poate fi înțeles în aceste locuri. E vorba de părți ale naturii umane, care sînt înșirate în ordine cōboritoare... Poate, în acest loc este o parte mai înaltă a sufletului. E posibil ca aici să cuprindă deja supranaturăul».

prin acea lumină o unitate duală așa cum într-o măsură mai redusă formează o astfel de unitate și zona vizibilă a lumii prin lumina fizică ce o învâluie, sau o străbate, cu puterea văzătoare a simțurilor trupești.

Un gânditor creștin spune că această cunoaștere tainică în duh a depășit «ruptura gnoseologică dintre subiect și obiect, ca și absorbirea realității în lumea subiectului sau a obiectului. Experiența duhovnicească ... e în afară de opoziția dintre subiect și obiect, în afară de ipostazierea lor. Viața duhovnicească e tot așa de puțin subiectivă, pe cât e de puțin obiectivă. Ea este obiectivă, dar nu în sensul raționalist al cuvântului. Ea prinde subiectul și obiectul la o adncime incomparabil mai mare. Realitățile așa numite obiective sînt realități de al doilea rang, nu de primul; sînt realități simbolice, nu realități în sine. Dar nici realitățile subiective, realitățile trăirii psihice, realitățile subiectului și ale lumii sale subiective, nu sînt primare; ci sînt tot secundare, tot simbolice»³⁰¹.

Separarea între subiect și obiect e depășită pe acest plan, fără ca acestea două să se confunde. Subiectul și obiectul sînt deosebite, dar nu despărțite. E depășită separarea subiectului de obiect și totuși se salvează acestea amîndouă, pentru că subiectul experiază în adîncurile sale un «obiect» deosebit de sine. Dar «obiectul experiat în lăuntru, fiind o realitate spirituală sau legat interior cu subiectul, e într-o continuitate sau intercomunicare cu subiectul cunoscător și, amîndouă, cu Subiectul suprem de la baza tuturor lucrurilor. Desigur acea realitate spirituală nu e uniformă, ci variată, e o lume plină de rațiuni, din care se încorporează structura proprie a fiecărui lucru în înfățișarea văzută a lui, structura proprie a unei persoane, a unei acțiuni deosebite. Dar nu e mai puțin adevărat că ele sînt impletite într-un ansamblu, sau sînt scaldate în aceeași lumină înțeleasă și înțelegătoare. Și cînd lumina aceea ne-a umplut lăuntru nostru, nu ne apare limitată de marginile ființei noastre, ci extinsă peste toate cele cu care ne unim prin curăție și dragoste.

Am spus că prin această lumină lucrurile singulare și firea în totalitatea ei devin un transparent prin care se străvăd rațiunile lor mai înalte și legăturile lor cu Dumnezeu. Prin lucruri se vede în oarecare fel Dumnezeu însuși.

Despre această cunoaștere de Dumnezeu din creațiune vom purcede să tratăm acum, căci ea constituie, după Evagrie și după sfîntul Maxim Mărturisitorul, esența fazei a doua din urcușul omului credincios spre îndumnezeire, a fazei iluminării.

301. N. B., *Die Philosophie des freien Geistes*, Tübingen, Siebeck, 1930, p. 74—75.

2. CONTEMPLAREA LUI DUMNEZEU IN CREAȚIE

«Contemplarea lui Dumnezeu în natură este, pentru sfântul Maxim ca și pentru Evagrie, treapta premergătoare a contemplării Lui nemijlocite. Pentru amândoi, dar mai ales pentru Maxim, această treaptă este neapărat necesară, așa de necesară ca și legea pozitivă decretată de Dumnezeu»³⁰². Precum legea este pedagog spre Hristos, așa omul, cit e copil cu înțelegerea, e îndrumat de oglinzile și ghiciturile lumii create, spre cunoașterea lui Dumnezeu³⁰³. Rațiunile din ea țin loc de vederi care fac posibilă o înțelegere parțială (μερικῆν κτανόησιν) a înțelepciunii lui Dumnezeu³⁰⁴.

Dar oricât accentuează uneori sfântul Maxim că creațiunea are numai o importanță trecătoare pentru cunoașterea lui Dumnezeu, îi acordă alteori o valoare netrecătoare, rațiunile ei persistând și după apariția descoperită a lui Dumnezeu în viața viitoare.

Hans Urs von Balthasar, de la care am luat citatul de mai sus, continuă: «Nu trebuie uitat nici aceea că, deodată cu apariția arhetipului dumnezeiesc, va apărea și creația în forma ei desăvârșită, înveșnicită». Ca exemplificare, trimite la cap. XV din a doua *Centurie gnostică* a sfântului Maxim (P.G. 90, 1132), unde se spune că atunci când va veni Fiul lui Dumnezeu întru slava Tatălui, cu sfinții Săi îngeri, vor apărea și Moise și Ilie, adică «rațiunile mai duhovnicești» ale legii și ale proorocilor, cum le explică Maxim, sau «rațiunile spirituale ale creației», cum lărgeste înțelesul lor Hans Urs von Balthasar³⁰⁵.

În această privință, sfântul Maxim corectează pe Origen, după care Moise și Ilie sînt absorbiți pe Tabor de Domnul (*Levit. hom. VI, 2; Mt. 12, 43*). «Maxim, dimpotrivă, accentuează aci și în alte părți, că tocmai apariția slavei lui Dumnezeu dă putință lumii să strălucească în originalitatea ei distinctă»³⁰⁶.

Am putea compara lumea cu o cameră plină de tot felul de lucruri, iar slava dumnezeiască, cu lumina soarelui. Cu cit e mai întunecată camera, cu atît se vîd mai puțin lucrurile din ea. Și cu cit năpădește pe geamuri mai multă lumină, cu atît lucrurile din ea se vîd mai clare și mai frumoase.

302. Hans Urs von Balthasar, *Die gnostischen centurien des Maximus Confessor*, p. 117, unde consemnează cap. I, 70; P.G. 90, 1109.

303. *Cap. gnost. I, 70; P.G. 90, 1109*: «Cînd, la apariția desăvîrșitului, ceea ce-i la mijloc încoțează, toate oglinzile și ghiciturile trec, căci cînd cel ce se mintuiește se va desăvîrși după Dumnezeu, va veni adevărul față către față, iar acesta va fi peste toate lumile, veacurile și locurile de care era povățuit mai înainte ca un prunc».

304. *Ibid.*

305. *Op. cit.*, p. 45.

306. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. c.

Rațiunile lucrurilor din lume, departe de a deveni de prisos după vederea descoperită a lui Dumnezeu, ne vor ajuta să înțelegem fecunditatea Rațiunii divine, vor fi chiar o exemplificare a ei, așa cum razele soarelui sînt o exemplificare și o manifestare a luminii Lui. Desigur atunci vom privi direct la Soarele dreptății, sau la lumina Lui și numai indirect la rațiunile lucrurilor, pe cînd acum nu vedem țîșnirea directă a luminii din soare, ci numai iradierea ei estompată din lucruri. Cu alte cuvinte, cînd vom contempla pe Dumnezeu d'rect, vom contempla rațiunile lucrurilor în El însuși, nu în lucruri, ca acum, deci cu mult mai iluminate, mai adînci, mai explicate ³⁰⁷.

În viața de acum, «din cele ce sînt cunoaștem pe Făcătorul lor, ca fiind propriu-zis rațiunile celor ce s-au făcut» ³⁰⁸. Căci «mîntea care cultivă în duh contemplația naturală ... primește arătarea Rațiunii creatoare a tuturor din ordinea frumoasă a celor văzute» ³⁰⁹. În acest sens țîlcuiește sfîntul Maxim pînzătura acoperită cu dobitoace, care s-a arătat într-o viziune apostolului Petru, coborîndu-se din cer: «Prin pînzătura și prin dobitoacele de pe ea Dumnezeu i-a descoperit lui Petru drept mîncare spirituală lumea văzută, înțeleasă prin cea nevăzută, pe temeiul rațiunilor ei, sau pe cea nevăzută arătată prin chipurile lucrurilor sensibile». Privită astfel, lumea nu mai cuprinde nimic necurat în ea. «Cel ce s-a ridicat de la părerea mincinoasă despre lucruri a jertfit formele celor văzute, asemenea lui Petru, și, mîncînd rațiunile nevăzute, a dobîndit contemplația naturală, cea în duh» ³¹⁰. Acela «privește numai spre vederile inteligibile ale celor ce sînt, depărtînd cu mîntea formele văzute ale lucrurilor. Ca urmare el primește în modul cel mai clar cu putință arătările lucrurilor dumnezeiești care îi dau o formă mai dumnezeiască minții sale» ³¹¹. «Cel ce nu limitează firea celor văzute numai la orizontul simțurilor, ci cercetează cu mîntea în chip înțelept rațiunea din fiecare făptură, descoperă pe Dumnezeu, aflînd din mărția văzută a lucrurilor însăși cauza lor» ³¹². Altădată, sfîntul Maxim

307. Cei ce «pentru mîntea curăție a minții au primit de la Dumnezeu tot harul pe care-l pot primi oamenii, pătrunzînd cu ajutorul acestui har în noianul vederilor tainice, vîd numai rațiunile celor scrise, dezbrăcate de vestmîntul figurilor». (*Quaest. ad Thal. q. 55*; Filoc. rom. III, p. 256).

308. Comentînd venirea lui Iisus cu ucenicii Săi la stăpînul casei din Ierusalim cu ocazia serbării Paștilor, sfîntul Maxim spune: «Stăpînul casei este mîntea lărgită de strălucirea deprinderii în virtute, de înălțimea, de frumusețea și de mărimea cunoștinței. La această mîntie venind Cuvîntul și ucenicii Săi, adică cu primele rațiuni duhovnicești ale firii și trupului, se împărtășește pe Sine». (*Quaest. ad Thal. q. 3*; Filoc. rom. III, p. 27).

309. *Op. cit.*, q. 25; Filoc. III, p. 82.

310. *Op. cit.*, q. 27; Filoc. rom. III, p. 102.

311. *Ibid.*

312. *Quaest. ad Thal. q. 32*; Filoc. rom. III, p. 116.

consideră rațiunile lucrurilor văzute ca fiind «trupul» Domnului, pe care-l dă spre mîncare celor vrednici de El, sîngele fiind «rațiunile» realităților inteligibile³¹³.

Deci este o idee principală a sfintului Maxim că lucrurile ascund în ele rațiunile divine, ca tot atîtea raze ale Logosului sau ale Rațiunii supreme. Cel ce le descoperă din lucruri suie pe firul lor la cunoașterea lui Dumnezeu și această cunoaștere trebuie să anticipeze cunoașterea Lui directă.

Învățătura aceasta atribuie creațiunii și cugetării referitoare la ea un rol necesar în urcușul omului spre Dumnezeu. Sfîntul Maxim este străin de teoria unei vederi la care am ajunge prin ocolirea formelor și legilor cosmosului. Pe drumul apropierii noastre de Dumnezeu stă lumea, prin înțelegerea căreia trebuie să trecem. Fiecare om are o misiune în legătură cu lumea. Fiecare trebuie să o cunoască după puterea ce i s-a dat și, întrucît cunoașterea nu poate veni decît după dobîndirea virtuților, fiecare trebuie să dezvolte în prealabil o activitate morală în legătură cu lumea. O atitudine principial negativă față de lume ne zădărnicește însăși mîntuirea. Lumea este impusă fiecăruia ca o pia-tră pe care are să-și ascută facultățile sale spirituale.

Prin lume crește omul la înălțimea cunoașterii de Dumnezeu și a capacității de partener al Lui. Lumea este pedagog spre Hristos. Desigur ea poate fi și cale spre iad. Ea e pomul cunoaștinței binelui și răului, pomul de încercare. Dacă fi contemplăm frumusețea pentru a lăuda pe Făcătorul lui, ne mîntuim, dacă socotim că rodul lui e pur și simplu lucru de mîncare, ne pierdem. Mîntuirea nu se obține în izolare, ci în cadrul cosmic. Valoarea aceasta a lumii ca drum spre Dumnezeu se explică nu numai din faptul că omul trebuie să aibă un obiect de amploare uriașă, cu ajutorul căruia să-și întărească forțele spirituale, ci și din structura intrinsecă a lumii, ca simbol al realității transcendente divine. Simbolul (de la grecescul συμβόλλειν): a pune la un loc, a uni două lucruri, fără a le confunda) este o realitate văzută care nu numai reprezintă, ci și face să se vadă cumva prin ea o realitate nevăzută. Simbolul presupune și arată oarecum în mod simultan două lucruri. El este «puntea între două lumi» a zis cineva. Cuvîntul, de pildă, e simbolul spiritului, unind fără să confunde și înfățișînd simultan materialitatea sunetului cu înțelesurile unei cugetări; fața omenească la fel, făcînd transparent spiritul din om prin materialitatea ei și, în cazul că acela trăiește în Dumnezeu, pe Dumnezeu însuși³¹⁴.

313. *Quaest. ad Thalas.* q. 35; Filoc. rom. III, p. 122.

314. Olivier Clément, *Le Visage intérieur*, Paris, Stock, 1976.

Conștiința simbolică a lumii «vede în lume peste tot numai semne și simboluri ale celeilalte lumi ; ea simte divinul înaintea tuturor lucrurilor, ca mister și infinitate ce stă înapoia a tot ce e finit»³¹⁵. «Întregul corp al lumii este un simbol al spiritului, o oglindire și o reprezentare, un semn al unei alte realități, a ceva ce zace cu mult mai departe sau mai adânc»³¹⁶. «Legătura a două lumi, posibilitatea întrepătrunderii lor reciproce, revărsarea de energie dintr-o lume într-alta, e arătată în sensul pe care îl are lumea văzută. Simbolul dezvăluie viața divină, dă semnul pentru trecerea energiei divine în viața acestei lumi naturale, dar în același timp acoperă infinitul tainic al vieții divine, afirmă incomparabilitatea lumii cu viața spirituală. Symbolismul nu admite cea osificare și închidere definitivă a lumii naturale și a trupului natural, în urma căreia lumea aceasta și trupul acesta devin o realitate în sine, pe care n-o pătrunde infinitatea divină, infinitatea spiritului»³¹⁷. «Eu trec prin viața acestei lumi cu privirea îndreptată spre adâncurile ei negrăite ; pretutindeni mă lovesc de mister și văd numai oglindirea altor lumi. Nimic nu este închis în sine, nimic terminat, nimic definitiv fixat în această lume. Lumea este străvezie, granițele ei se deplasează mereu, ea pătrunde în alte lumi și alte lumi pătrund în ea. Nu există în lume o opacitate impenetrabilă»³¹⁸.

Aceste observări luminează și largesc înțelesul concepției sfinților părinți despre creație, ca simbol din care se desprind rațiunile divine, care își au originea în Rațiunea supremă.

Dar se ridică întrebarea : desprinderea acestor rațiuni din natură și legătura lor cu Rațiunea divină se realizează ea pe calea discursivă a formării de noțiuni și de deducții de la cele ce se văd, la cauza lor ultimă, sau se realizează printr-o intuiție mai rapidă ? Scolastica tomistă nu admite o altă cale de cunoaștere a rațiunilor din lucruri și a lui Dumnezeu din lume, decât cea discursiv-deductivă, care după ea este singura cale de cunoaștere.

Sfinții părinți și teologii ortodocși mai noi susțin că pătrunderea în adâncimile spirituale de dincolo de lumea naturală nu se poate face pe cale rațională. Structurii de simbol a lumii îi corespunde o cunoaștere simbolică, deosebită de cea rațională. Categoriile rațiunii definesc, adică pun margini, deosebesc de altceva. De aceea ele sînt aplicabile numai realităților marginite care se disting între ele. Dumnezeuirea fiind

315. N. B., *op. cit.*, p. 77.

316. *Op. cit.*, p. 79.

317. *Op. cit.*, p. 80.

318. *Op. cit.*, p. 102.

infinită, ineputabilă, nu poate fi obiect al determinărilor raționale. Rațiunea se potrivește numai lumii naturale, nu și celei spirituale. «Cunoașterea de Dumnezeu, zice gânditorul ortodox amintit, este un proces infinit al spiritului. Totuși misterul persistă mereu, niciodată dumnezeirea nu poate fi epuizată pînă la capăt»³¹⁹. Sau : «După natura sa, simbolul nu întemnițează infinitul în finit, ci face tot finitul străveziu. Prin finit lucește infinitul. În lumea finită nu există o închidere a orizontului»³²⁰.

Dar licărirea aceasta nu e un dat obiectiv pentru oricine, ci ea se descoperă numai într-o trăire spirituală, numai unei priviri «în duh», cum ar spune sfîntul Maxim Mărturisitorul. Dar pentru această privire «în duh» a rațiunilor lumii, deosebită de cunoașterea lor deductivă, rațională, e necesară o purificare prealabilă a ființei noastre, prin îndelungate nevoințe.

Dar se cade să expunem mai pe larg această privire «în duh» a rațiunilor lumii, de către mintea celui purificat de patimi. Sfîntul Maxim Mărturisitorul nu ne dă nicăieri analiza însăși a actului de sesizare a rațiunilor din lucruri, pe care el îl numește «contemplație naturală». Termenul «contemplație», pe care îl folosește pentru cunoașterea acestor «rațiuni» din natură, ar fi un indiciu că e vorba de o intuiție, dacă de fapt contemplația e pe toate treptele acel act în care, cum spune Blondel, «puterile discursive nu-și mai deplasează căutările lor, ci și-au găsit odihna»³²¹. Aceeași concluzie ne-ar îndemna să o tragem și faptul că sfîntul Maxim socotește că această contemplație e o cunoaștere «în duh», deci sub înfruirea harului Duhului Sfînt, fiind necesară o curățire prealabilă a omului de patimi.

Pe de altă parte, sfîntul Maxim susține că din rațiunile lucrurilor «cunoaștem că este Făcătorul celor văzute, dar cum este El nu putem înțelege»³²². Din aceasta, precum și din rolul pe care sfîntul îl atribuie «rațiunii» în cunoașterea acestor aspecte ale lucrurilor, pe care de asemenea le numește persistent «rațiuni», ar urma că această contemplare are un caracter rațional. Neconținut apoi sfîntul Maxim pretinde omului care se străduiește după desăvîrșire să-și purifice și restabilească toate facultățile sufletești, inclusiv rațiunea. De aceea am spus că apropierea de Dumnezeu a sufletului nu se realizează printr-un salt în afara rațiunii, ci după un îndelungat exercițiu al rațiunii în cunoașterea sensurilor lucrurilor. De aceea ni s-a rînduit lumea ca drum spre Dumnezeu.

319. *Op. cit.*, p. 84.

320. *Op. cit.*, p. 78.

321. *Op. cit.*, vol. I, p. 91—92.

322. *Quaest. ad Thalass.* q. 51, sc. 5; P.G. 90, 488.

Existența lumii se vedește ca avînd, pe lângă alte rosturi, și pe acela de a ne exercita toate puterile sufletului în urcușul spre Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar fi voit să Se facă cunoscut dintr-o dată direct, lumea lucrurilor ar fi lipsită de unul din rosturile ei. Existența lumii însăși ca drum spre Dumnezeu e o dovadă că suprema cunoaștere de Dumnezeu nu e un act irațional, ci supராational, adică nu se realizează prin renunțarea prematură la rațiune, printr-un salt direct în afara rațiunii, ci prin depășirea rațiunii, la un nivel care nu o desființează, ci o implică, după activarea și folosirea tuturor resurselor ei, după exercitarea cea mai deplină a puterilor ei³²³. Noi ne ridicăm la o cunoaștere supராatională de Dumnezeu, dar nu antirațională, după ce prin însăși rațiunea noastră exercitată la maximum înțelegem că domeniul în care am pătruns depășește puterile limitat raționale ale noastre, printr-un plus de lumină, nu printr-un minus. Pe culmile cunoașterii de Dumnezeu cunoaștem prea mult, sesizăm prea multe sensuri și într-o formă prea luminoasă, iar nu prea puțin pentru pretențiile rațiunii. Acesta e faptul care ne oprește să pretindem că această abundență își are izvorul numai în rațiunea noastră. Ea își are izvorul și într-o supra-rațiune care înalță rațiunea noastră mai presus de puterile ei, fără să o anuleze. Dar, pentru a ajunge la această prea multă inteligibilitate, trebuie să fi ajuns a ne cunoaște limitele de sus ale puterii noastre de înțelegere.

Dar iarăși faptul că, după sfinții părinți, pentru descoperirea rațiunilor din lucruri se cere o îndelungată purificare de patimi și un îndelungat exercițiu, ne arată că nici rațiunea, în înțelesul ei comun, nu este aceea care sesizează «rațiunile» lucrurilor și, prin ele, pe Dumnezeu, ci e vorba de o rațiune care se exercită și prin alegerea faptelor raționale cerute de poruncile dumnezeiești și prin «raționalizarea» treptată a omului, dobîndită prin virtuți. Dar această exercitare treptată a rațiunii prin cunoaștere și făptuire are la bază actul cunoașterii intuitive, în care e implicată rațiunea îndelung exercitată.

323. Din acest punct de vedere sînt cit se poate de nimerite observațiile lui Blondel: «Totmai pentru că această existență contingentă, cu toate aspirațiunile ei indefinite, se izbește din toate părțile și nu cunoaște la început nimic decît sub formele restrictive, *sub specie limitii*, este inevitabil și salutar ca adevărurile transcendente, Binele absolut să nu apară la început decît în promiscuitatea darurilor imanente, sub trăsăturile relativului și particularului. Dacă idealismul ar fi fondat și ar realiza ceea ce pretinde, noi n-am fi decît ca acele musculițe, atrase invincibil în mijlocul nopții de lumina în care își ard aripile lor fragile. Tot în aceasta stă și iluzia acelei teozofii, care, disprețind cugetarea și rațiunea discursivă, se precipită, sau mai bine zis, (căci ea exclude orice pronume și orice verb activ), este absorbită de abisul fără fund și fără formă al îndeterminației pure: eroare și primejdie extremă, căci asemenea sărmanilor fluturi, spiritele dezabuzate de falsa claritate a misterului riscă, arzîndu-și aripile destinate zborului lor în penumbră, să cadă vii în aberațiile de a căror falsă mistică și imanentism nu s-au putut feri totdeauna». (*Op. cit.*, vol. I, p. 351—352).

Vom căuta în cele ce urmează să lămurim această învățătură a sfinților părinți, care e mai complicată decât soluțiile unilaterale ale simplului raționalism sau ale intuiționismului.

În primul rînd notăm că există un adevăr sau un sens obiectiv cu privire la fiecare lucru. Aceasta vrea să o spună termenul de «rațiune» (λόγος), folosit de sfîntul Maxim și de alți părinți bisericești. Adevărul sau sensul nu e un produs subiectiv, variind în mod real de la subiect la subiect. Fiecare lucru își are în mod obiectiv un sens propriu, ca și un rost, o cauză și o finalitate și o legătură specială cu celelalte lucruri. Judecata noastră asupra acestui adevăr sau sens poate varia după interese, după idei preconceptuate, după capacitatea și pregătirea noastră intelectuală. Aceasta nu modifică însă și adevărul sau sensul aceluia lucru, care rămîne în sine neatins, așteptînd să fie descoperit. Tot așa, orice faptă trebuie să-și aibă o «rațiune» și numai atunci este obiectiv rațională, cînd se conformează cu ea. Dacă, din diferite interese, nu ne conformăm fapta cu rațiunea căreia e chemată să-i slujească, în zadar căutăm să o înzestram cu o altă «rațiune»; ea rămîne irațională.

Tot ce a făcut Dumnezeu și tot ce se întîmplă și se săvîrșește după voia Lui, adică pe linia adevăratei dezvoltări a creațiunii, în totalitate, sau a fiecărei fături în parte, e rațional, zice sfîntul Maxim. Numai patima e irațională, deși își dă o justificare rațională. Caracterul rațional al acestui adevăr sau sens stă nu numai în obiectivitatea neschimbată, țesută armonic în toată realitatea, ci și în puterea cu care se impune odată ce am ajuns la purificarea de patimi. Dumnezeu licărește atunci din orice lucru, în pragul oricărei fapte, din primul moment. În acest sens nu mai e necesară o cugetare discursivă pentru a-l desprinde și face să se impună. E într-un fel licărirea lui intuitivă. Dar licărește ca rațiune copleșitoare, ca logos obiectiv înțeles de noi, dar și mai presus de înțelegerea noastră, impunîndu-se prin raționalitatea lui deplin convingătoare și evidentă și, în același timp, prin suprarăționalitatea lui ca reflex al unei rînduiri armonioase și imutabile de existență a unui lucru sau fapte în cadrul întregii realități.

Dar faptul că la această stare de contemplare dintr-o dată a anumitor adevăruri obiective, a anumitor «rațiuni» ale lucrurilor, ajungem numai după o lungă pregătire cu pronunțat caracter moral, ne face să cercetăm mai atent pricina pentru care e necesară o astfel de pregătire pentru sesizarea unui adevăr dintr-o dată. De asemenea, să cercetăm care este natura acestei sesizări rapide.

Pricina pentru care este necesară și o pregătire stă în faptul că rațiunea noastră nu rămâne, în orice condiții de viață a noastră, invariabil la aceeași capacitate de sesizare obiectivă a adevărului. După expresia obișnuită a sfinților părinți, ea «slăbește», ea nu-și ține cu fermitate poziția ei suverană de judecătoare obiectivă. Ceea ce o trage de pe tronul ei sînt patimile. Acestea o fac să inventeze argumente raționale pentru orice faptă păcătoasă. Și cum faptele păcătoase abuzează de lucruri, socotindu-le numai obiecte de satisfacție materială, rațiunea justificînd ca rațională o comportare irațională, găsește și lucrurilor rațiuni, care nu sînt propriu-zis rațiunile lor, ci rațiuni care le prezintă într-o lumină alterată, niște false rațiuni.

În fața unei rațiuni care a căzut la rolul de slujitoare a patimilor, viziunea lumii suferă următoarele modificări :

1) Se acoperă rațiunile mai adînci, mai «spirituale» ale lucrurilor, văzîndu-se numai latura materialistă și de utilitate trupească a acestora. De pildă, frumusețea unui măr, dulceața unui strugure, nu mai sînt văzute ca avînd rostul de a ne face să cunoaștem că în Dumnezeu sînt energii creatoare de frumusețe și de dulceață, cunoștință cu care ar trebui să rămînem chiar cînd nu vor mai fi mere și struguri, ci pur și simplu pentru a trezi și satisface un apetit trupesc. Despre frumusețea fetelor tinere se spune că este o formă ispititoare produsă de natură în slujba înmulțirii speciei. Insușirile materiale ale lucrurilor fac zid care astupă orice vedere dincolo de ele. Lumea devine exclusiv materială și utilă, sau utilizabilă exclusiv trupește. Pomul cunoștinței binelui și răului devine pur și simplu plăcut la «vedere» și gustos la «mîncare». Așadar se strîmtează orizontul.

2) Rațiunea pătimășului sau interesatului se străduiește să-și justifice cu argumente de interes obștesc faptele pe care le săvîrșește din interese personale. Și ceea ce e remarcabil pentru caracterul luncos al rațiunii este că de fapt ajunge să se convingă ea însăși de această argumentare. Aceasta însemnează o înlocuire a unor rațiuni obiective cu rațiuni subiective. Desigur aceste «rațiuni» subiective nu sînt propriu-zis rațiuni ; ele sînt «rațiuni» pătimășe, în vreme ce rațiunile adevărate sînt obiective, și le descopăr atunci cînd am experiența că judecățile mele se supun rațiunilor din lucruri, nu invers. Aceasta e o nouă strîmbare, o nouă cădere din adevăr.

Dar numai rațiunile obiective, pe care le-a înlocuit acest ins (sau poate nu le-a avut nici înainte), sînt acelea care servesc dezvoltarea generală, sînt cele spre care tind lucrurile în dezvoltarea lor sănătoasă. Cel ce le înlocuiește cu rațiuni subiective pune generalul în slujba par-

ticularului, împiedicînd dezvoltarea normală a întregului. Adevărul obiectiv și general e înlocuit de fiecare cu un adevăr al lui. Astfel ridicînd fiecare un adevăr al lui în locul adevărului obiectiv și general, lumea nu mai apare aceeași pentru toți, ci fiecare o vede altfel, încît nu se mai știe care este cea adevărată. Aceasta naște îndoiala dacă propriu-zis mai există un adevăr și dacă nu totul este iluzie. De fapt toate opiniile date în felul acesta drept adevăr sînt iluzii. Dar adevărul obiectiv totuși există, însă e dincolo de judecata interesată a tuturor.

Teologul german Karl Heim socotește că în mod fatal lumea trebuie să apară fiecăruia și în fiecare clipă altfel și altfel, după centrul perspectivei (perspektivische Mitte) din care o privește. Dar acest centru de perspectivă este de cele mai multe ori un centru al intereselor, un centru al patimilor. E posibil să fie motive nevinovate, care fac posibilă varietatea perspectivelor din care e privită lumea: puțina experiență, concentrarea privirii asupra unui domeniu al lumii, cultura prealabilă. Dar fie că și aceste motive sînt amestecate cu ingrediente individualist-pătimașe (de pildă cultura achiziționată poate fi influențată de un punct de vedere unilateral pătimaș), fie că prin curățirea de patimi, care se dobîndește prin experiență, aceste motive nevinovate sînt depășite și ele, fapt e că la urma urmelor și aceste perspective, în aparență total nevinovate, pot fi depășite măcar în parte. În orice caz, există un adevăr unic care e dincolo de perspectivele și de adevărurile subiective. De el nu ne putem apropia însă decît treptat și poate niciodată nu-l avem întreg în viața aceasta. Dar nici în viața viitoare. Singur Dumnezeu îl cunoaște întreg. Căci El însuși e Adevărul întreg. Și îngerii se purifică fără încetare de neștiință, zice Dionisie Areopagitul, adică progresează la nesfîrșit în cunoașterea Adevărului^{323 a}. Iar ideea generală a sfinților părinți este că fiecăruia îi sînt date darurile, deci și darurile cunoașterii (se înțelege al adevărului), după puterile lui. Dar între cei care au dobîndit această cunoaștere parțială a adevărului — adică dintr-o perspectivă particulară, determinată de motive nepătimașe (cunoașterea din parte) — și cei care falsifică voit adevărul, este o mare deosebire. Cei dintîi sînt pe drumul adevărului, pelerini spre cer, cei din urmă sînt întorși cu spatele la adevăr, sînt călători spre iad, spre tatăl minciunii.

Aparența de «adevăr» a opiniilor subiective se explică prin faptul că ele sînt refracțiile adevărului cel unic, în receptacolele strîmbate de patimi, care sînt diferenții indivizi.

323 a. De coel. hierarch.; P.G. 3, 201.

După părinții răsăriteni, adevărul nu e subiectivitate, cum spunea Sören Kirkegaard, ci cea mai obiectivă realitate. Pentru a-l afla trebuie, dimpotrivă, biruită orice subiectivitate. Desigur adevărul nu se află pe o cale pur teoretică, printr-o rațiune care se detașează de trăirea integrală a insului concret. O asemenea detașare este cu neputință. O rațiune în sine, uniformă la toți oamenii, nu se poate afla de fapt. Patimile au făcut-o lunecoasă. Iar în măsura despătimirii, ea sporește de la om la om în cunoașterea adevărului obiectiv. Din acest punct de vedere, cunoașterea depinde și de o stare «subiectivă» a rațiunii. Dar subiectivitatea cea mai adevărată este cea mai conformă cu «obiectivitatea» adevărului. În omul care nu s-a purificat de patimi rațiunea e totdeauna în slujba patimilor și judecățile ei strîmbă adevărul. Această «subiectivitate» păcătoasă trebuie biruită. Dar ea nu se biruie numai neascultînd de ea în momentele de cugetare. Omul nu poate trăi despicat în două. Chiar dacă pentru moment o parte a lui, și anume afectivitatea și complexul de interese, pare adormită, acestea înfruesc judecata rațiunii. Omul trebuie unificat. Subiectivitatea aceasta care falsifică adevărul nu poate fi biruită decît printr-o luptă în care se angajează toate puterile omului nu numai rațiunea, pentru biruința deplină asupra subiectivității pătimase. În locul patimilor trebuie puse virtuțile.

Numai o rațiune care se modelează după o viață virtuoasă, adică după o viață care a sacrificat printr-un îndelungat exercițiu egoismul și orgoliul punctului de vedere propriu, se poate apropia de adevăr. Poate fi numită și aceasta subiectivitate. Dar numai într-un sens precis: ca luptă a întregului om împotriva subiectivității egoiste, ca luptă pentru a ajunge la uitarea de sine și la experiența acestei uitări de sine. Numai subiectivitatea care înseamnă trăirea depășirii propriei subiectivități se poate apropia de adevăr. De aceea, e just ceea ce spune Kirkegaard că adevărul este evidența pentru care ești gata să-ți pui viața; dar această capacitate de sacrificiu înseamnă uitare de sine ^{323 b}.

323 b. Acesta este și înțelesul recomandării străuitoare a sfinților părinți că, înainte de a ajunge și pentru a ajunge la capacitatea de a discerne ce se cade și ce nu se cade să facă, trebuie să-și ia un povățuitor încercat, de care să asculte în mod desăvîrșit. Astfel Ioan Cassian redă următorul dialog între prietenul său, Gherman, și Ava Moise:

Gherman: «Ni s-a arătat îndeejuns, cu pilde noi și prin cuvintele părinților, discernămîntul, sau dreapta socoteală, că este izvorul, rădăcina, capul și legătura tuturor virtuților. Dar dorim să aflăm și în cel fel am putea-o cîștiga?».

A răspuns atunci Ava Moise: «Adevărata dreaptă socoteală nu se dobîndește decît prin adevărata smerenție, care ne face să arătăm părinților nu numai faptele, ci și gîndurile noastre și să nu ne încredem în părerea noastră nicidecum, ci întru toate să urmăm povățuirile bătrînilor și să credem că aceea este bine ce vor socoti ei ca atare. Aceasta nu numai că face pe monah să rămînă neabătut de la calea cea dreaptă prin discernămîntul adevărat, ci îl păzește și nevătămat de toate cursele diavolului. Căci este cu neputință să cadă în înșelăciunea dracilor cel ce își întocmește viața sa

Cine s-a apropiat de adevăr a izbândit în aceasta, pentru că printr-un lung exercițiu a reușit să se uite pe sine, să iasă din sine, iar odată aflat, îl face să uite și mai mult de sine (ἐκβασις ἑαυτοῦ). Dar această stare este o trăire integrală. Aci nu mai e numai rațiunea care a uitat de latura afectivității, ci omul întreg s-a uitat pe sine. Iar aceasta nu înseamnă numai ceva negativ, ci și ceva pozitiv: omul întreg e îndrăgît de adevăr, e întins spre adevăr, e fericit de a se fi învins pe sine și de a trăi și muri pentru adevăr. În acest sens putem vorbi și noi de o aflare și trăire existențială a adevărului. Dar rațiunea nu e scoasă din funcție, însă nu e o rațiune rece, ci o rațiune asistată de toate puterile sufletului. Dar se simte liberă pentru că are evidența că slujește adevărului, care e conform în mod real cu ea, nu unei aparențe de adevăr, străină de ea, neconformă ei. Adevărul o ține cucerită — ca pe întregul om — iar adevărul a slobozit-o. Ea însăși și omul întreg se află pe o treaptă superioară, identificat cu adevărul, transformat, adică ridicat la o treaptă superioară a ființei sale.

Această ieșire din sine în obiectivitate pentru a regăsi adevărul și a-l trăi ca pe ceva conform cu cea mai proprie subiectivitate, sau mai bine zis această identificare integrală a sinei cu logosul obiectiv, înseamnă în același timp ieșirea din izolare și intrarea în universal, în relația cu Persoana ce cuprinde totul. Pe măsură ce cunoaștem adevărul mai deplin, noi părăsim opiniile noastre particulare, ce se bat cap în cap și cugetăm la fel. Noi ajungem la unirea în cuget, care are ca urmare și unirea în voință și în simțire. Aceasta este refacerea unității firii omenești, sfîșiată prin păcat. Ea se realizează prin adevărul cel unul, care este Persoana supremă, cu care ea este conformă fiind ea însăși una cu adevărul cunoscut după eliberarea de îngustimea și izolarea în patimile care ne dezbină și odată cu dobîndirea iubirii. Ea se realizează adică prin Dumnezeu, căci adevărul e Dumnezeu și noi sîntem făcuți conform cu Dumnezeu. Unde este cunoscut Dumnezeu, Care e totul ca Persoană, acolo se realizează comuniunea, Biserica. Adevărul nu poate fi cunoscut și mărturisit decît «cu o minte și cu o inimă».

După ce am văzut așadar pricinile strîmbării adevărului și acopeirii rațiunilor din lucruri, precum și remediul general prin care se poate reveni pe drumul adevărului, să vedem etapele acestei vindecări, pentru că ea nu se poate realiza deodată. Aceasta ne va lămurii și asupra naturii acelei intuiții fulgerătoare a adevărului în noi înșine și în toate,

după judecata și părerea celor înaintași (Cuvînt de mult tolos despre părinții din pustia schetică și despre darul deosebirii, Filoc. rom. I, p. 136; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 89; extras din Collationes, P.L. 49, 477—558).

de care vorbeam înainte, și asupra modului cum putem dobîndi capacitatea pentru ea.

Etaplele revenirii la drumul adevărului și la lumina lui tot mai clară sînt următoarele :

1) O credință inițială, ca voință de a explica toate lucrurile prin rațiunile lor, ce au rădăcina în Dumnezeu ca Persoană, sau ca o comuniune iubitoare supremă de Persoane, și de a împlini în orice împrejurare porunca dată de El, chiar dacă nu avem încă o evidență experimentată și satisfăcătoare a legăturii rațiunilor lucrurilor cu Dumnezeu și a motivelor pentru care trebuie să împlinim poruncile Lui. E o credință deocamdată globală despre prezența în toate a lui Dumnezeu ca Persoană, Care numai în mod general ne face să ne dăm seama că sîntem în adevăr și mergem pe drumul spre tot mai clara înțelegere a Lui.

2) O stăruință îndelungată în îndrumarea vieții și în explicarea lucrurilor din lume în lumina credinței. Acestea două stau în strînsă legătură. Căci îndrumarea vieții după poruncile Domnului pe baza credinței înseamnă purificarea de patimi și dobîndirea virtuților, adică ieșirea din îngustimea noastră și conformarea ființei noastre cu Dumnezeu, prin relație cu El. Dar aceasta nu e altceva decît renunțarea la considerarea lucrurilor ca simple obiecte de satisfacție egoistă și privirea lor ca raze ale mării, ale dragostei și atotputerniciei divine. În tot timpul acesta eu fac pe baza credinței anumite judecăți de valoare asupra faptelor ce trebuie să le săvîrșesc și judecăți explicative asupra rațiunilor sau rosturilor adevărate ale lucrurilor în legătură cu Dumnezeu. Stăruința prin fapte într-un asemenea efort mă obișnuiește cu aceste judecăți. De pildă eu mă obișnuiesc ca văzînd un măr frumos să nu-l mai consider ca materie atrăgătoare pentru pofta mea, ci tot mai mult ca semn al bunătății și frumuseții divine, iar rațiunea oricărei fapte să o găsesc într-o poruncă a lui Dumnezeu, Care vrea să răspund iubirii Lui și conformării cu El în faptele mele, precum orice faptă care nu se conformează acestei porunci să o găsesc irațională.

3) Experiența de viață dobîndită prin stăruința amintită, îmi confirmă judecățile de valoare ce m-am obișnuit să le fac asupra faptelor și explicarea rațiunilor lucrurilor ca avîndu-și fundamentul în Dumnezeu. Experiența îmi arată că de fapt frumusețea și dulceața de suprafață a lucrurilor e trecătoare, că o viață îndrumată numai spre satisfacții trupești și egoiste, căutate în aceste frumuseți și dulceați de suprafață ale lucrurilor, pierde prin vestejirea trupului suportul în care și-a pus toată nădejdea. Deci ceea ce rămîne de fapt din obiectele frumoase e revelația unei frumuseți independente de incorporările ei materiale,

precum omul după slăbirea trupului rămîne cu o ființă ajunsă la curăție. Astfel, judecățile susținute la început de credință, trecînd prin experiența unei vieți virtuoză, încep să se lumineze de o evidență interioară. Credința pînă nu se prelungește în împlinirea poruncilor «are în sine rațiunea adevărului»³²⁴, dar neluminat, nefăcut evident. Deci ea ne îndrumă bine.

Ca să ajungem însă la evidența adevărului implicat în credință, la evidența judecăților ce le facem pe baza ei, trebuie să ne fi exercitat mult în viața virtuoză³²⁵. Această evidență clară e ceea ce se numește discernămînt (*διὰκρισις*). Faptul că discernămîntul stă pe de o parte în strînsă legătură cu înțelegerea rațiunilor din lucruri (*γνώσις*), apărînd deodată și dezvoltîndu-se paralel, dar pe altă parte dă naștere acestei cunoașteri a rațiunilor și nu invers, poate îndreptăți pe sfîntul Maxim să așeze discernămîntul, cînd pe o treaptă paralelă, cînd pe o treaptă anterioară cunoașterii rațiunilor din lucruri.

Dar ne dăm seama că discernămîntul se întemeiază pe o evidență mai largă decît cea pe care o putem cuprinde în judecata sau în concepul nostru. Căci ne dăm seama că însăși rațiunea unei porunci sau rațiunea unui lucru nu poate fi prinsă întreagă și exact într-o judecată a noastră, cu atît mai puțin, rațiunea sau șensul unei persoane. Astfel, tîndem mereu spre concepte mai adecvate cu acea evidență, deși îndată ce ajungem la un concept mai cuprinzător, la o judecată mai nuanțată, evidența s-a făcut iarăși mai largă, mai profundă. Încă din faza credinței simple și a judecăților rostite pe baza ei, fără o evidență explicită, a existat cel puțin evidența că în lucruri și în porunci sînt rațiuni și adresa dumnezeiești pe care noi nu le vedem, că deci indicațiile ei sînt juste. Încă de atunci, alături de judecări era o evidență pe care acelea nu o puteau cuprinde³²⁶. În această virtualitate infinită se manifestă prezența în lume a energiilor divine intenționate. Rațiunile din lucruri nu sînt decît rațiunile din Dumnezeu, proiectate în oglinda lucrurilor de energiile divine intenționate. De la rațiunile oglindite în mod imperfect în lucruri

324. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thalas.* c. 54; Filoc. rom. III, p. 243 urm.

325. Scolia 28 la *Quaest. ad Thalas.* c. 54; Filoc. rom. III, p. 246: «Credință orarbă are acela care nu împlinește prin credință poruncile dumnezeiești. Căci dacă poruncile Domnului sînt lumină, e vădit că cel ce nu împlinește poruncile dumnezeiești e lipsit de lumină și poartă un nume gol, dar nu pe cel adevărat, de lumină». *Op. cit.*, c. 54, p. 246: «Să nu neglijăm nimic din cele spuse, ca nu cumva, neglijîndu-le puțin cîte puțin, să ne facem credința noastră orarbă și fără ochi, lipsită de lumina Duhului, care se împărtășesc prin mijlocirea virtuților».

326. Ch. Journet, *op. cit.*, p. 109: «Car la connaissance obscure — comme celle de la foi — se connaît comme obscure, c'est à dire comme dépassée par son objet, et aussi elle se manifeste en quelque manière. Et c'est parce qu'elle se connaît comme obscure, qu'elle peut être la connaissance suffisante à fonder un amour qui va plus loin qu'elle».

se deschid pentru noi perspective de a urca pe firul energiilor divine pînă la rațiunile din Dumnezeu. Dar pe acestea niciodată nu le putem mărjini în concepte. Evidența nu poate fi deci cuprinsă niciodată în marginile conceptelor și ale judecării raționale, pe de o parte, pentru că încă nu e destul de clară, pe de alta pentru că ea virtual e infinită și-i simțim în toată clipa lipsa de hotar.

Discernămintul, ca sesizare a rațiunilor din porunci și din faptele ce trebuie săvîrșite, devine tot mai clar, iar cunoașterea îndreptată spre lucruri pătrunde spre rațiunile tot mai duhovnicești ale lor. Fapte care sînt în aparență bune, prin discernămint sau dreapta socoteală, cum îi zic monahii, se descoperă ca lipsite de această calitate. Rațiuni care păreau înainte ultimele trimit, după noi progrese în viața virtuoaasă, spre rațiuni și mai adînci. Prin exercițiu se ascute tot mai mult puterea de observație, de sesizare a sensurilor lucrurilor, a intențiilor lui Dumnezeu prin ele, a urmării faptelor noastre pentru noi, pentru semenii.

4) Dar această agerime sporită are ca efect și o accelerare a actului de sesizare a rațiunilor din fapte și din lucruri, în așa măsură, încît, după un îndelungat exercițiu, se descoperă de la prima vedere ce e rău într-o faptă chiar bună în aparență, sau rațiunea mai adîncă a unui lucru. Prin lunga obișnuință de a discerne faptele cu adevărat bune de cele numai aparent bune, îndată ce ni se cere sfatul pentru fapta cutare, sau îndată ce un gând mă îndeamnă să o săvîrșesc, surprind calitatea ei. Și prin obișnuința îndelungată de a considera că rațiunile lucrurilor nu stau în simpla lor utilitate trupească, ci în revelarea unui sens spiritual, a unei intenții divine, îndată ce văd un lucru nou surprind dincolo de lucru, de suprafața lui utilă trupește, sensul lui spiritual, însușirea divină la care trimite, voia și relația divină care se vrea realizată prin el cu mine, îmbogățirea sau sărăcirea mea duhovnicească prin el.

Aceasta este «intuiția» fulgerătoare a esențelor lucrurilor și a valorilor faptelor. Precum se vede ea nu apare ca ceva din senin și nu e ceva irațional, ci e rezultatul unui exercițiu îndelungat al rațiunii călăuzite de credință și susținute de stăruința în viața virtuoaasă. Dacă rezervăm pe seama acestei priviri agere și acestei sesizări rapide numele de contemplație, pe care-l folosește sfîntul Maxim Mărturisitorul, totuși nu trebuie să uităm că ea apare la sfîrșitul efortului îndelungat al purificării de patimi, al dobîndirii virtuților, cînd putem cu adevărat să privim lucrurile în «ideile simple», și în același timp adînci, ale lor, adică în rațiunile duhovnicești neafectate de patima noastră. Pe Dumnezeu îl «vedem» prin aceste rațiuni tot în sensul că obișnuința îndelungată de a aduce orice lucru în legătură cu Dumnezeu ne ajută ca să facem acum această operație în mod fulgerător, văzînd de la prima percepție a unei

calități însușiri divine care au realizat-o, scopul cu care ni s-a dăruit, ca semn al iubirii Lui pentru a provoca iubirea noastră, pentru a se realiza între noi, Dumnezeu și semenii un dialog al dăruirii reciproce din iubire. Dar precum spuneam înainte, și în această sesizare rapidă e o evidență mai largă decât cea pe care o putem cuprinde în concept. Pe cât de fulgerător aducem frumusețea unui lucru în legătură cu Dumnezeu pe baza obișnuinței, tot pe atât de fulgerător ne dăm seama că frumusețea divină e mai mult decât frumusețea lucrului. Îndată ticărește misterul a ceva coplesitor.

Evidența aceasta totdeauna mai largă și mai altfel, totdeauna depășind marginile conceptului, e ceea ce-i misterios în ceea ce-i văzut, deci nu poate fi exprimat, ceea ce se asociază ca element contemplativ la elementul rațional. Dar elementul acesta propriu contemplației nu apare, nu se dezvoltă decât din prilejul eforturilor raționale, stimulându-le la rîndul lor pe acestea. El totdeauna apare ca un plus peste sensul rațional, nu ca un minus. Acest plus fiind prezent pe toate treptele, am putea spune că în tot timpul raționamentul este însoțit de contemplație. Dar totuși e bine să fie rezervat numele de contemplație acestei trepte de sesizare rapidă a rațiunilor din lucruri și a plusului corespunzător acestei trepte.

Această sesizare rapidă a sensului spiritual al lucrurilor, și al plusului de sens, e deosebită de intuiția fenomenologică (*Wesenschau*), care nu știe de o asemenea pregătire. Chiar actul de cunoaștere religioasă a lui Dumnezeu, de care vorbește Scheler ³²⁷, n-ar fi capabil, socotim, de asemenea intuiții devenite statornice, fără treptele premergătoare înșirate, adică fără o pregătire morală îndelungată ³²⁸. Ele pot avea loc cel mult în momente rare ; pe cînd contemplarea de care vorbesc părinții, deși fulgerătoare, e ca o fulgerare permanentă. Omul crescut duhovnicește pe toate le raportează îndată și continuu la Dumnezeu, prin toate contemplații pe Dumnezeu. Desigur, el nu leapădă cugetarea discursivă. Dar această operație o face de cele mai multe ori după ce a contemplat într-o clipă în mod simultan lucrul și relația lui cu Dumnezeu, sau deodată cu aceasta. Această desfășurare în componentele sale și această demonstrație rațională a unei viziuni fulgerătoare directe o duce la rîndul ei pe aceasta și mai departe, așa cum a pregătit-o și mai înainte. Raționamentul discursiv și contemplația fulgerătoare nu se exclud, întrucît ultima a crescut din primul, sau și din primul, fiind din nou punct de

327. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, 1933.

328. Oare de aceea conșteie protestantismul credința ca fiind cu totul oarbă, ca simplă afirmare voluntară produsă în noi de Dumnezeu, lipsită de orice iluminare?

plecare pentru el. Contemplația este un raționament sau o serie de raționamente plus un element necuprins în ele, dar prilejuit de ele, iar raționamentele sînt o contemplație desfășurată pînă la un punct în ceea ce are ea ca sensuri posibile de definit.

Scrierile ascetice răsăritene spun despre discernămintul acesta rapid că e și un dar primit de sus, și o capacitate dobîndită cu vremea, fiind propriu celor mai înaintați. De aceea, monahul trebuie să ceară în toate sfatul lor. Faptul că e dobîndită treptat și că nu apare dintr-o dată, din senin, confirmă cele ce le-am spus mai sus despre cîștigarea treptată a capacității de a «vedea» dintr-o dată rațiunile lucrurilor și ale faptelor de săvîrșit. Dar faptul că e și dar arată pe de o parte că efortul pentru cîștigarea ei treptată e călăuzit și susținut de un har al Duhului Sfînt, care ajută la dezvoltarea unei anumite predispoziții din om; iar pe de alta, că pe lîngă susținerea acestui efort care dezvoltă puterea de înțelegere a omului, harul deschide un plus de descoperire, de evidență, care însă nu exclude o dezvoltare rațională prealabilă. Contemplația nu e o fulgerare de evidență, venită pe nepregătite. Ci ea, precum spune sfințul Maxim, vine în urma căutării raționale îndelungate³²⁹. Dar atunci nu e numai ceea ce rezultă din această căutare, ci și dar sau deschidere de Sine a Duhului Sfînt, după ce tot El ne-a îndemnat să căutăm.

5) Dar capacitatea de a discerne în mod rapid și mai nuanțat rațiunile lucrurilor și faptelor individuale omenesti înseamnă totodată capacitatea de a sesiza legăturile rațiunii unui lucru, sau ale unei fapte, cu rațiunile altor lucruri, sau cu rațiunile altor fapte.

Iar prin obișnuință, această capacitate cîștigă puterea de a vedea sensul fiecărui lucru în legăturile lui cu ansamblul lumii, cum și fiecare faptă în legătură cu întreaga viață a omului respectiv, sau cu viața celorlalți oameni. El vede acum în mod unitar adevărul sau sensul care însu-

329. Sf. Maxim Mărturisitorul spune: «Puterile de căutare și de cercetare ale lucrurilor dumnezeiești sînt sădite în firea oamenilor, ființial, de către Făcător, prin însăși aducerea ei la existență. Iar descoperirile lucrurilor dumnezeiești le împărtășește prin har puterea Duhului Sfînt... Harul Prea Sfințului Duh a restabilit puterea celor ce n-au stăruit în rătăcire. Căci nu e îngăduit să zicem că numai harul lucrează de sine în sfinți cunoașterea tainelor, fără puterile care sînt capabile prin fire de cunoaștere. Căci atunci socotim că sfinții prooroci nu înțelegeau iluminările date lor de către Făcătorul... Pe de altă parte nu s-au folosit în căutarea și aflarea adevărului din lucruri nici numai de puterea firii, fără harul Duhului Sfînt» (*Quaest. ad Thal. q. 59; Filoc. rom. III, p. 310*). «Nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoașterii dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin facultatea lui naturală, nici capacitatea acestuia nu produce iluminarea cunoștinței, fără harul care să o dăruiască. Cel ce cere fără patimă primește harul de a putea lucra prin fapte virtuționale; cel ce caută în chip nepătimaș află adevărul din lucruri prin contemplarea naturală, iar cel ce bate în chip nepătimaș la ușa cunoștinței va intra neîmpiedecat la harul ascuns al cunoașterii tainice a lui Dumnezeu» (*Quaest. ad Thal. q. 59, sc. 1—2; Filoc. rom. III, p. 323*).

flește și leagă toate, iradiind din fiecare lucru, din fiecare faptă virtuoasă. Aceasta e înțelepciunea³³⁰. Ea face cu neputință judecățile unilaterale, trebuința de retractări ulterioare, pentru că de fiecare dată omul înțelept, în baza viziunii integrale a adevărului din toate, dă o judecată cumpănită, adică una care ține cumpăna între toate, neaplecându-se într-o parte sau în alta.

De aceea, după ce s-a ridicat cineva prin obișnuința discernămintului exact, nuanțat și rapid, cu privire la lucrurile și faptele individuale, pînă la înțelepciune, adică la capacitatea de a privi adevărul cel unic din ansamblul lumii, de cîte ori va trebui pe urmă să dea o judecată asupra lucrurilor sau faptelor individuale, va porni de la această privire de ansamblu, ținînd seama de adevărul unitar văzut în toate³³¹.

Precum la sesizarea rațiunilor particulare a licărit în fața minții un plus de evidență, ce nu intră în concept, cu atît mai mult adevărul sau sensul unitar din toate e o evidență ce depășește cu mult marginile oricărui concept și al oricărui raționament. Pentru că el este chipul Logosului divin oglindit în lume. Din ce ne adîncim în cugetarea acestui chip, progresăm pe firul energiilor divine spre modelul ceresc și ne dăm seama de infinitatea lui. Dar acest progres înseamnă totodată o sporire în înțelegerea prînsă în concepte tot mai nuanțate, tot mai cuprinzătoare.

Logosul divin e pentru noi sinul virtual al tuturor conceptelor și sensurilor. Dar El rămîne mereu mai mult și altfel decît se poate cuprinde în concepte³³². Faptul că nici un concept nu-L cuprinde adecvat — fapt pentru care sfinții părinți socotesc identificarea lui Dumnezeu, cu conceptul despre El, drept o închinare la idol, întrucît idolul e ridicarea a ceva creat, la rangul absolutului — nu ne poate opri, pînă ce n-avem pretenția de a viza însăși ființa dumnezeiască, de a prinde din nou în concepte, cîte ceva din rațiunile sau din energiile Lui, concepte sau simboluri cu rol de definiții ce avem conștiința că pot fi mereu depășite. Altfel nu s-ar mai spune nimic despre Dumnezeu și viața religioasă a celor mulți nu s-ar putea susține și progresa. Afară de aceea sfinții

330. Sf. Maxim aduce uneori înțelepciunea în legătură cu mintea ca organ general de cunoaștere, iar conștiința (parțială), în legătură cu rațiunea (*Quaest. ad Thal. q. 59, sc. 3; Filoc. rom. III, p. 323*).

331. Sf. Maxim spune că după ce ne-am urcat la «contemplarea simplă și exactă a adevărului din toate lucrurile, pornind de la acestea, vom scoate la iveală multele și variatele rațiuni ale adevărului din contemplarea înțeleaptă a lucrurilor sensibile și a ființelor inteligibile» (*Quaest. ad Thal. q. 54; Filoc. rom. III, p. 246*).

332. Despre acest plus, a cărui perspectivă ne-o deschid conceptele, a se vedea la Ch. Journet, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, Fribourg, 1943, p. 104: «L'intelligence est élevée par un certaine expérience affective... Parce qu'elle pénètre et connaît qu'il y a plus de caché dans les choses de foi qu'elle-même ne le manifeste; et a cause de ce plus dont l'amour lui fait épreuve qu'il est caché là, l'intelligence juge plus hautement des choses divines en vertu d'un instinct special du Saint Esprit».

părinți afirmă hotărît dezvoltarea credinței în gnoză, adică într-o anumită înțelegere, prin mijlocirea virtuților. Considerînd îndreptățită teologia apofatică cu referire la ființa divină, socotim exagerat ca de aci să se deducă o înlăturare în orice condiții a conceptelor.

Chiar N. Lossky, care accentuează foarte mult apofatismul, recunoaște pînă la un grad necesitatea conceptelor. Dăm mai jos ³³³ un citat al acestuia, care recunoaște necesitatea conceptelor pe fiecare treaptă de cunoaștere, ca treaptă a unei scări spre Cel de dincolo de orice treaptă și de dincolo de scară.

Progresul acesta al spiritului, de la credință, prin virtute, la rațiunea sănătoasă și de la aceasta, la contemplare (în sens strîns) și înțelegere, coincide în fond cu ordinea darurilor sau iluminărilor Duhului Sfînt, expusă mai înainte. El explică de ce sfinții părinți folosesc pentru aceeași cunoaștere atît termenul λόγος (rațiune), cît și θεωρία (contemplație), făcînd din rațiunile lucrurilor un obiect al contemplației: la ei, raportul între rațiune și contemplație nu e un raport de alternative ce se exclud, ci ele se întregesc, se condiționează, se nutresc reciproc. Dumnezeu e dincolo de rațiunea discursivă, dar nu e lipsit de rațiune, ci El este Rațiunea supremă, Rațiunea din care pornesc rațiunile tuturor lucrurilor și rațiunea din sufletul nostru, deși e mai mult decît acestea și acestea, mai mult decît putem cuprinde vreodată în concepte raționale. Dacă Dumnezeu e Rațiunea supremă, de ce n-ar fi prezentă în contemplația umană și rațiunea, sau de ce rațiunea umană n-ar fi contemplație desfășurată, iar contemplația, rațiune a ce s-a adunat din această desfășurare? Raționamentul uman e un mod temporal al contemplării lui Dumnezeu, pe cînd contemplația umană e o anticipare a vieții netemporale, o apropiere de Dumnezeu ca Persoană mai presus de orice explicitare ³³⁴.

Rațiunile pe care le contemplăm în lucrurile lumii sînt, după sfinții părinți, ideile lui Dumnezeu. Mai bine zis, lucrurile ne trimit mîntea

333. «A chaque degré de cette ascension, en accédant à des idées plus sublimes, il faut se garder d'en faire un concept, un idole de Dieu; alors on contemple la beauté divine même... La spéculation cède progressivement la place à la connaissance, la connaissance s'efface en éliminant les concepts qui enchaînent l'esprit, l'apophatisme ouvre à chaque degré de la théologie positive des horizons illimités de contemplation» (*Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 38). El indică destul de just, deși poate prea limitativ, rostul conceptelor: «Ce ne sont pas des connaissances rationnelles que nous formulons, des concepts prêtant à nos facultés d'entendement une science positive sur la nature divine, mais plutôt des images ou des idées aptes à nous diriger, à modérer nos facultés en vue de la contemplation de ce qui dépasse tout entendement» (*Ibid.*).

334. Această înaintare treptată, de la cunoașterea lui Dumnezeu prin făpturi, la cunoașterea Lui directă și această împletire a elementului rațional și contemplativ, cu sporirea precumpnirii celui din urmă, o atestă și Völker la Origen: «So passt sich

spre ideile din Dumnezeu, după care sînt făcute. Acestea sînt rațiunile Logosului divin și precum ele formează în El un ansamblu unitar, așa și lucrurile sînt un asemenea ansamblu. Înțelepciunea, sesizînd adevărul unitar din toate lucrurile, sesizează ansamblul ideilor divine ale Logosului. Care om, zice sfîntul Maxim, «odată ce a privit cu înțelepciune ființele aduse de Dumnezeu din neexistență în existență și și-a îndreptat puterea de contemplare a sufletului său spre varietatea nesfîrșită a lucrurilor din natură și a privit cu înțelegere la rațiunile după care au fost create, nu ar cunoaște pe Logosul cel unul (Rațiunea cea una) ca o multiplicitate de rațiuni?... Căci intrucît El avea rațiunile lucrurilor din veci, a creat după ele lumea văzută și nevăzută, din nimic»³³⁵.

După sfîntul Maxim Mărturisitorul, așa cum e ascuns Logosul divin în literele legii Testamentului Vechi, așa e ascuns și, în lucrurile firii, adică în legea naturală, amîndouă aceste legi fiind pedagogi spre Hristos, spre primirea arătării Lui în trup omenesc. De aceea se poate vorbi de o întreită încorporare a Logosului : în natură, în Scriptură și în trupul Său omenesc individual. «Logosul S-a îngroșat și S-a făcut trup. Acest lucru poate fi înțeles în sensul că El, Care după ființa Sa e simplu și netrupesc și hrănește în cer toate puterile divine după ordinea lor într-un mod spiritual, a binevoit prin venirea Sa în trup... să Se îngroșeze trupește și să tălmăcească în cuvinte sunătoare și în ghiciri știința lucrurilor tainice, care întrece puterea de cuprindere a tuturor cuvintelor... ; apoi, în sensul că pentru noi S-a învelit și S-a ascuns pe Sine însuși, în chip tainic, în ființa lucrurilor și Se lasă îndicat în mod analog de orice lucru văzut ca și de litere (ca întreg în plîntărea sa, neatins în nici o parte... ca Cel nedeosebit și același veșnic în cele deosebite, ca Cel simplu și fără părți, în cele compuse, ca Cel fără început, în cele ce au trebuit să înceapă, ca Cel nevăzut în cele văzute, ca Cel necuprins în cele pipăite) ; în sfîrșit, în sensul că pentru noi care sîntem minți leneșe S-a încorporat și în litere și a binevoit să fie exprimat în silabe și sunete, ca prin toate acestea să ne adune la Sine, deveniți una în duh»³³⁶.

die Gnosis in ihrer Entfaltung genau dem Aufsteg des Frommen an. In ihren Anfängen ist sie mehr Welterkenntnis, in ihren letzten Aufgipfelungen mystische Gottesschau. Wie in einem Brennpunkt kann man hier die eigentümliche Geisteshaltung und Frömmigkeit des Origenes studieren. Gehören bei ihm ein rationales und mystisches Element zusammen, so beobachtet man die allmähliche Verschiebung des Schwerpunktes, ohne dass damit der andere Faktor ganz ausgeschaltet wäre. Auch in der unteren Stufe beide vorhanden sind, wenn auch in verschiedener Stärke». (*Das Vollkommenheitsideal bei Origenes*, Tübingen 1931, p. 120).

335. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, 1077 C — 1080 A.

336. *Ambigua*, P.G. 91, 1285 C — 1288 A.

Dar ca omul să cunoască pe Logos din natură și din Scriptură, lucru necesar pentru el dacă vrea să ajungă la desăvârșire, trebuie să înțeleagă atât pe una cât și pe alta «în duh», trecînd dincolo de învelișul material al lor³³⁷.

Despre înțelegerea duhovnicească a naturii am vorbit. Urmează să vorbim despre înțelegerea duhovnicească a Scripturii. Dar trebuie menționat că înțelegerea sigură a Logosului din ele ne-a ușurat-o venirea Lui în trup și suflet omenesc.

3. ÎNȚELEGEREA DUHOVNICEASCĂ A SCRIPTURII

«Omul, zice sfîntul Maxim, are nevoie în mod necesar de acestea două, dacă vrea să pășească fără greșală pe drumul drept spre Dumnezeu: de înțelegerea Scripturii în duh și de contemplarea duhovnicească a lucrurilor din natură»³³⁸.

După explicarea pe care o dă el Schimbării la față a Domnului, fața strălucitoare a lui Iisus înseamnă legea harului, pe care nu o mai ascunde vălul, iar veșmintele albe și schimbate înseamnă în același timp litera Scripturii și natura, care amîndouă devin străvezii în lumina înțelegerii duhovnicești și harice³³⁹. De pe fața omenească a Logosului se răspîndește lumina peste legea veche și peste natură.

Înțelegerea duhovnicească a Scripturii este o tradiție statornică a scrisului duhovnicesc răsăritean; sfîntul Maxim Mărturisitorul are totdeauna cuvintele cele mai aspre la adresa acelor care nu se pot ridica de la înțelegerea literală a Scripturii. Peste aceia, ca și peste iu-

337. Maurice de Gandillac, recenzînd în rev. «Dieu Vivant», nr. 3, cartea lui J. D. Daniélou S. J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, 1941, zice că în faza iluminării, care se centrează în Duhul Sfînt primit în Taina Sfîntului Mir, «le confirmé s'élève au-dessus des illusions sensibles. Il découvre que le monde n'est qu'apparence, que la conscience ne dépasse jamais le phénomène, mais qu'en même temps la matière même peut servir de symbole à l'ascension spirituelle, que l'esprit peut découvrir les «énergies» de Dieu à travers les «merveilles» créées». Iar la capătul acestora, sufletul ajunge la «viziunea cortului», «qui est déjà dépassement du plan symbolique... A ce niveau, l'âme qui contemple le monde intelligible se meut librement parmi les anges, au troisième ciel ou fut ravi Saint Paul. Ce qu'elle découvre ce n'est pas «l'essence» de Dieu, mais l'univers «véritable», tel que Dieu l'a pensé dans sa première intention» (p. 132—134). Gandillac remarcă însă că Angelus Silesius și chiar Hans Urs von Balthasar în studiul său despre Grigorie de Nyssa (*Présence et pensée*, Paris, Beauchesne, 1941) nu mai admit nimic intermediar între suflet și Dumnezeu, în extazul mistic, nici înger, nici lume sensibilă. Se pare că acest lucru îl susțin adeseori și sfinții părinți. Dar se pare că tezele cele două se pot împăca: mintea în faza unirii vede pe Dumnezeu nemîjlocit, dar e în același timp între îngeri și vede în Dumnezeu universal tuturor rațiunilor. Aceasta ar da o justificare strădaniei minții de a cunoaște în această lume rațiunile lucrurilor ca pregătire.

338. *Ambigua* P.G. 91, 1128 C.

339. *Op. cit.*, col. 1128 AB, 1160 CD.

dei care o înțelegeau trupește, stăpânește iadul, adică neștiința. «Cel ce nu străbate cu mintea spre frumusețile și măreția dumnezeiască a duhului din lăuntru literii legii cade sub puterea patimilor și va fi robul lumii, care e supusă stricăciunii ... neavînd nimic în cinste decît cele supuse stricăciunii»³⁴⁰.

«Înțelegerea întocmai a cuvintelor Duhului se descoperă însă numai celor vrednici de Duhul, adică numai aceluia care printr-o îndelungă cultivare a virtuților, curățindu-și mintea de funinginea patimilor, primesc cunoștința celor dumnezeiești, care se întipărește și se așază de la prima atingere»³⁴¹. Deci înțelegerea duhovnicească a Scripturii, sau intrarea în legătură, prin cuvintele ei, cu «cuvintele», cu sensurile vii și cu energiile intenționale ale lui Dumnezeu, are nevoie de o pregătire ca și cunoașterea rațiunilor sau a cuvintelor vii și lucrărilor actuale ale lui Dumnezeu prin lucruri. Cei plini de patimi, așa cum rămîn lipiți de suprafața văzută a lucrurilor, tot așa rămîn lipiți de litera Scripturii și de istoria ei, atît natura cît și litera Scripturii fiindu-le zidul ce le închide drumul spre Dumnezeu, în loc de a le fi transparente, sau călăuze spre El.

Deci Scriptura, ca și natura, trebuie socotită ca simbol, în sensul lămurit înainte, ca mediu prin care se străvăd adîncimile infinite ale sensurilor duhovnicești comunicate de Dumnezeu ca Persoană. Cine nu se scufundă în ele, cine nu are această capacitate, ci se limitează la litera de la suprafață, acela taie legăturile Scripturii cu adîncurile lui Dumnezeu. Dacă ea cuprinde cugetările și intențiile divine adresate nouă și dacă aceste cugetări și intenții sînt etern valabile, Scriptura trebuie să aibă o adîncime nesfîrșită și o valabilitate permanentă, potrivit-se oricărui timp și oricărei persoane. A înțelege Scriptura astfel înseamnă a ieși din marginea literii și a momentului temporal, în care s-a rostit prima dată un cuvînt dumnezeiesc, și a înțelege că referindu-se la mine însumi, la generația mea, la timpul meu, la viitorul nostru, înseamnă că citind litera aud pe Dumnezeu însuși grăind către mine și către noi, azi, sau despre mine și despre noi, și despre datoriile noastre. A înțelege Scriptura «în duh» înseamnă a vedea raportul de totdeauna între Dumnezeu și noi și a trăi acest raport în ce mă privește pe mine, în clipa actuală, întrucît eu trăiesc în clipa actuală.

Mai trebuie precizat că, și cuvintele Scripturii și faptele lui Dumnezeu din ea, ca Revelație supranaturală a lui Dumnezeu, au un înțeles mai lămurit și un caracter de revendicare mai directă a noastră decît

340. *Quaest. ad Thal.* q. 65; *Filoc. rom.* III, p. 442.

341. *Ibid.* p. 420.

Înțelesurile sau cuvintele lui Dumnezeu încorporate în lucruri și în relațiile persoanelor cu noi. Toată viața lui Iisus, interpretată de cuvintele Lui, fapta răstignirii și a învierii Lui pentru noi, ne propun înțelesuri mai directe, mai profunde și ne cer și nouă o viață după chipul Lui, ca să ajungem și noi la învierea și unirea cu Dumnezeu, cum voiește El.

Aceasta înseamnă că de înțelegerea «duhului» Scripturii nu vor avea parte decât cei ce au în ei Duhul Cuvîntului neîntrupat și întrupat, cei ce o citesc prin acest Duh. Aceasta nu înseamnă că starea lor subiectivă ar împrumuta Scripturii sensuri pe care obiectiv nu le cuprinde. Asemenea sensuri n-ar mai fi sensurile sau cuvintele obiective ale lui Dumnezeu-Cuvîntul. Căci prin aceeași pregătire pe care am văzut-o în capitolul precedent, ei și-au făcut mintea aptă ca să primească în ea puterea Duhului lui Hristos, pentru a putea sesiza adîncurile și revendicările obiective din Scriptură. Devenind oameni ce trăiesc în Duh, sesizează duhul Scripturii (sensurile ei adînci și permanente), pentru că Același Duh care a lucrat în inspirarea ei și e ascuns în textul Scripturii le-a pus în funcțiune duhul lor, sau adîncurile ce corespund în viața omului lăuntric cu adîncurile lui Dumnezeu. Trăind adică după normele obiective ale vieții duhovnicești și din izvorul obiectiv al Duhului, sesizează aceste norme sau acest izvor și în textul Scripturii. Lumina Duhului din mine se proiectează asupra Scripturii, penetrînd zidul textului, care acoperă lumina sau Duhul din ea, sau lumina din ea se face cunoscută celor ce au ochi pentru ea. De aceea lumina din mine nu e o lumină subiectivă, ci tot lumina obiectivă a Duhului Sfînt pe care am dobîndit-o prin purificarea de pătimi și prin îndelungatul exercițiu al cugetării la Dumnezeu și al rugăciunii.

Două lucruri păzesc în concret această înțelegere ca să nu devină subiectivă : a) Înțelesurile duhovnicești ale Scripturii, sau Duhul lui Hristos lucrător în ea, corespund stărilor și aspirațiilor mele sufletești (dar nu oricărora, ci numai celor dobîndite după ce m-am conformat, cu ajutorul harului lui Hristos, modelului obiectiv care este Hristos), sfinților și în general normelor obiective ale vieții duhovnicești din Biserică. Atunci stările mele sînt conforme cu modelul obștesc din Biserică. M-am modelat după cei ce au în ei pe Duhul, avînd Același Duh. b) Lectura deasă a interpretărilor duhovnicești patristice, cum și cugetarea îndelungată a textelor Scripturii din lumina acestor interpretări, mă vor obișnui să descopăr îndată sensurile analoge din orice alt text al ei.

Viața virtuoasă, după normele și modelele vieții din Biserică, și în primul rînd după modelul Hristos și lectura sfinților părinți ascut discer-

nămintul în legătură cu textele Scripturii, care devine tot mai nuanțat, tot mai aprofundat și tot mai rapid, cum am văzut și în cazul discernămintului referitor la lucrurile din natură, la persoanele și la faptele omenești. Această pregătire fiind o creștere în iubirea de Hristos mă face să simt tot mai mult pe Hristos însuși vorbind prin Scriptură. Cu vremea omul duhovnicesc dobîndește o capacitate a unei înțelegeri de ansamblu a sensurilor Scripturii, văzîndu-le pe toate ca iradiînd din Același Hristos, Căre Se arată în interpretarea fiecărui text. Aceasta ferește pe cititor de rătăcire, prin interpretarea samavolnică. Fiindcă în Scriptură este înțelepciunea cea unitară a lui Hristos, comunicată prin Duhul Său cel Sfînt, pe care a dobîndit-o și omul duhovnicesc. Ca și ființa noastră lăuntrică, și ca și natura, la fel și Scriptura, dar într-un grad și mai lămurit, mai direct, are adîncuri ce duc spre infinitul divin și fac simțită Persoana Cuvîntului dumnezeiesc. Ea lasă deschis un progres infinit în aprofundarea Scripturii și în simțirea tot mai accentuată a lui Hristos. Orice concepte, în care am cuprinde sensurile noi ce le-am descoperit și am exprima prezența lui Hristos, sînt mereu depășite de evidența unui cuprins mai larg, a unei prezențe mai simțite a lui Hristos, deși nu poate fi nici o contradicție între ceea ce am reușit, pe o anumită treaptă a înțelegerii, să prindem în concepte juste, și ceea ce rămîne necontenit de aprofundat. Progresul în aprofundarea duhovnicească a Scripturii e în funcție de progresul nostru în viața cea după duh, în funcție de purificarea noastră de egoismul patimilor și, ca urmare, de dragostea la care am crescut prin virtuți față de Hristos, dragoste dezvoltată și prin efort, dar și prin darurile Duhului Sfînt ce ne vin din Hristos, adică prin venirea în întîmpinarea noastră a dragostei lui Hristos.

Dacă înțelegerea duhovnicească a Scripturii înseamnă și o referire a ei la viața mea proprie și a generației contemporane, atunci ea actualizează Scriptura, și fiecare personaj din ea devine un tip pentru sufletul propriu, și fiecare eveniment din ea, un eveniment real sau posibil al vieții sufletești proprii. Toate sînt tipuri pentru ceea ce se petrece permanent cu oamenii: regele Ezechia în diferitele lui faze de viață e sufletul omeneșc, deci și sufletul meu în diferite faze; David e mințea curățită de patimi, ce stăpînește peste sufletul pașnic, ca peste un Ierusalim care e cetatea păcii; Saul e sufletul cu o înțelegere trupească a legii; poarta de fier ce se deschide dinaintea apostolului Petru, ca să poată ieși din închisoare, este inima învîrtoșată din orice timp, deci și a mea; Babilonul este sufletul prins în confuzia patimilor³⁴².

342. Toate acestea, la sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thal. 55*. Despre necesitatea acestei interpretări duhovnicești a Scripturii prin reluarea tradiției patristice își dau seama azi și unii creștini occidentali. În rev. «Dieu Vivant», Paris

Toate cele din Scriptură devin astfel nu numai contemporane cu noi, ci oarecum o biografie a raporturilor noastre cu Dumnezeu. În acest sens faptele mîntuitoare ale vieții lui Iisus devin fapte actuale ce se petrec în adîncul vieții mele, dacă vreau să-L primesc în mine. La botez El Se ascunde în mine, într-o chenoză supremă. Își manifestă eficiența la început acoperită, pe urmă tot mai vădită, în strădania mea de a împlini poruncile, învie în mine cînd am ajuns în starea de nepătimire, Se «schimbă la față» pentru mine cînd ajung vrednic de a vedea lumina dumnezeiască. Pătruns în mine în chip ascuns la botez, El este forța eficientă care călăuzește și împuternicește întregul meu urcuș, de-a lungul căruia devine tot mai transparent în mine, prin îndumnezeirea mea treptată, făcîndu-mă asemenea Lui prin comunicarea dialogală cu El, oglîndindu-Se activ în numeroase vieți omenești, ca soarele în numărărate geamuri ³⁴³.

Această actualizare a Scripturii și a evenimentelor din ea, această înțelegere a ei de către fiecare suflet ca referindu-se la sine în împrejurările concrete în care se găsește, dă momentul temporal un rol auxiliar în înțelegerea Scripturii, ca de altfel și a naturii ³⁴⁴. Scriptura e veșnic aceeași și totuși veșnic nouă pentru fiecare moment al desfășurării creației. Problemele pe care ni le pune timpul nostru, preocupările pe care ni le impune el, temele pe care ni le scoate la iveală, încordarea sufletului meu în fața lor, sub apăsarea lor, fără să introducă în Scriptură sensuri care nu se află în ea obiectiv, scot la iveală în continuitate cu sensurile de pînă acum, sensuri noi, formulate în concepte

1946, la care colaborează catolici, ortodocși și protestanți în spirit irenic, în articolul-program «Liminaire» din nr. 1, p. 8, citim între altele: «Les travaux récents des exégètes ont renouvelé la connaissance de la Bible, lui rendant à leur état primitif des passages déformés et en évoquant, pour une meilleure intelligence des textes, le milieu historique où se sont déroulés le drame et les premières heures du christianisme. Il est impossible de n'en pas tenir compte. Mais la critique contemporaine, même quand elle est le fait de savants chrétiens, ne perd-elle pas quelque fois de vue que, s'il est des écrivains sacrés, l'auteur principal des Ecritures n'en reste pas moins l'Esprit Saint? Coupée de l'interprétation symbolique et spirituelle tout ensemble, qu'un Bloy ou un Claudel ont remise en honneur, en reprenant la tradition d'un Origène ou d'un Augustin, la Bible n'apparaît le plus souvent que comme un traité de dogmatique ou de morale, alors qu'elle est quelque chose de bien plus haut, le reflet du monde invisible et, comme l'a écrit Bloy, l'histoire même de Dieu».

343. «Domnul nu Se arată tuturor celor ce stau lingă El totdeauna într-o slavă, ci, celor începători, în chip de rob, iar celor ce pot să-I urmeze pe muntele Schimbării la față, în chipul lui Dumnezeu în care a fost înainte de a fi lumea. Deci e posibil ca să nu Se arate tuturor ce stau lingă El la fel, ci unora așa, altora altfel, varîind contemplația după măsura credinței fiecăruia» (Cap. gnost. II, 13; P.G. 90, 1129 și cap. imediat următoare).

344. Sf. Vasile recomandă «citirea duhovnicească a Scripturii, mai ales a textelor ce ajută la mîntuirea sufletului, după starea la care a ajuns». (Cuv. LXXIII: Sfaturi pline de folos, după Petru Damaschin, *Învățăturile duhovnicești*; Filoc. rom. V, p. 126; Filoc. gr. ed. 3, vol. IV, 1960, p. 68).

noi, solidare cu cele vechi. În aceasta se arată că Duhul Sfânt nu evită timpul, ci-l străbate, îl transfigurează. Conținuturile spirituale ale noastre vor păstra veșnic ceva din culoarea timpului în care am trăit.

Dar și desfășurarea creației poate fi înțeleasă tot mai mult în lumina înțelegerii duhovnicești a Scripturii și, peste tot, a învățaturii creștine. Această desfășurare nu este monovalentă. În ea se manifestă deodată rațiunile Providenței și ale Judecății divine, a căror cunoaștere se dobândește pe o treaptă mai înaltă a vieții duhovnicești³⁴⁵. Rațiunile Providenței sînt latura de lumină a dezvoltării creației în timp, iar cele ale Judecății, latura de umbră. Această desfășurare scoate la iveală în cursul ei forțe, aspirațiuni și valori pozitive care sînt expresia rațiunilor dinamice, a ideilor-forță ale Providenței. Adeseori timpurile de prosperitate și de străduință pentru bine sînt urmate de perioade de suferință care sînt pe de o parte efectul acțiunilor iraționale ale unor factori pătimiși, pe de alta manifestarea pedepselor lui Dumnezeu, care își au rațiunile lor, urmărindu-se prin ele o abatere a lumii de la rău. Dar Providența și Judecata, în istorie, nu numai se alternează după epoci, ci uneori sînt și amestecate. Se introduc uneori în dezvoltarea vieții omenești idei și orînduiri noi, prin mijloace aspre.

În desfășurarea acestei vieți sînt active astfel energiile rațiunilor dumnezeiești, spre a căror înțelegere progresăm pe măsura înduhovnicirii noastre. Pentru omul duhovnicesc această desfășurare este și ea un simbol mobil tot mai transparent al lui Dumnezeu, cum a apărut ea prorocilor din Vechiul Testament și autorului Apocalipsei. Timpul cu evenimentele din el, ca și spațiul cu lucrurile lui, sînt un mediu în care lucrează Dumnezeu.

Pentru omul duhovnicesc, în adîncimile Scripturii, ale naturii și ale desfășurării creației în timp, e prezent și activ Același Duh care e prezent și activ și în adîncul său, susținîndu-i eforturile de purificare și luminîndu-i toate cele din jur ca să devină simboluri transparente ale divinității. Toate îi dau conștiința că «în Dumnezeu trăim, ne mișcăm și sîntem», cum a spus sfîntul Pavel în Areopag (Fapte 17, 28).

4. CUNOAȘTEREA NEGATIVĂ ȘI APOFATICĂ A LUI DUMNEZEU, ÎN GENERAL

Cunoașterea lui Dumnezeu prin rațiunile naturii, ale desfășurării vieții omenești și ale Scripturii, reprezintă calea afirmativă a cunoașterii noastre despre El. Dar, precum am văzut, în progresul acestei cu-

345. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cap. gnost.* I, 16; P.G. 90, 1132; *Quaest. ad Thalas.* q. 54, scol. 19; Filoc. rom. III, p. 252.

noașteri apare tot mai mult conștiința că Dumnezeu depășește ceea ce poate fi prins din El în concepte și cuvinte, ca pe culmea acestui progres, această conștiință să devină precumpănitoare. Deci calea afirmativă e unită la început mai puțin, apoi mai mult cu conștiința caracterului negrăit al lui Dumnezeu, iar după un lung urcuș, ea trece aproape total într-o conștiință a neputinței de-a prinde și exprima pe Dumnezeu în concepte. De aceea, cugetarea folosește, alternativ cu conceptele și cu expresiile afirmative, pe cele negative, iar după un lung urcuș duhovnicesc, aproape numai pe cele negative.

Dar aceste concepte și expresii negative nu exprimă o conștiință a sufletului că Dumnezeu nu e cunoscut nicidecum. Adică teologia negației nu e numai un act unilateral, o simplă conștiință a neputinței intelectuale de-a cunoaște pe Dumnezeu, ci în ea se exprimă și o «simțire» a necuprinsului lui Dumnezeu, o experiență a Lui, care crește pe măsura urcușului duhovnicesc al omului. Această «experiență» poate fi exprimată și în unii termeni pozitivi, dar prevăzuți cu corecturi care arată că nu e vorba de un înțeles obișnuit al lor. De exemplu se redă această experiență ca «vedere» a lui Dumnezeu, ca «vedere a luminii dumnezeiești», ca «simțire» a Lui. Dar totdeauna se precizează că e o lumină mai presus de orice lumină materială, o «simțire înțelegătoare», mai presus de orice simțire etc. Toți părinții răsăriteni au vorbit de o astfel de «simțire înțelegătoare», de o astfel de «vedere» a lui Dumnezeu, de o «experiență» a Lui.

Pentru a deosebi între simpla negare a cognoscibilității lui Dumnezeu și această «experiență» a lui Dumnezeu, dobândită nu prin puterile firii omenești, ci prin Duhul Sfânt, vom folosi pentru cea dintâi expresia de *teologie negativă*, iar pentru cea din urmă expresia de *teologie apofatică*, deși uneori chiar în utilizarea termenilor negativi se poate exprima și o «experiență» tainică a lui Dumnezeu.

Facem această deosebire de expresii, pentru că de obicei în teologia catolică nu se cunoaște, pe lângă teologia afirmativă, decât cea negativă în sensul simplei renunțări intelectuale la termenii afirmativi. E un merit al lui V. Lossky că în timpul din urmă a adus din nou în conștiința teologică ortodoxă apofatismul ca trăsătură dominantă a teologiei ortodoxe. Și e tot meritul lui că a precizat că apofatismul părinților este altceva decât teologia negativă intelectuală, cunoscută în teologia romano-catolică³⁴⁶.

346. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, în cap. «Tenebrele divine», p. 21—41.

Vom expune descrierea acestui apofatism făcută de Lossky și apoi vom adăuga unele precizări, întrucât ni se pare că el îl descrie mai mult în termeni negativi și pe lângă aceasta nu cuprinde în descrierea lui și tema atât de esențială a apofatismului ortodox și anume vederea luminii dumnezeiești.

Lossky a început prin a indica cele două căi de cunoaștere a lui Dumnezeu, după Dionisie Areopagitul :

«Dionisie distinge, zice el, două căi posibile : una procedează prin afirmațiuni (teologia catafatică sau pozitivă), cealaltă procedează prin negațiuni (teologia apofatică sau negativă). Prima ne conduce la o anumită cunoștință de Dumnezeu — e o cale imperfectă ; a doua ne duce la ignoranța totală — aceasta e calea perfectă, singura care se potrivește cu Dumnezeu, necunoștibil prin natură. De fapt, toate cunoștințele au ca obiect ceea ce este ; dar Dumnezeu este dincolo de tot ce există. Pentru a ne apropia de El, trebuie negat tot ce îi este inferior, adică tot ce este... Deci, prin necunoaștere (*ἀγνωσία*), este cunoscut Cel ce este deasupra tuturor obiectelor posibile de cunoscut. Procedând prin negații ne ridicăm, pornind de la treptele inferioare ale existenței, până la vîrfurile ei, înlăturînd progresiv tot ce poate fi cunoscut, pentru a ne apropia de Cel necunoscut, în tenebrele unei neștiințe absolute. Căci așa cum lumina, și cu deosebire lumina abundentă, face tenebrele invizibile, tot așa cunoașterea creaturilor — și cu deosebire excesul de cunoaștere — suprimă neștiința, care este singura cale pentru a ajunge la Dumnezeu însuși»³⁴⁷.

După această enunțare generală, Lossky continuă : «Dacă transpunem distincțiunea între teologia afirmativă și cea negativă, stabilită de Dionisie, pe planul dialecticii, ne aflăm în fața unei antinomii. Această antinomie s-a căutat să se rezolve, s-a încercat să se facă o sinteză a celor două căi opuse, reducîndu-se la o singură metodă a cunoașterii de Dumnezeu. Astfel, Toma d'Aquino reduce cele două căi ale lui Dionisie, la una singură, făcînd din teologia negativă o corectură a teologiei afirmative. Atribuind lui Dumnezeu perfecțiunile ce le aflăm în ființele create, trebuie să negăm, după Toma, modul după care înțelegem noi aceste afirmații finite, dar putem să le afirmăm în raport cu Dumnezeu, după un mod mai sublim, *modo sublimiori*... Ne putem întreba în ce măsură acest «trouaille» filozofic atât de ingenios corespunde cu cugetarea lui Dionisie. Dacă există, după autorul Areopagiticelor, o antinomie între cele două «teologii» pe care le distinge, admite el sinteza celor două căi ?»³⁴⁸.

347. *Op. cit.*, p. 23.

348. *Op. cit.*, p. 24.

Deci Lossky își propune să analizeze tratatul de «Teologie mistică» al lui Dionisie, pentru a se putea concentra asupra «naturii adevărate a apofatismului, care constituie caracterul fonciar al întregii tradiții teologice a Bisericii Răsăritului»³⁴⁹. El redă deci în continuare, aproape cuvânt cu cuvânt, capitolul I, 3 din *Teologia mistică*, unde se spune că trebuie să se renunțe la orice operațiune rațională, la orice obiect sensibil sau inteligibil, la tot ce este și la tot ce nu este, pentru a se putea atinge, în ignoranța absolută, unirea cu Cel ce depășește toată existența și toată știința. «Se vede deja că nu e vorba de un simplu procedeu dialectic, ci de cu totul altceva. O purificare e necesară»³⁵⁰. Căci spune Dionisie: «Trebuie abandonat tot ce e impur și chiar toate lucrurile pure; trebuie depășite apoi înălțimile cele mai sublime ale sfinteniei, lăsate în urmă toate luminile divine, toate sunetele și toate cuvintele cerești. Abia atunci se pătrunde în tenebrele în care locuiește Cel ce este în afară de toate lucrurile»³⁵¹.

Acest urcuș este comparat de Dionisie cu urcușul lui Moise pe Sinai. Moise începe prin a se purifica. Apoi «aude, zice Dionisie, trîmbițe cu sunete multiple, vede lumini multe, împrăștiind raze curate, care se revarsă în număr mare. Apoi se desparte de mulțime și, împreună cu preoții, ajunge pe culmile divine. Totuși el nu se înțîlnește cu Dumnezeu însuși, nici nu-L vede, căci Dumnezeu însuși nu poate fi văzut, ci numai locul unde locuiește Dumnezeu, ceea ce înseamnă, cred, că cele mai divine și cele mai înalte dintre lucrurile văzute și înțelese nu sînt decît niște simboluri, care înfățișează cele ce se află mai prejos de Cel care întrece toate», adică «niște rațiuni ipotetice ale atributelor Celui ce este cu totul transcendent», explică Lossky, sau niște «simboluri prin care se revelează prezența Celui ce depășește tot ce poate sesiza mintea, spune Dionisie, stînd pe culmile inteligibile ale locurilor sale sfinte. Abia atunci Moise, eliberîndu-se de cele văzute și de cei care văd, se scufundă în tenebrele cu adevărat tainice ale neștiinței, în care leapădă toate conceptele bazate pe cunoaștere și ajunge în locul unde nu mai există atingere și văz, aparținînd cu totul Aceluia care este dincolo de toate și Care nu poate fi cunoscut în nici un chip, cunoscînd mai presus de minte, prin faptul că nu cunoaște nimic»³⁵².

Pe baza acestui text, Lossky conchide: «E clar acum că, pentru Dionisie, calea apofatică sau teologia mistică (căci acesta este titlul trata-

349. *Ibid.*350. *Op. cit.*, p. 25.

351. Dionisie Areopag., P.G. 3, 1000.

352. *Idem*, P.G. 3, 1001.

tului consacrat metodei negațiunilor) are ca obiect pe Dumnezeu ca absolut necunoștibil»³⁵³.

Temeiul incognoscibilității divine în sistemul dionisian îl găsește Lossky în faptul că, pentru concepția creștină a lui Dionisie, Dumnezeu nu stă în continuitate cu lumea, ca «Unul» lui Plotin. La Plotin, mintea trebuie să părăsească toate pentru a ajunge la «Unul», deoarece ele înfățișează o fărâmițare a «Unul»-ui, nu pentru că acesta ar fi transcendent tuturor și necunoștibil prin natură. În fond la «Unul» se poate ajunge după ce mintea s-a «simplificat», pentru că el este în continuitate cu multiplicitatea lucrurilor. Dar la Dumnezeu nu se poate ajunge nici după depășirea tuturor, pentru că între ele și Dumnezeu este o discontinuitate de natură, ce nu poate fi trecută din partea minții. Discontinuitatea de natură se exprimă prin caracterul necreat al lui Dumnezeu și prin caracterul creat al tuturor celor ce sînt și din care facem parte.

Aceasta e baza incognoscibilității divine, afirmată prin apofatismul teologiei răsăritene. Acest fond apofatic l-au apărât, zice Lossky, și marii capadocieni împotriva lui Eunomie, care susținea posibilitatea exprimării esențiale divine în concepte raționale.

Apofatismul îl găsește Lossky la cei mai mulți părinți ca o atitudine religioasă față de incognoscibilitatea divină. După Clement al Alexandriei, însăși conștiința inaccesibilității lui Dumnezeu n-ar putea fi dobîndită altfel decît prin har³⁵⁴. Tema lui Moise care se apropie de Dumnezeu în tenebrele muntelui Sinai, folosită întii de Filo din Alexandria, va fi figura preferabilă a părinților pentru a exprima experiența inaccesibilității naturii divine. Sfîntul Grigorie de Nyssa consacră un tratat special «Vieții lui Moise», în care ascensiunea pe Sinai către tenebrele incognoscibilității este socotită drept calea contemplației, preferabilă primei întîlniri a lui Moise cu Dumnezeu, cînd i-a apărut în rugul ce ardea. Moise cunoaște pe Dumnezeu întrucît își dă seama că nu-L poate cunoaște³⁵⁵.

«Atunci Moise a văzut pe Dumnezeu în lumină; acum El intră în tenebre; lăsînd în urma Lui tot ce poate fi văzut și cunoscut, nu mai rămîne decît invizibilul și incognoscibilul, dar ceea ce este în tenebre

353. *Op. cit.*, p. 26.

354. *Stromata*, V, 17; P.G. 9, 124 B — 125 A.

355. P.G. 44, 247—430. Prin lumină sfîntul Grigorie de Nyssa înțelege evlavia, ca întoarcere de la întuneric. «Prin aceasta cuvîntul dumnezeiesc ne învață că cunoștința evlaviei devine lumină, de la început, celor în care apare. De aceea, ceea ce se cugetă opus evlaviei este întuneric. Dar înaintînd mintea și, printr-o atențiune mai mare și mai desăvîrșită, ajungînd la adevărata înțelegere, cu cît se apropie de vedere, cu atît vede mai mult invizibilitatea firii dumnezeiești». «Căci aflarea adevărată a Celui căutat stă în a cunoaște prin faptul că nu cunoști» (ή ἀληθής εἰδησις... ἐν τῷ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν). (P.G. 44, 377).

este Dumnezeu... Ascensiunea noastră spirituală nu face decât să ne reveleze într-o formă din ce în ce mai evidentă incognoscibilitatea absolută a naturii divine. Dorind-o din ce în ce mai mult, sufletul nu înce-tează de a crește, iese din el însuși, se depășește și, depășindu-se, do-rește și mai mult; astfel ascensiunea devine infinită, dorința nesătu-rată»³⁵⁶.

Precum se vede, prin apofatism Lossky nu înțelege teologia nega-tivă ca operație intelectuală, căci experiența incognoscibilității divine cere nu numai o purificare de natură intelectuală, ca cea platonice, ci o renunțare la întreg domeniul creat. Ea înseamnă o autodepășire exis-tențială angajând întregul om, ea este o unire supraconceptuală cu Dum-nezeu, o unire care are diferite grade: «Uniunea tainică la Dionisie este o stare nouă, care presupune o serie de prefaceri, trecerea de la creat la necreat, dobândirea a ceva ce n-avea subiectul înainte, prin natura sa. Unirea însemnează îndumnezeire. În același timp cel unit cu Dum-nezeu nu-L cunoaște altfel decât ca «Incognoscibilul», așadar infinit se-parat prin natura Sa, rămânând inaccesibil în ceea ce este prin esență, chiar în unire. Apofatismul nu e în mod necesar o teologie a extazului. El este înainte de toate o dispoziție a spiritului care se refuză formării de concepte asupra lui Dumnezeu. Aceasta exclude hotărît toată teo-logia abstractă și pur intelectuală, care ar vrea să adapteze la cugetarea umană misterele înțelepciunii lui Dumnezeu. E o atitudine existențială care angajează omul întreg nu e o teologie în afară de experiență. Trebuie să te schimbi, să devii un om nou»³⁵⁷.

«Pe fiecare treaptă a acestui urcuș, ajungând la imagini sau idei tot mai sublime, trebuie să te păzești de a-ți face un concept, «un idol al lui Dumnezeu», contemplând frumusețea divină în creațiune. Specu-lația cedează progresiv locul, contemplației, cunoștința se șterge ina-intea experienței, căci eliminând conceptele care înlăntuie spiritul, la fiecare treaptă a teologiei pozitive apofatismul deschide contemplației orizonturi nelimitate. Această contemplație a comorilor ascunse ale în-țelepciunii divine poate să se experimenteze în mod diferit, cu o intensitate mai mult sau mai puțin mare. Dar, fie că se pătrunde în misterul divin printr-o elevație a spiritului către Dumnezeu, pornind de la creaturi, care fac transparentă majestatea Sa, fie printr-o meditație asupra Scri-purii în care Dumnezeu însuși stă ascuns sub expresiunea verbală a revelației (Grigorie de Nyssa), fie prin dogmele Bisericii, sau pe cale

356. Lossky, *op. cit.*, p. 32—33.

357. *Op. cit.*, p. 36.

liturgică, sau, în sfârșit, prin extaz, această experiență a lui Dumnezeu va fi totdeauna fructul unei atitudini apofatice»³⁵⁸.

Rezumându-și concepția despre apofatism Lossky spune: «Incognoscibilitatea nu înseamnă agnosticism, sau refuz de a cunoaște pe Dumnezeu. Totuși această cunoștință se va efectua totdeauna pe calea al cărei sfârșit nu e cunoștința, ci îndumnezeirea. Ea nu va fi deci o teologie abstractă, operind cu concepte, ci o teologie contemplativă, înălțînd spiritul către realitățile ce depășesc înțelegerea. De aceea dogmele Bisericii se prezintă adeseori rațiunii umane sub forma unor antinomii cu alții mai insolubile, cu cît misterul pe care-l exprimă e mai înalt»³⁵⁹.

Socotim prezentarea lui Lossky justă, întrucît vede în apofatism o atitudine generală a conștiinței față de misterul divin și o unire cu divi-
nului care transformă, sau îndumnezeiește pe om. Dar am dori să adăugăm acestei prezentări anumite nuanțări și completări.

Lossky are dreptate cînd spune că apofatismul este prezent pe toate treptele urcării spirituale. Dar uneori lasă impresia că el accentuează incognoscibilitatea lui Dumnezeu atît de mult, încît aproape că exclude latura cealaltă a unei oarecare cunoașteri, deși pe de altă parte lasă să se înțeleagă că nu disprețuiește în fond o cunoaștere prin experiență a lui Dumnezeu, ci numai o cunoaștere conceptuală. Dar dacă peste tot putem avea ceva pozitiv din Dumnezeu, atunci nu se mai poate vorbi de o «incognoscibilitate totală, absolută», cum se exprimă alții. Aceasta vine poate din faptul că, după cum se pare, el nu s-a preocupat de diferite trepte ale apofatismului.

În realitate incognoscibilitatea se împreună în chip tainic cu cunoașterea și, pe măsură ce urcăm spre misterul divin, ne umplem de tot mai multă cunoștință, desigur de un altfel de cunoștință, dar și de cunoștința că natura divină e mai presus de orice cunoștință³⁶⁰. Sau, în termenii Sfîntului Grigorie Palama, nu din pricina absenței cunoștinței, experiența de pe treptele mai înalte nu se numește cunoștință, ci din

358. *Op. cit.*, p. 38—39.

359. *Op. cit.*, p. 39—41.

360. E drept că sfîntul Grigorie de Nyssa zice (*De Vita Moysis*; P.G. 44, 377): «Cînd deci Moise ajunge mai mare în cunoștință, atunci mărturisește că vede pe Dumnezeu în întineric, adică atunci cunoaște că Dumnezeu e prin fire ceea ce e mai presus de toată cunoștința și cuprinderea. Căci a intrat, zice, Moise în întinericul dumnezeiesc unde era Dumnezeu. În primul rînd, cuvîntul dumnezeiesc poruncește ca oamenii să nu asemenea pe Dumnezeu cu nimic din cele cunoscute, întrucît orice concept apărut în minte și în socotință prin vreo închipuire cuprinzătoare este un idol care plămăduiește pe Dumnezeu, nu-L vestește». Dar, pușin mai departe, tot sfîntul Grigorie de Nyssa zice: «Acestea și unele ca acestea fiind învățate prin viziunea contului, ochiul sufleteasc al lui Moise, înălțat prin asemenea vederi (διὰ τῶν τοιοῦτων ὁφθαλμῶν θεαμάτων) iarăși e urcat spre înălțimea altor înțeleșuri» (πάλιν πρὸς κορυφὴν ἄλλων νοημάτων ἀναβιβάζεται); P.G. 44, 386.

pricina supraabundenței ei. «Ea nu trebuie numită cunoștință, pentru faptul că e în mod considerabil mai presus de toată cunoștința și de vederea din cunoștință»³⁶¹.

Am dori de aceea să accentuăm mai mult deosebirea dintre incognoscibilitatea de pe treptele inferioare și cea de pe treptele cele mai înalte ale urcușului duhovnicesc. Ea nu este totală pe fiecare treaptă.

Sfântul Grigorie Palama a respins ideea lui Varlaam, că după natura creată nu mai urmează altceva decât natura divină, care este total inaccesibilă și incognoscibilă. Deși cunoaște deosebirea dintre ființa și energiile divine, Lossky nu se preocupă de vederea luminii dumnezeiești, ci vorbește numai în general de o necunoaștere de Dumnezeu întrucâtva trăită, ceea ce admite și teologia catolică mai nouă.

5. TREPTILE APOFATISMULUI :

TEOLOGIA NEGATIVĂ ; APOFATISMUL DE LA CAPĂTUL RUGĂCIUNII ; APOFATISMUL VEDERII LUMINII DUMNEZIEȘTI

Pentru ortodocși, după cunoașterea prin intermediul naturii a rațiunilor și a energiilor divine, urmează cunoașterea energiilor divine descoperite. Desigur, cunoașterea acestor energii este însoțită, mai ales în cazul al doilea, de apofatism. Pe lângă aceea, cunoașterea energiilor învelite în natură e însoțită de conștiința necunoașterii energiilor divine descoperite, iar cunoașterea acestora, de conștiința absolutei incognoscibilități a ființei divine. Astfel, apofatismul e prezent deodată cu cunoașterea, sau alternativ, pe amândouă treptele, dar mai accentuat pe cea de a doua.

Însă între cunoașterea rațiunilor și energiilor divine prin natură, care are și ceva apofatic în ea, și vederea lor descoperită, se produce un hiatus. Acest hiatus reprezintă un apofatism aproape neamestecat cu nici un element pozitiv de cunoaștere. E apofatismul intermediar în care am părăsit orice operație mintală, chiar și de negare, dar încă n-am primit lumina. Accentuăm însă că în tot timpul cît cunoaștem, prin concepte, energiile dumnezeiești din natură, sintem însoțiți de conștiința că aceste concepte sînt neadecvate energiilor ce se manifestă prin natură și, cu atît mai mult, energiilor divine descoperite, iar în mod total, ființei lui Dumnezeu. În acest sens nu numai teologia negativă intelectuală, ci și o sesizare a acestor energii prin simțire însoțește sau alternează mereu teologia afirmativă.

361. *Al treilea cuvînt dintre cele posterioare. Despre lumina sfîntă*, Ed. Hristou, vol. I, p. 553—554 (cap. 17).

Teologia negativă intelectuală e prima formă de apofatism. Dar așa cum teologia afirmativă nu e fără cea negativă, așa nici aceasta și nici cea afirmativă nu sînt neînsoțite de un apofatism al simțirii de neîlcuit a acelor energii. Dar cu ridicarea peste ceea ce ne poate da natura, conștiința unui hiatus sau conștiința insuficienței totale a conceptelor desprinse din natură și a neputinței minții și a simțirii noastre de a cunoaște divinitatea prin ele însele, ajunge la grade tot mai înalte, adică apofatismul teologiei negative și al simțirii negrăite a acestor energii devine aproape total. El e conștiința supremă a neputinței noastre de a cunoaște, prin activitate spirituală omenească, pe Dumnezeu. În momentul cînd părăsim orice considerare a conceptelor desprinse din natură și orice preocupare de a le nega măcar, cînd ne ridicăm deci și peste negațiune, ca operație intelectuală, și peste oarecare simțire apofatică a lor, intrăm într-o stare de tăcere produsă de rugăciune. Acum avem al doilea grad de apofatism. El e o simțire cu mult mai puternică, dar o simțire pe întuneric a energiilor divine, care a depășit teologia negativă intelectuală și simțirea apofatică ce o însoțește.

Dar socotim că nici această a doua treaptă de apofatism nu trebuie identificată cu suprema treaptă a urcușului duhovnicesc, cum se pare că face Lossky. De asemenea, socotim că nici *Teologia mistică* a lui Dionisie Areopagitul nu o are pe aceasta în vedere. Căci sfîntul Grigorie Palama a arătat, în polemica cu Varlaam, că textele areopagitice se referă la alte tenebre, anume la tenebrele supraluminoase care nu înseamnă nici numai o teologie negativă, nici numai o oarecare simțire pe întuneric a lui Dumnezeu, ci sînt altceva decît teologia prin negație și chiar decît o oarecare simțire apofatică pe întuneric a Lui. Ele sînt tenebre nu pentru că nu e nici o lumină în ele, ci pentru că sînt o prea mare abundență de lumină.

E drept că nu oricine se ridică la vederea luminii dumnezeiești, sau aceasta nu e o stare permanentă. Pentru cei ce nu au ajuns să se ridice pînă acolo, sau pentru momentele în care nu sînt acolo, teologia negativă însoțită de oarecare simțire a energiilor dumnezeiești, produsă de rugăciune, e cea mai înaltă treaptă. În cel mai bun caz, ei ajung pînă la apofatismul tăcerii sau al simțirii mai intense, dar pe întuneric, a energiilor dumnezeiești, adică la apofatismul de al doilea grad. Sfîntul Grigorie Palama deosebește vederea luminii divine, atît de teologia negativă, ca o operație intelectuală inferioară, ca o lucrare a minții ce cugetă că acele concepte afirmative de un anumit cuprins intelectual nu se potrivesc lui Dumnezeu, lucrare însoțită și de oarecare simțire apofatică, cît și de apofatismul de al doilea grad, în care nu mai e nici o

operație intelectuală, ci are loc oprirea oricărei cugetări, în conștiința totalei neputințe de a înțelege pe Dumnezeu cu mintea noastră și într-o simțire exclusivă a Lui, pe întuneric.

Și acum să vedem cum distinge sfântul Grigorie Palama teologia negativă și simțirea apofatică ce o însoțește și pe cea mai intensă, care îi urmează ca pe niște trepte inferioare, de vederea luminii dumnezeiești, care cu tot caracterul ei nefințeles are totuși ceva pozitiv față de celelalte două trepte. Menționăm că sfântul Grigorie Palama vede teologia negativă ca neînsoțită de vreun fel de simțire a prezenței lui Dumnezeu. Dar noi socotim că el nu pomenește de această simțire întrucât e foarte redusă ca intensitate. «Ce este deci, se întreabă el, unirea aceea, care nu e nimic din cele ce există, întrucât le depășește? Oare este teologie prin negație? Dar ea este unire, nu înlăturare. Apoi pentru teologia prin negație nu avem nevoie de ieșirea din noi (extaz), pe când pentru unirea aceea au nevoie și îngerii. Apoi lumina teologiei aceleia este o cunoștință oarecare și un raționament (γνώσις τις καὶ λόγος). Dar lumina acestei contemplații e văzută ca subzistind în ceva (ἐνυποστάτως θεωρεῖται), lucrând spiritual și vorbind duhovnicește și în chip tainic în cel îndumnezeit. De fapt, cele contrare lui Dumnezeu le pricepe mintea, teologhiesc prin înlăturarea lor. Ea lucrează aci discursiv (prin desfășurare). Dar aceea este unire»³⁶². Deci vederea luminii divine nu e o teologie negativă.

Dar Palama — pe lângă teologhisirea negativă care e o operație intelectuală, întrucât mintea cugetă la cele ce le înlătură, fiind purtată în același timp și de o evidență că Dumnezeu e mai mult decât acelea — cunoaște încă o stare apofatică a sufletului, înainte de a veni la el lumina sfântă. E o stare ce se naște în vremea rugăciunii, când sufletul părăsește toate gândurile lucrurilor, ieșind din sine. Dar această ieșire (sau extaz) încă nu e vederea luminii. Este așadar un apofatism trăit, experiat într-un grad cu mult mai intensiv decât cel de la baza operației mintale care înlătură de la Dumnezeu atributele pozitive. «În rugăciune, zice Palama, lepădând mintea treptat relațiile cu cele ce există, înții pe cele care o leagă de cele de ocară, de cele rele și stricacioase, apoi pe cele care o leagă de cele ce sînt la mijloc, între noi și Dumnezeu... (de aceea este și un sfat al părinților să nu primim cunoștința ce o face dușmanul să răsară în vremea rugăciunii, ca să nu fim jefuiți de ceea ce e mai înalt), deci mintea, lepădînd pe încetul aceste relații ca și cele cu lucrurile mai înalte decât acestea, iese întreagă din toate cele ce sînt,

³⁶². *Al treilea dintre cele post.*; Cod. Coisl. gr. 100 f., 180 r. — v.; ed. Hristou, vol. I, p. 368—369; Filoc. rom. VII, p. 308—309 (cap. 35).

în vremea rugăciunii curate. Această ieșire (extaz) este cu mult mai înaltă decît teologia prin înălțurare. Căci e proprie numai celor ajunși la nepătimire. Dar încă nu are loc vederea luminii pînă ce Mîngietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă, șezînd în foșorul vîrfurilor firii și așteptînd făgăduința Tatălui și pînă ce nu-l va răpi, prin descoperire, spre vederea luminii»³⁶³.

Față de Varlaam, care susținea că vederea luminii nu e decît teologie negativă, că deci aceasta reprezintă treapta supremă a urcușului duhovnicesc, sfîntul Grigorie Palama spune: «Lucrarea aceasta mai presus de minte e superioară celei în cadrele minții; ei nu cunosc pe Dumnezeu, nu în sensul că nu văd nimic, cum fac cei ce-îl cugetă prin negațiune, ci prin vederea însăși văd ceea ce-i mai presus de vedere»³⁶⁴. Căci «cei ce se învrednicesc de acea vedere preafericită, nu prin negațiune, ci prin privirea în duh, cunosc ceea ce depășește privirea, prin această lucrare îndumnezeitoare»³⁶⁵.

Varlaam interpreta în sensul concepției sale «întunericul divin» al lui Dionisie Areopagitul, în care nu poate pătrunde decît cel ce a părăsit tot ce se poate vedea și cunoaște. El zicea: «Dacă intră cineva în acel întuneric, o face prin negarea tuturor existențelor. Astfel acest întuneric care este cea mai desăvîrșită contemplație sau vedere nu e decît teologia prin negație. Căci nimic nu este dincolo de a nu cunoaște nimic. Deci și lumina aceea, de care vorbiți voi, orice ar fi ea, trebuie să o părăsiți ca să vă ridicați la teologia și contemplarea prin negație»³⁶⁶.

La aceasta, sfîntul Grigorie Palama răspundea: «Lumina divină pe care o vede mintea în extaz este o arvună a luminii ce înconjoară pe sfinți în viața viitoare. Oare este aceea un vid absolut? Sau este inferioară acestui vid al teologiei negative? Dacă ar fi așa, noi ridiciîndu-ne la teologia negativă ca la o treaptă superioară vederii, ne aflăm mai sus de starea fericită a sfinților. Deci pentru ce atîta silință meșteșugită de a ne face să părăsim lumina care ne va înconjura atunci veșnic, ca să ne bucurăm de contemplația (θεωρία), socotită, deține atotdesăvîrșită? Iar dacă acum putem părăsi și depăși acea lumină, dar atunci nu, veacul de acum e mai înalt decît cel viitor»³⁶⁷. Să vedem, zice sfîntul Grigorie, cuvintele lui Dionisie la care se provoacă aceștia. Scriind acesta slujitorului Dorotei, zice: «Întunericul dumnezeiesc este lumină inaccesibilă, din pricina strălucirii covârșitoare și a revărsării exuberante

363. *Ibidem*.

364. Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, cod. Coisl. gr. cit., f. 177 v, ed. Hristou, ed. cit., p. 551; Filoc. rom. VII, p. 306 (cap. 26).

365. *Ibid.*, Filoc. cit., p. 307.

366. *Idem*, *op. cit.*, f. 186 r., ed. Hristou, I, p. 582; Filoc. rom. VII, p. 327 (cap. 50).

367. *Ibid.*, ed. Hristou, I, p. 583.

de lumină suprafirească. În aceasta ajunge tot cel ce se învrednicește să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, chiar prin faptul de a nu mai vedea și cunoaște, ridicat fiind în ceea ce e mai presus de vedere și de cunoștință, cunoscînd tocmai aceea ce este dincolo de toate cele sensibile și inteligibile» (P.G. 3, 1073).

Comentînd acest loc, sfîntul Grigorie Palama zice : «Deci aci spune de același lucru că e și întuneric și lumină, că și vede și nu vede, și cunoaște și nu cunoaște. Cum e atunci întuneric acea lumină ? «Pentru revărsarea covârșitoare de lumină», zice. Deci în sens propriu e lumină ; întuneric e în sens de depășire (καθ' ὑπεροχὴν), intrucît e invizibilă celor ce încercă să se apropie de ea și să o vadă prin lucrările simțurilor sau ale minții».

De vederea acestei lumini se învrednicesc numai cei asemenea lui Moise, pe cînd de teologia negativă, orice cinstitor de Dumnezeu. «Deci lumina aceasta (în sens propriu) și întunericul acesta dumnezeiesc (în sensul de depășire) e altceva decît teologia prin negație și o depășește în chip neasemănat ; să zicem, atîta cît depășește Moise în vederea lui Dumnezeu, pe cei mulți»³⁶⁸.

Cei ce practică numai această teologie prin negație «nu văd și nu cunosc nimic în sens propriu, pătîmind mai degrabă de o lipsire de cunoștință și vedere. Prin urmare, au uitat de ei înșiși, declarînd această adevărată neștiință în sens de lipsă, mai înaltă decît toată cunoștința și mîndrindu-se că nu știu nimic în sensul de lipsire». «Dacă întunericul divin al lui Dionisie n-ar fi decît această teologie negativă, zice Palama, ar fi și el un vid, o absență. Întunericul divin însă nu poate fi întuneric în sens negativ, de vid, de absență a oricărei vederi. El e ceva pozitiv, sau suprapozitiv. Dacă contemplația (θεωρία) prin negație și întunericul dumnezeiesc sînt unul și același lucru, iar această contemplație provoacă propriu-zis o lipsă a oricărei vederi, potrivit cu cei ce zic că mai încolo nu mai este nimic, nici o vedere dumnezeiască, atunci și acest întuneric dumnezeiesc este propriu-zis un întuneric prin lipsă și pe cei ce pretrec în el îi face lipsiți de minte»³⁶⁹.

Teologia negativă este numai o icoană anticipativă a vederii luminii dumnezeiești, dar nu e ea însăși acea vedere. «Noi, examinînd teologia negativă în tratatele anterioare despre lumină, am arătat că este icoana vederii aceleia fără chip și a împlinirii de care se bucură mintea mai presus de minte în Duhul Sfînt, dar nu e însăși aceea. De

368. *Op. cit.*, Cod. cit., 186 r., ed. Hristou I, p. 583—584 ; Filoc. cit., p. 329 (cap. 51—52).

369. *Op. cit.*, Cod. cit., f. 186 v., ed. Hristou I, p. 584—585 ; Filoc. cit., p. 330—331 (cap. 53).

aceea toți cei ce s-au învrednicit prin credință să primească Taina (botezului) pot să laude pe Dumnezeu prin negație, dar nu se pot și uni cu El și să-L vadă prin lumină, decât numai dacă vor primi, prin împlinirea poruncilor, puterea mai presus de fire a vederii»³⁷⁰.

El distinge în mod subtil între vederea din afară a întunericii în care Se acoperă Dumnezeu pentru mintea omenească ce lucrează prin puterile ei și între pătrunderea în interiorul acestui întuneric prin aceea că mintea e trasă acolo de Dumnezeu însuși. Cea dintâi e teologia negativă. Ea ar putea spune cel mult că întunericul în care locuiește Dumnezeu se află și el dincolo de toate imaginile și conceptele lucrurilor. «Dacă deci urcarea lui Moise ar fi fost numai pînă la vederea aceluși loc, ar fi dogmatizat just din acestea că nu este nici o vedere după teologia prin negație. Dat fiind însă că Moise se desprinde și de vederea aceluși loc și pătrunde în întunericul cu adevărat tainic, prin încetarea oricărei lucrări cognitive în sens de depășire, unindu-se pe o treaptă mai înaltă cu Cel necunoscut și văzîndu-L și cunoscîndu-L pe Acesta mai presus de minte, cum vom închide vederea din întunericul dumnezeiesc numai în marginile teologiei și contemplației prin negație? Căci aceasta a privit-o și înainte de a intra în întunericul mai presus de lumină (ὀπίρρωτον γνόφον), prin locul acela».

Dar «oare Moise, desfăcîndu-se de toate lucrurile văzute și de toate cugetările văzute și care văd și depășind vederea locului și pătrunzînd în întuneric, n-a văzut nimic? Dar a văzut cortul imaterial, pe care l-a arătat celor de jos prin imitație materială... Așadar cortul și cele ce țin de cort, preoția și cele ce țin de preoție sînt simboluri sensibile și perdele ale vederilor lui Moise din întunericul dumnezeiesc. Dar acele vederi însele nu erau simboluri». «Mai poate zice deci cineva că în întunericul dumnezeiesc și după teologia prin negație nu se mai arată nici o vedere mai înaltă?»³⁷¹.

Rămîne, așadar, stabilit că teologia negativă este altceva decît vederea luminii dumnezeiești, ca o treaptă inferioară aceleia. Tot așa, că între ea și vederea luminii dumnezeiești mai este un apofatism intermediar, experiat într-un mod existențial de toată ființa noastră, într-o stare culminantă a rugăciunii, ca simțire în întuneric a prezenței lui Dumnezeu și ca tăcere totală a minții. Primele două stări le atinge omul prin puterile lui naturale, ajutate, se înțelege, de harul primit la botez și în Taina Sfîntului Mir. Prin ele mintea ajunge în apropierea prăpăstiei ce desparte cunoașterea ei de Dumnezeu, dar se află încă dincoace,

370. *Op. cit.*, *ibid.*, Filoc. cit., p. 332—333 (cap. 53); ed. Hristou, I, p. 586.

371. *Op. cit.*, Filoc. rom. VII, p. 334—336 (cap. 54—55); ed. Hristou, I, p. 587—588.

pe tărîmul omenescului. Dar răpită de Dumnezeu, trece dincolo, la vederea luminii. Desigur și vederea luminii dumnezeiești este însoțită de un apofatism, căruia i-am putea zice de gradul al treilea. Dar nu mai e un apofatism în sensul de vid, ca cele două anterioare. El constă pe de o parte, în conștiința celui ce vede acea lumină că ea nu poate fi cuprinsă în concepte și exprimată în cuvinte, iar pe de altă, că mai sus de ea este ființa divină, care rămîne cu totul inaccesibilă, și că însăși lumina accesibilă rămîne o rezervă infinită. Dar ea are un conținut pozitiv de cunoaștere mai presus de cunoaștere, de cunoaștere apofatică, de experiență și simțire mai presus de experiența și de simțirea naturală.

Cum am spus, vederea luminii reprezintă răpirea prin ea a minții dincolo de prăpastia dintre noi și Dumnezeu, încît nu se mai află pe tărîmul de dincoace, al cunoașterii naturale, ci pe cel de dincolo. De aceea teologia negativă și apofatismul tăcerii le tratăm în partea a doua a acestei cărți, pe cînd vederea luminii în partea a treia, a unirii sufletului cu Dumnezeu.

Afirmația lui Hausherr, că isihasmul a părăsit tradiția orientală a împreunării afirmației cu negația în exprimarea experienței tainice, păstrînd exclusiv afirmația vederii luminii dumnezeiești³⁷², nu este justă. Tratatetele III din triada întâia și din cea posterioară ale sfîntului Grigorie Palama nu încetează a numi vederea luminii dumnezeiești «cunoștință mai presus de înțelegere» sau «neștiință în sens de depășire». Lumina dumnezeiască văzută în chip neînțeleș rămîne și pentru isihasm o taină, care nu exclude, ci implică apofatismul, fără a-l lăsa numai pe acesta în vigoare. Ceea ce distinge acest apofatism al vederii mai presus de vedere a luminii, e faptul că acest apofatism nu e un vid, ci o covîrșitoare prezență dumnezeiască; și nu e o negație intelectuală și o simțire pe întuneric a prezenței lui Dumnezeu, ci o experiență copleșitoare a acestei prezențe. Afară de aceea, lumina dumnezeiască nu e cunoscută toată de oricine, de la început, ci cunoașterea ei e un progres

372. J. Hausherr zice: «La théologie de la lumière intégrale ne pourrait pas intégrer la ténèbre surlumineuse. Et c'est pourquoi l'idée ne lui est pas venue de réunir sous un même symbole, celui de la nuit obscure et bienheureuse, connaissance et inconnaissance, lumière et obscurité, union et déréliction, joie et douleur de la contemplation... Pour le dire en passant, le palamisme a même presque éliminé les ténèbres de sa théologie. Grâce à la distinction réelle entre l'essence et les énergies en Dieu, il a dissocié la notion dionysienne d'une «inconnaissance totale, qui est connaissance de Celui qui est au dessus de tout ce qui se connaît» (Epist. I; P.G. 3, 1965). Il y a maintenant, d'une part l'inconnaissance totale de l'essence et d'autre part connaissance non plus ténébreuse des énergies. De sorte que la contemplation peut encore devenir «toute lumière» par rapport aux énergies et restera toute ténébre par rapport à l'essence divine. Mais de sorte aussi que se perd la profondeur de la notion dionysienne, et l'on rentre ou l'on reste dans l'intellectualisme évagrien ou dans l'esthétisme de Macaire». (*Les Orientaux connaissent'ils...*, p. cit., p. 45).

etern, după teologia sfintului Grigorie Palama. Conștiința acestei nesfârșite rezerve de lumină ce se simte în cea experimentată, dar nu e propriu zis experimentată, ca și a absolutei incognoscibilități a ființei divine, este o experiență neconținută în văzătorul luminii. Dacă el devine totuși întreg lumină, aceasta nu înseamnă că el se înțelege deplin, ci își devine și mai plin de taine, ca o ființă îndumnezeită, mai presus de fire, inspirându-și el însuși o uimire continuă de sine.

În Apus: cel care a înțeles în modalitatea pozitivă «întunericul» lui Dionisie a fost cardinalul Nicolae Cusanus, care a explicat acest întuneric nu ca o lipsă de lumină, sau ca o amestecare reală de lumină și de întuneric, cum ar fi vrut J. Hausherr, s-o facă isihasmul, ci ca o abundență de lumină ce tocmai prin acest fapt copleșește vederea și poate fi numit nu numai lumină, ci și întuneric ³⁷³.

Dar, să stăruim ceva mai mult asupra treptelor apofatice începând de la cea dintâi.

6. DINAMICA RAPORTULUI DINTRE TEOLOGIA NEGATIVĂ ȘI CEA AFIRMATIVĂ

Teologia negativă este încă o operație mintală, cea din urmă operație mintală, amestecată însă, ca și rugăciunea, cu o simțire a neputinței de a cuprinde pe Dumnezeu. Ea stă în legătură cu contemplarea lui Dumnezeu prin natură, prin istorie, prin Sfânta Scriptură, prin artă, prin dogme și în general prin tot ce este la mijloc între noi și Dumnezeu fie ca realitate externă, fie ca sistem de concepte și de imagini simbolice. Întrucât orice realitate, concept sau imagine simbolică, pe de o parte îl oglindește pe Dumnezeu, pe de altă parte trezește în noi evidența sau simțirea neexplicită că Dumnezeu e cu totul altfel, în comparație cu acestea, ele ne provoacă la negarea tuturor atributelor pozitive pe care, pe baza lor, le-am acordat lui Dumnezeu. Toate cele de la mijloc deschizându-ne adică perspectiva spre Dumnezeu, ne pun totodată în fața prăpastiei infinite a realității divine, pe care n-o putem cuprinde cu mintea noastră, și care în primul rând nu ne înfățișează nimic din ceea ce înfățișează realitățile create, conceptele și imaginile simbolice. Dar mintea noastră în fața acestei prăpastii încă nu renunță de a privi și la lucruri,

373. «Cine însă lasă în urmă lumina vizibilă intră în chip necesar în ceva ce nu mai e lumină vizibilă și de aceea pentru ochi e întuneric. Și când se află în acest întuneric, care e o întunecare pentru ochi, și știe că se află într-o întunecime cauzată de incapacitatea ochilor săi, știe și aceea că a pătruns în fața soarelui». Căci acea întunecime pentru ochi vine de la lumina supra-luminoasă a soarelui». (Das Schauen Gottes, traducerea scrierii «De visione Dei», von E. Bohnenstadt, Leipzig-Meiner, 1942, p. 70).

la concepte și la imagini simbolice. Ci își plimbă privirea de la acestea la aceea, constatând că acestea nu li oferă mijloace pentru caracterizarea aceleia. Încercînd, așa zicînd, să măsoare abisul cu fiecare măsură din lume, adică cu fiecare însușire sau imagine, sau cu fiecare concept format pe baza lucrurilor create, mintea constată că nu se potrivește nici una. Și atunci le aruncă rînd pe rînd. Teologia negativă este deci o operație mintală întrucît cercetează conținutul diferitelor însușiri și concepte în comparație cu abisul divin pe care-l trăiește oarecum cu simțirea și constată că sînt insuficiente ³⁷⁴.

Intr-un anumit sens teologia negativă e încă o operație rațională, fiind o exactă cîntărire a fiecărui concept, ale cărui margini abia acum apar minții în toată claritatea. Dar întrucît această cuprindere a conținutului definit al unui concept se face deodată cu aruncarea privirii asupra abisului dumnezeiesc pe care rațiunea nu-l poate cuprinde, ci pe care mintea îl intuiește printr-o ochire sau simțire de altă natură, operația aceasta, deși pe de o parte mintală, nu e numai rațională, nu e numai deductivă, ci are în ea și un element intuitiv, de constatare a ceea ce nu are margini și deci nu poate fi definit. E o operație rațională prin care mintea constată, totuși, insuficiența rațiunii ³⁷⁵. E o operație prin care rațiunea însăși își devine conștientă de mărginirea ei și de neputința de a sesiza pe Cel infinit și cu totul altfel. Mintea nu părăsește cu privirea ei total țărîmul solid al celor definite, dar, ajutată de un fel de simțire a ei (*νοερά αἰσθησις*), și-o plimbă de la ele la abisul dumnezeiesc, se cumpănește între amîndouă. Teologia negativă nu leapădă sau nu uită, ca fiind cu totul de prisos, conceptele pozitive culese din lumea creată. Căci chiar dacă constată că ele nu se potrivesc lui Dumnezeu, totuși numai în comparație cu ele constată că Dumnezeu e altfel. Mintea se gîndește pe rînd la cîte unul din aceste concepte, cînd i le neagă lui Dumnezeu. De aceea teologia negativă nu face de prisos o îmbogățire a spiritului nostru cu concepte tot mai înalte și tot mai nuanțate. Căci măsurînd și cu ele dumnezeirea și găsind-o mereu necu-

374. Sf. Grigorie Palama zice: «Dar și noi știm că în teologia negativă cele ce se neagă lui Dumnezeu le înțelege mintea». (*Cuv. III din cele post.*, Coisl. gr. 100, f. 185 r; Filoc. rom. VII, p. 309 (cap. 35); ed. Hristou I, p. 560).

375. Iacob Böhme face o deosebire între rațiune, care nu poate cuprinde mult, și între înțelegere (*Vernunft, Verstand*) care, fără să înlăture sau să acopere misterul, îl străbate (*Kayre, Gotteslehre Jacob Böhme's, în Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung, Niemeyer, 1929, p. 234*). Noi atribuim această capacitate de înțelegere sau măcar de constatare a misterului, minții care este cea mai largă facultate de cunoaștere, rațiunea fiind numai o latură a ei, cea discursivă. Rațiunea e mereu, în operațiunile ei, însoțită de mintea care vede mai mult decît ea. Altfel numai că de multe ori rațiunea înăbușă sau disprețuiește vederea minții. Dar în teologia negativă mintea își impune un rol mai hotărîtor.

prinsă, ne covârșește tot mai mult simțirea covârșitoare ei măreții. În acest sens «cunoașterea de Dumnezeu este un proces dinamic», cum zice un gânditor creștin. «Nu există granițe, pe care să le poată ridica agnosticismul. E posibilă o gnoză care cercetează tot mai departe și mai departe în adâncime. Cunoașterea de Dumnezeu este o mișcare nesfârșită a spiritului. Totuși misterul continuă mereu să persiste; dumnezeirea nu va putea fi niciodată cunoscută pînă la capăt»³⁷⁶.

Teologia negativă are nevoie de termeni pozitivi pentru a-i nega. Și cu cît sînt aceștia mai înalți, mai subtili, cu atît exprimă nu numai prin ei înșiși ceva din bogăția puterii și imaginației lui Dumnezeu care a creat realitățile exprimate prin ei, ci prilejuiesc și prin negarea lor o icoană (în negativ) a măreției divine care e mai presus și de ei. Teologia negativă nu justifică o lene a spiritului, o abdicare de la rațiune, ci pretinde o continuă înălțare a schelelor rațiunii, pentru ca de pe trepte tot mai înalte nemărginirea oceanului divin să ne apară într-o viziune care să ne înfioare tot mai mult. Teologia negativă, departe de a pretinde renunțarea pentru totdeauna la conceptele raționale, e dornică de o sporire a lor. Ea e punctul supra-rațional al neobisitelor încordări ale rațiunii care nu trebuie să-și sfinșească nicicând cercetările ei asupra naturii, vieții omenești, Scripturii. Orice progres în cunoașterea proceselor fizice, biologice, spiritual-umane din sinul creațiunii, înseamnă o nouă treaptă pe schela de pe care teologia negativă, minată de o simțire a minții, își aruncă o ochire și mai adîncă și mai cuprinzătoare în nemărginirea divină, care în același timp ea însăși face posibilă înălțarea continuă a acestei schele. De aceea, nu socotim potrivit disprețul cu care vorbesc unii teologi ortodocși de teologia pozitivă. Dacă lumea și Scriptura sînt revelațiunile lui Dumnezeu, iar ele ne spun ceva pozitiv despre El, evident că teologia pozitivă își are drepturile ei. Ce ar fi dacă n-am mai spune nimic pozitiv despre Dumnezeu, nici măcar că este? Nu s-ar periclită, în lipsa oricărei propoveduiri, însăși viața religioasă? Ce s-ar întîmpla dacă n-am spune că Dumnezeu e mare și plin de iubire? Dacă Dumnezeu nu s-ar fi descoperit prin creație și prin revelația supranaturală nu l-am cunoaște deloc^{376 bis}. Dar odată ce a binevoit să Se descopere prin acestea, trebuie să le folosim pentru a spune

376. N.B., *op. cit.*, p. 84.

376 bis. Kayré zice, redînd cugetarea lui Iacob Böhme: «Pe de altă parte e clar că tocmai natura creată este aceea care ne permite să ne ridicăm spre Dumnezeu în calitatea Sa de Creator și fundament al ei. Dacă n-ar exista o lume creată presupunînd că noi tot am fi prezenți ca să ne punem o astfel de întrebare, n-am fi știut niciodată ceva despre Dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu S-ar fi manifestat prin natură, dacă n-ar fi creat, ci ar fi rămas etern în El însuși fără să Se reveleze, n-am ști despre El absolut nimic». (*Op. cit.*, p. 232).

cîte ceva pozitiv despre El. E drept că teologia pozitivă e o teologie a finitului, dar departe de a exclude infinitul, face posibilă ridicarea spre el. Numai dacă ea nu se alternează cu teologia negativă devine «o știință pragmatic-juridică, exoteric-socială, naturalizînd și raționalizînd realitatea divină», care fiind infinită și ineputabilă nu poate încăpea în concepte raționale ³⁷⁷.

De aceea, trebuie să spunem numai că teologia pozitivă are nevoie continuu de cea negativă, precum și cea negativă, de cea pozitivă. Cel ce face teologie negativă împrumută totuși termenii teologiei pozitive, pe care îi neagă mereu. Mai mult chiar, el trebuie să fi încercat întii și să încerce mereu să se apropie de dumnezeire cu termenii teologiei pozitive pentru a constata că nu i se potrivesc și în consecință să-i nege. Cu alte cuvinte, nu poate cineva face teologie negativă decît în alternanță cu cea pozitivă. Cauza acestui fapt stă și în spiritul omenesc, dar nu stă numai în el, ci e mai adîncă.

Propriu-zis sînt două cauze mai adînci :

a) Pe de o parte ultimul principiu creator care a dat existența și care poate să o explice nu poate fi ca lumea însăși ; altfel nu ar fi principiul ultim și transcendent lumii ; altfel ființa necreată nu s-ar mai deosebi de lumea creată. Dar pe de altă parte, acest principiu și acest izvor trebuie să cuprindă tot ceea ce poate explica existența și conținutul lumii. Așadar, principiul absolut și transcendent nu poate cuprinde nici una din calitățile, care se află în lume, sau în vreuna din părțile sale. El nu poate fi o parte a lumii, nici un fundament al lumii, de aceeași esență cu ea, nici existența însăși așa cum o cunoaștem noi, pentru că existența aceasta își cere o explicație în ceva superior ei, altfel decît ea. El nu poate fi decît negația existenței, dacă înțelegem prin aceasta forma imperfectă de existență a lumii, singura pe care o cunoaștem ; el e negația oricărei categorii a acestei existențe, scurt vorbind, el e non-existența ³⁷⁸. Dar fiindcă principiul absolut este izvorul puterii care a făcut toate, care a făcut posibilă existența pe care o cunoaștem și care explică natura tuturor, el trebuie să stea într-o anumită legătură cu lucrurile și cu lumea ; el trebuie să aibă o anumită asemănare cu lucrurile al căror principiu creator și fundament este. Existența, cu întreaga ei varietate, trebuie să aibă ceva în el care o face posibilă în temeiul anumitor rațiuni și energii, care corespund diferitelor însușiri ale lumii.

377. N.B., *op. cit.*, p.c.

378. Dumnezeu e «Nichts» zice Iacob Böhme (A. Kayré, *Gotteslehre... în op. cit.*, p. 225, urm.). Studiul acesta e un fragment din cartea lui Kayré, *La Philosophie de Jacob Böhme*, Paris, Vrin, 1929.

Astfel, chiar în raportul acestui principiu creator cu lumea creată stă cauza pentru care trebuie să vorbim despre el în termeni contrazicători, de teologie pozitivă și negativă : lui i se potrivesc într-un anumit fel toate însușirile lumii, dar, în același timp, nici una în mod adecvat, nici chiar existența. Este asemănător tuturor și se lasă participat de toate și în același timp e absolut «altfel», cu totul neasemenea lor. Pe de o parte e inaccesibil înțelegerii, pentru că o transcende cu totul ; dar fiindcă, pe de altă parte, ceva care n-ar putea fi înțeles în nici un fel n-ar putea fi principiul lumii, el trebuie să fie înțeles întrucîtva, ca să poată fi explicate toate prin el ³⁷⁹.

Astfel ambele căi de apropiere de absolut, cea pozitivă și cea negativă, sînt la fel de necesare și de legitime, pe cît sînt la fel de insuficiente, cauza primă fiind, cum spune Dionisie Areopagitul, mai presus de afirmări și de negațiuni. Numai amîndouă dirijează privirea minții în mod just spre El, dar nici amîndouă la un loc nu ajung pînă la El. Dacă Dumnezeu ar fi numai infinit în raport cu lumea, nu și altfel decît ea, teologia negativă n-ar fi necesară. Ar ajunge să întindem cu imaginația pînă la infinit orice însușire a lumii prin așa zisa *via eminentiae per analogiam* și am avea o însușire a lui Dumnezeu. Dar aceasta ar însemna că Dumnezeu este într-o continuitate de natură cu lumea. Deci chiar dacă ar fi o deosebire între El și ea, aceasta n-ar fi o deosebire de natură între Dumnezeu și lume. Dar Dumnezeu nu e numai infinit, ci și absolut altfel decît lumea. Deci nu ajunge numai *via eminentiae*, sau metoda analogiei pentru a corecta insuficiențele teologiei pozitive. Dumnezeu este absolut indeterminabil, nu atît pentru că orice determinație este rotunjire în cadre finite, iar El e infinit, ci mai ales pentru că nici o categorie a existenței pe care o cunoaștem nu I se potrivește, odată ce nici categoria cea mai generală, aceea de existență, nu I se potrivește. De fapt existența Lui nu se încadrează așa-zicînd în genul cel mai larg al existenței ca atare. Ci El e în afară și deasupra existenței în general ; nici măcar termenul «este» sau «există», în care desemnăm tot ce e mai general, ceea ce e comun tuturor lucrurilor și ființelor, nu I se potrivește, pentru că nu ne scoate nici el din ordinea creată. De aceea nu ajunge pentru caracterizarea Lui numai amplificarea la infinit a însușirilor din lume, nici măcar corectarea lor printr-o atribuire analogă, ci rămîne și după aceea necesară teologia negativă, care consideră că trebuie negată chiar și ideea echivocă de analogie, oricîte posibilități lasă de a păstra pe Dumnezeu într-o mare deo-

379. Kayré, *op. cit.*, p. 227.

sebite de lume, deși, pe de altă parte, cele din lume trebuie să-și aibă o anumită analogie în Dumnezeu.

b) O altă cauză pentru care teologia negativă este necesară, dar în alternanță cu cea pozitivă, este faptul că ființa lui Dumnezeu este altfel decât o pot arăta manifestările ei sau lucrările ei. Toate numirile ce le dăm lui Dumnezeu se referă la aceste manifestări sau lucrări, care își arată efectul în lucrurile și însușirile lumii, nu la ființa divină. De aceea, pe de o parte, lui Dumnezeu I se dau nenumărate numiri, pe de altă, este cel nenumit, cel Căruia după ființă nu I se potrivește nici un nume³⁸⁰. Când ne gândim la manifestările lui Dumnezeu, facem afirmațiuni pozitive despre El; dar când ne gândim la ființa Lui, negăm toate afirmațiunile. Numirile ce le dăm lui Dumnezeu se referă la energiile divine ce coboară la noi, zice sfințul Vasile, nu la ființa Sa ce rămâne inaccesibilă³⁸¹; se referă la puterile ce se lansează ca niște raze din Dumnezeu (πρόδοι), creînd și susținînd diferite aspecte ale lumii. *Ființă* e numele ce se dă energiei de ființă făcătoare; *înțelepciune*, energiei de înțelepciune dătătoare, zice Dionisie Areopagitul. Mai presus de acestea este însă «ascunsul» divin, căruia nu i se poate da nici un nume și care nu intră în nici o relație (ἄσχετος) și nu se împărtășește deloc. «Căci toate cele dumnezeiești și toate cîte ni se arată se cunosc numai din împărtășiri. Ce sînt însă ele în principiul și reședința lor e mai presus de minte și de toată ființa și cunoștința. De pildă, dacă numim ascunsul supraființial (ὑπερῴσιον κρυφίοντα) Dumnezeu, sau viață, sau ființă, sau lumină, sau cuvînt, nu înțelegem nimic altceva decât puterile coborîte din ea pînă la noi, puteri îndumnezeitoare, de-ființă-făcătoare, de-viață-pricinuitoare, sau de-înțelepciune-dătătoare»³⁸². Dar ascunsul acela rămîne mai presus de aceste puteri (ὑπέρκειται), fiind mai presus de ființă, mai presus de dumnezeire (ὑπέρθεος), mai presus de viață, mai presus de orice nume și împărtășire³⁸³. Desigur numirile noastre, împrumutate de la efectele energiilor divine în lume, nu ating în mod adecvat nici măcar aceste energii. De aceea negarea numirilor e îndreptățită chiar și cînd ne gândim la ele. Dar totuși le putem atribui mai liniștit aceste numiri, adăugîndu-le coeficientul unei întrebuintări *per analogiam*³⁸⁴.

380. Dionisie Areopag., *De div. nom.*; P.G. 3, 596.

381. *Adversus Eunomium I*, c. 6; P.G. 31, 521—524; II, c. 4; P.G. cit., 577—580; II, c. 32, col. 648.

382. *De div. nom.* II, 7; P.G. 3, 645. Acestea se numesc înaintări binevoitoare ale principiului divin. *De div. nom.* II, 11; P.G. 3, 649 (ἀγαθοπροπείς πρόδοι τῆς θεαρχίας)

383. *Ibidem*.

384. «Dar cele cauzate nu au o asemănare exactă, ci au în ele o oarecare icoană a cauzelor, dar cauzele înseși se află mai presus de cele cauzate după sensul lor propriu». *De div. nom.* c. II, 8; P.G. 3, 645.

Ideea că ființa lui Dumnezeu e mai presus de orice, că toate numirile le desprindem din ceea ce lucrează El în legătură cu viața noastră și deci se referă la această lucrare multiplă, o dezvoltă pe larg și sfântul Grigorie de Nyssa : «Dumnezeu nu e numit ca ceea ce este prin numirile ce I le dăm, căci ființa Celui ce este e negrăită ; ci din cele ce le face în legătură cu viața noastră»³⁸⁵. «Fiindcă nici un nume nu cuprinde ființa dumnezeiască, de aceea ne folosim de multe nume, făcându-se după puțința de a le înțelege a fiecăruia din noi o rațiune oarecare a Lui din mulțimea variată a înțelesurilor lor»³⁸⁶. Mîntea omenească exprimă din lucrări atîta cît cuprinde. «Căci din măreția și frumusețea fapturilor este contemplat Făcătorul tuturor. Atribuind aceste numiri ființei dumnezeiești care depășește orice minte, nu lăudăm prin ele pe aceea, ci ne călăuzim pe noi înșine prin cele spuse spre înțelegerea celor ascunse»³⁸⁷.

Sfinții părinți, ca să evidențieze cum ființa divină nu poate fi cunoscută, fiind altceva decît manifestările ei, ne dau pildă lucrurile create, a căror ființă rămîne de asemenea inaccesibilă. «Noi ne aflăm într-o ignorare a tuturor, zice sfântul Grigorie de Nyssa. Ne ignorăm întii pe noi înșine, apoi pe toate celelalte. Căci cine a ajuns să-și cuprindă sufletul său ? Cine a cunoscut ființa lui ? Iar dacă nu se cunoaște pe sine, cum ar cunoaște ceva din cele mai presus de el ? Și cel ce-și dă seama de neștiința despre sine oare nu învață chiar prin aceasta să nu se mire că toate cele din afară fi sînt ascunse și tainice ? De aceea, și din stihiele lumii atîta cunoaștem, cît putem primi de la fiecare spre folosul vieții noastre»³⁸⁸. «Precum despre un om, spunînd că e de neam bun, frumos, bogat etc., n-am indicat ce e ființa însăși a celui om, ci am indicat cîteva trăsături din cele cunoscute în legătură cu el, la fel toate cele ce ni le spune Scriptura despre Dumnezeu, că nu are cauză, că nu e mărginit, sînt din cele din preajma Lui (ἐκ τῶν περὶ τὸν αὐτόν), dar ființa însăși nu poate fi cuprinsă de cugetarea noastră, nici exprimată de cuvînt, pentru care motiv Scriptura a rînduit să fie venerată prin tăcere, împiedicînd cercetarea celor mai adînci, cînd spune că nu trebuie pronunțat cuvînt înaintea feței lui Dumnezeu»³⁸⁹.

Iar sfîntul Grigorie Palama, vorbind de raportul energiilor celor multe ale lui Dumnezeu cu ființa cea simplă a Lui, zice : «Dumnezeu le-

385. *Contra Eunomium*, libr. XII, P.G. 45, 960.

386. *Op. cit.*, P.G. 45, 967.

387. *Op. cit.*, P.G. 45, 961.

388. *Contra Eunomium XII*, P.G. 45, 945 C. 949 B.

389. *Op. cit.*, P.G. 45, 945.

are pe toate acelea, mai bine zis e deasupra tuturor, unitar și nedespărțit, așa cum sufletul are unitar în el toate puterile prin care se îngrijește de trup. Căci precum sufletul, chiar când ochii sînt orbi și urechile surde, are în el puterile de îngrijire a trupului, astfel chiar cînd vreme nu e lumea, Dumnezeu are în Sine puterile proniatoare ale lumii. Și precum sufletul e unul și simplu și necompus, neînmulțindu-se și necompunîndu-se din cauza puterilor ce sînt în el și ies din el, la fel și Dumnezeu, deși e nu numai multiputernic, ci atotputernic, nu-și pierde simplitatea și unitatea din cauza puterilor ce pornesc din El. Intrucît Dumnezeu este ființă mai presus de ființă, e negrăit și necugetabil, fără relații în afară și neîmpărtășibil; intrucît însă e ființa lucrurilor și viața celor vii și înțelepciunea celor înțelepți, e cugetat, numit și împărtășit de către cele create»³⁹⁰.

Deci, în faptul că după ființa cea ascunsă Dumnezeu e necunoștibil, iar după lucrările Lui care vin în lume și se oglindesc în efectele lor create e cunoștibil, stă necesitatea de a exprima pe Dumnezeu antinomic, adică în termeni pozitivi, înlăturați imediat prin cei negativi. Astfel, pe de o parte, trebuie să spunem că Dumnezeu e viață, după puterea de viață-făcătoare, pe care și-a manifestat-o lucrînd în lume, pe de altă parte trebuie să spunem că nu e viață, căci ființa cea ascunsă din care pornește puterea de viață-făcătoare, lucrătoare în lume, nu se identifică cu aceasta, fiind mai mult decît ea. Dumnezeu e ființă, e înțelepciune, e putere, e bunătate, după puterile ce pornesc din El, după manifestările din lume, dar ființa Lui, ca izvor înfinit al nenumăratelor puteri, nu e niciuna din acestea, nici toate la un loc, fiind mai mult decît acestea și fiind cu totul indeterminabilă. Ele toate sînt din ființa lui Dumnezeu, necreate și neseperate de ea, dar totuși nu sînt identice cu ființa.

Ființa lui Dumnezeu nu e nici una din acestea, dar nu în sens de lipsire de ele, ci de depășire (καθ' ὑπεροχὴν), zice Palama. Dumnezeu, pe de o parte, e existență, pe de alta, nu e existență, dar nu în sensul că n-ar exista, ci ca Cel ce e mai presus de existență.

Sufletul nostru și manifestările lui oferă o analogie a acestui raport între ființa și puterile lui Dumnezeu și deci o ilustrare a necesității de a alterna în legătură cu El termenii pozitivi și negativi. De pildă, putem spune că e minte, voință, simțire, mișcare, dacă ne gîndim la toate acțiunile Lui de cugetare, de voință, de simțire, de mișcare. Dar îndată trebuie să ne rectificăm, spunînd că nu e nici cugetare, nici voință, nici

390. Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. 103, 105; Cuvînt II, triada a doua, Cod. Coisl. gr. f. 218 r-v; ed. Hristou I, p. 673.

simțire, nici mișcare, căci, ca izvor al tuturor acestor acte, e mai mult decît toate și nu Se epuizează în ele, rămînînd mereu pe deasupra, ca un sediu deosebit de acestea și indeterminabil³⁹¹.

După concepția sfinților părinți există un mister al lucrurilor și al ființelor, dar mai ales există un mister al ființei divine. În teologia negativă se exprimă conștiința acestui mister al divinității, precum în «știu că nu știu nimic» al lui Socrate se exprimă aceeași conștiință în raport cu misterul general al lucrurilor. Misterul însă nu e pus ca un zid de întunec absolut și nemișcat în fața minții noastre. Așa ar fi dacă n-ar avea nici o manifestare. Dar din el țînesc lumini fără sfîrșit. Și luminile îi arată prezența și contururile. Misterul înseamnă în definitiv o rezervă interminabilă de adevăr care, descoperindu-se la înfinit aspectele, rămîne mereu o rezervă inepuizabilă; el înseamnă pîinea spirituală a minții, care, împărțîsîndu-se mereu tuturor minților, niciodată nu se sfîrșește. Fără o ființă divină transcendentă cunoașterii, veșnic neepuizată în manifestările ei de lumină și de putere, am termina curînd opera de cunoaștere a adevărului. Dar aceasta ar însemna că el este mărginit și însăși setea ființei noastre de cunoaștere ar fi finită. Dar noi vedem că nu poate fi așa. Ființa noastră ar ajunge în acest caz la o insuportabilă plictiseală și însăși veșnicia noastră ar fi fără rost. Ca un oarecare

391. S. Bulgacov, *Tragoedie der Philosophie, Darmstadt*, p. 139—142, face o deosebire asemănătoare între eu-ul transcendent cunoașterii și determinării noastre, între eu-ul fără nume, de aceea indicat printr-un substitut de nume (pro-nume), și între manifestările lui fizice, voluntare și intelectuale, ca cea pe care Palama o face între ființa absolut-transcendentă a lui Dumnezeu și lucrările Lui, care intră în relație cu lumea și se fac cunoscute. Numai prîn ele știm ceva despre El: ele sînt predicătele Lui. Eu-ul este cu adevărat real, totuși el nu există în rîndul existențelor în sens obișnuit, așa cum centrul cerului nu e un punct obișnuit pe suprafața cerului, cum se spune adesea în geometrie. S-ar putea spune că eu-ul nu e existentă (în sensul obișnuit). De aceea nici nu poate fi exprimat, căci conceptul e un simbol al existenței, o prindere a ei; el aparține deplin sferei existentului, căreia nu aparține eu-ul. Totuși, cuvîntul «eu» este pentru fiecare un semn tainic inteligibil, care indică spre adîncimea negrăitului, spre adîncimea tenebrelor, din care lumina rupe mereu cîte ceva, care devine «lumină» Intrucît își definește ceva din sine. Eu-ul indică spre adîncimea negrăitului, a total indefinitului, spre adîncimea tenebrelor supraluminoase, spre izvorul ultim supraexistential, din care continuu se revarsă cîte ceva la suprafața cunoscutibilă. Eu-ul este subiect de propoziție pentru orice predicat, pentru tot ce se poate spune despre el. El e însă deasupra tuturor celor ce se pot spune despre el. «El e subiectul nostru fizic, adică această mare continuu mișcată de stări, trăiri, excitații și pasiuni ale eu-ului noumenal... Și nu numai subiectul fizic, ci și eu-ul gnoseologic, adică totalitatea formelor și categoriilor cunoașterii este în raport cu eu-ul noumenal un predicat al lui... Și voirea este tot numai un predicat al eu-ului, o pășire a lui în existență... În ultima analiză eu-ul trebuie determinat antinomic, după felul teologiei negative: de o parte eu-ul este un «nu» deplin și definitiv, pentru că în sens obișnuit «nu este», dar totuși el nu se transformă într-un zero, într-un gol, în non-existență, pentru că el are supra-existență; pe de altă parte, eu-ul este tot, de la cea mai intimă subiectivitate pînă la cea mai rigidă obiectivitate, pentru că totul poate deveni predicatul său. Legătura între eu și predicat nu poate fi ruptă nici un moment».

paleativ pentru această plictiseală s-au conceput reîncarnările. Dar și acestea sînt o repetiție sau o varietate în același plan.

Fără neconținutele emanații de lumină, de putere creatoare și desăvîrșitoare, misterul ar fi lipsit de un rost de fecundare a spiritului, el ar fi ca și cînd n-ar exista, necontribuind cu nimic la sporirea luminii. Prin luminile ce le emite neconținut din sine, ni se dă puțința să formulăm afirmații pozitive despre adevăr. Dar ele nu exprimă întreg adevărul, ci numai așchii mereu noi din el. Aceasta însă nu ne descurajează. Existînd o ființă veșnic fecundă, avem posibilitatea unui progres infinit în cunoașterea adevărului. Misterul acesta veșnic nou este însă Persoana infinită și setea de ea nu o poate avea decît o persoană. Dinamica eternă a cunoașterii implică nu numai misterul inepuizabil și apofatismul ce ține de el, ci și relația între Persoana supremă și persoana creată.

Teologia afirmativă exprimă fărîmile ce se pot prinde din «ființa» adevărului. Teologia negativă, conștiința sau evidența că aceste fărîme nu sînt totul, că prin ele nu s-a terminat cunoașterea adevărului. Ea exprimă conștiința sau evidența misterului inepuizabil, care e ca atare izvorul inepuizabil al adevărilor ce se vor cunoaște în viitor. Teologia afirmativă face bilanțul celor cunoscute pînă acum. Teologia negativă dă asigurări pentru cunoașterea viitoare. Departe, așadar, de a fi o mărturie descurajatoare, teologia negativă este tocmai aceea care înviează spiritul nostru cu perspectivele nesfîrșite pe care misterul, ca sîn inepuizabil de adevăruri, de revelații, le deschide spiritul.

7. RUGĂCIUNEA CURATA

După cum am văzut dintr-un citat dat mai înainte, sfîntul Grigorie Palama cunoaște ca o treaptă superioară teologiei negative un apofatism mai deplin și mai existențial, realizat prin rugăciunea curată. E un extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului divin, înainte de a coborî, în mintea astfel oprită de uimire, lumina dumnezeiască de sus³⁹².

Deci înainte de a ne ocupa cu treptele superioare ale cunoașterii lui Dumnezeu prin tăcere completă și prin vederea luminii dumnezeiești,

392. «Deci lepădînd mintea, treptat, aceste relații, ca și pe cele cu lucrurile mai înalte decît acestea, iese întreagă din toate cele ce sînt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire (ἐκστασις) este cu mult mai înaltă decît teologia prin negație. Ea e proprie numai celor ajunși la nepătimire. Dar încă nu are loc unirea pînă ce Mîngietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă șezînd în foșorul virfurilor firii, așteptînd făgăduința Tatălui și pînă ce nu-l va răpi, prin descoperire, vederea luminii». (*Al treilea dintre cele posterioare, Despre lumina sfîntă*, Coisl. gr. 100, f. 180 v; Filoc. rom. VII, p. 310 (cap. 35); ed. Hristou I, p. 569).

trebuie să ne oprim asupra rugăciunii curate. Rugăciunea ea însăși, are mai multe trepte, fiecare corespunzând uneia din treptele urcușului duhovnicesc pe care se află omul. Căci rugăciunea trebuie să însoțească permanent pe om în urcușul său.

Făcînd abstracție de rugăciunea care cere bunuri materiale și care este o rugăciune inferioară, am putea judeca progresul în rugăciunea vrednică de laudă după două criterii: după obiectul ei și după concentrarea mai mult sau mai puțin desăvîrșită, și după starea de liniște a sufletului ce se roagă. În ce privește primul criteriu, Evagrie recomandă ca mai întîi să te rogi: «să te curățești de patimi, al doilea să te izbăvești de neștiință și uitare; al treilea, de toată isпита și părăsirea»³⁹³. În generalitatea lor aceste trei feluri de rugăciuni deosebite după cuprinsul lor ar corespunde cu cele trei faze ale urcușului duhovnicesc: a purificării, a iluminării și a unirii. În ce privește al doilea criteriu, pe orice treaptă rugăciunea adevărată trebuie să tindă a ține mintea nefurată de vreun gînd, vreo grijă³⁹⁴, în măsura în care reușește să alunge mai deplin și pentru mai multă vreme gîndurile, e o rugăciune mai desăvîrșită³⁹⁵. Rugăciunea cu adevărat desăvîrșită este rugăciunea curată, adică aceea pe care o face mintea cînd a ajuns la capacitatea de a alunga ușor și pentru multă vreme orice gînduri în vreme ce se roagă. Dar la această capacitate ajunge omul numai după ce a dobîndit libertatea de patimi. Nici măcar gîndurile nevinovate nu mai trebuie să tulbure mintea în vreme ce se roagă, în vremea rugăciunii desăvîrșite. De aceea, rugăciunea curată se face numai după ce mintea s-a ridicat de la contemplarea firii văzute și de la lumea conceptelor, cînd mintea nu-și mai face nici o imagine și nici un concept³⁹⁶. De aceea, socotim că rugăciunea curată se cunoaște și după faptul că nu mai are vreun obiect, ci, după ce a trecut peste toate în ordinea valorii lor tot mai înalte, mintea nu mai cere decît mila lui Dumnezeu, simțindu-L ca Stăpînul de a cărui milă atîrnă.

393. *Capete despre rugăciune*, c. 38; Filoc. rom. I, p. 80; Filoc. gr. ed. 3, vol. I (sub numele lui Nil Așcetul), p. 180.

394. «Luptă-te să-ți ții în vremea rugăciunii mintea, surdă și mută și te vei putea ruga» (Evagrie, *op. cit.*, cap. 11; Filoc. rom. I, p. 70; Filoc. gr. cit., p. 178).

395. «Uneori stînd la rugăciune te vei ruga dintr-o dată bine... și mintea se află în multă odihnă rugîndu-se dintr-odată curat. Alte ori, amenințîndu-ne obișnuitul război, mintea se luptă și nu poate să se liniștească, deoarece s-a amestecat mai înainte cu felurite patimi. Totuși, cerînd și mai mult, va afla». (Evagrie, *op. cit.*, cap. 29—30; Filoc. rom. I, p. 78; Filoc. gr. cit., p. 179).

396. «Cel ce a atîns nepătîmirea înău nu se și roagă cu adevărat. Căci poate să urmărească unele cugetări simple și să fie răpit de întîmplările lor și să fie departe de Dumnezeu». (*Op. cit.*, cap. 55; Filoc. rom. I, p. 81; Filoc. gr. cit. p. 181).

S-ar mai putea adăuga însă două criterii cu care se măsoară progresul rugăciunii: împuținarea cuvintelor și înmulțirea lacrimilor³⁹⁷.

Pe culmile sale, rugăciunea e rugăciune curată prin faptul că nu mai are nici un obiect și nu mai folosește nici un cuvânt, ci mintea adunată din toate este conștientă că se află față în față cu Dumnezeu; de aceea se mai numește și rugăciunea minții.

Desigur, nici pe cele mai înalte culmi ale vieții duhovnicești nu se poate afla mintea tot timpul golită de orice conținut, chiar și de idei simple, nepătimase ale lucrurilor. Dacă totuși i se cere celui ce se străduiește după desăvârșire să-și facă rugăciunea tot mai neîntrerupt, aceasta e propriu-zis o pomenire tot mai nefcctată a numelui lui Dumnezeu sau al lui Iisus, însă nu cu excluderea ideilor nevinovate, ci paralel cu ele, ca un mijloc de menținere a sa în curăție³⁹⁸. Deci «rugăciunea nefcctată» este altceva decât «rugăciunea curată sau mintală», în vremea căreia mintea nu mai are nici o idee, nici un gând, afară de gândul fără formă la Dumnezeu.

Desigur între «rugăciunea nefcctată» și «rugăciunea curată sau mintală» este o strânsă legătură. Aceleași puține cuvinte le folosește și una și alta. Pe urmă, nu poate ajunge cineva dintr-o dată la rugăciunea desăvârșită, care este rugăciunea curată, dacă nu s-a obișnuit să aibă mereu pe Dumnezeu în gure, dacă nu i-a devenit o dulceață gândul la Dumnezeu. De aceea rugăciunea curată nu e decât flacăra care se ridică din ce în ce mai des din focul rugăciunii nefcctate.

În general spiritualitatea răsăriteană recomandă următoarele condiții pentru ca mintea să ajungă la starea rugăciunii curate:

1) Ca mintea să se întoarcă de la lucrurile din afară, în lăuntrul său, spre «inima» sa, părăsind orice obiect.

Prin minte se înțelege desigur lucrarea minții, revărsată spre lumea sensibilă, cum explică sfântul Grigorie Palama³⁹⁹. Iar inima, spre care trebuie să se întoarcă, nu e decât centrul său, unde aflându-se nu mai privește în afară, spre lucruri, ci spre Dumnezeu. Mintea, întorcându-se în inimă, se întoarce «acasă», se spune în *Metoda* lui Nichifor din singurătate. Diadoh zice acestui centru, când «cămărilor minții», când

397. «Lacrimile din rugăciunea ta sînt un semn al mîlei lui Dumnezeu, de care s-a învrednicit sufletul tău în pocăința lui» (Isaac Sirul, Cuv. 33, ed. cit., p. 145). «Tăcerea este taină a veacului viitor, iar cuvintele, unealtă a lumii acestuia» (*Ibidem*, Ep. III, p. 363).

398. Marcu Ascetul, *Despre Botez*; Filoc., rom. I, p. 304.

399. «Unii întreabă cum ar putea trimite cineva mintea înăuntru, cînd ea nu e despărțită de suflet, ci e chiar în el? Aceștia nu-și dau seama că altceva e ființa minții și altceva e lucrarea ei». (Cuv. *În triada* f. la Pr. D. Similose, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. V; ed. Hristou I, p. 397—398).

«adîncul inimii»⁴⁰⁰. Iar cînd prin «mînte» înțelege lucrarea ei, atunci centrul ei este numit inimă, și cînd prin mînte înțelege ființa minții, atunci centrul este numit «adîncul minții», sau «cămărilor inimii» etc.

2) Să mențină în preocuparea ei numai cîteva cuvinte adresate lui Iisus, adică pomenirea Lui stăruitoare, ca mijloc care o ajută să se strîngă din împrăștiere și o îndrumază spre ținta cea unică la care trebuie să ajungă, odată ce chiar și rugăciunea cea mai curată tot trebuie să păstreze gîndul prezenței lui Iisus.

La Diadoh al Foticeii aceste cuvinte se reduc numai la două, adică la strictul esențial pentru a ține gîndul la Iisus ca stăpîn al nostru : «Doamne Iisuse». Mai tirziu la aceste cuvinte s-au mai adăugat cîteva. Prin ele nu se exprimă o cerere parțială, căci aceasta ar da minții un obiect, o formă definită, ci numai cererea generală a milei lui Hristos, sau simțirea necesității milei Lui. Iată cuprinsul obișnuit al acestei scurte rugăciuni : «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul». Ele cuprind, deodată cu conștiința prezenței lui Iisus, conștiința păcătoșeniei proprii și a trebuinței de a fi miluit de Iisus. Ele exprimă un raport al dependenței omului, nu de o forță impersonală, ci de mila iubitoare a Persoanei supreme. Această simțire nu are trebuință de concepte pentru a fi trăită, ci creează și susține o stare unitară, simplă, existențială, de umilință în fața milostivului Iisus.

Prima cerință se leagă în mod necesar cu a doua. Dacă mîntea poate renunța la imagini și la concepte, nu poate renunța în general la o lucrare și la o simțire oarecare, afară de scurte momente de tăcere sau de răpire interioară, obținute la capătul rugăciunii. De aceea dacă i se taie minții ieșirile în afară și e silită să se întoarcă spre centrul său, «spre inimă», trebuie să i se dea un alt conținut ; adică acel conținut unic în care vrem să se adune. De aceea spune Diadoh : «De patima moleșitoare și aducătoare de toropeală vom scăpa de ne vom ține cu tărie cugetul nostru între hotare foarte înguste, căutînd numai la pomenirea lui Dumnezeu. Căci numai întorcîndu-se mîntea la căldura ei va putea să se izbăvească fără durere de acea împrăștiere. Cînd îi închidem minții toate ieșirile cu pomenirea lui Dumnezeu, ea cere o ocupație care să dea de lucru hărniciei ei. Trebuie să-i dăm pe *Doamne Iisuse*»⁴⁰¹.

400. Cap. 59 ; Filoc. rom. I, p. 351 ; Filoc. gr. cit., p. 251.

401. Op. cit., cap. 58—59 ; Filoc. rom. I, p. 356—357 ; Filoc. gr. l.c. Vezi și Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, cap. 10, ed. 1801, la J. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 157.

Prin întoarcerea minții, adică a lucrării ei, în inimă, sau în adîncul ei, avînd ca preocupare neconținută scurta rugăciune adresată lui Iisus, se obțin mai multe lucruri :

a) Mîntea (lucrarea ei), nemaipetrecînd în privirea lucrurilor externe, nu mai e primejduită să fie furată de gînduri pătimașe ⁴⁰². Astfel, mîntea își biruie nestatornicia și împrăștierea, devenind unitară și concentrată sau simplificată.

b) Prin această concentrare și prin numele lui Iisus își ferește și lăuntruul său de gînduri păcătoase. Uneori se spune că trebuie păzită inima ca să nu intre în ea gîndurile pătimașe, sau trebuie curățită de gîndurile ce o stăpînesc ⁴⁰³. Dar Diadoh al Foticeii a explicat că această inimă în care pot intra gînduri pătimașe nu e inima propriu-zis, ci regiunile din preajma inimii, deci în general interiorul sufletului. În el caută să pătrundă «duhurile de jos», cum zice sfîntul Grigorie Palama, din subconștientul pătimaș ⁴⁰⁴. Păzirea inimii, în acest sens, înseamnă să nu lași nesupravegheată vreo parte a sufletului, sau vreo mișcare a trupului. În alt sens, păzirea inimii înseamnă în fond păzirea minții, ca ea să nu plece din inimă ⁴⁰⁵.

c) Dar, chiar dacă nu pot intra în inima însăși gîndurile acestea, îngămădindu-se în jurul ei, nu o mai lasă să se deschidă. Punîndu-se ca un nor de jur împrejurul ei, ea pierde obișnuința de a mai privi deschis spre cer. Acesta a devenit pentru ea o simplă virtualitate, care nu-și mai face simțită existența.

De aceea, la început, mîntea ce vrea să se întoarcă spre inimă găsește anevoie locul ei. Trebuie să lupte mult cu gîndurile din jurul ei, ca să-și facă drum spre ea și s-o deschidă. Adică mîntea își recîștigă greu obișnuința de a privi prin inimă spre Dumnezeu, de a se preocupa cu El, de a-și redeschide ochiul a cărui funcțiune este să vadă cele spirituale. Cînd lucrarea minții obișnuită să se ocupe cu cele exterioare și-a recîștigat obișnuința de a se preocupa cu Dumnezeu, cînd s-a în-

402. Sf. Marcu Ascetul spune : «Mîntea, îndată ce se depărtează de inimă și de căutarea Împărăției lui Dumnezeu aflătoare în lăuntruul ei, dă loc momelii (atacului) diavolului și devine capabilă să primească șoapta lui cea rea». (*Despre Botez, Filoc. rom. I. p. 304*).

403. În metoda atribuită sfîntului Ioan Gură de Aur se spune : «Gîndul la Domnul nostru Iisus Hristos cîntină toată lucrarea dușmanului din inimă, o învinge și o deznădăcinează treptat. Coborîndu-se numele Domnului nostru Iisus Hristos în adîncul inimii, pe cel care stăpînește peste întinderile inimii îl înfrînge, iar sufletul îl mîntuiește» (*La Pr. D. Stăniloae, op. cit., p. 45*).

404. *La Pr. D. Stăniloae, op. cit., VIII, Cuvînt II, triada I, ed. Hristou, I, p. 402.*

405. Metoda sfîntului Ioan Gură de Aur spune : «Țineți inima sub toată paza, ca nu cumva să iasă gîndul despre Dumnezeu, ci printr-o pomenire neîntreruptă și curată să se întipărească în sufletele voastre, ca o pecete, gîndul la Dumnezeu». (*La Pr. D. Stăniloae, op. cit., p. 45*).

tors adică deplin în interior, în inimă, deschizînd-o pe aceasta, atunci ea se întîlnește acolo față în față cu Dumnezeu, fără ca să-L vadă prin vreo imagine, sau să-L cugete printr-un concept, ci trăind prezența Lui direct; sau simțindu-se în prezența Lui ⁴⁰⁶. Pătrunzînd în inimă, dă de Iisus Hristos, aflat acolo de la botez ⁴⁰⁷. Cu alte cuvinte, lucrarea conștientă a minții pătrunde în supra- sau trans-conștientul nostru, în care se află harul lui Iisus Hristos și pune în lucrare marile comori de acolo și capacitatea de a sesiza realitățile dumnezeiești. Căci se pune într-o comunicare vie cu Hristos însuși, izvorul tuturor puterilor și înțeleșurilor mai presus de fire.

Rugăciunea curată sau mintală nu mijlocește o cunoaștere a lui Dumnezeu prin făpturi, ci prin adîncurile sufletului propriu, prin «inimă». Aceasta e propriu-zis o simțire directă a Lui, căci omul uită și de inimă atunci cînd, adunat în ea, se simte în prezența lui Iisus Hristos, în atmosfera împărăției cerurilor, aflată în lăuntru său ⁴⁰⁸. Sfîntul Isaac Sirul spune că atunci, încetează din mînte chiar și mișcarea rugăciunii, căci e răpită de dumnezeirea și de măreția Stăpînului, a Cărui prezență minunată e simțită. El spune: «Deci rugăciunea se întrerupe în vremea rugăciunii din mișcarea ei și mîntea e prinsă și scufundată în uimirea răpirii și uită de dorința din cererea ei» ⁴⁰⁹.

d) Starea aceasta se mai numește deschidere a inimii și pentru faptul că ea este străbătută de dragostea față de Iisus ⁴¹⁰. Și pînă nu începe să simtă mîntea o plăcere de a pomeni stăruitor numele lui Iisus, căutînd totodată spre cele din lăuntru, e semn că încă nu a aflat «inimă», sau că aceasta nu s-a deschis. Dar ajunge ca mîntea să facă acest efort de întoarcere în sine și de pomenire a numelui lui Iisus în mod stăruitor. Căci făcînd așa, însuși Domnul îi dă la o parte zidul inimii și Se orată ⁴¹¹, atrăgînd mîntea la Sine, sădînd în ea iubirea față de El ⁴¹². Sau :

406. *Metoda sfîntului Ioan Gură de Aur zice*: «Neîncetat strigați în inimă numele Domnului Iisus ca să înghită inima pe Domnul și Domnul, inima, și să devină cele două, una. Lucrul acesta nu se face într-o zi sau două, ci într-un timp îndelungat și e trebuință de multă străduință și osteneală pînă ce scoate din ea pe vrăjmașul și Se va sălășlui în ea Domnul». (La Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 45).

407. Sf. Marcu Ascetul: «Și iarăși va avea mîntea pătere să vegheze asupra inimii și să o păzească cu toată străjuitrea, încercînd să pătrundă în cele mai dînăuntru și mai netulburate cămări ale ei... care sînt casa lui Hristos». (*Despre Botez*, Filoc. rom., I, p. 304—305).

408. *Ibid.*, p. 304, 299, 287.

409. *Cuv. XXXII*, ed. cit., p. 140.

410. «Dragostea desăvîrșită a lui Hristos este deschizătura cea mai dînăuntru a inimii, unde a intrat ca înainte-Mergător Iisus». (Sf. Marcu Ascetul, Filoc. rom., I, p. 299).

411. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filoc. I, p. 287.

412. *Diadoh*, *op. cit.*, cap. 59; Filoc. rom. I, p. 352; Filoc. gr. cit., p. 251: «Dar așa de strîns și de neîncetat să privească la acest cuvînt («Doamne Iisuse») în cămările sale, încît să nu se abată nicicum spre vreo închipuire... Ca urmare Domnul atrage

«Harul însuși cugetă atunci împreună cu sufletul și strigă împreună cu el: Doamne Iisuse Histoase⁴¹³. Căci numaidect avem trebuință de ajutorul Lui, ca unind și indulcind El toate gândurile noastre cu dulceața Sa, să ne putem mișca din toată inima spre pomenirea lui Dumnezeu și Tatăl nostru»⁴¹⁴.

Pentru ca cele două cerințe esențiale mai sus amintite, care se potrivesc oarecum și rugăciunii neîncetate, să poată fi realizate mai ușor, s-a căutat în lumea monahismului răsăritean să se găsească și anumite metode, care constau într-o sprijinire a efortului minții de a se întoarce în interior prin anumite procedee în care e angajat și trupul. Aceste procedee se bazează în general pe interdependența sufletului cu trupul, sau pe unitatea mișcărilor lor. Precum stările sufletești se prelungesc în atitudinile exterioare și în mișcări trupești, așa gesturile și pozițiile exterioare, dacă sînt însoțite de concentrarea gândului asupra lor, au o influență considerabilă asupra stărilor sufletului⁴¹⁵. Un suflet smerit face trupul să ingenuche, dar și o ingenuchere însoțită de concentrarea gândului la Dumnezeu provoacă o stare de smerenie în suflet. Spiritualismul abstract al unei părți a creștinismului apusean, manifestat pe terenul practicii religioase, e nefiresc. El a forțat atitudinile lui, realizîndu-se numai printr-o oprire silită a valului de simțire care născîndu-se în suflet pornește spre trup, sau născîndu-se printr-o atitudine trupească se întinde asupra sufletului.

8. METODELE PENTRU ÎNLESNIREA RUGĂCIUNII CURATE

Metodele care s-au format în Răsărit pentru a înlesni prin anumite procedee înălțarea minții la rugăciunea curată, mai bine zis variantele aceleiași metode, fiindcă deosebiriile dintre ele stau în faptul că una insistă mai mult asupra unui amănunt, alta asupra altuia, sînt următoarele :

sufletul la iubirea slavei Sale. Căci zăbovind numele acela slăvit și mult dorit prin pomenirea minții în căldura inimii, sădește în noi numaidect deprinderea de a iubi bunătața Lui».

413. Idem, Cap. 61 ; Filoc. rom. I, p. 353 ; Filoc. gr. p. 251.

414. *Ibidem*.

415. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* : «Actul religios este în rădăcina sa spiritual, dar în repercusiunea sa unitară este totdeauna de natură psihofizică, nu numai de natură fizică... Cel ce se roagă în genuchi, se roagă avînd ideea de Dumnezeu altfel colorată decît cel ce se roagă stînd... Pascal a spus : Pleacă-ți numai genuchiul și vei deveni cucernic» (p. 555—557).

1) Metoda purtînd numele sfîntului Simeon Noul Teolog ⁴¹⁶. Ea este intitulată *Metoda sfîntei rugăciuni și atenții* (*Μέθοδος τῆς τερᾶς προσοχῆς καὶ προσοχῆς*) și textul ei paleogrec a fost editat prima dată de J. Hausherr în 1927 ⁴¹⁷. Ea este cea mai veche pe care o cunoaștem din cele fixate în scris, aflîndu-se într-un codice de la sfîrșitul sec. XI sau începutul sec. XII (Vat. gr. 658). Dovada aceasta a făcut-o M. Jugie, im potriva lui J. Hausherr ⁴¹⁸, care, reluînd părerea unor autori dinaintea lui, că metoda aceasta nu poate fi a lui Simeon, a susținut pentru prima dată opinia că ar fi a lui Nichifor Monahul, care a trăit în a doua jumătate a veacului XIII ⁴¹⁹. Opinia aceasta însă a trebuit să fie abandonată definitiv, în urma unui text de care am avut norocul să dăm noi în scrierile inedite ale lui Palama și pe care l-am publicat în cartea despre *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama* (Sibiu, 1938, p. 54—55) ⁴²⁰. Palama, cunoscînd metoda lui Nichifor Monahul, nu o identifică cu cea cunoscută sub numele lui Simeon Noul Teolog, ci îl cunoaște și pe acesta ca fiind autor al unei metode deosebite ⁴²¹.

Deci, chiar dacă nu Simeon Noul Teolog e autorul acestei metode, ea e mai veche decît a lui Nichifor Monahul din veacul XIII, odată ce Grigorie Palama primise de la antecesorii săi, între care unii l-au cunoscut pe Nichifor Monahul, această tradiție.

Metoda lui Simeon Noul Teolog începe prin a arăta că sint trei feluri de rugăciuni. Primele două sint amăgitoare, numai al treilea este «născător de lumină». Intîiul fel de rugăciune este însoțit de lucrarea imaginației. Cel ce se roagă își ridică mîinile, ochii și mintea la cer și începe să-și închipuie cu mintea lucrurile dumnezeiești, bunurile cerești, cetele îngerești, locașurile sfînților, pe scurt, toate cîte le-a auzit din Sfînta Scriptură le adună în minte, în vremea rugăciunii, mișcîndu-și prin ele sufletul spre dragostea lui Dumnezeu, ba mai vărsînd și lacrimi. Astfel începe să se mîndrească fără să-și dea seama și socotește că această stare e un har al lui Dumnezeu. Uneori acest fel de rugăciune

416. Metoda sfîntului Ioan Gură de Aur, care datează probabil dinaintea de cea cunoscută sub numele sfîntului Simeon Noul Teolog, nu o mai redăm, deoarece ea nu are nici un element de procedură tehnic-fiziologică, ci pledează mai pe larg pentru recomandările esențiale analizate mai înainte: întoarcerea minții în inimă și rostirea rugăciunii adresate lui Iisus. Vezi la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 44—45.

417. J. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma, p. 54—76. Înainte nu văzuse tiparul decît o parafrază neogreacă în Filoc. gr., ed. II, vol. II, p. 512—518, de unde a fost reprodușă în Migne, P.G., 120, 701—710.

418 și 419. *Les origines de la méthode d'oraison hésychaste*, în: *Echos d'Orient*, Avril-Juin, 1931, p. 179, urm.

420. Textul acesta se află în *Cuvîntul II, triada II către Varlaam*, Cod. Coisl., gr. f. 157 r-v; ed. Hristou I, p. 404.

421. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 60—61; vezi *Cuvîntul II, triada I*; P.G., 150, 1116 D.

este însoțit de pretinse fenomene extraordinare, ca viziuni luminoase, senzații de miresme, glasuri ireale. Toate acestea sînt semnele unei ră-tăcirii, care poate duce pe om pînă la nebunie. Cauza e că nu a dobîndit înfii nepătimirea și virtuțile. El este în rîndul începătorilor.

În al doilea fel de rugăciune, mintea, după ce s-a întors de la lucrurile sensibile și de la senzațiile ce vin din afară, aci se concentrează la cuvintele rugăciunii, aci își examinează gîndurile ce năvălesc în suflet căutînd să le alunge. E o luptă care nu-l lasă să se liniștească și să-și lucreze virtutea. Primejdia cea mare ce pîndește pe cel ce se dedă acestui fel de rugăciune este slava deșartă, care-l face să disprețuiască pe ceilalți. Această a doua rugăciune — spune *Metoda* — o depășește pe cea dintii, cum o noapte cu lună plină depășește noaptea fără stele și fără lumină, sau cum tinerețea depășește pruncia duhovnicească. Aceasta e faza psalmodiei, a îndulcirii cu cuvinte duioase. În prima fază nu se putea psalmodia, deoarece «nu se poate cînta Domnului pe pămînt străin, sau într-o inimă pătimășă». Aceasta e rugăciunea celor pro-gresați.

Al treilea fel de rugăciune începe prin ascultare și constă în aceea că în vremea ei mintea păzește inima și din adîncul ei înalță cererile sale către Domnul. Ea e rugăciunea bărbatului duhovnicesc. Acest fel e posibil însă numai dacă sufletul a ajuns înainte la nepătimirea desă-vîrșită, lepădînd toate afecțiunile față de lume și prin ascultare de un duhovnic s-a deprins să nu mai facă voile sale, ci și-a mortificat orice împătimitire față de lume. Mintea acestuia nu mai poate fi atrasă de dia-vol prin nici o meșteșugire spre diferite gînduri, ci rămîne liberă de toate, putînd să alunge ușor orice gînd îi vine, ca să se roage cu inimă curată. Acesta e începutul de lungă durată al rugăciunii desăvîrșite.

Precum se vede, chiar după această *Metodă*, la rugăciunea curată nu se ajunge dintr-o dată prin întrebuițarea de către oricine și oricînd a unor metode fiziologice, cum au susținut în deridare teologii apuseni, ci ea este încoronarea unor eforturi îndelungate de purificare de patimi și de gînduri. Numai după ce cineva a dobîndit o conștiință curată față de Dumnezeu, de oameni și față de lucrurile lumii, poate să se folosească de acele proceduri ca de niște mijloace auxiliare pentru a do-bîndi rugăciunea curată. Deci nu acestea sînt esențiale, ci starea per-manentă pe care a obținut-o cineva. Aceluia îi este ușor oricum să se roage curat. Deci cel ce a atins nepătimirea și curăția, vrînd să se înalțe în anumite răstimpuri la starea de rugăciune liberă de orice gînduri, trebuie să-și adune mintea în adîncul inimii și de acolo să-și înalțe ru-găciunea către Dumnezeu. El se poate folosi atunci pentru adunarea

minții în inimă și de următoarele procedee auxiliare : «Șezind într-o chilie liniștită, singur într-un colț, fă ce-ți spun : închide ușa și ridică-ți mintea de la tot ce-i deșert și trecător. Apoi, sprijină-ți bărbia în piept și îndreaptă-ți ochii sensibili cu toată mintea spre tine însuși. Și ține puțin și inspirarea aerului ca să îți mintea ta și să afli locul inimii, unde obișnuiesc să se găsească toate puterile sufletești. Mai întâi vei afla un întuneric gros, de nestrăbătut⁴²². Dar stăruiind și făcînd acest lucru noaptea și ziua vei afla, o minune, o fericire negrăită. Căci îndată ce află mintea locul inimii, vede ceea ce n-a crezut niciodată : vede aerul din întunericul inimii și pe sine întreagă, plină de putere de discernă-mînt, și, din acel moment, îndată ce se arată un gînd, îl alungă și nîmi-cește mai înainte de a se închea și lua formă, prin chemarea lui Iisus Hristos».

Dar *Metoda* cunoaște și un al patrulea grad de rugăciune, al bă-trînului duhovnicesc, cînd mintea nu mai are lipsă de asemenea mij-loace fiziologice auxiliare, de asemenea osteneli, pentru a ajunge la starea de concentrare a sa în inimă, „ci dintr-o dată realizează aceas-tă stare și rămîne neclintită în contemplație. Abia aceasta încheie scara rugăciunii. De aici se vede că recomandările de ordin fiziologic sînt de folos numai celor ce nu s-au deprins încă cu rugăciunea eurată, ci în-cep să se deprindă cu ea. Ele sînt adresate celor ce încă nu s-au con-solidat statornic în nepătimire.

Revenind la gradul al treilea al rugăciunii descris în pasajul de mai sus, constatăm că adunarea minții în inimă cu chemarea lui Iisus Hris-tos, lumina ce o vede mintea ajunsă acolo și alungarea ușoară a ori-cărui gînd sînt elemente luate întocmai de la Diadoh al Foticeii⁴²³. Ceea ce e propriu *Metodei* sînt următoarele elemente fiziologice :

a) Îndreptarea privirii spre piept, ca paralel cu aceasta mintea să cerceteze și să afle locul inimii.

b) Comprimarea respirației.

Pentru ultimul amănunt, *Metoda* nu dă nici o explicație, pe cînd celelalte metode oferă toate explicațiile cu privire la respirație. De aceea e greu de crezut că *Metoda* aceasta să fi făcut o asemenea reco-mandare fără să presupună cunoscute cîteva explicații.

Motivele acestea ne îndeamnă să credem că, deși *Metoda* atribuită lui Simeon e mai veche ca celelalte pe care le cunoaștem, ea nu e pri-ma. Se vede că circula ca tradiție o practică cu mai multe variante și

422. Așa e în textul neogrec din Filocalia greacă. Amănuntul cu «buricul» e numai în textul paleogrec publicat de Hausherr și el pare să fi fost interpolat de unii adversari ai isihaiștilor.

423. *Op. cit.*, cap. 59; Filoĉ. rom. I, p. 352.

cu toate explicațiile lor. Cel ce a fixat în scris această *Metodă* a redat una din aceste variante. El și-a notat-o în scris incidental și mai mult pentru uzul propriu și al celor din jur, de aceea n-a dat explicațiile de rigoare, acestea fiind cunoscute din tradiția orală.

2) Dar pe vremea isihasmului metoda care se bucura de cea mai mare autoritate e cea a lui Nichifor Monahul. De aceea chiar în acel timp se vorbea foarte puțin de Simeon ca autor al vreunei metode. Noi credem de altfel că ea niciodată nu s-a bucurat de vreo autoritate mai apreciabilă, dat fiind faptul că nu aducea nici o precizare mai importantă în privința respirației.

Metoda lui Nichifor Monahul e a doua; scrisă în ordinea vechimii. Acesta s-a născut pe la 1215 în Italia, iar pe la 1260 vine în Athos, unde a deprins de la părinții mai de frunte arta liniștirii, ca pe urmă să se facă la rîndul său îndrumătorul celor mai tineri. «Acestora le-a și întocmit o colecție de explicări patristice, care întărește pentru luptă și arată felurile de războaie și răsplățile și cununile biruinței. Văzînd el că aceștia nu pot lupta contra nestatorniciei minții, le întocmește și un procedeu prin care să poată opri împrăștierea și fantezia minții»⁴²⁴. Unul din acești ucenici ai lui Nichifor a fost învățător și lui Palama. Mișcarea isihastă de la Athos a început propriu-zis prin Nichifor Monahul, deci procedeu lui a fost cel mai practicat. Dar întrucît și Nichifor a învățat de la alții meșteșugul rugăciunii, procedeu lui redă în fond o practică existentă. *Metoda* lui, care în partea întâi e o colecție de explicări patristice, iar în a doua, un procedeu propriu-zis, a fost publicată întâi în Filocalia greacă, unde se intitulează : *Cuvînt despre veghiere și paza inimii*⁴²⁵, iar de acolo, în Migne, P.G., 147, col. 960.

Iată procedeu care, după Nichifor, «duce repede la nepătimire și la vederea lui Dumnezeu» :

«Știi că ceea ce respirăm e aerul și că îl respirăm nu pentru altceva, ci din cauza inimii. Căci inima este producătoarea vieții și căldurii în trup. Deci inima atrage respirația pentru ca să dea propria ei căldură afară, iar ei să-și procure o temperatură potrivită. Pricinuitoarea acestei iconomii, sau mai bine zis unealta ei este plămînul, care avînd de la Dumnezeu o țesătură rară, ca niște foi, introduce și dă afară fără greutate conținutul. Astfel inima, atrăgînd prin respirație aerul răcoros și dînd afară pe cel cald, păstrează nestrîcată rînduiala pentru care a fost așezată spre susținerea organismului. Tu deci, șezînd și adunîndu-ți

424. Vezi fragmentul din *Cuv. II triada II* al lui Palama, Cod. Coisl. gr. 100, f. 157 r-v, descoperit și publicat prima dată de Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 54—57.

425. Ed. II, vol. II, Atena 1893, p. 236—241 și Filoc. rom. VII, p. 11—32.

mintea, introdu-o, mintea adică, pe calea nărilor, pe unde merge aerul la inimă și silește-o să meargă, împreună cu aerul inspirat, la inimă. Intrând acolo va înceta lipsa bucuriei și a fericirii. Ca un bărbat care, întorcându-se acasă de la drum, nu mai știe ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întoarcă și să se întâlnească cu copiii și cu nevasta, așa și mintea, când se unește cu sufletul, se umple de plăcere și de fericire nespūsă. Așadar, frate, învață mintea să nu iasă ușor de acolo. Căci la început vrea să iasă mereu din închisoarea și strîmtoarea celor din lăuntru. Trebuie să știi și aceea că, fiind mintea ta acolo, să nu stai în tăcere și în lenevie, ci să ai ca obiect de cugetare neîncetată cuvintele: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă». Iar dacă ostenindu-te mult, nu poți intra în părțile inimii, precum ți-am arătat, fă ce-ți spun și cu ajutorul lui Dumnezeu vei afla ce cauți. Știi că puterea cugetătoare a fiecărui om e în piept, căci în interiorul pieptului, chiar tăcînd cu buzele, vorbim, hotărîm, facem rugăciuni, psalmi și altele. Puterii acesteia cugetătoare, depărtînd orice gînd din ea, căci poți dacă vrei, dă-i pe: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă». Și silește-o să strige aceasta înăuntru, în loc de orice alt gînd. Făcînd aceasta un timp oarecare, ți se va deschide și intrarea inimii, cum ți-am scris, fără nici o îndoială. Aceasta o știm din experiență. Și-ți va veni deodată cu dorința și cu plăcuta luare-aminte, toată ceata virtuților: iubirea, bucuria, pacea și celelalte».

Cum se vede, în acest «Cuvînt» avem nu numai o metodă, ci două: una care recomandă să se caute de la început locul inimii și să se trimită mintea acolo deodată cu inspirația și alta care recomandă, pentru realizarea aceluiași scop, rostirea simplă, dar persistentă a rugăciunii adresate lui Iisus. A doua nu se deosebește de cea atribuită sfințului Ioan Gură de Aur, ca dovadă că nu se socoteau numai de necesare procedeele fiziologice. Iar întîia nu vorbește nimic de poziția corpului și de privirea ochiului, ci explică numai motivul pentru care trebuie organizată respirația, ceea ce dovedește că e sau numai o explicare a unei recomandări rămase neexplicată, în *Metoda* lui Simeon Noul Teolog, sau că presupunea cunoscută o practică existentă. Mai bine zis, observația că puterea cugetătoare se află în piept și că ea trebuie să rostească acolo unde se află rugăciunea lui Iisus ne-ar putea îndreptăți să acceptăm că Nichifor Monahul presupune o oarecare întoarcere a privirii spre piept.

În orice caz, în metoda lui Nichifor singurul element fiziologic oarecum curios este cel al respirației. El explică mai întîi rostul pe care îl împlinește respirația: este acela de a ține o temperatură moderată

la inimă. În organism este o ardere care produce o anumită căldură. Această căldură o simte mai ales inima. Aerul pe care-l inspirăm are rostul să tempereze această căldură. De fapt e o experiență obișnuită că inspirând luăm în noi aer răcoros, iar expirând emitem o suflare caldă. Aceasta poate întreține un calm și deci o puțință de prelungire a rugăciunii.

Dar metoda lui Nichifor se oprește aci cu explicările, netrăgînd din ele concluziile practice, adică nu arată că din premisele de mai sus rezultă necesitatea de a avea o respirație regulată pentru ca, păstrînd în trup o temperatură normală și o dispoziție firească, aceasta să înfrurească în bine și viața sufletească și să se poată prelungi lung timp și rugăciunea. De pildă, se știe că o respirație accelerată, adică neprimirea de aer răcoros suficient (de aer bogat în oxigen) și neeliminarea suficientă a aerului cald (încărcat cu bioxid de carbon), sporește căldura în trup și, cu aceasta, o stare de neliniște. Omul care respiră prea repede nu poate cugeta liniștit. De asemenea omul cuprins de patimă, în momentele acelea respiră accelerat, pufnește pe nas și pe gură, cum se zice, pentru că neluînd destul oxigen și nedînd afară destul bioxid de carbon, acesta izbucnește forțat pe nări și pe gură. Stăpînirea unei patimi se obține și printr-o calmare a respirației, ca dovadă a interdependenței dintre suflet și trup. În general se știe că liniștea și stăpînirea de sine sînt împreunate cu un «sînge rece», cu o temperatură neaprinsă de o respirație grăbită, de vreo mișcare pătimașă din trup. Stomacul plin, de pildă, încălzește sîngele, pe cînd foamea ține un sînge rece.

Nichifor nu folosește termenii științifici de ardere, de oxigen și bioxid de carbon, pe care i-a adus chimia de mai tirziu. Dar observațiile lui sînt o înregistrare precisă a unui proces, după latura lui empirică, deci redau, în felul lor, un adevăr științific.

Intrucît nu duce explicațiile pînă la capăt, ci le întrerupe înainte de a trage vreo concluzie, se vede că nici metoda lui nu redă toate temeiurile care au stat la baza acestor procedee și pe care cu siguranță le cunoșteau mulți, sau în orice caz le-au cunoscut inițiatorii acestor practici. Deci se vede că și ea se baza nu numai pe *Metoda* lui Simeon, ci pe o practică existentă, ca și cea din urmă. Din acest punct de vedere *Metoda* lui Simeon e mai completă, pentru că, deși nu dă nici o explicație, recomandă o reținere a respirației, pe cînd a lui Nichifor dă explicații, dar nu scoate din ele concluzia recomandării practice a reținerii respirației. În *Metoda* lui Simeon se spunea însă: «Comprimă-ți deci inspirația aerului, ca să nu respiri ușor».

S-ar părea că e o contradicție între aceste metode. Pe de o parte ele socotesc că o respirație accelerată tulbură starea lăuntrică prin faptul că nu absoarbe și nu elimină aerul în mod suficient, și deci recomandă o respirație care să facă acest lucru în mod satisfăcător. Pe de altă parte, recomandă să se comprime respirația ca să nu se respire ușor, ceea ce ar însemna tot o insuficiență primire și eliminare de aer, având ca urmare o accelerare a respirației. Dar la o privire mai atentă constatăm că o comprimare a inspirației și a expirației nu înseamnă o împușinare a aerului primit și eliminat, ci numai prelungirea acestor acte, deci o rărire a lor. Aerul se primește și se elimină mai treptat, nu deodată, dar tocmai de aceea se primește și se elimină într-un mod mai deplin. Abia prin această comprimare se împlinește procesul respirației în mod complet și se menține temperatura și dispoziția corpului, și deci și a sufletului, normală și statornică. Afară de aceea, această desfășurare a procesului de respirație ține într-o stare liniștită întreg organismul, iar mintea se poate concentra netulburată în meditația ei.

Dar Nichifor Monahul, deși pornise la aceste explicații, se oprește înainte de a trage concluziile și trece la altă idee în legătură cu respirația, sau mai bine zis se arată preocupat să tragă o altă concluzie din caracterul ritmic în care decurge respirația. El, deci, după ce a arătat că rostul respirației este de a păstra o «temperatură potrivită» în organism, continuă: «Tu, deci, șezînd și adunîndu-ți mintea, introdu-o pe calea nărilor, pe unde merge aerul la inimă și împinge-o și silește-o să meargă, împreună cu aerul inspirat, la inimă». E vorba nu de ființa minții, cum explica Palama, ci de lucrarea ei, adică de cugetare sau de atenție. Prin această recomandare atenția e oprită de a se îndrepta spre lucrurile din afară și e întoarsă spre interior. Desigur atenția nu e ceva fizic, ca să poată fi trimisă pe nări cu aerul la inimă. Dar nu e mai puțin adevărat că ea poate urmări o mișcare fizică. Aci se recomandă ca atenția să urmărească mișcarea aerului pînă la inimă. Întrucît însă noi nu simțim mișcarea aerului după ce trece de plămîni, drumul mai departe pînă la inimă trebuie să-l facă atenția noastră cu închipuirea. Dar nici la inima fizică nu trebuie să se oprească, ci să treacă dincolo, la inima spirituală, depășind toate. Propriu-zis aceasta se intenționează: cugetarea să se întoarcă asupra sa, renunțînd la orice obiect definit. Iar cum pe sine nu se poate sesiza, i se dă ca preocupare, după ce s-a retras de la toate, gîndul la Iisus Hristos. Urmărirea liniei aspirării e un mijloc auxiliar pentru această retragere a atenției de la lucruri, pentru întoarcerea cugetării asupra ei însăși.

Mare rol joacă aci închipuirea. Simțirea cursului pe care-l face aerul spre inimă, atrăgând atenția noastră asupra lui, ne face să ne închipuim cum, paralel cu el, se duce și cugetarea noastră spre interior. Ea se și duce de fapt. Dar nu pe un drum material și nu se oprește la inima materială. Dar drumul acesta material urmărit de atenție e un prilej care ușurează și simbolizează mișcarea pe care o face cugetarea întoarsă spre ea însăși, după cum ducerea mâinii la frunte e un prilej care ușurează concentrarea minții asupra unui lucru. Inspirarea trebuie să se facă prelung, pentru că paralel cu ea se duce și cugetarea spre interior, pînă unde nu mai e nimic decît ea însăși cu gîndul la Iisus. Iar acest act trebuie să dureze, ca să se obișnuiască de a merge într-acolo și de a rămîne acolo. Desigur, reținerea minții în inimă mai multă vreme nu se mai realizează numai prin prelungirea aspirației, ci și prin întîrzierea expirației. Dar recomandarea aceasta n-o mai face apriat Nichifor Monahul. O face însă Grigorie Sinaitul în *Metoda* lui, care pe de o parte reia recomandarea din *Metoda* lui Simeon Noul Teolog, de a se reține inspirarea, pe de alta trage din ea și concluzia necesară a răririi expirației, arătînd cum e necesară și aceasta pentru rămînerea minții mai mult în inimă. Dacă Nichifor arată cum prin inspirație poate fi împinsă mintea spre inimă, Grigorie Sinaitul arată cum prin rarirea expirației poate fi ținută mai mult timp acolo.

«Metoda» lui Grigorie Sinaitul aduce prin urmare noi lămuriri, nefîcînd desigur decît să noteze alte explicații din ansamblul mai vast, care însoțea o practică existentă. Deci dacă *Metoda* lui Simeon nu are nimic deosebit, ultimele două metode se întregesc reciproc, sau se completează în redarea unei practici existente.

3) Grigorie Sinaitul s-a născut pe la 1255. Peregrinînd prin Cipru, Sinai și Creta, unde învață de la pustnicul Arsenie practica isihastă⁴²⁶, el n-a putut sosi la Athos înainte de a avea cel puțin 35—40 de ani, așadar, înainte de 1290—1295, dacă nu și mai tîrziu. Or, pînă la data aceasta metoda isihastă a rugăciunii fusese făcută cunoscută și practică în Athos de Nichifor Monahul și de cei de la care a învățat-o, ca și de ucenicii acestuia. Așa că nu se poate spune că el a introdus această metodă în Athos, ci, cel mult, o reînviorează a practicării ei.

Împăratul unionist Mihail VIII Paleologul, exilînd și omorînd între 1277—1281 pe călugării antiunioniști din Athos, Sfîntul Munte se va fi resimțit multă vreme de această pustiire. Nichifor Monahul, bătrîn tare, nu va mai fi apucat să se întoarcă în Athos. Putem chiar presupune că

426. J. Bois, *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à Athos au XIV siècle*, in: *Echos d'Orient*, 1901—1902 (V), p. 67.

Arsenie, călugărul cretan care a introdus pe Grigorie Sinaitul în practica isihastă, va fi fost vreun refugiat din Athos și nu va fi fost cu totul străin de persoana lui Nichifor Monahul, exilat el însuși în vreo insulă destul de apropiată de Creta. Astfel, Grigorie Sinaitul nu pare să fi fost un inițiator, ci doar un reorganizator, un rîvnitor și un tălmăcitor cu scrisul al practicii isihaste. Aceasta ar rezulta și din faptul că el nu este o țintă a atacurilor lui Varlaam, ca Nichifor Monahul, sau a atacurilor de la sfîrșitul veacului al XIV-lea, ca Simeon Noul Teolog. Varlaam atacă precis metoda lui Nichifor Monahul și pe cea de sub numele lui Simeon Noul Teolog, dar nu și pe Grigorie Sinaitul. Palama încă nu-l pomeneste niciodată pe Grigorie Sinaitul, cum nu-l pomenesc nici autorii isihasti Calist și Ignatie, în *Cele 100 de capete*, care de altfel nu-l pomenesc nici pe Simeon Noul Teolog, ci vorbesc numai de *Metoda* lui Nichifor Monahul⁴²⁷. Interesant e însă că Grigorie Sinaitul îl pomeneste în *Metoda sa pe Simeon Noul Teolog și folosește cuvinte din Metoda* lui, dar nu pomeneste nimic de *Metoda* lui Nichifor.

Iată acum metoda lui Grigorie Sinaitul⁴²⁸.

«Șezînd de dimineață pînă seara pe un scaun lat de o palmă, adună-ți mintea din rațiune (ἐκ τοῦ ἡγεμονικοῦ) în inimă și ține-o acolo. Încovoae-ți cu osteneală (ἐμπόνως) pieptul, umerii și gîtul, încît să simți o mare durere și strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul (νοεῖς ἢ ψυχικός): «Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă». Apoi, mutîndu-ți cugetul la cealaltă jumătate, zi: «Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă». Și spunînd de multe ori jumătatea aceasta, să nu le schimbi continuu din ușurință. Căci nu prind rădăcină plantele care sînt transplantate continuu. Reține-ți mișcarea respirației, ca să nu respiri ușor⁴²⁹. Căci adierea aerului ieșind de la inimă întunecă mintea și răpește cugetarea, depărtînd mintea de acolo și dînd-o prizonieră uitării sau făcînd-o să treacă de la un gînd la altul, găsindu-se fără să-și dea seama în cele ce nu se cuvin. Iar cînd vei vedea necurățiile duhurilor rele, sau ale gîndurilor, răsărind sau luînd chip în mintea ta, să nu le tulburi; chiar de-ți vor apărea imagini curate de ale lucrurilor, să nu le dai atenție, ci ținîndu-ți expirația cît e cu putință, și închizînd mintea în inimă și făcînd continuu și stăruitor invocarea lui Iisus Hristos, să le arzi repede și să le nimicești, biruindu-le cu numele dumnezeiesc. Căci zice Scărarul: Biruiește cu numele lui Iisus pe vrăjmași, căci nu e armă mai puternică în cer și pe pămînt».

427. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 62—63; *Centuria lui Calist și Ignatie*, Filoc. gr. ed. 3, vol. IV, p. 196—295.

428. Ea e publicată în Filoc. gr. vol. II, ed. II, p. 268 și în P.G., 150, 1316 D; Filoc. rom., VII, p. 172—173.

429. Ideea din propoziția aceasta e luată din metoda de sub numele lui Simeon Noul Teolog.

Cît privește rostirea rugăciunii lui Iisus, «unii, zice Grigorie Sinaitul, recomandă să se spună cu gura, alții, cu mintea. Eu recomand și una și alta. Căci uneori nu poate mintea s-o spună, fiind copleșită de griji, alteori nu poate gura. De aceea trebuie să te rogi cu amîndouă, și cu gura și cu mintea. Numai că trebuie să grăiești liniștit și neagitat, ca nu cumva vocea tulburînd simțirea și atențiunea minții să le împiedice. Aceasta, pînă cînd mintea, obișnuindu-se cu lucrarea aceasta, va înainta și va primi putere de la Duhul ca să poată să se roage întreagă și stăruitoare. Atunci nu mai este nevoie să vorbești cu gura, dar nici nu se mai poate; ajunge atunci să săvîrșești lucrarea cu mintea».

Aceasta ar fi ceea ce *Metoda* lui Simeon Noul Teolog numește al patrulea grad al rugăciunii. Regula respirației e doar un mijloc, care ajută în parte întoarcerea minții spre ea însăși. O întoarce statornic Duhul dumnezeiesc, a Cărui lucrare se resimte după ce ne-am străduit mult să dobîndim rugăciunea curată. «Nimenia nu poate, zice Grigorie Sinaitul, să țină mintea prin sine, de nu va ținea-o Duhul. Căci prin călcarea poruncilor, alunecînd mintea de acolo și despărțindu-se de Dumnezeu e purtată pretutindeni ca un prizonier. Înfrînează mintea și reține respirația prin strîngerea gurii, dar numai în parte, și iarăși se împrăștie. Cînd vine însă lucrarea rugăciunii, atunci ea ține cu adevărat mintea cu sine și o umple de bucurie și o scapă de robie»⁴³⁰.

În metoda lui Grigorie Sinaitul nu mai găsim explicația din metoda lui Nichifor Monahul, pentru ce se face respirația, nici recomandarea de a împinge cugetarea deodată cu aerul spre inimă, dar găsim alte două amănunte: a. o explicare a recomandării din metoda lui Simeon Noul Teolog de a reține respirația și b. recomandarea de a rosti alternativ cuvintele rugăciunii lui Iisus.

Respirația trebuie reținută, după Grigorie Sinaitul, pentru motivul că ea întîrzie ieșirea grăbită sau bruscă a aerului de la inimă, ceea ce provoacă o întunecare a minții, sau o ieșire a ei din lăuntru. De fapt, o expirație pripită și zgomotoasă pe de o parte nu lasă timp cugetării să se concentreze pe încetul spre interior, iar pe de alta, îi atrage atenția spre ea, scoțînd-o din lăuntru. De aceea e bine ca atât inspirarea cît și expirarea să se facă prelung și fără zgomot. Dacă cel ce se roagă se obișnuiește cu acest ritm liniștit și prelung al respirației, ea nu-l mai deranjează, ci îi servește doar pentru concentrarea minții în interior. Acela uită că mai are o respirație, deși ea îi prilejuiește această concentrare.

Grigorie Sinaitul e cel dintii care ne spune că scurta rugăciune adresată lui Iisus trebuie împărțită în două și fiecare jumătate trebuie spusă mai multă vreme. De fapt, dacă rugăciunea s-ar spune întreagă de fiecare dată, ar sili atențiunea să treacă pe la prea multe cuvinte și mințea nu s-ar putea concentra. În timpurile următoare se vor da noi recomandări în privința aceasta.

4) Sfântul Grigorie Palama, apărind în scrierile sale pe cei ce se folosesc de asemenea mijloace auxiliare, nu le socotește ca absolut necesare, ci doar ca folositoare în oarecare măsură pentru începători. De aceea, nu toți le recomandă, ci doar unii. «Iar a îndemna mai ales pe începători să privească asupra lor și să-și mîne prin respirație mințea înăuntru, nu e ceva de reprob. Cine, cugetînd corect, ar dezaproba ca cei ce nu au încă mințea capabilă să se contemple pe ea însăși, să și-o concentreze prin oarecare metode (μυχαλαίς). Mințea celor ce sînt la începutul acestei nevoițe, chiar concentrată fiind, sare continuu și deci trebuie readunată continuu; le scapă mereu mințea pentru că sînt neexperimentați și pentru că anevoie se contemplă ea pe sine însăși, fiind și foarte nestatornică. De aceea sînt unii care îndeamnă pe începători să fie atenți la respirația ce iese și se întoarce des și s-o rețină puțin, ca să-și rețină astfel și mințea, observînd-o în cursul respirației. Aceasta, pînă ce, înaintînd cu ajutorul lui Dumnezeu și făcîndu-și mințea în stare să nu mai simtă cele din jurul ei și să nu se amestece cu ele, vor putea s-o concentreze în chip sigur asupra unei gîndiri unitare»⁴³¹.

Deși sfîntul Grigorie Palama nu amintește decît de Simeon Noul Teolog și de Nichifor Monahul, explicația privitoare la reținerea respirației n-a putut-o lua decît fie din metoda lui Grigorie Sinaitul, fie din practica însăși, din care și-o va fi luat și acela.

5) În scrierea lui Calist și Ignatie se dau noi precizări asupra felului în care trebuie să se ajungă la adunarea minții în inimă și la concentrarea ei întreagă în rugăciunea lui Iisus. În general scrierea redă metoda lui Nichifor, dar nu e străină nici de cea de sub numele lui Simeon Noul Teolog și de cea a lui Grigorie Sinaitul, întrucît recomandă și ea șederea pe un scaun îngust (Grigorie Sinaitul), într-un colț al camerei (Simeon Noul Teolog). «Dar nu simplu prin această metodă naturală, adică prin inspirarea aerului, sau prin șederea într-un loc liniștit și întunecos reușește mințea să ajungă la rugăciunea curată a unui singur gînd în inimă și la chemarea neîmpărțită a Domnului Iisus Hristos, ci prin ajutorul harului dumnezeiesc. Acestea nu s-au născocit de

⁴³¹ 431. *Cuvîntul II, triada I*; la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. VII; ed. Hristou, I, p. 399—400.

dumnezeieștii părinți pentru altceva decât ca niște mijloace auxiliare (συνεργά πωρ ὄντα) pentru adunarea cugetării și pentru întoarcerea la ea însăși din obișnuita împrăștiere»⁴³².

Precizările pe care le aduc Calist și Ignatie sînt acestea :

«După ce apune soarele, chemînd pe atotputernicul Domn, Iisus Hristos, în ajutor, șezi pe un scăunel, într-o chilie liniștită, neluminată. Și adunîndu-ți mintea din hoinăreala obișnuită pe afară și împingînd-o liniștit înăuntru prin inspirarea aerului, ține rugăciunea sau pe «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă», introducînd adică oarecum, deodată cu inspirația, în chip unitar, și cuvintele rugăciunii». Ei recomandă ca, deodată cu cugetarea la aceste cuvinte, să se cugete și la moarte, la judecată, la răsplata faptelor bune și la pedeapsa celor rele ; ba cel ce se roagă să se socotească pe sine mai păcătos ca toți oamenii și mai necurat ca dracii. Cugetînd astfel la chinurile veșnice pe care va avea să le suporte, începe a-și simți inima străpunsă și îi pornesc lacrimile. Dacă nu-i vin încă lacrimile, să stăruie pînă îi vin. Căci acestea spală patimile și întinăciunile. «Iar dacă nu-ți vin lacrimi, sezi luînd aminte la asemenea cugetări împreunate cu rugăciunea, un ceas. Apoi, ridicîndu-te, cîntă cu atenție slujba de după cină. Și iarăși, șezînd, ține rugăciunea cu toată puterea, curat și neîmprăștiat, adică fără nici o grijă și fără nici un gînd și năluciri, cu multă veghere, o jumătate de ceas»⁴³³.

Tot așa se recomandă și dimineața să se facă un ceas de concentrare în rugăciunea curată, apoi o rugăciune cîntată, și iarăși o jumătate de ceas, rugăciune curată⁴³⁴.

În general monahul trebuie să se roage neîncetat. «Mai bine să aleagă moartea, decât să rămînă o clipă fără rugăciune», căci «sufletul ce nu se mișcă spre rugăciune e mort» și «cel ce se roagă stă de vorbă cu Dumnezeu»⁴³⁵. Dar nu oricînd se poate concentra în rugăciunea curată, lipsită de orice gînd, căreia îi servesc ca mijloace pregătitoare și auxiliare recomandările de mai sus.

Pe de altă parte, nu trebuie să aștepte cineva pînă va fi consolidat deplin în nepătimire, ca să încerce a se concentra în rugăciunea curată. Progresul în nepătimire și în rugăciunea curată se face simultan. La început, cu mare osteneală se pot dobîndi cîteva clipe de rugăciune curată și îndată răsar gînduri cu care trebuie să se lupte. «Cel ce a ajuns însă la măsura vîrstei duhovnicești se împăr-

432. Cap. 24, Filoc. gr., ed. II, vol. II, p. 365.

433. Cap. 25, ibid.

434. Cap. 26, p. 366.

435. Cap. 29, p. 367.

tăsește prin rugăciunea curată și neîmprăștiată din inimă, de dragostea dumnezeiască, și astfel devine desăvârșit și neclintit în rugăciunea duhovnicească și are parte de extazul nemijlocit și de răpirea și de unirea cu Cel dorit, datorită dragostei desăvârșite»⁴³⁶.

Deci recomandările metodelor, cu greutatea pe care le descriu ele, se adresează mai mult celor ce sînt la începutul eforturilor de a dobîndi rugăciunea curată, care prin urmare n-au ajuns nici la o nepătimire deplină. Numai începătorilor li se recomandă și rostirea tuturor cuvintelor rugăciunii lui Iisus. Cei progresati rămîn numai cu numele lui Iisus, iar cei desăvârșiți, numai cu pomenirea lui mintală neîntreruptă. Dacă tuturor se recomandă pomenirea deasă a lui Iisus, sau o rostire a rugăciunii Lui, numai cei desăvârșiți ajung la starea de rugăciune curată perpetuă⁴³⁷. «Deci, rugăciunea ce se face în lăuntru inimii cu luare aminte și veghere e în afară de orice gînd și nălucire. Prin cuvintele: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu», mintea se întinde în chip nematerial și negrăit cu totul spre Însuși Domnul Iisus Hristos, iar prin «miluiește-mă» se întoarce și se mișcă spre sine însăși neputînd suferi să nu se roage pentru ea. Dar progresînd în trăirea iubirii se aștește unitar, cu totul spre Însuși Domnul Iisus Hristos, căci a luat încredințare vădită despre lucrul al doilea»⁴³⁸.

6) Explicații și mai detaliate ale vechilor recomandări fiziologice, care se reduc în fond la întoarcerea privirii spre piept și la răirirea respirației, ne dă Nicodim Aghioritul, învățatul scriitor bisericesc din veacul al XVIII-lea⁴³⁹.

Cu privire la primul lucru, Nicodim spune: «Știți că orice lucrare are o relație naturală cu ființa și cu puterea care o pune în funcție și se întoarce în mod firesc spre ea, și se unește cu ea. Deci cînd se eliberează lucrarea minții de toate lucrurile exterioare ale lumii prin păzirea simțurilor și a imaginației, trebuie readusă la ființa și puterea ei, cu alte cuvinte trebuie făcută mintea să intre în inimă, care este organul ființei minții și puterii ei. Această întoarcere a minții, începătorii trebuie să se obișnuiască a o face..., aplecîndu-și capul și rîzimîndu-și bărbia pe partea de sus a pieptului». Prin întoarcerea minții asupra sa, devine una, iar prin sine urcă la cugetarea lui Dumnezeu. Intrînd mintea în inimă, ea nu trebuie lăsată fără să facă nimic, ci trebuie să i se dea spre meditație rugăciunea lui Iisus.

436. Cap. 46, p. 379.

437. Cap. 52, p. 383.

438. Cap. 38, p. 380.

439. Aceste explicații sînt date în *Enchiridion*, cap. 90, ed. 1801, p. 157 urm. Noi le luăm din J. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, p. 106—111.

Dar Nicodim nu repetă simplul ideea lui Diadoh⁴⁴⁰, ci îi dă anumite explicații :

«După ce a intrat deci mintea în inimă, ea nu trebuie numai să contemple, fără să facă nimic mai mult, ci găsind rațiunea interioară (ἐνδίαθετον λόγον) cu care raționăm și alcătuim opere, ne judecăm și ne examinăm, citim cărți întregi în tăcere, fără ca gura să grăiască..., să nu-i mai permită să zică alt lucru decît această scurtă rugăciune numită μονολόγιστος, adică : «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă».

Dar aceasta nu ajunge. Mai trebuie pusă în mișcare puterea de voință a sufletului, cu alte cuvinte, trebuie să zică această rugăciune cu toată voința, toată puterea și toată dragostea. Vreau să mă explic mai limpede : rațiunea interioară trebuie să fie atentă atît cu vederea sa mintală, cit și cu auzul său mintal numai la cuvintele acestei rugăciuni și mai mult la lucrurile pe care le semnifică, iar aceasta s-o facă rămînînd fără imagini, fără figuri, fără reprezentări, fără a cugeta la alt lucru, fie el sensibil, fie inteligibil, fie din lăuntru sau din afară, fie el chiar un lucru bun. Căci dacă Dumnezeu este în afară de toate acestea, mintea, și ea, căutînd să se unească cu Dumnezeu prin rugăciune, trebuie să iasă din tot ce e, fie sensibil, fie inteligibil și să se urce deasupra tuturor acestora, pentru a obține unirea dumnezeiască. Cît despre voință, ea trebuie să se atașeze întreagă cuvintelor rugăciunii, în așa fel încît mintea, rațiunea interioară și voința, aceste trei părți ale sufletului să fie una și Cel Unu să fie întreit. Căci în felul acesta, omul, fiind imaginea Sfintei Treimi, se atașează și se unifică cu prototipul său. Așa a spus marele erou și maestru al rugăciunii și al trezviei mintale, adică dumnezeiescul Grigorie Palama : «Cînd unitatea minții devine treime rămînînd unitate, atunci se unește cu monada treimică a dumnezeirii, închizînd poarta oricărei devieri și ținîndu-se deasupra trupului și a lumii și a stăpînitorului acestei lumi (περί προσευχής)».

Așadar Nicodim Aghioritul, pornind de la întoarcerea privirii spre piept, care este pentru începători un mijloc care ușurează desprinderea cugetării de lucrurile externe și concentrarea ei asupra sa însăși, asupra indefinitului propriu, găsește prilejul de a arăta cum drumul spre contemplarea lui Dumnezeu trece prin eliberarea minții de îngustările acomodate obiectelor finite și prin aflarea indefinitului propriu. Căci în acest indefinit vede oglindit infinitul dumnezeiesc. Deci concentrarea spre acest indefinit al minții este în același timp o concentrare a tuturor

⁴⁴⁰ Op. cit., cap. 58—59 ; Filoc. gr. ed. 3, vol. I, p. 250—251 ; Filoc. rom., I, p. 351—352.

facultăților ei spre infinitul dumnezeiesc. Însă unificarea aceasta a minții în indefinitul ei nu se face dintr-o dată, ci printr-o prealabilă punere în lucrare în acest scop a tuturor facultăților mintale: mintea propriu-zis, rațiunea și voința. Mintea ar fi supraprivirea generală a lucrării înțelegătoare, rațiunea ar fi cugetarea discursivă, care scoate în relief fiecare element al unui întreg cugetat, și stabilește raporturile între ele, iar voința e îndreptarea iubitoare a acestui întreg cugetat, spre Iisus. Deci la început nu ajunge numai o meditație indistinctă asupra cuvintelor rugăciunii, ci e necesară o evidențiere a tuturor înțelesurilor cuprinse în ea, înțelesuri existenziale care trezesc atașamentul iubitor al voinței la Hristos. De la această analiză și rațională, dar și existențială a tuturor înțelesurilor cuprinse în această rugăciune, ne ridicăm la o îmbrățișare și contemplare unitară a cuprinsului acestei rugăciuni, îndreptat spre Iisus cu toată dragostea.

În fond, mintea unificată la care vrea să ne ridicăm Nicodim Aghioritul, ca prin ea să vedem pe Dumnezeu, nefiind o stare de abstracțiune nemîșcată, nu e decât mintea înflăcărată de dragostea de Dumnezeu și conștientă de păcătoșenia proprie. Spre această stare vor să ne ridicăm Calist și Ignatie și Calist Catafygiotul, alt autor din Filocalie. Iar semnul că am ajuns acolo e vărsarea de lacrimi abundente.

Tot acestei concentrări a minții trebuie să-i servească și reținerea respirației în vremea rugăciunii. Aci, Nicodim Aghioritul aduce, pe lângă explicațiile de mai sus, și o precizare pe care n-am întâlnit-o înainte: respirația nu trebuie să se facă într-o continuitate perfectă cum s-a obișnuit firea noastră, ci trebuie reținută un pic pînă ce rațiunea interioară spune odată toată rugăciunea, trecîndu-și, se înțelege, meditația la toate cuvintele ei. Întrucît o întrerupere totală a procesului de inspirație-expirație nu poate avea loc, și mai ales între inspirație și expirație, cînd se pare că ar vrea să plaseze Nicodim rostirea rugăciunii, credem că e vorba tot numai de o prelungire a inspirării puțin peste ceea ce este obișnuit. Precizarea lui stă mai ales în faptul că rostirea cuvintelor se atașează de inspirație și nu de expirație, pentru că, după spusa vechilor metode, prin inspirație se întoarce cugetarea spre interior. În vremea expirației e mai bine a tăcea, pentru ca să se poată reține și cugetarea în interior și a nu-i fi răpită atențiunea de cursul aerului.

Reținerea sau prelungirea aceasta a inspirării puțin peste obișnuință mai produce și un fel de jenă, de durere, de suferință inimii, zice Nicodim Aghioritul, care pe de o parte o umilește, o subțiază, o frînge, alungînd din ea otrava plăcerii, iar pe de altă o face să atragă spre ea atențiunea puterilor mintale. Așadar reținerea respirației, pe lângă fap-

tul că prelungește actul de concentrare a minții în interior, produce și acea stare existențială de umilintă și de zdrobire pînă la lacrimi, pe care trebuie să și-o cîștige mintea, adunîndu-se întreagă în fața lui Iisus cel nevăzut, dar simțit ca prezent.

De durerea aceasta trupească a trebuit să vorbească încă Palama, arătînd utilitatea ei, împotriva lui Varlaam; acesta concepea starea de rugăciune mintală ca pe o stare de pură intelectualitate comodă, spre deosebire de părinții răsăritului, care o concep ca pe o stare împreună-tată cu elementele existențiale, de duioșie, de umilintă, de lacrimi, de durere resimțită fizic și în același timp de bucurie ce se revarsă din adîncul duhovnicesc al sufletului. Numai în extaz, pe treapta supremă a rugăciunii, sau dincolo și de ea, încetează orice simțire trupească⁴⁴¹.

7) Am văzut însă că aproape toți autorii de pînă aici cunosc, pe lîngă metoda mai complicată a reținerii respirației, și a întoarcerii privirii spre piept, și o metodă mai simplă, care constă în simpla dar tot mai deasă rostire a cuvintelor: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul». În aceasta constă metoda atribuită sfîntului Ioan Gură de Aur și o altă metodă, a sfîntului Simeon Noul Teolog și a lui Nichifor Monahul. Cel din urmă stabilește și raportul dintre această metodă mai simplă și cealaltă mai complicată: cel ce nu poate porni de la început cu aceea, să înceapă cu rostirea simplă și tot mai deasă a rugăciunii lui Iisus.

Această cale a fost pusă în practică în veacul al XIX-lea în Rusia nu numai de către monahi, ci și de așa numiții pelerini, sau oameni evlavioși, care, renunțînd la toate, umblau prin toată Rusia răspîndind cuvîntul lui Dumnezeu, ba chiar și de oamenii care își trăiau viața obișnuită în societate. Răspîndirea aceasta a rugăciunii lui Iisus în păturile largi ale credincioșilor ruși ne-o descrie în formă de mărturisiri ale unui pelerin, care a practicat-o, o cărticică intitulată: *Mărturisirile unui pelerin către duhovnicul său*. Autorul a ținut să rămînă anonim. A fost tipărită prima dată la Kazan în 1883, de către egumenul Mînăstirii Sfîntul Mihail, care o copiase după un manuscris găsit la Athos. Povestirea pare să se lege de epoca dintre războiul Crimeii și dezrobirea sclavilor, adică între 1856—1860⁴⁴².

După cărticica aceasta, toată dezvoltarea vieții duhovnicești, de la începuturile ei pînă pe cele mai înalte trepte, se face pe firul rugăciunii

441. Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 64—72; *Cuvînt II din cele posteriore*, ed. Hristou I, p. 507 urm.

442. Noi am folosit trad. germ. «*Ein russisches Pilgerleben*», Berlin, Petropolls Verlag, 1925, trad. de Reinhold Walter. În franceză a apărut în colecția Irénikon sub titlul: *Récits d'un pèlerin russe* (tom. IV, 1928, nr. 5—7).

lui Iisus. Viața duhovnicească începe cu rostirea orală în scurte răstimpuri a acestei rugăciuni, adîncindu-se și purificîndu-se pe măsură ce rugăciunea lui Iisus se rostește mai des, mai interiorizat și mai de la sine.

În povestirile pelerinului rus însă rugăciunea lui Iisus trece prin trei faze. Faza întâi, cea a rostirii simple a ei, la început de trei mii de ori pe zi, apoi de șase mii de ori, pe urmă de douăsprezece mii, apoi tot timpul⁴⁴³. După o vreme practicantul ei poate trece la metoda atribuită lui Simeon Noul Teolog, căutîndu-și cu închipuirea locul inimii și reglîndu-și respirația, pentru ca să sincronizeze cuvintele rugăciunii cu bătăile inimii și cu ritmul respirației. Dar nici acum nu a ajuns încă la rugăciunea mintală. La aceasta ajunge cînd mintea face de la sine rugăciunea, cu totul fără cuvinte, ca o mișcare permanentă a ei, paralelă cu bătăile inimii. Dacă primele două trepte se numesc mai ales rugăciunea lui Iisus, a treia se numește cu deosebire rugăciunea mintală sau curată. Prin urmare rugăciunea lui Iisus devine treptat rugăciune mintală, deși conținutul rugăciunii mintale este tot Iisus.

Sincronizarea obținută în faza a doua constituie o precizare a vechilor metode, deși nu-i exclus ca această sincronizare să fi existat și în practicile vechi, chiar dacă metodele scrise nu ne-o spun explicit. Sincronizarea cu bătăile inimii constă într-o rostire sau gîndire a fiecărui cuvînt al rugăciunii odată cu o bătaie a inimii. Aceasta, după ce practicantul ei s-a obișnuit să-și reprezinte locul inimii și să audă bătăile ei. Iată cum inițiază pelerinul pe un orb în această sincronizare: «După ce i-am citit din Filocalie ceea ce trebuie, a început să mă roage să-i arăt cum poate afla cu mintea inima și cum poate introduce numele dumnezeiesc al lui Iisus Hristos în inimă. Am început deci să-i explic: «Iată, tu acum nu poți vedea nimic, dar poți să-ți închipui și să-ți reprezînți cu mintea ceea ce vedeai înainte, de pildă un om sau vreun lucru, sau vreun mădular al tău, ca mîna sau piciorul, și ți-l poți reprezenta așa de viu ca și cînd l-ai vedea material în fața ta. Nu-i așa că poți în felul acesta să-ți îndrepti ochii tăi chiar orbi, spre acel mădular?» — «Da, pot», răspunse orbul. — «Atunci, reprezintă-ți exact inima, îndreaptă-ți ochii într-acolo, ca și cînd ai străbate cu privirea prin piept, și reprezintă-ți-o cît poți mai viu, dar ascultă cît mai atent, și cu urechea, cum se mișcă și bate de fiecare dată. Dacă te-ai concentrat în aceasta, începe să rostești cu fiecare bătaie a inimii, privind în ea, cuvintele rugăciunii. La prima bătaie zi sau cugetă cuvîn-

443. P. 16—17, unde se descrie insuccesul încercat prin aplicarea dintr-o dată a Metodei de sub numele lui Simeon Noul Teolog.

tul «Doamne», la a doua «Iisuse», la a treia «Hristoase», la a patra «miluiește-mă», la a cincea «pe mine» și repetă pe cât posibil aceasta»⁴⁴⁴.

După obișnuirea cu această sincronizare, se începe a se face și sincronizarea cu respirația. Aceasta decurge în alt mod: în cursul inspirației se rostește prima jumătate a rugăciunii: «Doamne Iisuse Hristoase», iar în cursul expirației, a doua jumătate: «miluiește-mă pe mine»⁴⁴⁵.

Sincronizarea aceasta nu se poate realiza decât prelungind respirația, ca durata inspirației să corespundă cel puțin cu trei bătăi de inimă în vreme ce se rostesc primele trei cuvinte ale rugăciunii. După o oarecare obișnuință practicantul își unește atât de total respirația și bătăile inimii cu cuvintele rugăciunii lui Iisus, sau cu gândul la ele, încît nu mai e bătaie de inimă sau respirație care să nu fie împreună cu ele. Rugăciunea devine o respirație a vieții, a sufletului.

Această sincronizare, dacă ar consta numai într-o obișnuință de a rosti cuvintele rugăciunii simultan cu bătăile inimii și cu respirația, ar putea să devină ceva mecanic. Dar accentul principal nu se pune pe cuvinte, ci pe cugetarea la fiecare cuvînt, pînă cînd, în faza rugăciunii mintale, rostirea încetează, rămînînd numai repetarea înțelesului lor cu cugetul. Această repetare cu înțelegerea devine o obișnuință neîntreruptă. Paralel cu respirația trupului se desfășoară ca o altă respirație cugetarea neîntreruptă la Iisus, împreună cu simțirea inimii. E rugăciunea permanentă a omului spiritual total. Atunci «numele Domnului s-a sădit în inimă», cum zice metoda atribuită sfințului Ioan Gură de Aur, sau «inima a înghitit pe Domnul și Domnul, inima, încît cele două au devenit una» și inima nu poate bate fără ca mintea să cugete pe Domnul, așa cum ochiul nu poate privi un lucru fără ca mintea să-l vadă. «Și în sfîrșit, după vreo cinci luni, simții că rugăciunea se desfășoară în mine fără nici o constrîngere din partea mea și se executa de minte și de inimă, nu numai în starea de trezvie, ci chiar și în somn se lucra exact tot așa, și de nimic nu mai era întreruptă, nici măcar pentru o clipă, indiferent ce făceam»⁴⁴⁶. Abia rugăciunea mintală e deci cu ade-

444. P. 149—150.

445. *Ibid.* Pelerinul însă s-a introdus în această practică astfel: «decî mai întîi mă strădui să aflu locul inimii, cum învață Simeon Noul Teolog. Mi-am închis ochii, am privit cu mintea, adică cu închipuirea în inimă și am căutat să mi-o reprezint cum stătea acolo în partea stîngă a pieptului și am ascultat atent la bătăile ei. Cu aceasta m-am ocupat cîte o jumătate de ceas de mai multe ori pe zi. La început nu observam nimic decît întuneric; apoi mi-am reprezentat inima foarte clar și la fel mișcărilor dîn ea. Apoi am început să introduc și să scot rugăciunea din inimă deodată cu respirația, cum învață Grigorie Sinaitul și Calist și Ignatie. Privind adică spiritual în inimă și inspirînd aerul, îmi reprezentam și rosteam: «Doamne Iisuse Hristoase», apoi scoțînd aerul: «miluiește-mă pe mine». P. 60.

446. P. 63.

vărat o rugăciune neîntreruptă. «Nimic nu era împiedicat de această rugăciune și de nimic nu era tulburată. Dacă am vreun lucru de făcut și rugăciunea se desfășoară în inimă de la sine, lucrul merge mai repede ; dacă ascult sau citesc ceva, rugăciunea nu încetează și eu simt în același timp atât una cât și alta, ca și când aș fi împărțit în două sau aș avea două suflete în piept»⁴⁴⁷.

Efectele acestei rugăciuni sînt uimitoare : «După vreo trei săptămîni, începui să simt o durere în inimă, apoi o căldură, o pace și o liniște foarte plăcută. Uneori parcă simțeam o cutremurare în inimă. Era atât de ușoară, de liberă, de mîngiată. Uneori simțeam o dragoste înflăcărată pentru Iisus Hristos și pentru toată creațiunea lui Dumnezeu. Uneori porneau din ochii mei de la sine lacrimi pline de mulțumire către Dumnezeu, Care mi-a împărțășit mie, celui mai păcătos, un asemenea har. Uneori se ilumina înțelegerea mea de altfel atât de greoaie, încît cuprindeam și înțelegeam cu ușurință lucruri la care înainte nici nu m-aș fi putut gândi... Încercam o iluminare a rațiunii, o pătrundere în Sfînta Scriptură, o înțelegere a duhului creațiunii»⁴⁴⁸. «Cînd începui să mă rog cu inima, toată împrejurimea mi se înfățișă într-o formă fermecătoare : pomii, iarba, păsările, pămîntul, aerul, lumina, toate păreau că vorbesc către mine, că sînt aci pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om și că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles ce înseamnă cuvîntul Filocaliei : «a înțelege duhul făpturilor». Și am văzut calea pe care trebuie mers, pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu»⁴⁴⁹.

Înceind acest capitol, rezumăm cele expuse în legătură cu metodele de ușurare a concentrării minții în rugăciunea inimii, în următoarele puncte :

a) Aceste metode nu sînt considerate neapărat necesare, ci doar mijloace auxiliare pentru cei ce nu sînt deprinși să-și adune mintea în interior și să rostească neîntrerupt cuvintele rugăciunii lui Iisus. Cine încearcă să rostească neîntrerupt această rugăciune, constată că fără o concentrare cel puțin a atenției la respirație, nu se poate concentra mult nici în rostirea rugăciunii, sau în orice caz fi trebuie un efort de aten-

447. P. 64.

448. P. 61—62.

449. Iată ce înseamnă o adîncire în rațiunile naturii, ale semenilor, ale Scripturii. Rugăciunea contribuie mult la această adîncire. Noi, deși am așezat capitolul despre înțelegerea duhovnicească înainte de rugăciune, pentru iconomia lucrării, rugăciunea, avînd multe faze, nu lipsește nici de pe treapta înțelegerii duhovnicești a creațiunii, contribuind și ea la acea înțelegere. În rugăciune, vorbind cu Dumnezeu, El îți răspunde și prin fapte, ca cuvinte ale Lui, devenind străvezit și auzit prin ele. Dar fiind cuvinte ale lui Dumnezeu, ele vorbesc în același timp despre Dumnezeu, îl laudă pe El, ne pun la încercare puterile de răbdare, de înțelegere.

ție mult mai mare. Respirația, cu desfășurarea ei permanentă de la sine, este un fir de sprijin pentru concentrarea atenției. Dacă obișnuim să asociem rostirea rugăciunii lui Iisus cu ea, ne va fi ușor să ținem această rugăciune permanent.

b) Dar pînă la încercarea acestor metode trebuie să ne fi obișnuit de a rosti într-un mod mai simplu și mai nesistematic, dar tot mai des și cu gîndul concentrat, fie rugăciunea lui Iisus întregă, fie măcar unul sau două sau trei cuvinte din ea (Iisuse !, Doamne Iisuse !, Doamne Iisuse Hristoase !, Iisuse miluiește-mă !). Totodată trebuie să fi progresat în eliberarea de patimi și de griji.

c) Nici în momentul cînd începem să aplicăm recomandările acestor metode nu ne aflăm pe cele mai înalte trepte ale vieții duhovnicești, deci sîntem într-o anumită privință începători și cît timp aplicăm acele recomandări trecem prin anumite faze. La început nu putem aplica decît una sau alta din acele recomandări. Unii rămîn toată viața la atîta. Alții le aplică cu vremea pe toate.

d) Rugăciunea din aceste faze încă nu e rugăciunea mintală, ci rugăciunea lui Iisus. Rugăciunea lui Iisus devine rugăciune mintală cînd nu mai e nevoie de cuvinte, nici de metode, ci mintea e ocupată de ea neîncetat împreună cu inima.

9. SPRE IISUS, PRIN ADÎNCUL NOSTRU

Dacă în teologia negativă facem abstracție de lume numai prin rațiune și nici prin aceasta în mod total, căci negînd lui Dumnezeu un atribut ne gîndim la ce negăm, în rugăciunea mintală prin care ne întoarcem de la toate și ne scufundăm în noi înșine, facem o abstracție existențială prin tot ce sîntem și o abstracție totală și de durată. În rugăciunea făcută de minte în inimă nu mai negăm lumea gîndind-o în același timp, ci pur și simplu uităm total de lume cu toată ființa noastră. Am rămas numai noi și anume nu noi cei de la suprafață, cu însușirile și proprietățile ce pot fi privite sau gîndite, în concepte definite, ci eu-ul nostru din adînc, nedefinit, neîngustat de gîndurile la lucruri, care nu poate fi privit și definit prin nici un concept, rămînînd numai cu simpla conștiință a prezenței lui, a realității noastre indefinite.

Inima în care se adună mintea nu e atît inima de carne, cît sediul central al minții, centrul omului, duhul lui, subiectul lui, omul total din lăuntru, nu numai cel intelectual sau sentimental. Sînt cămările cele mai din lăuntru ale omului, «unde nu mai sînt vînturi ale gîndurilor

rele»⁴⁵⁰, încăperea din lăuntru a catapetezmei, unde se află sălășluit de la botez Domnul Iisus Hristos⁴⁵¹.

Acolo ne străduim să ne ducem cugetarea prin rugăciune și locul acela nu are o delimitare, ci deschide perspective indefinite; de aceea trebuie să ne silim să pătrundem mereu tot mai adînc, tot mai înăuntru⁴⁵². Iar aceasta o face cugetarea noastră părăsind toate imaginile sensibile, toate conceptele definite, toate închipuirile. «În rugăciune, zice sfîntul Grigorie Palama, mintea leapădă treptat relațiile cu cele ce există, întii pe cele care o leagă de cele de ocară, de cele rele și stricăcioase, apoi pe cele ce sînt la mijloc, (creațiunea în genere, care e la mijloc între minte și Dumnezeu, *n.tr.*), fiind un sfat al părinților să nu primim cunoștința pe care o face dușmanul să apară în vremea rugăciunii, ca să nu fim jefuiți de ceea ce e mai înalt. Deci lepădînd mintea treptat aceste relații, ca și cele cu lucrurile mai înalte decît acestea, iese întreagă din toate cele ce sînt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire este cu mult mai înaltă decît teologia prin negație»⁴⁵³.

Toți sfinții părinți spun că depășirea tuturor lucrurilor sensibile și inteligibile este o condiție *sine qua non* pentru apropierea minții de Dumnezeu cel infinit. De pildă, într-o scolie la sfîntul Maxim Mărturisitorul se zice: «Cele sensibile și cele inteligibile sînt la mijloc între Dumnezeu și oameni. Ridicîndu-se deasupra lor, mintea se apropie de Dumnezeu nerobită de cele sensibile în activitate și nereținută de cele inteligibile în contemplație»⁴⁵⁴. Dar această depășire se realizează cu mult mai deplin în rugăciune decît în teologia negativă. Se știe că mintea nu poate sta nici o clipă fără o preocupare, deci fără un conținut. Problema grea este cum se poate să aibă în același timp un conținut și totuși să părăsească tot ce e definit și o definește, tot ce e întipărire a lumii sensibile și inteligibile? Teologia negativă neagă acest conținut închiuindu-l și gîndindu-l totuși, ca fumătorul care e nemulțumit de tutun, dar în aceeași vreme îl fumează. Rugăciunea singură reușește să facă acest lucru deplin prin faptul că înlătură din minte orice conținut definit, dar îi dă preocuparea de infinit, de Dumnezeu, adică o umple în mod pozitiv și experimental cu apofaticul.

De ce este necesar ca cugetarea să părăsească toate conținuturile definite, pentru ca să poată pătrunde în cămărilor inimii? Și cum pătrunderea în aceste cămări e tot una cu apropierea de Dumnezeu?

450. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Filoc. rom., I, p. 305.

451. *Ibid.* 287.

452. *Ibid.* p. 305.

453. *Cuvînt III, triada II*; Coisl. gr. 100, f. 180 v; Filoc. rom., VII, p. 309—310; ed. Hristou, I, p. 569.

454. *Quaest. ad Thalass.*, P.G., 90, 485.

Sfinții părinți fac o distincție între minte ($\nu\omicron\delta\varsigma$) și rațiune ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$). Rațiunea este facultatea care cugetă lucrurile cuprinzându-le în concepte definite, numite și ele rațiuni ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$), pentru faptul că pot fi obiecte ale rațiunii. Mintea este facultatea care cugetă conținuturi fără să le delimiteze în concepte. Rațiunea emană din minte, așa cum Se naște pururea Logosul divin din Tatăl, care e Mintea primă ($\nu\omicron\delta\varsigma$)⁴⁵⁵. Deci precum mintea divină e principiul tuturor, așa și mintea din om e principiul ultim al tuturor celor din el, deci și al rațiunii. Ea e de aceea baza subiectului uman, care e dincolo de toate conținuturile delimitate, dincolo și de rațiunea care le prinde în concepte. E baza indefinită a subiectului care se folosește și de rațiune. Pe ea n-o poate sesiza rațiunea, prin nici un concept, fiind dincolo de rațiune și de orice concept. Trebuie să părăsim toate conceptele și să ne ridicăm mai presus de rațiunea care formează concepte, pentru a sesiza baza indefinibilă a subiectului nostru. Numai atunci mintea se cugetă pe ea însăși, ia act de ea însăși. Lucrurile și conceptele sînt o catapeteazmă care ne închide vederea nu numai spre Dumnezeu, ci și spre baza subiectului nostru. Numai mintea se poate cugeta pe ea însăși, dar trebuie să înlăture lucrurile și conceptele, care prin cugetarea ei determinativă (rațională) s-au plasat între ea și cugetarea ei la sine. Dacă mintea se vede pe ea însăși ca într-o oglindă (pentru a nu se dubla), imaginile și conceptele astupă această oglindă, printr-un zid care trebuie străbătut cu multă osteneală, pentru a pătrunde în inimă, sau în ființa proprie.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul numește și el mintea *subiect*, iar actelor ce pornesc din ea le zice *accidente*⁴⁵⁶. Iar N. Lossky zice: «Fiind partea cea mai personală a omului, principiul constitutiv al ei și al libertății, mintea ($\nu\omicron\delta\varsigma$) în natura umană corespunde cel mai mult persoanei. Se poate zice că ea este sediul persoanei, al ipostasului uman, care conține în sine ansamblul naturii : duh, suflet și corp»⁴⁵⁷.

Atît din caracterul minții umane, de chip al Minții divine, cît și din definiția obiectelor ca realități definite cugetate de ea, rezultă că și Dumnezeu este subiect și anume subiect în înțelesul cel mai înalt al cuvîntului. Căci constatînd noi că lucrurile, deși ne sînt obiecte, nu ne

455. Sf. Maxim Mărt. *op. cit.*, ; P.G., 90, 332: «Iar capul lui Hristos, adică al Logosului, aflat tainic prin negație, ca cel ce depășește toate, este Mintea, care e înfinit dincolo de toate în tot chipul și în mod absolut». Sfîntul Grigorie de Nyssa vede chipul dumnezeiesc al omului în suflet (Tatăl), rațiune (Fiul) și minte (Duhul). (*Quid sit ad imaginem et similitudinem*; P.G., 44, 1340).

456. *Quaest. ad Thalassium*, 50, sc. 8; P.G., 90, 500: «Mintea e numită subiect ($\nu\omicron\delta\varsigma\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) ca una ce e capabilă de virtute și de cunoaștere. Iar activitatea și contemplația sînt considerate ca fiind în subiect, fiind față de minte în raport de accidente».

457. *Op. cit.*, p. 198.

sînt întru totul — în sensul că nici nu le cunoaştem pe toate şi deplin, nici nu le creăm prin cunoaşterea noastră, iar prin ele nu pot exista, odată ce nici nu există pentru ele — deducem că trebuie să existe un subiect suprem de care depind lucrurile în mod absolut, cunoscîndu-le deplin şi creîndu-le, nefiind prin nimic sustrate de sub puterea lui. Acest subiect, care are toate atributele lui Dumnezeu, este singurul care există în mod absolut prin sine şi pentru sine, este singura bază (substanţă), în sensul deplin al cuvîntului, toate cele create fiind fenomene şi accidente în raport cu El.

Deci Dumnezeu, fiind subiect, este necesar ca pentru a ne înălţa la înţelegerea Lui să părăsim toate obiectele şi, dînd de subiectul nostru, să ne apropiem întrucîtva de înţelegerea Lui. Iar obiecte sînt nu numai lucrurile externe, ci şi conceptele cugetării. Tot ce poate fi definit în cadrul cugetării are un caracter de obiect, dat fiind că nici un subiect (fie al nostru, fie al semenilor) nu poate fi cuprins într-un concept definit.

Dumnezeu nu este după asemănarea lucrurilor, a conceptelor, a ceea ce poate fi conţinut al cugetării, al obiectelor în general, care nu stau de sine şi pentru sine. Căci acestea sînt prin firea lor, inferioare cugetării, subordonate ei şi subiectului care le cugetă, iar Dumnezeu nu poate fi subordonat nici unei puteri sau lucrări din cîte există. Întrucît subiectul nostru cugetător este suveranul cel mai înalt pe care îl întîlnim pe lume, ridicîndu-se peste toată ordinea obiectelor şi sustrăgîndu-se oricărei putinţe de apucare, el este singura entitate care are oarecare asemănare cu Dumnezeu. Ca să ne ridicăm deci întrucîtva spre înţelegerea lui Dumnezeu, trebuie să ajungem să înţelegem subiectul cugetător din lumea creată. Propriu-zis nu poate fi vorba de o înţelegere în sensul obișnuit de «cuprindere», căci numai obiectele pot fi cuprinse. Ceea ce se petrece e mai degrabă o întîlnire cu el, rămînînd necaptat, suveran, liber şi indefinibil, în faţa noastră. Aceasta, cînd e vorba de subiectul semenului. Dar ceva, în oarecare măsură analog, se întîmplă şi cînd e vorba de subiectul propriu : subiectul nostru se descoperă şi se trăieşte pe el însuși, se întîlnește cu el însuși ochi în ochi, ca într-o oglindă, dă de el însuși. Dar cînd dă de el însuși, uită de toate, mai bine-zis ca să dea de el însuși trebuie să uite de toate. Lucrurile externe și conținuturile cugetării, cu un cuvînt obiectele, opresc subiectul de a se întoarce spre el însuși, atrăgîndu-l spre altceva decît spre sine. Numai cu mari eforturi, după lungi exerciții, ajunge subiectul capabil să se desfacă pentru mai multe clipe în șir de robia conținuturilor, care îl retin departe de casă, îl îngustează după limitele lor.

Iar această întoarcere a subiectului asupra lui însuși este o cale care duce mai aproape de Dumnezeu decât teologia afirmativă sau negativă, care sînt căi ale rațiunii ce se folosește în mod pozitiv sau negativ de lucrurile și de conceptele definite. În această întoarcere a subiectului cugetător asupra lui însuși, avem pe de o parte o înlăturare mai deplină a lucrurilor și a conținuturilor cugetabile, dar pe de altă parte înlăturarea subiectului cu sine descoperă un dat pozitiv de o valoare neasemănat mai mare decât toate obiectele înlăturate, constituind punctul în care actul rațional al negațiunii tuturor își schimbă structura, devenind o simțire sau o experiență pozitivă a adîncii realității a subiectului propriu. Dar realitatea aceasta nu ni se dezvăluie singură, ci ne revelează, într-un mod mai intens și mai vădit decât lumea obiectelor, însăși realitatea divină. Căci adîncimea indefinită și suveranitatea subiectului nu se lasă captate în concepte, ci, într-un mod mai adecvat decât obiectele, fac transparent pe Dumnezeu. Indefinitul subiectului, care totuși simțim că nu are atributele infinitului, căci sînt altele realități care nu atîrnă de el, ne face să adulmecăm infinitatea divină. El nu poate avea baza decât în infinitatea divină, nu în lumea obiectelor. Iar această bază i-o simțim oarecum, cum simțim sufletul ca bază a trupului. Suveranitatea subiectului, despre care simțim că nu e totuși o atotputernicie, ne face să ne dăm seama despre prezența unei suveranități absolute. Peste tot uimirea ce ne-o provoacă taina subiectului devine ușor o uimire față de taina cu mult mai mare a Subiectului absolut.

Sfinții părinți afirmă că mintea, cînd ajunge să se privească pe ea însăși, devine transparentă, privind prin ea pe Dumnezeu. Acesta «Se arată în mintea curată ca într-o oglindă, rămînînd, după ceea ce este în Sine, nevăzut»⁴⁵⁸.

Într-un loc din scrierile lui Evagrie, însușit de mulți părinți ai Bisericii, se spune: «Cînd mintea, dezbrăcîndu-se de omul cel vechiu, îmbracă pe cel din har, vede în vremea rugăciunii starea ei asemănătoare safirului sau culorii cerești. Starea aceasta Scriptura o numește loc al lui Dumnezeu, văzut de bătrînii lui Izrael pe muntele Sinai»⁴⁵⁹.

Dar mai relevant pentru transparența aceasta a minții, care face vizibil pe Dumnezeu, este locul lui Diadoh al Foticeii: «Nu incupe în-doială că mintea, cînd începe să lucreze în ea stăruitor lumina dumnezeiască, devine cu totul transparentă, încît vede în chip abundent lumina din sine, iar aceasta se întîmplă cînd puterea sufletului domină patimile»⁴⁶⁰. Tot așa spune și sfințul Grigorie al Nyssei, comentînd Feri-

458. Sf. Grigorie Palama, *Cuvînt III, triada I*; ed. Hristou, I, p. 419.

459. Bousset, *Apophtegmata*, Tübingen, 1923, p. 316.

460. P.G., 65, 1180 A.

cirea a șasea. După el, inima curățită vede pe Dumnezeu, nu ca pe o persoană opusă, ci îl vede oglindit în ea însăși. Inima sau «omul din lăuntru» (ὁ ἐνθὺν ἀνθρώπου, ὃν καρδίαν ὀνομάζει ὁ Κύριος)⁴⁶¹ reflectă prin firea ei pe Dumnezeu. Dar păcatul, acoperind-o, a acoperit și pe Cel oglindit în ea. Îndată ce o curățim, o vedem ca chip în care se oglindeste modelul. Cel ce se curăță, văzându-se pe sine, vede în sine și pe Dumnezeu cum văd unii soarele în oglindă, fără să se întoarcă spre El pentru a-L vedea în ipostasul Lui ⁴⁶².

Dar de ce natură este această transparentă, în baza căreia mintea, contemplându-se pe sine, contemplă totodată pe Dumnezeu? Mai bine zis, prin ce este mintea capabilă să fie transparentă și ce «formă» are această cunoaștere a lui Dumnezeu prin mijlocirea ei și cum își dă seama că nu se vede numai pe ea, ci și pe Dumnezeu? Căci mintea adunată în intimitatea sa, în inimă, dă acolo de Dumnezeu. Pentru că intimitatea sau inima noastră, atunci când e găsită, nu e găsită goală, ci în cuprinsurile ei indefinite se reflectă prezența lui Hristos. Acolo e Hristos, Care a intrat ca înaintemergător la botez ⁴⁶³, acolo e Împărăția cerurilor aflătoare în lăuntru nostru ⁴⁶⁴, acolo e casa lui Hristos, unde nu pătrunde nimic din lucrurile lumii și cine străbate tot mai în lăuntru inimii se apropie de Dumnezeu tot mai mult ⁴⁶⁵. Pătrunzând mintea în inima sa, prin lepădarea tuturor gândurilor, dă de Hristos cel ce locuiește în ea. Această întâlnire cu Dumnezeu, prin mintea noastră golită de toate, credem că e experiență în felul următor :

Intorcându-ne asupra noastră ca subiect cugetător, după înlăturarea oricărui conținut care prin firea lui are contururi limitate, experimentăm o anumită dezmarginire și ceva ce nu poate fi captat, o deschidere de abis, în fața căreia ne cuprinde amețeala, sau rămânem înmărmuriți. Această amețeală sau înmărmurire în fața abisului înseamnă pe de o parte o paralizare a puterilor minții, încât nu se mai pot mișca într-o direcție progresivă. Abisul din fața ei e un mare întuneric. Dar, pe de altă parte, ea își dă seama că acest abis nu e în întregime o regiune a ființei noastre, nici un gol în sens de absență a oricărei realități, deci că nu e un întuneric propriu-zis, ci că el reprezintă, în continuitate sau în atingeri cu indefinitul subiectului nostru, adâncurile infinite, dar, pentru

461. Deci actul subiectului ar fi inima, ca centru al minții. Ea e «omul» de bază.

462. «Cel ce și-a curățit inima lui de orice conținut dobindit și de orice dispoziție pătimasă, privește în frumusețea ei chipul firii dumnezeiești; deci cel ce se vede pe sine, vede în sine pe Cel dorit». Locul ultimelor două texte neidentificate, la sfântul Grigorie Palama.

463. Marcu Ascetul, *Despre Botez*; Filoc. rom., I, p. 287, 297, 299.

464. *Ibid.*, p. 304.

465. *Ibid.*, p. 305.

noi încă neluminate ale dumnezeirii. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice înțelepciunii lui Dumnezeu «abis», iar minții curate «locul abisului», care ca atare poate fi numită și ea abis. Ea se numește abis prin faptul că e făcută astfel (θεσει), ca una ce e capabilă să primească abisul, iar înțelepciunea e abis după fire ⁴⁶⁶. Aceasta înseamnă că mintea devine mărginită când se strânge după obiecte și concepte finite și se dezmargințește când, părăsind pe acelea, primește pe Cel «fără formă», Care nu-i dă nici o formă. Deci, când simț dezmarginirea minții, simț totodată că în ea este și dumnezeirea. Aceasta aruncă o lumină și asupra felului în care vom deveni în veacul viitor dumnezei, dezmarginiți după har.

Intrucât momentul acesta este o înmărmurire a minții, el reprezintă un apofatism total, părăsirea nu numai a tuturor conținuturilor minții, ci chiar și a lucrării ei. După acest moment de oprire a minții, unii primesc ca un dar de sus vederea luminii dumnezeiești. Despre aceasta vom vorbi într-un capitol viitor.

Dar înmărmurirea aceasta nu e o inerție asemenea celei fizice, sau o adormire a spiritului. Ci chiar în ea e implicată o conștiință : simțirea care e totodată înțelegere (νοερά αἰσθησις) mai presus de înțelegere a adâncului nemărginit și de necăptat al lui Dumnezeu, Care nu e obiect limitat, ci realitate nemărginită și suverană. În dezmarginirea noastră simțim presiunea unei prezențe care ne pătrunde și ne susține ca fundament al existenței noastre indefinite. De atita ne dăm seama, de mai mult nu. Pe de o parte, ne dăm seama că realitatea aceasta nemărginită și absolut suverană e altceva decât realitatea subiectului nostru, căci pe aceasta o experiem numai indefinită și relativ suverană, nu infinită și absolut suverană. Dar, pe de altă parte, nu le putem separa în experiența noastră spirituală, nu putem distinge pînă unde se află una sau cealaltă. E experiența unei uniri și interpenetrări între Dumnezeu și sinea noastră, deși nu e încă unirea luminoasă de pe treptele următoare ⁴⁶⁷.

Trebuie să accentuăm, cu aceeași tărie, ambele aceste aspecte ale experienței pe care o face mintea când e adunată în inimă. Dacă l-am

466. *Ambig. liber*, P.G., 91, 1112: «Abis se numește și locul abisului. Deci și mintea se numește abis prin participare, pentru capacitatea ei receptivă».

467. O scolie la sfântul Maxim Mărt., (*Quaest. ad Thal.* q. 33; Filoc. rom., III, p. 120), zice: «Cînd mintea a dobîndit unirea nemijlocită cu Dumnezeu, își oprește cu totul puterea de a cugeta și de a se cugeta. Iar cînd fi dă iarăși drumul acesteia și aceasta cugetă ceva din cele ce sînt în urma lui Dumnezeu, începe să distingă, tîind unirea cea mai presus de înțelegere». Sfîntul Isaac zice, la rîndul său: «Iar de la rugăciunea curată și pînă la cele dinăuntru, după ce trecem de hotarul acesta, cugetarea nu mai are puterea de lucrare nici în rugăciune, nici în mișcare, nici în plîns, nici stăpînire de sine. Iar după aceste hotare are loc o răpire și nu o rugăciune» (Cuv. 32, ed. gr. cit. p. 135).

accepta numai pe primul, am desființa legătura nemijlocită a inimii cu Dumnezeu, prezența lui Iisus în inimă și implicit cunoașterea tainică a lui Dumnezeu. Dacă am accentua exclusiv aspectul de «unire neseplată și indistinctă», am aluneca în neoplatonism și hegelianism, care văd lumea într-o continuitate de substanță cu absolutul și consideră că adunarea minții din împrăștiere, simplificarea ei, înseamnă regăsirea absolutului, care e una cu substanța sa intimă; că așadar absolutul nu e deosebit de lume prin substanță, ci numai prin faptul că el este Unul, iar lumea e forma multiplă a Lui. În realitate acestul întorcându-se spre sine nu dă numai de sine, iar experiența aceasta exclude atât distanțarea de Dumnezeu, cât și identificarea cu El. Tocmai când, dezbrăcându-ne de toate hainele lumii create, ne-am aștepta să privim subiectul nostru dezvelit (τομὸς νοῦς) și să încercăm sentimentul celei mai depline suveranități, ne pomenim înaintea unei alte puteri a cărei stăpânire asupra noastră se vedește infinit mai impunătoare și mai copleșitoare decât stăpânirea lumii. Și totuși, trebuie să facem un mare efort pentru a ajunge sub raza stăpînirii ei în mod conștient și pentru a rămîne acolo. Pe cînd sub robia lumii cădem prin inerție, robi ai lui Dumnezeu devenim și rămînem prin cel mai mare efort. Căci prin aceasta devenim totodată cu adevărat liberi: robiți unei persoane iubitoare supreme, în cea mai deplină libertate.

Poate că dacă acest abis, pe care îl experiază mintea noastră întorcându-se spre sine, ar fi un întuneric total, ca la Hegel, de care nu putem spune nimic, ar mai rămîne posibilitatea unui echivoc panteist, al unei identificări cu subiectul nostru pierdut în el. Dar am spus că acest abis ne lasă să-l experiem ca pe o suveranitate absolută. Iar în aceasta se arată tocmai caracterul lui de subiect și aceasta este ceea ce-l distinge de subiectul nostru. Ajungînd în intimitatea pură a noastră, experiem prezența infinită dar personală a lui Dumnezeu, ascunsă sub vălul celui mai deplin întuneric, așa cum adeseori simțim că în preajma noastră este o persoană — pentru că îi simțim și noi influența — dar nu o putem vedea descoperit.

Faptul acesta îl putem face vădit și din împrejurările care îl fac posibil:

Am văzut, dintr-un citat anterior, autotransparența ce și-o cîștigă mintea în vremea rugăciunii. Peste tot rugăciunea este aceea care face posibilă întoarcerea minții de la toate lucrurile, de la toate ideile. Dar aceasta nu este numai un act de autocontemplare a minții, ci este un extaz al subiectului cugetător, un act prin care acesta se transcende, se întinde dincolo de sine, spre Subiectul suprem și infinit. În rugăciune

subiectul nostru are conștiința că nu e singur, ci că se află în fața lui Dumnezeu. S-ar părea că rugăciunea nu e și o preocupare a subiectului, de sine însuși, ci numai de Dumnezeu, și deci apropierea de Dumnezeu în vremea rugăciunii nu se face prin transparența subiectului propriu-zis.

Dar rugăciunea mintală, căutînd la început, cu numele lui Iisus, locul inimii, sau centrul pur al subiectului, ne arată că mîntea, deși e preocupată în mod precumpănitor de Dumnezeu, pe Dumnezeu îl caută prin intimitatea subiectului propriu. Rugăciunea deci caută în inimă sau prin inimă pe Iisus și cu cît pătrunde și se statornicește în inimă mai deplin, cu atît e mai dominată de certitudinea că a dat de Iisus, că se află în fața Lui. Prin rugăciunea mintală, adîncurile uluitoare care transpar prin minte după înlăturarea tuturor conținuturilor din ea și după întoarcerea ei asupra sa însăși, se revelează ca adîncimi ale subiectului suprem deosebit de noi, în fața căruia ne smerim. Smerenia rugăciunii crește din conștiința simultană a subiectului nostru și a Subiectului suprem, deosebite unul de altul, dar în legătură și reciprocă penetrare. În rugăciune, adîncimă în preajma noastră și în noi cu o certitudine absolută prezența Subiectului suprem copleșitor. Experiența aceasta e cu atît mai veridică, mai plină de certitudine, cu cît simțim că prezența realității care ne învăluie este o infinitate, față de care nu sîntem decît o fărîmă, și o suveranitate, de care atîrnăm cu totul. Această infinitate și suveranitate absolută ne copleșește, încît inima se simte cuprinsă, sau umplută cu totul de ea, realizîndu-se o unire desăvîrșită, inima «înghițind pe Domnul și Domnul inima, cele două devenind una»⁴⁶⁸.

468. Pentru Hegel, ca și pentru Dionisie Areopagitul și sfințitul Maxim Mărturisitorul, Absolutul nu poate fi un obiect. Dar el adaugă că nu poate fi nici subiect. De aceea trebuie să ne ridicăm nu numai dincolo de toate obiectele cunoștinței, ci chiar și de conștiința noastră pură sau golită. «Rațiunea nu atinge absolutul decît ieșind din această variată existență parțială. Cu cît construcția intelectului e mai trainică și mai strălucitoare, cu atît mai chinuț devine efortul vieții, închisă aici în chip de parte, ca să se smulgă pe sine din aceste ziduri, năzuind către libertate. În măsura în care ea pătrunde într-un alt orizont, ca rațiune, totalitatea limitărilor e desființată, raportată fiind la absolut prin desființare. Iar în felul acesta, fiind totodată gîndită și pusă ca simplu fenomen, ruptura dintre absolut și totalitatea limitărilor a dispărut». «Absolutul este noaptea, iar lumina mai recentă decît ea... Neantul e anterior, ca să se smulgă pe sine din orice ființă, orice vîete a finitului». «Conștiința însăși e desprinsă din totalitate». Credința, fiind o relație a limitatului cu Absolutul, se bazează pe identitatea dintre aceste două, dar pe o identitate de care nu-și dă seama. Unificarea celor despărțite prin credință «pare intelectului o nelegiuire». De vreme ce secul și divinusul subzistă în conștiința sa doar ca obiect, el vede în suveranitatea opoziției, în identificarea pe plan de conștiință, doar o desființare a divinului». Georg Wilhelm Friederich Hegel, *Diferența dintre sistemele lui Fichte și Schelling*, trad. rom. de Const. Noica, în: «Izvoarele de Filosofie», vol. II, 1943, p. 127, 131, 137.

Numai în rugăciune, și anume în rugăciunea mintală prin care contemplăm subiectul nostru pur, experiem prezența lui Dumnezeu ca subiect și nu-L cugetăm, în mod inadecvat, ca obiect. Dumnezeu nemai-fiindu-ne în această rugăciune obiect, ci subiect, care ne revendică și ne cere o supunere liberă, ne face să simțim mărirea Lui, păstrînd în funcție de majestatea Lui conștiința nimicniciei noastre, care durează totuși și care ne îndeamnă să-L adorăm și mai mult. Dumnezeu ne este astfel *Subiectul* care stă pe primul plan al vederii noastre, subiectul nostru stînd în umbra Lui. Sîntem oarecum primiți în sfera Lui, sau El pătrunde în cuprinsul subiectului nostru, umplîndu-l și copleșindu-l așa de mult încît uităm de noi, încît experiem în lăuntru nostru caracterul lui de Subiect prim și forța de *Subiect suprem*, fără să se confunde cu noi, căci în același timp sau în alternare imediată simțim și micimea și subordonarea noastră ce durează prin El. În cuvinte șoptite sau neformulate, ne auzim repetînd în esență gîndul de uimire și de rugăciune: «Doamne, cît de mare ești și cît de mic și de nevrednic sînt; ai milă de mine!».

Ținîndu-ne cu deosebire de Marcu Ascetul, am considerat în cele anterioare că inima sau intimitatea noastră are de la început pe Iisus în ea, sau într-o continuitate cu ea (se înțelege nu de substanță, ci de prezență)⁴⁶⁹. Ajunge să coborîm în inimă, ca să contemplăm în ea sau în legătură cu ea și abisul infinit al prezenței dumnezeiești a lui Iisus. Dar metodele rugăciunii inimii dau impresia că la început inima n-ar avea pe Iisus, ci trebuie să-L ducem noi acolo prin rugăciune. Dar privind mai atent vedem că în aceste metode e vorba propriu zis de numele lui Iisus. Cu acesta trebuie să ciocănim stăruitor la ușa inimii ca să se deschidă și pe acesta să-l facem să se audă în inimă, repetîndu-l în cuprinsul ei neconținut. Hristos aflat în inimă ne deschide pentru că îl chemăm pe nume, pentru că îi arătăm nevoia noastră de El. Dar nevoia aceasta de El e trezită în noi de oarecare simțire a dulceții Lui în apropierea noastră. El ne face să-L chemăm. Numele lui Iisus e gîndul la Iisus. Iar gîndul unei persoane la alta e mărturia unei legături tainice și mijlocul de intensificare a acestei legături. Cînd simt necesitatea

În vremea filozofiei germane din sec. XIX, încă nu se descoperise tot misterul persoanei, infinit superior și cu totul din alt plan decît al obiectelor. Și nu se descoperise nici posibilitatea de unire între persoane în așa măsură că ele pot forma o unitate, dar o unitate în care conștiințele nu se confundă și totuși fiecare poate îmbrățișa totul. Se considera de aceea neantul, noaptea, înconștientul ca «superioare luminii, conștiinței, sau supraconștiinței, care valorifică și reprezintă. De aceea ea e supremul grad al existenței, pe care o oglîndește și o înmulțește la nemărginit și mereu nou prin problemele și aspectele nesfîrșite pe care le creează».

469. *Metoda sîntului Ioan Gură de Aur*, la Pr. D. Stăniloae, op. cit., p. 45.

să mă gândesc la cineva, de obicei acea persoană e cea care provoacă în mine, printr-o înfrurire de la distanță, acest gând, precum gândindu-mă la ea în mod voluntar îi trimit o undă de la mine.

Explicația acestei aparente contradicții arătate înainte ne-o dă tot Marcu Ascetul, care spune că gândurile bune, gândurile închinat lui Iisus, vin de la El, Cel prezent în inimă. Fără să avem la început conștiința că El e în inima noastră, El ne atrage gândul la El, iar prin acest gând bătând noi mereu la ușa inimii, la ușa Lui, după ce și El prin acest gând a bătut la ușa conștiinței noastre, ne deschide ca să intrăm la El în inimă, după ce și noi I-am deschis să intre prin gând în conștiința noastră ⁴⁷⁰. Intrînd în inimă dăm de Iisus, dar întrucît El ieșise prin gândul la El înaintea noastră, ca Tatăl înaintea Fiului risipitor, empiric noi nu putem constata că a fost prealabil în inimă, ci ni se pare că a intrat de abia acum, deodată cu intrarea noastră. Dar stăruința cu care L-am căutat pomenindu-L nu se poate explica decît prin faptul că a fost de mai înainte în noi, în mod ascuns, dar înfrurindu-ne efectiv, ca pe de o parte să ne ajute, pe de alta, să pună și puterile noastre la contribuție în descoperirea Lui, ca să se dezvolte, făcîndu-le apte să-L înțeleagă ^{470 bis}. Astfel căutîndu-L și aflîndu-L pe El, ne căutăm și ne găsim totodată intimitatea noastră, sau vice-versa, căutarea aceasta constă din efortul nostru stimulat și ajutat de El ⁴⁷¹.

10. ODIHNA MÎNȚII SAU APOFATISMUL DE GRADUL AL DOILEA. PRIMA TREAPTĂ A LINIȘTII

Din cele de mai înainte am văzut că, după sfîntul Grigorie Palama și sfîntul Isaac Sirul, rugăciunea mintală culminează într-o oprire a cugetării, a lucrării minții.

470. Intrarea lui Iisus în inimă la botez e considerată pe de altă parte de sfinții părinți ca o revenire, ca o restabilire a legăturii originare a lui Dumnezeu cu sufletul, punînd începutul lucrării de spălare a chipului (a inimii) de păcate, de separare egoistă de Dumnezeu cel înfinit, în sensul sfîntului Grigorie de Nyssa.

470 bis. *Despre Botez*, Filoc. rom. I, p. 297. în legătură cu locul: «Din templul Tău Îți vor aduce Ție împărații daruri în Ierusalim» (Ps. 6, 38).

471. Dladoh, *op. cit.*, cap. 77; Filoc. rom. I, p. 469; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 258: «Harul, cum am zis, chiar din clipa în care ne botezăm se ascunde în adîncul minții, dar își acoperă prezența față de simțirea minții. Căci pe măsură ce înalțează sufletul, și harul își arată dulceața sa minții... Căci cînd vinde cineva toată bogăția lumească, va afla locul în care stătea ascuns harul lui Dumnezeu». Bogăția lumească nu e numai cea materială, ci toate chipurile ei și conceptele. «Harul lui Dumnezeu se sălășluiește în însuși adîncul sufletului, adică în minte. De aceea, din însuși adîncul inimii simțim oarecum izvorînd dragostea de Dumnezeu, cînd ne gîndim fierbînte la El» (*op. cit.*, cap. 79; Filoc. rom. I, p. 370; Filoc. gr. cit., p. 259). A se vedea alternarea termenilor: minte și inimă. «Că mintea, cînd începe să fie lucrată cu putere de lumina dum-

Acest moment de oprire nu e însă vederea luminii dumnezeiești, dar e o simțire a prezenței Lui, provocată de puterea Lui⁴⁷². Întrebarea ce ne punem aci este: cum poate fi experiență această încetare a activității mintale și prin ce semne se caracterizează totuși? Am spus în capitolul anterior că mintea, ajungând în timpul rugăciunii curate în fața ei însăși, încearcă o anumită înmărmurire atît în fața indefinitului propriu, cît mai ales în fața nemărginirii și suveranității divine pe care o simte prezentă⁴⁷³. Experiența aceasta are deci și o latură negativă, dar și una pozitivă.

Cea negativă constă în înmărmurirea amintită; cea pozitivă, în simțirea prezenței infinității și suveranității divine. În capitolul anterior am stăruit mai mult asupra laturii pozitive a acestei experiențe, fără să uităm de cea negativă. Aci vrem să scoatem pe primul plan al privirii latura negativă, presupunînd desigur legătura ei cu cea pozitivă.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul vorbește și el de această nemișcare a minții, după ce a părăsit toate reprezentările, conceptele și înțelesurile. Mintea stă atunci neclintită în sine, fixată într-o imobilitate totală, invocînd înțelepciunea divină, abisul cu adevărat de netrecut, ca să-i dea un zvon al cascadelor sale, fără ca să-i arate cascadele înseși⁴⁷⁴. În alt loc înșiră și mai amănunțit treptele pe care se ridică mintea pînă ajunge la oprirea totală în fața «indefinitului dumnezeiesc, negrăit și apofatic». Unul își mortifică numai păcatul cu fapta, altul și patimile, altul și închipuirile lor, altul și gândurile la ele, altul leapădă și relația simțurilor cu cele sensibile, altul își strînge toată mișcarea sensibilă, nemaiaivînd în sine nici o lucrare naturală; «altul își oprește cu totul chiar și lucrarea minții». «Ca să spun și mai mult, zice, unul se răstignește prin filozofia activă, devenind nepătimitor și trecînd la contemplația naturală în duh, ca de la trupul lui Hristos, la sufletul Lui. Altul, lepădînd

nezelească, se face întreagă străvezie, incît își vede în chip îmbeșugat lumina sa, ni-menea nu se îndoieste» (op. cit., cap. 40; Filoc. rom. I, p. 350; Filoc. gr. cit., p. 246). «Harul însuși cugetă împreună cu sufletul și strigă împreună cu el «Doamne Isuse». Căci harul învață sufletul, cum învață mama copilul, străduindu-se împreună cu el să spună numele: tată» (op. cit., cap. 61; Filoc. rom. I, p. 365; Filoc. gr. cit., p. 252).

472. «Căci odată ce e oprită orice lucrare mintală, prin ce mai văd îngerii, și oamenii deopotrivă cu îngerii, dacă nu prin puterea Duhului?» (Cuvînt II, triada I, la Pr. D. Stăniloae, op. cit., p. XXIX; ed. Hristou, I, p. 428, cap. 18). Iar în alt loc: «Mintea... iese întreagă din toate cele ce sînt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire e mai înaltă decît teologia prin negație. Dar încă nu are loc unirea... și vederea luminii» (Cuv. III din cele posteroare, Cod. Coisl. gr. 100, f. 180 v; Filoc. rom. VII, p. 310, ed. Hristou, I, p. 569, cap. 35).

473. Așa interpretează sfîntul Maxim Mărturisitorul locul din Ps. 41, 8: «Abisul cheamă abisul în glas de cascade», adică, mintea descoperindu-și abisul propriu, după părăsirea tuturor reprezentărilor și conceptelor, caută și aduimecă glasul de cascade (de revărsări) al abisului divin. (Ambig. liber, P.G. 91, 1400—1409).

474. Ambig. liber, P.G. 91, 1408—1409.

contemplarea simbolică a lucrurilor cu mintea, se mută de la mistagogia simplă și unitară a cunoașterii lui Dumnezeu, ca de la sufletul lui Hristos la mintea Lui. Iar altul se urcă în chip tainic și de la aceasta, prin negație totală, la indefinitul negrăit și apofatic (εις τὴν ἀρρητον καὶ ἀφαιρετικὴν ἀοριστιαν), ca de la mintea lui Hristos, la dumnezeirea Lui»⁴⁷⁵. Din cele de mai sus ar rezulta următoarele caracteristici ale acestei opriri a activității mintale :

a) Oprirea aceasta se produce întrucât mintea a ajuns la vârful tuturor obiectelor primite ale cugetării și a renunțat la orice înțelegere, cît de cît definită, pentru că și-a dat seama că orice cugetare definită nu poate viza pe Dumnezeu. Propriu-zis mișcarea sau activitatea minții constă în străduința ei de a defini, de a preciza în anumite înțelesuri, ceea ce cunoaște. Dar această precizare se potrivește numai existențelor finite, create. Cînd mintea a renunțat la preocuparea de cele create și finite și se află în fața lui Dumnezeu, își dă seama că nu mai are nici un rost această activitate a ei, ci, dimpotrivă, ea fi este păgubitoare pentru că o coboară iarăși la lucrurile finite.

Oprirea aceasta e provocată de experiența indefinitului sau infinitului divin. Fără aceasta, mintea n-ar lepăda toate înțelesurile finite și n-ar persista în această stare. Oprirea aceasta nu se realizează pînă nu a simțit mintea în mod copleșitor prezența infinității divine. Oprirea aceasta e superioară teologiei negative, care încă gîndește conceptele pe care le neagă.

b) De aci urmează două lucruri : pe de o parte, experiența lui Dumnezeu prin nemișcarea minții e superioară cunoștinței dobîndite prin activitatea afirmativă sau negativă, dar tocmai aceasta arată, pe de altă parte, că această nemișcare nu e o simplă inerție și insensibilitate, ci o experiență a realității divine pe care nu încearcă să o definească mai mult ; că această stare e o stare de rugăciune, dar de rugăciune plină de uimire tăcută, de neputință de a defini ceea ce cere și pe Cel de la care cere și Care simte că o ascultă⁴⁷⁶.

Deși ea e o stare superioară rugăciunii, totuși se numește rugăciune pentru că se dăruiește celor vrednici în vremea rugăciunii și-și ia izvorul din rugăciune⁴⁷⁷.

475. *Op. cit.*, P.G. 91, 1360.

476. Sfinții părinți vorbesc de o rugăciune mai presus de rugăciune, de o rugăciune care nu stă în contradicție cu încetarea activității mintale. Astfel, Isaac Sirul zice : «Tot ce e rugăciunea încetează, și sufletul se roagă în afară de rugăciune» (Ed. gr. 1895, Cuv. XXXII, p. 206—207). Aceasta e liniștea absolută (isihia). «Natura rămîne fără mișcare, fără acțiune, fără memoria lucrurilor pămîntești» (Cuv. LXXXV, ed. cit., p. 511).

477. Aceasta e «tăcerea minții», care e superioară rugăciunii. «Este starea veacului viitor», cînd sfinții, avînd mintea scufundată în Duhul lui Dumnezeu, nu mai sînt

c) Minte a lăsat toate în urma ei, chiar și activitatea proprie care o mai întorcea spre ele. Ea se află acum în fața Stăpînului, la marginea pămîntului, privind întins și înmărmurită la oceanul de viață ce se cuprinde în El ⁴⁷⁸.

Înainte nu se poate lansa prin puterile proprii, îndărăt nu poate și nu vrea să se întoarcă. Stă ca la poarta Lui impunătoare și fluidă prin care nu se poate intra. Starea ei se poate caracteriza ca o uimire covârșitoare. Uimirea o leagă de oceanul acesta, dar tot ea o și paralizează de nu poate lucra. Ea ar vrea să înainteze, dar nu poate. De aceea cerșește ajutorul lui Dumnezeu. Aceasta arată că oprirea aceasta a minții în fața porții Împăratului sau a oceanului ce-L înconjoară, nu e ultima treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu. Urcușul nostru duhovnicesc nu se oprește nici la apofatismul acesta de gradul al doilea, sau la extazul acesta al tăcerii în cunoașterea lui Dumnezeu. Dar mai departe va urca numai prin venirea mai deplină a Duhului, care va urca mintea la vederea lumii dumnezeiești.

Din oceanul măreției divine emană o vrajă care face mintea să uite de cele dinapoi, care îi ține privirea întinsă spre ea, dar care e atât de copleșitoare încît îi paralizează mișcărilor, cu tot dorul ei adînc de a înainta.

d) Faptul că a renunțat la toate și că stă locului, rugîndu-se să i se trimită luntrea care să o ia să o ducă în largul oceanului, care să-i deschidă poarta, dezvăluie o stare de mare iubire față de infinitatea divină. Peste tot, rugăciunea e manifestarea iubirii de Dumnezeu ⁴⁷⁹. Iar întrucît iubirea aceasta nu încetează nici acum și nici dorul de mai mult, starea aceasta e totuși și ea o stare de rugăciune, dar de rugăciune indefinită.

e) Cu cît a crescut căldura rugăciunii, a crescut și iubirea, ca să ajungă la deplinătate în rugăciunea curată, treapta cea mai înaltă a

în rugăciune, cî se roagă în afară de rugăciune, sau mai bine zis ei se scufundă, uimii, în slava care îi umple de bucurie; aceasta se întîmplă cînd se hărăzește minții să simtă fericirea veacului viitor; atunci ea uită cu totul de sine, lăsînd în urmă tot ce aparține lumii acesteia, nemaiavînd în sine nici o mișcare spre nimic (Cuv. XXXII, p. 202).

478. Sf. Isaac, *Cuvîntul XXXII*, ed. gr. 1895, p. 138.

479. Marcu Ascetul, *Despre cei ce-și închipuie...*, op. cit., 95—97: «Nimic nu a-jută mai mult lucrării ca rugăciunea; și pentru a cîștiga bunăvoința lui Dumnezeu, nimic nu e mai de folos ca ea. Toată lucrarea poruncilor se cuprinde în ea, căci nimic nu stă mai sus ca dragostea de Dumnezeu; iar rugăciunea nelmpășiată e semn de iubire față de Dumnezeu la cel ce stăruie în ea» (Filoc. rom. I, p. 261; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 115).

rugăciunii⁴⁸⁰. Iubirea aceasta, rămânând și după încetarea rugăciunii curate, dar ca rugăciune indefinită, va constitui, împreună cu Duhul venit în ajutor, puntea de trecere de pe marginea uscatului creat, în largul oceanului divin. Căci ea, fiind fixată bine în ființa creată a omului, dorește să se lanseze și în largul oceanului iubirii lui Dumnezeu. Dar acest dor se împlinește când mintea va fi răpită de lumina dumnezeiască ce se coboară din ființa divină. Puntea însăși e aruncată în noi de Dumnezeu. Dar ea a putut pătrunde în ființa noastră, întrucât aceasta s-a deschis plină de dor punții aruncate de Dumnezeu, printr-o lucrare mai îndelungată. Așa s-a putut prinde puntea dumnezeiască bine în ființa spirituală a omului. Cum se va vedea în capitolele următoare, noi facem o distincție între iubirea ca proces mai îndelungat, datorit și lui Dumnezeu, dar și efortului propriu, și între iubirea ca un val nevăzut revărsat dintr-o dată de sus. Cea dintâi a crescut în tot timpul ascezei și iluminării și mai ales al rugăciunii, ca, în momentul opririi minții, să ajungă la uimirea în fața inexplicabilului și infinitului mister divin. E încă o stare de iubire doritoare, care însă nu mai poate înainta prin vreun nou efort al nostru spre măreția divină. În momentul de oprire a activității mintale, iubirea aceasta de Dumnezeu a ajuns la o ultimă fermitate și căldură ce poate fi obținută prin efortul nostru, ca lumina dumnezeiască lansată de pe celălalt tărâm coborând în ea să o aprindă, să o îmbete și prin aceasta să-i deschidă lumina interiorului dumnezeiesc. Iubirea aceasta uimită, care e conținutul pozitiv al stării de oprire a lucrării mintale, nu poate fi încă numită ultima odihnă a minții. Pentru că în ea este încă dorul de unire cu Dumnezeu, un dor ajuns la treapta culminantă. E drept că fiind ieșită din lucrurile și conceptele finite, nu mai trebuie să treacă de la unul la altul în dorul ei neconținut de a se uni cu Dumnezeu, ci se oprește într-o uimire neclintită în simțirea Nemărginitului încă acoperit. Dar pe de altă parte, ea cere să i se dea ca răspuns arătarea Necuprinsului dumnezeiesc în lumină. Această descoperire presupune, ca pregătire din partea omului, iubirea de Dumnezeu câștigată în timp mai îndelungat și sporită mai ales în vremea rugăciunii până la oprirea culminantă a minții în fața Necuprinsului dumnezeiesc.

Deci lumina dumnezeiască nu se prinde de însăși această iubire fermă, trează, caldă, crescută prin raționamente afirmative și negative asupra lui Dumnezeu și prin rugăciunea plină de simțire și oprită acum

480. Sf. Grigorie Palama: «Orice mod de rugăciune sffrșește în rugăciunea curată». La Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXIX; ed. Hristou, p. 428.

în umire, ci în starea aceasta a unui suflet îndelung pregătit coboară deodată, ca dar exclusiv de sus, iubirea de Dumnezeu ca beție debordantă care răpește sufletul din sine. Dacă prima iubire a făcut parte din fazele anterioare ale urcușului, ca datorindu-se și efortului uman, iubirea ca dar exclusiv de sus, ca extaz, ca beție, trebuie să facă parte din etapa a treia a urcușului, în care omul pregătit prin eforturile anterioare nu mai face nimic prin sine, ci primește totul ca dar al lui Dumnezeu.

Dacă pînă acum mintea a progresat într-o cunoaștere de Dumnezeu și printr-un efort propriu de întoarcere spre sine și de iubire a lui Dumnezeu, odată ajunsă la limita interiorului său îndreptat spre Dumnezeu, la marginea puterilor sale, așteaptă să fie răpită dincolo de sine în unirea cu Dumnezeu, într-o stare de iubire înflăcărată, beată, extatică. Așteaptă nu numai să vadă pe Dumnezeu ca pe un soare oglindit în sine — în sensul sfintului Grigorie de Nyssa — ci să fie răpită în însuși interiorul Soarelui transcendent ⁴⁸¹.

Această cunoaștere a lui Dumnezeu dincolo de adîncurile proprii, cînd nu mai e văzut direct subiectul propriu, iar indirect subiectul divin, ci invers, avînd loc după ieșirea totală a minții din sine, dincolo de sine, prin suspendarea tuturor lucrărilor sale naturale și prin răpirea din partea Duhului Sfînt, cunoaștere care e una cu iubirea, e ceea ce a fost exprimat în Răsărit prin vederea luminii dumnezeiești.

f) Experiența sau simțirea misterului divin, necuprins, starea de rugăciune indefinită și iubirea caldă și fermă față de Dumnezeu sînt alte caractere care deosebesc acest apofatism de teologia negativă, în care e activ mai mult intelectul.

Pe lîngă aceea, la experiența aceasta nu se ajunge fără o liniștire față de toate grijile, față de cele menite să producă plăcere, sau față de tot ce poate pricinui durere și lipsuri. Iar odată ce s-a ajuns la simțirea acestui ocean dumnezeiesc, ea stăpînește cu atîta farmec pe om, că el rămîne liniștit în gustarea ei, neatrăs de nimic din cele din afară. Totuși, este și în această simțire, deci în liniștea produsă de ea, un progres. Din necuprinsul dumnezeiesc, chiar dacă el e simțit ca acoperit

⁴⁸¹ Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 361, vede o contradicție între Evagrie, după care Dumnezeu ar fi întîlnit prin scufundarea în ultimele Sale adîncuri, și între sfîntul Maxim Mărturisitorul, după care mintea trebuie să iasă din sine, pentru a-L vedea ca pe o transcendență. Noi socotim că acestea sînt numai două trepte succesive cunoscute de toți sfinții părinți, sau că, nici cînd mintea e scufundată în sine, nu e cu totul lipsită de ieșirea din sine și nici cînd este ieșită din sine, nu s-a părăsit cu totul pe sine.

de întuneric, mintea desprinde alte și alte înțelesuri. Sfântul Isaac Sirul zice : «De voești să afli, o frate, viața nesticăcioasă în zilele tale puține, intrarea ta în liniște să fie cu discernămint. Caută să înțelegi lucrarea aceasta, și să nu alergi după nume ; ci intră, adîncește-te, nevoește-te și sirguicște-te să ajungi cu toți sfinții, să cunoști adîncul și înălțimea viețuirii acesteia... Cinstitul lucru al liniștirii se face un liman al tainelor pentru privirea pătrunzătoare, la care ia aminte cugetarea de la cel dintii dintre straturi pînă la desăvîrșirea clădirii și în toate lucrurile mari și grele ale ei. Și asemenea ochilor cîrmaciului care ia aminte la stele, așa ia aminte călugărul însingurat prin privirea înăuntru pe tot drumul călătoriei spre țintă..., în care a pornit să călătorească pe marea aspră a liniștii, pînă va afla mîrgăritarul pentru care s-a scufundat pe sine în sinul neajuns al mării liniștii»⁴⁸².

Dar la o liniște și mai mare ajunge omul duhovnicesc cînd e ridicat la vederea luminii duhovnicești. Căci deși există o înaintare și în aceasta, însoțită de o iubire înflăcărată, pe de altă parte ea e o liniștire de la orice lucrare a ființei proprii și de la toate grijile lumesti.

482. Sf. Isaac Sirul, *Epist. a III-a*, ed. cit., p. 362.

PARTEA A TREIA

DESĂVÎRȘIREA
PRIN UNIREA CU DUMNEZEU
SAU PRIN ÎNDUMNEZEIRE

1. DRAGOSTEA ȘI NEPĂTIMIREA

TREPTELE DRAGOSTEI

La unirea cu Dumnezeu nu se poate ajunge decât prin rugăciunea curată. «Virtutea rugăciunii efectuează taina unirii noastre cu Dumnezeu, spune sfântul Grigorie Palama; căci rugăciunea este legătura făpturilor raționale, cu Făcătorul»⁴⁸³. Dar unirea cu Dumnezeu e mai presus și de rugăciunea curată. Ea înseamnă dragostea desăvârșită. Și pe aceasta nu o dă omul de la sine, ci îi vine din Dumnezeu.

Căci încă înainte de a fi în starea de rugăciune curată, omul trebuie să se fi curățit de patimi. Dar curățirea de patimi e una cu creșterea dragostei de Dumnezeu. Astfel, dragostea lui Dumnezeu picurîndu-se cu anticipație în suflet îl întărește în liniștea nepătimirii și în rugăciunea curată. Iar prin acestea vine în el și mai multă dragoste. Mai bine zis acum lucrează în el numai dragostea dumnezeiască, sau Duhul Sfînt. «Precum se liniștește marea tulburată cînd se varsă untdelemn în ea, zice Diadoh, furtuna ei fiind biruită de calitatea aceluia, așa și sufletul nostru se umple de o liniște fericită, cînd se toarnă în el dulceața Duhului Sfînt»⁴⁸⁴.

483. *Despre rugăciune*, P.G. 150, 1117.

484. *Op. cit.*, cap. 35; Filoc. rom. I, p. 353; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 244.

Deci e o strînsă legătură între dragoste și nepătimire. Dragostea presupune nepătimirea și o întărește la rîndul ei, pentru faptul că ea e opusul patimilor, care reprezintă egoismul. Unde sînt patimi, nu poate fi dragostea. De aceea iubirea vine în suflet în toată amploarea ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi. Desigur și rugăciunea culminantă, mai presus de rugăciunea prin concepte și cuvinte, tot numai atunci o dobîndim. Căci nu se poate ruga cum trebuie cel ce nu e liniștit și nu se poate îndrepta exclusiv spre Dumnezeu, cîtă vreme e preocupat în mod egoist de sine însuși. În acest sens, iubirea însumează toate celelalte virtuți, dacă prin fiecare virtute se omoară o patimă. Dar ea e fructul imediat al rugăciunii. «Toate virtuțile ajută minții să ajungă la dragostea de Dumnezeu, dar, mai mult decît toate, rugăciunea curată. Căci prin aceasta zburînd spre Dumnezeu, iese afară din toate cele ce sînt», zice sfîntul Maxim Mărturisitorul ⁴⁸⁵. Dacă patimile înseamnă într-un cuvînt iubirea de sine, iubirea de Dumnezeu este opusul iubirii de sine. «Cel ce se iubește pe sine, nu poate iubi pe Dumnezeu» zice Diadoh. «Dar cel ce nu se iubește pe sine din pricina bogăției covârșitoare a iubirii lui Dumnezeu, îl iubește pe Dumnezeu, fiindcă unul ca acesta nu caută niciodată slava sa, ci pe a lui Dumnezeu. Căci cel ce se iubește pe sine caută slava sa, iar cel ce iubește pe Dumnezeu iubește slava Celui ce l-a făcut pe el. Fiindcă e propriu sufletului simțitor să caute pe de o parte pururea slava lui Dumnezeu în toate poruncile pe care le împlinește, iar pe de alta, să se desfășoare întru smerenia sa» ⁴⁸⁶.

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

Dacă rugăciunea pornește de jos, desigur ajutată de harul ascuns al Duhului Sfînt, dragostea culminantă este răspunsul de sus al lui Dumnezeu. Prin ea ni se face descoperită și simțită dumnezeirea. Sfîntul Grigorie Palama spune de apostolul Pavel: «Sub puterea extazului a uitat chiar și de rugăciunea către Dumnezeu. Aceasta este și ceea ce spune sfîntul Isaac, avînd ca împreună mărturisitor pe dumnezeiescul Grigorie, că rugăciunea este puritate a minții și se retează brusc cînd e surprinsă de lumina Sfintei Treimi (Cuv. XXXII, ed. 1895, p. 140), sau că există o puritate a minții peste care în timpul rugăciunii strălucește lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalță mai presus de rugăciune, datorită rugăciunii curate și darului Duhului. Atunci mintea nu se

485. *Cap. de char.* I, 11; P.G. 90, 964.

486. *Op. cit.*, cap. 12; Filoc. rom. I, p. 343; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 239.

mai roagă prin rugăciune, ci, ajunsă în extaz, pătrunde în lucrurile neînțelese»⁴⁸⁷. Așadar, unirea nu e propriu-zis rugăciunea, pentru că în rugăciune e încă prea clară conștiința deosebită de Dumnezeu. Ea e însă produsul rugăciunii, realizându-se la sfârșitul ei, ca răpire a minții la Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama zice despre unirea minții cu Dumnezeu: «Aceasta este ceea ce au spus părinții: «Sfârșitul rugăciunii este răpirea minții la Domnul»⁴⁸⁸. Unirea e tot una cu trăirea dragostei de Dumnezeu, care coboară de sus. Iar «dragostea e din rugăciune», spune tot sfântul Isaac Sirul⁴⁸⁹.

Dar nu de dragostea ce crește cu rugăciunea și din rugăciune e vorba aci, ci de dragostea ca energie divină necreată, ca dar de sus. Iată cum le deosebeste pe acestea două Diadoh al Foticeii: «Alta este dragostea naturală a sufletului și alta, cea care vine în el de la Duhul Sfânt. Cea dintâi e moderată și e pusă în mișcare și de voința noastră atunci când vrem. De aceea e și răpită cu ușurință de duhurile rele, când nu fimem cu tărie la hotărîrea noastră. Cealaltă așa de mult aprinde sufletul de dragostea către Dumnezeu, încît toate părțile lui se lipsesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune negrăită și înfinită. Căci mintea, umplîndu-se atunci de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care țîșnesc dragostea și bucuria»⁴⁹⁰.

Spre deosebire de catolicism, care nu admite energii necreate ale lui Dumnezeu și care de aceea trebuie să considere și dragostea un dar creat, ortodoxia consideră dragostea ca o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie dumnezeiască și îndumnezeitoare, prin care participăm real la viața Sfintei Treimi. «Iubirea vine de la Dumnezeu», zice sfântul Ioan (I, 4, 7). «Dar această iubire presupune, după sfântul Vasile⁴⁹¹, o dispoziție proprie a naturii create, o sămînță sau o putere de iubire (ἀγαπητικὴ δύναμις) în ființa omului, chemat să ajungă la desăvîrșire prin dragoste»⁴⁹².

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

487. La Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXXII: Cuvînt III, triada I, Coisl. gr. 100, f. 128 r-v; ed. Hristou I, p. 432 (cap. 22).

488. *Cuvînt III din cele poster.*, Coisl. gr. 100, f. 180 v; Filoc. rom. VII, p. 309, citat după Ioan Scărarul, *Scara XXVIII*; P.G. 88, 1132 D.

489. Sf. Isaac Sirul, ed. cit., Cuv. XXXV, p. 229.

490. *Op. cit.*, cap. 34; Filoc. rom. I, p. 352-353; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 244.

491. *Regulae Iusius tractatae*, P.G. 31, 408 C.D.

492. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 211.

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

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

Dar în această dragoste naturală este activ și omul. Însă mai sus de această treaptă se află cel în care lucrează exclusiv dragostea lui Dumnezeu. Propriu zis, putem distinge în dragoste trei trepte : a) Tendințele de simpatie naturală din starea naturii căzute din har ; b) Dragostea creștină, care folosind aceste tendințe crește din harul divin și din eforturile proprii ; aceasta are o creștere și devine fermă ; ea duce natura pînă la un fel de împlinire a ei ; la început ea e puțin fermă, pe urmă tot mai fermă și intensă. Diadoh are în vedere uneori pe prima, alteori pe a doua, cînd vorbește de dragostea naturală. La începuturile ei, dragostea a doua, fiind șovăitoare, poate fi ușor confundată cu simpatia naturală, mai bine zis, cu cea a celui lipsit de har. Dar pe măsură ce progresează, se fortifică, se apropie de dragostea ca extaz, care e dar exclusiv de sus. Dragostea a doua, sau creștină, pregătește sufletul pentru extaz. Acestea două pot fi iarăși cuprinse uneori sub același nume, mai ales cînd e vorba de cele mai înalte trepte ale celei dintîi. c) În sfîrșit, e dragostea ca extaz sau ca dar exclusiv de sus. Aceasta vine după pregătirea îndelungată prin a doua și ține clipe scurte, ca din ea să cîștige forță nouă cea de a doua și să-și continue creșterea. Dacă în cursul celei de a doua omul se ridică la starea naturii restabilite în har, dragostea ca dar exclusiv îl ridică peste limitele naturii. Noi, cînd vorbim adeseori de dragostea adevărată, vorbim de dragostea a doua, în opoziție cu cea dintîi, copleșită de egoism. Dar încă nici ea nu e dragostea ca putere exclusiv dumnezeiască.

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

Dragostea divină are o fermitate pe care nici o vicisitudine nu o poate clătina, ceea ce e străin dragostei naturale. Cel ce are această dragoste simte în sine un izvor pururea țîșnitor de lumină și de bucurie. Aceste virtuți nu le poate avea dragostea naturală, care cade atît de repede și pe care o slăbește orice rău pe care îl suferă ⁴⁹⁰.

Iubirea dumnezeiască ce se coboară în om presupune o victorie asupra egoismului manifestat prin patimi și, fiind o ieșire pozitivă a omului din sine, e în același timp iubire de Dumnezeu și iubire de semenii. Desigur, puterea iubirii fiind de la Dumnezeu și obținîndu-se prin ațintirea sufletului spre Dumnezeu prin rugăciune, e just să se spună că iubirea de Dumnezeu este izvorul iubirii de oameni, nu invers. Nu de la iubirea de oameni se ajunge la iubirea de Dumnezeu, ci de la iubirea de Dumnezeu se ajunge la iubirea de oameni, ultima fiind o prelungire a celei dintîi. «Cînd începe cineva să simtă cu îmbelșugare dragostea lui Dumnezeu, începe să iubească și pe aproapele întru simțirea duhului», zice Diadoh ⁴⁹⁴. Aceasta nu înseamnă că uneori iubirea de oameni poate lipsi. Iubirea de oameni e fructul necesar al iubirii de Dumnezeu, așa cum rodul plantei e efectul necesar al luminii solare pe care o primește prin orientarea ei spre soare.

«Cel ce iubește pe Dumnezeu nu poate să nu iubească și pe tot omul ca pe sine însuși, zice sfîntul Maxim Mărturisitorul, deși nu are plăcere de patimile cele necurățite încă ale apropielului» ⁴⁹⁵. «Sfinții ajung la desăvîrșire și la asemănarea cu Dumnezeu atunci cînd izvorăște iubirea lor față de toți oamenii» ⁴⁹⁶. Iubirea de Dumnezeu nu admite nici cea mai mică umbră în iubirea față de semenii. «Cel ce mai vede în inima sa o umbră de ură față de vreun om oarecare pentru cine știe ce greșeală, e cu totul străin de iubirea de Dumnezeu. Oăci iubirea de Dumnezeu nu suferă cîtuși de puțin ura față de vreun om» ⁴⁹⁷. «Precum Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos slăvindu-l, iar pe cel rău milostivindu-l și căutînd să-l îndrepte, tot așa, cel ce iubește pe Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos pentru firea și pentru voia lui cea bună, iar pe cel rău pentru firea lui și din compătimirea ce o are față de el ca față de unul ce petrece în întuneric» ⁴⁹⁸. Puterea unei astfel de iubiri față de semenii se explică prin faptul că ea nu e decît iubirea lui Dumnezeu coborîtă în suflet și îndreptată pe de o parte spre Dumnezeu, pe de alta spre oameni. Sfîntul Isaac Sirul vede

493. Diadoh, *op. cit.*, cap. 15; Filoc. rom. I, p. 345; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 239.

494. Idem, *op. cit.*, cap. 13; Filoc. rom. I, p. 344; Filoc. gr., *ibid.*

495. *Cap. de char.* I, 13, P.G. 90, 964.

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

497. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cap. de char.* I, 15; P.G. 90, *ibid.*

498. Idem, *Cap. de char.* I, 25; P.G. 90, 966.

însă o opoziție între iubirea lumii și iubirea de oameni. «Nu pot câștiga dragostea de oameni cei ce iubesc lumea»⁴⁹⁹.

Desigur, omul nu poate cuprinde în sine toată iubirea lui Dumnezeu. Dar nu-e mai puțin adevărat că, avînd-o în sine, o simte ca pe ceva ce nu se mai sfîrșește. Ea crește în măsura exercițiului și a voinței de a o intensifica. Pentru că în măsura în care își deschide inima față de oameni, o lărgeste pentru oceanul dragostei dumnezeiești. «Mulți sfinți și-au dat și trupurile lor fiarelor, sabiei, focului, pentru aproapele»⁵⁰⁰. Prin cei ajunși la o astfel de iubire se comunică energia nesfîrșită a iubirii divine, deși canalul ființei lor e prea strîmt, ca să se poată manifesta de la început întreagă. Ei au impresia că-i năpădește, că-i inundă o bucurie și o pornire infinită de a îmbrățișa pe oricine. Dar așa e ea, pe cele mai înalte trepte ca extaz. «Iubirea este, după calitatea ei, asemănare cu Dumnezeu pe cît e cu puțință muritorilor; după lucrarea ei, e o beție a sufletului; după efectul ei, este izvor al credinței, abis al îndelungii răbdări, ocean al smereniei», zice Ioan Scărarul⁵⁰¹. Isaac Sirul descrie astfel infinitatea iubirii ce coboară în inimă de la Dumnezeu: «Iubirea care are pe Dumnezeu de cauză este ca un izvor țîșnitor, care nu-și întreprue niciodată curgerea. Căci însuși El este izvorul iubirii și materia care o alimentează nu se sfîrșește niciodată... Niciodată nu-i lipsește celui ce s-a învrednicit de ea materia care-l poartă spre pomenirea lui Dumnezeu, încît și în somn stă de vorbă cu Dumnezeu»⁵⁰². Iar caracterul extatic al acestei iubiri îl descrie tot el astfel: «Iubirea aceasta face sufletul extatic. De aceea, inima celui ce o simte nu mai poate să se despartă de ea, ci pe măsura iubirii venite asupra lui se observă în el o schimbare neobișnuită. Iar semnele sensibile ale acestei schimbări sînt: fața omului devine aprinsă, plină de farmec, trupul lui se încălzește, frica și rușinea se depărtează de la el și devine așa zicînd extatic. Puterea care strînge mintea fuge de la el, ieșindu-și oarecum din sine. Moartea înfricoșată o socotește bucurie și niciodată contemplația minții nu mai suferă vreo întrerupere în înțelegerea celor cerești... Cunoștința și vederea lui cea naturală au dispărut și nu mai simte mișcarea lui care se mișcă printre lucruri, și chiar dacă face ceva nu simte ca unul ce are mintea plutind în contemplație și cugetarea lui într-o convorbire continuă cu cineva». Numînd-o ca și Diadoh «o beție a sufletului», sfîntul Isaac caracterizează astfel această beție: «De această beție duhovnicească au fost beți apostolii și martirii, cei dintîi

499. Cuv. LXXXV, ed. cit., p. 308.

500. Idem, *ibid.*

501. Scara, XXX; P.G. 88, 1156.

502. În *Centuria lui Calist și Ignatie*, Filoc. gr., ed. II, vol. II, p. 403; Filoc. rom. vol. VII, p. 198.

străbătînd toată lumea întru osteneală și osîndire, ceilalți vîrsîndu-și singele ca pe o apă din măduarele tăiate și suferind chinurile cele mai mari fără să slăbească cu sufletul»⁵⁰³. Iubirea dumnezeiască e așa dar o beție, întrucît copleșește cu entuziasmul ei judecata lumească a minții și simțirea trupului. Ea mută în alt plan de realitate pe cel părtaş de ea. Vede o altă lume, a cărei logică întunecă logica vieții obișnuite, primește simțirea altor stări, care copleșește simțirea durerilor și plăcerilor trupești. De aceea, martirii par nebuni lumii acesteia, dar ei sînt adevărații înțelepți⁵⁰⁴.

Sfîntul Ioan Scărarul declară că iubirea divină îi face pe cei părtași de ea să nu mai simtă nici plăcerea de mîncare, sau chiar să nu o mai poftescă des. «Căci precum apa hrănește rădăcina de sub pămînt a plantei, așa hrănește focul ceresc sufletul acestora»⁵⁰⁵. Iubirea e așa dar o forță care, alimentînd spiritul, revarsă și în trup putere, încît acesta nu mai are nevoie de mîncare regulată pentru a-și susține forța vitală.

Dar mai interesantă este observația lui Ioan Scărarul, că iubind noi fața celui iubit, aceasta are putere să ne transforme, deci, cu atît mai mult, fața Domnului. «Dacă fața celui iubit ne preface în chip vădit în întregime și ne face radioși, fericiți și neîntristați, ce nu va face fața Domnului coborînd în chip nevăzut în sufletul curat?»⁵⁰⁶.

2. DRAGOSTEA CA FACTOR DE UNIRE DESĂVÎRȘITA ȘI CA EXTAZ

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

Între cei ce se iubesc nu este separație. Pe de altă parte, ar fi simplist să concepem iubirea numai ca o comunicare de energie de la unul la altul, precum ar fi cu totul greșit să fie considerată ca o identificare de eu-uri. Energia care se comunică de la unul la altul în cei ce se iubesc nu are un caracter fizic și nu se comunică în forma în care se comunică energiile fizice. Într-un anumit sens, cel iubit nu-și trimite numai o energie în ființa celui iubitor, ci pe sine însuși întreg, fără să

503. *L. cit.*

504. *L. cit.*

505. *Scara, treapta XXX*; P.G. 88, 1157.

506. *L. cit.*

înceteze de a rămîne și în sine. E o proiectare a ființei sale întregi prin energia sa în sufletul celui iubitor. Iar chipul celui iubit nu se impune silnic, ci e primit și păstrat cu bucurie, e absorbit mai bine zis de cel iubitor, încît nu știi care trimite odată cu chipul său mai multă energie de la sine la celălalt : cel iubit sau cel ce iubește.

Desigur această reciprocă comunicare de energie are loc altfel între doi oameni, ca între Dumnezeu și om. Aici în primul rînd Dumnezeu își trimite energia în om. Iar erosul divin coborînd în om îl face pe acesta să absoarbă proiecția chipului lui Dumnezeu în sine. Dar nu e mai puțin adevărat că energia divină, odată comunicată omului, aceasta se întoarce spre Dumnezeu și în această întoarcere a ei ea îmbracă forma afecțiunii subiectului uman, trezită de energia divină. Căci nu numai Dumnezeu iubește pe om, ci și omul îl iubește pe urmă pe Dumnezeu, sau își trimite și el spre Dumnezeu o energie proprie, sau energia divină îmbrăcată și imprimată de intenționalitatea și afecțiunea subiectului propriu. Dacă, după cum zice Ioan Scărarul, fața celui iubit ne preface în întregime după chipul ei și ne umple fața noastră de bucurie și de farmec, înseamnă că o energie a lui e trimisă în noi și lucrează asupra noastră, dar nu în mod fizic sau subconștient, ci prin voia, afecțiunea și conștiința noastră, ușurate însă de energia aceea, ce lucrează mai adînc în noi.

Această lucrare a chipului ființei iubite absorbit de ființa iubitoare și vice-versa a fost observată și descrisă insistent de Ludwig Binswanger⁵⁰⁷. El numește această absorbire a chipului iubit și transformarea pe care o provoacă : *imaginație* sau *închipuire* în sensul etimologic al cuvintelor. *Imaginația* aceasta nu este o simplă fantezie sau iluzie, fără obiect real, ci primirea în suflet a chipului unei ființe reale, o legătură intimă între două ființe ce se iubesc. Chipul ființei iubite sau iubitoare primit în mine îl trăiesc ca pe o adevărată susținere sau întemeiere a vieții mele⁵⁰⁸.

Dar Binswanger nu se mulțumește cu constatarea acestui fapt al iubirii «imaginative», al bucuriei de a avea chipul ființei iubite mereu în cuget, ci caută și o explicație a ei. Iar explicația o găsește într-o unire fundamentală, realizată între persoanele ce se iubesc. Noi am văzut că pe Dumnezeu îl experimentăm în rugăciune ca subiect absolut suveran. Ca subiect suveran experimentăm și pe orice semen al nostru, cum ne experimentăm și subiectul nostru. Nici subiectul nostru, nici al semenului

507. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942.

508. «Sicherlich ist die «Ein-bildung» der Liebe, Bildung in dem doppelten Sinne der Verbildlichung und der atheoretischen, nämlich «begnadeten» oder «gläubigen» Gründung und Begründung».

nu poate fi captat, cuprins, subordonat, făcut obiect. Dar dacă subiectul semenului nu-l pot capta, ceea ce se întâmplă mai ales în iubire, când nici nu încerc așa ceva, deci nu-i pot anula suveranitatea, în iubire eu totuși îl experiez ca dăruit mie; eu nu mă simt pe mine ca un ins singuratic în opoziție cu el, sau pe el în opoziție cu mine, căci dacă ar fi așa, legătura dragostei ar fi ruptă. În iubire eu nu mă trăiesc numai pe mine sau numai prin mine, ci și pe semen sau prin semen, fără ca el să înceteze de a fi un subiect independent de mine. Aceasta înseamnă totuși că nu-l am ca obiect al meu, ca parte a individualității mele, ci în legătură liberă cu mine, nu ca al meu, ci ca al nostru. Subiectul lui îmi este dat, sau mi se descoperă ca fiindu-mi dat, ca și subiectul meu, într-o existență suverană, dar totuși ținând de existența mea, trăit la un loc cu existența mea. El îmi devine mai intim decât orice lucru pe care îl posed, îl simt pătruns mai adânc în mine decât orice, iar eu pătrund în el mai mult ca orice lucru pe care-l are. E mai deplină intimitatea între mine și el decât între mine și orice lucru posedat, dar totuși nu-l posed ca pe un lucru, nu-l pot reduce la ceva stăpînit de «eu-ul» propriu și nu pot dispune singur de el.

Dacă tu mi te dăruiești liber și fără a înceta de a fi suveran, ne-subordonat mie ca obiect, iar eu mă dăruiesc ție la fel, înseamnă că nici eu, nici tu nu devenim proprietatea exclusivă a unuia, ci eu sînt al tău fără a înceta să fiu și al meu și tu ești al meu fără a-ți pierde libertatea, fără a înceta să fii și al tău. Eu sînt adică al nostru și tu ești al nostru⁵⁰⁹. Propriu-zis nici eu nici tu nu sîntem ai noștri în sens de obiecte comune, ci eu și tu ne experiem ca o unitate de subiecte libere, atât de legate, încît nu se pot despărți, ca o unitate trăită de fiecare din două subiecte, subiectul tău fiindu-mi tot așa de intim, de necesar ca și al meu, ba chiar constituind pentru mine, sau pentru subiectul meu centrul de preocupare și izvorul de trăire, așa cum subiectul meu constituie pentru tine un asemenea centru și izvor.

Sîntem doi într-o unitate, fiecare privind la celălalt. Tu îmi ești necesar mie, ții de existența mea, fără a fi încorporat în eu-ul meu, și eu, de existența ta, fără a fi încorporat în tine. Îmi ești necesar mie, nu pentru ca să te fac subordonatul și slujitorul meu, nu pentru că aș

509. «Du — die oder der Geliebte — kannst mir deine Selbständigkeit positiv nur dadurch erweisen, dass Du als zweite Person dich zugleich in erster Person mir gibst oder schenkst und mich empfängst, wie ich — die oder der Liebende — der meine Selbständigkeit positiv nur dadurch erweisen kann, dass Ich als deine zweite Person zugleich dich empfangen. Die Selbständigkeit dieses Ich und Du gründet also nicht im Dasein als je meinem und deinem, sondern im Dasein als unserem, mit andern Worten, im Sein des Daseins als Wirheit. Erst aus der «Wirheit» «entspringt», hier die Selbstheit. Wir sind «früher» als Ich-selbst und Du-selbst» (p. 126).

simți necesitatea unui astfel de subordonat și slujitor, ci pentru a-mi fi tu mie centrul meu de preocupare și de slujire. Îmi ești necesar ca subiect autonom, nu ca un obiect subordonat. Îmi ești necesar pentru a înlocui grija de mine, cu grija de tine, pentru a te pune în locul eu-ului meu. Atît de intim îmi devii, atît de una cu mine, atît de mult te atrag în centrul existenței mele, încît îmi substitui eu-ul meu. Tu ții locul eu-ului meu, ții în mine locul persoanei prime, păstrîndu-te independent de mine. Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice : «Prin iubire fiecare atrage pe semenul său atît de mult la sine în intențiile sale și-l preferă sieși, pe cît îl respingea înainte și se prefera pe sine»⁵¹⁰. În același timp, tu faci la fel cu mine și în aceasta se manifestă independența subiectului tău față de mine, întregind tocmai prin aceasta fericirea mea. E o substituție de eu-uri. Locul eu-ului meu l-ai luat tu și locul eu-ului tău în tine l-am luat eu, prin voința ta, nu prin constrîngerea mea.

Dar tu ai luat locul eu-ului meu în mine rămînînd autonom, deci propriu-zis nu e o absorbire a ta în mine, ci o ieșire a mea din mine, o trăire a mea nu în jurul eu-ului propriu, ci în jurul tău, ca și o trăire a ta în jurul meu. Eu nu experiez numai trăirea ta în jurul meu, ci și pe a mea în jurul tău. Întrucît centrul trăirii mele nu mai sînt eu, ci tu, te experiez pe tine ca centru, dar întrucît centrul trăirii tale sînt eu, valoarea mea este recompensată prin tine, încît prin mine experiez valoarea ta, dar în același timp prin tine îmi vine la conștiință și valoarea mea ; astfel chiar despre mine, ca valoare, știu prin tine, sau pe mine mă am în adîncimea proprie, prin tine. Conștiința de mine e nedezlipită de conștiința de tine, de conștiința de «noi».

Dionisie Areopagitul spune despre iubirea ca ieșire din sine : «Iubirea dumnezeiască este extatică ; ea nu permite celor ce se iubesc să fie ai lor înșiși, ci ai celor pe care îi iubesc... De aici vine că marele Pavel, cuprins de iubirea dumnezeiască și de puterea ei extatică, a rostit aceste cuvinte inspirate de Dumnezeu : «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 3, 20). Prin iubire este afară de el însuși și pierdut în Dumnezeu, după propria sa expresiune, nemitrăind propria sa viață, ci viața suveran scumpă a Celui iubit»⁵¹¹.

Propriu-zis nici eu nu-ți aparțin ție, nici tu mie, ci amîndoi unui «noi» comun. Eu mă depășesc pe mine în legătura de iubire cu tine, nu mai sînt închis în mine, ci oarecum între mine și tine, sînt ieșit din cercul proprietății mele, ca și tu din cercul proprietății tale, creăm o uni-

510. Ep. II către Ioan Cubicularul, despre dragoste, P.G. 91, 400.

511. De div. nom. IV ; P.G. 3, 712 A.

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

Eu am nevoie să-ți comunic ție anumite sensuri și dacă tu ascuți cu înțelegere, cîștig și eu o nouă înțelegere a lor. Eu cîștig în adîncime, îmi devin transparent ca subiect prin faptul că pătrund în adîncimea subiectului tău, sau prin faptul că tu deschizi liber adîncimile tale. Tu ești nădejdea și tăria mea, eu sînt nădejdea și tăria ta. Chiar prin faptul că te știi nădejdea și tăria mea, te întărești, și eu la fel, chiar prin faptul că mă știi nădejdea și tăria ta. Apartenența mea și a ta unui «noi» comun face ca, atunci cînd tu strigi după ajutorul meu, eu să simt că ceva ce ține de mine e în suferință, iar dacă te lovesc pe tine mă impuținez și mă păgubesc pe mine de ceva cu mult mai esențial decît dacă aș pierde un bun care e exclusiv al meu. Poate de aceea zice francezul «partir c'est mourir un peu». Plecînd de lîngă tine, mor întrucîtva, precum mori și tu cînd pleci de lîngă mine. Așa se explică sentimentul acut al mustrării conștiinței pentru răul ce l-am făcut altora și răspunderea ce o simt pentru semenii. Numai faptul că în dragoste mi se revelează apartenența ta în cercul existenței mele, ca parte a lui «noi», al unei realități comune căreia îi aparțin și eu și tu, și numai faptul că în acest «noi» fără de care nu pot exista în mod normal, eu am rolul de a primi de la tine, precum tu ai rolul de a primi de la mine, explică acel lucru pe care-l simt ca o adevărată minune: că tu mă iubești pe mine. Fiecare subiect înțelege de ce iubește pe altul, căci vede în acela o serie de însușiri și de ajutoare, simte că fără el n-ar putea trăi. Dar nu înțelege ușor de ce îl iubește altul pe el, întrucît în dragostea altuia față de sine el însuși își pare fără preț, neinteresant,

fără adîncimi. Nimenea nu-și poate da seama cît de mult valorează el pentru altul, dar își dă seama cît valorează altul pentru el.

Acesta e reversul mîndriei și al părerii de sine. Aci se revelează faptul că nimeni nu se poate mulțumi cu sine fără altul, că existența sa devine bogată și adîncă prin altul. Trăind exclusiv în mine, existența mi se sleiește de orice conținut. Binswanger citează pentru acest fenomen următoarele cuvinte din Jean Paul, care vede minunea principală nu în a iubi, ci în faptul de «a fi iubit»: «Iubirea cu care ne primește bunătatea celuiilalt este ceva atît de tainic, încît noi nu putem pătrunde în înțelesul ei, pentru că nu putem împărtăși ideea bună ce și-o face acela despre eu-ul nostru; noi nu înțelegem cum ne poate iubi acela, dar ne împăcăm cu aceasta, dacă ne gîndim că celălalt din partea sa înțelege tot așa de puțin dragostea noastră față de el»⁵¹².

De aceea dragostea creștină e împreună cu smerenia. Într-un chip analog cu Jean Paul, Dostoievski pune pe Markel, unul din personajele sale, să întrebe pe servitori: «Iubiții mei, bunii mei, de ce mă slujiți? De se va milostivi Dumnezeu de mine și mă va lăsa să trăiesc, vă voi sluji și eu pe voi, căci fiecare trebuie să slujească altora»⁵¹³.

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

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

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

512. Binswanger, *op. cit.*, p. 115—116, 216.

513. *Frații Karamazov*, ed. germ., p. 581.

Simțirea smerită a acestei puținătăți a propriei persoane nu exclude însă o creștere proprie prin dragostea semenului⁵¹⁴. Eu simt că, dacă aş trăi prin mine insumi în afara legăturii de iubire cu cineva, n-aş fi nimic, dar în această legătură eu cresc, însă tot plusul pe care-l experiez îl reduc la el. Vom vedea că același sentiment îl am atunci când cresc în dragostea de Dumnezeu.

Dragostea se realizează deci atunci când se întâlnesc într-o trăire reciprocă deplină două subiecte în calitatea lor de subiecte, adică fără să se reducă reciproc la starea de obiecte, ci descoperindu-se la maximum, ca subiecte, dar cu toate acestea dăruindu-se reciproc și întru toată libertatea. Iubirea e pătrunderea reciprocă a două subiecte în intimitatea lor, mai mult ca întrepătrunderea între un subiect și un lucru, fără ca să înceteze a fi suverane și autonome. Prin iubire pătrunzi în intimitatea unui semen, în simburile ființei lui, mai mult decât pătrunzi în ființa unui obiect, chiar dacă-l asimilezi prin mâncare. Îl pătrunzi fără să-l nimiciești sau împuținezi, ci, dimpotrivă, dându-i ocazia să crească. De aceea iubirea e suprema unire și promovare reciprocă și, tocmai de aceea, suprema cale de cunoaștere în care semenul nu e pasiv, ci mai liber ca în orice altă stare sau relație. Cu cât îl iubesc mai mult, cu atât mi se descoperă mai mult. Subiectul uman poate actualiza o astfel de legătură cu orice subiect când a luat cunoștință de el prin mijlocirea simțurilor. Deci virtual el e într-o astfel de legătură și e chemat spre actualizarea ei cu oricine. Dar puțința acestei legături de a se actualiza e mai mult sau mai puțin înăbușită prin încercarea subiectelor de a se reduce reciproc la starea de obiecte, sau prin lipsa de atenție cu care un subiect trece pe lângă altul. Mândria, patimile egoiste atrofiază legătura normală pe care o virtualitate firească din noi o cere dezvoltată în orice ins. Când dezvoltăm însă această legătură sau ne descoperim în ea, ne plasăm fiecare neasemănat mai mult în interiorul celuilalt decât înainte, dar și în interiorul propriu. Acum se realizează și ne devine transparentă propria adâncime și adâncimea semenului. Ea ne revelează, ne dă un plus considerabil de realitate. Celălalt ni se revelează ca avînd o adâncime uluitoare, o bogăție nebanuită. Dar ceea ce e ciudat e că acest plus nu poate fi definit exact. Pe cîtă vreme,

514. Creșterea aceasta este uriașă. Goethe o socotește chiar infinită, considerînd că întâlnirea a două persoane în dragoste echivalează cu punerea lor în legătură cu izvorul infinit al existenței, care e în continuitate de ființă cu natura revenită la unitatea ei prin dragoste: «deine Gewalt wird unendlich vermehrt wenn du glaubst, dass ich dich liebe». An Frau v. Stein, 12 März 1781, la L. Binswanger, *op. cit.*, p. 79. Dar tot așa de adevărat e că în conviețuire două sau mai multe persoane ce nu se iubesc se rod într-un mod atât de chinător, că viața lor este un adevărat iad, de care adeseori nu pot scăpa.

rămânând în contactul superficial cu semenul, când marea bogăție a subiectului lui ne este acoperită, putem formula în concepte definite anumite însușiri ale lui și tindem să-l definim exact, iar descoperirea subiectului lui ne pune, dimpotrivă, într-o legătură cu un plus neasemănat mai mare, dar imposibil de precizat, în esența lui, în concepte.

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

Imaginația aceasta are multiple temeuri de adevăr. În primul rând subiectul fiecăruia ascunde virtualități indefinite, care pot fi puse în valoare prin iubire. De aceea aceste virtualități le sesizează tot numai cel ce-l iubește. Aceasta, în primul rând, pentru că el surprinde în manifestările voluntare și în vibrațiile lui sufletești o mulțime de nuanțe care revelează latențe neobservate de privirea piezișă sau superficială a celor ce-i sînt ostili sau indiferenți. În al doilea rând, pentru că cel ce iubește înfrumusețează în mod real prin dragostea sa fiecare trăsătură a celui iubit, nu numai pentru că proiectează de la sine un vâl de lumină peste ele, ci și pentru că de fapt cel iubit, simțind dragostea celuilalt, o trăiește ca pe o putere ce scoate la iveală din adîncurile sale tot ce e bun și în același timp îl sporește considerabil; de fapt prin dragostea noastră facem mai buni și mai frumoși pe alții, precum ne facem și pe noi înșine. Iar în al treilea rând, cel ce iubește făurește în sine un chip de lumină al aceluia, iar faptul acesta se datorește fie în total virtualităților ascunse în trăsăturile celui iubit, fie idealurilor spre care aspiră în mod neștiut tendințele celui ce iubește, fie faptului că e o sinteză din aspirațiile unuia și din virtualitățile sesizate din celălalt, ceea ce-i mai probabil.

În general, imaginația e produsul unor forțe, al unor latențe, al unor posibilități din cuprinsul comun al celor doi, din cuprinsul lui «noi». Și dacă cel ce și le imaginează crede puternic în ele, ceea ce se întîmplă în dragostea adevărată, forța de la baza lor — în care e antrenată și voința, comunicîndu-se din cel ce iubește, celui iubit — îl face pe acesta să se silească și el spre actualizarea lor, făcînd abstracție de faptul că în el lucrează și chipul ideal pe care și l-a făcut despre celălalt. Indefinitul atît de bogat în latențe al subiectului iubit, sau dualitatea îmbogățită a subiectelor ce se iubesc, cuprinde ca virtualități tot

ce se exprimă prin imaginația lor, iar forța acestei imaginații care e forța dragostei, dacă dragostea e adevărată, adică statornică și puternică, reușește să actualizeze acele latențe în fiecare din ei. Astfel chipul celui iubit, idealizat de imaginația celui ce iubește, devine o forță model care preface pe cel iubit din zi în zi, în vreme ce și cel ce iubește actualizează tot mai mult chipul idealizat al său, făcând de celălalt. Propriuzis între chipul meu idealizat de celălalt, și chipul lui idealizat de mine se produce prin comunicare reciprocă o fuziune și eu, prefăcându-mă după chipul idealizat al celui alt, actualizez în același timp chipul idealizat al meu care a început să devină chipul după care se formează celălalt. Iar privind fiecare la celălalt, în lumina chipului reciproc idealizat, de la o vreme a devenit fiecare foarte mult ca chipul idealizat al celui alt, căci privindu-l unul pe celălalt, fiecare vede un chip idealizat al lui după care se modelează el însuși. Se înțelege că noul chip al amândurora nu poartă numai trăsăturile unuia sau altuia, ci e o sinteză a amândurora, încât nu e o victorie egoistă a unui eu, ci a «noastră» asupra egoismului meu și al tău, și o creștere a mea și a ta.

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

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

Desigur, calea pe care, în acest caz, subiectul coboară în adâncimile sale e calea rugăciunii. Față de cel ce ar socoti că, admitând o asemenea cale de coborîre în adâncimile proprii, contrazicem afirmația noastră că fără iubirea altuia nu putem să ne descoperim subiectul propriu, menționăm că rugăciunea nu stă în contradicție cu calea dragostei, ci este și ea o cale de creștere continuă în dragoste. Căci înaintînd prin rugă-

ciunea lui Iisus, la rugăciunea mintală din inimă, ceea ce ne susține în acest efort e dragostea față de Iisus, care crește continuu, făcându-ne, printr-o imagine spirituală a chipului Său duhovnicesc, după chipul Său și simțindu-l tot mai unit cu eu-ul propriu, într-un «noi» din care eu nu mai pot să ies fără primejdia pierderii mele. Și nu numai eu primesc în mine «Eu-ul» lui Hristos, făcându-mă după chipul Lui, ci și «Eu-ul» Lui primește eu-ul meu în Sine, primește chiar trupul meu în Sine, încît mă încadrează și pe mine în simțurile Sale curate, în faptele Sale curate. Astfel toți cei ce credem devenim un «trup» cu El și între noi, fapt ce se va desăvîrși în viața viitoare.

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

*

În rîndurile de mai sus am răspuns la cunoscuta întrebare : cum se autorevelează eu-ul nostru prin dragostea de altul, sau prin rugăciunea care nu e lipsită de dragostea de altul ? Dar pentru că există și opinia că nu dragostea e întîi, ci autorevelarea, am voi să răspundem mai pe larg decît am făcut-o în rîndurile de mai sus, și la întrebarea : dintre autorevelarea eu-ului și dragostea de altul, care primează ? Kirkegaard a răspuns : întîi e autorevelarea, de abia după aceea dragostea de alții. «Cine nu se poate revela sieși nu poate iubi»⁵¹⁵. Aceasta ar reieși și din faptul că am așezat întîi rugăciunea, ca mijloc de părăsire a lumii externe pentru regăsirea eu-ului, urmînd orientării ascetice

515. «Jeder Mensch hat in seinem inneren und äusseren Leben dies und das, das ihn verhindert, sich selbst ganz durchsichtig zu werden, sich in seinem Verhältnis zur Welt klar zu verstehen, sich zu offenbaren. Wer sich nicht offenbaren kann, der kann nicht lieben, und wer nicht lieben kann, ist der Unglücklichste von allen» (*Gesammelte Werke*, II, p. 133 urm.).

a spiritualității ortodoxe. Binswanger crede, dimpotrivă, că înfii este iubirea de alții și după ea vine autorevelarea. El inversează sentința lui Kirkegaard declarînd : «Cine nu poate iubi nu se poate revela sieși». Iubirea premerge autorevelarea. Căci «tu» ești cel ce înlături acele piedici din calea autorevelării⁵¹⁶. Binswanger alege așa de exclusiv calea din urmă, pentru că el se gîndește mai ales la dragostea dintre bărbat și femeie, care e ajutată enorm și de atracția trupească și care poate cădea adeseori foarte ușor. El are deci în vedere dragostea naturală, care nu are nevoie de rugăciune, de asceză pentru a se naște în noi ca dar al lui Dumnezeu.

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

Socotim că se descoperă pe sine cel ce iubește pe altul, ajutat și de rugăciune, sau cel înălțat la treapta rugăciunii mintale, ajutat și de dragoste. Iar descoperindu-și indefinitul subiectului propriu, descoperă în legătură și în comunicare cu el și infinitul divin. Aceasta cu atît mai mult, cu cît descoperă și în adîncurile semenului iubit și în comunicare lăuntrică cu el infinitul divin⁵¹⁷. Dacă-i așa, «imaginația» dragostei își are o sursă infinită în îmbrăcarea semenului cu trăsăturile celor mai ideale însușiri, pentru că toate și le poate însuși în mod actual semenul nostru, aflîndu-se în legătură cu Hristos, fie direct, fie prin mine, care-l iubesc din legătura mea cu Hristos, izvorul tuturor virtuților.

Acesta e înțelesul deplin al imaginației iubitoare. Dar infinitul care se deschide în fața dragostei nu este un infinit în continuitate de sub-

516. El spune : «Wer nicht lieben kann, der kann nicht sich offenbaren. Liebe und Selbstheit sind eins... Du bist et die jene Hindernisse beseitigt und die mir dazu verhilfst, mich mir selbst in meinem Verhältnis zur welt ganz durchsichtig, verständlich, offenbar zu werden» (*op. cit.*, p. 129).

517. Sfîntul Simeon Noul Teolog zice în privința aceasta : «Flecare, privind pe fratele și aproapele său ca pe Dumnezeu său, să se considere pe sine atît de mic față de fratele său, ca față de Făcătorul său» (*Capete practice și teologice*, cap. 114 ; *Filoc. gr.*, ed. II, vol. I, p. 165). Sau «Pe toți credincioșii sîntem datorii noi cei credincioși să-i privim ca pe unul și în fiecare să socotim că este Hristos» (*op. cit.*, cap. 61 ; *Filoc. cit.*, p. 158). De fapt, de la cel ce te iubește îți curge atîta viață, ca de la Dumnezeu ; dar aceasta pentru că el este în legătură cu Dumnezeu.

stanță cu noi. E drept că, în forma iubitoare a lui «noi», existența își găsește un indefinit care se revărsă în fiecare din cele două eu-uri ca o inundație de bucurie, ca o beție copleșitoare. Dar oricât de mult am simți indefinitul subiectului semenului, ne dăm totodată seama că așa cum indefinitul nostru nu e totul, ci el stă în legătură cu un izvor deosebit de el, și infinit, tot așa și bogăția semenului, sau a comunității dintre noi își are un izvor deosebit de el, sau de «noi». Altfel, comunitatea iubitoare nu durează, își epuizează repede izvorul de susținere. Dragostea ne pune în legătură pe «noi» cu infinitul, numai când infinitul acesta e dumnezeiesc, când e deosebit ca natură de noi, deci când ni se împărtășește ca dar. În comunitatea de iubire dintre mine și un altul e de față și Dumnezeu, fără ca aceasta să însemne că iubirea de altul anticipează întâlnirea cu Dumnezeu.

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

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

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

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

Un al doilea motiv care face ca extazul dragostei față de Dumnezeu să țină mai mult, este faptul că Dumnezeu însuși, fiind acum în raport cu noi și deci în apropierea noastră, dă firii noastre o lărgime capabilă să experimenteze infinitatea dragostei mai statornic. Infinitatea aceasta însăși ne copleșește atît de mult ființa că parcă și oasele, care sînt cadrele cele mai rezistente ale ființei noastre mărginite, se topesc. Omul induhovnicit nu mai simte în iubirea cu care iubește pe Dumnezeu nimic omenesc, ci exclusiv puterea dragostei dumnezeiești revărsată în el, iubindu-L pe Dumnezeu cu aceeași iubire cu care îl iubește și Dumnezeu pe el.

Diadoh descrie această stare astfel: «În măsura în care primește cineva în simțirea sufletului dragostea lui Dumnezeu, în aceeași măsură

ajunge în dragostea de Dumnezeu. De aceea unul ca acesta nu încetează să tindă spre lumina cunoștinței cu o dragoste așa de puternică, încît să-și simtă topindu-se pînă și tăria oaselor, nemaștiindu-se pe sine, ci fiind prefăcut întreg de dragostea lui Dumnezeu. De unul ca acesta putem spune și că este în viața aceasta și că nu este. Căci petrecînd încă în trupul său, călătorește, datorită dragostei, afară din el, mișcîndu-se neconținut cu sufletul către Dumnezeu. Arzînd cu inima neconținut de focul dragostei, s-a lipit de Dumnezeu prin puterea neslăbită a unei mari iubiri, ca unul ce a ieșit odată pentru totdeauna din iubirea de sine pentru dragostea de Dumnezeu»⁵¹⁸.

Extazul dragostei, adică, sau sentimentul unirii cu Dumnezeu, sentimentul că formează cu Dumnezeu un «noi» actual experimentat, devine tot mai prelung, producînd o bucurie, o căldură sufletească tot mai fericită. Iar extazul prelungit face ca și răstimpurile dintre un extaz și altul să fie tot mai pline de conștiința prezenței actuale a lui Dumnezeu, de dragostea cea calmă, împreună cu lucrarea minții, încît viața omului cîștigă o continuitate de dragoste neîntreruptă. Continuitatea aceasta o exprimă apostolul Pavel zicînd : «De ne-am ieșit din minte este pentru Dumnezeu, iar de sîntem cu mintea întreagă este pentru voi» (II Cor. 5, 13), subînțelegîndu-se însă : «dar și pentru Dumnezeu».

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

O chestiune care mai trebuie lămurită în acest capitol este în ce fel, prin unirea cu Absolutul personal, sau cu unul sau altul din subiectele umane, obținută prin dragoste, se realizează unirea întregii firi omenești din toate subiectele și unirea ei cu Dumnezeu. Căci lucrul acesta îl afirmă sfinții părinți. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că mai întii iubirea unifică pe omul individual, înlăturînd mînia, viclenia, lăcomia și toate cele în care s-a împărțit omul prin iubirea trupească de sine. Căci nemaifiind acestea, nu mai poate persista nici o urmă de răutate ; în locul lor se introduc felurile virtuților, care întregesc puterea iubirii. Însă prin unificarea aceasta a omului individual, se realizează și unificarea indivizilor între ei. «Iar iubirea adună cele împărțite și-l face pe om iarăși o singură rațiune și un singur mod de comportare și netezește toate inegalitățile și deosebirile de opinie din toți. Ba fi duce la o ega-

518. *Op. cit.*, cap. 14 ; Filoc. rom. I, p. 339 ; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 238—239.

litate lăudabilă, prin faptul că fiecare atrage atât de mult pe altul la sine în intențiile lui și îl preferă sie însuși, pe cât de mult îl respingea altădată și se prefera pe sine. Și prin iubire se desface de sine, de bună-voie, despărțindu-se de rațiunile și preferințele proprii, de gândurile și însușirile lui și se adună într-o simplitate și identitate, în temeiul căreia nimeni nu se mai deosebește întru nimic, ci fiecare a devenit unul cu fiecare și toți cu toți, sau mai bine cu Dumnezeu decît cu ei întrelaltă, manifestînd în ei aceeași rațiune de a fi și după fire și după voință»⁵¹⁹.

Cum devenim deci prin iubire toți ca «un singur om», unit cu Dumnezeu? Cel puțin cît trăim pe pămînt, iubirea ca scurtă stare extatică nu o putem experia direct în timp, decît numai în raport fie cu Dumnezeu, fie cu cite unul din semenii. Deci și unirea desăvîrșită realizată de ea. Mai ales iubirea extatică față de Dumnezeu în rugăciunea mintală ne absoarbe atât de mult în unirea cu Dumnezeu, încît uităm de oameni, lucru care nu se întîmplă atât de exclusiv în clipa iubirii extatice a semenului. Căci în cazul din urmă, în contemplația absorbantă a semenului ne dăm seama că în legătură cu indefinitul subiectului său stă indefinitul divin. Deci în mod indirect se realizează prin aceasta și unirea între noi și Dumnezeu. Dar nu experiem în clipa acestei iubiri extatice cu Dumnezeu, sau cu un semen, o unire actuală cu toți oamenii.

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

Comportarea aceasta statornică întărește sentimentul unității mele cu ei și cu Dumnezeu. Aceasta ușurează în clipe de iubire extatică, de contemplare a subiectului oricărui semen în ceea ce are el cercitor, indefinit și tainic, trăirea unei uniri desăvîrșite. Și la rîndul lor aceste clipe întăresc comportarea mea plină de atenție și de abnegație față de orice semen. Energia iubirii mele față de un semen, crescută și prin

519. Ep. II despre dragoste (căt-re Ioan Cubicularul), P.G. 91, 400.

efortul voinței, dar mai ales prin acele clipe de contemplație extatică, se îndreaptă apoi ușor și spre alte persoane. Și peste tot câștig o dispoziție statornică de iubire față de oricine, o bucurie de toți, o convingere că în fiecare pot descoperi taina unor adâncuri fermecătoare. Mă simt unit virtual cu toți și cu orice prilej concret această unire virtuală și indirectă devine ușor actuală și directă. Iar iubirea ce o manifest eu față de semenii mei îi umple și pe ei de energia ei, ceea ce are ca urmare întoarcerea ei către mine și propagarea spre alți semeni ai lor. Energia iubirii coborâte de sus are tendința de a deveni o legătură universală între toți oamenii și între oameni și Dumnezeu.

Dragostea de semeni crește din obișnuința dragostei față de Dumnezeu și mai ales din trăirea ei ca extaz pe treapta culminantă a rugăciunii, iar dragostea față de Dumnezeu ni se ușurează prin obișnuința cu dragostea față de semeni. Sufletul plin de dragoste se comportă la fel față de Dumnezeu și față de toți oamenii. El se simte parte din universalul «noi», partener de fiecare clipă al lui Dumnezeu și gata de a deveni partener în fiecare clipă cu un semen sau altul în legătura dragostei actuale sau extatice.

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

Unitatea descoperită prin iubire a firii repartizate în subiecte e altfel prețuită și de aceea alimentează o bucurie și o afecțiune neincetată. Binswanger spune: «*Noi* cel realizat prin dragoste este semn, salut, chemare, revendicare, îmbrățișare a existenței umane în ea însăși, cu un cuvânt: întâlnire»⁵²⁰. Întâlnirii din dragoste i-am spune noi mai degrabă «regăsire». Acesta e sentimentul încercat de două ființe care și-au deschis sufletele în dragoste. Natura umană își regăsește prin dragoste unitatea divizată prin păcat. De aici, sentimentul celui ce iubește, că în cel iubit își regăsește «casa» după ce a rătăcit pe afară⁵²¹. Întrucât «casa» este interioritatea, sediul ultim, vatra de odihnă, putem spune că omul,

520. *Op. cit.*, p. 170: «*Wirheit im Lieben ist Wink, Gruss, Aufruf, Ausspruch und Umarmung des Daseins mit sich selbst mit einem Worte.*»

521. Dragostea e «das Beheimetsetsein im Einander unabhängig von (weltraumlicher) Nähe und Ferne, also von An- und Abwesenheit. Die Heimat im Einander ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass da wo Du bist, überhaupt ein Ort (als jeweiliger «Aufenthalt») entstehen» vermag, gleichgültig ob Du «in der Nähe» (anwesend), oder «in der Ferne» (abwesend) bist» (Binswanger, *op. cit.*, p. 46).

cît este singur, chiar în stare de «interioritate», nu e cu adevărat «acasă» la sine, adică în «interioritatea» sa adevărată.

«Casa» soțului e locul unde se găsește soția, și «casa» soției e locul unde se găsește soțul, sau mai bine zis «casa» este constituită din amîndoi, ca expresie a lui «noi».

Un edificiu în care nu mai locuiește cel iubit a devenit pustiu, ca dovadă că ceea ce-i împrumută și lui caracterul de «casă» era prezența celui iubit. Cei ce se iubesc se primesc unul pe altul în inimă, își deschid unul altuia inima⁵²², adică intimitatea. Inima care se deschide celui iubit nu e numai autorevelarea subiectului în adîncimile lui infinite, ci și afecțiunea cu care se deschide acest subiect ca să primească pe celălalt.

Bucuria ce o avem de întîlnirea cu Dumnezeu în iubire ne arată că și aici e vorba de o regăsire. Natura umană, fiind opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, se află într-o înrudire și într-o apropiere originară cu El. Unirea realizată prin dragoste îi dă sentimentul de regăsire, de revenire «acasă», de intrare în odihnă, după cuvîntul lui Augustin: «Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te». Noi avem sentimentul că în iubirea de Dumnezeu ca extaz, Dumnezeu ne-a deschis inima. Sa și ne-a primit în ea, precum noi ne-am deschis inima noastră ca să intre El în ea. Pe de altă parte, revenirea la Dumnezeu, la inima Lui, înseamnă întrarea în casa Lui. «Casa» lui Dumnezeu însă vrea să-i cuprindă pe toți oamenii, căci în inima Lui încap toți, iar eu cînd întru în ea trebuie să simt că mă aflu în ea unificat cu toți cei dinăuntru. Revenind în Dumnezeu, revenim în «Adăpostul-Persoană» propriu nouă, în casa părintească supremă, împreună cu toți fiii Părintelui ceresc. A fi în aceeași «casă» părintească cu toți cei iubiți e structura cea mai înaltă și mai pură a iubirii. Vom vedea cum această structură se revelează lui Moise sub chipul «cortului» de sus, după care s-a făcut cortul, templul și Biserica de jos. În această «casă», care e Dumnezeu însuși, se poate înainta la nesfîrșit, fără să se poată intra în ființa ei însăși, în «altar» (în Sfînta Sfîntelor). Dar cei ce se iubesc se sălășluiesc reciproc unul în altul. Nu numai noi intrăm în Dumnezeu, ci și Dumnezeu în noi. Beția dragostei de Dumnezeu, experiență la capătul rugăciunii curate, mă

522. «Die Erschlossenheit des Herzens» (Idem, *op. cit.*, p. 105). Lumea nu mai e zid opac înaintea inimii tale, îngroșat de griji și de patîmi egoiste, ci devine transparentă (wird die Welt auf dich transparent). Se produce o «Durchdringung» der Welt des Besorgens und der Fürsorge mit dem «Geist» der Liebe einerseits și o «Transparenz der Welt des Besorgens auf diesen Geist hin andererseits» (*op. cit.*, p. 97-98). Dar ar trebui analizat și caracterul pozitiv, deschis transcendentului și celui iubit, al deschiderii inimii îngrijate de binele, sau de mîntuirea altuia.

umple de pornirea de a iubi pe toți semenii, de a-i primi pe toți în inima mea, care se află în inima lui Dumnezeu, de a mă simți că sînt cu toții în interiorul aceleiași «case» a lui Dumnezeu, care este Biserica.

3. DRAGOSTEA, CUNOAȘTEREA ȘI LUMINA DUMNEZEIASCĂ

a. Rolul minții în vederea luminii dumnezeiești

Am văzut că mintea, după ce a ajuns, pe ultimele trepte ale rugăciunii și ale gândirii, la chipul spiritual al lui Iisus, se oprește uimită în fața indefinitului divin, nemairămînd decît iubirea care a crescut treptat prin sîrguința omului pînă la limita puterilor lui. În momentul acesta de oprire uimită a oricărei lucrări mintale, în momentul acesta în care spiritul se simte la limita (Grenzsituation) puterilor umane, coboară asupra lui dragostea de Dumnezeu care-l răpește în extaz. Ea e o lucrare exclusiv dumnezeiască. Sufletul nostru își dă seama că această experiență nu e produsul unui efort propriu. Dar aceasta nu exclude conștiința de sine și de Cel pe care Îl iubește. Căci în această conștiință își vede totodată starea de uimire a sa, neputința de a se mișca prin eforturi de înțelegere în interiorul de taină al necuprinsului pe care-l simte. Aceasta va fi starea sufletului din viața viitoare, care e trăită aci numai în răstimpuri scurte în grade cu mult mai reduse. Oprirea aceea nu înseamnă peste tot încetarea oricărei lucrări în minte, căci acum lucrează Duhul Sfînt, iar mintea e conștientă de lucrarea Lui și o receptează. Cei ajunși la această stare văd, cunosc, primesc, îmbrățișează cu bucurie cele negrăite. De aceea, cum zice sfîntul Grigorie Palama, ieșind din această stare, ei comunică celorlalți experiențele lor, înlăturînd ideea rătăcită că în spiritul lor totul s-a oprit, totul a amorțit: «Iar aceia scot la vedere, pe cît e cu putință, cele negrăite, îndemnați numai și numai de iubirea aproapelui, ca să împrăștie, din cei ce cred fără a fi inițiați, rătăcirea că după înlăturarea ideilor despre lucruri, are loc o odihnă totală și nu o lucrare ce e mai presus de odihnă»⁵²³. Căci în oarecare fel la acea lucrare participă și mintea, fiindcă are loc «o dare și o luare», spune același sfînt⁵²⁴. Duhul Sfînt le dă, iar mintea le primește. Oprirea de mai înainte înseamnă numai că mintea nu le mai descoperă prin lucrarea ei, ci prin a Duhului Sfînt. Deci ea nu mai modifică cele primite prin lucrarea ei, ci le primește așa cum sînt. Chiar primirea lor o face mintea

⁵²³ Cuvînt III, din triada I, Coisl. gr., 100, f. 127 v, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXX și la Hristou I, p. 429—430 (cap. 19).

⁵²⁴ *Ibid.*

prin lucrarea Duhului Sfânt. Am putea zice tocmai de aceea că mintea cunoaște acum realitatea mai adevărat, întrucît nu o mai modifică prin lucrarea ei. Mintea nu prelucrează cunoașterea, ci o primește, o pătimește. Dar pătimirea e și ea viață.

De asemenea, trebuie să observăm că oprirea activității mintale, pe care o impune coborîrea în suflet a lucrării dumnezeiești, nu face de prisos toată strădania de mai înainte a minții, de a se fi acelușit și lărgit în înțelegeri tot mai subțiri și mai cuprinzătoare. Căci lucrarea exclusivă a lui Dumnezeu, care se inaugurează în clipele de extaz ale vieții de aici și va rămîne singură în viața viitoare, e proporțională cu stadiul la care a ajuns mintea prin eforturile ei, deci e în funcție și de purificarea de patimi⁵²⁵, fără de care mintea nu a putut deveni aptă de a fi ridicată la dragostea extatică de Dumnezeu.

Rolul pozitiv al minții în experiența pe care o primește, după încetarea activității ei mintale, este redat de Dionisie Areopagitul și de sfîntul Grigorie Palama și prin faptul că îi atribuie, pe lîngă puterea activității naturale îndreptată spre lucrurile create, și puterea de a intra în unire cu Dumnezeu, de a accepta unirea și simțirea spirituală a unirii cu Dumnezeu. E drept că simțirea acestei uniri o datorește lucrării dumnezeiești sălășluite în ea. Dar un obiect nu și-ar putea însuși această simțire spirituală operată de Dumnezeu. Mintea are capacitatea de a-și însuși ca a sa lucrarea spirituală dumnezeiască, e *capax divini*, iar această capacitate a devenit din virtuală, actuală, prin curățirea de patimi. «Dacă mintea noastră, spune sfîntul Grigorie Palama, n-ar putea să se depășească pe sine însăși, n-ar fi vedere și înțelegere mai presus de lucrările mintale... Iar că mintea are putere să se depășească pe sine însăși și prin această putere să se unească cu cele mai înalte ca ea, o spune și marele Dionisie foarte lămurit. Și nu numai că aceasta o spune simplu, ci o arată creștinilor ca o cunoștință dintre cele mai necesare. «Trebuie, zice el, să se știe că mintea noastră are pe de o parte puterea de a înțelege, prin care contemplă cele inteligibile; pe de alta, unirea care depășește firea minții și prin care se leagă de cele de dincolo de ea»⁵²⁶.

525. Iată cum prezintă sfîntul Maxim Mărturisitorul acest lucru: «Sabatismul lui Dumnezeu este reducerea totală a celor create de El, de la activitatea naturală din ele, în mod negrăit lucrînd în ele energia dumnezeiască. Căci Dumnezeu Se oprește de la activitatea naturală prin care făptura se mișcă în mod natural, cînd fiecare, primind analog și proporțional lucrarea dumnezeiască, pune capăt lucrării naturale orientate spre Dumnezeu». (*Capit. Theol. et Oecon.* I, 47; P.G. 90, 1100). Aceasta e poate motivul pentru care omul nu mai poate face în viața viitoare nimic pentru mîntuirea sa.

526. *Cuvînt III, din cele poster.*, ed. Hristou I, p. 581 (cap. 48), Filoc. rom. VII, p. 525—526. Citat din Dion. Areopag., *De div. nom.* 7, 1; P.G. 3, 864 C.

Chiar în minte este deci o tendință de a se depăși, adică de a depăși activitatea ei naturală îndreptată spre lucrurile create și de a se uni cu Cel care nu poate fi înțeles prin această activitate. Deși realizarea în fapt a acestei depășiri sau a acestei uniri nu o poate realiza mintea prin ea însăși, căci nu poate avea prin natura ei o activitate naturală și una supranaturală, totuși Dumnezeu, ridicând-o la unirea cu Sine, a folosit și această capacitate a minții. (O icoană : organismul uman are nevoie de aer, dar aerul nu e produs de această trebuință; însă fără trebuința organismului de aer, în zadar ar încerca aerul să pătrundă în el).

Un alt temei care evidențiază rolul pozitiv al minții în unirea cu Dumnezeu, în vederea luminii dumnezeiești, e faptul că mintea nu primește de la început aceeași lumină dumnezeiască, ci e un progres neîncetat în vederea ei⁵²⁷. Aceasta trebuie să depindă de o neconțință largire a puterii ei de a vedea, de a cuprinde, de a-și însuși înțelegerea tot mai înaltă a ceea ce se sălășluiește în ea ca lucrare dumnezeiască. Am zice că funcțiunea ei este de sus, dar subiectul funcțiunii e, împreună cu Dumnezeu, mintea. Aceasta înseamnă că nu subiectul sau organul uman produce funcțiunea aceasta, ci ea vine de sus, dar organul a trebuit să se pregătească în prealabil, să crească prin funcțiunea sa naturală mereu, ca să fie în stare de a minii tot mai multă putere funcțională ce vine de sus. După sfinții părinți raportul minții cu lumina dumnezeiască e analog cu raportul ochiului cu lumina soarelui, fără de care nu poate vedea, dar pentru primirea căreia trebuie să fie apt și în acest sens trebuie să se fi și exercitat și trebuie să continue a se exercita pe măsură ce o primește în cantitate tot mai mare. «Care dintre făpturi, zice sfântul Grigorie Palama, ar putea cuprinde în sine toată puterea infinit de puternică a Duhului, ca prin ea să poată vedea tot ce-i al lui Dumnezeu? Chiar lucrea acelei lumini, care are în chip paradoxal ca materie vederea celui ce privește, mărind ochiul lui duhovnicesc prin unire și făcându-l neconținut în stare să cuprindă tot mai mult din ea, chiar ea, zic, nu se sfârșește niciodată, luminând acel ochi cu raze tot mai strălucitoare și umplându-l mereu de o lumină tot mai ascunsă și descoperindu-i prin ea însăși lucrări nedescoperite înainte»⁵²⁸.

b. Semnificația luminii dumnezeiești

Dar ce este lumina dumnezeiască ce se descoperă minții pe ultimele trepte ale rugăciunii curate ?

⁵²⁷ Sfântul Grigorie Palama vorbește de «înaintarea neconțință a îngerilor și a sfinților în veacul cel nesfârșit, la vederi tot mai clare». (*Cuvînt III triada poster.*, Coisl. gr. 100, f. 188 v; Filoc. rom. VII, p. 339 (cap. 56); ed. Hristou I, p. 589).

⁵²⁸ *Cuvînt III din cele poster.*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 179; Filoc. rom. VII, cap. 31, p. 301; ed. Hristou, I, p. 503.

Ea este, dintr-un punct de vedere, tocmai iradierea zîmbitoare a dragostei divine, trăită în formă mai intensivă în clipele de atintire extatică spre Dumnezeu.

Am văzut că în clipele iubirii extatice se deschid, devenind iubitoare și zîmbitoare privirii noastre, adîncurile subiectului iubit. E o cunoaștere mai presus de cunoaștere, după ce subiectul sau mintea noastră a ieșit din sine. În acele clipe ne scufundăm în indefinitul iubitor al inimii lui, uitînd de noi înșine. Dar această regăsire a firii, în unitatea iubitoare «eu-tu» ne umple pe amîndoi de o bucurie nesfîrșită. Fața celui iubit, care nu mai e propriu-zis numai o imagine materială, ni se pare că umple totul și din ea iradiază un farmec și o lumină care ne umple și pe noi de lumină. Cine n-a observat că în privirea extatică două ființe se luminează într-un zîmbet? Am zice că experiența ce caracterizează această stare se poate exprima prin trei termeni: iubirea, o cunoștință prin experiență, mai presus de cea conceptuală, și lumina care e expresia bucuriei. Lumina spirituală e totdeauna expresia subiectelor ce se iubesc. Dar ea se proiectează și pe planul material, făcîndu-l și pe acesta luminos. Descoperirea reciprocă a subiectelor fiind opera iubirii, echivalează cu iradierea luminoasă sau zîmbitoare a lor.

Toate acestea exprimă ceea ce se petrece pe treapta supremă a rugăciunii curate, cînd se arată lumina dumnezeiască, fapt a cărui experiență e descrisă de oamenii care îl trăiesc, cu termenii de mai sus. De aceea, iubirea de Dumnezeu, cunoașterea și lumina ne sînt prezentate totdeauna într-o strînsă legătură. Uneori se vorbește numai de doi din acești termeni, dar totdeauna se presupune al treilea. Iată de pildă un loc din sfîntul Maxim Mărturisitorul, unde se vorbește numai de iubire și de lumina dumnezeiască: «Cînd mintea purtată de erosul iubirii pleacă din sine spre Dumnezeu, nu mai știe nici de sine, nici de alt lucru din cele existente. Căci luminată fiind de lumina dumnezeiască și infinită, nu mai percepe lucrurile create de El, precum ochiul sensibil nu mai vede stelele cînd răsare soarele»⁵²⁹. Dar chiar din acest loc se observă că lumina de care vorbește e totodată cunoștință pentru că apariția ei e ca apariția soarelui care face să nu se mai perceapă stelele; cu alte cuvinte cînd mintea e absorbită în vederea lui Dumnezeu, nu mai vede lucrurile create.

Lumina e totodată cunoaștere, iar lumina cunoștinței e fructul iubirii. Dar o lumină sau o cunoaștere care răsare din iubire, care nu e decît o expresie a stării de iubire, este în același timp viață. Sfîntul Maxim Mărturisitorul zice: «Dacă viața minții este lumina cunoștinței, iar pe

529. *Cap. de char.* I, 10; P.G. 90, 964.

aceasta o naște iubirea de Dumnezeu, bine s-a zis că : nimic nu e mai mare ca iubirea»⁵³⁰.

Cunoașterea înțeleasă ca viață, ca viață în iubire, are așadar un caracter existențial. Ea nu e numai o parte a vieții, sau ceva străin și opus vieții, cum adeseori ne apare pe planul de aici, ci e însăși viața. «Aceasta e viața veșnică : ca să Te cunoască pe Tine, Unul, Adevăratul Dumnezeu» (In 13, 3). Vrînd să evidențieze caracterul existențial al acestei cunoașteri experiate în iubire, sfîntul Maxim o compară cu căldura focului, simțită real de trup, spre deosebire de cunoașterea prin credința fără iubire, al cărei conținut nu e trăit, ci se află la distanță, pe care o compară cu focul imaginat sau din amintire : «Precum amintirea focului nu încălzește trupul, la fel credința fără iubire nu lucrează în suflet lumina cunoștinței»⁵³¹.

De aceea sfîntul Maxim, puțin mai departe, prezintă iubirea în legătură cu cunoașterea : «Precum lumina soarelui atrage ochiul sănătos la sine, tot așa cunoștința lui Dumnezeu atrage mintea noastră în mod firesc spre Sine, prin iubire»⁵³². Aici lipsește deci termenul de lumină. Dar în sentința imediat următoare prezintă legătura dintre lumină și cunoștință, omițînd iubirea. «Mintea curată este aceea care e despărțită de neștiință și e luminată de lumina dumnezeiască»⁵³³. În sfîrșit, în sentința care urmează sînt puse în legătură iubirea de Dumnezeu și bucuria, substituindu-se oarecum termenul lumină cu termenul bucurie : «Suflet curat este acela care s-a eliberat de patimi și e umplut neîncetat de bucuria dragostei dumnezeiești»⁵³⁴.

Am urmărit mintea în drumul ei spre sine prin rugăciune, am văzut cum privindu-se pe sine, adulmecă indirect apropierea lui Dumnezeu. Apoi am văzut-o oprindu-se o clipă, uimită, din orice activitate, ca apoi dragostea divină, coborînd de sus ca un foc peste o jertfă, așezată pasiv pe vîrfurile său ca pe un altar în fața lui Dumnezeu cel nevăzut, să o răpească și din ea însăși și să o ducă dincolo de peretele de întuneric care ascundea pe Dumnezeu oamenilor, atîta timp cît înainta numai prin efortul ei. Mintea care nu se mai vede acum nici pe sine și care lucrează acum nu prin lucrarea sa, ci exclusiv prin cea dumnezeiască, a pătruns în zona luminii dumnezeiești ce iradiază din sînul lăuntric al subiectului divin, sau al Sfintei Treimi.

530. *Op. cit.*, I, 9 ; P.G. 90, 964.

531. *Cap. de char.* I, 31 ; P.G. 90, 968.

532. *Op. cit.*, I, 32 ; P.G. 90, 968.

533. *Op. cit.*, I, 33 ; P.G. 90, 968.

534. *Op. cit.*, I, 34 ; P.G. 90, 968.

Iată cum descrie treptele acestui urcuș sfântul Grigorie Palama : «Cel ce dorește unirea cu Dumnezeu, desfăcându-și sufletul, pe cât posibil, de orice legături impure, își dedică mintea rugăciunii neîncetate către Dumnezeu. Prin aceasta, devenind întreg al său, află un urcuș nou și negrăit spre ceruri : întunericul nepătruns al tăcerii tainic ascunse, cum ar zice cineva. Cufundându-și mintea cu o plăcere negrăită în această noapte adâncă plin de o liniște curată, deplină și dulce, de o adevărată netulburare și tăcere, se înalță peste toate creaturile»⁵³⁵. «În felul acesta, ieșind cu totul din sine și devenind întreg al lui Dumnezeu, vede o lumină dumnezeiască, inaccesibilă simțului ca atare, dar scumpă și sfântă sufletelor și minților curate ; vedere fără de care n-ar putea vedea mintea, unită cu cele de deasupra ei, numai prin faptul că are simțul mintal, așa precum nici ochiul trupului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă»⁵³⁶.

Dacă în vremea rugăciunii mintea se știe încă pe sine ca oarecum despărțită de Dumnezeu, iar pe Dumnezeu nu-L vede, ci doar îi simte prezența în umbră, ca Cel prin a cărui grație există subiectul propriu, cu alte cuvinte dacă în vremea rugăciunii mintea se vede direct pe ea însăși și numai indirect pe Dumnezeu, din moment ce e răpită din sine vede pe Dumnezeu direct, iar pe sine nu se mai știe. Aceasta e experiența dragostei în clipele de extaz : eu nu mă mai văd pe mine, ci numai pe tine ; tu ieși în orizontul vederii mele locul eu-ului. De fapt lumina dumnezeiască e considerată ca fiind un reflex al feței iubitoare a lui Dumnezeu sau al fețelor ce se iubesc și ne iubesc, ale Sfintei Treimi. Unde se vede lumina, Dumnezeu nu mai e acoperit de umbră, prezența Lui nu mai e bănuită numai, ci Și-a descoperit fața Sa, care iradiază lumina. «Lumina slavei Sale, zice sfântul Simeon Noul Teolog, merge înaintea feței Sale și este imposibil ca El să apară altfel decât în lumină. Cei ce nu au văzut această lumină, n-au văzut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este lumină»⁵³⁷.

Dar ieșirea minții din sine nu s-ar fi putut realiza dacă n-ar fi ieșit și Dumnezeu din Sine ; deci nici vederea adîncurilor Sale de taină, ca lumină. Faptul acesta ne este ilustrat iarăși analogic de clipa iubirii

535. Întîi e noaptea, sau oprirea activității mintale naturale. Apoi zborul din sine, sau peste sine, care nu e o lucrare a sa, ci a lui Dumnezeu, adică o răpire după ce locul lucrării sale l-a luat lucrarea dumnezeiască. Întîi e «odihna» minții, sau «simbăta», apoi «învierea», sau «Duminica», după cum spune sfântul Maxim Mărturisitorul în *Cap. teol. I*, 53, etc. (Filoc. rom. II, p. 142).

536. *Cuvînt III*, triada I ; Coisl. gr. 100, f. 138, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. LIII și ed. Hristou I, p. 458 (cap. 47).

537. *Omilia LXXIX*, 2, ed. rusă din Muntele Athos, II, p. 318—319 ; la VI. Lossky, *op. cit.*, p. 216.

extatice dintre două ființe umane. Dacă ființa iubită nu se deschide într-un zîmbet, ci rămîne închisă, nu se realizează extazul unificator al dragostei. Lipsa de lumină de pe fața ei e semn că vrea să rămînă închisă, semn că nu iese din sine, sau nu primește în sine pe cealaltă. La oameni extazul se realizează printr-o ieșire reciprocă a unuia la altul, care poate fi numită și înălțare, după cum ieșirea în întîmpinarea celui iubit poate fi numită coborîre, iar intrarea de fapt în celălalt, cînd și el se deschide, înălțare. Ieșirea lui Dumnezeu din Sine însă, pentru a primi pe om, e numai coborîre chenotică. Dumnezeu trebuie să ni Se deschidă prin dragoste, ca să putem intra la vederea Lui. Dacă ar rămîne închis în Sine, nu am putea pătrunde în El. La noi închiderea în noi înșine este egoism, de aceea ea e o stare nefirească. Pentru Dumnezeu însă nu e necesară coborîrea la om și lipsa acestei coborîri nu înseamnă egoism, pentru că Dumnezeu are o viață de dragoste și de lumină în raporturile intertrinitare. De aceea cînd un om iese în întîmpinarea altuia prin dragoste, ceea ce face el nu e numai un dar, ci și o necesitate lăuntrică de împlinire. Coborîrea lui Dumnezeu la om prin dragoste este însă exclusiv un dar. De aceea dragostea divină față de om e altceva decît o necesitate a ființei lui Dumnezeu ; e numai o lucrare benevolă a Lui. Prin urmare unirea noastră cu Dumnezeu în dragoste nu e o unire impusă de ființa Lui ; aceasta ar coborî pe Dumnezeu la nivelul nostru, în sens panteist.

Din cele de mai sus urmează că dragostea cu care ne iubește Dumnezeu pe noi și noi pe El nu e dragostea ființială cu care se iubesc ipostasurile divine între ele, dar e totuși o dragoste necreată, izvorîtă din ființa lui Dumnezeu. Deci nici opinia lui Petru Lombardul, care spunea că noi iubim pe Dumnezeu cu iubirea lui Dumnezeu, nu e justă, dacă prin «iubirea lui Dumnezeu» înțelege iubirea cu care ne iubește Dumnezeu, și nu simpla iubirea de la Dumnezeu ; nici opinia lui Toma d'Aquino, după care iubirea noastră de Dumnezeu e creată ⁵³⁸.

Deschizîndu-ne deci accesul spre interiorul Său, Dumnezeu nu ne dăruiește ființa Lui, ci numai lucrarea Lui. De aceea nu devenim dumnezei prin ființă. Dumnezeu Se coboară la om în două înțelesuri, deși în mod simultan. Printr-o coborîre așează în noi lucrarea dragostei divine față de El, prin cealaltă Se deschide El în fața dragostei noastre

538. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 210. Lossky vede tot aci și greșeala lui S. Bulgacov, care ar fi identificat energia divină (Sofia) cu ființa lui Dumnezeu. Precizînd punctul de vedere ortodox față de o asemenea identificare, el zice : «Cînd noi zicem că Dumnezeu este Înțelepciune, Viață, Adevăr, Iubire, noi înțelegem energiile, aceea ce vine după ființă, manifestările Sale naturale, dar exteriorare Treimii însăși». Nu știm dacă expresia «exteriorare Treimii» e cu totul potrivită.

cea de la El, care acum Îl caută. Întii ne iubește Dumnezeu cu o astfel de iubire, încît ne face și pe noi să-L iubim. Întii ne caută Dumnezeu inima, ca apoi să căutăm și noi să intrăm la El. Despre a doua coborîre din Sine a lui Dumnezeu zice sfîntul Grigorie Palama : «Deci mintea noastră iese afară din sine și așa se umple de Dumnezeu, devenită mai presus de sine. Iar Dumnezeu încă iese din Sine și Se unește așa cu mintea noastră, dar El Se coboară. Ca minat de dragoste și de iubire și de prisosința bunătății Sale iese, nepărăsind adîncul Său, neieșind din Sine, din transcendența Sa, și Se unește cu noi prin unirea cea mai presus de minte»⁵³⁹.

Mai bine zis, această coborîre avînd ca efect răpirea minții din relațiile cu cele create și din ordinea activității ei naturale în planul transcendent al divinului, nu e propriu-zis o coborîre, ci o atragere a văzătorului în lăuntru tenebrelor care despart transcendența divină de ordinea celor create. E o coborîre numai întrucît e o bunăvoință de a ridica la sînul său o minte creată. Descriind întreairea lui Moise în tenebrele divine de pe Sinai, adică ridicarea minții lui la vederea luminii dumnezeiești, după încetarea oricărei activități mintale, Palama zice : «Dar cum ? Nu mai este dumnezeirea ascunsă, ar putea întreba cineva ? Nicidecum. Dumnezeu nu iese din ascunzimea Sa, dar Se dăruiește pe Sine și altora, ascunzîndu-i sub întunericul dumnezeiesc. Căci nu mai vedea atunci Moise, ajuns singur în acel întuneric, precum este scris. Iar ceea ce e și mai mult, e că ridicîndu-l pe el mai presus de sine și desfăcîndu-l în chip tainic de sine și așezîndu-l mai presus de toată lucrarea sensibilă și mintală, l-a ascuns pe el de el însuși (o minune !) ca și pe dumnezeiescul Pavel, încît văzînd ei nu știau și se întrebau : cine este acela care vede ? Și iarăși ceea ce covîrșește orice uimire este că și în arătarea aceasta negrăită și suprafirească, Acela rămîne ascuns»⁵⁴⁰.

Dar nici ieșirea minții din sine nu este o ieșire așa zicînd ontologică. Ieșirea aceasta înseamnă că mintea nu se mai privește pe sine în mod direct, ci caută întins dincolo de sine. Un fel de ieșire din sine a minții e și privirea la obiectele externe. Dar pe cînd aceasta e o ieșire în afară, aceea e o ieșire pe dinăuntru. Ieșirea înseamnă că nu se închide în autocontemplarea ei. Dar mai înseamnă și părăsirea lucrării ei naturale și înlocuirea ei cu lucrarea dumnezeiască. Ieșirea aceasta în amîndouă sensurile ei realizează unirea minții cu lumina dumnezeiască

539. *Cuvînt III*, triada I, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. LIII—LIV; ed. P. Hristou I, p. 458.

540. *Cuv. III din cele poster.*; Coisl. gr., f. 188, ed. Hristou I, p. 590 (cap. 56); Filloc. rom., VII, p. 338.

pe care o vede. Văzînd prin lumina iubirii divine coborîte în ea, și privind la acea lumină ieșită din Dumnezeu ce se reflectă asupra ei și în ea însăși, aceasta o umple făcînd-o lumină. Cine privește la o lumină care iradiază de pe fața celui iubit se umple și el de acea lumină. Lumina și luciirea de pe fața celui iubit se întinde și pe fața celui ce iubește, învăluindu-i pe amîndoi într-o lumină și o bucurie comună, care, cu timpul, imprimîndu-se în priviri și în trăsături, îi face asemenea.

c. Vederea luminii și autoprivirea minții

Astfel, mintea nu vede numai dincolo de sine lumina dumnezeiască, ci o vede și în lăuntrul său. De dincolo de sine, lumina aceea se întinde pînă în lăuntrul ei. Numai intenția ei trebuie să fie de a privi nu la sine, ci la ceea ce e mai presus de sine și dincolo de sine, ca să o poată vedea pe aceea chiar și în sine. Am zice că dacă atunci cînd mintea se privea pe sine, se vedea în mod direct pe sine și numai în mod indirect pe Dumnezeu, acum Îl vede în mod direct pe Dumnezeu și numai indirect, sau în unire cu El, și pe sine. Ea, privind la Dumnezeu și uitînd de sine, își dă seama totodată de fericirea ce o umple, venindu-i de la Dumnezeu, iar fericirea aceasta e lumina pe care o simte în sine, măcar că nu se preocupă în mod direct de sine. Ieșind din sine mintea s-a dus, sau s-a lăsat dusă pe ea însăși în Dumnezeu, dar privind pe Dumnezeu și văzîndu-L ca lumină se vede și pe ea umplută de lumină. Aceasta vrea să zică poate sfîntul Grigorie Palama prin cuvintele «mintea se vede pe sine ca altceva».

Sfîntul Grigorie Palama, deși susține mereu că mintea iese din sine cînd vede lumina dumnezeiască, admite și o autoprivire a sa în acele clipe: «Iar dacă se privește și pe sine, e drept că se vede ca altceva, dar nu privește la altceva. Și nu vede simplu icoana proprie, ci strălucirea lui Dumnezeu infuzată prin har în icoana proprie, strălucire ce întregește puterea minții de a se depăși pe sine și desăvîrșește unirea cu cele superioare și mai presus de înțelegere, cu ajutorul căreia mintea vede, mai bine decît poate vedea omul pe Dumnezeu, în Duhul»⁵⁴¹. Iar în alt loc spune că această reflectare a luminii dumnezeiești în minte face mintea să devină prin împărtășire ceea ce este originalul, în calitate de cauză: «Căci mintea, fiind o natură imaterială și așa-zicînd o lumină înrudită cu lumina primă și supremă ce se împărtășește tuturor și rămîne desfăcută de toate, iar tensiunea ei integrală spre lumina cea adevărată îndemnînd-o să privească intens spre Dumnezeu, prin rugăciunea imaterială, neîncetată și curată, ajungînd astfel în starea îngerească și fiind

541. Cuv. I din cele poster.; Coisl. gr., f. 172; Filoc. rom., VII, p. 276 (cap. 11); ed. Hristou I, p. 547.

luminată de Prima Lumină în mod propriu îngerilor, devine prin împărtășire ceea ce este originalul în baza calității lui de cauză și descoperă în sine frumusețea strălucirii aceleia ascunse, atotluminătoare și neapropiate, strălucire pe care dumnezeiescul cîntăreț David, simțind-o cu mintea în sine, descoperă plin de bucurie credincioșilor acest mare și negrăit bun, zicînd : Strălucirea lui Dumnezeu peste noi»⁵⁴².

Astfel, e drept ceea ce spune Lossky că vederea luminii dumnezeiești înseamnă o creștere a conștiinței de sine, mai bine zis suprema treaptă a conștiinței de sine, așa cum inconștiența sau «somnul sufletului» este un semn al păcatului. «Dacă viața în păcat, zice el, este uneori în mod voluntar inconștientă (se închid ochii pentru a nu vedea pe Dumnezeu), viața în har este un progres neconștient al conștiinței, o experiență crescîndă a luminii dumnezeiești»⁵⁴³. Fără a fi numai atât, lumina dumnezeiască e și aceasta. Iar conștiința aceasta de sine e totodată o conștiință a puținătății proprii, sau invers : smerenia înseamnă conștiința de sine, precum mîndria e lipsa conștiinței de sine.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune : «Cînd mintea e răpită în dragoste de cunoștința lui Dumnezeu și ieșind afară de cele ce sînt simte infinitatea dumnezeiască, venind la simțirea smereniei sale, fiind copleșită, ca și prorocul Isaia, rostește : «O, nevrednicul, că om fiind și buze necurate avînd... am văzut cu ochii mei pe Domnul, Împăratul Savaot» (Is. 6, 5)⁵⁴⁴. Conștiința de sine, sau conștiința puținătății proprii se acordă însă cu faptul că mintea se vede pe sine nu ca izvoritoare de lumină, ci ca simplă primitoare, ca purtătoarea unor puteri spirituale dăruite.

Autoprivirea minții, nu ca una ce are un conținut propriu, ci ca încăpere golită de toate, prin ai cărei pereți străvezii a pătruns lumina dumnezeiască și s-a poleit, confirmă adevărul că ceea ce vede mintea în primul rînd e acea lumină. Chiar văzîndu-se pe sine, ea e tot în tensiune spre ceea ce nu e ea, spre lumina dumnezeiască, ce o umple și o poleiește. Văzîndu-se pe sine numai ca reflector al luminii dumnezeiești, ce nu pune în fața vederii nici un conținut propriu, ba avînd conștiința că chiar puterea prin care vede, chiar funcția vederii e a lui Dumnezeu⁵⁴⁵, ea nefiind decît subiectul care se împărtășește de vedere,

542. Cuv. III, triada I, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XLVII ; ed. Hristou I, p. 450 (cap. 39).

543. *Op. cit.*, p. 216 : «La gnose, la conscience du divin dans son degré suprême est une expérience de la lumière incréée, cette expérience étant elle-même lumière».

544. *Cap. de char.* I, 12 ; P.G. 90, 964.

545. Sfîntul Grigorie Palama spune că, atunci cînd lucrează vreun simț al nostru sau mintea, ne dăm seama de acest fapt. Deci și cînd lucrează în noi ceva superior puterilor noastre, ne dăm seama de aceasta. «Așadar simțirea aceasta e mai presus

mintea e, în același timp în care se vede pe sine, într-un act de depășire de sine. Vederea ei proprie în aceste condiții nu o închide într-un plan de subiectivitate, ci o ține dincolo de ea, deși acest dincolo a pătruns chiar în interiorul ei, fără a se identifica cu ea, sau ea a pătruns întreagă în acest dincolo. Astfel, privind pe Dumnezeu se vede pe ea însăși, sau privindu-se pe ea însăși vede pe Dumnezeu, fără ca să se confunde, așa cum eu privindu-te pe tine în clipa de extaz a iubirii mă văd în tine și pe mine, care m-am depășit pătrunzând în tine, sau privind în mine te văd pe tine, care mă umpli și mă imprimi în întregime.

d. Spiritualitatea luminii dumnezeiești

Din toate cele de mai sus rezultă că lumina dumnezeiască văzută în extaz la capătul rugăciunii curate nu este o lumină fizică, ci spirituală, văzută înăuntru. Sfântul Grigorie Palama evidențiază acest lucru pe larg.

Socotind că lumina aceea este cea care iradiază veșnic din prezența lui Iisus Hristos, îmbrăcând în lumină sufletele dreptilor după moarte, Palama întreabă: «Ce trebuință au sufletele de lumină sensibilă, ca să ne rugăm pentru ele: «Așează sufletele lor în loc luminat»? Sau ce durere le-ar putea pricinui întunericul contrar, dar sensibil și el? Vezi că nimic din acestea nu e sensibil propriu-zis»⁵⁴⁶. Iar puțin mai departe se întreabă Palama: «Strălucește oare degeaba acolo trupul lui Hristos, odată ce nu e nimenea să privească lumina aceea? Căci degeaba ar străluci dacă ar fi sensibilă. Sau este ea mai degrabă hrana duhurilor, a îngerilor și a dreptilor? Doar zicem către Hristos, rugându-ne pentru cei adormiți, să așeze sufletele lor unde caută lumina feței Lui. Cum se vor bucura sufletele de ea, dacă e sensibilă? Cum se vor sălășlui în general într-o lumină care este sensibilă?»

Amintind și de un cuvânt al lui Macarie cel Mare, care numește acea lumină veșmîntul slavei lui Hristos, în care va îmbrăca Dumnezeu sufletele dreptilor după moarte, Palama întreabă iarăși: «Cum ar putea fi deci ea veșmînt al sufletului, dacă e sensibilă?»⁵⁴⁷. Iar într-un pasagiu mai lung, spune în legătură cu una din afirmațiile lui Dionisie Areopagitul (P.G. III, 592) despre lumina dumnezeiască, care ne va fi totul în veacul viitor: «Dacă spune că vom străluci în această

de simțuri și de minte, căci cînd lucrează vreunul din acestea, și că lucrează vreunul din acestea, se simte și se înțelege». Cuv. III dintre cele poster.; Cod. Coisl. gr. f. 177; Filoc. rom. VII, p. 294; ed. Hristou I, p. 559 (cap. 24).

546. Cuv. III, triada I, la Pr. D. Stăniloae, op. cit., p. XXXVIII; ed. Hristou I, p. 439 (cap. 28).

547. Ibidem.

lumină în veacul viitor, unde nu e nevoie nici de lumină, nici de aer, nici de altceva din cele ale vieții actuale, cum ne învață Scriptura de Dumnezeu inspirată, pentru că atunci «Dumnezeu va fi totul în toate» (I Cor. 15, 28), cum zice apostolul, evident că nu e vorba de o lumină sensibilă. Dacă Dumnezeu ne va fi atunci totul, sigur că și lumina aceea va fi dumnezeiască. Cum e atunci sensibilă în sens propriu? Iar ceea ce adaugă Dionisie despre imitarea mai dumnezeiască a îngerilor, care poate avea trei înțelesuri, arată că și îngerii percep acea lumină. Cum însă, dacă e sensibilă? Apoi dacă e sensibilă, e văzută prin aer. Dar dacă-i așa, n-o mai vede fiecare după măsura propriei virtuți, și a curățenia ce provine din ea, ci după măsura curățeniei aerului. Deci de ultima și nu de prima depinde vederea mai clară sau mai întunecată a ei. Și dacă vor străluci dreptii ca soarele, nu va depinde de faptele bune ale fiecăruia ca să arate unul mai strălucit și altul mai întunecat, ci de curățenia aerului înconjurător. Apoi ar putea fi văzute atit atunci, cit și acum și de ochii sensibili bunurile veacului viitor. Dar de ele s-a spus nu numai că ochii nu le-au văzut și urechea nu le-a auzit, dar nici la inima acelu om nu s-au suit, care pornește spre cele necuprinse încercat de merindea cugetărilor. În sfârșit, cum de n-o pot vedea și păcătoșii, dacă e sensibilă? Nu cumva vor fi atunci spații despărțitoare, umbre și conuri de umbră urmînd acelor lumini, conjuncțiuni ecliptice și cicluri multiforme, așa încit să fie nevoie și de pedanta desertăciune a astrologilor în viața contemplativă din veacul cel nesfîrșit?»⁵⁴⁸.

Cum n-ar fi acea lumină mai presus de simțuri, cînd e mai presus de minte, odată ce se arată numai după încetarea oricărei activități naturale a spiritului omenesc?

Descriînd experiența lui Moise de pe Muntele Sinai, Palama a spus: «Fiindcă însă vedea după ce se depășise pe sine însuși și ajunsese în acel întuneric, nu vedea nici prin simțuri, nici cu mintea. Deci acea lumină este autovăzătoare și umple mințile devenite fără ochi în sens de depășire. Căci cum s-ar vedea în oarecare chip prin lucrarea minții, lumina care se vede și se înțelege ea însăși pe sine (τὸ αὐτοπτικόν)? Dar cînd mintea s-a ridicat peste toată lucrarea mintală și se află fără ochi în sens de depășire, se umple de o strălucire mai presus de toată frumusețea, ajunsă în harul lui Dumnezeu și, prin unirea mai presus de minte, avînd tainic și nevăzînd ea însăși lumina, care prin sine se vede pe sine»⁵⁴⁹. E drept că sfinții numesc lumina harului și inteligibilă, dar nu

⁵⁴⁸. Cuv. III, triada I, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XLIV; ed. Hristou I, p. 446 (cap. 46).

⁵⁴⁹. Cuv. III, din triada poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 188; ed. Hristou I, p. 589—590; Filoc. rom., VII, p. 337—338 (cap. 56).

în sens propriu. Căci o socot și mai presus de minte, producându-se în minte numai prin puterea Duhului Sfânt, când încetează orice lucrare a minții»⁵⁵⁰.

Dar lumina aceasta, deși nu e sensibilă, deși e spirituală, se răspindește din suflet în afară, pe fața și pe trupul celui ce o are înăuntru. Cine nu știe că o bucurie din suflet umple fața și ochii de o lumină care e deosebită de lumina fizică produsă de iradiațiunile soarelui? «Astfel strălucea fața lui Moise, de lumina lăuntrică a minții ce se revărsa și pe trup»⁵⁵¹. Ca atare, lumina de pe fața lui Moise era văzută și cu ochii truștești de cei ce priveau la el. «Ba fața lui Moise strălucea atât de tare, încât cei ce se uitau la el nici nu puteau privi la lumina aceea copleșitoare. Așa arăta fața sensibilă a lui Ștefan, ca o față de înger»⁵⁵². E o deosebire însă între răspîndirea acelei lumini pe fața celor ce o văd în duhul lor, și lumina însăși văzută de ei. Dacă răspîndirea ei pe fața celor s-a întîmplat să o vadă și cei ce nu se aflau într-o stare ridicată deasupra activității naturale a minții, așadar prin puterea naturală a ochilor, lumina aceea însăși, arătată în duhul celor ridicați deasupra lor înșiși, chiar dacă se vedea și cu ochii truștești, nu se vedea prin puterea naturală a ochilor, ci prin Duhul Sfânt care lucra și prin mintea și prin ochii lor. De aceea dacă reflexul luminii dumnezeiești răspîndită pe fața unor sfinți în extaz e văzută uneori de oricine, lumina dumnezeiască însăși nu e văzută de oricine. De pildă, lumina din noaptea Nașterii Mîntuitorului nu e văzută de ochii dobitoacelor, iar lumina de pe Tabor, deși strălucea mai tare ca soarele, deci ar fi putut s-o vadă oricine din orice loc, nu o vedeau decît cei trei apostoli, în care lucra puterea Duhului Sfânt. Deci chiar dacă acea lumină e văzută și de ochii sensibili, întrucît nu e văzută de aceștia cu puterea lor naturală, ea nu e sensibilă.

«Cum e lumină sensibilă aceea care, strălucind, nu e văzută de ochii prezenți deschiși, care văd cele sensibile, ai animalelor necuvîntătoare?», se întrebă sfîntul Grigorie Palama. «Iar nefiind sensibilă, dacă s-au învrednicit apostolii să o primească prin ochi, aceasta s-a datorat altei puteri, nu celei sensibile»⁵⁵³. Dar dacă nu o văd prin puterea naturală a ochilor, înseamnă că nu e asemenea luminii fizice, din spațiu, sau din aer, ci face parte dintr-o regiune spirituală. Cei ce o văd pătrund prin puterea Duhului din ei dincolo de planul realităților fizice. Ei se află ridicați într-o ordine a Duhului. Faptul că ochii lor sînt deschiși și caută

550. *Ibid.*, f. 170, ed. Hristou I, p. 567 (cap. 33); Filoc. rom. VII, p. 306.

551. *Cuv. III, triada I*, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XL; ed. Hristou, p. 442 (cap. 31).

552. *Idem, ibidem.*

553. *Cuv. III, triada I*, ed. Hristou I, p. 438 (cap. 27); la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. XXXVII.

ținută undeva afară nu înseamnă altceva decât că lumina din ordinea realităților spirituale copleșește, pentru simțul lor devenit plin de puterea Duhului, realitățile înconjurătoare, așa cum, într-o asemănare palidă, pentru cel ce iubește, toată natura se umple de lumina ce iradiază parcă din ființa iubită.

e. Vederea luminii dumnezeiești, o cunoaștere mai presus de cunoaștere

Fiind de ordin spiritual, fiind o lumină care umple mintea, lumina aceasta e o auto-descoperire a realității tainice a lui Dumnezeu. De aceea i se dau adesea numiri împrumutate din ordinea cunoașterii. Dar în același timp, întrecând tot ce poate cunoaște mintea prin lucrarea ei naturală, ea depășește cunoașterea fiind mai presus de om. E o cunoaștere mai presus de tot ce experiem noi în limita puterilor naturale de a cunoaște. E o cunoaștere la care n-am ajunge niciodată prin puterile spiritului nostru, oricât s-ar dezvolta ele, oricât ar evolua, pentru că prin nici o evoluție nu ajunge mintea să se unească cu Dumnezeu, Care e transcendent creației și puterilor ei. Numind cunoaștere acest rezultat al unirii minții cu cele create, Palama îi mai spune vederii luminii dumnezeiești și «neștiință», dar nu întrucît ar lipsi și minimul de știință din ea, ci întrucît depășește maximum de cunoaștere; nu întrucît e o absență a oricărei inteligibilități, ci întrucît depășește maximum de inteligibilitate pe care-l poate atinge și cuprinde mintea. «Întrucît unirea aceasta depășește puterea minții, este mai presus de toate lucrările mințale și nu este cunoștință, decât în sens de depășire (καθ' ὑπεροχήν); iar întrucît este o legătură a minții cu Dumnezeu, e neasemănat mai înaltă decât puterea ce leagă mintea de cele create, adică de cunoștință»⁵⁵⁴. «O asemenea unire este deci mai presus de orice cunoștință, chiar dacă se numește metaforic cunoștință. Ea nu e nici ceva inteligibil (νοητόν,) chiar dacă i se zice și astfel. Căci ceea ce este mai presus de orice minte, cum ar fi inteligibil? S-ar putea numi aceasta și neștiință, în sens de depășire, mai virtos decât cunoștință. Deci nu e parte a cunoștinței, nici o specie a ei, precum nici ceea ce e mai presus de ființă nu e o specie a ființei. Ea nu ar putea face parte peste tot din domeniul cunoștinței în general, iar cunoștința în general, oricît s-ar împărți, nu ar putea-o cuprinde și pe aceasta. Mai degrabă ar putea-o cuprinde neștiința în domeniul ei. Dar nici aceea. Căci e neștiință în sens de depășire, adică e mai presus și de neștiință. Deci această unire e ceva unic. Și orice

⁵⁵⁴ Cuv. III din cele poster., cap. 48; Colsl. gr., 100, f. 185; Filoc. rom. VII, p. 326; ed. Hristou I, p. 567.

numire i s-ar da, fie vedere, fie simțire, fie cunoștință, fie înțelegere, fie iluminare, ea nu e propriu-zis nici una din acestea, sau numai ei i se cuvin propriu-zis acestea»⁵⁵⁵.

Astfel vederea acestei lumini nu se poate încadra nicidecum în concepția idealismului panteist (Platon, Plotin, Hegel). Ea nu e o încoronare naturală a unui efort al spiritului, sau a unei dezvoltări a puterilor lui. Ci la ea se ajunge printr-un salt, care nu e făcut de minte prin puterile ei, ci prin răpirea ei de către Duhul. Ca atare putem spune că acea vedere nu reprezintă numai un plus cantitativ de aceeași natură față de cunoștința dobândită prin eforturile spiritului uman, ci și o superioritate calitativă, un «ganz Anderes», așa cum peste tot energiile divine sînt nu numai un plus cantitativ față de cele ale lumii create, obținut prin amplificare, ci cu totul deosebite, trebuind să le negăm pe cele ale lumii ca să facem pasul de trecere la înțelegerea celor necreate. Vederea luminii dumnezeiești fiind o vedere și o cunoștință a unei energii dumnezeiești, primite de om printr-o energie dumnezeiască, e o vedere și o cunoaștere după modul divin, omul văzînd și cunoscînd calitativ ca Dumnezeu, sau «duhovnicește și dumnezeiește», cum zice Palama⁵⁵⁶, și cantitativ fiind posibil un progres infinit în această cunoaștere a Lui. Dar unei asemenea cunoașteri trebuie să i se aplice, pentru o indicare cît de cît adevărată, atît numiri pozitive cît și negative⁵⁵⁷, ca tuturor energiilor divine, ca să nu mai vorbim de ființa divină. Deci această cunoaștere are, în raport cu categoriile și cu termenii obișnuiți, un caracter apofatic, dar nu prin minusul ei față de cunoașterea obișnuită omenească, ci prin plusul ei cantitativ și calitativ. «Prin urmare nu e știință vederea aceasta, zice sfîntul Grigorie Palama. Ba nu numai că nu trebuie s-o socotim și s-o numim cunoștință, dar nici măcar cunoscută, decît doar în sens impropriu, prin abuz, avînd numai numele comun, sau mai bine zis în adevăratul sens propriu, dar propriu prin depășire; așadar nu că nu trebuie socotită cunoștință, dar trebuie socotită cu mult mai presus de orice cunoștință și de orice vedere prin cunoștință»⁵⁵⁸. Neputința de a o încadra în categoriile și în termenii oricărei cunoașteri naturale posibile nu trebuie să ne facă să înțelegem

555. *Op. cit.*, Coisl. gr., 100, f. 179, cap. 33; Filoc. rom., VII, p. 305—306; Ed. Hristou I, p. 582.

556. *Op. cit.*, Coisl. gr. 100, f. 185; Filoc. rom. VII, p. 328 (cap. 50); ed. Hristou, I, p. 582.

557. Palama zice despre Dionisie Areopagitul: «Deci zice de același lucru că e și întineric și lumină, că și vede și nu vede, și cunoaște și nu cunoaște», *op. cit.*, Coisl. gr. 100, f. 185; Filoc. rom., VII, p. 329; ed. Hristou I, p. 584—585 (cap. 51).

558. *Op. cit.*, Filoc. rom., VII, p. 306 (cap. 33); ed. Hristou I, p. 568.

caracterul apofatic al acestei experiențe în defavorul cuprinsului ei pozitiv.

«Dar cel ajuns în lumina aceasta, zice Palama, comentind pe Dionisie, vede și nu vede. Cum, văzind, nu vede? Pentru că vede mai presus de vedere. Deci în sens propriu cunoaște și vede. Nu vede în sens de depășire (ὄχ ὅρα ὑπεροχ(ικῶς)), nevăzind prin nici o lucrare a minții și a simțurilor, prin însuși faptul că nu vede și nu cunoaște, adică prin însuși faptul că a depășit toată lucrarea cunoscătoare, fiind ridicat în ceea ce este mai presus de vedere și cunoaștere, cu alte cuvinte, văzind și lucrind în chip mai înalt decât omeneste, ca unul ce s-a ridicat mai sus decât omul și a ajuns Dumnezeu prin har și este unit cu Dumnezeu și prin Dumnezeu vede pe Dumnezeu.»⁵⁵⁹

Față de cunoștința obișnuită lumina aceea este neasemănat mai strălucitoare. «Lumina cunoștinței — zice Palama — se aseamănă unui sfeșnic ce luminează în loc întunecos, iar lumina vederii aceleia tainice se aseamănă cu luminătorul ce luminează ziua, adică cu soarele»⁵⁶⁰. Iar prin cunoștință, înțelege nu numai pe aceea din științele naturii și din rațiune, ci și pe cea din Sfânta Scriptură.

f. Vederea luminii dumnezeiești, o cunoaștere supraconceptuală

Această experiență e superioară cunoștinței și e potrivit să se numească chiar neștiință, nu numai pentru că, primindu-se prin puterea Duhului, reprezintă un plus cantitativ și calitativ ce depășește orice cunoștință posibilă puterilor noastre naturale, ci și pentru că nu e o cunoaștere prin concepte.

Nici subiectul unui tu omenesc, care mi se dezvăluie în extazul dragostei, nu-l pot prinde în concepte. Cunoașterea clipelor de extaz e superioară conceptelor, fiind o vedere directă, mai largă, a ceea ce e subiectul indefinit față de care conceptele sînt asemenea unor linguri de apă în comparație cu riul sau cu marea. De aceea experiența unei astfel de realități se aseamănă mai degrabă cu o vedere, cu o constatare, cu o unire, pentru caracterul ei de contact direct și nediscursiv cu realitatea personală cea negrăită și supremă. Acesta e motivul pentru care sfinții părinți numesc cu preferință această cunoaștere «vedere», iar ceea ce e cunoscut, «lumină», ca ceva ce se vede direct, ce răspindește prin prezența ei lumină. Rugăciunea curată a dus mintea mea pînă în preajma subiectului divin, ca într-o clipă erosul de sus să mă răpească

⁵⁵⁹ Cuv. III, triada poster., Coisl. gr. 100, f. 186; Filoc. rom., VII, p. 330; ed. Hristou I, p. 584 (cap. 52).

⁵⁶⁰ Op. cit., Coisl. gr. 100, f. 179; Filoc. rom., VII, p. 288 (cap. 18); ed. Hristou I, p. 555.

și să mă așeze într-un contact extatic, nemijlocit, cu El. Această prezență directă sau această experiență a prezenței Lui nemijlocite îmi apare ca lumină care umple totul.

L. Binswanger deosebește între cunoașterea prin dragoste, care e o cunoaștere indefinită a întregului «tu», și cunoașterea determinată a unor părți din «tine» care se produce atunci când vreau să te prind și să mi te subordonez cugetării mele, când, anulând raportul de eu-tu, sau starea de «noi», părăsesc comuniunea și ieșirea din mine (extazul) ca să reintru în mine și să te trag și pe tine în sfera eu-ului meu egoist, transformându-te în obiect⁵⁶¹. Prima, necunoscând realitatea ca «ceva», ca obiect, nici nu e propriu zis cunoaștere, primind o revelație a realității fundamentale personale în calitatea ei de ascunzime și intimitate.

Ea e o cunoaștere neștiutoare⁵⁶². Cunoaștere e propriu zis numai a doua, pentru că «cunoașterea este numai o posedare știutoare a lui ceva, ca ceva»⁵⁶³. Aceasta, fiind să posede pe celălalt, îl transformă în obiect. Dar subiectul lui propriu-zis scapă de sub această voință de captare și ceea ce rămâne în minile celui ce vrea să-l cunoască în mod determinat, sînt numai vălurile, sau numai fiii din ele, ca în întâmplarea dintre Iosif și soția lui Putifar⁵⁶⁴.

În iubire te experiez pe tine dincolo de orice însușire precizată în concepte. Când încetează iubirea, rămîn cu însușirile tale ; când te iubesc, nu văd decît lumina din tine, nu și umbrele. Însușirile le văd când încep să judec asupra însușirilor tale⁵⁶⁵.

561. *Op. cit.*, p. 504: «Wenn Liebe, liebendes Miteinandersein, ein gläubiges Stehen im Sein, richtiger ein gläubiger Wandel in Seinsicherheit ist, so ist hier das Sein zwar keineswegs «als etwas» erkannt und gewusst, jedoch in seinem Wesen, nämlich als Geborgenheit und Heimat geoffenbart».

562. «Ein nichtwissendes Wissen», zice Binswanger, *op. cit.*, p. 572.

563. Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, p. 30: «Erkennen ist doch selbst nur ein wissendes Haben von Etwas «als Etwas».

564. L. Binswanger, *op. cit.*, p. 570: «Jene Ganzheit selber, im Sinne der Liebe, die Ganzheit Du, kann daher als das schlechthinige Ganze, nicht auch als Bestimmtheit gedacht werden. Du bist schlechthin unerkennbar für die diskursive oder begriffliche Erkenntnis, eine Wahrheit die nur dadurch verschleiert zu werden pflegt... Daraus folgt dass, jede Bestimmtheit, jeder Begriffsinhalt, nur als Teilinhalt möglich ist». P. 573: «Gegenständliche Erkenntnis stützt sich auf ein kognitives Nehmen bei etwas und ein denkendes Verarbeiten von Etwas. Damit beschränkt sie sich, wie wir gesehen haben, auf das Sein als Vorhandenheit, auf das All des Vorhandenen... oder seiner Eigenschaften».

565. «Dich liebend enthalte ich mich nicht nur des Urteils: «wo viel Licht ist, ist viel Schatten», sondern auch des Urteils: «Licht und Schatten («an Dir») sind Gegensätze», denn, indem ich liebe, sehe ich nicht nur über Licht und Schatten an Dir «hinweg», sondern «sehe» ich diesen Gegensatz überhaupt nicht, existiert er für mich nicht, denn wer für mich existiert, das bist Du, jenseits Deiner Eigenschaften oder Bestimmtheiten, nämlich als alle in sich bergenden einheitlicher Grund». (Binswanger, *op. cit.*, p. 578).

În clipa de întâlnire a ta ca întreg, fmi ești lumină. Când încetează această relație extatică, am rămas cu câteva fărime superficiale din tine, turnate în sertarele conceptelor. Am observat mai înainte că zîmbetul de care se luminează două persoane în clipa în care se privesc cu iubire este bucuria firii de a se regăsi în intimitatea ei, peste repartizarea în ipostasuri deosebite sau tocmai de aceea, căci numai așa se poate manifesta iubirea în ea. E bucuria firii dintr-o persoană de regăsirea sa însăși în cealaltă persoană. E bucuria produsă de conștiința acestei regăsiri, sau de conștiința unității în iubire, sau a unității reflectate și imboșgățite în două conștiințe. O anumită lumină reflectează orice ființă aflătoare într-o existență normală.

Ființa în normalitatea ei e o armonie și armonia iradiază lumină. Dar de normalitatea unei ființe ține și integrarea ei în ansamblul existenței. De aceea ansamblul lucrurilor din afara noastră îl numim lume, pentru faptul că a apărut strămoșilor noștri ca lumină. Întunericul e produs de non-existență, sau de o dezordine și deci de o slăbire a ființei. Întunericul nu ne este cunoscut decât ca noapte. De dezordine știm că e o suferință în existență, ce apare într-o lumină imputănată, sau amestecată cu întunericul, sau ca o falsă lumină. Din lăuntrul acelei ființe curge parcă un întuneric care înțeapă, rănind lumina de obște.

Dar o mare dezordine în ființele umane și între ele este dezbinarea pătimașă produsă de păcat. Oamenii dușmănoși sînt întunecați: lumina prieteniei șimulate e o falsă lumină. Numai trăirea unității prin dragoste deschide izvoarele de lumină înăbușite în adîncurile ei. Conceptele mele despre tine ca produse de eu-ul ce pune o distanță între mine și tine, sau o oarecare separație, sînt un semn al lipsei de dragoste.

Dacă firea creată iradiază lumină, cu cît mai strălucitoare lumină nu trebuie să iradieze ființa necreată, inepuizabilă în existență și în perfectă comuniune treimică. Unitatea ei perfectă și ființa ei infinită, trăită de iubirea desăvîrșită dintre cele trei Persoane, iradiază nu numai între ele («lumină din lumină»), ci și către ființele conștiente create, o lumină pe care însă nu o pot vedea decât cei care, prin rugăciunea și curățenia iubirii, o roagă neînterupt să li se descopere în iubire; căci vederea aceasta înseamnă și unirea culminantă în dragoste cu comuniunea treimică.

Revenirea ființei umane prin dragoste în raportul de intimitate cu Dumnezeu, bazat pe rudenția originară, are loc odată cu unificarea ei în ea însăși. Iar aceasta o umple și pe ea de lumină.

Zîmbetul lui Dumnezeu și al omului, întilniți în extazul dragostei, umple toate de lumină. De aceea întilnirea cu Dumnezeu este experiată

ca lumină. Numai cînd n-avem această experiență nemijlocită a lui Dumnezeu, mintea noastră făurește concepte ca un surrogat al acestei experiențe. Dar cine ia un concept al lui Dumnezeu drept realitatea lui Dumnezeu, își face un idol. Iar rezultatul e moartea lui spirituală, cum interpretează sfîntul Grigorie de Nyssa cuvîntul: «Nu va vedea omul fața Mea și să fie viu» (Îeș. 33, 20).

În acest sens trebuie armonizată aparenta contradicție între recomandarea stăruitoare a părinților ca să nu socotim dumnezeiască nici o apariție de lumină, cum și cealaltă afirmație, că harul lui Dumnezeu umple sufletul de lumină⁵⁶⁶. Aparițiile pe care trebuie să le întîmpinăm cu neîncredere sînt «formele» definite, imaginile definite, fie ele chiar luminoase; ca atare poate fi considerată chiar lumina care poartă însușirile luminii fizice, sau e închisă în anumite margini. Dar lumina care umple mintea, și care din minte se revarsă peste toate, lumină de care ne dăm seama că are un caracter spiritual, de evidență, de bucurie, de sărbătoare universală, nu mai e o formă definită, un idol, ci mai degrabă o «simțire» și o «înțelegere» răspîndite în întreaga noastră ființă (o «simțire mintală», cum îi zice Diadoh, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Palama), provocată însă nu de o stare subiectivă, ci de prezența, sau de experiența prezenței dumnezeiești.

Sfîntul Grigorie de Nyssa consideră orice concept sau imagine definită, luată drept Dumnezeu, ca pricinuitoare de moarte spirituală, și pentru faptul că oprește dorința minții de a tinde mereu mai sus pentru a se apropia tot mai mult de Dumnezeu. Ființa divină e mai presus de orice se poate cunoaște în mod definit, iar acesta e un motiv în plus pentru care ea întretine viața ca tensiune, ca progres spiritual în om. «Marea dărnicie a lui Dumnezeu a consimțit să împlinească dorința lui (Moise), dar nu a realizat oprirea și săturarea dorului. Căci nu S-a arătat pe Sine însuși slugii Sale... ca să oprească dorința văzătorului, deoarece însușirea vederii lui Dumnezeu stă în a nu se isprăvi niciodată dorința celui ce privește spre El. Căci zice: «Nu vei vedea fața Mea; fiindcă nu va vedea vreun om fața Mea și să fie viu». Aceasta n-o spune Scriptura în sensul că fața lui Dumnezeu ar fi pricină de moarte celor

566. Tocmai Diadoh, care e mai neîncrezător în astfel de apariții, vorbește mai mult de lumina harului care umple sufletul. Uneori această aparentă contradicție o întîlnim în același capitol. De pildă în cap. 40 spune: «Nu trebuie să ne îndoim că, atunci cînd mintea se află sub lucrarea puternică a luminii dumnezeiești, se face întregă străvezie, încît își vede cu îmbelsugare propria ei lumină. Căci aceasta i se întîmplă, zice, cînd puterea sufletului pune stăpînire asupra patimilor. Dar că tot ce i se arată într-o anumită formă, fie ca «lumină», fie ca foc, se întîmplă din uneltirea vrăjmașului, ne învață limpede dumnezeiescul Pavel, zicînd că acela se preface în chipul Ingerului luminii» (II Cor. 11, 14; Filoc. rom. I, ed. I, p. 355; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 246).

ce o văd (cum ar deveni fața Vieții pricină de moarte celor ce se apropie de ea ?), ci în sensul că, tocmai fiind dumnezeirea prin fire pricină de viață făcătoare, caracteristica proprie a firii dumnezeiești este să fie situată mai presus de tot ce poate să fie cunoscut. Cel ce își inchipuie că Dumnezeu este ceva din cele ce se cunosc, nu mai are viața, ca unul ce a deviat de la Cel ce există, la ceva ce pare că există fanteziei sale dornice să cuprindă. Căci Cel ce există într-adevăr este viața adevărată. Dar Acesta este inaccesibil cunoașterii. Dacă deci firea de viață făcătoare depășește cunoașterea, ceea ce poate fi înțeles desigur nu este Viața. Iar ceea ce nu este Viața, nu are o fire care să procure viață... Prin cele spuse, Moise a învățat că dumnezeirea este indefinită, neînchisă de vreo margine»⁵⁶⁷.

Dar nu numai ființa dumnezeiască e nemărginită, ci și lumina pe care o iradiază, ca lumină ființială a ei. De aceea ea nu e o formă definită și nu oprește dorul celui ce o privește de a vedea tot mai mult din ea. Căci el are certitudinea că nu vede totul, că realitatea divină e cu mult mai mult decât vedea el și, oricât ar progresa, niciodată nu va ajunge să o cunoască întreagă. Astfel, Palama vorbește de «înaintarea neconținută a îngerilor și a sfinților în veacul cel nesfârșit, la vederi tot mai clare» și conchide: «decă văzînd, chiar prin vedere cunosc că lumina aceea este mai presus de vedere; cu atît mai mult nu cunosc așadar pe Dumnezeu, Care Se arată prin ea»⁵⁶⁸.

Pe de altă parte, cînd văzătorul acelei lumini coboară din starea de extaz, se silește să prindă în concepte și imagini ceea ce a văzut, dîndu-și însă seama că nu poate prinde decît fărîme din vederea lui. De aceea se exprimă în concepte contradictorii (vedere și nevedere, cunoștință și neștiință etc.). Deci lumina aceea este supraconceptuală, dar sugerează concepte și imagini, așa cum contemplarea ființei iubite în clipele de extaz e mai presus de concepte, dar ne provoacă după aceea să o prindem în concepte, însoțite de conștiința transparenței lor, sau al caracterului lor simbolic. Indefinitul subiectului iubit sau infinitatea luminii divine nu ne prilejuiește experiența vidului pur și simplu, pe care ne-o prilejuiește indeterminația neantului, ci experiența unei plinătăți pe care, atîta timp cît stăm sub puterea ei, nu știm de unde să o prindem, nu că nu avem ce prinde. Așa se face că însuși sfîntul Grigorie de Nyssa, care, precum am văzut, accentuează atît de mult indefinitul dumnezeirii experiat în întunericul divin de Moise, ca prototip al ori-

567. *De Vita Moysis*, P.G. 44, 404.

568. *Cuv. III, din cele poster.*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 188 v; Filoc. rom., VII, p. 339 (cap. 56); ed. Hristou, I, p. 590.

căruî suflet ce s-a purificat de patimi, observă apoi că în acel întuneric a primit sugestia cortului cu toate amănuntele lui ⁵⁶⁹.

De ce natură este această sugestie este imposibil de lămurit în mod satisfăcător. Sfîntul Grigorie Palama îi zice tot vedere, dar vedere a ceva imaterial. Respingînd teza lui Varlaam, că mai sus de teologia negativă nu e nimic, că vederea luminii dumnezeiești nu este decît teologie prin negație, el spune: «Oare Moise, desfăcîndu-se de toate lucrurile văzute și de toate cugetările care contemplă și depășind vederea locului și pătrunzînd în întuneric, n-a văzut în el nimic? Dar a văzut cortul imaterial pe care l-a arătat celor de jos prin imitație materială. Iar acest cort ar fi, după cuvintele sfinților, Însuși Hristos, puterea și înțelepciunea autoipostatică a lui Dumnezeu, care, fiind imaterială și necreată după fire, a arătat anticipat prin cortul mozaic că va primi odată o întocmire și așa va veni în chip și ființă Cuvîntul cel mai presus de ființă și fără chip, cortul care e mai presus și mai înainte de toate, în care s-au creat și se susțin toate cele văzute și nevăzute...» ⁵⁷⁰. Toate tainele divine i s-au arătat atunci simple și devăluite, zice același.

g. Conceptul și structurile iubirii. Cortul imaterial

Poate această vedere a tainelor divine privite în imaterialitatea și simplitatea lor prin transparența luminii spirituale provine din faptul că lumina aceea este experiată nu ca o uniformitate plată, sau ca un haos luminos, ci ca o plinătate implicită. O palidă analogie ne oferă relația iubitoare între două persoane. În această experiență subiectul iubit, oricît de indefinit mi-ar apărea, îmi apare ca o armonie de indefinită bogăție spirituală și personală.

Aceasta face posibil ca în Dumnezeu să se contemple implicate etern rațiunile tuturor existențelor și explică necesitatea cunoașterii prealabile a acelor rațiuni în chip distinct, pentru a ne face mintea aptă de cunoașterea tot mai avansată a lui Dumnezeu ca sîn al acestor rațiuni.

Binswanger a remarcat că realitatea lui «noi» înfăptuită prin iubire are și ea o anumită organizare, de care cele două subiecte sînt conștiente, sau, în alți termeni, fiecare din subiecte îl experiază pe celălalt ca avînd o bogăție plină de armonie, cu tot indefinitul lui. Acestei organizări sau armonii, îi zice el «structură» (Gestalt). De pildă, altfel este

⁵⁶⁹. După sfîntul Grigorie de Nyssa, chiar glasul divin care refuză lui Moise de a-și arăta fața indică un noian de înțelesuri: «Iar glasul dumnezeiesc dă lucrul cerut prin ceea ce refuză, indicînd în cuvinte puține un abis nemăsurat de înțelesuri». (*Op. cit.*, P.G. 44, 404).

⁵⁷⁰. Cuv. III, triada poster., Cod. Coisl. gr. 100, f. 187 r—188 r; Filoc. rom., VII, p. 335 (cap. 55); ed. Hristou I, p. 588.

organizată experiența structurii lui «noi» (Wirstruktur) în iubire și altfel experiența aceleiași «noi» ca simplă asociație de interese, sau ca ciocnire de contradicții, când nici nu mai experimentăm un «noi» unitar propriu-zis, ci un «eu», și un «tu», sau un «eu» contra lui «tu».

«Structura» încă nu e concept, dar e sămînța conceptelor. Structura e o formă a trăirii, a experienței, asupra căreia, reflectîndu-se, se nasc conceptele ⁵⁷¹.

Anumite structuri analoge caracterizează și experiența celui ce vede lumina divină, sau are simțirea prezenței efective și iubitoare a lui Iisus Hristos. Cel ce vede lumina divină o experimentează în modul cel mai general, ca pe un vast infinit, intim și sfînt adăpost al iubirii, care-l acoperă, care-l primește în interiorul lui, cuprinzînd toate, în același timp în chip unitar și simplu, în iubirea lui. Poate de aceea spune sfîntul Grigorie Palama că, asemenea lui Moise, cel ce intră în zona luminii dumnezeiești se simte acoperit de ea, scos din împrăștierea care-i slăbește ființa, ascuns de vederea celor rămași afară. Așa se structurează relația iubitoare între el și lumină, sau aceasta e forma pe care o ia experiența lui. Cu cît înaintează mai mult în lumină, cu atît simte că înaintează mai mult într-un templu sfînt, într-o intimitate iubitoare, dar că în ea veșnic va rămîne un adînc ascuns de unde pornește toată lumina, toată iubirea, ca un izvor misterios infinit, care face posibil un progres infinit al cunoașterii noastre, al iubirii între Hristos și noi. Astfel, lumina dumnezeiască e trăită ca un templu cu mai multe părți, începînd cu cea mai dinafară și sfîrșind cu «Sfînta Sfintelor», sau cu intimitatea ființei divine, care e ascunsul veșnic închis în tenebrele misterului, dar de unde pornesc într-o procesiune fără sfîrșit valurile de lumină și de iubire, unul după altul, ca dintr-un altar, care pare credincioșilor din naos înecat în obscuritate, dar de unde țîșnesc licăririle făcliilor ce-și întind lumina jucăușă în naos ⁵⁷².

De aceea se spune în Exod că Moise, intrînd în tenebrele divine, a văzut arhetipul cortului sfînt. Sfîntul Grigorie de Nyssa afirmă că ori-

571. *Op. cit.*, p. 504 : «In den reinen Liebes-Gestalten, dem Blick, dem Gruss, dem Wink, dem Wort, dem Kuss und der Umarmung der Liebe, zeigt sich bereits die Keim der Daseinskenntnis in dem uns bekannten doppelten Sinn des Wortes, nämlich im Sinn des aktuellen Erwerbens von Erkenntnisinhalten... Vom Gruss bis zur Umarmung «erkennen» wir uns alle Liebende... Gestalt ist also keineswegs begriffliche Fixierung eines «Inhaltes». Gestalt ist also keineswegs schon bestimmter Begriff, sondern Grundlage bestimmter Begriffsbarkeit oder Griffigkeit, (Das gilt auch für die Wesensgestalt eines bestimmten Menschen)».

572. Răsăritul ortodox, păstrînd catapeteasma ce închide altarul, sugerează conținutul faptul că ființa divină rămîne ascunsă și incomunicabilă credincioșilor. Apusenii au înlăturat catapeteasma, pentru că nu știu de o deosebire între energiile divine, care se comunică lumii și ființa divină ce rămîne veșnic neîmpărtășibilă, ca un inequizabil rezervor de mister.

cine intră în lumina dumnezeiască face experiența intrării în cortul nefăcut de mână al dumnezeirii, care este Fiul cel veșnic al Tatălui, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu. Tocmai acest sfânt părinte, care interzice categoric omului să asemene pe Dumnezeu cu vreun concept al celor ce pot fi cunoscute, sau cu vreo imagine a fanteziei omenești ⁵⁷³, spune ceva mai jos că, după ce Moise și-a purificat viața, «intră în cortul cel nefăcut de mână», vrînd parcă să indice că această structură pe care o vede nu are un caracter unilateral teoretic, ci este o trăire existențială a intimității divine de către întregul om, fiind o experiență și nu o cunoaștere teoretică, o structură a iubirii și nu un concept. Urcușul acesta al omului nu înseamnă numai un progres în Dumnezeu, ci și în sine însuși, devenind mereu mai înalt ca sine. Ca și sfîntul Grigorie Palama, sfîntul Grigorie de Nyssa accentuează că intrarea în templul nefăcut de mână nu e un apofatism pur și simplu, ci e o vedere pozitivă și o trăire într-o realitate superioară oricărei cunoașteri: «După trîmbițe, zice, pătrunde în adîncul nevăzut al cunoașterii lui Dumnezeu. Dar nici acolo nu rămîne, ci trece la cortul nefăcut de mână. De fapt, la acest capăt ajunge cel ce se înalță pe asemenea urcușuri». Oricine urcă tot mai sus pe treptele duhovnicești trebuie să ajungă în Biserica cea nefăcută de mână, care este Hristos ⁵⁷⁴. Desigur, nici cuvîntul «cort» nu e întru totul adecvat pentru a indica taina aceasta dumnezeiască. Dar e cel mai potrivit. «Căci puterea care cuprinde toate cele ce există, în care locuiește toată plinătatea dumnezeirii, acoperămîntul totului, care conține în ea totul, se numește în sens propriu cort» ⁵⁷⁵. E cortul care îmbrățișează cu iubire toate, acest cort fiind însăși Persoana Cuvîntului întrupat.

În forma generală a unui cort, care cuprinde toate cele ce există, a văzut, spune sfîntul Grigorie de Nyssa, și apostolul Pavel tainele cerești pe care nu-i este iertat omului să le rostească ⁵⁷⁶. În acesta ne vom adăposti deplin în viața viitoare, cînd se va desface cortul nostru cel văzut, sau trupul acesta și ne vom îmbrăca în casa nefăcută de mână, din ceruri ⁵⁷⁷, adică în Hristos. Acesta e «cortul cel mai mare și mai desăvîrșit, nu făcut din mână, adică nu din zidirea aceasta», în a cărui Sfîntă a Sfintelor a intrat Hristos o singură dată ⁵⁷⁸, adică e dumnezeirea în care a intrat deplin Hristos ca om, ca înainte-mergător al nostru.

573. *De Vita Moysis*, P.G. 44, 377.

574. *Op. cit.*, loc. cit.

575. *Op. cit.*, P.G. 44, 380.

576. *Op. cit.*, P.G. 44, 381 (II Cor. 12, 4).

577. *II Cor.* 5, 4.

578. *Evr.* 9, 11—12.

E Cuvîntul cel unul născut al lui Dumnezeu, «în Care s-au zidit toate cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie căpetenii, fie stăpîinii, fie domnii, fie puteri»⁵⁷⁹.

Cortul cel ceresc în care ne vom îmbrăca în viața viitoare nu poate fi decît înțelepciunea ipostatică și atotcuprinzătoare, dar și atotiubi-toare a lui Dumnezeu, întrucît apostolul Pavel numește trupul pe care l-a luat Acela «catapeteasmă» a Lui⁵⁸⁰, prin care vom intra în infinitatea dumnezeirii Lui. Sfîntul Grigorie de Nyssa socotește în general trupul «catapeteasmă a cortului de jos»⁵⁸¹. Deci sufletul nostru ar fi cortul de jos, făcut după chipul cortului de sus, întrucît — după asemănarea Logosului, întru Care se cuprind din veci rațiunile tuturor lucrurilor, iar la sfîrșit, toate făpturile — e destinat și el să îmbrățișeze cu iubire rațiunile și chipurile tuturor, nu ca izvor ființial al lor, ci ca receptor. Dar altădată, sfîntul apostol Pavel numește trupul însuși «cort», de care am dori să nu ne despărțim cînd ne vom îmbrăca cu celălalt, ci să-l luăm pe acela pe deasupra, «ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață»⁵⁸². Căci nimic din ființa noastră, deci nici trupul, nu se pierde, ci se covîrșește de lumină și se arată ca lumină.

Fie deci că prin cortul de jos se înțelege numai trupul sau numai sufletul, fie că se înțelege omul întreg, format din suflet și trup, ceea ce e mai probabil, fapt e că precum cortul nostru cel de jos va îmbrăca odată cortul de sus, așa a îmbrăcat cortul cel de sus cortul cel de jos, arătîndu-se prin aceasta conformitatea între ele. Scopul pentru care cortul de sus a primit să se îmbrace într-un cort de jos a fost voința de a restabili și consolida acest cort care intrase în procesul de năruire. Mai bine zis, prin aceasta nu s-au alăturat două corturi, ci unul și același cort necreat și veșnic s-a făcut și creat, căci Hristos este un singur cort necreat și creat, în calitatea de Persoană unică divino-omenească⁵⁸³. Aceluiași scop de consolidare și restabilire și deplină înfăptuire într-o existență veșnică a cortului de jos, îi servește și îmbrăcarea în cortul de sus, prin intrarea în lumină, în viața de aici pentru scurte răstimpuri și, în mod nedeplin, în viața viitoare, pentru vecie și în mod deplin. Propriu-zis, prin intrarea noastră în lumină se desăvîrșește opera începută prin creație, fapt ce începe prin coborîrea «Luminii» în lume, unde luminează ca într-un întuneric care încă nu o cuprinde.

579. Col. 1, 16; Grig. de Nyssa, *op. cit.*; P.G. 44, 384.

580. *Evr.* 10, 20.

581. *Op. cit.*, P.G. 44, 381.

582. *II Cor.* 5, 4.

583. *Op. cit.*, P.G. 44, 381.

Scopul «Luminii», al cortului de sus, este să-i pătrundă și să-i adune iarăși în sine pe cei ce au ieșit afară. Opera aceasta începe prin coborîrea Luminii pe pământ, la Întrupare, continuă prin Înviere și e terminată pentru fiecare cînd se ridică la vederea ei, cînd intră în cortul cel de sus, la sfîrșitul purificării. Prin aceasta lumina sau conștiința creată intră în «Lumina», sau «Viața» și «Conștiința» necreată, atotluminoasă, penetrîndu-se de Ea. Ceea ce am slăbit noi propriu-zis prin ieșirea din Cortul cel de sus este «ființa» noastră deplină, puterea de a exista și de a lumina veșnic. Prin readunarea în El, ni se reface puterea de a exista și de a lumina. Tot ce există poate să existe și să lumineze numai întrucît rămîne în lăuntrul «casei» luminate a lui Dumnezeu, nutrindu-se din izvorul existenței și al luminii care este ea; ceea ce iese din ea, iese în sfera existenței luminii nesfîrșite. Cortul nostru cel de jos se restaurează, se consolidează și se luminează pentru veșnicie numai întrucît pătrunde în existența și lumina adevărată, «*to ð*», sau întrucît existența adevărată pătrunde în el. «Iar această existență adevărată este Dumnezeu cel unul-născut, Care cuprinde în Sine toate și Care a fixat în noi propriul Său cort»⁵⁸⁴.

Aceasta este marea taină pe care Moise a văzut-o înainte de a se realiza, și tot aceasta este marea taină pe care o experiază orice minte purificată ce pătrunde în lumină, după ce ea s-a realizat.

Astfel, urcușul omului spre Dumnezeu începe în Biserică și se termină în Biserică. În Biserică începe și se termină acțiunea de desăvîrșire a omului; în Biserică începe și se termină omul în veci, înaintînd în veacurile nesfîrșite în lăuntrul ei, care este însuși sînul lui Dumnezeu. Pornind și rămînînd în Biserica văzută, el urcă pe treptele nevăzute ale ei, ca într-un cort văzut pe treptele celui nevăzut, acesta nefiind decît unul și același, dacă îmbrăcîndu-ne în cortul nevăzut nu vom dezbrăca pe cel văzut, ci cel nevăzut așezîndu-se peste cel văzut îl va străbate tot mai mult pe acesta. De aceea, sfinții nu ies din Biserică, ci se află pe treptele cele mai înalte ale ei și ale vieții lor în Dumnezeu.

Am văzut înainte că omul nu se simte «acasă» cînd e singur, chiar dacă se află în edificiul mult timp locuit de el. «Casa» lui este acolo unde se află ființa sau ființele iubite, e locul de împreună-viețuire a celor ce formează o familie spirituală. Regăsirea «casei» sau a ființelor iubite, a familiei spirituale, dă un sentiment infinit sau indefinit de odihnă. E una din structurile unei experiențe care nu-și pierde infinitatea sau indefinitul ei.

584. *Ibidem.*

Un sentiment analog, dar infinit mai infinit⁵⁸⁵, de regăsire, de odihnă, de fericire, de revenire «acasă», trebuie să structureze și experiența vederii luminii dumnezeiești, sau a intrării în cortul ceresc, care adună toate la Părintele suprem. Cel intrat în acea lumină simte sălășluirea sa intimă și iubitoare în Hristos. În același timp își dă seama că nu e singur cu Hristos, ci că toți sînt acolo și deci o infinită dragoste de toți și de toate îi umple sufletul. Lumina trebuie s-o experimenteze ca pe un val nesfîrșit de iubire care, pornind de la Hristos și de la toți din El, îl atrage în lăuntrul ei, revărsîndu-se în același timp și din el.

Dar a descrie toate structurile care modelează experiența celor care se învrednicesc de vederea luminii dumnezeiești nu le este dat decât acestora. Observăm, numai în general, că ele trebuie să fie nesfîrșite și negrăit de nuanțate, progresînd mereu în nuanțarea lor, și avînd în același timp fiecare o adîncime infinită și aflîndu-se într-o unitate desăvîrșită cu toate. Așa se explică, pe de o parte, faptul că cei ce se întorc de la asemenea experiențe către ceilalți pot grăi atîtea lucruri despre Dumnezeu și despre voia Lui, sau că asemenea experiențe supra-conceptuale sînt izvoare inepuizabile pentru îmbogățirea spirituală a lor și a celorlalți; iar pe de alta, că în viața viitoare vom contempla veșnic în Dumnezeu, însoțite de noi și noi experiențe, rațiunile tuturor lucrurilor, într-o desăvîrșită unitate. Întrucît apoi aceste structuri urmează un anumit progres, ținîndu-se seama de măsura în care omul devine apt pentru structuri de calitate tot mai aleasă, faptul acesta explică de asemenea necesitatea lor pentru ascuțirea minții și purificarea inimii în cursul vieții, prin și pentru cunoașterea tot mai mulțumitoare a rațiunilor lucrurilor. Astfel, strădania morală și intelectuală a omului din cursul vieții pămîntești și în general creația cu rațiunile ei și cu relațiile ce le impune, ne apar ca avînd nu numai un rol trecător, ci o valoare eternă. Vom fi în veci cu rațiunile lucrurilor, vom profita în veci, desăvîrșindu-ne, de străduințele morale și intelectuale de pe pămînt.

Dar oricît de utilă ar fi ideea acestor structuri, nu am fi îndrăznit să ne-o însușim pentru a lămurii cu ajutorul ei anumite elemente din experiența vederii luminii dumnezeiești, dacă n-am fi descoperit în ea formularea modernă a uneia din ideile sfințului Grigorie Palama, dezvoltată în legătură cu cîteva texte din Dionisie Areopagitul. La acesta găsim, în loc de termenul «structură», pe acela de *τύπος*, «chip întipărit».

585. Sfințul Maxim Mărturisitorul folosește adeseori expresia: «de infinite ori infinit» (*ἀπειράκις ἀπειρώς*), cînd vrea să redea experiența prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu. În mod paradoxal infinitul are și el grade și aspecte infinite.

sau verbul τυπου, «a întipări un chip». E vorba de o întipărire imaterială, necorporală, a minții ca partea cea mai spirituală a omului, dar și a ființei noastre întregi, fiind deosebită de întipăririle imaginației. Dar ce poate fi această modelare căreia îi sînt supuși și ingerii, dacă nu structurarea noastră continuu nouă, de natură spirituală, pe care am încercat s-o lămurim înainte? Față de Varlaam, care nu admitea decît întipăririi de imagini sensibile, și deci socotea că și lumina dumnezeiască este o asemenea imagine, sfîntul Grigorie Palama precizează: «Dar întipărirea dumnezeiască se deosebește mult de imaginația noastră omenească. Și anume, aceea se imprimă în latura noastră cu adevărat intelectuală și netrupească. Imaginația omenească însă se desfășoară în latura apropiată de trup a sufletului. Materia în care se face acolo întipărirea este cea mai din vîrf parte a sufletului, pe cînd dincoace este aproape ultima parte a puterilor sufletești. Întipărirea se face aici de către mișcărilor simțurilor; acolo, de vrei să afli cine produce imprimarea în înțelegerea proorocilor, ascultă pe marele Vasile, care zice: «Proorocii au văzut prin aceea că Duhul le imprima înțelegerea». Deci Duhul Sfînt este cel ce Se așează în mintea proorocilor și, folosindu-Se de înțelegere ca de o materie, prevestește în ea prin Sine cele viitoare întii lor și, prin ei, și nouă. Cum mai e această întipărire, pur și simplu, de același fel și de aceeași cinste cu imaginația noastră?» Și Palama conchide: «Deci e vorba de vederi care nu sînt nici sensibile, nici imaginate, ci cu totul altceva decît cunoștința din cugetare»⁵⁸⁶.

Ca dovadă că există o modelare de ordin pur spiritual a minții sau a subiectului, deci și a ființei noastre, Palama citează următoarele cuvinte ale lui Dionisie Areopagitul, în care se vorbește de o modelare a sfintelor Domnii, după modelul domniei lor: «Domnia lor, ridicîndu-se peste toată neasemănarea și fiind plină de dorul fără sfîrșit după Domnia și principiul Domniei celei adevărate, se modelează (διαπλαττουσα) pe sine spre asemănarea propriu-zisă cu aceea»⁵⁸⁷. Iar puțin mai departe aduce un loc și mai clar din Dionisie Areopagitul, în care se vorbește în mod apriat despre «întipăririle spirituale» (τυπους νοητούς), despre «modelarea» și «formarea» minții. «Sfintele trepte ale ființelor cerești..., întipărindu-se pe ele însele în chip spiritual (νοητῶς ἑαυτὰς ἀποτυπῶσαι) spre imitarea lui Dumnezeu și dorind să-și formeze chipul lor spiritual (μορφῶν ἐπιεμεναὶ τὸ ἑρὸν αὐτῶν εἶδος) spre asemănarea cu principiul dum-

586. Cuv. III, triada poster.; Coisl. gr. 100, f. 189; Filoc. VII, p. 340 (cap. 59); ed. Hristou I, p. 593.

587. Ierarhia cerească, P.G. 3, 237.

nezeiesc, se împărtășesc pe drept cuvînt de o mai bogată comuniune (împărtășire) dumnezeiască»⁵⁸⁸.

Varlaam, neadmițînd decît întipăriri sensibile, inferioare cugețării abstracte, declara că vederile proorocilor reprezintă și ele un extaz inferior cugetării. Palama, pe baza locului de mai sus, întreabă: «Vezi că sînt și întipăriri sau modelări spirituale (τύπους νοητούς)? Cum deci, bazîndu-te pe numirile acestea, socotești că proorocii pătinesc extazul inferior? Căci de la numirile acestea eu ajung să socotesc vederile proorocilor nu inferioare cugetării omenești, ci superioare minții noastre și învăț să știu că aceste vederi ale lor sînt asemenea cu ale îngerilor»⁵⁸⁹. Palama, spre deosebire de Varlaam, admitea prefaceri și modelări spirituale prin cunoașterea de Dumnezeu, pe care o înțelegea ca pe o comunicare cu El, nu ca simplă speculație de la distanță.

Chiar curăția sufletului de patimi și a minții de imagini și concepte o socotește Palama o «formă modelată», sau, cum am zice azi, o structură nouă a lor, arătîndu-se prin aceasta caracterul existențial, experimental și transformator al acestor structuri, caracterul lor de stări trăite, care reprezintă anumite relații cu Dumnezeu. «Căci aceia, continuă Palama (e vorba de prooroci), făcîndu-se prin curăție apti de unirea cu îngerii și prin întinderea spre dumnezeire împreunîndu-se cu ei, sînt modelați și formați și ei de către îngeri, ca și aceștia, de către îngerii înaintați în treaptă și își preschimbă chipul lor spiritual spre o înfățișare tot mai deiformă, iar prin această formare adîncesc și-și cultivă ca pe un bun al lor sfînta cunoștință coborîtă de acolo. Și ce e de mirare dacă curăția proorocilor e o formă modelată după formele îngerilor, odată ce e împreună-slujitoare cu ei, cum zice teologia, încît poate să primească și întipăririle lui Dumnezeu (καὶ αὐτοὺς τοὺς τοῦ θεοῦ τύπους αὐτῆ ἀξίως δεχόμενοι)?»⁵⁹⁰. Structurile imprimate în ființa celui ce vede lumina lui Dumnezeu, departe de a fi după asemănarea întipăririlor pe care le lasă în minte imaginile și conceptele lucrurilor create, cer ca o condiție prealabilă curățirea inimii de ultimele. Cu toate acestea, experiența ce ne vine în urma lor nu e simțirea unui gol, sau a unui val fără formă, ci a unor structuri dumnezeiești. Palama aduce în acest sens următorul citat de la un scriitor mai vechi: «Căci inima curată, zice, este aceea care își înfățișează mintea lui Dumnezeu fără nici o formă (ἀνείδεον), și pregătită să se întipărească de formele lui Dumnezeu (τοῖς αὐτοῦ εἰκόμιον ἐνσημαίνεσθαι τύποις), prin care obișnuiește El să Se facă arătat.»⁵⁹¹.

588. Op. cit., P.G. 3, 380 A, la Sf. Grigorie Palama, Cuv. III, triada post.; Cod. Coisl. gr., 100, f. 189 v; Filoc. rom. VII, p. 346 (cap. 61); ed. Hristou I, p. 594.

589. Ibidem.

590. Ibidem.

591. Ibidem.

Contradicția aparentă cuprinsă în aceste cuvinte, sau în general, între stăruința cu care părinții cer ca mintea să lepede orice imagini și concepte care dau o formă minții, dacă vrea să cunoască pe Dumnezeu, și afirmația că Dumnezeu dă minții anumite întipăriri, nu poate fi soluționată decât în felul următor: imaginile și conceptele, formate după lucrurile create, dau minții o formă mărginită, care nu-i permite să se deprindă de a cugeta la Dumnezeu cel nemărginit. De aceea mintea trebuie să părăsească toate imaginile și conceptele ca forme finite și să se deprindă de a cugeta la realitatea indefinită, făcând acest exercițiu mai întâi prin întoarcerea asupra ei însăși, ca subiect al cugetării. În felul acesta mintea se dez-mărginește. Dar experiența nouă ce o are despre realitățile dez-mărginite (ea însăși, subiectele semenilor și mai ales Dumnezeu) își are organizarea ei, e trăită și ea în forma unor structuri. E experiența iubirii lui Dumnezeu și a iubirii proprii de Dumnezeu, experiența măririi lui Dumnezeu și a smereniei proprii, experiența bucuriei și a fericirii. Structurile acestea nu o mai strâng în forma finită a imaginilor și conceptelor, căci fiecare din ele e dez-mărginită, e infinită. Dumnezeu experiat ca locaș personal iubitor nu exclude sentimentul infinității Lui; odihna, care e o altă structură în care experiem pe Dumnezeu, e trăită și ea ca odihnă fericită în infinitatea iubirii lui Dumnezeu. Între altele, structurile experiate în relația iubitoare dintre două ființe le umplu pe acestea de fericire tocmai prin faptul că, nesimțind marginile simțirilor pe care le trăiesc, acestea nu le dau nici o grijă că se vor sfârși. Așa se împacă contrazicerea că pe de o parte mintea trebuie să iasă din formele finite pentru a trăi pe Dumnezeu, pe de altă, că Dumnezeu îi imprimă formele Sale infinite. Aceste forme au un caracter existențial în sensul că modelează întreaga ființă a omului, în sensul că acesta le experiază ca forme de relație existențială inepuizabilă între sine și Dumnezeu.

Formele acestor relații, deși oferă de la început experiența infinitului, nu rămân fixe, ci progresează mereu pe măsură ce unirea dintre subiectul uman și Dumnezeu se face mai strânsă, mai intimă, după cum devine Dumnezeu mai lăuntric și după cum subiectul uman s-a făcut și el mai capabil de a-L primi. Aceasta e modelarea neîncetată a omului de către Duhul Sfânt, care-l face tot mai asemenea lui Dumnezeu. Dar distanța ontologică între creatură și Creator fiind infinită, niciodată nu se va sfârși acest drum al apropierii de Dumnezeu în asemănare, sau această operă de modelare a lui după arhetipul dumnezeiesc; deci niciodată nu va ajunge să cunoască pe Dumnezeu așa cum se cunoaște El

însuși pe Sine. Drumul acesta e plin de pelerini ai eternității, înșiruiți după apropierea lor ontologică de Dumnezeu, și după strădania lor voluntară.

Mai aproape sînt Heruvimii și Serafimii, mai departe sînt oamenii. Dar nici Heruvimii nu vor isprăvi vreodată drumul desăvîrșirii. Treptele îngeresți sînt pururea înaintea noastră, dar nici ele nu isprăvesc drumul niciodată. Opera de modelare a lor după arhetipul dumnezeiesc nu se va sfîrși niciodată, deși devin mereu mai apropiați de modelul divin. Întrucît creșterea în asemănare prin această neconținută modelare este o împușinare a neamănării, întrucît sporirea în vederea luminii presupune depășirea continuă a unui anumit fel de întuneric amestecat în lumina de pe treptele inferioare, progresul îngeresc e numit și el purificare, sau «purificare de neștiință». Viața veșnică se deschide pentru omul care s-a străduit în viața pămîntească să se purifice de patimi, nu ca o încremenire, ci ca o perspectivă de progres spiritual nesfîrșit. Dar progresul prin modelarea spiritului, sau prin experiența bunătăților indefinite în forma unor structuri trăite, începe pentru om încă înainte de a intra în zona luminii dumnezeiești. Ea însoțește, în forma contemplației sau a intuiției și experienței spirituale, aproape continuu, însăși cunoașterea rațională și conceptuală a omului. Deodată cu formele și sensurile precis delimitate, omul înduhovnicit sesizează și fondul de taină al realității transcendente. Dar nu-l sesizează în mod haotic, ci structurat în diferite moduri și trepte ale iubirii.

h. Vederea luminii dumnezeiești, stare de supremă spiritualitate a celui ce vede

Dacă la vederea luminii dumnezeiești ajunge cel ce s-a curățit de patimi și a ajuns urcînd pe treptele virtuților pînă la o iubire fierbinte de Dumnezeu, aceasta înseamnă că el și-a spiritualizat ființa în așa fel, că ea însăși a devenit căldură și lumină a dragostei de Dumnezeu și de oameni, nemaiavind în sine nici o răceală și nici o umbră a grijii de sine. Starea aceasta este un rezultat combinat al efortului său și al Duhului Sfînt.

Toate aceste trei lucruri : a) că lumina este manifestarea iubirii, b) că iubirea este lucrarea Sfîntului Duh și că c) cel ce se ridică la această stare de lumină sau de iubire culminantă uită de senzațiile trupului, de cele produse de lume prin trup, și chiar de sine însuși, le-a descris stăruitor sfîntul Simeon Noul Teolog, în *Imnele dragostei dumnezeiești* și, într-o anumită măsură, sfîntul Grigorie Palama.

Despre legătura reciprocă între căldura dragostei, venită după curățirea de patimi, și lumină, sfîntul Simeon spune :

«Reaprinde, Hristoase al meu, căldura inimii mele
Pe care a stins-o tihna trupului meu păcătos,
Somnul și săturarea pîntecelui și băutura de vin mult.
Acestea au stins cu totul flacăra sufletului meu
Și au secat izvorul lacrimilor.

Căci căldura naște focul, iar focul, iarăși, căldura»⁵⁹².

Sau :

«Iubirea e mai mare ca toate...

Ea e focul, ea e și raza,

Ea devine nor de lumină,

Ea se preface în soare.

Deci, fiind foc, încălzește sufletul meu,

Și aprinde inima mea,

Și naște în ea dorința

Și iubirea Făcătorului.

Și cînd sînt îndeajuns de aprîns

Și plin de foc în sufletul meu,

O rază purtătoare de lumină

Vine la mine și mă înconjoară întreg,

Arunclînd scînteile de lumină în sufletul meu,

Luminînd mintea mea

Și făcînd-o în stare

Să vadă înălțimile contemplației»⁵⁹³.

Căldura dragostei ce se preface în lumină își are în același timp izvorul în lucrarea Duhului Sfînt. Duhul, curățînd sufletul de tot ce-l atrage spre plăceri îngroșate și umplîndu-l de simțirile în același timp delicate și aprinse ale iubirii, mai bine zis fiind El însuși sursa acestora, preface aceste simțiri în scînteieri de lumină, sau El însuși Se arată ca lumină. Lumina este astfel o stare a ființei umane spiritualizate, îmbunătățite, transparente. Sufletul umplut de curăție, de bunătate, de iubire, simte o mare pornire de a se deschide, de-a comunica simțirile lui iubitoare, de-a se comunica pe sine însuși. Și Cel ce Se comunică prin el în această totală sinceritate a iubirii este Duhul Sfînt.

«O, beție a luminii ! O, mișcări ale focului !

O, mișcări ale flăcării, ce se petreceau în mine ticălosul,

Ce veneau din slava Ta !

Slava aceasta, o spun și o vestesc, este Duhul Tău,

Duhul Tău cel Sfînt, părtaş de aceeași fire și cinste, cu Tine, Cuvinte»⁵⁹⁴.

Intensitatea acestei iubiri, gradul orbitor al luminii în care se revarsă ea, face cu totul transparent pentru alții trupul celui ce o experimentează, iar pentru el însuși, ca și inexistent.

592. *Imn XXVIII*, în : *Symeon le Nouveau Théologien, Hymnes*, tome II, publiés par J. Koder, în «Sources Chrétiennes», nr. 174, p. 305.

593. *Imn XVII*, *op. cit.*, p. 37.

594. *Imn XXV*, *op. cit.*, p. 257.

Pe măsura în care s-a accentuat sensibilitatea spirituală a lui, au fost copleșite senzațiile trupești, produse în el de contactul cu lumea. Aceasta e suprema spiritualizare. Trupul și lumea nu se desființează, dar ele devin mediul prin care se manifestă lumina interioară. Se produce un lucru paradoxal : pe de o parte toate cele exterioare sînt copleșite, pe de alta, o mare iubire se revărsă prin ele, spre toți. Aceasta se explică prin faptul că din toate iradiază lumină.

«Ea e în inima mea, ea se află în aer ;
Ea îmi descoperă Scripturile și face să crească cunoștința mea ;
Ea mă învață tainele care nu se pot țilcui ;
Ea îmi arată cât de mult m-am desprins de lume
Și-mi poruncește totodată să am milă de toți cei din lume ;
Mă înconjoară ziduri și sînt reținut în trup,
Dar sînt, fără îndoială și cu adevărat, în afara lor.
Eu nu mai percep zgomote, nu mai aud glasuri...
Plăcerile sînt pentru mine amărăciune, toate patimile au fugit»⁵⁹⁵.

Cel ce vede lumina s-a unit atît de mult cu ea, că nu se mai cunoaște ca despărțit și ca deosebit de ea. Și dacă lumina e mai presus de orice puțință de a o înțelege și țilcui, el însuși își devine sie mai presus de orice înțelegere. Totul a devenit o lumină care umple toate și o bucurie curată, o negrăită fericire. Deosebirile persistă ontologic, dar nu se mai simt. Sau, cel ce vede lumina și simte bucuria știe de sine numai atîta, că o vede și o simte și că nu e de la el.

Sfîntul Grigorie Palama spune : «Iar cel ce vede, dacă nu lucrează în nici un chip altfel, fiind ieșit din toate celelalte, devine și el întreg lumină și se face și el asemenea cu ceea ce vede ; mai bine zis, se și unește în chip neamestecat, lumină fiind și lumină văzînd prin lumină... Aceasta este unirea : a fi toate acestea una, ca cel ce privește să nu mai poată distinge între el și aceea prin care privește, ci numai atîta să știe : că e lumină și privește o lumină, deosebită de a tuturor făpturilor»⁵⁹⁶.

Sfîntul Grigorie Palama a repetat mereu că nu e vorba de o lumină materială, ba nici măcar de o lumină a inteligenței naturale. E o lumină a iubirii mai presus de fire, în care s-a transformat însăși firea celui ce o vede. E starea de spiritualizare culminantă, sau de curăție, de copleșire a senzațiilor trupești, de depășire a pornirilor aspre ale egoismului, e o stare de supremă bunătate, blîndețe, înțelegere, iubire ; e o simțire a subțiririi și ușurătății spirituale. Aceasta e starea de îndumnezeire, de asemănare cu Spiritul dumnezeiesc.

595. *Imn XVIII, op. cit., p. 83.*

596. *Cuv. III poster., ed. Hristou I, p. 570 (cap. 36) ; Filoc. rom., VII, p. 310.*

4. DESPRE ÎNDUMNEZEIRE

a. Cele două etape ale îndumnezeirii

Îndumnezeirea este desăvârșirea și deplina pătrundere a omului de Dumnezeu, dat fiind că în alt chip el nu poate ajunge la desăvârșire și la deplina spiritualizare. Păcatul a știrbit și a înlănțuit, ca într-o vrajă rea, într-o mare măsură, puterile firii omenești. Noi nu cunoaștem exact toată amploarea puterilor de care e capabilă firea noastră. Invidia, grija, ura îi paralizază elanurile. Iubirea ce o avem față de cineva, sau o are cineva față de noi, încrederea ce ni se acordă sau o acordăm, deci orice ieșire din egoismul păcătos, dezlănțuie în noi puteri ce nu ni le bănuiam, întocmai cum sărutul lui Făt Frumos trezește din paralizia unui somn nefiresc pe Ileana Cosânzeana.

Dacă starea aceasta în care a aruncat păcatul firea omenească este o stare contrară firii, teoretic am putea spune că prima treaptă la care se ridică ea prin refacere este aceea de natură adevărată. Dar concret, nu se poate distinge o stare de natură pură, întrucât chiar ridicarea naturii la starea aceasta nu se poate realiza prin puterile ei, în sensul că s-ar scutura singură din somnul lor, și ar rămâne numai la ele, ci numai prin colaborarea cu puterile dumnezeiești se ridică și rămâne în această stare. Astfel, în cursul procesului de îndumnezeire, multă vreme omul în anumite privințe nu a atins încă nivelul de deplină sănătate a naturii sale, dar în alte privințe a depășit, prin harul dumnezeiesc, nivelul pur natural⁵⁹⁷.

Lumina luminează mult timp în întuneric. Omul cel nou crește în lupta cu rămășițele omului vechi. El duce, de când a fost sădit în el

597. Întrucât e aproape de nivelul normal al naturii sale, sau în anumite privințe i-a și atins, el s-a ridicat la anumite virtuți naturale; sau, chiar și în starea contrară naturii, păstrează în sine, întrucâtva diminuate și știrbite, virtuțile naturale, dar totodată, în alte privințe, în omul care a primit harul lui Hristos fără a fi atins totala nepătimire, se află prezente virtuți supranaturale, care nu se mai exolică numai din resursele puterilor naturale ale lui, ci reprezintă un plus. «De fapt, zice sfântul Grigorie Palama, în noi e o înțelepciune de la natură de care prin străduință o putem face să progreseze. Dar sfântilor li se dă, după făcăduința din Evanghelie, înțelepciunea Duhului care grătește prin ei» (*Contra Iul Achindin V*, Cod. Paris, gr. 1238, f. 152, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. CLX; ed. Hristou, III, p. 378). Diadoh, de asemenea, cunoaște o iubire naturală și una a Duhului Sfânt (*op. cit.*, cap. 34; Filoc. rom., I, p. 352; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 241). Cea dintâi e un semn al firii însăntoșite prin înfrînare (cap. 74; Filoc. rom., I, p. 372; Filoc. gr., ed. 3, vol. I, p. 257). Dar ea «e răpătită cu ușurință de duhurile rele» (cap. 34). Dar pe de o parte însăntoșirea firii fiind obținută prin înfrînare și cu ajutorul harului dumnezeiesc, pe de altă, dragostea naturală fiind răpătită ușor, natura nu e consolidată ferm în starea ei de sănătate, ci e încă lunoasă; asadar e o stare ce se alterează cu aceea contrară naturii. În Capetele 76—86, 88 (Filoc. rom., I, p. 368—378; Filoc. gr. cit., p. 258—265), Diadoh descrie apoi lupta dintre virtuțile supranaturale ale harului și rămășițele omului vechi.

germenele omului nou, adică de la botez, pe de o parte, o viață supra-naturală, dar pe de alta, încă și una subnaturală.

Îndumnezeirea în sens larg începe de la botez, întinzându-se de-a lungul întregului urcuș spiritual al omului, în care sînt active și puterile lui, adică de-a lungul purificării de patimi, al dobîndirii virtuților și al iluminării. Iar dacă în acest urcuș puterile naturale ale omului sînt în continuă creștere, ca să-și ajungă apogeul în clipa cînd au ajuns apte de a vedea lumina dumnezeiască, primind ca putere văzătoare lucrarea Duhului Sfînt, am putea spune că îndumnezeirea prin care se realizează această dezmorțire și creștere coincide cu procesul dezvoltării puterilor umane pînă la limita lor, sau cu deplina realizare a naturii omenestii, dar și cu depășirea lor nesfîrșită prin har.

Căci îndumnezeirea nu se oprește niciodată, ci ea continuă și dincolo de limita ultimă a puterilor naturii umane, la infinit. Pe aceasta din urmă am numi-o îndumnezeire în sens restrîns.

Pentru justificarea acestei afirmări am putea aduce pilda îndumnezeirii omenității lui Iisus Hristos, care de asemenea începe propriu-zis după Patimi și prin Înviere, cînd, conform sfîntului Grigorie de Nyssa, însușirile și lucrările naturii umane sînt covîrșite de atributele și lucrările dumnezeirii. Aceasta se desăvîrșește în înălțarea lui Iisus la cer, ca om. Ea a făcut posibilă și îndumnezeirea noastră personală, înțeleasă de asemenea ca o ridicare deasupra atributelor și lucrărilor omenestii, la atributele și lucrările dumnezeiești⁵⁹⁸.

Astfel, dacă îndumnezeirea în sens larg înseamnă ridicarea omului pînă la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale, sau pînă la realizarea deplină a omului⁵⁹⁹, întrucît în tot acest timp se află în el activă și puterea dumnezeiască a harului, îndumnezeirea în sens strîns cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire⁶⁰⁰.

598. *Contra Eunomium*, liber V; P.G. 45, col. 693.

599. «Dacă stîtem după chipul lui Dumnezeu, să devenim al noștri în sine și al lui Dumnezeu, mai bine zis numai al lui Dumnezeu singur și întreg și, neavînd nimic pămîntesc în noi, să ne apropiem întregi de Dumnezeu și să devenim dumnezei, ori-mînd din Dumnezeu o existență de dumnezei» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capitulum quinties cent.*, P.G. 90, 1189).

600. Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune în mod apriat că puterile naturale ale omului încetează atunci cînd a ajuns la limita lor, la vîrstă plînatății lui Hristos. Pînă atunci, e hrănit cu un fel de hrană, am zice cu hrană finită, pe care o poate dumica cu puterile lui, cu virtuții și contemplații, cu cele de la mijloc, cum ar zice tot el. După aceea, e hrănit cu «hrană nestrîcioasă», adică cu Dumnezeu însuși. Atunci devine omul dumnezeu. (*Capit. theol. et oecon. cent. II*, 68).

Aceste două feluri de indumnezeire se deosebesc, dar între ele există totuși o continuitate ca între două etape ale aceluiași urcuș, deși pentru trecerea de la prima etapă la a doua e necesar un salt, întrucît în prima etapă lucrează și omul, dar în a doua, numai Dumnezeu.

Dacă în cursul urcușului spiritual al omului, pînă la dezvoltarea deplină a puterilor sale naturale prin colaborarea lor, harul dumnezeiesc n-ar da alt ajutor decît pe acela ca puterile naturale ale omului să se dezvolte pînă la limita lor, aproape că ar fi neîndreptățită numirea de indumnezeire pentru acest proces, deși el se realizează cu concursul puterii dumnezeiești. Dar cum harul produce în om, chiar în cursul acestui urcuș, și efecte care depășesc limita naturii pure, acesta e un motiv și mai important pentru care nu se poate refuza numele de indumnezeire nici urcușului spiritual al omului dinainte de atingerea limitelor ultime ale puterilor sale naturale.

Pe de altă parte, am văzut în capitolele anterioare, că încetarea activității naturale a puterilor spirituale ale omului nu înseamnă o oprire totală a oricărei activități și a oricărei dezvoltări a lor. Ele continui să lucreze, dar nu prin faptul că ar mai putea pune la contribuție resursele lor naturale, ci exclusiv prin faptul primirii energiei dumnezeiești. Într-un fel oarecare, omul rămîne activ, dar e activ ca primitor al puterii mereu sporite a lui Dumnezeu. De aceea, indumnezeirea e considerată totuși ca o experiență de care numai omul e capabil. Iar receptarea aceasta a omului face parte dintr-o dezvoltare fără sfîrșit, care, deși nu înseamnă o creștere a puterii de activitate naturală, sau o lărgire a naturii umane ca izvor intrinsec de putere și activitate, înseamnă totuși o creștere a puterii sale receptive, a puterii de a primi și de a folosi în tot mai largă măsură energiile divine⁶⁰¹. Iar întrucît creșterea aceasta a puterii de a se împărtăși de darul dumnezeiesc, deși se face tot prin puterea acestuia, presupune totuși o capacitate virtuală de a primi o astfel de creștere, ea e într-un anumit sens o dezvoltare a unei potențe a naturii, a potenței ei receptive.

601. Sfințul Grigorie Palama, arătînd cum cel ce vede lumina dumnezeiască nu vede și ființa lui Dumnezeu, ba nici lumina Lui toată, dar progesează la nesfîrșit în vederea ei, zice: «Căci care dintre făpturi ar putea cuprinde în sine toată puterea înființ de puternică a Duhului, ca prin ea să vadă tot ce este al lui Dumnezeu? Dar ce zic, ascunsul acela? Chiar strălucirea acelei lumini, care are în chip paradoxal ca materie vederea celui ce privește, mărînd ochiul acela duhovnicesc prin unire și făcîndu-l continuu în stare să cuprindă tot mai mult din ea, chiar ea, zic, nu se sfîrșește în veci, luminînd acel ochiu cu raze tot mai strălucitoare și umplîndu-l mereu cu o lumină tot mai ascunsă și descoperîndu-i prin sine însăși lucruri nedescoperite înainte». (Cuv. III, triada poster.; Coisl. gr. 100, f. 179; Filoc. rom., VII, p. 303 (cap. 31); ed. Hristou I, n. 586). Despre această lucrare receptivă a minții și în viața viitoare, a se vedea și ceea ce spunea sfințul Chiril din Alexandria, reproducînd în «*Opuscula theologica et polemica*» ale sfințului Maxim Mărturisitorul, P.G. 91, col. 101.

Puterea aceasta receptivă desigur că nu trebuie înțeleasă ca o capacitate de a se lărgi în mod fizic, ci în mod spiritual, deci în baza unui impuls interior, existent măcar virtual în firea umană, anterior atingerii cu ceea ce primește ca dar. Darul acesta e descris de toți sfinții părinți ca durind și crescând în vecii vecilor, deci și puterea de primire a lui, deși, pe de altă parte, ei spun că omul va «pătîmi» îndumnezeirea, o va suferi pasiv, nu o va produce, căci a intrat în odihna fără de sfârșit. În viziunea lui Dionisie Areopagitul toate treptele îngerești se află etern într-o tensiune dinamică spre Dumnezeu, progresînd mereu în îndumnezeire. Iar sfîntul Grigorie de Nyssa aseamănă acest dar neconținut sporit și primirea lui, cu exemplul urcușului lui Moise⁶⁰².

Deci, cînd am vorbit de încetarea naturii umane de a mai lucra și prin puterile sale, măcar în cît de mică măsură, am înțeles că a ajuns la limita dezvoltării ei după fire, că a ajuns la limita ei ca izvor de putere și de activitate, nu însă și ca potență receptivă. Procesul de dezvoltare a naturii umane nu e sfârșit, deși ca izvor și ca subiect de putere proprie ea nu mai are nici o dezvoltare și în acest sens toată creșterea ei în lucrări dumnezeiești e după har, nu după natură. Dar faptul că chiar sporirea fără sfârșit și îndumnezeirea are totuși ca bază și o potență receptivă sădită în firea omului, e exprimată în Răsărit prin doctrina că omul e făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin păcat nu s-a pierdut chipul, dar s-a oprit procesul asemănării cu Dumnezeu. Acesta, preluat în Hristos, nu va mai avea sfârșit. Omul devine tot mai asemenea cu Dumnezeu, fără să se identifice cu El. Omul va înainta în veci în «asemănarea» cu Dumnezeu, în unirea tot mai deplină cu El, dar niciodată nu va ajunge pînă la identificarea cu El; va putea reflecta tot mai mult pe Dumnezeu, dar nu va deveni ceea ce e Dumnezeu.

Aceasta distinge asemănarea de identitate, sau calitatea de dumnezeu prin har, de Dumnezeu prin natură. Întrucît în general cunoscătorul devine tot mai asemenea cunoscutului, omul devine și tinde să devină tot mai asemenea cu Dumnezeu, tot mai mult ceea ce e Dumnezeu, sau, dumnezeu prin har⁶⁰³. Procesul îndumnezeirii, fiind deci tot una cu pro-

602. «Aceasta înseamnă cu adevărat a cunoaște pe Dumnezeu, a nu afla niciodată o săturare a setei după El» (P.G. 44, 404). Cel ce a ajuns aproape de Dumnezeu, pe de o parte, se mișcă înainte, pe de alta, «stă» prin faptul că a devenit neclintit în virtute. Cu cît cineva «stă» mai neclintit în virtute, cu atît se depășește mai tare. Virtutea e prin fire progresivă. (P.G. 44, 405). Desigur, dorul naturii umane nu e nici el o realitate de sine, ci se datorește și unei atracții de la distanță din partea lui Dumnezeu, ca natură a binelui. «Sufletul se mișcă spre Dumnezeu, zice sfîntul Grigorie de Nyssa, iar Dumnezeu nu-l împiedică; dimpotrivă, îl atrage» (Ibidem).

603. D-na Lot-Borodine spune: «L'axiome antique: le semblable seul connaît le semblable», doit être prise dans l'acception la plus forte du terme, entendu comme l'assimilation du connaissant au connu. Le semblable devient le semblable, son modèle même, par participation gratuite, ou charismatique» (*L'anthropologie théocentrique*

cesul «asemănării», e într-o anumită privință o dezvoltare prin har a unei potențe sădite în om, mai ales că «asemănarea» nu e decât o dezvoltare a «chipului»⁶⁰⁴.

Această dezvoltare a naturii, fie și numai ca receptivitate, e un nou motiv pentru care între îndumnezeirea din prima etapă și a doua nu este o întrerupere, deși observările de mai sus au scos totodată în relief și incontestabile deosebiri între ele și un salt de la prima etapă la a doua, care înseamnă și o ieșire din legile naturii în general.

Dar îndumnezeirea în sens strîns, ca proces de desăvîrșire a omului după ce naturalul a ajuns la limita puterilor lui de activitate și după ce a încetat orice contribuție activă din partea lui, aparține de abia veacului viitor. În timpul vieții de aici ea e numai anticipată în clipe scurte, în formă de arvună.

b. Îndumnezeirea, în sens strict

Ne vom ocupa aci de îndumnezeirea în sens strîns pentru că ea ne arată într-o formă mai clară ce este îndumnezeirea propriu-zis.

Problema cea mai importantă este aceea a raportului între ea și natura umană. Precum am văzut, sfinții părinți spun că prin îndumnezeire încetează lucrările naturii umane, fiind înlocuite cu lucrări dumnezeiești, atributele naturale fiind copleșite de slava dumnezeiască. Astfel, sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Sufletul devine dumnezeu, odihnindu-se, prin participare la harul dumnezeiesc, de toate lucrările sale mintale și sensibile, și odihnind deodată cu sine toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeiește împreună cu sufletul în proporție cu participarea lui la îndumnezeire, așa încît atunci se va arăta

de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle, Irénikon, tome XVI, 1939, Janv.—Fevr., p. 15). În acest studiu autoarea scoate în relief ideea că în Răsărit «mintea» are prin natură tendința și puterea de a contempla pe Cel ncreat, nu printr-o grație infuză, cum se spune în Occident. Harul lui Iisus Hristos a restabilit numai această putere naturală. «Par contre, chez les Grecs, le premier passage de l'esprit créé à l'Incréé sera une contemplation naturelle, non infuse. Cela, en vertu de la vie divine en nous» (p. 13). Totuși nu trebuie dedus de aci că mintea prin sine singură trece la ceea ce-l prin natură propriu ei și progesează în cunoașterea fără sfîrșit a dumnezeirii. Chiar după curățirea de păcat, am văzut că îndumnezeirea e «pătimită», nu cucerită de minte, sau de ființa umană. Însăși D-na Lot-Borodine spune că mintea-nimă trebuie aprinsă de focul Duhului ncreat. «Profondeurs du νόσ-χαρμία, d'où part la racine de l'intelligence et du désir, conjugués. Foyer rayonnant de la ζήτη γνώσεως, étincelle allumée par le feu du Πνεύμα Incréé, qui se communique à l'esprit humain». Din aceste considerații foarte accentuate ale doamnei Lot-Borodine trebuie reținut numai faptul că îndumnezeirea, nefiind decât progresul niciodată terminat al asemănării, e totodată și realizarea unei tendințe, a unor potențe sădite în firea omului.

604. Diadoh: «Căci precum în cazul portretelor pictate, dacă se adaugă chipului culoarea cea mai vie se scoate la iveală pînă și asemănarea zîmbetului celui pictat, așa și la cei înauțiți de harul dumnezeiesc, dacă se adaugă lumina dragostei, chipul e ridicat cu totul la frumusețea asemănării» (*Op. cit.*, cap. 89; *Filoc. rom.*, I, p. 389; *Filoc. gr. ed. 3*, vol. I, p. 265).

numai Dumnezeu, atât prin suflet cât și prin trup, atributele naturale fiind biruite de prisosința slavei»⁶⁰⁵.

Sfântul Grigorie Palama spune, aproape repetând pe sfântul Maxim, că atunci când Dumnezeu Se face vizibil sfinților în lumină, «încetează orice putere de cunoaștere, Dumnezeu unindu-Se cu ei ca cu niște dumnezei. Prin participarea la Cel desăvârșit se transformă și el înspre mai bine; căci, ca să vorbim ca proorocul, schimbându-și puterea, opresc orice lucrare a sufletului și a trupului, așa încât nu mai apare și nu mai privește decât Acela prin ei, fiind copleșite atributele naturale, de prisosința slavei»⁶⁰⁶.

În acest sens, sfântul Grigorie Palama poate spune de cei ce se învrednicesc de vederea luminii dumnezeiești că ies din timp⁶⁰⁷. Sfântul Grigorie Palama afirmă, întemeiat pe sfântul Maxim, că îndumnezeirea ridică natura deasupra granițelor ei. «Numai îngerii care și-au păstrat locul lor și aceia dintre oameni care au ajuns la cinstea mai presus de fire, dată ființelor cuvântătoare, se împărtășesc și de lucrarea și de harul îndumnezeitor, de însăși lumina dumnezeiască și negrăită. Căci numai harului dumnezeiesc îi este propriu, după Maxim Mărturisitorul, să dăruiască făpturilor îndumnezeirea proporțional cu treapta lor, luminând natura cu lumina cea mai presus de fire și ridicând-o, prin prisosința slavei, deasupra granițelor ei»⁶⁰⁸.

La fel consideră îndumnezeirea, ca o ridicare a naturii umane din granițele ei, sfântul Grigorie de Nyssa. E drept că acesta vorbește de îndumnezeirea naturii umane a lui Iisus Hristos, dar îndumnezeirea Aceluia e începutul îndumnezeirii naturii umane în general. Astfel sfântul Grigorie afirmă că îndrăzneală că după trecerea prin Patimi, trupul lui Iisus s-a făcut prin «întrepătrundere» cu natura divină «ceea ce este și natura care l-a primit»⁶⁰⁹; că dreapta lui Dumnezeu sau puterea creatoare a Lui, care e Însuși Logosul, a ridicat pe omul unit cu ea la înălțimea ei proprie, făcându-l prin «întrepătrundere» ceea ce este și ea după fire⁶¹⁰. Acest act a fost o «prefacere» (μεταποίησις). În baza acestui

605. *Capete gnostice* II, 88; Filoc. rom., II, p. 203.

606. *Cuvînt III*, trînda poster.; Colsl. gr. 100, f. 179; Filoc. rom., VII, p. 303—304 (cap. 31); ed. Hristou I, p. 566.

607. După Lossky, *op. cit.*, p. 221. Aceasta a spus-o și sfântul Maxim, *Ambigua*, P.G. 91, 1144.

608. *Antlr. V contra Archindin*, cod. Paris. gr. 1238, f. 152, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. CLIX; ed. Hristou III, p. 375.

609. *Contra Eunomium*, liber V, P.G. 45, 693; «Căci întruclt și trupul a primit patima, spunem că și el s-a făcut, îmbibat (ἀναπαθῆν) de firea dumnezeiască, prin îmbibare (διὰ τῆς ἀναπαθῆσεως), ceea ce este firea care l-a asumat».

610. Cuvîntul ἀνάστασις, întrebuințat de sfântul Grigorie de Nyssa, înseamnă propriu-zis «amestecare». Dar e o altă amestecare decât «contopirea» (συνῆσις). E o amestecare în sensul de îmbibare care salvează identitatea celor amestecate, sau reciproc

fapt «natura umană a devenit tot ce era natura divină, în care se afla : nemuritoare în cel nemuritor, lumină în lumină, nesticăcioasă în cel nesticăcios, nevăzută în cel nevăzut. Căci totdeauna când în asemenea împreunări prevalează cu mult o parte, aceasta preface și cealaltă parte» ⁶¹¹. «Astfel partea omenească n-a mai rămas în măsurile și în atributele ei, ci a fost ridicată și a devenit, în loc de om, dumnezeu» ⁶¹².

Desigur, privită în sine, natura umană nu se face una cu dumnezeirea, după ființă. Dar împreună cu dumnezeirea, «se preface și ea în dumnezeire», «nu mai rămîne în granițele și atributele ei» ⁶¹³. Aceasta se întîmplă însă numai după înviere, dar nu cu ființa. Viața adevărată aflătoare în trup, neputînd rămîne în moarte, a ridicat prin înviere trupul de la stricăciune, la nesticăciune. Precum se ascunde focul în lăuntrul lemnului, dar pe urmă izbucnește la suprafață, încălzindu-l și făcîndu-l și pe el să ardă, așa s-a ascuns dumnezeirea în trup, pînă la moarte și în timpul morții, ca pe urmă să-l umple de viața sa, ca pe o pîrgă a firii noastre, încît nu se mai poate distinge fiecare fire a Lui, ci, firea omenească a lui Iisus prefăcîndu-se prin întrepătrundere cu cea dumnezeiască, a primit atributele acesteia, sau puterea dumnezeirii ⁶¹⁴.

Pe de altă parte, sinodul al IV-lea ecumenic (de la Calcedon) și cel de al VI-lea (de la Constantinopol) au definit că cele două firi și lucrări s-au unit, în persoana lui Iisus, «fără amestecare (contopire) și fără schimbare», condamînd ca monofizism orice opinie contrară. Iar sfîntul Ioan Damaschin înțelege îndumnezeirea trupului și a voinței omenești a lui Iisus în sensul că nu le-a scos din granițele lor, că nu a produs nici o schimbare a însușirilor sau a lucrărilor lor. «Trebuie să se știe că nu spunem că trupul Domnului s-a îndumnezeit, s-a făcut asemenea lui Dumnezeu și dumnezeu în virtutea unei modificări sau schimbări sau prefaceri, sau amestecări a firii..., ci prin întrepătrunderea firilor în chipul în care vorbim de înroșirea fierului prin foc. Dar cum mărturisim că întruparea s-a făcut fără modificare și schimbare, tot astfel hotărîm că s-a făcut și îndumnezeirea trupului. Prin faptul că «Cuvîntul trup S-a făcut», nici Cuvîntul n-a ieșit din granițele dumnezeirii Sale și din măririle Sale proprii, demne de Dumnezeu, și nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu și-a schimbat firea sau însușirile lui firești. Căci și după unire au rămas firile neamestecate (necontopite), iar însușirile

îmbibate, cum nu o salvează contopirea. Fierul îmbibat de foc, sau amestecat cu el, nu încetează de a rămîne fier. Amestecarea în sens de contopire e exclusă în definiția de la Calcedon (ἀσυχίζωσις), nu amestecarea în sens de îmbibare (ἀνάμμιξις).

611. *Ibidem*.612. *Ibidem*.613. *Op. cit.*, col. 705.614. *Ibidem*.

acestora, nevătămate. Trupul Domnului însă s-a îmbogățit cu lucrările dumnezeiești, în virtutea uniunii prea curate cu Cuvîntul, după ipostas, fără ca însușirile cele firești să sufere vreo pierdere. Căci nu lucrează cele dumnezeiești în virtutea energiei (lucrării) lui, ci în virtutea Cuvîntului unit cu el, Cuvîntul arătîndu-Și prin el propria energie (lucrare). Căci fierul înroșit în foc arde, nu pentru că posedă în virtutea unui principiu firesc energia de a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul. Așadar trupul era muritor prin el însuși, dar dătător de viață din cauza unirii, după ipostas, cu Cuvîntul.

Tot astfel și cu îndumnezeirea voinței; nu spunem că lucrarea ei firească a fost modificată, ci că s-a unit cu voința lui Dumnezeu cel înomenit»⁶¹⁵.

Cum conciliem însă afirmarea unora, că îndumnezeirea a scos firea omenească din granițele ei, cu afirmarea altora, că n-a scos-o?

La o privire mai atentă ni se descoperă că e contradicție numai în cuvinte. Putința concilierii ne-o dă însuși sfîntul Ioan Damaschin, cînd spune că firea omenească s-ar fi schimbat numai dacă ar fi devenit ea însăși izvorul atributelor și lucrărilor dumnezeiești. Căci aceasta caracterizează ființa divină: calitatea de izvor ultim al lucrărilor divine. Întrucît firea umană n-a devenit ea însăși izvorul energiilor (lucrărilor) divine, ceea ce nu afirmă nici Grigorie de Nyssa și nici sfîntul Maxim, ci acestea i se împărtășesc dintr-un izvor deosebit de ea, cu care e unită după ipostas, ea n-a ieșit din granițele ei, și deci sfîntul Ioan Damaschin are dreptate. Pe de altă parte, tocmai faptul că natura umană a lui Iisus se manifestă încă înainte de Înviere, dar mai ales după Înviere, prin anumite lucrări și atribute care nu se puteau explica din sursele ei naturale, înseamnă că funcțional natura umană e mai presus de granițele ei, că prin lucrare, de a cărei origine facem abstracție, ea se află deasupra granițelor sale naturale. Cu alte cuvinte, cînd întrebăm de sursa lucrării naturii îndumnezeite, ne dăm seama că ea n-a ieșit din granițele ei, întrucît trebuie să răspundem că n-a devenit ea însăși sursa ultimă a acestei lucrări. Dar cînd nu întrebăm de sursa acestei lucrări, ci constatăm pur și simplu că e mai presus de posibilitățile naturii umane — iar o asemenea lucrare recunoaște și sfîntul Ioan Damaschin — putem spune că practic, funcțional, natura umană se manifestă dincolo de granițele ei naturale.

Întrucît fierul înroșit nu arde prin sine, nu și-a schimbat natura în foc, dar întrucît arde, indiferent din ce cauză, el se află funcțional în afară de granițele puterilor sale. Catholicismul aduce adeseori doctrinei

615. *Dogmatica*, trad. rom., Pr. D. Fecioru, p. 207—208.

răsăritene a îndumnezeirii reproșul de monofizism. Dar faptul că toți părinții Bisericii accentuează că îndumnezeirea e «după har», «nu după natură», îi scoate de sub orice asemenea reproș. Dumnezeu «după har», nu după natură, înseamnă tocmai că natura omului îndumnezeit rămâne neschimbată, în sensul că nu devine ea însăși izvorul energiilor divine, ci le are pe acestea prin harul primit ca dar. Oricît de mult ar spori energiile divine în aceasta, ea rămîne numai un canal de trecere, un mediu care le reflectă, niciodată nu va ajunge să aibă rolul de izvor.

Catolicismul nu poate înțelege această doctrină, deoarece nu cunoaște deosebirea între ființa și energiile divine. Ca urmare, pentru el natura umană nu s-ar putea îndumnezei, decît unindu-se cu ființa divină. Omul nu s-ar putea îndumnezei decît contopindu-se cu ființa divină. În orice caz, ceea ce s-ar manifesta, ceea ce s-ar reflecta din el ar fi ființa divină. Neputînd admite aceasta, catolicismul menține pe om într-o existență net separată de tot ceea ce e dumnezeiesc. În ortodoxie însă, natura omului unit cu energiile divine devine mediu prin care se manifestă aceste energii, ea însăși rămînînd neștirbită, așa cum căldura și lumina soarelui pătrund și se manifestă prin atîtea medii fără să le anuleze, fără să le identifice cu focarul solar. Deci firea omenească a lui Iisus nu s-a «prefăcut» în firea dumnezeiască, după Înviere și Înălțare. Dar fapt e că după Înviere și Înălțare, firea omenească a lui Iisus a primit noi energii, noi lucrări dumnezeiești. Întrebarea e numai dacă toate energiile și atributele umane s-au suspendat și dacă această suspendare înseamnă o desființare sau numai o copleșire a lor și cum înțelegem această copleșire.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul și sfîntul Grigorie Palama folosesc termenul de «copleșire» și-l referă la toate lucrările și atributele omenești. Sfîntul Grigorie Palama declară: «După dumnezeiescul Maxim, tot ce e Dumnezeu e și cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea după ființă. Deosebirea aceasta provine de acolo că, cei ce se împărtășesc de harurile îndumnezeitoare ale Duhului nu se împărtășesc și de ființă»⁶¹⁶.

Tot în sensul unei copleșiri a tuturor lucrărilor omenești trebuie să înțelegem și afirmarea sfîntului Maxim Mărturisitorul, că îndumnezeirea înseamnă o transformare a firii întregi în stare pasivă, sau că «în Dumnezeu și fir cel îndumnezeit va fi o singură lucrare»⁶¹⁷.

Dar mai ales rezultă acest înțeles din afirmația sfîntului Maxim, că natura umană trebuie să treacă «în starea de îndumnezeire printr-o

616. Apologie mai extinsă, la Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. LXVIII.

617. *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, 33.

«moarte» a ei, sau că îndumnezeirea veacului viitor e separată de zilele de lucru ale acestui veac, prin Sîmbăta odihnei⁶¹⁸.

Dar această copleşire nu înseamnă că omul devine insensibil. El trăieşte el însuşi noua sa stare de «dumnezeu după har», conştient în acelaşi timp de creaturalul său după fire. El gustă o fericire dumnezeiască, dar cu recunoştinţa de făptură, experiază în sine puteri dumnezeieşti, dar cu uimirea celui ce-şi dă seama că nu provin din sine. Cu alte cuvinte, e dumnezeu, dar nu încetează de a fi în acelaşi timp om ; e dumnezeu prin lucrurile ce le săvîrşeşte, prin funcţiunile sale, dar conştient că e un dumnezeu prin mila unicului şi marelui Dumnezeu. Acesta e sentimentul cuprinzător de umanitate cu care e însoţită manifestarea lucrărilor dumnezeieşti hărăzite subiectului său. El trăieşte iubirea curată, sau relaţia spirituală cu Dumnezeu în măsura în care au fost copleşite senzaţiile trupeşti, de durere şi de plăcere, sau cele de pizmă, de mîndrie. El trăieşte bucuria curată de tot ce e bun, cuviincios, armonios. El e ca Dumnezeu, ba chiar dumnezeu, dar nu Dumnezeu. E dumnezeu dependent, ca să redăm prin alt termen expresia de «dumnezeu prin participare». Conştiinţa acestei dependenţe exclude identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu.

Îndumnezeirea e trecerea omului de la lucrările create, la cele necreate, la nivelul energiilor divine. De aceasta se împărtăşeşte omul, nu de fiinţa dumnezeiască. Aşa se înţelege cum omul asimilează tot mai mult din energiile divine, fără ca această asimilare să se termine vreodată, întrucît niciodată nu-şi va asimila însuşi izvorul lor, adică fiinţa divină, ca să devină Dumnezeu după fiinţă, sau un alt Hristos. Pe măsură ce omul sporeşte în capacitatea de a se face subiect al unor energii divine tot mai îmbelşugate, i se descoperă aceste energii din fiinţa divină într-o amploare şi mai mare.

Nici măcar energiile divine nu le primim vreodată în totalitatea lor, pentru că ele nu încetează de a se arăta neconţinut în noi şi noi proporţii ; şi odată cu ele creşte puterea ce se manifestă prin noi şi înţelegerea noastră. Dacă în viaţa pămîntească energiile divine ni se coboară pînă la nivelul cel mai de jos la care ne aflăm din punct de vedere spiritual, comprimîndu-şi într-o potenţialitate comorile lor infinite, pe măsură ce creştem cu duhul, ele ne actualizează cîte ceva din infinitatea ascunsă în ele. Iar urcuşul nostru etern este în acelaşi timp o eternă ridicare a energiilor divine din potenţialismul la care s-au coborît.

Nu numai Hristos S-a coborît la noi, ca să Se înalţe apoi în noi, ci toată ordinea adevărurilor Sale necreate. De la contemplarea lor prin

618. *Capete gnostice* I, 55 ; Filoc. rom., II, p. 143.

invelişurile lumii sensibile în viaţa aceasta, ne ridicăm la contemplarea lor nemijlocită, dar nici atunci nu vom înceta de a înainta pe treptele ei nesfârşite. Ordinea lor descoperă împărţia cerurilor, este mediul divin care ne uneşte, dar în acelaşi timp ne şi distinge, de Dumnezeu ; ne şi leagă, dar ne şi ţine deosebiţi de fiinţa lui Dumnezeu.

Ea e o lume infinită, de infinite trepte şi reliefuli de viaţă spirituală. Aceasta nu înseamnă că fiind în ea nu vom fi în Dumnezeu, căci Dumnezeu e peste tot unde e mediul energiilor Sale. Dar totuşi, nu vom fi uniţi cu fiinţa Lui. Vom fi însă tot mai aproape de ea, pe măsură ce ne-am lărgit cu duhul ca să fim subiecte ale unor tot mai sporite energii divine.

Energiile divine nu sînt decît razele fiinţei divine, strălucind din cele trei Persoane divine. Iar de cînd Cuvîntul lui Dumnezeu S-a întrupat, razele acesteia iradiază prin faţa Lui umană.

Pe de altă parte, se poate spune că entităţile lumii sînt chipurile raţiunilor Logosului divin care sînt în acelaşi timp energii. Prin creaţie Dumnezeu a pus o parte din infinita Sa posibilitate de gîndire şi de lucrare în existenţă, în forma specifică la nivelul înţelegerii şi făpturii umane, pentru ca să poată realiza cu oamenii un dialog în care aceştia să urce tot mai mult spre asemănarea cu Dumnezeu şi spre unirea cu El.

Intruparea Cuvîntului a confirmat valoarea omului şi a acestor chipuri de raţiuni şi de energii pe măsura lui. Dar i-a dat omului şi posibilitatea să vadă în faţa de om a Logosului, concentrate din nou, toate raţiunile şi energiile divine. Astfel îndumnezeirea finală va consta într-o privire şi trăire a tuturor valorilor şi energiilor divine gîndite şi iradiate, pe măsura supremă a omului, în faţa lui Hristos. Dar prin aceasta, în faţa fiecărui om se vor reflecta luminos, prin raţiunile şi energiile adunate în el, raţiunile şi energiile Logosului. De aceea, fericirea veşnică va consta în contemplarea feţei lui Hristos (Apoc. 22, 4).

Aşa vor fi toţi în Dumnezeu şi vom vedea toate în Dumnezeu, sau Dumnezeu va fi în toate şi-L vom vedea în toate, fiind tot atît de reală prezenţa unitară a lui Dumnezeu în toate, pe cît de reale şi de neconspicuite în Dumnezeu vor rămîne «toate» făpturile adunate în El.

Aceasta este perspectiva eternă a îndumnezeirii.

CUPRINSUL

INTRODUCERE		<u>Pag.</u>
1. Ținta spiritualității ortodoxe și drumul spre ea		5
2. Sensul și posibilitatea unirii creștine cu Dumnezeu		13
3. Spiritualitatea ortodoxă și participarea omului duhovnicesc la viața semenilor		24
4. Sfânta Treime — baza spiritualității creștine		29
5. Caracterul hristologic-pnevmatologic-bisericesc al spiritualității ortodoxe		38
6. Marile etape ale vieții spirituale		50
PARTEA ÎNTIA		
PURIFICAREA		
A. Despre patimi		55
1. Esența patimilor		55
2. Patimi și afecte		61
3. Cauzele ultime ale patimilor și efectele lor		66
4. Patimile și facultățile sufletului		71
5. Cum se stărnesc patimile		83
6. Împătımirea și grija		88
B. Purificarea de patimi prin virtuți		91
1. Ordinea purificării și metodele duhovnicești patristice		91
2. Credința, condiția primordială a purificării		95
3. Frica de Dumnezeu și gândul la Judecată		100
4. Pocăința		104
5. Înfrînarea		116
6. Paza minții sau a gândurilor		125
7. Răbdarea necazurilor		134
8. Nădejdea		143
9. Blîndețea și smerenia		145
10. Nepătımirea sau starea nepătımașă		150
PARTEA A DOUA		
ILUMINAREA		
1. Darurile Sfîntului Duh		157
2. Contemplarea lui Dumnezeu în creație		164
3. Înțelegerea duhovnicească a Scripturii		183
4. Cunoașterea negativă și apofatică a lui Dumnezeu, în general		188
5. Treptele apofetismului		195
6. Dinamica raportului dintre teologia negativă și cea afirmativă		202
7. Rugăciunea curată		211
8. Metodele pentru înlesnirea rugăciunii curate		217
9. Spre Iisus, prin adîncul nostru		237
10. Odihna minții sau apofatismul de gradul al doilea		247
PARTEA A TREIA		
DESĂVÎRȘIREA PRIN UNIREA CU DUMNEZEU SAU PRIN ÎNDUMNEZEIRE		
1. Dragostea și nepătımirea		254
2. Dragostea, ca factor de unire desăvîrșită și ca extaz		260
3. Dragostea, cunoașterea și lumina dumnezeiască		277
4. Despre îndumnezeire		309