

DUMITRU
STĂNILOAE

TEOLOGIA
ASCETICĂ ȘI MISTICĂ
ORTODOXĂ

Purificarea • Iluminarea • Desăvârșirea

OPERE
COMPLETE
13



BASILICA

Preotul profesor DUMITRU STĂNILOAE

OPERE COMPLETE
XIII

DUMITRU STĂNILOAE (n. 16 noiembrie 1903 în Vlădeni, jud. Brașov; † 4 octombrie 1993, fiind înmormântat la mănăstirea Cernica). A urmat Facultatea de Teologie din Cernăuți (1922-1927), unde a obținut și doctoratul cu teza *Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, publicată în 1929 la Cernăuți. A efectuat studii de specializare pentru *Dogmatică și Istorie bisericească* la Facultățile de Teologie din Atena (1927-1928), München și Berlin (1928-1929), după care efectuează călătorii de studii și documentare la Paris și Belgrad. A fost profesor suplinitor (1929), provizoriu (1932) și definitiv (1935) la Academia Teologică „Andreiană” din Sibiu, unde a predat Dogmatica, Apologetica, Teologia Pastorală și Limba Greacă. A fost hirotonit diacon (1931), apoi preot (1932). În perioada ian. 1934-mai 1945, s-a îngrijit, în calitate de redactor responsabil, de publicarea ziarului *Telegraful Român*. Concomitent, a îndeplinit funcția de rector al Academiei Teologice „Andreiene” (1936-1946). La cererea autorităților comuniste a fost transferat la Facultatea de Teologie din București (1 ian. 1947), urmându-l la catedra de *Teologie ascetică și mistică* pe Nichifor Crainic, iar din anul 1949 a devenit profesor titular de *Teologie dogmatică și simbolică*. A fost arestat în data de 4 septembrie 1958; închis la Jilava și Aiud până în ianuarie 1963, când este reintegrat la catedră până la pensionare, în anul 1973, în anii următori a fost profesor consultant pentru doctoranzi. A susținut importante conferințe teologice în Atena, Tesalonic, Paris, Strasbourg, Bonn, Heidelberg, Tübingen, Freiburg, Geneva, Oxford, SUA etc. *Doctor Honoris Causa* al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Tesalonic (1976), Belgrad (1982), Atena (1991), al Institutului Teologic „Saint Serge” din Paris (1981), al Universității din București (1992). Membru corespondent (1990), apoi titular (1992) al Academiei Române.

SCRIERI: *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1938); *Ortodoxie și românism* (1939); *Poziția Domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie* (1942); *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* (1943); *Uniaticismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român* (1973); *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutele teologice*, vol. 1-3 (1978); Για Ένα Ορθόδοξο Οικουμενισμό, Ευχαριστία, Πίστη, Εκκλησία (Despre un ecumenism ortodox. Euharistie, credință, Biserică – Atena, 1976); *Dieu est Amour* (Geneva, 1980); *Theology and the Church* (New York, 1980); Προσευχή, Ελευθερία, Αγιότητα (Rugăciune, libertate, sfințenie – Atena, 1980); *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit* (Paris, 1981); *Teologia morală ortodoxă*, vol. 3: *Spiritualitatea ortodoxă [Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe]* (1981); *Orthodoxe Dogmatik*, vol. 1-3 (trad.: germană – Zürich-Köln-Düsseldorf, 1985/1990/1995); *Le génie de l'Orthodoxie* (Paris, 1985); *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă* (1986); *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (1987); *Studii de Teologie dogmatică* (1990); *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos* (1991); *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (1993); *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea* (1993); numeroase studii și articole în reviste românești și străine.

TRADUCERI: Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene* (1930); FILOCALIA *sfintelor nevoințe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși* (vol. 1-4, Sibiu, 1946-1948; vol. 5-12, București, 1976-1991, cu reeditări după 1993); în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*: Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri* (I, 1982); Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri* (2 vol., 1983 și 1990), *Ambigua* (reed. 2006); Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri* (2 vol., 1987 și 1991); Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri* (4 vol., 1991, 1992, 1994, 2000); Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice* (1993) ș.a.

Preotul profesor DUMITRU STĂNILOAE

OPERE COMPLETE

XIII

TEOLOGIA ASCETICĂ ȘI MISTICĂ ORTODOXĂ

CARTE PUBLICATĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREFERICITULUI PĂRINTE

DANIEL

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Editura BASILICA a Patriarhiei Române
București – 2019

CUVÂNT ÎNAINTE

Colecția de *Opere complete* dedicată Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, traducătorul inspirat al *Filocaliei* românești (12 volume), este îmbogățită acum cu volumul al XIII-lea intitulat *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă*, publicat pentru prima dată în anul 1981, cu titlul *Spiritualitatea ortodoxă*, ca al III-lea volum al *Teologiei morale ortodoxe* (manual pentru Institutele Teologice). De-a lungul timpului lucrarea a apărut sub diferite titluri: *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica* (1992, București); *Ascetica și mistica ortodoxă* (în două volume, 1993, Sibiu); *Ascetica și mistica creștină sau Teologia vieții spirituale* (1993, Cluj-Napoca); *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe* (2002, Ed. IBMO, București). Cea mai recentă ediție a acestei lucrări a fost publicată în limba franceză cu titlul *Théologie Ascétique et Mystique de L'Église Orthodoxe* (2011, Ed. Du Cerf, Paris).

În paginile acestui volum al părintelui Dumitru Stăniloae, un accent aparte primește ideea că, pentru Ortodoxie, un suflet omenesc este împlinit, e liber, dacă își obține condiția în care să trăiască unirea (nu identificarea) cu Dumnezeu. Gradul de interiorizare și profunzimea acestei raportări la cer sunt direct proporționale cu greutatea de-a o așeza în cuvinte. Limbajului omenesc nu-i este deschisă calea către exprimarea adecvată a naturii acestei relații între uman și divin. Unirea despre care este vorba se păstrează astfel acoperită de taină,

dovedindu-se a fi de nestrăbătut cu mijloace ale minții, ori ale sensibilității. E de natură mistică.

Desăvârșirea ei este dar dumnezeiesc, ceea ce nu înseamnă însă că omul va rămâne în pasivitate. Se cere din partea lui o strădanie ascetică mult întinsă în timp. Anume, spre purificare de patimi și spre iluminare (treaptă a contemplației, a vederii în profunzimi ale naturalului și ale spiritualului). Acestea sunt stadii premergătoare unirii (treptei asemănării cu Dumnezeu) apogeei definit de cunoaștere și de iubire al urcușului duhovnicesc. Cu privire la acest punct, gândurile părintelui Stăniloae se întâlnesc cu cele ale Sfântului Ioan Scărarul: *„Iubirea este, după calitatea ei, asemănare cu Dumnezeu, pe cât e cu putință muritorilor. Iar după lucrarea ei, e o beție a sufletului. După însușire, e izvorul credinței, abis al îndelungii-răbdări, ocean al smereniei”* (p. 453). A face din iubire nucleu al vieții launtrice (cu unele răsfrângeri în viața exterioară) aduce cu sine o amplificare sau o intensificare a puterii sufletești, cu ajutorul harului sfințitor și îndumnezeitor. Căile ortodoxe ale eliberării de patimi și ale înduhovnicirii, urmăresc, așadar, această desăvârșire sau asemănare cu Dumnezeu a celui ce se nevoiește, adică a celui ce este luptător și rugător, pentru a dobândi iubirea smerită și milostivă a lui Hristos și asemănarea cu El.

Finalitatea întregului parcurs spiritual este așadar amintita unire cu Dumnezeu, mijlocită de Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Un relief deosebit primește în scrisul părintelui Stăniloae gândul patristic potrivit căruia itinerariul acesta nu cunoaște epilog. Orice aparență culme atinsă la un moment dat e punct de pornire către altele, mai înalte, ale unor momente ulterioare. Sufletul omenesc devine treptat un vas tot mai primitiv al harului dumnezeiesc. Străbătând

un asemenea drum, ajunge să iasă din sine, să se înalțe mai presus de el însuși, prin lucrarea Duhului Sfânt.

Părintele Stăniloae apropie nuanțări specific creștine tezei după care, în relația omului cu Dumnezeu, este exclusă ideea de contopire, deoarece omul rămâne permanent partener distinct în dialogul său cu Dumnezeu. Ideea topirii personalității omenеști în Dumnezeu este posibilă numai în cazul unei divinități impersonale din unele religii panteiste. Însă potrivit credinței creștine Dumnezeu adevărat este comunitate treimică de Persoane divine, de aceeași ființă, eterne, distincte, libere, egale și unite între Ele. Întrucât Dumnezeu este iubire eternă a Persoanelor distincte este posibilă comuniunea omului cu Dumnezeu și îndumnezeirea omului prin har, fără absorbirea omului în Dumnezeu.

În configurarea înaintării sufletului în relația cu Dumnezeu, părintele Stăniloae urmează *modelul areopagitic* al succesiunii a trei faze: *purificarea, iluminarea și desăvârșirea*. În primul stadiu, se caută *eliberarea de patimile egoiste și așezarea în locul acestora a virtuților corespunzătoare (contrare)*. Astfel, în acest stadiu se cunoaște natura patimilor, felul în care se cuvine a fi deosebite de afecte, precum și felurile în care sunt generate și în care iau amploare. Apoi, modul în care patimile egoiste sunt biruite prin improprierea virtuților. Al doilea stadiu este cel al *iluminării, adică al cunoașterii lui Dumnezeu, mai întâi prin sesizarea și contemplarea înțelepciunii și lucrării Creatorului în creaturi*. Apoi, vederea lui Dumnezeu într-un alt mediu decât cel al lumii create, și anume în cuvintele Sfintei Scripturi. În sfârșit, stadiul al treilea este *apropierea de El prin unirea harică, nemijlocită de creaturi sau Scripturi, a omului cu Dumnezeu*. Aceasta se realizează mai ales prin *rugăciunea permanentă numită Rugăciunea lui Iisus sau Rugăciunea inimii,*

prin care iubirea dumnezeiască și îndumnezeitoare locuiește deplin în sufletul și trupul celui care se roagă neîncetat.

Binecuvântăm, aşadar, cu multă bucurie duhovnicească, publicarea la Editura BASILICA a Patriarhiei Române a lucrării *Teologia Ascetică și Mistică Ortodoxă* a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, teolog cu o înaltă autoritate spirituală, el însuși ajuns pe culmile contemplării duhovnicești a Preasfintei Treimi, după cum s-a văzut în curăția vieții sale de familie, în slujirea de sacerdot și în gândirea și opera sa teologică.

† DANIEL

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

CRONOLOGIE

1903. S-a născut la 16 noiembrie 1903 în Vlădeni, județul Brașov, Dumitru, ultimul din cei cinci copii ai lui Irimie și Reveca; mama era nepoată de preot.

1917. La 10 februarie, pleacă la Brașov să urmeze cursurile Liceului confesional umanist „Andrei Șaguna”.

1918. I se oferă o bursă pentru clasa a IV-a de către Fundația „Emanuil Gojdu”.

1922. Primește o bursă pentru a studia Teologia în cadrul Universității din Cernăuți.

1923-1924. După un an părăsește Universitatea pentru a se înscrie și urma cursurile Facultății de Litere din cadrul Universității din București.

1924. În Postul Mare se întâlnește cu mitropolitul Nicolae Bălan, care-i oferă o bursă a Centrului Mitropolitan din Sibiu, pentru continuarea studiilor de Teologie.

1927. Termină anul IV la Cernăuți și susține licența în Teologie sub conducerea prof. Vasile Loichiță, cu lucrarea *Botezul copiilor*; primește o bursă pentru studii de specializare la Atena.

1928. Toamna, susține la Cernăuți teza de doctorat cu titlul *Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, sub îndrumarea prof. V. Loichiță. Centrul Mitropolitan din Sibiu îi oferă o bursă pentru *Bizantinologie și Dogmatică*. Pleacă la München, pentru semestrul de iarnă, urmând seminarul de *Istorie și filologie bizantină* al profesorului *August Heisenberg*, tatăl celebrului fizician.

1929. În ianuarie pleacă la Berlin, pentru semestrul de vară, având profesori pe *Hans Lietzmann* și *Reinhold Seeberg*, apoi la Paris și la Belgrad, pentru studii de *Bizantinologie și Dogmatică* și documentare

asupra operei originale a Sfântului Grigorie Palama; la întoarcerea în țară este încadrat profesor suplinitor la catedra de *Teologie fundamentală* a Academiei Teologice „Andreiene”; aici, în decursul celor 17 ani de activitate didactică, a predat *Teologie dogmatică* (1929-1946), *Apologetică* (1929-1932 și 1936-1937), *Pastorală* (1932-1936) și *Limba Greacă* (1929-1934). La Cernăuți i se publică teza de doctorat.

1930. Pleacă la Constantinopol pentru a cerceta și copia opera teologică a Sfântului Grigorie Palama; la 5 octombrie se căsătorește cu Maria (născută Mihu).

1931. În luna mai i se nasc primii doi copii, gemeni, Dumitru (care moare în septembrie 1931) și Maria; la 16 octombrie, este hirotonit diacon. Apare la Sibiu *Catolicismul de după războiu*.

1932. La 25 septembrie este hirotonit preot.

1933. La 8 octombrie se naște Lidia, avându-l ca naș de botez pe istoricul transilvănean Ioan Lupăș.

1934. La 1 ianuarie este numit redactor responsabil al publicației *Telegraful Român*, funcție îndeplinită, vreme de 12 ani, până în 13 mai 1945. Îl cunoaște și leagă o strânsă prietenie cu Nichifor Crainic.

1936. În iunie este numit rector al Academiei Teologice din Sibiu, funcție îndeplinită până în 1946.

1938. Apare la Sibiu lucrarea fundamentală *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*.

1939. Publică la Sibiu *Ortodoxie și românism*.

1940. Vara, România intră în cel de-al Doilea Război Mondial. Se constituie, la inițiativa poetului Sandu Tudor, grupul *Rugul aprins*, din care făceau parte Ierom. Ivan Kulâghin, duhovnicul mitropolitului rus de Rostov (refugiat la Cernica), Ierom. Benedict Ghiuș, Ierom. Sofian Boghiu, Prof. Alexandru Mironescu, poetul Vasile Voiculescu, Arh. Constantin Joja, Andrei Scrima, Ion Marin Sadoveanu. Întâlnirile periodice la mănăstirile Antim și Cernica au constituit o învioreare duhovnicească a vieții creștine în București.

1942. Apare la Sibiu *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie*, conținând și articole publicate inițial în *Telegraful Român*.

1943. Apare la Sibiu *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*.

1945. La sfârșitul lunii aprilie, moare fiica Maria (Mioara).

1946. Sub presiunea autorităților comuniste, reprezentate de Petru Groza, mitropolitul Nicolae Bălan este silit, împotriva propriei voințe, să-i ceară demisia din funcția de rector al Academiei; rămâne profesor în continuare până în 1947. Apare la Sibiu primul volum din traducerea *FILOCALIEI sfințelor nevoințe ale desăvârșirii, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. Este transferat prin „chemare” la Facultatea de Teologie a Universității din București, urmându-l la catedra de *Teologie ascetică și mistică* pe Nichifor Crainic.

1947. Locuiește cu soția și fiica, Lidia, în casa parohială a bisericii „Sfântul Gheorghe Vechi”. Apare la Sibiu volumul 2 al *Filocaliei*.

1948. Apar la Sibiu volumele 3 și 4 ale *Filocaliei*.

1949. Catedra de *Teologie ascetică și mistică* fiind desființată, rămâne profesor de *Teologie dogmatică și simbolică* pentru doctoranzi.

1950. Partică la întâlnirile organizate de grupul *Rugul aprins*, din care nu face parte, dar unde conferențiază de câteva ori.

1955. La Sibiu, are loc un mare congres al preoților ortodocși; Petru Groza, membru al prezidiului, refuză să vorbească cu Părintele Stăniloae, fapt ce va avea consecințe negative mai târziu. Are loc canonizarea Sfântului Calinic de la Cernica.

1958. Începe un nou și mare val de arestări în România, ca o condiție a retragerii trupelor sovietice. Sunt arestați membri ai grupului *Rugul aprins*. Este urmărit de Securitate. La 4 septembrie este arestat, se face percheziție la domiciliul din București. În 5 septembrie, ora 4.00 dimineața, este dus la închisoarea din strada Uranus, pentru o lună, apoi în strada Plevnei, pentru încă o lună. În 4 noiembrie, începe procesul înscenat, caracteristic regimului comunist. Apare la București *Teologia*

dogmatică și simbolică: manual pentru Institutetele Teologice, în colaborare cu Nicolae Chițescu, Isidor Todoran, Ioan Petreuță – Părintele Stăniloae nu a fost consemnat ca autor, întrucât, înainte de publicarea lucrării, a fost arestat.

1959. Este dus la Aiud, având printre alți colegi de celulă pe preotul Lazarov, paroh în Dobrogea, și pe avocatul și publicistul Petre Pandrea, care-l evocă în scrierile sale. Vreme de câteva luni este ținut în regim de izolare totală. Lidia, fiica părintelui, căsătorită între timp, naște pe unicul nepot, Dumitru Horia; fiind asistentă la catedra de Fizică a Universității din București – prof. Hulubei – este obligată să părăsească Universitatea.

1961. Toamna, este adus la București pentru noi cercetări penale.

1962. În martie, este readus la penitenciarul din Aiud.

1963. În ianuarie este eliberat din închisoare și lucrează ca funcționar la Biblioteca Sfântului Sinod. În octombrie este reintegrat la catedră.

1965. Este solicitat să scrie articole și studii, de către cei care-l cenzuraseră înainte (Departamentul Cultelor se pregătea să prezinte Occidentului imaginea unei libertăți religioase).

1968. Este invitat la Freiburg și Heidelberg, de către profesorii Paul Miron și respectiv Heyer, pentru conferințe; primește acordul Departamentului Cultelor, ce urma politica schimbării imaginii României.

1969. Conferențiază la Oxford unde leagă prietenie cu profesorul de Teologie și scriitorul anglican Donald Allchin.

1971. Merge la Vatican ca membru al delegației Bisericii Ortodoxe Române.

1973. Apare la București *Uniatișmul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*. Devine pensionar cu titlu de profesor onorar, rămânând profesor consultant pentru cursul de doctorat.

1976. Apare la București *Filocalia*, volumul 5, iar la Atena volumul *Για Ένα Ορθόδοξο Οικουμενισμό. Ευχαριστία, Πίστη, Εκκλησία* (*Despre un ecumenism ortodox. Euharistie, credință, Biserică*), cu o prefață semnată de Panayotis Nellas. Este declarat *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie

Ortodoxă a Universității din Tesalonic; în perioada 19-29 august participă la Al Doilea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă organizat la mănăstirea Penteli – Atena, alături de preoții profesori Ene Branște, Ion Bria, Ioan G. Coman, Dumitru Popescu și Dumitru Radu.

1977. Apar la București volumele 6 și 7 ale *Filocaliei*.

1978. Apare la București *Teologia dogmatică ortodoxă pentru Institutetele teologice*, volumele 1-3.

1979. Apare la București *Filocalia*, volumul 8.

1980. Apare la București *Filocalia*, volumul 9; la Geneva, *Dieu est Amour*, traducere de D. Nesser; la New York, *Theology and the Church*, traducere de R. Barringer, cu o prefață de John Meyendorff; la Atena, *Προσευχή, Ελευθερία, Αγιότητα* (*Rugăciune, libertate, sfințenie*). I se acordă premiul „Dr. Leopold Lucas” al Universității din Tübingen.

1981. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Institutului ortodox „Saint Serge” din Paris. Este premiat la Londra cu distincția onorifică „Crucea Sfântului Augustin de Canterbury”, pentru merite teologice și creștinești. Apare la Paris *Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit*, cu o prefață scrisă de Olivier Clément; la București, *Teologia morală ortodoxă*, vol. 3: *Spiritualitatea ortodoxă [Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe]* și *Filocalia*, volumul 10.

1982. I se acordă titlul de *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie a Universității din Belgrad; în noiembrie conferențiază la New York, Boston, Detroit, Chicago, Washington. Apare la București traducerea din Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, vol. 1.

1985. Apare la Benzinger Verlag, Gütersloher Verlagshaus, *Orthodoxe Dogmatik*, vol. I, în traducerea profesorului H. Pitters, cu o introducere scrisă de Jürgen Moltmann; la Paris apare *Le génie de l'Orthodoxie*, traducere de Dan Ilie Ciobotea (azi Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române), cu o prefață scrisă de Olivier Clément.

1986. Apare la Craiova *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*.

1987. Apar, la Craiova, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* și, la București,

traducerea *Scrieri*, partea I, de Sfântul Atanasie cel Mare.

1988. Apare la București traducerea *Scrieri*, partea a II-a, de Sfântul Atanasie cel Mare.

1990. Este ales membru corespondent al Academiei Române. Apare în aceeași editură ca și primul volum *Orthodoxe Dogmatik*, vol. 2, traducere de H. Pitters, cu o prefață scrisă de Jürgen Moltmann; la Roman apare *Filocalia*, volumul 11, iar la Craiova, volumul *Studii de Teologie dogmatică ortodoxă*, care cuprinde studiile *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, Omul și Dumnezeu și traducerea Imnele iubirii dumnezeiești* ale Sfântului Simeon Noul Teolog.

1991. Este ales membru titular al Academiei Române. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie a Universității din Atena. Apare la Sibiu *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*; la București apar traducerea *Scrieri*, vol. 1, de Sfântul Chiril al Alexandriei, și *Filocalia*, volumul 12.

1992. Este numit *Doctor Honoris Causa* al Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Apare la Craiova volumul *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*.

1993. Apar la București lucrările *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului și Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*. La 4 octombrie din același an, Părintele Dumitru Stăniloae a trecut la cele veșnice.

INTRODUCERE

1. Ținta spiritualității ortodoxe și drumul spre ea

Spiritualitatea ortodoxă urmărește desăvârșirea credinciosului în Hristos. Și cum desăvârșirea nu se poate dobândi în Hristos decât prin participare 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 omenității 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, unui stadiu 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 patimi și de dobândire a virtuților; și o alta, a unei vieți mereu mai înaintate în unirea cu Dumnezeu, în care lucrarea omului este înlocuită cu lucrarea lui Dumnezeu, omul dând 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 Sfânt, dar până la obținerea ei omul este dator cu un îndelungat efort de purificare.

[3] Această unire se înfăptuiește atunci când omul a ajuns la „asemănarea 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 Răsăritul creștin ortodox, se folosesc, pentru caracterizarea acestei uniri, și termenul îndrăzneț de *îndumnezeire* sau sintagma *participare la dumnezeire*. Ținta spiritualității creștine ortodoxe ar fi, așadar, trăirea stării de îndumnezeire sau de participare la viața dumnezeiască. Experierea, exprimată pregnant ca stare de îndumnezeire, cuprinde mai întâi două învățături generale:

[1] Ea reprezintă ultima treaptă a desăvârșirii omului, fapt pentru care faza aceasta supremă din viața pământească a omului credincios sau ținta întregii lui vieți se mai numește și desăvârșire.

[2] Îndumnezeirea se realizează prin participarea omului credincios la puterile dumnezeiești, prin revărsarea în el a nemărginirii divine.

Întrucât această experiență reprezintă treapta celei mai înalte desăvârșiri pe pământ, ea înseamnă o normalizare

și o actualizare supremă a puterilor omenești; iar întrucât este o stare de îndumnezeire – de cunoaștere, de iubire, de forță spirituală – exeriată de credincios, ea se află mai presus de limita puterilor noastre, alimentându-se din puterea dumnezeiască.

Starea culminantă a vieții duhovnicești este starea omului credincios 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 lui și deosebită de el”². În vremea acestei vederi a lui Dumnezeu, mintea se depășește pe sine însăși și toate lucrările ei primesc o lucrare a lui Dumnezeu³.

Dacă ținta spiritualității creștine este viața 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, însă, 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 decât prin îndelungate eforturi

¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, p. LIII.

² Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. LIII.

³ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Al treilea tratat din cele din urmă. Despre sfânta lumină*, cod. Coisl. 100, f. 185 r; ed. P. Hristou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμα τὰ συγγράμματα*, Salonic, 1962, p. 581; în: *Filocalia 7*, Ed. IBMO, București, 2017, pp. 385-386.

sau nevoițe, iar eforturile care nu tind spre încoronarea cu acel moment final al nevoițelor, sau spre unirea tainică cu Dumnezeu, apar ca un lucru fără scop.

Dar legătura între nevoițe și unirea tainică cu Dumnezeu este și mai strânsă decât cea dintre drum și țintă, întrucât, deși trăirea acelei uniri se înfăptuiește la capătul final al tuturor străduințelor ascetice, ea răsare în suflet înainte, în cursul acelor nevoițe.

Deci, dobândirea perfecțiunii creștine cere un șir întreg de străduințe. Apostolul Pavel compară aceste străduințe cu exercițiile trupești la care se supuneau atleții pentru a deveni biruitori în lupte. Fără a întrebuința termenul ca atare, Sfântul Pavel s-a folosit de icoana vechilor exerciții trupești pentru a caracteriza nevoițele creștinului în vederea dobândirii desăvârșirii. Clement Alexandrinul⁴ și Origen⁵ introduc apoi și termenii de *asceză* și *ascet*. Treptat, termenii aceștia capătă în Răsărit un colorit monahal. Mănăstirile se numesc ἀσκητήρια, locuri de exercițiu, iar „ascetul” este monahul care se străduiește să obțină desăvârșirea prin urmarea tuturor regulilor de înfrânare și de curățire de patimi. Origen dă numele de „asceți” creștinilor râvnitori, care se exersau în mortificarea patimilor în vederea desăvârșirii⁶.

O comparație amănunțită a ascetului duhovnicesc cu luptătorul din arenă ne oferă Sfântul Nil Ascetul în

⁴ cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, I, I cap. 8.

⁵ cf. ORIGEN, PG 8, 318, unde îl numește pe Iacov, după lupta cu îngerul, ascet.

⁶ cf. ORIGEN, *Homiliae in Ieremiam* 19, 7; PG 13, 518.

*Cuvânt ascetic*⁷. Ascetica este deci acea parte a spiritualității care se ocupă cu regulile și cu eforturile ce-l duc pe om, de la prima treaptă a urcușului spre desăvârșire, până la contemplație și unire cu Dumnezeu. Ascetica indică partea activă a vieții spirituale, partea de cooperare pe care Dumnezeu ne-o cere, 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-l aparțin decât Lui.

Desigur, aceasta nu înseamnă că eforturile ascetice nu sunt 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 când eforturile ascetice se datorează și unei contribuții active a puterilor sufletești ale omului. I. Hausherr, referindu-se la activitate și pasivitate în legătură cu purificarea activă și pasivă, notează: „Activ și pasiv sunt alte două idei neclare sau false. În contabilitate și poate în mecanică ele comportă o întrebuintare sigură, pentru că datoria se distinge net de avuție, șocul primit, de șocul dat. Dar în psihologie? Omul care nu reacționează în niciun fel este un mort, și a reacționa este a acționa. Deci nu există pasivitate pură. Cu atât 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

⁷ cf. NIL ASCETUL, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, Ed. IBMO, București, 2017, pp. 254-255 (PG 79, 719-810).

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 Sfântul Irineu: «*Facere est proprium benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis*»⁸. Acolo unde psihologia nu observă decât acțiunea și starea, metafizica și teologia știu că sunt mai întâi pătimirea și primirea⁹.

Asceza este „răsturnarea rostului morții”¹⁰ din noi, ca să se elibereze firea de sub robia ei, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Căci sunt două morți: cea dintâi este produsă de păcat, și este moartea firii, cea de 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 survine numai în momentul final, ci roade ca un vierme vreme îndelungată, așa și moartea morții, sau a păcatului, nu este 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 stricăciune. Este, cu alte cuvinte, o eliminare a bolii ce duce firea spre moarte și deci este o fortificare a firii. Asceza este mortificare de-viață-făcătoare (ζωοποιὸς νέκρωσις), cum îi zice Sfântul Simeon Noul Teolog. Ea este omorârea 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,

⁸ IRENAEUS, *Adversus haereses*, IV, 64.

⁹ Irénée HAUSHERR, „Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?”, în: *Orientalia Christiana*, XII, 1-2, 1946, pp. 9-10.

¹⁰ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, Ed. IBMO, București, 2017, p. 385 (PG 90, 613-636).

înfrânare, 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 reprezentând 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 duce la 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-I 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 exclusivă de El¹¹, după ce o îndelungată experiență l-a convins pe

¹¹ Socotim deci că, prin acest element pozitiv al „setei” supreme de Dumnezeu, „golul” acela nu e o dispariție a oricărui element creatural

credincios de stricăciunea tuturor preocupărilor pătimase și de relativitatea tuturor preocupărilor intelectuale orientate spre lucrurile create, pe care, ca urmare, le-a lepădat de la sine pentru a-L primi în locul lor pe Dumnezeu¹².

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 se depărtează de durere. Ea nu are forța să stea dreaptă în fața acestora, ci ajunge de o vibratilitate foarte puțin bărbătească, precum o trestie bătută de vânt. Voința și judecata ei dreaptă, două dintre elementele esențiale ale firii, își pierd orice putere. Firea ajunge ca o minge în mâinile 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 vedește nicidecum o incoruptibilitate care să-i asigure eternitatea.

Dar omorârea acestei slăbiciuni de moarte strecurate în fire, fortificarea firii prin asceză, a devenit posibilă

din spirit și a oricărui sentiment de creaură, pentru a fi numai Dumnezeu, cum afirmă Eckhart, consecvent cu mistica sa panteistă.

¹²Trecerea prin rațiunile lucrurilor create nu i-a fost minții 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 încât acum poate fi mediu prin care se efectuează lucrarea Duhului. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Precum soarele, răsărind și luminând lumea, se arată și pe sine și arată și lucrurile luminate de el, tot așa și Soarele dreptății, răsărind minții curate, Se arată și pe Sine, dar arată și rațiunile tuturor celor ce au fost făcute sau vor fi făcute de El”; (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, în: *Filocalia 2*, Ed. IBMO, București, 2017, pp. 80-81; PG 90, 981 C).

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

Eforturile ascetice sunt 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 împreună cu Hristos și în Hristos. Noi suntem 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 întâi.

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 smerenie, o ascundere a slavei. Hristos nu Se vede în etapa

mortificării, dar este prezent și se știe că este. Iar întemierarea siguranței noastre, relativ la prezența Lui în noi, pe credință, și nu pe vedere, vedește din nou caracterul eroic al fazei ascetice.

Prezența aceasta a lui Hristos, ca forță nevăzută, o indică Sfinții Părinți Marcu Ascetul și Maxim Mărturisorul, 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 deprinderile virtuozitate. 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 dintre 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.

¹³Léonel de GRANDMAISON, S. J., „L'effort ascétique”, în: *La religion personnelle*, Paris, Gabalda, 1927, pp. 90-131.

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 după bunul lui plac, sau care pot veni peste cineva întâmplător¹⁴. După parcurgerea drumului 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 a cunoașterii tainice. Întrucât această fază de cunoaștere a rațiunilor reale și de depășire a lor se așază și ea la rând pe scara ascezei, este evident că unirea tainică cu Dumnezeu, situată la capătul acestui urcuș, nu este ceva irațional, ci ceva suprarățional, 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, rațiune dusă la suprema forță și agerime, ca și de pe urma cunoașterii complete a înțeleșurilor raționale ale lucrurilor.

¹⁴ Unirea tainică cu Dumnezeu e dincolo de afectivitatea psihologică obișnuită. I. Hausherr zice: „De fapt, misticul sfârșește prin a trece dincolo de suferința și de bucuria umane, dincolo de ceea ce se cheamă în mod obișnuit mângâiere și dezolare spirituală, într-o regiune unde cuvintele omenеști își pierd din ce în ce mai mult semnificațiile lor originare, pentru a nu mai păstra decât o valoare de analogie. Nu există numai un apofatism pentru cunoașterea intelectuală, ci există și unul pentru psihologia mistică, când, pentru a vorbi ca Diadoh al Foticeii, unitatea simțirii duhovnicești a fost restabilită” (I. HAUSHERR, „Les Orientaux connaissent-ils...”, p. 38).

Asceza, ca drum al celei mai riguroase rațiuni practice și al cunoașterii depline 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. Minte care se ridică, în faza unirii cu Dumnezeu, la contemplarea nemijlocită a acestei Rațiuni, trebuie să fie pregătită pentru înțelegerea acestui sân al tuturor rațiunilor, prin cunoașterea cât mai multora dintre 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 falsă încununare, care se caracterizează prin următoarele semne:

[a] nu implică nicio 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 chiar degradant; omul nu revine din el nici mai instruit, nici mai bun;

[d] acest extaz se aseamănă cu o „mână întinsă în vid, din care nu culege decât neant”.

Prima cauză a acestor concepții eronate despre asceză și despre culminarea ei în unirea cu Dumnezeu

rezidă în părerea greșită că omul posedă toate mijloacele care-l pot duce la treapta spirituală supremă și că 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 și că, pentru primirea acestui har, este necesară o perfecționare morală a întregii ființe umane, cu neconținut ajutor dumnezeiesc, nefiind suficient un antrenament pur omenească pentru a trezi cine știe ce putere adormită în firea noastră. Pentru creștini, 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 descoperire de Sine 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 omul tinde la o identificare cu Dumnezeu,

respectiv la o actualizare în conștiință a unei identități care ar exista substanțial în prealabil, cum este cazul în toate religiile și 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 dintre om și Dumnezeu. Între acești doi factori nu este posibilă, după ei, niciun fel de transmisie; nu e posibil contactul 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 pământească a cuvântului”, 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 cuvântului, așa dar într-o formă în care El Însuși rămâne totuși ascuns, aceasta este o milostivă cruțare a noastră. Căci prezența nemijlocită a lui Dumnezeu n-am putea-o suporta”¹⁶.

Teologii protestanți din școala dialectică, respingând orice unire tainică cu Dumnezeu, au în vedere, cum am spus, concepția hindusă, sau pe cea eckhartiană, idealistă, în general panteismul religios sau filosofic, pentru care între om și Dumnezeu există o „continuitate

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

¹⁶ K. HEIM, *Jesus der Herr*, p. 183.

neîntreruptă”, un suiş neîmpiedicat de nicio 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 curajos posibilitatea unei „uniri” a omului cu Dumnezeu, a unei „vederi” nemijlocite a Lui, a unei „participări” la El, prin har.

Teologia protestantă nu poate însă înțelege o astfel de „unire” cu Dumnezeu altfel decât ca identificare.

De aceea, se cuvine să stăruim 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, întrucât acesta este anticipat, în grade mai puțin intense, pe treptele anterioare ale vieții creștine trăite în duh de evlavie, ne vom mulțumi să evidențiem în mod principal numai sensul și putința unui contact nemijlocit cu Dumnezeu. Căci odată dovedită posibilitatea principală 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 dintre 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 creatură 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 nicio altă putere, această putere nestrâmtorată de nicio 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 să trebuiască să o poarte din veci. Ea nu poate fi o emanație 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 al voinței Lui libere. 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 sudoarea ființei Sale la contribuție, ci scoțând-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 Sale, dar nu ca emanație de particule din ființa Sa. Prin urmare, în constituția lumii, și deci a omului, nu intră nimic din ființa lui Dumnezeu, ca supremă realitate, pentru că El nu este – și mintea nu poate admite ca El să fie – un obiect purtat de șuvoiul unei puteri sau al unei legi superioare Lui. Iar caracterul creat al lumii exclude orice identitate cu Dumnezeu. Realitatea creată nu poate deveni necreată prin nicio 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 coborâre

a puterii Sale în neantul din care a scos-o, ea nu ar fi putut să se actualizeze, 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 ultimă analiză, la neantul care n-are nicio putere să o susțină. S-ar putea spune că ajungea ca Dumnezeu să-Și manifeste voința de la distanță, ca lumea să apară, precum ar fi de ajuns 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 până 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 beneficiază, până în intimitatea sa, de prezența nemijlocită a unei puteri lucrătoare a lui Dumnezeu¹⁷.

Prin această putere lucrătoare, fiecare dintre noi se află de la început într-o „unire” nemijlocită cu El, datorită căreia viază și se dezvoltă¹⁸.

Spiritualitatea creștină ia în considerare, cât privește această „unire”, numai o sporire treptată și mai ales o sesizare a ei prin conștiință. Sunt posibile această sporire și această sesizare din partea omului prin conștiință? Sfinții Părinți, afirmând această capacitate, o socotesc ca mijloc prin care se poate realiza curățirea sufletului și a minții

¹⁷ Aceasta este doctrina Sfântului Grigorie Palama, după care ființa lui Dumnezeu rămâne inaccesibilă, dar lucrările Lui coboară la noi.

¹⁸ Sfântul Apostol Pavel spune în Areopag: „Dumnezeu [...] nu e departe de fiecare dintre noi. Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem” (*Faptele Apostolilor* 17, 27-28).

de preocupările lumești. Dar noi vom menține cursul demonstrației pe același plan principial de până acum.

Omul 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 asupra unor realități externe care trebuie cunoscute.

N. Hartmann¹⁹, reluând 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 fărâma 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 și evidența unei realități infinite²¹. Ea are conștiința, mai

¹⁹ Nicolai HARTMANN, *Metaphysik der Erkenntnis*.

²⁰ Simon FRANK, *Connaissance et Être*, Paris, 1931.

²¹ „Deoarece, referitor la obiectele și adevărurile pe care le cunoaște, gândirea care se elaborează în noi nu-și împlinește lucrarea discursivă (fie ea științifică ori metafizică) decât purtând în sine și folosindu-se de adevăruri transcendente tuturor obiectelor parțiale ale cunoașterii discursive. Și acesta e sensul în care Sfântul Toma [de Aquino] a putut spune că orice cugetare și orice cunoaștere distinctă implică o tainică afirmare a lui Dumnezeu, de unde această definiție a inteligenței și a finalității sale: ea este *capax Entis, capax Dei* [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.].” (Maurice BLONDEL, *L'Action*, Alcan, 1936, vol. I, p. 368.)

mult sau mai puțin explicită, că setea ei de cunoaștere nu va fi potolită, că niciun 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 incluzând o infinitate de obiecte relative fără sfârșit – sau se va odihni, alimentându-se veșnic, în cunoașterea unei realități integrale, infinită în ea însăși, de altă natură decât tot ce poate fi finit. Și cum prima teză o înspăimântă, ca deschizând o perspectivă a unei nesfârșite trude ce nu-și găsește nicio dată odihna într-o satisfacție 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-L cunoaște pe Cel infinit –, acest impuls este dovada că ea este făcută pentru infinit, că El există înainte de ea, dacă din primul moment al trezirii ei Îl presupune existând. 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 niciunul dintre obiectele finite nu o satisface, ci mai degrabă îi dezamăgește așteptarea. Mintea este făcută să-L caute pe Dumnezeu, și realitățile finite, rând pe rând atinse și depășite, nu pot avea, ca obiecte ale cunoașterii, rostul negativ de a o amăgi neconținut, de a-și râde de acest impuls, ci numai pe acela pozitiv de a o pregăti treptat pentru marea întâlnire, pentru înțelegerea Celui Ce stă la capătul tuturor.

Dar să analizăm un moment natura acestui impuls de a-L 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 înrâurire impulsivantă și atractivă cauza primă a creației și scopul ultim al cunoașterii²². Iar certitudinea implicită a minții despre o realitate inteligibilă infinită, câtă 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 de sau de a-și însuși tot ceea ce reprezintă o valoare. Este și aceasta o tendință infinită, despre care știm că nu se va satisface cu nicio valoare finită, ci, străbătând prin toate, o caută pe

²² „Această prezență la agentul conștient și liber a unei idei de infinit, de universal, de bine care transcende toate determinările particulare care pot să-l solicite, este condiția *sine qua non* a oricărei conștiințe de a fi, cauză a oricărei acțiuni proprii unui agent, chiar imperfect, a oricărei eficacități în mod real inițiatoare. N-am putea niciodată insista îndeajuns asupra acestui adevăr capital în univers, unde există cauze secundare, cu adevărat active și productive, fie și numai pentru faptul că ideea unui infinit, a unei prime cauze, a unei ordini transcendente li se comunică minților care primesc – odată cu aceste noțiuni și prin ele – ceva din puterea pe care aceste noțiuni o poartă în sine [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.].” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. I, p. 235.)

cea infinită, pe care o simte, confuz, ca existând. Această sete după valoarea infinită provine și dintr-o experiență a concavității noastre, a insuficienței pe care trebuie să o suplinim prin valori ce există în afară de noi. Dar dinamismul setei acesteia are în el și ceva pozitiv, care nu se poate explica numai prin minusul nostru; iar această forță pozitivă nu poate fi susținută în noi decât 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 câte 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 împlinire.

Dacă-i așa, atunci și pe planul nevăzut, valoarea supremă, valoarea care este în stare să îplinească toate dorurile noastre, nu poate să aibă decât un caracter personal, întrunind în sine tot ce este vrednic de prețuit și de iubit, purtat în focarul unei conștiințe, al unei înțelegeri iubitoare față de noi; astfel, prin mintea noastră și prin dorul ontologic al ființei noastre, nu numai că suntem legați de Dumnezeu cu un fir neîntrerupt, dar dinamismul lor ne indică posibilitatea și chiar trebuința ca această legătură să devină tot mai strânsă, 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 posibilitatea unei intensificări a acestei legături

nemijlocite, se desprind și din natura Revelației divine și din faptul că suntem în stare să o primim, distingând-o de orice comunicare pământească.

Am văzut că teologii protestanți²³, socotind cuvântul 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-ar fi descoperit voia Sa prin cuvânt, ca să nu Se arate El Însuși, dată fiind separația Lui de noi. Teologii protestanți din școala dialectică deosebesc, desigur, cuvântul revelațional de ideea detașată, de sine stătătoare, sau de gândul propriu pe care mi-l rostesc lăuntric sau vocal mie însumi, sau de cuvântul altei persoane, egale cu mine. Cuvântul revelațional este totdeauna cuvântul Persoanei divine către persoana umană.

În cuvânt mi se descoperă prezența și voința Persoanei supreme, a Persoanei divine, Care are ceva să-mi spună. „Cuvântul nu este mai puțin, ci mai mult ca ideea, căci ideea înseamnă spirit singuratic; cuvântul, însă, e comunitate de spirit. Ceea ce numesc grecii logos este cuvântul din mine; ceea ce numește Biblia cuvânt este cuvânt către mine.”²⁴ Cuvântul este o relație a unei persoane vii cu mine. Trei elemente sunt date prin cuvânt: persoana care îmi grăiește, eu, cel căruia i se grăiește, și cuvântul prin care mi se grăiește. Auzind un cuvânt, eu fac implicit experiența că mi-l grăiește o persoană deosebită de mine.

²³ Cu deosebire cei din școala dialectică, de pildă Emil Brunner.

²⁴ Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen, 1928, pp. 197-198.

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

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

Dar din tendința de a ține Dumnezeirea, chiar când Se revelează, într-o transcendență absolută, pentru a nu deschide cumva poarta filosofiei panteiste idealiste prin admiterea unei comunicări a lui Dumnezeu cu noi, în continuarea cugetării lor asupra cuvântului revelațional, teologii sus-arătați vin în contradicție cu ceea ce au spus până acum. Dacă până aici atribuiau cuvântului acestuia anumite virtuți de a face vestită Persoana care-l comunică, acum dezbracă acest cuvânt de orice sarcină deosebită de sensul pur pe care, de obicei, îl cuprinde un cuvânt. Așa, de pildă, ei spun că niciunul dintre cuvintele grăite de Iisus Hristos nu poartă în el nimic din dumnezeirea Lui, ci are un sens pur intelectual. Astfel, Revelația în Iisus Hristos nu mai este străbateră a unei lumi noi în timp, ci comunicare a unui adevăr care se adresează cunoașterii omului, fără a cuprinde în sine niciun semn că este de la Dumnezeu, nicio putere care să-i arate proveniența divină. Teologii amintiți nu exclud

numai orice psihicitate din cuprinsul acestui cuvânt și din procesul de primire a lui, ci și orice sarcină de natură spirituală, care să-l arate drept cuvânt venit de la Dumnezeu. Încopcierea omului 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, se vede o primă contradicție în teologia protestantă dialectică. Pe de o parte, această teologie ține să distingă „cuvântul” Revelației de „idee”, din motivul că primul își arată proveniența necesară de la Persoana care-Și îndreaptă atenția 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, confundă cuvântul Revelației cu ideea ca sens pur.

Dar prin ce a cunoscut și prin ce cunoaște orice om credincios cuvântul revelat ca fiind un cuvânt al unei persoane, și anume al Persoanei divine, dacă, după cum susține teologia dialectică, el nu cuprinde decât un sens intelectual? Sau cum puteau ști ucenicii lui Iisus că Cel Ce le vorbea nu era o persoană omenească, ci una dumnezeiască? Prin ce puteau ști că asupra Acelei Persoane sta un „accent” care o deosebea total de toți ceilalți oameni? De unde aveau ascultătorii prorocilor siguranța că ei grăiau cuvintele lui Dumnezeu? Pentru teologia dialectică, răspunsul la aceste întrebări este foarte greu de dat,

²⁵ Wilhelm SCHMIDT, *Zeit und Ewigkeit*, Gütersloh, Bertelsmann Verlag, 1927, p. 79.

odată ce nu admite că, alături de cuvântul lui Iisus sau al prorocilor, s-ar fi revărsat în suflete și ceva din puterea dumnezeiască, prin care primeau convingerea asupra provenienței divine a acestor cuvinte.

Dar un răspuns trebuie să dea, pentru că altfel n-ar putea spune de unde provenea credința ascultătorilor că Iisus nu era doar un simplu om, ci și Dumnezeu, și că prorocii, când prorocesc, nu grăiesc cuvintele lor omenești. Și ca să dea un răspuns, recurg la Duhul Sfânt: „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 în lume”. Dar accentul acesta al Duhului Sfânt trebuie perceput de cei ce ascultă. Aceasta este a doua funcțiune a Duhului Sfânt, săvârșită 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 aceluia cu care Dumnezeu vrea să intre în legătură. Nimeni nu poate vedea accentul veșniciei care stă deasupra aceluia loc al timpului, decât prin Duhul Sfânt. Acela căruia nu-i deschide Duhul Sfânt ochii nu poate vedea nimic din ceea ce cade afară de cadrul întregului (temporal)”²⁶.

Nouă ne ajunge această recunoaștere. Prin ea se dezmente total teoria că funcția cuvântului revelațional este să excludă intrarea lui Dumnezeu în legătură cu omul. Desigur, într-un fel oarecare Dumnezeu Se întinde prin puterea Lui până acolo unde un organ profetic rostește cuvântul Lui revelațional. Dar pentru ca

²⁶ K. HEIM, *Jesus der Herr*, p. 185.

ascultătorul să capete certitudinea caracterului dumnezeiesc al acestui cuvânt, puterea dumnezeiască trebuie să facă un pas și mai departe, și anume până în sufletul lui, ca o iradiere din cuvântul însuși, care se deosebește în ochii lui de aceea a oricărui cuvânt 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 sufletele ascultătorilor.

Dacă cuvântul 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 până la noi. Fenomenul credinței, ce se trezește în noi față de acest cuvânt, adică faptul că suntem făcuți capabili să-l primim, este și el la rândul lui semnul unei legături nemijlocite pe care a stabilit-o cu noi. În fenomenul credinței se întâlnește în mod actual atenția lui Dumnezeu față de noi cu atenția trezită de El în noi. Dar întâlnirea a două persoane prin atenția lor reciprocă este o întâlnire prin ceva propriu fiecăreia dintre ele: chiar faptul că un cuvânt al 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 sunt într-o legătură și cu Dumnezeu.

Părinții Bisericii, când 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 suntem 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, făcând imposibilă transformarea noastră în substanță divină, oricât de mult ne-am apropia de El. Aproximarea noastră de Dumnezeu, ridicarea noastră la înțelegerea Lui, nu se poate realiza decât dacă ne îmbracă Dumnezeu Însuși în cele proprii 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.

Excluzând deci, ca pe două extreme imposibile, separația netă de Dumnezeu și identificarea cu El, rămâne ca raportul nostru cu El să se dezvolte pe linia unei legături reale, a unui contact care, pornind de la întâlnirea prin energia spirituală a atenției, să ajungă până la vederea „față către față”.

Identificarea este exclusă nu numai prin calitatea de Creator, pe care o are Dumnezeu, și prin calitatea funci-ară 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 decât liber și chiar suveran; dar tocmai pentru că este persoană, și anume

²⁷ cf. Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *A cincea cuvântare morală*, în: *Filocalia 6*, Ed. IBMO, București, 2017, pp. 208-228.

persoană absolut suverană, nu poate aduce lumea la existență prin emanație sau desfășurare involuntară din ființa Sa, nici prin utilizarea, din neputință, a unei materii eterne, ci numai prin creație din nimic. Făcând chiar abstracție de aceasta și privind Persoana lui Dumnezeu în Sine, ea face imposibilă identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu, dar dă posibilitatea unui progres infinit al comuniunii omului cu El. Și anume, întâi 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 la inițiativa ta, sau printr-o expediție agresivă din partea ta. Pentru a o cunoaște, trebuie să se descopere ea însăși, dintr-o inițiativă proprie, și face aceasta cu atât mai mult cu cât este mai redusă ponderea elementului agresiv din tendința ta de a o cunoaște. Cu atât 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 rând o teză a spiritualității creștine, aceea că nu se poate ajunge la vederea lui Dumnezeu fără un har special din partea Lui. Dar aceasta exclude putința ca ființa noastră, în setea de cucerire prin cunoaștere și împrăpiere a lui Dumnezeu, să ajungă până la absorbirea ființei divine în sine, până 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

²⁸ Max SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, 1933, pp. 681-686.

lumii, ca realitate distinctă. Ar însemna ca Dumnezeu să renunțe la existența creațiunii. Dar atunci, de 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 eurilor, pe lângă unirea desăvârșită dintre ele. Relațiile acestea sunt și o icoană pentru legătura omului cu Dumnezeu. Ele ne fac să înțelegem relația care nu se poate exprima prin cuvinte, decât în mod 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

²⁹ Sf. Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, traducere de Pr. T. Bodoș, Sibiu, 1946, p. 4, spune: „Pe cât de negrăită e bunătatea Lui față de noi [...], tot pe atâta este de neîntrecută și neajunsă unirea duhovnicească a credincioșilor cu Dumnezeu, încât mintea nu poate născoci nimic ca să se poată asemana cu ea. De aceea și Sfânta Scriptură a trebuit să făurească o mulțime de chipuri care să lămurească marea taină a acestei uniri neînțelese, deoarece într-unul singur e limpede 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 tainică. Totuși, și aceste icoane sunt slab grăitoare și rămân departe de ceea ce ar trebui ele să spună.”

nu devin daruri și puteri naturale ale ființei noastre. Ființa noastră nu se preface în ființă divină, pentru că eul nostru creat nu devine eu dumnezeiesc, și de aceea, în această trăire, eul nostru își păstrează conștiința că nu prin sine puterile sale se bucură de toate bunurile ce le gustă, ci mulțumită lui Dumnezeu. Creștinul duhovnicesc își însușește această afirmație de supremă smerenie, dar și de supremă îndrăzneală: „Eu sunt om, dar viețuiesc ca Dumnezeu prin ceea ce mi-a dat Dumnezeu; sunt om, dar sunt la nivelul lui Dumnezeu prin harul cu care a binevoit El să mă îmbrace”. Ea redă expresia Sfântului Apostol Pavel: „Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” (*Galateni 2, 20*). Adică eul meu de om n-a încetat să existe, căci conștiința eului propriu o am, odată ce-l afirm; dar eul meu trăiește viața lui Hristos. Am rămas om după fire, dar am devenit Hristos după puterile prin care trăiește acum eul meu. Aceasta este experiența creștinului pe culmile supreme ale trăirii sale duhovnicești.

3. Spiritualitatea ortodoxă și participarea omului duhovnicesc la viața semenilor

Circulă opinia că spiritualitatea ortodoxă ar îndemna la indiferentism față de viață, la retragere din desfășurarea ei, la o prematură atitudine eshatologică.

Părerea aceasta este cu totul greșită. În special Sfântul Maxim Mărturisitorul a scos în evidență mișcarea creației zidite de Dumnezeu și necesitatea oricărui om de a participa la această mișcare, dacă vrea să ajungă la desăvârșirea reprezentată prin unirea tainică cu Dumnezeu.

Căci mișcarea este menită în general să-l ridice pe om la nivelul unei mai mari bunătați, chiar la desăvârșire.

Sfântul Maxim Mărturisitorul formulează, într-un fel care-i este propriu, ideea unui dinamism al creației. Răspunzând la o întrebare a egumenului Talasie, care dorea să afle în ce sens spune Iisus Hristos despre Tatăl Său că lucrează (cf. *Ioan* 5, 17), odată ce, în cele șase zile ale creației, a terminat de adus la existență toate categoriile de ființe din care se alcătuieste lumea, el zice: „Dumnezeu, isprăvind de creat rațiunile prime și esențele universale ale lucrurilor, lucrează totuși până azi, nu numai susținând acestea în existență, ci și aducând la actualitate, desfășurând și constituind părțile date virtual în esențe; apoi, asimilând prin Providență cele particulare cu esențele universale, până ce, folosindu-se de rațiunea mai generală a ființei raționale, sau de mișcarea celor particulare spre fericire, va uni pornirile spontane ale tuturor. În felul acesta le va face pe toate să se miște armonic și identic întreolaltă și cu întregul, nemaivând cele particulare o voie deosebită de-a celor generale, ci una și aceeași rațiune văzându-se în toate, neîmpărțită de modurile de a fi ale aceluia căroră li se atribuie la fel. Prin aceasta se va arăta în plină lucrare harul care îndumnezeiește toate”³⁰.

De fapt, lumea ni se prezintă într-un proces de neconținută „parturiție eshatologică”, cum zice Maurice Blondel, în care fiecare parte este determinată de întregul univers, determinând la rândul său întregul, și

³⁰ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, pp. 49-50 (PG, 90, 272).

„fixitatea relativă a ființei comportă o desfășurare ale cărei faze multiple nu pot fi izolate unele de altele fără grave riscuri”³¹. Scopul ei, cum spun Sfinții Părinți, este să scoată la iveală spiritul îndumnezeit. De aceea, această desfășurare solidară nu se produce numai în sistemul închis al ordinii fizice, ci ea influențează și existența spirituală a ființelor personale, precum și faptele acestora, generate de idei și de sentimente, influențează desfășurările de ordin fizic din univers, precum se influențează și aceste persoane între ele. Cu un cuvânt, ordinea spirituală și cea fizică ale lumii create se desfășoară solidar, printr-o inter-influență care se manifestă în tot universul³². Astfel, fiecare persoană este responsabilă de desfășurarea întregului univers fizic și spiritual. Cel mai mic gest al fiecăruia dintre noi pune lumea în vibrație și îi modifică starea. Totodată, existența fiecărei persoane, ca și cea a fiecărui lucru, este mereu în funcție de convergența factorilor produși de desfășurarea întregului³³. „Acțiunea fiecăruia, cât de infimă ar fi

³¹ M. BLONDEL, *L'Action*, vol. I, pp. 316-317.

³² „Am văzut într-adevăr cum creația în întregime este în starea dintâi pasivitate inițială; dar și cum totuși – prin lucrarea lui Dumnezeu Celui doritor de a înălța puțin câte puțin, din pură bunătate, fapăturile la rangul de cauze – se ivesc agenți fizici, vii, conștienți, potrivit unei ierarhii a formelor, care compune o solidaritate în care cele inferioare le pregătesc și le susțin pe cele superioare, care, la rândul lor, ridică și poartă pe treapta cea mai înaltă condițiile naturale ale propriei acțiuni [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, *n.ed.*]” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. I, p. 414.) Lumea este astfel într-o „ierarhie dinamică” și într-o „geneză progresivă”, existând o omogenitate deplină a lumii (cf. M. BLONDEL, *L'Action*, vol. I, p. 372).

³³ LOUIS LAVELLE, *De l'Acte*: „Cel mai mărunț din gesturile noastre clatină lumea, fiind solidar cu toate mișcărilor din ea” (p. 89). „Toate ges-

ea, provoacă rezistențe sau reacțiuni, suferă presiunea universală pentru a se insera în univers, refulează în oarecare măsură și domină această greutate a universului. Deci niciodată acțiunea noastră nu se înfăptuiește într-un cerc absolut închis.”³⁴

Dar această desfășurare nu are loc la întâmplare și nu este fără țintă. Nu se poate face cu lumea exterioară orice. Numai ținând seama de posibilitățile și de legile din natură, omul și-o poate aservi cu folos. Modelarea naturii pentru scopurile omenești este prefigurată în natura însăși. „Nu o brutalitate imediată, spune Blondel, poate pune stăpânire pe forțele naturii: descoperirile presupun un tact inventiv, sau chiar divinator. Nu numai omul a modificat fața pământului, ci și opera omului s-a adaptat secretului puterilor naturale pentru a și le adapta mai bine. Această acțiune cuceritoare nu se explică decât printr-un fel de *connubium* între aspirațiile proprii și resursele infuze în universul în care noi ne scufundăm ca un punct.”³⁵

turile pe care le facem modelează rând pe rând toate formele realului, le multiplică, le transformă și își au partea lor de responsabilitate în însuși actul care le-a creat” (p. 91). „Responsabilitatea noastră față de Ființa totală este o mărturie în favoarea unității acesteia; nu există nicidecum ființă particulară care să nu se simtă compatibilă cu Universul întreg: ea simte că trebuie să ia în mâinile sale însăși sarcina creației” (p. 90). „Pe de altă parte, întreaga sa existență este o suită de întâlniri; iar fiecare întâlnire e transformată de ea într-o oportunitate, de așa manieră încât lumea capătă pentru ea o semnificație spirituală și personală pe care sistemul însuși n-ar putea nicidecum s-o redea” (p. 47) [traduceri din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.].

³⁴ M. BLONDEL, *L'Action*, vol. I, p. 20.

³⁵ M. BLONDEL, *L'Action*, vol. II, p. 186.

Adevărul acesta l-a formulat demult, în termeni și mai proprii, Sfântul Maxim Mărturisitorul, când a spus că în universul creat sunt 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 rând pe rând energiile naturii și legile de utilizare a lor, scoate la iveală tot mai multe dintre aceste rațiuni și vastele conexiuni dintre ele, iar gustul pentru armonie și pentru estetică al diferitelor civilizații, modelând natura ca mediu al omului, face ca aceste rațiuni să se răspândească peste fața lucrurilor ca o lumină. Nu putem ști până unde permite natura o asemenea desfășurare. Dar, întrucât, cum susține și Blondel, atât lucrarea spiritului uman care nașcocește, cât și mișcarea fizică din lume sunt prelungiri voite pe plan creat ale neîntreruptului și veșnicului act al Rațiunii divine, am putea spune că desfășurarea lumii pe linia descoperirii rațiunilor din ea va dura până când 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 până ce 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 răspândite peste fața lumii țâșnind din sânul lucrurilor, este vădit că omul nu trebuie să producă între aceste rațiuni o imposibilitate de coexistență (prin poluare, prin epuizarea energiilor 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 pe o condiție *sine qua non* a ajungerii la desăvârșire. De la Evagrie Ponticul, sau chiar de la Origen, până la Sfântul Maxim Mărturisitorul și mai departe, credinciosul care vrea să dobândească desăvârșirea, înainte de a ajunge un γνωστικός, trebuie să fie un πρακτικός. Căci nu se poate face cineva capabil să vadă rațiunile din lucruri și, prin ele, pe Dumnezeu-Cuvântul, dacă nu s-a dedicat întâi „filosofiei lucrătoare”, sau „împlinirii poruncilor”.

Desigur, „împlinirea poruncilor” constă nu numai într-o activitate îndreptată asupra naturii, ci și, mai ales, într-una care îl are în vedere pe semenul nostru, după cum ne vizează 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 dintre noi. Prin atenția, prin sfatul, prin învățătura, prin pilda ce i le 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 Îl întâlnim pe Hristos, ci și în ființele semenilor. Sfântul Isaac Sirul cere insistent ca rugăciunea să fie însoțită de milostenie 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” (*Cuvântul* 23). Sau: „Sprijină cu cuvântul pe cei întristați, și te va sprijini Dreapta care poartă toate” (*Cuvântul* 30). Iar Sfântul Simeon Noul Teolog zice: „El [Domnul] a primit să ia asupra Sa fața fiecărui om lipsit și să Se unească pe Sine cu fiecare, ca niciunul dintre cei ce cred în El să nu se înalțe împotriva fratelui, ci fiecare, văzând pe fratele și pe aproapele său ca pe Dumnezeuul său, [...] să-l primească și să-l cinstească întocmai ca pe Acela și să-și deșerte toate averile spre slujirea lui, precum și Hristos Și-a vărsat sângele Său pentru mântuirea noastră.”³⁶ Și iarăși, Sfântul Isaac zice: „Cel ce gândește la Dumnezeu cinstește pe orice om, află ajutor de la orice om prin voința ascunsă a lui Dumnezeu. Și cel ce apără pe cel asuprit are pe Dumnezeu de partea sa. Iar cel ce întinde brațul său spre ajutorul aproapelui primește brațul lui Dumnezeu în ajutorul său” (*Cuvântul* 23).

Activitatea prin care ajutăm la formarea semenilor și a noastră se cristalizează în virtuți care culminează în iubire.

Și acestea sunt 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

³⁶ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în: *Filocalia* 6, 2017, p. 111.

măcar la o activitate fizică orientată asupra naturii; și prin aceasta dobândim anumite virtuți de răbdare, de disciplinare, de abnegație.

Blondel face distincție între trei tipuri de activitate: ποεῖν, tipul elementar al acțiunii umane, care constă în a face ceva dintr-o materie; πράττειν, acțiunea prin care „facem omul”, exprimăm în natura noastră profundă aspirațiile noastre esențial umane, modelând membrele noastre, aptitudinile noastre, formând caracterul nostru; și θεωρεῖν, contemplația, din care lipsește orice materie pasivă, orice interes, orice scop util, având tocmai de aceea eficacitatea cea mai mare în perfecționarea energiilor noastre spirituale.

Dar o separare netă între aceste activități nu are nicio cântărire loc. În lucrarea asupra naturii, omul se și exercită în anumite virtuți, își formează caracterul și, indirect, urmărește slujirea semenilor. De aceea, nevoințele duhovnicești nu au nesocotit niciodată lucrul mâinilor ca mijloc de purificare și de călăuzire a omului credincios spre desăvârșire. Și credem că astăzi, când civilizația tehnică a adus o mare varietate de activități noi în legătură cu natura, nimic nu l-ar împiedica pe omul credincios să-și urmărească desăvârșirea chiar dacă exercită o meserie legată de mașină.

Drumul spre desăvârșirea creștină nu exclude niciun fel de muncă, dar cere ca prin fiecare să se urmărească dobândirea virtuților. Nimeni nu trebuie să-și închipuie că munca pe care o face este scop în sine, ci fiecare trebuie să realizeze că ea are menirea să-i înfrumusețeze firea cu virtuțile răbdării, ale înfrânării, ale dragostei de semeni, ale credinței în Dumnezeu și să-i deschidă ochii

asupra rânduielilor înțelepte așezate de Dumnezeu în toate. Prin aceasta, nu se lasă purtat de o curgere întâmplătoare a vieții în timp, ci se străduiește să-i cârmuiască dezvoltarea spre adevăratele ei ținte. Scopul ultim al muncii și al participării la viața lumii nu este atât desfășurarea naturii, cât dezvoltarea normală a latentelor din om și dintre semenii lui. Chiar în răbdarea necazurilor, care este unul dintre cele mai importante mijloace ale nevoițelor creștine, avem nu o fugă de viața lumii, ci o persistare în ea. Iar grija de formarea proprie și de cea a semenilor, prin împodobirea cu virtuți, nu înseamnă o neparticipare la viața lumii, ci o 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, când lucrul principal pentru el nu mai este activitatea externă, ci contemplația, exercită o influență, asupra dezvoltării lumii, prin atracția și puterea ce le exercită asupra semenilor, ca aceștia să devină – prin aceeași împlinire a poruncilor, prin aceeași lucrare virtuoaasă – ca el. El Îl imită pe Dumnezeu, Care, deși neschimbabil, nu oprește prin această neschimbabilitate dinamismul creației, ci, prin impulsul și atracția necurmăte, exercitate asupra ei, îl susține, dându-i ca țintă ideală perfecțiunea Sa, care este neschimbabilă. Ajuns la culmea desăvârșirii, 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 nicio 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. Sfânta Treime – temeiul spiritualității creștine

Spiritualitatea creștină, având ca țintă îndumnezeirea omului, unirea lui cu Dumnezeu, fără confundarea cu El, are ca temei convingerea că există un Dumnezeu personal, Care este sursă supremă a iubirii iradiante și Care, prețuindu-l pe om, nu vrea confundarea lui cu Sine, ci ridicarea și menținerea lui într-un dialog etern al iubirii.

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

Dar Dumnezeu personal, și deci sursă supremă a iubirii, nu poate fi conceput ca persoană singulară, ci doar 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 temeiul unei spiritualități desăvârșite a omului, înțelesă ca o comuniune deplină cu Dumnezeu în iubire, fără pierderea lui în El.

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 nealterată învățătura biblică despre Sfânta Treime și despre 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, întâlnim aici 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 decât acolo unde se crede într-o eshatologie eternă a omului, în unirea fericită 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 dintre Persoanele dumnezeiești S-a întrupat ca om pentru eternitate, manifestând în aceasta iubirea eternă a lui Dumnezeu pentru omul ca om. Koepgen 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 filosofie raționalistă care, accentuând 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 îmbinarea 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, considerându-se astfel esența drept cauză a Persoanei, ceea ce duce în fond la un dumnezeu impersonal, adică panteist.

Dar să-i dăm cuvântul lui Koepgen:

„Mistica, zice el, are totdeauna o singură țintă: îndumnezeirea și unirea omului cu Dumnezeu, fără confundarea omului cu El. Iar aceasta nu se poate înțelege decât din ideea treimică despre Dumnezeu. În creștinism, totul este orientat în mod necesar spre desăvârșirea 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 mână 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 filosofic al unui spirit absolut (și deci impersonal). Și e demn de remarcat că și teologia catolică lucrează aproape exclusiv cu conceptul filosofic 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 impregnate de aristotelism, sau din confundarea celui din urmă cu cel al filosofiei în general panteiste, vine și folosirea de către teologia scolastică a aceluiași nume de „mistică”, exprimând unirea creștinului cu Dumnezeu, termen care, folosit de panteismul filosofic, a dus și la reproșurile ce i 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 sintagmele „viață în Hristos”, „viață în Duh”, „viață duhovnicească”, „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 Sfântului Apostol Pavel (*Galațeni* 3, 28; 3, 20; 2 *Corinteni* 4, 11; 1 *Corinteni* 7, 8; 1 *Corinteni* 6, 19; 1 *Corinteni* 3, 16; 1 *Corinteni* 2, 12; *Romani* 8, 15; 8, 9-10; *Efesenii* 3, 16, 17; *Colosenii* 3, 3; *Ioan* 14, 23; 1 *Ioan* 3, 24 etc).

Dar Koepgen continuă: „Dumnezeu și divinitatea nu sunt același lucru. Când misticul (omul duhovnicesc, *n.n.*) vorbește de Dumnezeu, el nu înțelege o divinitate metafizică (*ens a se*), ci [se] gândește la Dumnezeuul treimic, Care S-a unit într-un mod cu totul neînțeles cu omul și i-a mântuit pe oameni”.

Dacă creștinismul are la bază credința în Sfânta Treime, spiritualitatea face parte din însăși ființa lui: „Mistica (viața în legătură cu Dumnezeu, viața care Îl are în sine pe Dumnezeu, în diferite grade, am zice noi) nu e un appendice 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).

Din cauza conceptului său filosofic 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 rămâne fidelă Noului Testament: nu raționalizează taina lui Dumnezeu Celui în Treime, ci, bazându-se pe experiența lui Dumnezeu care ni Se comunică din iubire, în Duhul, prin energiile necreate, nu-L ține pe Dumnezeu nici distant față de noi, ca religiile raționalist-monoteiste (iudaismul și mahomedanismul), nici nu ne duce la contopire cu El, ca în religiile și filosofiele panteiste, care cunosc ca unică realitate o esență de un fel sau altul.

Ca exemplu de falsă sau amăgitoare spiritualitate, sau mistică, proprie filosofiei panteiste, care nu-i promite ființei umane altceva decât contopirea cu 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 ajungând 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 sqq*). Și Koepgen comentează acest loc zicând: „Plotin ne arată aci esența misticii neoplatonice, al cărei fundament este de necontestat, întrucât esența lui Dumnezeu e cugetată ca pură idee și e pusă pe același plan cu categoriile spiritului uman și în relație cu el”.

Apoi, Koepgen dă un citat din Sfântul Simeon Noul Teolog, care îl 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 întunericului Îl văd, cutremurat, pe Hristos deschizându-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 sfânta 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 atât mai uimitoare cu cât a deschis ochiul meu și mă ajută să văd, și ceea ce am văzut este El Însuși. Căci lumina aceasta le dă celor ce privesc să se cunoască pe ei înșiși în lumină și cei ce văd în lumină Îl văd iarăși pe El. Căci ei văd lumina Duhului și întrucât Îl văd pe El, Îl văd pe Fiul. Iar cine s-a făcut vrednic să-L vadă pe Fiul, Îl vede și pe Tatăl.”³⁷

În opoziție cu Sfântul Simeon, Koepgen arată cum revenirea Occidentului creștin la conceperea raționalistă a lui Dumnezeu, slăbind accentul pus pe Sfânta Treime, deci pe caracterul personalist-comunitar al lui Dumnezeu, l-a dus la reînnoirea falsei mistici, a confundării contemplativului cu divinitatea impersonală. „În Sfântul Simeon, zice Koepgen, 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

³⁷ „Prefață”, în: Georg KOEPGEN, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg, 1939.

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. Gândul la Sfânta Treime trece aci pe ultimul plan. Când Eckhart zice: „Dacă voiesc să-L cunosc pe Dumnezeu fără mijlocire, trebuie ca eu să devin El, și El să devină eu”³⁸, influența lui Plotin este de necontestat.

„În ce constă, se întreabă din nou Koepgen, 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 Îl vede pe Tatăl, în primul rând ca Tată, și pe Fiul, ca Fiu. În aceasta constă marea deosebire dintre mistica (viața duhovnicească) răsăriteană și mistica apuseană. Mistica apuseană este sub influența lui Plotin, rămânând monoteistă în sensul strâmt; ea vede de fapt Treimea, dar numai ca unitate a persoanelor în Dumnezeire. Chiar mistica noastră catolică modernă preocupată de Hristos vorbește, precum se știe, aproape numai de «Mântuitorul divin», ceea ce înseamnă că ea Îl vede în Hristos numai pe Dumnezeu în dumnezeirea Lui. Biserica de la început – și cu ea, Simeon – vedea, dimpotrivă, în Hristos ceva mai mult: Îl 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

³⁸ Meister ECKHART, *Predigten*. Ausgabe von Büttner, Jena 1934, p. 39.

pentru viața trinitară a lui Dumnezeu, pentru întrepătrunderea Persoanelor dumnezeiești și pentru referirea lor una la alta. Pentru Vechiul Testament, Dumnezeu era, în orice caz, măcar Yahwé, Domnul oștirilor, Stăpânul 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 îl prefăce 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 ale credinței”, care deschide taina realității, mai presus de orice logică simplificatoare. „De aceea misticul trinitar (omul duhovnicesc care crede în Sfânta 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 îl ridică pe gânditor într-o altă ordine spirituală, care îl păzește de la început de această concepție panteistă”³⁹. Dogma Treimii îl ridică pe credincios în legătură 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. Întemeindu-se pe argumente mai mult raționale – zice în aceleași pagini Koepgen –, deci pe considerații

³⁹ „Prefață”, în: G. KOEPGEN, *Die Gnosis...*

de la distanță, că Dumnezeu trebuie să fie un Dumnezeu iubitor și deci că trebuie să fie, la rândul Său, iubit, ea devine o trăire închisă în subiectivitate, un sentimentalism neancorat în experiența nemijlocită a lui Dumnezeu. La aceasta duce absența, din teologia occidentală, a doctrinei energiilor necreate ce vin în noi, absență care stă în legătură cu conceperea lui Dumnezeu mai mult ca esență decât drept comuniune iubitoare de Persoane.

Georg Koepgen nu se sfiște să vadă începutul deplin sistematizat al acestei înțelegeri filosofice, nebiblice, esențialiste și impersonale sau netrinitare a lui Dumnezeu, chiar la Toma de Aquino, care, potrivit afirmațiilor autorului, „a suferit o profundă prăbușire la sfârșitul vieții sale, din cauza faptului că tot ce scrisese mai înainte i-a apărut ca nesatisfăcător. Poate va veni o zi – și noi am dori să o vedem cât mai curând – când teologia va lua tot așa de mult în serios acest eveniment din viața Aquinatului, ca și pe toate celelalte. În orice caz, aceasta ar contribui în mod esențial la producerea acelei cutremurări în activitatea științific-teologică, legată de cele mai bune tradiții ale unui Pavel, Augustin, Pascal sau Newman”⁴⁰.

Pentru producerea acestei schimbări, Koepgen 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” păgân, care e în fond panteist și nu-L cunoaște prin experiență pe Dumnezeu Cel transcendent, Care vine în noi prin harul iubirii Lui.

⁴⁰ „Prefață”, în: G. KOEPGEN, *Die Gnosis...*

„Gândirea noastră de azi s-a obișnuit așa de mult să identifice «logica» și «rațiunea», încât ea evaluează corectitudinea oricărui raționament după măsura în care el corespunde legilor «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 gândirea e preocupată nu de idei, ci de persoană; e existențială”⁴¹. Iar persoana este infinit mai mult decât 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 sunt numai niște produse parțiale ale persoanei, mijloace de comunicare nedepășite între persoane. Iar însetarea persoanei după relații nesfârșite cu alte persoane implică atât veșnicia persoanelor, cât și sursa acestei veșnicii a lor într-o comunitate supremă de persoane.

Am putea sistematiza, completa și adânci cele spuse de Koepgen prin următoarele:

[1] Numai o comunitate desăvârșită de Persoane supreme poate hrăni, cu iubirea ei nesfârșită și perfectă, setea noastră de iubire față de ea și între noi. Hrănirea aceasta nu poate fi numai gândită, ci și trăită. Căci iubirea nu se mulțumește să fie numai gândită, ci e dornică să se dăruiască, să primească și să fie primită. Un dumnezeu monoteist în sens strâmt trebuie considerat ca închis și satisfăcut în sine, fapt care ar corespunde cu o perfecțiune pe care noi nu o putem înțelege, odată ce e lipsită de iubire.

⁴¹ „Prefață”, în: G. KOEPGEN, *Die Gnosis...*

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 el însăși. În concepția panteistă, persoanele, dacă apar, nu au valoare supremă și netrecătoare. Deci, nici iubirea dintre ele. Esența, fiind în ea însăși lipsită de iubire, – odată ce iubirea înseamnă dăruire conștientă și voluntară între persoane, sau dăruire de sine a cuiva, altcuiva, din veci – , n-ar putea să producă iubirea cândva ulterior, deci, nici persoanele. Iubirea fără început, eternă, presupune că Dumnezeu este o unitate desăvârșită a ființei divine, dar în același timp este Treime de Persoane, din aceeași eternitate. Iar ca iubire desăvârșită, Treimea dumnezeiască li Se poate dărui 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 infinită revărsare a Sa 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 decât unindu-le real cu Sine prin iubire, făcându-le să experimenteze în mod real iubirea Sa. Numai așa se manifestă o libertate și o iubire în existență, fără de care totul apare fără nicio noimă. Iubirea din comunitatea supremă își produce astfel o nouă formă a manifestării. Deci, pe de o parte, nu e totul una în existență, dar nu sunt nici despărțiri de netrecut în ea.

Persoanele create și deci finite se pot bucura de infinitatea iubirii și a vieții dumnezeiești, sau de unica sursă

a vieții și a iubirii, adică de infinitatea acelei surse, într-un progres infinit al lor în îndumnezeire, fără de care existența și năzuința lor nesfârșită 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 una 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 sunt pe planul suprem tot așa de valoroase ca și ființa lor și, asemenea ei, indestructibile. Numai așa iubirea lor e 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 care ține de un plan secundar, ceva

supus unor legi de evoluție ce-i sunt superioare. Pe de altă parte, niște persoane existând 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 nepuizabilă. 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 întregă de la Una la Alta. Noi nu putem trăi, în energia ce ni se comunică de la Dumnezeu, toată ființa divină. Ea este nepuizabilă. 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 Sfânt. Iubirea nu e uniformă. Dacă nu l-aș avea pe celălalt ca pe un altul decât mine, dacă nu mi-ar da o iubire alta 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 Fiu 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 sunt uniforme. Tatăl Îl iubește pe Fiul cu o simțire părintească infinită, mângâindu-L cu sensibilitatea nesfârșită a unui Tată desăvârșit. Iar Fiul răspunde acestei iubiri părintești cu simțirea fiască a celui ce se simte mângâiat de Tatăl desăvârșit. Nici nu știm dacă două iubiri uniforme ar mai fi iubiri. Însă sensibilitatea Tatălui față de Fiul ia chipul ipostatic mângâietor al Duhului Sfânt. Tatăl Se bucură împreună cu Duhul, de Fiul. Dar această mângâiere ipostatică a Tatălui, îndreptată spre Fiu, Îl face și pe Fiu să răspundă cu o simțire intensificată a iubirii Tatălui față de El, fără ca sensibilitatea mângâietoare a Tatălui față de Fiu să devină proprie Fiului, căci în acest caz ar simți și El o iubire paternă față de Tatăl, confundându-Se cu El. El răspunde cu sensibilitatea Lui filială, provocată și de Duhul Sfânt, 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-Tatăl, vrând să întindă treptat darul iubirii Sale infinite către un alt ordin de subiecte conștiente, și anume către cele 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 întrupat toți suntem înfiați de Tatăl. Propriu-zis, chiar prin

creație, Dumnezeu-Tatăl l-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 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 revarsă peste noi dragostea paternă în forma Duhului Sfânt revărsat peste Fiul Său, iar noi răspundem acestei iubiri a Tatălui, provocați de aceeași sensibilitate mângâietoare 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 Sfânt, ca dragoste a lui Dumnezeu față de noi și a noastră față de Dumnezeu.

Duhul aduce în creație viața și iubirea intertreimică, ridică creația în planul iubirii intertreimice și al îndumnezeirii. Epicleza Duhului Sfânt în Euharistie, spune Koepgen, nu are numai scopul de a preface exterior pâinea și vinul în trupul și sângele Domnului, ci și pe acela de a introduce viața dumnezeiască în creație. „Biserica răsăriteană nu vede conceptul, ci procesul însuși, realitatea religioasă. Ce este pentru ea Euharistia? Prefacerea pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Hristos? Desigur,

este și aceasta, dar în primul plan se află pentru ea nu prefacerea, ci îndumnezeirea creaturii. În adâncurile Duhului se săvârșește unirea între Dumnezeu și lume. Sacramentul este punctul în care se săvârșește pătrunderea celeilalte lumi în cea a noastră, de aici. Iar aceasta este opera Sfântului Duh.”⁴² De aceea Îl cheamă Biserica, în toate slujbele ei de sfințire, pe Duhul Sfânt. Prin Duhul Sfânt suntem 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 Dumnezeu sau cu esența totală, caracterul ei hristologic. Suișul creștinilor spre Dumnezeu Îl are, adică, nu numai drept normă, ci și drept cale pe Iisus Hristos, conform cu mărturisirea Lui: „Eu sunt Calea [...]”⁴³. Nimeni nu poate înainta spre unirea tainică cu Dumnezeu, pășind pe o altă cale decât cea arătată de Hristos (Însăși 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 Sfânt al Lui.

⁴² G. KOEPGEN, *Die Gnosis...*, p. 241.

⁴³ *Ioan* 14, 6.

Creștinismul crede că orice altă unire cu Dumnezeu, deci una 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.

„Și printr-Însul [a binevoit] toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele Crucii Sale.”⁴⁴ „Că prin El avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh.”⁴⁵

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

Chiar făcând abstracție de întrupare, Fiul lui Dumnezeu este Cel prin Care „[...] toate [...] sunt așezate”, pentru că „întru El au fost făcute toate”⁴⁶. El nu este numai Acela în Care Tatăl își privește strălucirea proprie, ci și Acela în Care creația poate contempla slava Tatălui. Având un rost etern revelațional, Fiul a fost orânduit ca și în raport cu lumea să fie revelația Treimii. Când Dumnezeu a săvârșit scoaterea lumii din nimic la existență, Fiului I-a revenit rolul de a sta cu ea în contactul cel mai imediat. Adâncurile de absolută transcendență ale Dumnezeirii, de a căror existență lumea n-ar putea lua niciun fel de cunoștință, prin Fiul i se fac oarecum cognoscibile. Prin Fiul Său, Dumnezeu este pentru lume în general un glas ce răsună în fire, Fiul este un semn doveditor

⁴⁴ *Coloseni* 1, 20.

⁴⁵ *Efeseni* 2, 18.

⁴⁶ *Coloseni* 1, 16-17.

al existenței Lui, adică este „Cuvânt”; și tot prin Fiul, Dumnezeu îi este lumii oarecum „Rațiune”, adică realitate până la un anumit punct 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 nemântuitor la Dumnezeu, prin rațiunea noastră atinsă de boala păcatului, se înfăptuiește tot numai prin Fiul și în Fiul ca Rațiune supremă a tuturor lucrurilor și ca ultima pe care o putem întrucâtva sesiza în Dumnezeu.

Dar Dumnezeu a făcut, prin întruparea acestui „Cuvânt”, a acestei „Rațiuni” a 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, răsunând 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 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 ascendent spre Dumnezeu să nu fim singuri, ci cu El și în El. Dar faptul acesta obiectiv este coroborat cu 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 am avea să cuccerim divinitatea ce ne-ar sta în față, pasivă și impersonală. Creștini fiind, avem, începând de pe treapta cea mai de jos a stării noastre spirituale, conștiința sensibilizată

de Duhul Sfânt că în această deprindere ostenitoare și îndelungată ne aflăm neconținut într-o legătură cu Iisus Hristos, Care ne stă și alături, susținând mersul nostru, dar și în față ca model, chemându-ne spre Sine și spre o comuniune deplină cu El, așa cum un prieten, mai bun ca tine în toate privințele, îți este și alături pe drumul ce-l faci spre desăvârșirea morală, dar este și mai sus ca tine, mereu atrăgându-te. Unde nu este Iisus Hristos, acolo unde Dumnezeu este socotită o transcendență absolută, ea nici nu poate 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 nici inițiativă personală nici 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 nevoițelor ascetice, când ni s-ar părea că trebuie, precumpănit, să ne biziim pe 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 Ascetul⁴⁷. Ideea aceasta o avusese întâi Origen, iar în cele din urmă o dezvoltă Sfântul Maxim Mărturistorul. 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

⁴⁷ SF. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia 1*, p. 298 (PG 65, 905-930).

Persoana lui Iisus, ca model de desăvârșire, ni Se prezintă ca o sinteză a poruncilor dumnezeiești împlinite, lucrând 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 când Îl vedem după ce am trecut de faza împlinirii lor. El ne apare aspru când ni Se oferă prin porunci, sau când ne spune că singurul drum spre Sine duce prin ele. Origen spunea: „Nu apare celor mulți la fel ca celor ce pot să-I urmeze pe înălțimea muntelui. Pentru cei ce sunt încă jos, Cuvântul nu are nici chip, nici frumusețe [...]. Iar pentru cei ce au luat putere să-I urmeze și pe înălțimea muntelui, are o formă mai dumnezeiască”⁴⁸. Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul înfățișează aceeași idee astfel: „Domnul nu apare tuturor la fel. Începătorilor 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”⁴⁹. 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.”⁵⁰

Dar, cum am mai remarcat, Domnul este ascuns în poruncile Sale și în strădania pentru dobândirea

⁴⁸ ORIGEN, *Contra Celsum* 4, 16, citat după Hans Urs von BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau, 1941, Herder, p. 43.

⁴⁹ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien...*, p. 42.

⁵⁰ H.U. von BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien...*, p. 41.

virtuților, nu numai ca normă, ca model fărâmițat 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 o dată pentru totdeauna, ci le dă în fiecare clipă. Deci în strădania insului 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.”⁵¹

Ba, Sfântul Maxim merge până acolo încât spune: „Ființa virtuții din fiecare este Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu, căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos”⁵². În poruncile ce le dă, El personal vorbește conștiințelor noastre.

Dacă prin porunci ni Se oferă Domnul, așa-zicând 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

⁵¹ H.U. von BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien...*, p. 41.

⁵² MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1081. Ideea că, prin acțiune, descoperind rațiunile lucrurilor, Îl descoperim pe Dumnezeu În-suși o dezvoltă Blondel astfel: „Dumnezeu Își vizitează, ca să spunem așa, El însuși creația, pătrunde în tărâmul în care există lucrători care muncesc deopotrivă pentru ei înșiși și pentru El [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.]” (M. BLONDEL, *L'Action*, pp. 201-204.)

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, ca trăsături ale Domnului. Astfel, aceste trăsături se limpezesc treptat sub impulsul forței Lui poruncitoare, care lucrează din lăuntru în afară și care nu este decât Însuși Hristos, Cel sălășluit în adâncul nostru, nesesizat la început în mod vădit. Prezența lui Hristos ni se face astfel tot mai vădită în lăuntru nostru, manifestându-se tot mai luminos și în comportarea noastră exterioară, în virtuțile noastre. Iată cum exprimă aceasta Sfântul Marcu Ascetul: „Dar și acest templu [adică locașul sfânt al trupului și al sufletului – *n.n.*] are un loc în partea dinăuntru a catapetesmei. Acolo a intrat Iisus pentru noi ca Înaintemergător [...], locuind de la Botez în noi”⁵³. „Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea [...] și te pregătește ca să primești arătarea Celui ce locuiește întru tine.”⁵⁴

Dacă la început Hristos este, așa-zicând, îngropat în porunci și în noi, pe măsură ce ne prindem de porunci, cu puterea Lui care este în noi, dobândind 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 Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră drumul creștinului evlavios, de la lucrarea poruncilor la cunoaștere, ca drum tainic al Domnului

⁵³ SF. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 340 (PG 65, 985-1028).

⁵⁴ SF. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, p. 349.

în noi, de la coborârea pe pământ în chipul smerit de rob, până la urcarea pe muntele Taborului, unde Dumnezeu S-a arătat în toată slava Sa. Urcușul de la eforturile ascetice până la contemplarea tainică noi îl facem cu Hristos, prin Hristos, spre Hristos. Niciun moment nu-l facem singuri, ieșiți din această „Cale” și tinzând spre o altă țintă. Viața pământească a lui Hristos are astfel o permanentă actualitate, repetându-se cu fiecare dintre noi, așa cum un învățător parcurge, cu fiecare copil pe care-l crește, toate fazele învățăturii sale. Fiecare din noi îi este contemporan lui Hristos toată viața, sau, mai bine zis, El Se face contemporan cu fiecare dintre noi, și mai mult decât contemporan, părtaș intim la întreaga traiectorie a vieții noastre, întipărindu-Se spiritual în fiecare dintre noi.

Am spus că mai degrabă Hristos Se face contemporan cu noi, întrucât viața fiecăruia dintre noi își are unicitatea ei, pe care nu și-o pierde. Iisus participă la toate suferințele noastre ușurându-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. Sfântul Maxim spune: „[...] până la sfârșitul lumii pătimește mistic pururea pentru bunătatea Sa, după analogie cu pătimirea fiecăruia”⁵⁵. Noi știm că există o intercomunicare de la om la om; este știut că, pe măsura interesului ce și-l poartă, oamenii își trec unul altuia, în chip tainic, poverile, durerile și bucuriile; este știut că unul poate să simtă toate stările

⁵⁵ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, Ed. IBMO, București, 2017, p. 147 (PG 91, 713).

celuilalt, primindu-l pe acela în sine, sau pătrunzând el în acela. Dar dacă omul ajunge prin sensibilitatea dragostei să cunoască și să înțeleagă pe semenii săi, împovărându-se cu trăirea tuturor experiențelor lor, cu atât mai mult poate face aceasta Iisus, Omul culminant, Omul desăvârșit în dragostea față de semenii, Omul căruia curăția desăvârșită față 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, fortificându-le.

El îi urmărește, zice tot Sfântul Maxim Mărturisitorul, „în toate zilele pe toți cei ce se vor mântui, pentru a-i cuceri”⁵⁶.

Pătrunderea lui Hristos în noi se face prin Sfintele Taine; prin spălarea Botezului, prin ungerea cu Sfântul Mir și prin împărtășirea Lui de pe Sfânta Masă. „Prin mijlocirea acestor Sfinte 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 desăvârșire.”⁵⁷

Desigur, noi trebuie să conlucrăm cu Hristos Cel sălășluit în noi prin Sfintele Taine; altfel nu ne mântuim. Dar temelia pentru putința colaborării noastre este pusă de sus, este harul lui Hristos. „Lucrarea

⁵⁶ MAXIMUS CONFESSOR, PG 90, 77.

⁵⁷ SF. NICOLAE CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, traducere de T. Bodgeae, Sibiu, 1946, p. 21.

pornește de la Dumnezeu; din partea noastră se adaugă doar bunăvoința.”⁵⁸ Sau: „Baia Botezului este începutul și temelia vieții în Hristos.”⁵⁹ În botez se realizează prima „unire” a noastră cu Hristos, dar o „unire” care ne pregătește pentru unirea deplină din Euharistie, prin faptul că purifică și spală mireasa (sufletul) pentru unirea nupțială cu Mirele, în Euharistie⁶⁰.

Hristos, sălășluit în noi de la Botez, conduce cu putere nu numai străduința noastră după împodobirea cu virtuți, deci nu numai lucrarea pozitivă de fortificare prin voință a omului nou în Hristos, ci și pe cea negativă, de omorâre a păcatului, de slăbire, tot prin voință, a omului vechi. Căci omul nou în Hristos nu crește și nu se întinde în noi decât 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 a unei învieri tainice a celui ce se botează, ci și inaugurare a unui proces în care acea moarte și acea înviere continuă până la desăvârșire.

⁵⁸ Sf. NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos*, p. 8.

⁵⁹ Sf. NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos*, p. 28. Sau: „Baia Botezului nimic alta nu face decât trezește în cei spălați aceste simțiri și puteri” (Sf. NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos*, p. 42).

⁶⁰ „Taină a încorporării noastre în Hristos, taină a întoarcerii în Rai, Botezul este totodată taină a nuntirii sufletului cu Mirele lui dumnezeiesc, taină a unirii. Se cuvine ca sufletul să fie curățit și spălat înainte de a se putea uni cu dumnezeiescul său Mire [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.]” (Jean DANIELOU, „Le Symbolisme des rites baptismaux”, în: *Dieu vivant*, nr. 1(1945), p. 31.)

Moartea aceasta continuă este aspectul negativ al ascezei, este lupta împotriva omului vechi al păcatului; învierea este aspectul pozitiv, este creșterea omului nou al virtuților. Moartea este împreună cu suferința.

Înăbușim și tăiem de la noi un fel de viață ce ne-a devenit propriu. Dar atunci ne gândim că și Domnul a suferit și a murit, 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” atât a virtuții, ca latură pozitivă a ascezei, cât și a luptei împotriva omului vechi, al păcatului.

Hristos conduce lucrarea de omorâre 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 înfundăm și mai mult în păcat. Hristos este Cel Ce ne dă puterea de a 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, îngropându-Se într-o chenoză, într-o moarte pe care o repetă în viața fiecăruia dintre noi. Este moartea care, în același timp, este 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 pnevmatic bisericesc. Pentru că acolo unde, prin Taine, este prezent Hristos, acolo este Biserica plină de Duhul comuniunii în El, sau numai Biserica Îl împărtășește pe Hristos, ca Trup al Lui, prin mijlocirea Tainelor. Mădular al lui Hristos nu poate deveni și nu poate rămâne cineva decât dacă se integrează în Trupul tainic al Lui, ca ansamblu bine orânduit 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, crescând 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 rămână 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 străduiește pentru sporirea aceleiași credințe în ei; înseamnă că sporește în comuniunea cu toți, în Hristos, prin Duhul. Dar aceasta este totuna cu a lucra la întărirea Bisericii, dintr-o răspundere față de ea.

Aceasta este răspunderea pe care a avut-o în vedere și Mântuitorul, când 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 orânduirea lucrurilor o gradație. Există primordial o

ierarhie a bunurilor spirituale și numai pentru că unii ajung pe treptele superioare înaintea altora, aceia sunt datori să-i 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 Pachymere, comentând o expresie a lui Dionisie Areopagitul⁶¹. Cei ce se află pe treapta cea mai înaltă a bunurilor spirituale nu s-au ridicat numai pe ei înșiși, 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 una între bunuri. Deci, ierarhie înseamnă și o legătură între trepte prin ajutorul ce trebuie să-l dea cei superiori. De aceea, și cei de pe treapta cea mai înaltă în Biserică s-au ridicat acolo prin îngeri, subiecte superioare nouă. Aceasta pune într-o nouă lumină rostul îngerilor, care au, așa-dar, o răspundere față de oameni, semenii lor întru creaturitate. Îngerii sunt orânduiți și ei pe 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 pot trece pe o treaptă mai înaltă. Fixarea aceasta a treptei celei mai înalte implică o fixare a tuturor treptelor îngerești, în sensul că nu se mai face trecerea dinspre una inferioară către alta superioară, ci toate înaintează etern în cunoaștere. În privința îngerilor, nu mai este vorba de o cădere a unora nici de situarea unora înaintea altora, pentru că nu mai este păcat. Ei sunt consolidați toți în bine.

⁶¹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, capitolul I, 3; Parafraza lui Pachymere I, 3; PG 3, 386.

Totuși, fiecare treaptă primește lumina îndumnezeitoare prin cea superioară și în acest sens are nevoie de treptele superioare⁶². Încolo, îngerii sunt fixați pe veci pe treptele lor. Aceasta este „odihna” lor poate, deși odihna aceasta nu înseamnă că ei nu se bucură veșnic de primirea luminii divine, de contemplarea infinitelor adâncuri ale lui Dumnezeu. Ei sunt fixați în bine, dar și progresează în el. Aceasta înseamnă că sunt „într-o odihnă pururea mobilă” a spiritului lor, sau într-o mișcare circulară exclusiv în jurul ființei divine, la care vor ajunge în viața viitoare și sufletele noastre. 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, anulare treptată a urmărilor păcatului, iar pe de alta, desăvârșire a firii lor prin participarea tot mai intensă la Dumnezeu.

În slujba acestui progres spiritual stă ierarhia de subiecte, căci numai subiectele sunt capabile de ajutarea 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 realizându-se prin ajutorul și în cadrul ei, se realizează în cadrul Bisericii. Ținta ultimă a întregii ierarhii este îndumnezeirea celor ce se mântuiesc.

⁶²Dionisie nu vorbește numai de o iluminare și desăvârșire chiar și a cetelor îngeresti inferioare prin cele superioare, ci și de o purificare a lor. Ba încă și de purificarea, iluminarea și desăvârșirea primei cete de sus, prin Hristos. Purificarea este curățire de o anumită neștiință, iluminarea este participare la o cunoștință superioară, iar desăvârșirea este transformare mai înaltă prin această cunoaștere (DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia* VII, 31; PG 3, 209).

„Iar îndumnezeirea este asemănarea și unirea cu Dumnezeu, pe cât 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 lipsită de orice regret a celor contrare, cunoașterea fapturilor în calitate de făpturi, vederea și cunoașterea sfântului adevăr, participarea îndumnezeită, desăvârșită și unitară la Însuși-Unul, atât cât este cu putință, gustarea vederii care îl hrănește spiritual și îl îndumnezeiește pe tot cel ce caută spre ea”⁶³. Lucrarea ierarhiei bisericești este unitară, dar se realizează în trepte: „curățirea celor nedesăvârșiți, luminarea celor curățiți și desăvârșirea celor iluminați”⁶⁴.

Lucrarea ierarhiei asupra poporului credincios se exercită în mod esențial prin Sfintele Taine, în special prin Botez, Mirungere și Euharistie. Pe câtă vreme îngerii, ca „minți pure”, primesc cele dumnezeiești în mod descoperit, noi le primim îmbrăcate „în icoane sensibile”⁶⁵, 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 simtă și să contemple conținutul lor spiritual, iar pentru cei nedesăvârșiți, ele sunt într-o conformitate înțeleaptă cu starea lor.

Viziunea pe care Dionisie Areopagitul o expune în doctrina ierarhiilor este una liturgică. Ea evidențiază

⁶³ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, I, 1; PG 3, 372.

⁶⁴ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, V, 31; PG 3, 504.

⁶⁵ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, I, 21; PG 3, 373.

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 un 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 acelora să se ridice și ei. Este ierarhia sfințeniei, care nu nesocotește și nu împiedică, în actualizarea 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 căreia i s-a încredințat 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, novici) 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, similară cu a celor ce se purifică. Credincioșii nu pot fi nici ei socotiți ca aflându-se toți exclusiv pe treapta iluminării, precum nici toți monahii, pe cea a desăvârșirii. Mulți dintre credincioși sunt încă în faza de purificare și, tot așa, mulți dintre monahi se află încă pe una sau pe alta dintre cele două trepte inferioare. Pe de altă parte, purificarea, iluminarea și desăvârșirea în înțelesul radical și spiritual

nu-i dispensează nici ele pe cei aflători pe treptele lor de împărtășirea cu Sfintele Taine.

Așadar, există în Biserică o ierarhie mai suplă, de ordin lăuntric și neoficial, o ierarhie bazată exclusiv pe gradele de sfințenie. Dar și aceasta are nevoie de Taine și se ține în dependență de ierarhia văzută, acreditată cu săvârșirea Tainelor. Pe orice treaptă de sfințenie s-ar afla un credincios, el rămâne dependent, în cursul vieții pământești, 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 sunt mai descoperite, el vede mai mult din conținutul lor, folosește mai mult din ele, învelișul material a devenit, așa-zicând, inexistent pentru el, dar le primește mai departe, întrucât conținutul spiritual al Tainelor este hrănit din conținutul infinit al vieții dumnezeiești și, ca atare, el este un izvor necesar de viață duhovnicească pentru oricine. Liturghia îngerească din pictura bisericii ne spune că Euharistia, chiar nevăzută, tot Euharistie rămâne, ca împărtășire „mai adevărată”, deplină, 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 când învelișurile Tainelor sunt 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, începând cu harul Botezului și până la harurile ce li se împărtășesc Heruvimilor și Serafimilor. Chiar creștinul care trece în cer rămâne în Biserică, în partea cerească a Bisericii, undeva, pe o treaptă a harurilor nesfârșite. Iar cât timp este pe pământ, el trebuie să fie în Biserică dacă vrea să propășească în trăirea uniunii

cu Dumnezeu; și nu numai întrucât trebuie să rămână în structura ierarhic-sacramentală a Bisericii de pe pământ, ci și întrucât el trebuie să progreseze în direcția ierarhiei cerești a îngerilor, spre Biserica din cer a sfinților, care nu se află în discontinuitate cu Biserica de pe pământ, 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 poarte cu sine urmările, semnele Tainei văzute a Botezului din Biserica de pe pământ.

Urcușul duhovnicesc, chiar dacă duce pe cineva până la imediata apropiere de Dumnezeu în cer, are loc în lăuntru Bisericii, pe treptele spirituale din Biserica de pe pământ, și pe cele din Biserica din cer. Nu există altă scară spre Dumnezeu decât prin lăuntru Bisericii! Pentru că, de-a lungul acestei scări, se întinde plin de atracție harul lui Hristos, puterea lui Hristos, „Calea”, și pentru că la capătul de sus al acestei scări și numai acolo, ca vârf al întregii ierarhii, Se află Hristos⁶⁶.

Astfel, caracterul bisericesc al vieții spirituale se identifică cu caracterul ei hristocentric. Nici măcar 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.

⁶⁶ „Puterea ordinii ierarhice pătrunde în toate întregimile sfințe și lucrează Tainele sale prin toate sfintele simboale.” DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, V, 5; PG 3, 505.

La prima vedere, s-ar putea crede că mulțimea de trepte ierarhice îngeresti și bisericesti, 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 lucrând prin ele Tai-
nele săvârșite de ele⁶⁷. Dacă persoanele create pot fi una în alta, cu atât mai mult Hristos poate fi în toate.

Treptele ierarhice nu-L înlocuiesc, dar, întrucât noi nu suntem de la început în stare să-L vedem și să-L înțelegem descoperit, fără mijlocirea simbolurilor și fără explicările 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 bisericesti 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, progresând la sfânta lucrare a preoției, ajungem mai

⁶⁷ „Toată ierarhia o vedem culminând în Iisus.” (DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* V; PG 3, 505.)

aproape de ființele superioare nouă, prin asemănarea după putere, în sfânta lor fixitate statornică și neschimbătoare. Din aceasta, privind spre însăși lumina fericită și dumnezeiască a lui Iisus și văzând întru sfințenie câte se pot vedea și luminându-ne cu cunoașterea vederilor, sfințiți fiind și sfințind pe alții prin știința tainică, vom putea deveni în chipul luminii și îndumnezeitori, desăvârșiți și desăvârșitori.”⁶⁸

6. Marile etape ale vieții spirituale

În împărțirea vieții spirituale în mod concret, va trebui să ne orientăm după considerații din texte aparținând unor Sfinți 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 până la iubire⁶⁹. Faza contemplativă reprezintă adunarea ei, unitatea și simplitatea, ațintirea exclusivă asupra lui 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”

⁶⁸ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* I, 1; PG 3, 372.

⁶⁹ EVAGRIE PONTICUL, *Praktikos*, cap. 53: „Nepătimirea este floarea făptuirii”, citat după ediția Wilhelm FRANKENBERG, *Evagrius Pontikos*, Berlin, 1912; iar pentru expunere în general, a se vedea Wilhelm BOUSSET, *Apophthegmata Patrum*, Tübingen, 1923, unde se cuprinde: „Evagrius. Studien”, pp. 281-341.

sau de „contemplativ”, Părinții întrebuintează 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 iubirii de Dumnezeu sau, mai bine zis, ca prag al ei. Iar această iubire duhovnicească marchează trecerea fazei active în faza contemplativă⁷⁰.

Numai cel ce și-a curățit mintea prin nepătimire poate să se îndrepte spre cunoaștere (gnoză), sau spre contemplație. Erudiție profană pot dobândi și cei necurățiți, dar contemplația o au numai cei curați⁷¹. Iar curăția sau nepătimirea o dobândim numai prin lucrarea poruncilor⁷², care constituie preocuparea fazei active. Numai sufletul curat este o oglindă neîngustată, neîntinată de atașarea pătimașă de lucrurile lumii, capabilă să primească cunoștința dumnezeiască. Este mintea goală (γυμνός νοῦς). Numai ea este în stare de contemplație, de cunoștință ființială⁷³. Ajuns la această stare de nepătimire, sau de curăție, sau de liniște, de pace, de seninătate⁷⁴, sufletul se ridică pe treapta contemplației sau a gnozei. Dar Sfinții

⁷⁰ EVAGRIE PONTICUL, *Praktikos* cap. 35; „Πέρασ μὲν πρακτικῆς ἀγάπης.” „Πρὸ ἀγάπης ἡγεῖται ἀπάθεια, πρὸ δὲ γνώσεως ἀγάπη.”

⁷¹ Cf. EVAGRIE PONTICUL, *Praktikos*, Cent. IV, 90, în: W. Frankenberg (ed.), *Evagrios Pontikos*, p. 317.

⁷² Cf. EVAGRIE PONTICUL, *Praktikos*, Cent. 34, în: W. Frankenberg (ed.), *Evagrios Pontikos*, p. 285.

⁷³ Cf. EVAGRIE PONTICUL, *Praktikos*, Cent. III, 70, în: W. Frankenberg (ed.), *Evagrios Pontikos*, p. 237.

⁷⁴ Cf. EVAGRIE PONTICUL, *Praktikos*, Cent. VII, 3, în: W. Frankenberg (ed.), *Evagrios Pontikos*, p. 427.

Părinți deosebesc strict această gnoză, sau contemplație, de cunoașterea duhovnicească a lumii, care și ea se deosebește de cunoașterea profană, fiind o cunoaștere prin har dumnezeiesc.

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 naturii⁷⁵, și 3. faza teologică sau a contemplării tainice a lui Dumnezeu.

Important este că, în această schemă, care descrie progresul spre desăvârșire, este absorbită și cunoașterea naturii, a creației în întregul ei. Acceptarea contemplării 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 contemplării Lui [...], spiritul omenesc are misiunea să se înalte treptat, din sferele de jos, la cunoașterea Monadei și Treimii, din neștiință, la cunoaștere. Dar atunci contemplația naturii (*sub specie aeternitatis*) intră în procesul de mântuire a celor evlavioși.”⁷⁶ 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 îngerilor.

⁷⁵ Prin contemplația naturală nu se înțelege contemplația prin puterile exclusiv naturale ale sufletului. Termenul „natural” e luat nu de la starea sufletului cunoscător, ci de la obiectul cunoașterii, de la natura creată, el însemnând contemplarea naturii.

⁷⁶ W. BOUSSET, *Apophthegmata Patrum*, p. 310.

Astfel rezultă trei trepte ale cunoașterii: a lumii corporale, a lumii necorporale și a Sfintei Treimi⁷⁷.

Foarte clară apare această ordine a etapelor urcușului spiritual la Sfântul Maxim Mărturisitorul. Și el împarte urcușul mai întâi în două trepte. Omul duhovnicesc se ridică de la virtute la cunoștință⁷⁸, sau de la făptuire la contemplație⁷⁹, sau de la filosofia activă la teologia contemplativă⁸⁰, sau la mistagogia contemplativă⁸¹. Apoi, Sfântul Maxim Mărturisitorul face o împărțire în trei trepte, după cum contemplația ce urmează făptuirii se referă fie la rațiunile din fapte, fie la Dumnezeu.

În această întreită împărțire, treptele se numesc: 1. *făptuire*; 2. *contemplație naturală*, sau *filosofia morală*⁸²; 3. *teologie mistică*⁸³.

Aceste trei trepte se mai numesc: făptuire – contemplație naturală – mistagogie teologică⁸⁴; sau: faza activă – faza contemplativă – harul teologic⁸⁵; sau: virtute – contemplație duhovnicească – rugăciune curată⁸⁶.

⁷⁷ Cf. EVAGRIE PONTICUL, *Praktikos*, Cent. I, 14, vezi și Cent. II, 4; III, 61, în: W. Frankenberg (ed.), *Evagrius Pontikos*.

⁷⁸ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1144 C. *Quaestiones ad Thalassium*, q. 50; PG 90, 469 C.

⁷⁹ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita ducenta II*, 51; PG 90, 1148 B.

⁸⁰ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 10; PG 90, 288 CD.

⁸¹ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 25; PG 90, 273 A.

⁸² Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 25; PG 90, 329 AC; *Ambiguorum liber*; PG 91, 1413 C.

⁸³ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1197 C; *Quaestiones ad Thalassium* q. 55; PG 90, 556 A.

⁸⁴ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita ducenta II*, 95; PG 90, 1172 B.

⁸⁵ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate II*, 26; PG 90, 992 BC.

⁸⁶ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate III*, 44; PG 90, 1029 B.

(Întrucât contemplarea creației se poate referi sau la lumea văzută, sau la cea nevăzută, Sfântul Maxim cunoaște uneori și o împărțire în patru trepte⁸⁷.)

Dintre cele trei trepte, prima este a începătorului, care trebuie să se străduiască a se deprinde în virtuți. Virtuțile sunt în număr de șapte. La începutul lor stă credința; la sfârșit, iubirea, precedată imediat de nepătimire⁸⁸. Iubirea concentrează în ea toate virtuțile⁸⁹ și îl trece pe om la cunoaștere sau contemplație⁹⁰.

Ținta virtuților sau a strădaniilor din prima treaptă este eliberarea de patimi sau nepătimirea⁹¹. Virtuțile combat patimile și astfel slujesc indirect spiritului, constituind o treaptă către țelul din urmă, care este cunoașterea⁹².

Treapta a doua se numește „a contemplației”, deși Sfântul Maxim, după cum am văzut, nu folosește acest cuvânt în sens unic, ci îi atribuie mai multe înțelesuri, după obiectul la care se referă. În general însă acest obiect este o creatură. Numai rareori, și anume atunci când împarte urcușul în două trepte, și nu în trei, Sfântul Maxim îi apropie și sensul de contemplație tainică, ce se referă la Dumnezeu în mod nemijlocit. Când însă

⁸⁷ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* I, 94; PG 90, 981 BC.

⁸⁸ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* I, 1-2; PG 90, 961 AB.

⁸⁹ Cf. MAXIMUS CONFESSOR *Quaestiones ad Thalassium* q. 40; PG 90, 397 B; q. 54; PG 90, 516 A.

⁹⁰ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* I, 1; 90, 961 A.

⁹¹ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* II, 16; PG 90, 988 D; *Quaestiones ad Thalassium* q. 55; PG 91, 541 B; MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* II, 34; PG 90, 996 B; *Capita ducenta* I, 32; PG 90, 1096 A.

⁹² În expunerea aceasta, m-am folosit de Joseph LOSSEN, S. J., *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster I. W., 1941, p. 8 sq.

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 făpturi⁹³. Prin ea omul dobândește o privire spirituală a rațiunilor din lucrurile create; prin ea natura îi este omului un „pedagog”, un îndrumător spre Dumnezeu.

Omul ajuns pe treapta a treia, a cunoașterii tainice, nu se mai ocupă cu „rațiunile” din lucruri, ci tinde către a-L cunoaște pe Dumnezeu Însuși⁹⁴. Obiectul cunoașterii sale este dumnezeirea preasfântă și preafericită, supranegrăită, supranecunoscută și mai presus de toată infinitatea⁹⁵. Cunoașterea aceasta a lui Dumnezeu este un extaz al dragostei, care persistă nemișcat într-o ațintire către Dumnezeu⁹⁶. Ea se obține în starea de îndumnezeire a omului, sau de unire a lui cu Dumnezeu⁹⁷.

În fond, cele trei trepte coincid cu faza purificării, a iluminării și a desăvârșirii, în care am văzut că împarte Dionisie Areopagitul urcușul spiritual al omului. Această împărțire va fi adoptată și în expunerea noastră.

Treapta purificării aparține în mod categoric nevointelor ascetice, iar cea a desăvârșirii, sau a vederii, sau

⁹³ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* introd., PG 90, 252 AB: „τοὺς τῶν γεγονότων λόγους, τοὺς τῶν ὄντων λόγους”. *Quaestiones ad Thalassium* q. 25; PG 90, 335 B.

⁹⁴ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* II, 26-27; PG 90, 992 C.

⁹⁵ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1168 A.

⁹⁶ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de caritate* I, 39; PG 90, 1097 C.

⁹⁷ Cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita ducenta* I, 353; PG 90, 1104 A; *Ambiguorum liber*; PG 91, 1241 C; *Quaestiones ad Thalassium*, q. 63; PG 673 CD; q. 40; PG 90, 400 CD.

a îndumnezeirii și unirii, reprezintă ținta acestor nevoințe. Mai greu este de situat, între acestea două, treapta iluminării.

Totuși, în loc de a segmenta acest studiu în două părți, adică în partea purificării și partea cunoașterii tainice a lui Dumnezeu, îl divizăm 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 corelativă unei lupte împotriva patimilor, ci atingerea ei implică interiorizarea a 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 de pe această treaptă este și ea 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 bună, 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 întâlnesc cunoașterea tainică și asceza, sau înțelegerea cu efortul de a depăși și această înțelegere. Este lumina luceafărului de dimineață care vestește lumina zilei, și care o înlătură prin copleșire pe cea dintâi.

Dar acum, să urmărim în amănunt ramificările celor trei trepte. Întrucât pe treapta întâi omul are ca preocupare eliberarea de patimi și înlocuirea acestora cu virtuțile, este necesar să cunoaștem întâi ființa patimilor, modul nașterii și al creșterii lor. Pe urmă, trebuie să cercetăm modul depășirii lor treptate prin deprinderea celor șapte virtuți în ordinea expusă de Sfântul Maxim Mărturisitorul: a credinței, a fricii, a înfrânării, a răbdării, a nădejzii, a nepățimirii, a iubirii, de care se leagă practicarea postului, privegherea, rugăciunea, citirile cucernice și răbdarea necazurilor, ca mijloace pentru dobândirea virtuților mai sus pomenite.

În partea a doua, care se preocupă de cunoașterea lui Dumnezeu din fapte, ca fruct al nepățimirii și iubirii, vom analiza ființa acestei cunoașteri, raportarea ei la nepățimire și la iubire, la cunoașterea rațională și la 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 ÎNTÂI

PURIFICAREA

I DESPRE PATIMI

1. Esența patimilor

a) Patimile reprezintă cel mai coborât nivel până la care poate cădea ființa omenească. Atât numele lor grecesc – πάθη, cât și cel latinesc – *passiones*, sau cel românesc, arată că omul este adus prin ele la o stare de pasivitate, de robie. De fapt, ele copleșesc voința, încât omul patimilor nu mai este om al voinței, ci se spune despre el că este „stăpânit”, „robit”, „purtat” de patimi.

O altă caracteristică a patimilor este aceea că în ele se manifestă o sete fără margini, care-și caută astâmpărarea, fără a și-o putea găsi. Blondel spune că ele reprezintă setea după infinit a omului întoarsă într-o direcție în care nu-și poate afla satisfacția¹. Același lucru îl spune și Dostoievski².

¹ „Astfel, nevoile și apetențele omenești, chiar dacă se aseamănă cu cele ale animalului, sunt profund diferite. Animalul nu are deloc patimi. Ceea ce este animalic în om cere, împotriva a tot ceea ce impun rațiunea și voința, o infinită satisfacție. Senzualitatea este insatiabilă și irațională numai pentru că e străbătută de o forță străină simțurilor și mai presus de ele; iar această rațiune imanentă a patimii înseși dobândește o asemenea autoritate încât poate înlocui rațiunea minții, acaparând aspirațiile infinite și uzurpând inepuizabilele resurse ale gândirii [*traducere în limba română de Marinela Bojin, n.ed.*]” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. II, p. 297.)

² „Tot răul – zice Simon Frank –, care, la Dostoievski, are totdeauna o origine spirituală: aroganța, deșertăciunea, bucuria de paguba altuia,

De fapt, ceea ce spune Nil Ascetul despre stomac, că devine prin lăcomie o mare ce nu poate fi umplută³, se potrivește pentru orice patimă.

Imposibilitatea satisfacerii acestei infinități este cauzată atât de natura patimii în sine, cât și de aceea a obiectelor cu mijlocirea cărora satisfacerea este căutată. Obiectele pe care le caută patimile nu pot să le satisfacă, pentru că sunt finite și, ca atare, nu corespund setei nemărginite a patimilor. Sau, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, omul pătimăș se află într-o continuă preocupare cu nimicul, căci caută să-și astâmpere setea infinită cu nimicul patimilor sale, odată ce obiectele pe care le înghit acelea se transformă în nimic, fiind prin firea lor reductibile

cruzimea, ura, însăși plăcerea, provine pentru el din năzuința sufletului de a răzbuna sfințenia înăbușită și umilită, sau de a impune și a afirma drepturile ei, fie și într-un mod nebunesc și pervers” (Simon FRANK, *Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostoevschys*, Hochland, 28 Jahrgang, Heft 10, p. 295; citat după Ludwig BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942, p. 580, nota 12. La aceeași notă, în continuare, Binswanger dă și următorul citat din Simon Frank: „Credința 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 naturii creștinismului, a concepției despre om a lui Dostoevski.”

³ Firea devenită roabă a patimii „trimite în stomac, prin canalul adânc săpat al lăcomiei, mâncare pregătită, ca într-o mare ce nu poate fi umplută”. Nil raportează la stomac cuvintele lui Solomon: „Toate fluviile curg în mare, dar marea nu se umple [...]” (*Ecclesiastul* 1, 7), zicând: „Căci stomacul și marea sunt la fel, absorb râurile ce se varsă în ele fără să se sature, unul consumând prin digestie, cealaltă, prin sărătură, cele ce vin în ele, dorind iarăși altă hrană și neînchizându-și niciodată căscătura.” (S. NILI, *Peristeia*, PG 79, 821.)

la nimic. De fapt, patima are prin fire de-a face numai cu obiecte, iar pe acestea le caută numai pentru că pot fi puse complet sub stăpânirea eului, se pot găsi la discreția lui. Dar obiectele sunt prin firea lor finite, atât ca izvoare de satisfacție, cât și ca durată, trecând ușor în neexistență, prin consumare. Chiar când patima are nevoie și de persoana umană pentru a se satisface, o reduce și pe aceasta la un obiect, sau vede și folosește din ea numai latura de obiect, scăpându-i adâncurile indefinite ascunse în latura de subiect.

Iar setea infinită a patimilor în sine se explică prin faptul că ființa umană, având o bază spirituală, are o tendință spre infinit, manifestată inclusiv în patimi; dar în patimi această tendință este întoarsă de la autenticul infinit, care este de ordin spiritual, spre lume, care dă numai iluzia infinitului⁴. Omul, fără să fie el însuși infinit, este nu numai 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 dobândească, 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 trebuie să se alimenteze spiritual din infinit și la infinit, căutând și putând să trăiască într-o

⁴ „Răul este mișcarea nerațională a facultăților sufletești spre altceva decât spre ținta lor finală, în baza unei judecăți greșite. Iar țintă finală numesc cauza lucrurilor, după care tind toate în mod natural, chiar dacă cel-rău, acoperindu-și pizma sub chipul bunăvoinței, îl înduplecă prin viclenie pe om să-și miște dorința spre altceva decât spre cauza tuturor, creând în el ignorarea cauzei.” (MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 233.).

continuă comunicare cu el, într-o participare la el. Dar omul nu s-a mulțumit cu această participare la infinit, ci a voit să devină el însuși centrul infinitului, sau a crezut că este un asemenea centru, lăsându-se amăgit de setea după infinit a firii sale.

Neînțelegând deci că setea infinită a firii sale nu este un indiciu al infinității 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-și afle mulțumirea în a rămâne și a progresa în comunicarea cu adevăratul infinit, a voit să devină ea însăși infinitul, căutând să absoarbă în sine sau să-și subordoneze tot ce se preta la această relație de subordonare față de sine, adică obiecte moarte, lucruri finite. În loc să-și astâmpere setea de infinit căutând infinitul ca pe ceva deosebit de sine, prin îndreptarea sa spre un centru căruia să i se subordoneze, a căutat să adune toate în jurul său, ca în jurul unui centru. Dar nefiind în sine un centru real, natura aceasta a ei s-a răzbunat, făcând-o în realitate să alerge tot ea după lucruri, ba chiar robind-ilor. 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. Vrând-nevrând, firea noastră trebuie să-și manifeste tendința după un centru din afara ei. Din cauza patimilor, centrul acesta a încetat să fie Dumnezeu, devenind lumea. Astfel, patimile sunt produsul unei porniri întortocheate a firii, sau al unei firi care și-a pierdut tendința simplă și rectilinie; în ea se întâlnesc două tendințe, sau o tendință care nu poate merge până la capăt, ci se

întoarce împotriva ei. Patima este un nod de contraziceri. Pe de o parte, ea este expresia unui egoism, urmărind să determine toate lucrurile să graviteze în jurul său; pe de alta, ea denotă o transformare a lumii în obiect exclusiv al preocupărilor. 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 înapoi și înapoi fără voia lui. Pe de o parte, ea caută infinitul; pe de alta, se alege cu nimicul⁵.

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

Patima este astfel ceva irațional. Totul pe lume este rațional, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, avându-și temeiul într-o rațiune divină; numai patima este irațională. Suprema ei iraționalitate se arată în faptul că, deși omul pățimăș 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 de patima sa egocentrică, de parcă prin ea ar absorbi infinitul, nedându-și seama că infinitul adevărat este un spirit liber care nu poate

⁵ „Ceea ce este în noi simțire și sentiment nu este, ca la animal, bun, ca instinct de satisfacere a nevoilor mărginite și trecătoare. Energiile noastre spontane sunt ele însele activate de un apetit pentru infinitudine, de unde riscul paradoxal al patimilor nesățioase și al acestei rațiuni iraționale de a voi în mod infinit finitul [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.]” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. II, p. 192.)

fi absorbit fără voia sa, căci este subiect cu care trebuie să intre în comuniune ca libertate, cu altă libertate. De pildă, lacomul știe că nicio mâncare nu-i va satisface vreodată lăcomia, iar cel ce urăște simte că semenul pe care îl urăște nu-i poate stinge focul urii, chiar dacă ar fi consumat total de ea. Rațional ar fi ca nici lacomul, nici cel ce urăște să nu se lase chinuiți de aceste patimi. Dar nu o face niciunul, persistând ambii în chinurile lor iraționale⁶.

Prin iraraționalitatea lor, prin caracterul lor amăgitor, prin abaterea omului de la ținta sa adevărată, patimile țin ființa umană într-un întuneric de neștiință. Prin lupta

⁶ Contradicția aceasta privind patima o înfățișează Blondel astfel: „Dimpotrivă, cel care cade pradă egoismului și orgoliului răzvrătirii nu suprimă în acest fel infinitatea și eternitatea, care-i rămân în potență, acestea constituind natura sa spirituală. Dacă dorința sa de a fi întru totul al său și întru totul pentru sine eșuează, lucrul acesta nu înseamnă și nu poate însemna prăbușirea deplină de care tocmai am vorbit; el a obținut ceea ce dorea; dar împlinindu-și într-un mod care-i este potrivit această desfătare de sine și de lucrurile trecătoare, n-a făcut decât să-și consfințească izolarea [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.]” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. I, p. 245.) În opoziție cu cel căzut victimă egoismului și mândriei, ascetul pune mult mai multă energie în acțiunea sa: „Are nevoie așadar de un act cu adevărat personal de lucrare vrednică de laudă, pentru a prefera realitatea nevăzută a binelui etern în locul atracției produse de curiozitățile față de plăcerile e imediate, ambițiile și dorința de independență. Prin acest ascetism se desfășoară o acțiune care, aparent negativă, cuprinde un maximum de putere și de credință, de vreme ce această încredere în ceea ce nu are nimic atractiv din punct de vedere simțual și, cum ar spune psihologii, nimic dintr-o dinamogenie afectivă, implică o biruință asupra întregului univers și asupra tuturor concupiscentelor naturii [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.]” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. I, p. 245.)

împotriva patimilor, ființa umană își urmărește eliberarea de neștiință, întoarcerea 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 nepătimirii.

În vechea literatură duhovnicească, patimile sunt socotite în număr de opt, sau, când slava deșartă este unită cu mândria, în număr de șapte. Acestea sunt: lăcomia pântecelui, desfrânarea, iubirea de arginți, mânia sau ura, întristarea, trândăvia, slava deșartă și mândria⁷. Ele coincid în fond cu cele șapte păcate capitale: lăcomia, desfrânarea, avariția, mânia, invidia, lenea și mândria, dacă identificăm invidia cu întristarea.

Unele dintre patimi sunt ale trupului; altele, ale sufletului. Dar strânsa 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 pântecelui le produce pe toate celelalte. Căci ea pune în mișcare pofta desfrânării, și amândouă 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 mâna pe ele înaintea lui, se mânie⁸. În cazul celor mai în vârstă însă,

⁷ Cf. Sf. IOAN CASIAN, *Despre cele opt gânduri ale răutății (De octo malitiae cogitationibus)*, PG 28, 871-906; în: *Filocalia 1*, pp. 125-154; *Filocalia greacă*, Atena, tom. I, ³1957 pp. 61-80.

⁸ EVAGRIE PONTICUL, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor (De diversis malignis cogitationibus)*, PG 79, 1199-1228; *Filocalia 1*, p. 67): „Căci este cu neputință să cadă cineva în mâinile duhului curviei dacă n-a fost doborât întâi de lăcomia pântecelui. Precum nu-l

principala patimă este mândria. De aceea, slava deșartă și mândria pot fi și ele efecte ale lăcomiei și ale avuției adunate. Dar se poate întâmpla și invers: din iubirea de slavă și din mândrie să caute omul avuție pentru a-și afișa luxul, care-i aduce laudele oamenilor, și pentru a privi de sus înspre ceilalți; sau se întristează și se mânie când nu este destul de onorat.

Tocmai această intercondiționare a patimilor trupești, pornite din lăcomia pântecelui, și a celor sufletești, pornite de la mândrie, îi face pe aceiași scriitori duhovnicești care au declarat lăcomia pântecelui ca fiind cea dintâi patimă să declare apoi „mândria, ca primul pui al diavolului”⁹. Căci poate fi cineva mândru și fără să se fi îndopat cu mâncări, precum sunt destui asceți mândri de asceza lor. S-ar putea deci spune că există un îndoit circuit, care duce despre lăcomia pântecelui către toate patimile – inclusiv către cele sufletești – și de la mândrie, iarăși, la aproape toate patimile, inclusiv la unele trupești. Lăcomia pântecelui și mândria reprezintă una și aceeași sete egocentrică a omului, sub aspectul îndoit al ființei sale psiho-fizice. Există o condiționare strânsă între biologic și spiritual, un domeniu influențându-l pe celălalt atât în decăderea, cât și în refacerea omului. Aici se deschide un vast câmp de cercetare a amănuntelor interdependenței dintre biologic și spiritual.

poate tulbura mânia pe cel ce nu luptă pentru mâncăruri, sau bani, sau slavă. Și este cu neputință să scape de duhul întristării cel ce nu s-a lepădat de toate acestea.”

⁹ EVAGRIE PONTICUL, *Capete despre deosebirea patimilor...*, în: *Filocalia* 1, p. 67.

Atât lăcomia, cât și mândria își au rădăcina în φιλαυτία, iubirea egoistă de sine, ca de un absolut autonom și independent. „Cel ce are iubirea trupească de sine – zice Sfântul Maxim Mărturisitorul – e vădit că are toate patimile.”¹⁰ Iar egoismul reprezintă o rupere de Dumnezeu, ca centru, deosebit de mine, al existenței mele. Și întrucât omul nu poate exista prin sine însuși, oricât și-ar da această iluzie, egoismul reprezintă forța de 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 cât mai deasă pomenire a Lui. Prin aceasta, se va pune prima frână egoismului, ceea ce se va manifesta practic prin înfrânare în sens larg: înfrânarea poftelor trupești și înfrânarea mândriei, prin smerenie.

b) Subordonând spiritul ființei noastre pornirilor inferioare, dar nereușind să-l reducă cu totul la tăcere, patimile produc o sfâșiere și o dezordine în ființa noastră 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-i 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 merge, la rândul ei, până la tratarea

¹⁰ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, în: *Filocalia 2*, p. 107; PG 90, 1020 B.

celui dintâi 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 sieși, 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 cel pătimaș, ci și în ceilalți. Ea îi lovește pe aceia, și aceia reacționează de cele mai multe ori în același fel. Desfrânatul uzează de alte persoane ca de obiecte ale plăcerilor lui; dar prin aceasta le face desfrânate și pe acelea, care caută la rândul lor să uzeze de alte persoane ca de obiecte.

Cel mândru trezește prin imitație, sau prin reacție, mândria în alte persoane; iar raporturile de mândrie ce se nasc astfel între persoane sunt contrare raporturilor normale de armonie; comunitatea umană se fărâmițează. Membrii ei se devorează reciproc precum reptilele, cum spune Sfântul Maxim¹¹. Toate patimile sunt opusul iubirii adevărate, singura care restabilește armonia firească între oameni.

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

Metoda curățirii de patimi implică atât înfrânarea de la patimi a celui ce obișnuia să fie subiectul prim

¹¹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistola II către Ioan Cubicularul*, PG 91, 396.

al lor în raport cu ceilalți, cât și reținerea celorlalți de la a răspunde prin patimile lor, răbdând și persistând în a-i iubi pe cei ce se comportă față de ei în chip pătimăș. Aceasta îi ferește nu numai pe ei de molipsirea de patimi, ci are efect tămăduitor și asupra celor ce vor să-i facă victime ale 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-i 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” (*Cuvântul 23*). Sau: „Silește-te, când întâlnești pe aproapele tău, să-l cinstești peste măsura lui. Sărută-i mâinile și picioarele și ține-i mâinile 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” (*Cuvântul 6*). Precum iubirea îi leagă pe oameni, așa patimile destramă legăturile dintre ei. Ele sunt fermentul dezordinii lăuntrice și interpersonale. Ele sunt zidul îngroșat pus între noi și Dumnezeu, ceața 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. Sfântul Maxim Mărturisitorul scria că „robia patimilor condamnable și contrare firii,

care atârnă de voia noastră nu-și au în altceva sursa în noi decât în mișcarea afectelor conforme cu firea”¹².

Ce sunt aceste afecte conforme cu firea și cum au răsărit în firea noastră? Ele sunt numite de Sfântul Maxim tot patimi (πάθη), întrucât reprezintă și ele o trăsătură de pasivitate a firii noastre. Ba, ele reprezintă chiar o pasivitate mai pronunțată decât patimile contrare firii. Căci la nașterea și creșterea celor din urmă a contribuit, într-o anumită măsură, și voia noastră, chiar dacă mai pe urmă ele ne stăpânesc cu totul. În acest sens, nașterea și creșterea lor au depins de noi și întrucâtva depinde de noi să ne eliberăm de ele. Însă afectele conforme cu firea nu atârnă câtuși 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 sunt: pofta după mâncare, plăcerea de mâncare, frica, întristarea. Mai mult chiar, ele sunt necesare firii noastre, ajutând la conservarea ei.

Totuși, ele nu fac parte din constituția originală a firii, nefiind create odată cu ea. Ci au odrăslit în fire după căderea omului din starea de desăvârșire. 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 (necuvântător) al firii noastre, accentuat după

¹² Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 303 PG 90, 541.

căderea din viață paradizică spirituală, unită cu Dumnezeu. În această trăsătură animalică a lor stă și inferioritatea, dar și nevinovăția lor. Căci așa cum animalele sunt nevinovate în manifestările instinctuale ale organismului lor, așa este și omul, atâta vreme cât aceste afecte rămân 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, transformându-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 sunt condamnabile în ele însele, conformându-ne unei expresii a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Ideea trebuie însă precizată, în sensul că la om afectele niciodată nu se găsesc într-o stare de totală indiferență morală, datorită reflexiei 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 sunt ținute în aceste margini prin voință ele sunt nevinovate. Dar când 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, Sfântul Maxim, răspunzând la întrebarea dacă afectele sunt rele prin ele însele, zice: „Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de cele trupești, le folosesc spre câștigarea 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 osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, în pocăința care ne aduce întristarea de pe urma răului săvârșit în timpul de aici”¹³.

Așa cum, adică, afectele pot deveni patimi, tot așa pot deveni porniri bune, după cum setea de infinit a omului ca ființă spirituală se orientează spre lume sau spre Dumnezeu. Ele devin bune și când sunt menținute în funcția lor biologică necesară, adică în marginile necesare conservării trupului, prin gândul la Dumnezeu. Desigur, în acest caz nu sunt la fel de bune ca atunci când sunt îndreptate exclusiv spre Dumnezeu¹⁴. Asceza nu trebuie să lupte pentru desființarea lor, dar nu trebuie nici să se dezintereseze de ele, căci altfel ușor pot deveni patimi; ci trebuie să le observe mereu, ținându-le în frâu. Prin aceasta, omul se întărește în latura sa spirituală, disciplinându-se zi de zi, „Dumnezeu rânduind în felul acesta ca omul să vie la conștiința măreției sale de ființă rațională”¹⁵. Ele sunt o otravă în fire, dar o otravă care ne poate fi spre vindecarea mușcăturii veninoase a celui-rău¹⁶.

¹³ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 1; PG 90, 269.

¹⁴ „Pentru că și hrana mai simplă ne produce o plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât 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 sunt pe de o parte necesare pentru susținere, pe de alta, folositoare celor ce se sârguiesc pentru împlinirea virtuții.” (MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 55; PG 90, 541.)

¹⁵ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 1; PG 90, 269.

¹⁶ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 1; PG 90, 269.

Neintrând, prin definiție, în fire, afectele acestea nu sunt 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 îngerilor. „Căci afectele care conservă viața de aici nu se pot muta împreună cu noi la viața nemuritoare și veșnică”¹⁷. Vom fi „minți pure”, așa cum am fost și creați, înțelegerea adevărată și bucuria spirituală curată constituind viața proprie ființei noastre.

Evidența că în esență suntem înțelegere pură și iubire spirituală îl determină pe Sfântul Maxim să considere că afectivitatea trupească nu face parte din ființa noastră; dar, pe de altă parte, evidența imposibilității de a ne conserva viața pământească înăbușându-ne afectele îl face să le lege în mod necesar de fire, în existența ei actuală pământească, găsind soluția în ideea că ele au apărut după cădere, dar nu sunt condamnabile. Adică, afectivitatea trupească, legată de starea noastră actuală, este inferioară firii noastre, dar totuși necesară existenței pământești actuale.

Acest element de afectivitate trupească ce crește din latura biologică nu este condamnabil și nu trebuie să luptăm împotriva lui, căci el constituie baza creșterii noastre în viața spirituală. Sfântul Maxim, în asentimentul întregii asceze răsăritene, nu este un adversar al vieții biologice. Asceza înseamnă, în spiritul cugetării răsăritene, disciplinare a biologicului, nu luptă de exterminare a lui. Ba, mai mult, asceza înseamnă „sublimare” a acestui element de afectivitate trupească, nu abolire a lui.

¹⁷ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 55; PG 90, 541.

Creștinismul nu mântuie o anumită parte a ființei omului, ci îl mântuie pe om în întregime. Puterea manifestată în aceste afecte este atrasă și ea ca să-i slujească omului în urcușul lui spre Dumnezeu. Afectele pot primi o tră-sătură spirituală și pot da un accent sporit iubirii noastre de Dumnezeu. Dumnezeu începe să fie văzut și iubit prin ele. Ele devin transparente pentru Dumnezeu și pentru mintea ce caută spre Dumnezeu.

Acesta este sensul transfigurării sau al spiritualizării lor. Căci punând frâu și măsură plăcerii de cele materiale, se produce un transfer al acestei energii a ființei noastre, în favoarea spiritualului, crescând plăcerea pentru bunurile spirituale. Plăcerea biologică, prin măsura ce i-o impunem, devine nevinovată; iar marele plus care a fost oprit de la a se manifesta pe plan fiziologic s-a transfigurat pe plan spiritual. Încât, în loc de a spune că afectele acestea încetează a exista la trecerea noastră din viața de aici, poate este mai bine să spunem că energia lor se transferă toată în favoarea spiritului. Și poate că așa se explică și apariția lor în fire după căderea în păcat, ca un transfer al energiei spirituale în planul inferior biologic. Plăcerea ființei noastre pentru legătura cu altceva s-a întors atunci, de la Dumnezeu și de la sufletele semenilor, spre lume, intensificând plăcerile trupești produse de legătura cu ea. Căci este greu de conceput că forța acestor afecte a venit de undeva din afară.

În acest sens s-ar putea înțelege explicarea ce o dă Sfântul Maxim celor doi pomi din rai, pomului vieții și pomului cunoștinței binelui și răului, și adeziunii lui Adam rodului celui din urmă. „Deci întrucât omul a venit în existență alcătuit din suflet mintal și din trup

înzestrat cu simțuri, după un prim înțeles, pomul vieții este mintea sufletului, în care își are scaunul înțelepciunea, iar pomul cunoștinței binelui și răului este simțirea trupului, în care este vădit că-și are imboldul mișcarea irațională. Omul, primind porunca divină să nu se atingă cu fapta gustării de această simțire, nu a păzit-o. Amândoi pomii, adică atât mintea, cât și simțirea, au, după Scriptură, puterea de a deosebi între anumite lucruri. Astfel, mintea are puterea de a deosebi între cele spirituale și cele supuse simțurilor, între cele vremelnice și cele veșnice. Mai bine zis, ea fiind puterea de discernământ a sufletului, îl îndeamnă ca de cele dintâi să se prindă cu toată sânguinta, iar pe celelalte să le disprețuiască. Iar simțirea are puterea de a deosebi între plăcerea și durerea trupului. Altfel spus, aceasta fiind o putere a trupurilor însuflețite și sensibile, îl convinge pe om să o îmbrățișeze pe cea dintâi (adică plăcerea) și să o respingă pe cea de-a doua (durerea). Când deci omul nu este preocupat de a face altă deosebire decât pe cea între simțirea trupească a plăcerii și cea a durerii, calcă porunca dumnezeiască, mâncând din pomul cunoștinței binelui și răului. El are, adică, iraționalitatea simțirii ca singură normă de discernământ în slujba conservării trupului. Iar prin ea se prinde cu totul de plăcere, ca de ceea ce este bine, și se ferește de durere, ca de ceea ce este rău¹⁸.

Înclinarea omului îndreptându-se spre cele sensibile, s-a stârnit în trupul lui plăcerea pentru ele. Aceasta s-a făcut în paguba activității mintale, care s-a redus considerabil, împreună cu plăcerea legată de ea. Omul

¹⁸ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* 43; PG 90, 412-413.

și-a întors toată energia spre lucrurile supuse simțurilor, dând plăcerii pricinuite de ele cea mai mare intensitate. Odată stârnită, afecțiunea simțirii nu mai poate fi complet înlăturată din om în viața pământească. Dar poate fi în parte limitată, în parte ținută în orientare spre bunurile spiritului și spre bunurile veșnice. Chiar prin durere, care urmează totdeauna plăcerii, omul poate învăța să se împotrivescă plăcerii. Din nefericire, el îngăduie o desfășurare inversă: durerea care urmează plăcerii, în loc să-l facă să evite plăcerea, ca sursă a ei (pomul experienței binelui și răului e unitar!), îl împinge din nou în plăcere ca să scape de ea, înfășurându-se tot mai mult în acest lanț vicios¹⁹.

S-ar părea că teoria afectelor, așa cum este dezvoltată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, conduce înspre concluzia potrivit căreia toată patima rea care poate crește din ele este de natură senzitivă, și deci slava deșartă și mândria ar rămâne neexplicate. De aceea, trebuie să vedem dacă nu există cumva vreo legătură și între mândrie și patimile care țintuiesc trupul de lumea aceasta văzută.

De fapt, privind lucrurile mai atent, vedem că mândria, la urma urmelor, chiar aceea care nu crește de pe urma posedării bunurilor sensibile, este prilejuită de anumite destoinicii în legătură cu lumea și este posibilă prin faptul că omul îi are în vedere pe semenii săi, față de care

¹⁹ „Întrucât căutăm să scăpăm de experiența apăsătoare a durerii, ne aruncăm în brațele plăcerii [...] și întrucât ne silim să potolim neliniștea durerii prin plăcere, întâlnim apăsarea durerii asupra noastră, fiind incapabili să avem o plăcere desfăcută de chin și osteneală.” (MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* q. 61; PG 90, 628 B.)

se crede superior. Dacă ar avea conștiința unei absolute singurătăți, sau conștiința că stă cu fața spre Dumnezeu, nu ar fi posibilă mândria în el. Într-un fel oarecare, mândria este tot o biruință a lumii asupra omului, o biruință a simțirii, ca percepere superficială a lumii, asupra minții, care Îl vede chiar prin lume, dincolo de lume, pe Dumnezeu. Ba, s-ar putea spune că și în îngerii care au căzut, deși sunt lipsiți de trup, mândria s-a născut prin faptul că au privit spre lumea creată a omului, față de care s-au simțit superiori. Energia prin care căutau să se îmbogățească din Dumnezeu s-a transformat în energie prin care căutau să se îmbogățească stăpânind asupra altora, inferiori lor. Iar mânia ce se dezvoltă dintr-un afect care îl lipește pe om de lume își are sursa tot în simțirea nestăpânită de minte.

Reținând că „afectul este o mișcare irațională a sufletului, provocată de ideea de bine sau de rău”²⁰, deci în sine încă nedeterminată, să vedem mai îndeaproape care sunt cauzele care fac ca el să devină 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 le-o dă celor doi pomi din rai, Sfântul Maxim ne-a indicat și cauzele primordiale și de totdeauna ale patimilor. Întrucât patima este în ființa ei o întoarcere a aspirației infinite a omului spre altă țintă decât cea naturală, spre lumea care-l îngustează și-l face

²⁰ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere de D. Fecioru, București, 1938, p. 114.

egoist, și nu spre Dumnezeu, Care-l lărgeste și-l face bun, întrebarea este: cum e posibil să se mențină omul în această orientare greșită, umflând afectele peste măsura necesară? Când se răspunde că pricina căderii omului a fost mândria, nu se dă un răspuns la întrebarea despre prima cauză a răului, pentru că mândria este deja un rău, o patimă.

Căutând 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, Sfântul Maxim se oprește la o influență a duhului satanic, care a aruncat o adiere de confuzie în mintea omului. Sub ispita lui, omul a suferit o scurtă întunecare a inteligenței, uitând care este cauza lui adevărată și deci ținta lui, întorcându-și prin urmare dorința, dinspre ea, spre lume²¹. 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 înțeleghătoare 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

²¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 255.

amestecat în simțire”, preocupându-se și ea exclusiv de scoaterea în relief a tuturor aspectelor voluptoase ale lumii văzute, „realizând o cunoaștere compusă și pierzătoare a celor sensibile, producătoare de patimă”²².

Mintea și-a uitat rostul propriu, de a-L cunoaște pe Cel înrudit cu ea, Care este și El spirit personal în stare să umple dorul ei infinit de cunoaștere cu infinitatea Lui, și a intrat într-o slujbă străină, inferioară ei, care nu-i poate satisface setea de infinit. Că acest lucru este posibil, ne-o spune și Sfântul Antonie, zicând: „[...] mintea cea de rând este lumească și schimbăcioasă [...], ba și firea și-o schimbă [...]”²³. Sau: „[...] sufletul, dacă nu are minte bună și viețuire cuvioasă, este orb și nu înțelege pe Dumnezeu, Făcătorul și Binefăcătorul tuturor [...]”²⁴. Sau: „Sufletul coborându-se în trup, îndată se întunecă de întristare și de plăcere și se pierde”²⁵.

Am spus că lumea a atras și atrage simțirea, iar prin simțire, și mintea, prin făgăduințele ei sensibile, dulci. Aceasta, pentru că simțirea, în sensul de lucrare de percepție a simțurilor, este întovărășită totdeauna de o senzație de plăcere sau de una de durere, mai mult sau mai puțin intense, în sesizarea lucrurilor lumii. Ba, lucrarea de percepție a simțurilor este în stare să sesizeze anticipat plăcerile sau durerile ce le pot da lucrurile. De altfel,

²² MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 255.

²³ SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături despre viața morală*, în: *Filocalia 1*, p. 14; Cap. 7, în: *Filocalia greacă*, Atena, tom I, ³1957, p. 5.

²⁴ SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături...*, cap. 118, în: *Filocalia 1*, p. 38, în: *Filocalia greacă*, Atena, tom I, p. 20.

²⁵ SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături...*, cap. 95, în: *Filocalia 1*, p. 34; Cap. 95, în: *Filocalia greacă*, Atena, tom I, p. 17.

însăși vederea lucrurilor este însoțită de o plăcere sau de o durere, înainte de orice posedare a lor.

Simțirea are, prin urmare, un îndoit conținut și un îndoit înțeles: unul gnoseologic, altul afectiv. Calitatea aceasta a ei de a sesiza, prin lucrarea de percepție, plăcerea ce o pot stârni lucrurile, sau de a experia în perceperea lor o senzație de plăcere, o face primejdioasă pentru om. Sau, prin această calitate a ei, lumea devine primejdioasă, căci este evident că, între plăcere și durere, dacă este lăsată de capul ei, fără o conducere din partea rațiunii, simțirea va alege totdeauna plăcerea. Și în plăcere stă forța ei, care face adeseori ca rațiunea, ca funcție de judecată, să cedeze, iar mintea, ca funcție de cunoaștere, să se pună în serviciul ei²⁶.

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

a) mintea slăbită în lucrarea ei autonomă și proprie;
 b) lucrarea de percepție simțuală, care a devenit precumpănitoare, care a ieșit din subordinea minții, ba chiar a atras mintea în subordinea ei; și

c) o alergare exclusivă și irațională după plăcere – până la cea procurată de laudele semenilor – și, concomitent, o fugă speriată de durere. Aceste trei cauze sunt atât de strâns împletite, încât în fiecare dintre ele sunt implicate celelalte.

²⁶ SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături...*, cap. 25, în: *Filocalia* 1, p. 34; *Filocalia greacă*, Atena, tom I, p. 7: „Sufletele care nu sunt ținute în frâu de rațiune și nu sunt cărmuite de minte, ca să sugrume, să stăpânească și să cărmuiască patimile lor, adică întristarea și plăcerea, se pierd ca dobitoacele cele necuvântătoare, rațiunea fiind târâtă de patimi, ca vizitiul biruit de cai.”

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 sunt o debordare a simțualității, peste orice măsură. Astfel, dacă afectele sunt un minimum de pasivitate, dar acest minimum necesar este impus de fire și nu atârănă de voința noastră, patimile sunt o sporire de pasivitate peste ceea ce este necesar, peste ceea ce este impus de necesitățile firii, adică dintr-o concesie neobligatorie a voinței, însemnând o robie provocată cu voia.

Afectele sunt „patimi conforme cu firea”, pentru că slujesc la conservarea firii. Patimile sunt contrare firii (παρὰ φύσιν), nu-i sunt de folos acesteia, ba reprezintă chiar o orientare păgubitoare firii și o răsturnare a ierarhiei din om.

Sfântul Antonie face următoarea deosebire între afecte și patimi: „Nu cele ce se fac după fire sunt păcate, ci cele rele prin alegerea cu voia. Nu este păcat a mânca, ci a mânca nemulțumind, fără cuviință și fără înfrânare. Căci ești dator să-ți ții trupul în viață, însă fără niciun gând rău. Nu este păcat a privi curat, ci a privi cu pizmă, cu mândrie și cu poftă. Nu este păcat a asculta liniștit, ci este păcat a asculta cu mânie. Nu este păcat neînfrânarea limbii la mulțumire și rugăciune, dar este păcat, la vorbirea de rău. Este păcat să nu lucreze mâinile milostenie, ci ucidere și răpiri. Și așa, fiecare dintre mădularele noastre păcătuiește când din slobodă alege să lucreze cele rele în loc de cele bune, împotriva voinței lui Dumnezeu”²⁷.

²⁷ Sf. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături...*, cap. 60, în: *Filocalia 1*, p. 25; *Filocalia greacă*, Atena, tom I, p. 12.

Cu alte cuvinte, nu sunt vinovate nici plăcerile împreunate cu ceea ce săvârșește în mod necesar fiecare mădular. Dar sunt vinovate plăcerile căutate prin fapte care nu sunt necesare. Este vinovat plusul sau e vinovată devierea lucrării simțurilor în căutarea cu orice preț a plăcerii. Tocmai de aceea, patimile duc firea la dezordine, duc 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 îl duce tot înainte pe om la rostogolirea pe panta patimilor este o teamă ascunsă de moarte²⁸. Plictiseala ce urmează oricărei plăceri este ca un gol prevestitor de moarte. Mai mult, Dumnezeu a legat de orice plăcere o durere, pentru ca omul, experiind 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.”²⁹ Conexiunea strânsă dintre plăcere și durere se poate explica fiziologic prin faptul că tensiunea în care sunt puși nervii în stările de plăcere este urmată de o slăbire, de o epuizare. Iar o repetare a stărilor de voluptate grăbește moartea trupului. Căutând prin patimi în mod greșit o fortificare a firii trupului, omul și-o slăbește, ducând-o și mai repede la moarte.

²⁸ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 61, PG 90, 633 D.

²⁹ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 260.

Dar mai gravă este moartea sufletească pe care o produce oscilarea și înaintarea pătimasă în cercul vicios format din plăcerea și durerea sensibilă. Și aici ne întâmpină o contradicție a patimilor. Căci ele sunt o alternare, dacă nu o împreunare de împătımire și platitudine, de efervescență și plictiseală, de tensiune și uscăciune; ele sunt moartea care chinuie, moartea vie. Viața de platitudine și de banală superficialitate a omului în care a sucombat spiritul pare în viața aceasta a nu se mai sfârși, iar în viața viitoare nu se mai sfârșește, de fapt, oferindu-i omului un fel de infinitate pe care a dorit-o, dar o infinitate de platitudini.

Dezordinea firii o mai pricinuiesc însă patimile și prin sfâșierea pe care o aduc în ea. Aminteam cuvântul Sfântului Maxim potrivit căruia mintea, punându-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 să privească 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, uitând de toate celelalte. Consecința e evidentă. Astfel, prin simțirea condusă de plăcere, lumea se fărâmițează 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 înseși. 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, rămânând și ea mereu în mod conștient una și aceeași, uită în fiecare clipă de ceea ce a cunoscut înainte, fărâmițându-se în acte de cunoaștere fără legătură între ele, întrucât în fiecare moment primește întipărirea unui lucru izolat de celelalte. Aceasta este împrăștierea minții, din care trebuie să o scape așa-zisa „pază a minții”, recomandată de ascetica creștină.

Dar ațintirea aceasta exclusivă și pătimașă, într-un moment dat, asupra unui aspect izolat al lumii face ca toată ființa omului să se concentreze asupra lui, în lăcomia de a-l gusta; astfel, și firea întregă a omului trece, din clipă în clipă, prin pasiuni alternative: de la mânie la întristare, de la scârba de oameni la căutarea avidă a societății lor, neputându-și ține în echilibru și într-o moderație diferitele porniri. Dar aceasta este o sfâșiere a firii; căci în loc să fie menținută mereu în echilibrul funcțiunilor ei, este lăsată, rând pe rând, pradă extremelor ce se contrazic prin exclusivismul lor. Omul nu mai este o ființă unitară, aceeași în toate momentele vieții. Uitarea de Dumnezeu are ca urmare și uitarea de sine, ca unitate permanentă a persoanei proprii. Dar sfâșierea se întinde și pe planul relațiilor interumane. Căci urmărind plăcerea și voind să ne asigurăm la infinit de obiectele care ne-o procură, sau vrând să ne ridicăm pe primul plan eul, prin patima mândriei, ajungem în conflict cu semenii, sau trezim invidia lor. Sfântul Maxim descrie acest efect al patimilor astfel: „Ca urmare, firea cea una s-a divizat în părțile nenumărate, și noi, cei de aceeași fire, ne devorăm unii pe alții ca șerpilor furioși. Căci urmărind, din pricina iubirii egoiste de sine, plăcerea și silindu-ne să evităm, din pricina aceluiași

egoism, durerea, născocim nașterile nenumărate ale patimilor producătoare de stricăciune”³⁰.

Este de-ajuns să amintim că cine zice prea mult „eu”, ca să pună în relief că el însuși (ori ea însăși), și nu altcineva, a făcut anumite lucruri, nu reușește de fapt decât să-și taie punțile de comunicare cu semenii. Nesimțind iubire față de alții, nici nu se va bucura de iubirea altora. Mândria a tăiat firea lui de a altora, care, deși purtată de mai multe subiecte, este totuși una în comunicările ei văzute și nevăzute, și numai rămânând așa se menține și crește în tăria ei, îmbogățindu-se neîncetat. De fapt, o tăiere completă a firii între indivizi este imposibilă. Aceasta ar echivala cu moartea ei. Dacă se menține, fie și în cel mai egoist ins, deși într-o formă chinuită, este pentru că acesta rămâne în oarecare legături, fie și strâmbate, cu ceilalți. Pentru că, în realitate, nu există gest pe care să-l fi făcut cineva singur, chiar dacă în aparență nu l-a ajutat nimeni. Ideea acelei fapte, stimulul ei, destoinicia pentru ea și atâtea alte condiții ale ei i-au fost date de mediul în care s-a dezvoltat. Fiecare ar trebui să zică în privința a tot ce a putut face: „noi” am făcut, nu pentru a se numi pe sine la plural, ci pentru a recunoaște aportul celorlalți la orice ispravă a sa. „Eu” este o expresie a mândriei, indicând o tăiere primejdioasă a firii. „Noi” este expresia dragostei, a smereniei, a recunoașterii unității firii, a sobornicității subiectelor, întemeiată pe această unitate a firii. De aceea Sfântul Maxim spune că numai iubirea înlătură sfâșierea din firea omenească³¹.

³⁰ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 256.

³¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Epistola II către Ioan Cubicularul*, PG, 91, 396.

Cunoscând principalele cauze și efecte ale patimilor, știm împotriva căror adversari avem de luptat. Dar pentru a preciza aceste cauze și efecte, trebuie să arătăm mai înainte, în mod mai apriat, legăturile diferitelor patimi cu fiecare facultate a sufletului.

4. Patimile și facultățile sufletului

Concepția Sfinților Părinți despre suflet este împrumutată în mare parte de la Aristotel, la care este deosebită de a lui Platon prin aceea că el refuză preexistența lui νοῦς, a minții, sau a spiritului, și deci separarea lui de suflet.

După concepția aceasta, sufletul, unul în esență, are trei facultăți principale: mintea (νοῦς), ca potență a tuturor cunoașterilor și cugetărilor; pofta (ἐπιθυμία), ca potență a tuturor dorințelor și poftirilor, și potență irascibilă, impulsivă, a actelor de curaj, de bărbăție, de mânie, bună sau rea (θυμός). Rațiunea ar fi o anumită funcțiune a minții. Când aceasta se consideră în locul minții, sufletul are tot trei puteri: rațiunea, pofta și impulsivitatea.

De observat însă că Sfinții Părinți, deși resping ideea platonice a separației dintre minte și suflet, ca întreg pasional și poftitor (θυμός καὶ ἐπιθυμία), adică ideea preexistenței minții, totuși consideră că cele două puteri din urmă se înrudesesc între ele și se deosebesc de minte. Își însușesc acest fel de a vedea în așa măsură, încât ajung să vorbească, pe de altă parte, de două părți ale sufletului: partea mintală, sau spirituală, sau rațională, și partea irațională, care cuprinde, împreună cu alte funcțiuni

vitale, și facultățile mâniei și poftei. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin notează: „Trebuie să se știe că raționalul prin fire conduce iraționalul. Puterile sufletului se împart în: putere rațională și putere irațională. Puterea irațională are două părți: una care nu ascultă de rațiune, adică nu se supune rațiunii, alta care ascultă și se supune rațiunii. Partea neascultătoare și nesupusă rațiunii se împarte în: funcția vitală, care se numește și puls, funcția seminală, adică de naștere, și funcția vegetativă, care se numește și nutritivă. Acesteia din urmă îi aparține și funcția 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 mânie și poftă. Îndesebi partea irațională a sufletului se numește pasională și poftitoare”³².

Ba, Sfinții Părinți își însușesc întrucâtva teza platoniană despre nemurirea lui vouç și mortalitatea celorlalte două puteri, încât, după ei, cum am arătat înainte cu locuri din Sfântul Maxim, singur vouç este destinat vieții veșnice, mânia și pofta, ca sediu al afectelor, având să înceteze la sfârșitul vieții pământești.

Dar mintea, departe de a fi ceva deosebit de suflet, este însuși sufletul propriu-zis³³. Mânia și pofta sunt puteri care o însoțesc în viața pământească ce se naște din asocierea sufletului cu trupul. Sunt funcții proprii grijii de trup și înrâurite de legătura minții cu trupul. Desigur, ele nu sunt exclusiv ale trupului, căci trupul în sine este

³² Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 103.

³³ Sfântul Maxim spune într-un loc: „Rațiunea e robul de același neam ce slujește minții, iar mânia și pofta, robii de alt neam”.

inert. Ele reprezintă o energie a sufletului, orientată spre trup și colorată de conviețuirea cu el. Energia dorinței și pe cea a bărbăției le are sufletul și în sine, și le va avea și după sfârșitul acestei vieți. Vor înceta atunci pofta și mânia, așa cum le cunoaștem pe pământ, 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 ca însuși sufletul, față de care pofta și mânia au o poziție 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 câtuși de puțin simplitatea³⁴.

Această concepție are o importanță deosebită, ajutându-ne să înțelegem o mulțime de aspecte din viața tainică a sufletului. După Sfântul Marcu Ascetul, Hristos Se așază 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 devenind conștienți de aceasta

³⁴ Cf. CALIST CATAFYGIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, în: *Filocalia* 8, Ed. IBMO, București, 2017, pp. 503-504 (vezi și *Filocalia greacă*, Atena, tom II, Atena, ²1893, p. 472): „Iar prin cele trei părți ale sufletului nu înțeleg partea rațională, mânia și pofta. Căci nu în acestea constau, propriu-zis, cele trei părți ale sufletului. Sufletului rațional nu-i sunt prea proprii pofta și mânia. Acestea sunt luate din partea nerațională și i se alătură lui pentru viețuirea trupească de aici, fiind în ele însele neraționale și întunecate. Iar sufletul este rațional și firea lui e plină de lumină înțelegătoare. [...] Deci, acestea nu sunt cu adevărat părți ale sufletului, ci [...] puteri ale laturii animalice și de jos a vieții, care-i stau sufletului alături”.

abia prin preschimbarea treptată a noastră. Același lucru îl spune și Diadoh al Foticeii, după care, din momentul Botezului, harul „se ascunde [...] în adâncul minții”³⁵, Satana fiind scos afară și înrâurindu-ne de aici înainte prin simțurile trupului și prin dulceața poftelor iraționale. 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. Marcu Ascetul îl numește „inimă”.

Această învățătură ne dă putința să stabilim punți între doctrina creștină despre suflet și psihologia modernă, doctrina creștină cuprinzând 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 din cauza particulei „sub-”, care-l plasează într-o zonă inferioară, subalternă, cât și fiindcă este încărcat cu ereditatea freudistă a atâtor tendințe și gânduri inavuabile, pe care conștiința le tot refulează, rușinându-se să le dea pe față. Admițând 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 „transconștient”, sau

³⁵ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 443.

pe cel de „supraconștient”. Subconștientul ar fi camera de-a stânga, sau pivnița întunecoasă a sufletului, unde s-au adunat cele rele ale noastre, născând resorturile patimilor; ar fi locul de pornire al poftei și mâniei. Iar transconștientul sau supraconștientul ar fi camera de-a dreapta, sau foișorul de sus, unde stau depozitate și lucrează energiile superioare, gata să inunde în viața conștientă și chiar în subconștient, cu forța lor curățitoare, atunci când le oferim condiții.

Astfel, „duhul” sufletului, sau al „minții”, ar fi partea cea mai de sus, sau cea mai din lăuntru, căci în ordinea sufletească ceea ce este mai sus este ceea ce este mai lăuntric, mai intim. Credem că termenul de „inimă” tot la această parte se referă³⁶. De pildă, Diadoh al Foticeii folosește, pentru locul intim din suflet, unde se ascunde harul de la Botez, când expresia „adâncul minții”, când cuvântul „inimă”³⁷, când cuvântul „duh”³⁸.

Am avea astfel o explicație pentru faptul că unii scriitori duhovnicești răsăriteni nu folosesc aproape deloc cuvântul „inimă” când vorbesc de locul central al sufletului, ci numai termenul de *voūç*, ca de pildă Evagrie, Casian, Nil Ascetul, sau pe cele de *voūç* și *πνεῦμα*, ca Sfântul Maxim Mărturisitorul. Alții lucrează foarte

³⁶ D. VIȘESLAVȚEV, „Însemnătatea inimii în religie”, traducere de Pr. D. Stăniloae, în: *Revista Teologică*, 1934. El consideră inima ca partea centrală, cea mai lăuntrică, a omului care se întâlnește cu Dumnezeu.

³⁷ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 74 și 80.

³⁸ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 57, în: *Filocalia* 1, p. 429; *Filocalia greacă*, Atena, tom I, p. 250: „Cel ce petrece pururea în inima sa e departe de toate lucrurile frumoase ale vieții. Căci, umblând în duh, nu poate cunoaște poftele trupului.”

frecvent cu această noțiune, de pildă Marcu Ascetul sau adepții metodei rugăciunii lui Iisus.

Dintre cele trei aspecte ale sufletului, cel mai descoperit ne este rațiunea (λόγος), aceasta având parcă rolul de revelare, cum îl are în raport cu Sfânta Treime Logosul divin. Minte (νοῦς), cu posibilitățile ei mai directe de cunoaștere, și anume de cunoaștere a celor spirituale, ne este mai puțin descoperită. Aproape de tot acoperit ne este, la început, „duhul” (sau „inima”), căci „duhul” petrece în adâncurile noastre, cum petrece Duhul Sfânt în adâncurile Dumnezeirii (cf. *1 Corinteni 2, 11*). Ca și Duhul Sfânt, duhul nostru coboară în regiunile conștiente și subconștiente ale vieții noastre de suprafață, de contact cu lumea văzută, numai după ce ne-a pregătit rațiunea (λόγος) pentru primirea Lui. „Inima” ne este închisă cât trăim într-o viață de învârtoșare și păcat. Despre un astfel de om, se zice că este „om fără inimă”, sau „cu inima împietrită”, adică în stare de nelucrare. Iar viața „în duh” îi lipsește cu totul unui astfel de om. Acest om nu mai păstrează decât o „rațiune” lipsită de adâncime. „Inima” ni se deschide, ni se face largă prin nădejdea în Dumnezeu, zice Sfântul Marcu Ascetul. Altfel, este îngustată, încuiată de griji³⁹. Iar „viața în duh”, „cunoașterea lui Hristos în duh” (expresii folosite de Sfântul Maxim Mărturisitorul) înseamnă cunoaștere a lui Hristos sălășluit în noi înșine, în intimitatea centrală a noastră. Se mai spune că „duhul” sau „viața

³⁹ Cf. Sf. MARCU ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptătesc din fapte*, cap. 114, în: *Filocalia 1*, p. 313; *Filocalia greacă*, Atena, tom. I, p. 116.

duhovnicească” înseamnă unire între sufletul nostru și Duhul dumnezeiesc, lăsându-ni-se impresia că n-am avea în niciun sens o regiune a sufletului numită „duh” înainte de întâlnirea cu Dumnezeu. Dar avem un „duh” în noi, ca regiune în care are să Se așeze Duhul Sfânt până nu S-au sălășluit Hristos sau Duhul Sfânt acolo ne este însă o simplă virtualitate, iar după aceea mai întâi este neștiut de noi, devenindu-ne conștient pe măsura sporirii în virtute și, prin aceasta, în conștiința că Îl avem pe Iisus în noi. De-abia după aceea creștem conștient într-o viață duhovnicească. Aceasta este totodată o viață a inimii, dacă inima este puterea dragostei; este sufletul deschis spre Dumnezeu și spre semeni; iar viața în duh este o viață de dragoste către Dumnezeu și semeni, dacă Duhul Sfânt este și în Sfânta Treime pururea dragoste. Prin această deschidere, sufletul își actualizează totodată legătura cu infinitul, potența de comunicare cu infinitul, de a primi infinitul în sine, de a se uni cu infinitul. Duhul Sfânt coborând în noi, și conlucrând la dobândirea virtuților, ca deschidere spre Dumnezeu și semeni, „se aprinde” duhul nostru, ni se dezmorțește, ni se înmoaie inima, se fac străvezii pereții sufletului. Iubirea lui Dumnezeu trezește iubirea noastră, pătrunderea lui Dumnezeu în noi ne face să I ne deschidem lui Dumnezeu.

În lumina acestei concepții, am înțelege de ce inima sau starea iubitoare a sufletului are, în creștinismul ortodox, și o funcțiune gnoseologică, iar înțelegerea adevărată a minții este totodată și dragoste față de ceea ce înțelege. „Duh” și νοῦς sunt aspecte distincte ale aceleiași suflet simplu. „Duhul” sau „inima” cuprinde în sine „mintea”, sau „înțelegerea” și „rațiunea”, cum Îi

cuprinde Duhul Sfânt pe Tatăl și pe Fiul. De asemenea, „înțelegerea” cuprinde în sine „inima”, sau „iubirea” și „rațiunea”, iar „rațiunea”, „înțelegerea” și „iubirea”.

Această concepție despre suflet poate fi ușor apropiată și de concepțiile psihologice moderne, care, pe de o parte, deosebesc în suflet funcțiuni gnoseologice (mintea) și afective (poftea și mânia), iar pe de alta, deosebesc conștientul de subconștient.

S-ar putea spune că energiile psihice ale poftei și ale mâniei sunt implicate în energia aflătoare în cămăra de sus a sufletului, în „duhul”, sau în „inima” lui, și cu cât este împrăștiată viața „inimii”, sau a „duhului”, sau cu cât acelea fac mai puțin uz de energia lor, cu atât este mai intensă cea a poftei și a mâniei trupești.

Dar să vedem acum în ce mod se repartizează patimile pe facultăți mintale (subînțelegând ca incluse și rațiunea și inima sau duhul), poftă și mânie, sau cum se alterează acestea când este ignorat Dumnezeu, sau fie și doar când slăbește credința în existența Lui, sau când este dat uitării. Menționăm că această ignorare (sau îndoială, sau uitare) este produsă pe de o parte de amăgireadin partea duhului rău, care, pentru că își cheltuie energia în preocuparea de sine, îndeamnă sau influențează și sufletul nostru la preocuparea de noi înșine; pe de altă parte, de o lene, de o nepăsare a cugetării, infuențată și de o trândăvie a trupului.

Deci, ignorarea lui Dumnezeu are și un caracter moral (mai bine zis, imoral), așa încât cauzele morale și cele intelectuale se împletesc. De aceea Sfântul Marcu Ascetul consideră neștiința, uitarea și trândăvia ca fiind

primele cauze ale oricărui rău⁴⁰. Iar Sfântul Antonie declară: „[...] pricina tuturor relelor este amăgirea, și rătăcirea și necunoștința lui Dumnezeu”⁴¹, întărind teza lui că omul neevlavios, omul pătimas, este nerațional, precum omul evlavios este rațional⁴². Patimile sunt, așadar, efectul și, la rândul 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 mâniei, ele indică o depășire a măsurii, o trecere peste marginile care convin naturii. Chiar trândăvia este legată cu o plăcere. Pe de altă parte, chiar acest minus al minții și al efortului ei și plusul poftei și al mâniei 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, constatasem că a doua și a treia cauză a patimilor sunt 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 lezată când n-o are și când i se răpește, sau când omul este amenințat și

⁴⁰ Cf. SF. MARCU ASCETUL, *Epistola către Nicolae monahul*, în: *Filocalia* 1, p. 388; *Filocalia greacă*, Atena, tom I, p. 138.

⁴¹ SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături...*, în: *Filocalia* 1, p. 18; Cap. 26, în: *Filocalia greacă*, Atena, tom I, p. 7.

⁴² SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături...*, în: *Filocalia* 1, capetele 1, 5, 13, 22, ș.a. *Filocalia greacă*, Atena, tom I, pp. 4, 5, 6, 7.

cuprins de durere, este mânia. Deci, pofta și mânia sunt acelea care, atrase de lumea văzută și de făgăduielile ei, fac să se răstoarne balanța dintre lucrarea minții și a simțurilor, în favoarea celei din urmă. Prin simțuri își poate urmări mintea preocupările de cunoaștere spirituală, dar și pofta își poate urmări dorințele. Simțirea înțeleasă ca pură percepție a simțurilor este în sine nevinovată și poate fi pusă în serviciul minții. Abia când prin ea lucrează pofta de plăcere, devine simțire în înțeles păcătos. Un minimum de plăcere poate rămâne în ea, ca afect natural. Dar acest afect trebuie copleșit de plăcerea spirituală a minții cunoscătoare. De pildă, când mâncăm, dacă suntem concentrați cu totul în gustarea plăcerii ce ne-o procură mâncarea, simțirea aceasta este păcătoasă, căci prin ea lucrează pofta. Mintea are doar rolul subaltern de a născoci toate posibilitățile de plăcere ale mâncării. Dar dacă mâncând înfrânăm simțirea plăcerii, prin diferite reflexiuni la rostul mâncării, la binefacerea ce ne-o dăruiește Dumnezeu prin ea, la datoria ce o avem de a-i milui și pe alții cu cele necesare hranei, am biruit patima prin aducerea simțirii în subordinea spirituală a minții.

Sfântul Maxim repartizează astfel patimile pe cele două facultăți sufletești ale poftei și mâniei, după ce arată că ele se întăresc 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 cu privire la 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 pățimașă de sine (φιλαυτία), născută din acea gustare. Și cu cât cultiva mai mult iubirea pățimașă 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 pățimașă 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, iubirea de arginți, zgârcenia, tirania, îngâmfarea, îndărătnicia, mânia, părerea de sine, înfumurarea, disprețul, injuria, batjocura, luarea în râs, risipa, desfrânarea, obrăznicia, zăpăceala, traiul molic, înțepăturile, flecăreala, vorbirea împotriva necuviincioasă, și toate câte mai țin de genul acesta.”

Toate acestea le derivă Sfântul Maxim din căutarea plăcerii, deci sunt o exagerare și o deviere a poftei. Chiar și mândria, 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 mândrie, el spune apriat, în altă parte, că este și „produce o cugetare confuză, constând din două neștiințe: a ajutorului dumnezeiesc și a neputinței proprii”⁴³.

Dar făcând abstracție de faptul că țin și de o slăbire a minții, constatăm că șase din cele opt patimi capitale țin

⁴³ Cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, q. 55, sc. 4, în: *Filocalia* 3, p. 340; PG 90, 560.

de facultatea poftei: lăcomia pântecelui, desfrâul, iubirea de avuție, lenea, slava deșartă și mândria.

Sfântul Maxim continuă: „Iar când egoismul este înțepat mai mult de durere, naște: iuțimea (τὸν θυμόν), pizma, ura, dușmănia, ținerea de minte a răului, bârfirea, cârtirea, intriga, întristarea, deznădejdea, neîncrederea, hulirea providenței, sila, neglijența, lipsa de curaj, indispoziția, împuținarea cu sufletul, jelania nepotrivită, plânsul, melancolia, frământarea, excesul de zel, zelul greșit, și toate celelalte câte le produce o stare lipsită de prilejurile plăcerii.”⁴⁴ Acestea sunt produsele și bolile facultății irascibile, reducându-se în fond, toate, la patimile mâniei și întristării. Dar irascibilitatea se manifestă când nu este satisfăcută pofta. Deci, indirect, și patimile acestea au o legătură cu pofta. „Iar din amestecarea durerii în plăcere, produsă din oarecare alte pricini, adică dintr-o stare de perversitate, căci așa numesc unii compoziția rezultată din întâlnirea a două răutăți contrare, se nasc: ipocrizia, ironia, viclenia, prefăcătoria, lingușirea, simularea unor purtări care să placă oamenilor, și toate celelalte născociri ale acestui amestec scelerat.”⁴⁵

Deci, aceste patimi sunt produsul combinării poftei cu mânia. Dar rolul facultăților sufletești în raport cu patimile este mai complex decât s-a descris până acum. Patimile nu înseamnă o abdicare totală a oricărei rațiuni și o lucrare exclusivă a poftei și a mâniei. Am văzut

⁴⁴ Cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 35.

⁴⁵ Cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 35.

că Sfântul Maxim Mărturisitorul găsește între afecte și patimi deosebirea că cele dintâi nu depind de noi, iar cele din urmă depind de noi, cel puțin până devin puternice.

Aceeași deosebire o face și psihologia modernă între afecte, cărora le spune emoții, și patimi; emoția este o izbucnire primară și brută, o mișcare instinctivă, o reacție bruscă și imediată, pe când patima este o stare secundară și complexă, este cugetarea pusă în slujba instinctului și a tendințelor, este făcută în parte din voință rece, rațională, sistematică⁴⁶.

⁴⁶ „În timp ce emoția este o stare primară și brută, o mișcare instinctivă, o reacție bruscă și neprevăzută (de exemplu: mânia pe care o produce o jignire), de scurtă durată și violentă [...], patima este de formație secundară și complexă; ea este gândirea pusă în slujba instinctului și a pornirilor; e alcătuită în parte din reflecție și calcul, din voință rece, rațională, sistematică; se caracterizează prin stabilitate și durată; este o stare cronică [...]. Acolo unde este multă emoție, spune Kant, în general e puțină pasiune. Temperamentele impulsive și explozive, subiecte ale unor emoții subite și violente, confirmă Ribot, «nu sunt apte să devină cu adevărat pasionate. Sunt focuri de artificii; ceilalți sunt furnale care ard neconținut» [...]. «O pasiune de lungă durată este întotdeauna străbătută de accese de emoție» (RIBOT, *Essai sur les passions*, Paris, Alcan, 1907). În timp ce emoția este o stare realizată, caracterizată prin încetarea ei și obținerea satisfacției, pasiunea este o tendință privilegiată sau preferată, care se detașează de celelalte, se organizează, se impune, devine centrul de acțiune al tuturor sentimentelor și tinde spre realizare. Una este o forță centrifugă, cealaltă o forță centripetă; una este împrăștiere, cealaltă, concentrare a mișcărilor; una seamănă cu abulia, cealaltă, cu voluntarismul. Pasiunea este o înclinare dusă la exces, devenită predominantă, care le subordonează pe toate celelalte sau le exclude [...]. Cum ajunge ea să se formeze? Se poate admite că, la origine, la omul normal, toate tendințele sunt prezente și toate sunt la același nivel de moderație. Dar acest echilibru nu durează. Într-adevăr, pasiunea, înțelegând ca rupere de echilibru a tendințelor, este predominarea uneia

Un acces de mânie lipsit de rațiune este scurt. Dar patima mâniei este prelungită de voință și de argumentări, peste limita aceluși 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 mânie este o emoție care se satisface repede. În patimă însă, reflexia și voința pun acea sete insatiazabilă, infinită, pe care au întors-o dinspre țintele spirituale, proprii lor, înspre 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 instincțională a naturii, ci o fierbere mereu voită și meditată. Cum se explică puterea acestor emoții sau afecte rebele de a trage voința de partea lor? Prin faptul că „în ele este o energie analogă celei a voinței și un caracter așa-zis rațional”. „În voluptăți, în ambiții, există o complexitate, o amploare, o aparentă plenitudine [...], lumea aceasta a pasiunilor umane este plină și ea de anumite seminte de rațiune, dar, tocmai de aceea, și de posibilități de abuz.”⁴⁷

De fapt, voința nu trebuie înțeleasă ca o forță ce ar sta în noi detașată de ansamblul tuturor tendințelor care alcătuiesc dinamismul ființei noastre; ci ea, ca tensiune

dintre ele asupra tuturor celorlalte [...], ea nu este înăscută, nu este fatală [...]. Putem s-o concepem, împreună cu stoicii, ca pe o maladie a sufletului [*traduceri românești de Marinela Bojin, n.ed.*]” (L. BERET, „Les états affectifs”, în: G. DUMAS, *Traité de Psychologie*, tom I, Paris, Alcan, 1923, p. 480 ș.u.)

⁴⁷ M. BLONDEL, *L'Action*, 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 la nota 1.

generală a ființei noastre de a fi, trebuie să fie cu toate aspirațiile noastre, pe toate să le urmărească, în toate să fie. Se înțelege însă că pe fiecare trebuie să o urmărească, în fiecare trebuie să fie ca forță de realizare, întrucât fiecare se încadrează armonios în scopul general al întregii ființe, întrucât conlucrează la binele întregului.

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

Voința și rațiunea din ele fie că amăgesc voința și rațiunea generale ale ființei noastre să se alăture lor, fie că determină această voință și această rațiune generală să slăbească în funcția lor de ocrotitoare și promotoare ale intereselor întregului ființei noastre. În fața forței cu care izbucnește momentan o anumită tendință singulară, ele rămân singure pe teren, luând rolul de rațiune și voință diriguitoare de acțiune, substituindu-se voinței și rațiunii generale, sau lucrând ca și când ele ar fi voința și rațiunea generale⁴⁸.

⁴⁸ „Or, această contra-voință, care catalizează într-un sistem toate puterile excluse, reușește adesea – e un fapt – să ia locul voinței; dar nu reușește să guverneze acțiunea decât în măsura în care devine ea însăși rațiune a voinței [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.]” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. II, p. 192.) Tot cam în felul acesta prezintă și Sfântul Nicodim Aghioritul nașterea voinței acesteia parțiale, care se substituie voinței generale. În loc însă de a-i zice parțială în

Totuși, în cazul din urmă, simțim în noi încă prezența rațiunii și a 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 în cazul celor căzuți cu totul 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. Celor mai mulți, făcând abstracție, poate, de momentele de furie ale patimii, momente de totală „orbire”, le rămâne o rezervă de rațiune și de voință care pledează, e drept fără forță efectivă, pentru drepturile ființei ca întreg și care constată că rațiunea și

raport cu cealaltă, generală, îi zice inferioară, ceea ce e cu totul just, sau irațională: „Află că în acest război sunt două voințe în noi, una contrară celeilalte. Una a părții raționale, care de aceea se numește rațională și superioară. Cealaltă a simțurilor, care de aceea este numită simțială, inferioară. Ultima, de obicei, mai este numită și voință irațională, voință a poftelor și a patimilor trupești. 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 o câștige pe cea rațională de partea ei, ca să se realizeze, adică să lucreze cu consimțământul 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 dintre acestea căutând să o câștige. Deci, „ori de câte 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. Când ești atacat de îmboldirile unei voințe iraționale rezistă cu bărbăție, ca voința superioară să nu cedeze celei inferioare” (NICODIM AGHIORITUL, *Războiul nevăzut*, traducere de N. Ioniță, Chișinău, 1937, pp. 26, 28).

voința care s-au pus în slujba patimii greșesc, că voința aceea este „o voință irațională”, o voință care nu poartă din plin caracteristicile libertății, precum și rațiunea ce slujește patimii este o „rațiune nesocotită”⁴⁹.

În acest caz, s-a produs o rupere în două a voinței și a rațiunii, sau o ramificare a funcției lor, într-o funcțiune perversă și una sănătoasă⁵⁰. Noi lucrăm, în acest caz, „cu voia, contra voii noastre”⁵¹.

Deci, afectul a devenit un păcat numai prin solidarizarea totală sau în parte a rațiunii și a voinței cu el⁵². Dar rolul rațiunii și al voinței nu se oprește aici. Ci, după ce tendința parțială respectivă s-a satisfăcut prin atragerea rațiunii și a voinței de partea ei, acestea se silesc să-și justifice adeziunea pe care și-au dat-o, poate, întrucâtva, fără voie⁵³. Prin aceasta, greșeala odată săvârșită devine patimă, prin contribuția continuă a rațiunii și a voinței. „Trei trepte marchează puterea crescândă a acestor adversari ai voinței: întâi, sunt străini ce invadează, sau inamici deghizați; apoi, învinși ranchiunoși; în sfârșit,

⁴⁹ Așa îi spune Nicodim Aghioritul.

⁵⁰ M. BLONDEL, *L'Action*, vol. II, p. 207.

⁵¹ „Pentru că voința nu este deloc integrală și pentru că rămâne divizată în sine însăși [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.].” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. II, p. 195.)

⁵² „Iar această acțiune care iese din noi împotriva voinței noastre profunde și indelebile, ca și cum ar fi deliberată, această acțiune irațională din care se face o rațiune nouă, este propriu-zis patimă [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.].” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. II, p. 205.)

⁵³ „Orice am decide de fapt, suntem întotdeauna înclinați să justificăm și să considerăm rațional, chiar atunci când este contrar celor voite anterior sau unei evaluări imparțiale, obiective [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.].” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. II, p. 204.)

învingători acceptați și lingușiți [...]. 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, sfârșim prin a voi să o fi făcut [...]. *Aceasta arată clar că, în om, totul este marcat de acest caracter rațional, fiindcă rațiunea se găsește până și în nebunia pasiunii.*"⁵⁴

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 săvârșirii acelei fapte. De aici mulțumirea de a o fi săvârșit, 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 pătimăș în om este marcat de un caracter rațional și voluntar. Iată cum fără coborârea rațiunii în poftă și în mânie, sau în simțirea (percepția sensibilă) condusă de ele, nu se pot naște și nu pot crește patimile. Astfel, patimile se nasc prin contribuția tuturor facultăților sufletești, printr-o activitate greșită a lor, indicând o boală a întregului om.

Ele sunt o întoarcere a întregului om spre exterior, spre viețuirea după simțuri, o prefacere a întregului om

⁵⁴ „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" (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. II, p. 210).

în „trup”, în simțire trupească. Patimile, ca trăiri prin simțurile străbătute de poftă și de mânie, 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, din care nu rămânem, când ne trezim din focul patimii, decât cu senzația de gol, de fals, de deșertăciune a existenței noastre, de nimicnicie, dominantă în viața obișnuită și analizată cutremurător de un Heidegger sau de un Sartre. De aceea, momentul de atracție pătimașă 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 efervescenta 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 scârba ce urmează acestei efervescente. 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 gâtulejul tot mai uscat după o apă care nu e decât iluzie de un moment, sau care, după ce ne-a înșelat o clipă, apare ca o picătură care ne însetează și mai mult. Pe măsură ce experiem, prin îndelungate năpustiri pătimașe, imposibilitatea de a ne satisface prin ele, sau prin nimicul aflat de ele, acest nimic ne devine mai vădit și sentimentul de zădărnici ne copleșește, aruncându-ne cu vremea într-o nepăsare, într-o trândăvie spirituală ucigătoare. Aceasta

e așa-numita, de către Sfinții Părinți, „acedie”. Ea este, după Evagrie și după Sfântul Maxim, mai apăsătoare decât toate. Dacă celelalte patimi afectează precumpănit or una sau alta dintre cele trei facultăți sufletești, cum spune Sfântul Maxim, moleșeala aceasta spirituală paralizază toate puterile sufletului: rațiune, poftă, iuțime⁵⁵. Ea vine adeseori și peste cei sporiti în viața duhovnicească. Iată cum o descrie Hausherr, după Evagrie, privind-o mai mult în forma ce o ia când vine asupra celor ce se străduiesc după desăvârșire: „Demonul acediei este mai greu de suportat ca toți. El picură amărăciunea sa în toate motivele noastre de a viețui în mod duhovnicesc. Nu mai e nicio dragoste în jurul vostru. Dumnezeu Însuși nu Se interesează deloc de voi, căci altfel, cum v-ar lăsa ispitiți astfel de draci? Dracul acediei taie orice speranță, făcând sufletul să accepte gândul morții în orice virtute (12, 14). Și fie că știți, fie că nu știți, dacă acest gând persistă, el întunecă în vremea rugăciunii sfânta lumină în fața sufletului (16). Nu mai îndrăzniți să căutați mila Domnului cu toate rugăciunile voastre (18). Aveți dorința să plângeți, dar o sugestie groaznică stăvilește 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). Hotărât, nu este nicio persoană acolo sus care să vadă chinul meu! (32, 34). Când această povară a acediei cade asupra voastră, aveți dorința să strigați descurajarea

⁵⁵ Pentru Evagrie, a se vedea: *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, cap. 11, în: *Filocalia 1*, pp. 78-79; *Filocalia greacă*, tom 1, pp. 50-51; pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întâia sută a capetelor despre dragoste*, I, 67, în: *Filocalia 2*, Ed. IBMO, București, 2017, p. 75; PG 90, 978.

voastră și plictiseala voastră (37). Aceasta poate merge până la boală. Căci intensitatea moleșelii voastre vă consumă toată forța, vă aflați la capătul răbdării voastre, vă simțiți aproape de nebunia furioasă. Scoateți gemete și vărsați lacrimi ca un copil, nicio ușurare nu vine din nicio parte (38)."⁵⁶

Cei aflați pe calea ascendentă a desăvârșirii spirituale ies totuși din aceste crize, pentru că știu metodele și pentru că 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 zădărnici și de nimicnici. Ei cred și știu că relative sunt numai cele create. Dar dincolo este Dumnezeu. Pe cei ce ajung însă la acedie înainte de-a se fi întărit pe calea desăvârșirii, după ce au căutat zadarnic astâmpărarea 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 stârnesc patimile, după doctrina ortodoxă tradițională

Este important să stăruim asupra modului în care se stârnesc patimile în noi, pentru că aceasta ne va indica și

⁵⁶ „Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de Saint Jean de la Croix?”, în: *Orientalia Christiana*, 1-2, 1946, pp. 1-2. Citatele sunt date după EVAGRIE, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, în: *Filocalia* 1.

modul cum să ne opunem stârnirii lor. Precizăm că modul stârnirii este în esență același cu modul zămislirii patimilor. Atâta doar că zămislirea e mai grea decât stârnirea, neexistând 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 stârnirea ei.

Cine nu a experiat că patima se stârnește uneori atunci când ne aflăm în cursul îndeplinirii unei hotărâri bune, sau după ce am ajuns la îndeplinirea ei⁵⁷, sau atunci când ne aflăm într-o stare de meditație sau de odihnă sufletească în care nu se pune problema de a lua vreo hotărâre? În toate cazurile, patima se stârnește ca o rezistență și revoltă a tendințelor neluate în seamă. În aceste cazuri și în altele, patimile își au în noi niște antecedente⁵⁸.

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

În toate scrierile duhovnicești ortodoxe este indicată, ca mod al stârnirii patimilor în orice împrejurare, schema următoare: Satana aruncă în mintea noastră un gând de păcat, așa-zisul „atac” (προσβολή) pe care credem că

⁵⁷ SF. MARCU ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie...*, cap. 88, în: *Filocalia 1*, p. 310; *Filocalia greacă*, tom 1, p. 115: „Când diavolul vede că mintea s-a rugat din inimă, aduce ispite mari și răutăcios uneltite”.

⁵⁸ SF. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, cap. 179, în: *Filocalia 1*, p. 297; *Filocalia greacă*, tom 1, p. 107: „Când vezi poftele ce zac înăuntru că se mișcă cu putere și cheamă mintea ce viețuiește în liniște la vreo patimă, cunoaște că mintea s-a ocupat mai înainte cu acestea și le-a adus la faptă și le-a așezat în inimă.”

putem să-l traducem și prin „momeală”. El este prima răsărire a gândului simplu că am putea săvârși cutare faptă păcătoasă, înfățișându-se în fața minții ca o simplă posibilitate. El încă nu e un păcat, pentru că noi încă n-am luat față de el nicio atitudine. E parcă în afară de noi, nu l-am produs noi și nu are încă decât un caracter teoretic, de eventualitate neserioasă, care parcă nici nu ne privește serios pe noi, care suntem preocupați cu toată ființa de altceva. Nu știm cum a apărut, parcă cineva s-a jucat aruncându-ne pe marginea drumului, pe care se desfășoară preocuparea cugetului nostru, această floare ce nu prezintă niciun interes, ca să o privim o clipă și să trecem mai departe. Are prin urmare toate caracteristicile unui gând aruncat de altcineva, și de aceea Sfinții Părinți îl atribuie Satanei. E gândul simplu al unei eventuale fapte păcătoase, nezugrăvindu-ne încă nicio imagine concretă a acelei fapte și a împrejurărilor în care s-ar putea săvârși⁵⁹. Sunt însă și cazuri când se stârnește dintr-o dată, ca un foc ce ne aprinde imediat.

Când se stârnește însă numai ca un gând neînlocuit, de la acest atac până la fapta păcătoasă sunt mai multe

⁵⁹ Marcu Ascetul definește „momeala” aruncată de Satana ca μονολόγιστος ἐμφάνεια πράγματος πονηροῦ (*Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 358). Sau: „atacul (momeala) este o mișcare fără imagini a inimii” (ἀνείδωλος κίνησις καρδίας) (*Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia* 1, p. 293). Sfântul Ioan Damaschin o caracterizează astfel: „Momeala este gândul simplu adus în minte de vrăjmașul, ca de pildă: Fă aceasta, sau aceea, cum I-a zis Domnului și Dumnezeului nostru: «Zi ca să se facă pietrele acestea pâini»” (Sf. IOAN DAMASCHIN, *Cuvânt minunat și de suflet folositor*, în: *Filocalia* 4, Ed. IBMO, București, 2017, p. 221).

trepte. Isihie Sinaitul numără patru: atacul, însoțirea (συνδυασμός) consimțirea (συγκατάθεσις), fapta sensibilă⁶⁰. Sfântul Ioan Damaschin numără șapte trepte: atacul, însoțirea, patima, lupta, robirea, consimțirea, făptuirea⁶¹. Momentul decisiv e acela în care ia atitudine cugețarea noastră. Dacă am alungat gândul din prima clipă, am scăpat. Dacă însă începem să medităm asupra lui, să ne îndulcim în gând cu perspectivele păcatului, s-a produs „însoțirea sau amestecarea gândurilor noastre cu ale dracilor vicleni”⁶². Acum ne-am lipit de gândul rău, ni l-am însușit, nu mai stă în noi străin. Prin aceasta am intrat în zona păcatului și anevoie mai putem opri desfășurarea până la capăt a acestui proces odată declanșat. Urmează consimțirea la faptă, sau planul compus al gândurilor noastre și al gândurilor Satanei pentru realizarea faptei⁶³. Abia acum gândul simplu se concretizează în imagini⁶⁴. După Sfântul Ioan Damaschin, prin însoțirea gândurilor noastre cu acel gând se produce, ca a doua fază, patima lăuntrică.

⁶⁰ Cf. ISIHIE SINAITUL, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, în: *Filocalia* 4, p. 67.

⁶¹ Cf. SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvânt minunat...*, în: *Filocalia* 4, pp. 220-221.

⁶² ISIHIE SINAITUL, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, în: *Filocalia* 4, p. 67.

⁶³ Cf. ISIHIE SINAITUL, *Cuvânt despre trezvie și virtute...*, în: *Filocalia* 4, pp. 67-68 („συγκατάθεσις πως δεῖ γενέσθαι μεταξύ ἀμφοτέρων λογισμῶν βουλευομένων κακῶς”).

⁶⁴ Cf. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia* 1, cap. 141, p. 293: „Acolo unde se ivesc chipuri în gând, s-a produs consimțirea. Căci mișcarea fără chipuri este un act nevinovat” (*Filocalia greacă*, tom 1, p. 104).

Momeala nu este încă păcat⁶⁵, pentru că nu depinde de noi⁶⁶ ca să se producă, și de ea nu e ferit niciun 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 diavol? Vine direct sau prin intermediul a ceva tot din noi? Sfântul Marcu Ascetul, care repetă, în scrierea *Despre Botez*, că e aruncat în noi de Satana, în *Despre legea duhovnicească* spune că e „o mișcare fără imagini a inimii”⁶⁷ și că, prin ea, „poftele [...] cheamă mintea [...] la vreo patimă.”⁶⁸

Pe de altă parte, Diadoh al Foticeii spune că, de la Botez, Satana nu se mai află în adâncul sufletului, adică în minte, ci în „simțurile trupului”, „lucrând prin natura ușor de influențat a trupului asupra celor ce sunt încă prunci cu sufletul”⁶⁹. „Satana [...] călărește pe mustul cărnii, ca unul ce e cuibărit în trup, ca [...] prin mustul lui să [...] rostogolească mintea pe lunecușul plăcerilor”⁷⁰,

⁶⁵ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 363 : „Momeala nu este nici păcat, nici dreptate, ci dovada libertății voii. De aceea s-a și îngăduit să se arunce momeala în noi, ca pe cei ce înclină spre împlinirea poruncii să-i încununeze, ca pe unii ce sunt credincioși, iar pe cei ce înclină spre plăcere să-i osândească, ca pe unii ce sunt necredincioși.”

⁶⁶ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, 1. c.

⁶⁷ MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, cap. 140, în: *Filocalia* 1, p. 293.

⁶⁸ MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, cap. 179, în: *Filocalia* 1, p. 297.

⁶⁹ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 445; *Filocalia greacă*, tom 1, pp. 262-263.

⁷⁰ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 82, în: *Filocalia* 1, p. 448; *Filocalia greacă*, tom 1, p. 262.

„învăluind prin mustul trupului mintea, ca într-un fum, în dulceața poftelor neraționale”⁷¹. Sau, cum zice Ioan Scărarul, „de multe ori dracul se așază în stomac și nu lasă pe om să se sature, chiar de ar mânca tot Egiptul și ar bea Nilul întreg”⁷².

De aici urmează că Satana ne trimite momeala prin mijlocirea poftelor trupești, stârnind mișcarea vreunei poftes ce dormitează în subconștient⁷³. „Mintea noastră, având o simțire foarte fină, își însușește lucrarea gândurilor șoptite ei de duhurile rele oarecum prin trup.”⁷⁴

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 manifestă sub forma unui gând. Numai dacă nu e înăbușită prin reacția noastră hotărâtă, această mișcare câștigă intensitate, încât cu greu îi mai putem rezista.

De obicei această primă trezire a unei poftes – prima apariție a momelii în conștiință – e prilejuită de privirea unor lucruri externe⁷⁵. Împrejurarea aceasta a putut da

⁷¹ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 76, în: *Filocalia* 1, p. 443.

⁷² IOAN SCĂRARUL, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în: *Filocalia* 9, Ed. IBMO, București, 2017, p. 257 (PG 88, 868 C).

⁷³ „Sunt gândurile sau plâsmuirile din părțile inferioare ale sufletului, din «subconștient».” [traducere din limba franceză de Pr. Vasile Răducă, în: Vladimir Lossky, *Teologia Bisericii de Răsărit*, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 43, n.ed.] 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 Zarin. Fondements de l'ascétique orthodoxe*, Saint Petersburg, 1902.

⁷⁴ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 83, în: *Filocalia* 1, p. 450.

⁷⁵ Evagrie spune: „Trebuie să ne întrebăm: oare ideea (έννοια) stârnește patimile, sau patimile, ideea? Unii sunt de părere că prima, alții,

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 poftes subconștiente, ca mijloc. Cu toate acestea, nu este exclus nici 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 momealii în cele mai multe cazuri pe calea aceasta i-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 repetat⁷⁶. Oricum însă, atât în primele cazuri, cât și în cele din urmă, e foarte rezonabil să se admită că ultimul motor al momelii este un duh deosebit de noi, pentru că, altfel, nu s-ar putea explica de ce se stârnește amintirea unei patimi exact în cutare cazuri și de ce se stârnește numai în anumite momente ale privirii la lucrurile externe.

că a doua. Dar patimile se stârnesc de simțuri. Când însă sunt de față iubirea și înfrânarea, nu se va mișca patima, iar când nu sunt de față, se va mișca.” „Iubirea e frâu mâniei.” (Cap. 4 din *Capete practice*, PG 40, 1224).

⁷⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, în: *Filocalia 2*, p. 79 (PG, 90, 980): „Mai întâi amintirea aduce gândul simplu (ψιλον λογισμόν) în minte; acesta zăbovind, se stârnește patima. Aceasta, la rândul ei, nefiind scoasă afară, încovoiaie mintea la învoire; întâmplându-se aceasta, se ajunge, în sfârșit la păcatul cu fapta”. Și aici avem patru trepte: *gândul simplu* (momeala), *patima stârnită*, *consimțirea*, *fapta*. S-ar părea că gândul simplu (momeala, atacul) nu e altceva decât trezirea patimii în subconștient; nu vine din altă parte. În realitate, gândul e trimis de patima stârnită. Dar patima încă nu a pătruns în conștiință cu vehemență. De aceea încă nu e patimă pentru conștiință.

Acesta fiind înțelesul schemei ortodoxe cu privire la stârnirea patimilor, constatăm că, în esență, nu e nicio deosebire între ea și cea a lui Blondel. Dacă momeala sau atacul este primul semnal pe care-l trimite conștiinței un „rebel răsculat”, însoțirea este faza în care cugetarea îi descoperă „rațiunea” și „îndreptățirea”; și făurind astfel în favoarea ei argumente, se convinge să treacă, total sau cu anumite rezerve, de partea ei. E faza de investiție cu temeieri raționale, mai bine-zis, cu false temeieri raționale, a poftei trezite, ca, pe urmă, în faza consimțirii, să-și dea și voința adeziunea la o mișcare ce și-a câștigat o investiție 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 când zăbovește rațiunea asupra ei, a crescut tot mai mult în intensitate. De aici urmează că abia prin lipsa de fermitate a rațiunii mișcarea unei pofti devine păcat. Dacă rațiunea ar fi atât de fermă încât să respingă mișcarea ce apare în conștiință din primul moment, dacă nu s-ar lăsa cumpărată sau dusă de pseudo-raționalmente și n-ar zăbovi nicio clipă asupra ei, mișcarea pofti n-ar deveni patimă. De aceea, Sfinții Părinți cer în primul rând o întărire a minții în poziția ei⁷⁷. 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

⁷⁷ Evagrie cere o fixare a minții, ca să nu mai hoinărească. Hoinăreala o face ușor de alunecat, ușor de momit de către orice argument. „Mintea care hoinărește o statornicesc citirea, privegherea și rugăciunea; pofta aprinsă o sting foamea, osteneala și singurătatea; iar mania o domolesc desăvârșit cântarea de psalmi, îndelunga-răbdare și mila” (*Din capetele despre trezvie*, în: *Filocalia* 1, p. 95; PG 40, 1224).

lumina cu privire la rosturile și la datoriile sale. Lucrarea voluntară ni se înfățișează într-o strânsă împletire cu cea intelectuală în opera de refacere a omului, după 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 ține de voință, pe de alta se referă la minte, dându-i acesteia o atitudine intelectuală, sau o concepție care îi oferă argumente contra păcatului. Datoria care, în urma acestui fapt, i se impune celui ce vrea să-și ducă viața tot înainte spre desăvârșire este să vegheze tot timpul asupra gândurilor ce apar în câmpul conștiinței, ca să fie eliminat de la prima apariție gândul oricărei patimi. Paza minții, atenția și rezistența trează și statornică împotriva gândurilor (φυλακή νοός, νῆψις, καρτερία, προσοχή) sunt recomandările neconținute ale dascălilor 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 îmbogățește cu înțeleșuri curate mereu noi.

Ceea ce continuu se respinge în asceză nu sunt noile avânturi și inspirații de ordin spiritual, ci tendințele exagerate ale poftelor simțuale, care, departe de a aduce o îmbogățire a spiritului, îl îngustează, îl leagă infinit de lucruri finite, îl împiedică în tendințele de lărgire a înțelegerii lui. Ceea ce se înlătură mereu sunt bolovanii care sunt aruncați în calea unui râu ce înaintează, lărgindu-se. Vieții trupului i se încuviințează satisfacerea trebuințelor strict necesare.

Dar niciun considerent cu adevărat rațional nu poate pleda pentru înlăturarea oricărui baraj din calea poftelor ce se îndreaptă năvalnic spre ulițe înfundate și înguste.

6. Împătımirea și grija

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

Împătımirea atrage după ea spre exterior toate puterile noastre sufletești. Ea este cleiul care ne lipește de suprafața lumii exterioare. Problema ascezei este cum poate fi omorâtă această împătımire (προσπάθεια), substanța patimilor, nu cum să omorâm ființa noastră autentică și lumea în care ne aflăm. Cum să ajungem să putem viețui în această lume ca ființe libere, admirând-o și înțelegând-o ca zidire transparentă a lui Dumnezeu, fără ca această admirație să ne aservească suprafetei ei pur sensibile și opace, împiedicând 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 leagă încă de lucruri e grija. Ea este rodul amar al patimilor sau al împătımirii de lucrurile lumii. Patima își trăiește apogeul în gustarea plăcerii și în revolta față de durere (întristarea, mânia). Întreaga existență a omului pătimaș alternează între voluptățile plăcerii și chinurile durerii. De multe ori, acestea nu sunt net separate întreolaltă. Clipele ocupate de plăcere și de durere propriu-zis sunt poate rare, dar atât plăcerea, cât

și durerea îi țin ființa în tensiune cu mult înainte de a fi trăite ele de fapt. O mare parte din viața sa, omul se află în așteptare și în căutare de plăceri și în frică de dureri, prezente și viitoare. Acesta e un rod al patimilor, e manifestarea neconținută a prezenței patimilor din noi. Așteptările și temerile acestea ne produc griji. Dar chiar și în răstimpurile când 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 delegată împătimirii pe planul mai din față al vieții și e locțiitoarea statornică a acesteia, în răstimpurile ei de retragere pe planul din fundal. Când „cucoana împătımire” doarme, slujnica ei, doamna grijă (*Frau Sorge*) stă trează și veghează, „cu părul zburlit 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” (*Sichvorwegsein*). 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 este o existență ce face parte din lume⁷⁸,

⁷⁸ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1935, p. 191. „Lucrul în fața căruia survine angoasa este faptul-de-a-fi-în-lume, ca unul ce este aruncat; lucrul pentru care ne angoasăm este putința-de-a-fi-în-lume.” (Martin HEIDEGGER, *Ființă și timp*, traducere din limba germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București 2012, p. 259)

nesigură de posibilitățile ce i le oferă aceasta, pe de alta, de sentimentul că e o ființă predată răspunderii sale⁷⁹, având mereu să se lanseze spre posibilitățile sale viitoare, adică spre cea mai proprie posibilitate a sa⁸⁰.

Motorul grijii e frica, și prin ea omul caută să asigure mereu realizarea posibilităților sale viitoare în legătură cu lumea în care se află ținuit. A face parte din lume înseamnă esențial a avea grijă⁸¹. Grija nu-l lasă din lanțurile sale nicio clipă cât trăiește: „Cura teneat, quamdiu vixerit”, spune o legendă din mitologie, care îl împarte pe om între Jupiter (sufletul), Tellus (pământul) și grijă (existența pământească)⁸².

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-creștine⁸³.

⁷⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 192. „Faptul că *Dasein*-ul este lăsat în seama lui însuși se arată originar și în chip concret în angosa.” (M. HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, p. 260.)

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 191; cf. „*Dasein*-ul este ființarea care, în ființa sa, are ca miză însăși această ființă [...]. Însă ființa într-ut putința-de-a-fi cea mai proprie înseamnă din punct de vedere ontologic: *Dasein*-ul, în ființa sa, este, de fiecare dată deja, *înaintea* lui însuși.” (M. HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, p. 260.)

⁸¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 191-200.

⁸² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 193. „Tocmai pentru că faptul-de-a-fi-în-lume este în chip esențial grijă.” (M. HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, p. 261.)

⁸³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 199, nota 1.

De fapt, descrierea grijii ca: 1) rod al fricii, 2) rod 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 răsarit sieși ca eu intim, și deci că rostul propriu al existenței i-a rămas în grijă ascuns, – corespunde concepției antropologice creștine⁸⁴.

Dar această analiză a grijii, făcută de Heidegger, nu e completă, în primul rând prin faptul că grija pe care o are în vedere el are și alte caracteristici, iar în al doilea rând pentru că creștinismul cunoaște și o altă grijă, pe lângă această grijă lumească. Din analiza grijii lumești lipsesc, adică, trei elemente: împătimirea, plăcerea și durerea; ele sunt 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. Împătimirea 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 „eul său intim” (*das*

⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 193. „Autenticul «în vederea a...» rămâne nesurprins. [...] În faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși, acest însuși are de aceea în vedere de fiecare dată sinele în sensul de sine-impersonal. Chiar și în neautenticitate *Dasein*-ul rămâne în chip esențial înaintea-lui-însuși.” (M. HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, p. 262.)

Selbst) și să caute realizarea posibilității sale proprii, rămâne prin grijă căzut la starea eului colectiv (*das Man*) și realizează posibilități improprii ale sale, sau sfârșește în 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 coborârea lui la o existență cenușie, improprie, monotona, robită și de suprafață.

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. Potrivit filosofului german, însuși omul care și-a regăsit intimitatea se lansează mereu înaintea sa în realizarea de fapt a posibilității sale celei mai proprii. Ni se arată astfel că lui Heidegger i-a licărit totuși în fața cugetării și o altfel de grijă, căreia totuși s-a sfiit să-i dea același nume, de grijă. Aceasta este „grija” omului pentru destinul său etern, grija de mântuire.

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-I plăcea lui Dumnezeu, nu de a plăcea lumii, pentru a ne bucura de plăcerile ei și a ne scuti de durerile ei. Grija aceasta crește din răspunderea ce o are omul de sine sa adevărată, satisfăcând 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 sfârșitul definitiv în moarte, ea singură reușind să-l scape de ceea 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 tinde 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 dintâi 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 față de patimi și de lume. Spre eliberarea de această grijă țintește purificarea, nu spre eliberarea de grija de Dumnezeu. Prin ea, sau prin împlinirea voii lui Dumnezeu, se realizează ființa noastră autentică.

II PURIFICAREA DE PATIMI PRIN VIRTUȚI

1. Ordinea purificării și metodele duhovnicești ale Sfinților Părinți

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

În literatura ascetică răsăriteană, sunt cunoscute scrieri dedicate în mod special metodei de purificare treptată de patimi, prin virtuțile contrare. E vorba de *Scara Raiului* a Sfântului Ioan Scărarul¹, *Metoda și regula exactă* a lui Calist și Ignatie Xantopol² sau *Cuvintele Sfântului Isaac Sirul*, aceasta din urmă mai puțin sistematică³).

Cea dintâi, care datează din veacul al VII-lea, e un tratat complet asupra vieții duhovnicești. Ea descrie cele treizeci de trepte pe care trebuie să le străbată monahul din momentul renunțării la lume și până la desăvârșire, adică până la iubire. Ioan Scărarul scrie numai pentru monahi. Doar în trecere le adresează un cuvânt creștinilor din lume, spre a le arăta cum se poate apropia și

¹ PG 88, 631-1210.

² *Filocalia greacă*, tom II, Atena, ²1693, pp. 348-410.

³ *Τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, Ed. Spetzieri, Atena, 1895.

viața lor de cea a monahilor, care fără îndoială este cea desăvârșită.

Ioan Scărarul vrea să țină seama, în expunerea treptelor *Scării* sale, de urcușul de la o treaptă mai puțin desăvârșită a vieții la una mai apropiată de desăvârșire, așadar de legile după care se poate desăvârși viața⁴.

Urmând acestor reguli și scriind pentru monahi, autorul stabilește ca primă treaptă lepădarea de lume, ca renunțare externă. Pe treapta a doua, așază mortificarea „împătimirii” de lume, adică a pornirilor care ne leagă de ea, ca renunțare internă⁵. Treapta a treia, a înstrăinării, desăvârșește aceste două renunțări. Acestor renunțări, care au în vedere mai mult patimile trupești (lăcomia pântecelui, iubirea de arginți, desfrânarea, apoi întristarea și mânia, care cresc din acelea), le urmează, pe treapta a patra, ascultarea, prin care trebuie tăiate mândria și slava deșartă⁶. Aici se arată necesitatea de a avea un părinte duhovnicesc și tot pe această treaptă se descrie smerenia, ca virtute opusă mândriei. Urmează la rând pocăința pentru viața de mai înainte (capitolul 5)

⁴ „Virtuțile cuvioase se aseamănă scării lui Iacob, iar patimile necuvioase, lanțului căzut de pe vrhovnicul Petru [...]. Cele dintâi, legându-se una de alta, pe cel ce le voiește la cer. Cele de al doilea se nasc una pe alta și se strâng una pe alta.” (SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în: *Filocalia* 9, Ed. IBMO, București, 2017, p. 231; PG 88, p. 841)

⁵ „Cel ce iubește cu adevărat pe Domnul [...] nu va mai iubi, nu se va mai îngriji nici de bani, nici de averi, nici de părinți, nici de slava vieții, nici de prieteni, nici de frați, peste tot, de nimic pământesc [...]” (SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 82; PG 88, 653).

⁶ „Căci ascultarea stă în a nu crede sieși în cele bune, până la sfârșitul vieții” (SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 105; PG 88, 680).

și, în imediată legătură cu ea, meditația asupra morții (capitolul 6) și plânsul care aduce bucurie (capitolul 7). Din lacrimi se nasc „nemânieră și blândețea”. De aceea acestea sunt așezate pe treapta a 8-a. Căci, „precum apa, adăugându-se câte puțin în foc, schimbă văpaia cu desăvârșire, așa și lacrima plânsului adevărat stinge toată văpaia mâniei și a iuțimii”⁷. Mânia născând ținerea în minte a răului de la alții, după ce s-a arătat cum se poate înlătura mânia, e cazul să se vorbească despre virtutea contrară acestui păcat, adică despre uitarea răului de la alții (capitolul 9). O urmare a urii și a ținării în minte a răului este bârfirea. Deci, ea e combătută pe treapta următoare (capitolul 10). „Ușa bârfirii” este multa vorbire. Înfrânarea ei prin tăcere formează preocuparea treptei a 11-a. Capitolul 12 tratează despre minciună, copilul vorbăriei, iar cel de-al 13-lea, despre lene, primul nepot al flecăreliei. Urmează, pe celelalte trepte, o descriere a fiecărei patimi și a mijloacelor de combatere a ei, începând cu lăcomia pântecelui și sfârșind cu mândria (capitolele 14-23), pentru ca, pe treptele din urmă, să se descrie simplitatea sau nevinovăția ca virtute contrară (capitolul 24), smerenia cea mai înaltă, ca pierzătoare a tuturor patimilor (capitolul 25), deosebirea gândurilor (capitolul 26), liniștea trupului și a sufletului (capitolul 27), rugăciunea, maică a tuturor virtuților (capitolul 28), nepătimirea, ca cer pământesc, desăvârșirea și învierea sufletului înainte de învierea obștească (capitolul 29) și lanțul celor trei virtuți: credința, nădejdea și dragostea (capitolul 30).

⁷ Sf. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 221; PG 88, 828.

Metoda lui Calist și Ignatie, scrisă în veacul al XIV-lea, se mai numește și *Centurie*, pentru că e împărțită în 100 de capete. La prima vedere, lasă impresia unor lungi înșiriri de citate fără un plan riguros, ceea ce îl face pe K. Krumbacher să spună despre ea: „Această încercare de a fixa un sistem doctrinar ascetic n-a reușit; capitoarele singuratice se înșiră unul după altul pur extern și progresul în expunere se obține numai prin perioade greoaie de tranziție”⁸. Dar după A. Ammann S.J., „*Centuria* nu e chiar așa de lipsită de plan, deși nu poate avea pretenția unui tratat bine orânduit, cu eliminarea a tot ce este neesențial”⁹.

Cu totul altă părere s-a formulat despre ea în introducerea la volumul V al ediției ruse a *Filocaliei*, în care se cuprinde această scriere, în traducerea în limba rusă: „Cartea lui Calist și Ignatie cuprinde o singură expunere sistematică a întregului drum duhovnicesc al vieții cu tot ce e de făcut, așa cum nimeni n-a mai încercat să facă până la timpul ei și, se poate adăuga, nici după ea.”¹⁰

Adevărul se va desprinde dintr-o prezentare a ordinii în care această carte expune eforturile ascetice în vederea desăvârșirii. În capitolul 1, se vorbește despre harul Duhului Sfânt, sălășluit la Botez în inimile

⁸Karl KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2 Aufl., München, 1907, p. 160.

⁹Albert M. AMMANN, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischer Mystik*, Würzburg 1938, p. 15. Ammann ne prezintă în acea carte o traducere a tratatului cu un studiu introductiv. Unul dintre autorii tratatului a fost, în 1397, patriarh al Constantinopolului, vreme de 7 luni (A. AMMANN, *Die Gottesschau...*, p. 1).

¹⁰După A. AMMANN, *Die Gottesschau...*, p. 110.

credincioșilor; în capitolele 2-4, despre scopul cărții, despre începutul și capătul vieții duhovnicești: „Începutul oricărei lucrări după Dumnezeu este să viețuim potrivit cu poruncile Mântuitorului. Iar sfârșitul ei este să ne întoarcem la harul desăvârșit [...] dat nouă prin dumnezeiescul Botez”¹¹. 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 izvorăsc pacea și iubirea (capitolele 8-13). În capitolele 14-15, se tratează despre lepădarea de lume și despre supunere.

Până aici a fost o introducere principială; urmează învățătura practică. Deci se reia, în capitolul 16 (împărțit în 10 fragmente) tema credinței, a faptelor bune și a necesității cultivării 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 săptămânii, sfintele posturi (25-37), despre diferitele virtuți, ca smerenia, darul deosebirii, pocăința (38-47), ca să se reia tema rugăciunii curate (48-54), apoi să se vorbească despre căldura produsă în inimă de această rugăciune și despre dragostea de Dumnezeu cuprinsă în ea (55-57). În capitolele următoare, se tratează despre lacrimi (58), lucrarea dumnezeiască (61), lumina dumnezeiască

¹¹ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metoda sau Cele o sută de capete*, în: *Filocalia* 8, Ed. IBMO, București, 2017, p. 30; *Filocalia greacă*, Atena, 1895, vol. II, p. 349.

(60, 63), despre închipuirile bune și cele rele (64-69, 73), despre minte și nepățimirea ei (70, 72), despre mângâierea și plăcerea dumnezeiască (74-76), despre blândete, liniște (77-78), iarăși despre pocăință (79-81), despre atenție (82), chemarea lui Iisus în lăuntru inimii (83), despre dragostea extatică (84), despre părăsire (85), despre nepățimire (86-87), despre deosebirea dintre nepățimire și împățimire (88-89). Capitolele 90-92 sunt o expunere privind cele trei virtuți teologice și Euharistia, iar capitolele 94-100 încheie cu două recapitulări, recomandând acest drum al vieții duhovnicești ca fiind cel mai bun, deși există și alte drumuri mântuitoare.

În *Metoda* lui Calist și Ignatie, nu aflăm o expunere amănunțită a patimilor și a combaterii fiecăreia dintre ele, ca la Ioan Scărarul, ci ea înfățișează mai mult partea pozitivă a urcușului duhovnicesc, dând o mare atenție une *Rugăciunii lui Iisus*, lucrării dumnezeiești în suflet, luminării și nepățimirii, ceea ce arată înrâurirea recente mișcări isihaste asupra ei. De aceea metoda *Centuriei* întregește bine metoda *Scării*.

Deși ea cuprinde de fapt multe repetări, ele sunt 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 (capitolele 16-24), începând cu capitolul 24 până la capitolul 39, se expun mai multe precepte privind disciplina externă a vieții duhovnicești; de la capitolul 40 până la capitolul 60 se dau învățături referitoare la viața lăuntrică, privind viața realizată mai mult prin puteri omenești, iar până la

capitolul 89, continuă cu învățături referitoare la viața trăită prin puteri de sus¹², culminând în nepătimire.

Cuvintele Sfântului Isaac Sirul au un conținut apropiat de al *Scării*, însă expunerea nu este atât de sistematică. În schimb, analizele diferitelor patimi și virtuți sunt mult mai stăruitoare. Un mare accent se pune în ele pe importanța suportării necazurilor pentru purificare¹³.

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 despre culminarea lor în unirea cu Dumnezeu.

De aceea, în expunerea aceasta vom ține seama de toate metodele, luând ce are propriu fiecare și întregindu-le una prin alta. Apreciind, cu Ioan Scărarul, gravitatea patimilor, nu am așezat totuși analiza în cadrul examinării metodei de luptă împotriva lor, ci ne-am ocupat de ele înainte de a aborda această metodă, pentru că din analiza lor și a modului de a se naște și stârni, răsar indicații prețioase pentru ordinea mijloacelor de combatere și de evitare a lor. Și de fapt, din felul de a se naște și de a se stârni al patimilor am văzut că momentul decisiv în care un afect devine patimă este acela în care rațiunea se clatină de pe poziția ei, alunecând pe panta poftei trezite.

De aici urmează că prima grijă pe care trebuie să o avem este aceea de a fixa rațiunea într-o atitudine fermă. Aceasta se face prin credință. Punând începutul vieții duhovnicești în harul dumnezeiesc sălășluit în noi prin Botez, ne întâlnim cu *Centuria* lui Calist și Ignatie.

¹² Cf. A. AMMANN, *Die Gottesschau...*, p. 15.

¹³ A se vedea ediția, menționată înainte, Atena ²1895.

În general, schema cea mai simplă și cea mai corespunzătoare cu dezvoltarea vieții duhovnicești ni s-a părut că este cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul, care consideră că urcușul spiritual are următoarele șapte trepte: credința, frica de Dumnezeu, înfrânarea, răbdarea și îndelunga răbdare, nădejdea, nepățimirea și iubirea¹⁴. Vom urma deci această schemă cu ramificările ei la fiecare treaptă, folosindu-ne în descrierea acestor ramificări și de alte scrieri ascetice, mai ales de *Scara*.

2. Credința, condiție primordială a purificării

Credința e primul pas în viața duhovnicească. „Astfel și credința, fiind prin fire începutul virtuților, are ca sfârșit împlinirea binelui prin ele, iar binele prin fire, ca sfârșit al virtuților, având credința ca început, e concentrat înlăuntrul ei. Căci credința este binele concentrat înlăuntru, iar binele este credința activată.”¹⁵

De fapt, nu se poate porni sistematic la nicio acțiune împotriva patimilor și nu se poate pune începutul niciunei virtuți dacă nu e prezentă credința ca imbold. Înfrânarea, ca efort statornic, are nevoie de o legitimare prin credință, iar frica de Dumnezeu presupune credința în Dumnezeu. E drept că înfrânarea și peste tot viața virtuoaasă întăresc la rândul lor credința, dar primul motor al acestora este totuși credința. Mai înainte de orice virtute,

¹⁴ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL *Capete despre dragoste*, în: *Filocalia 2*, p. 65; PG 90, 961 AB.

¹⁵ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 320; PG 90, 564.

de orice efort duhovnicesc, trebuie ca, într-un fel oarecare, să ne interiorizăm credința.

Întrucât credința o avem prin harul dumnezeiesc, trebuie ca harul să premeargă oricărui bine la care pornim. Astfel, începutul bun e pus de Dumnezeu prin Botez. Toată viața virtuoasă a noastră nu e decât 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 dobândită sau întărită la Botez. Dar eficacitatea ei depinde de colaborarea noastră, ca să înaintăm pe drumul virtuților spre desăvârșire. Astfel și credința e o virtute, e un bine, dar se arată ca bine prin conlucrarea noastră. Această conlucrare constă la început din simpla voință de a crede, și nu din voința de a face ceva. De altfel, 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 nicio 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, vrând cu stăruință să creadă, să nu fi ajuns la putința de a crede. Dar faptul că, vrând cineva să creadă, ajunge de poate crede se datorează prezenței unui har prealabil în noi. Căci prin simpla sa voință, omul n-ar ajunge niciodată să creadă. Empiric, el tinde să-și închipuie că totul atârnă numai de voința lui, pentru ca să se accentueze necesitatea contribuției lui. Dar pe plan transempiric 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 numaidecât să

creadă. Iar din momentul în care, vrând 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 pe drumul purificării, e necesar ca omul să-și întărească credința primită la Botez, prin voință¹⁶. Credința însă fiind o raportare a mea la Dumnezeu, nu se poate întări decât începând să mă gândesc mai des la El, nu în mod teoretic, ca la o temă de reflecțiune filosofică, ci ca la Cel de Care eu depind în toate ale mele și Care mă poate ajuta în insuficiențele mele. Dar gândul la Dumnezeu se concretizează, sau se întreține, prin câte o scurtă și deasă pomenire a Lui, făcută cu evlavie, cu sentimentul că depindem de El. Câte un asemenea cuvânt ne concentrează gândurile 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 așezând la începutul întregului urcuș duhovnicesc credința ca dar al harului și pomenirea numelui lui Iisus Hristos. „Începutul a toată lucrarea de Dumnezeu iubitoare este chemarea cu credință a numelui Domnului nostru Iisus Hristos. Căci El Însuși a zis: «Fără Mine nu puteți face nimic»” (*Ioan* 15, 5). 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

¹⁶Cf. CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metoda...*, în: *Filocalia* 8, pp. 33-35; vezi și cap. 8, *Filocalia greacă*, vol. II, p. 351.

de la El mila, fără să se îndoiască; „și să aibă, ca lucru și ca ocupație neîntreruptă, preasfântul și preadulcele Lui nume, și să-l miște pe acesta neîncetat și în inimă, și în minte, și pe buze, și în el și cu el să respire, să viețuiască, să doarmă, să vegheze, să se miște, să mănânce”¹⁷.

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 săvârși atunci prea automat această pomenire. Ci e bine ca această pomenire a lui Iisus să se îndesească treptat, pe măsura obișnuirii sufletului cu concentrarea în gândul 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 gândului la un astfel de nume, într-un moment de strâmtorare, sau de odihnă, pe drum sau la lucru.

Necesitatea credinței ca primă treaptă a urcușului duhovnicesc rezultă însă și din felul patimilor de a se stârni. Am văzut că momentul decisiv în stârnirea 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 condamnată. Păcatul începe de fiecare dată printr-o cădere a rațiunii, printr-o cădere din adevăr, prin lunecarea ei pe un drum rătăcit¹⁸ și printr-o uitare

¹⁷ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metoda...*, în: *Filocalia* 8, p. 43; *Filocalia greacă*, vol. II, p. 352.

¹⁸ DIADOH AL FOTICEEI, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 440; *Filocalia greacă*, ediția a III-a, vol. I, p. 241

a rostului ei¹⁹. 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 intelectuală²⁰, 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 gnoseologic. Ea se însușește în mare parte 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-volitională. Dar nici alunecarea rațiunii nu e un act pur intelectual, ci și unul voluntar. Nici rațiunea nu s-a dat de partea poftei pentru că s-a convins prin temeieri pur intelectuale de adevărul reprezentat de ea, ci a făcut

¹⁹ Desigur, sunt și cazuri când cineva recurge la anumite acte condamnabile, asigurându-i pe toți că le face împotriva convingerii, silit, 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 potrivnice în mod conștient sieși.

²⁰ În *Centuria* lui Calist și Ignatie, se face reterire la „acea credință care răsare în suflet din lumina harului, având mărturia minții și sprijinind inima ca să biruiască orice îndoială, din siguranța nădejzii, care o ferește de orice înșelare”. (CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Cele o sută de capete*, în: *Filocalia* 8, p. 62). Iar Diadoh (*Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 412) zice despre credința neprogresată până 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 greutatea plină de slavă a dragostei.”

aceasta dintr-o slăbire a voinței, prefăcându-se mai mult că e convinsă pe cale intelectuală decât fiind cu adevărat convinsă. Prin urmare, nici în readucerea rațiunii la fermitatea de la început nu e îndestulător un act pur intelectual, care să o convingă simplu de greșeala ei de judecată, ci e nevoie 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 este o atitudine intelectuală dependentă exclusiv de voință. Un teolog catolic spune: „În lumina credinței, aceleași nume divine pe care le pronunță filosoful primesc dimensiuni nebănuite; ele sunt aprofundate în conținutul lor, semnificația lor devine analogă unei noi puteri.”²¹ 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 puse în lumina soarelui²². Așadar, credința revarsă

²¹ Charles JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943, p. 96.

²² „Lumina, am putea spune farmecul credinței, atrăgând în zona sa de influență enunțuri conceptuale, cum ar fi: «Dumnezeu este» sau «Dumnezeu este răsplătitor», le conferă o valoare de adevăr atât de înaltă, încât urcă dintr-o dată pe planul suprem al tainei existenței dumnezeiești (care este Treimea) și al Proniei dumnezeiești (care este întruparea răscumpărătoare) [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.]” (Ch. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance...*, p. 92; vezi și pp. 97-98.)

o nouă evidență peste anumite adevăruri raționale referitoare la Dumnezeu. Este o evidență care sporește treptat, încât, cu vremea, credința devine 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 certitudini²³. Catolicismul consideră că rațiunea are certitudinea unor adevăruri divine chiar înainte de credință. Ortodoxia e mai puțin optimistă în privința aceasta; ea recunoaște că rațiunea naturală poate desprinde din contemplarea lumii anumite adevăruri despre Dumnezeu, dar socotește că îi lipsește certitudinea absolută cu privire la ele. În orice caz, plusul de evidență adus de credință trebuie să însemne și pentru catolici un plus de certitudine, un plus de tărie în hotărârea 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 rațiunii, ci de sus. Ortodoxia aplică aici doctrina sa despre energiile necreate ale lui Dumnezeu. O energie necreată a lui Dumnezeu pătrunde ca o lumină în minte. De aceea am spus despre credință că nu depinde numai

²³ „Credința eliberează pururea neamul nostru de tot felul de rătăcirii și ne întemeiază pe noi în adevă, și în noi adevărul, din care nimeni nu ne va clinti, chiar dacă ne-ar socoti nebuni pe noi, cei ce prin credința cea adevărată ieșim prin extazul mai presus de înțelegere și mărturisim acest adevăr cu fapta și cu cuvântul, nelăsându-ne «purtați de orice vânt al învățăturii» (Efeseni 4, 14), ci stăruind în cunoștința cea unită a adevărului [...]. Credința, depășind ideile născute din contemplarea fapturilor, ne-a unit pe noi cu Rațiunea aflată mai presus de toate. [...]” (Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, pp. 378-379). „Credința nu e nebulie, ci cunoștință ce întrece toată cugetarea.” (Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, p. 380).

de voință, ci 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 implicate într-un efort, chiar înlesnit de înrâurirea 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 reliefaarea evidenței din credința propusă de har. Una crește prin alta. Ascunzându-Se din fața omului, Dumnezeu îl stimulează prin oarecare presiune să-L caute; iar căutat, Se descoperă în parte ca să-l stimuleze și mai mult pe om. El pune în lucrare voința noastră, iar fără această voință nu ni Se descoperă.

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

Credința e prima virtute cu care pornim la drum. E pâraiașul căruia i se adaugă pâraiașele altor virtuți,

devenind împreună fluviul larg, atotcuprinzător și de neîntors al unei vieți total virtuoză. Astfel în iubire adună ea toate virtuțile²⁴. Între timp credința, fără să se piardă, a câștigat treptat în evidență, devenind în faza iubirii o contemplare a lui Dumnezeu, precum și iubirea este contemplare²⁵.

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 adusă de patimi²⁶. Deocamdată, ne împărtășim de o licărire și numai pe măsură ce subțiem stratul de tină al patimilor, licărirea credinței

²⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 292; PG 90, 520: „Prin femei a înțeles virtuțile, al căror sfârșit este iubirea”.

²⁵ SF. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 349: „Drept aceea, o omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea [...] și te pregătește ca să primești arătarea Celui ce locuiește în tine”. Vezi și *Centuria* lui Calist și Ignatie, *Filocalia greacă*, ediția a II-a, vol. II, pp. 358-359: „[...] credința este îndoită. Una e, îndeobște, cea a tuturor creștinilor, în genere.” Dar nu la aceasta ne gândim, ci la „cea care răsare în suflet din lumina harului, având mărturia minții și sprijinind inima ca să biruiască orice îndoială, din siguranța nădejzii, care o ferește de orice înșelare. E credința care nu se arată pe sine în dăruirea auzului urechilor [credința din auz – *n. trad.*], ci în ochii duhovnicești care văd tainele ascunse în suflet și bogăția dumnezeiască cea ascunsă ochii fiilor trupului și descoperită în Duhul celor ce se osăpătează la masa lui Hristos.” (cf. *Filocalia* 8, p. 59). SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre lumina sfântă*, cap. 41, în: „De fapt, credința noastră este o vedere mai presus de minte. Dar dobândirea celor crezute e o vedere mai presus de acea vedere care e mai presus de minte.” (*Filocalia* 7, p. 377; *Trat. III, Triada poster.*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 181 v. ed. Hristou, vol. I, p. 574)

²⁶ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metoda...*, în: *Filocalia* 8, p. 35; *Centuria* cap. 6, *Filocalia greacă*, ediția a III-a, vol. IV, p. 350.

în întunericul în care ne aflăm la început devine lumină orbitoare. Scăparea de ignoranța de la început sporește înfrânarea din frică.

3. Frica de Dumnezeu și gândul la judecată

Sporind, credința devine frică de Dumnezeu²⁷. 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, ajutată chiar de la început de frică (cf. *Faptele Apostolilor* 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 câștigat o eficiență îndestulătoare pentru trecerea la fapte.

Frica de Dumnezeu este opusul fricii de lume. Ea are rostul să copleșească frica de lume. Frica de durerile și de strâmtorările lumii ne face să ne aruncăm cu toată nesocotința după plăcerile ei și după situațiile prospere care ne pot cruța de eventuale strâmtorări. 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 ne este adresată prin credință. De aceea forța de atracție a lumii, manifestată nu numai prin împătımirea de plăcerile ei, ci și prin frica de ea, trebuie contracarată printr-o frică și mai mare: prin frica de Dumnezeu. Căci, nefiind în stare

²⁷ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metoda...*, în: *Filocalia* 8, p. 72; „[...] Sfinții Părinți au așezat frica după credință”. *Filocalia greacă*, vol. II, p. 362.

de la început să simțim bucuriile de care ne va face parte Dumnezeu, deci neputând fi dezlipiți prin ele de lume, trebuie să fim dezlipiți de lume printr-un act de putere, de înspăimântare, printr-o frică mai mare, prin cea de Dumnezeu. De aceea scriitorii duhovnicești deosebesc două feluri de frică de Dumnezeu: frica de robi, adică frica de pedeapsa Lui, și frica din iubire, adică frica de a nu ne lipsi de bunătatea Lui. Prima este a începătorilor; a doua, a celor progreseți. Dar nici frica de Dumnezeu începătoare nu e numai slăbiciune, ci și o mare putere de a înfrunța 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 este 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 (*Angst*), adică de existența în lume, care este simțită ca amenințând în orice clipă, cu platitudinea și cu nimicnicia ei, modalitatea unei trăiri proprii care îi face transparentă fiecăruia intimitatea sa.

Dar omul căzut în forma cenușie de existență nu mai știe de frica de platitudine (*Angst*). Aceasta izbucnește câteodată 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 în față a intimității sale și de a duce o existență proprie, detașată de clișee, încât se sperie de asemenea revelații și se aruncă și mai mult în platitudine. Aceasta e frica (*Furcht*) de ceva din lume, sau de a pierde ceva din lume. E frica de a pierde

prilejurile de plăcere, pierdere care l-ar putea întoarce la intimitatea sa, la trăirea prin sine însuși, lipsit de sprijinul comod al lumii²⁸.

În această teorie, găsim, într-o formă rezervată, trei adevăruri care coincid în fond cu învățătura creștină despre frică: întâi, că viața pământească 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 înecată 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, prefăcând-o într-o frică de-a 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 o ființă spirituală.

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, omul nu era afectat numai de această frică de a se pierde prin

²⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 185-186. „Lucrul de care îți e frică e de fiecare dată o ființare intra-mundană, care se apropie de proximitatea noastră venind dintr-o zonă bine determinată, o ființare dăunătoare, dar care poate tot atât de bine să nu ajungă la noi.” (M. HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, p. 251 – n.ed.) Spre deosebire de *Furcht*, „lucrul în fața căruia survine angoasa nu este o ființare intra-mundană [...]. Lucrul în fața căruia survine angoasa este total nedeterminat [...] Și tocmai de aceea, ceea ce amenință nici nu se poate apropia de proximitatea noastră dintr-o direcție anume; el e deja aici – și totuși nicăieri. Prin lucrul în fața căruia survine angoasa, acel este nimic și nicăieri devine manifest.” (M. HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, p. 253.)

desprinderea de Dumnezeu, ci și de o frică unită cu încrederea în El.

Desigur, Heidegger s-a ferit de a socoti că *Angst* e frica de Dumnezeu, socotind-o frică de lume, dar nu frică de a 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 omului, de a cădea în automatismul păcatului, al patimilor, al lumii, nu s-ar putea explica fără sentimentul că 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 existența unui for superior cu un caracter de asemenea spiritual, de care atârână. Dacă ar fi numai omul cu lumea, neavând 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 cufunda în lume (*Angst*), i 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 pe o forță atât de puternică, încât e în stare să înmoaie sau să rupă toate legăturile care ne înlănțuie de lume: împătimirea, 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 că destinul nostru etern implică a nu ne asimila cu lumea. Se manifestă conștiința nimicniciei 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 autorități, constituite 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 opreliștea 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*) este o frică de un rău infinit. De aici și infinitatea ei. Nu ne temem că prin cădere în valurile 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 în 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 nedezipită de gândul la judecata din urmă. Asceza răsăriteană 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 pe treptele mai înalte ale vieții duhovnicești, dar se înnobilează. Sfântul Maxim, aducând la unison versetul 18 al celui de-al patrulea capitol din *Întâia Epistolă a lui Ioan* și versetul 10 al *Psalmului 34*, spune: „Temerea este îndoită, una este curată, și alta necurată. Astfel, temerea ce se naște din așteptarea pedepsei pentru greșeli având drept pricină a nașterii sale păcatul, întrucât nu e curată, nu va rămâne pentru totdeauna, ci va dispărea împreună cu păcatul, prin pocăință. Dar temerea curată, care stăruie întruna, 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 tuturor mărirea Sa naturală care e mai presus de toată împărăția și puterea.”²⁹

Unii scriitori duhovnicești recomandă și gândul la moarte ca mijloc de purificare de patimi. Dar este vădit că nu moartea în sine îl sperie pe un credincios adevărat, ci judecata lui Dumnezeu, care urmează morții.

²⁹Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 69; cf. (PG 90, 289); vezi și *Centuria* lui Calist și Ignatie, *Filocalia greacă*, vol. II, p. 332.

Perspectiva unei morți definitive și totale nu întreține în om frica, ci cel mult o plictiseală pentru lipsa de sens a existenței. Numai întrucât moartea aduce după ea, sau cu ea, judecata și o viață eternă, se pune preț și pe gândul la moarte³⁰. Gândul la moartea în sine e și el însă de ajutor, cel puțin pentru începători, întrucât aduce în fața sufletului nimicnicia lumii și a făgăduințelor ei. Ioan Scărarul îi închină acestui gând un capitol întreg între cele treizeci ale *Scării* sale. „Aducerea aminte de moarte este o moarte de fiecare zi. Aducerea aminte de moarte e un suspin de fiecare ceas. [...] Precum pâinea este cea mai de trebuință dintre toate mâncărurile, – zice el – așa aducerea aminte de moarte e cea mai de trebuință dintre toate lucrările (de curățire de patimi). Celor aflători în mijlocul (obștii) aducerea aminte de moarte le pricinuieste osteneli, împliniri de ascultări, necinstiri. Celor din afară de zgomote le pricinuieste lepădarea grijilor, rugăciunea neîncetată și păzirea minții [...]. Semnul adevărat al celor ce-și aduc aminte de moarte întru simțirea inimii este despățimirea de bunăvoie de toată zidirea și părăsirea desăvârșită a voii lor. [...] Unii ca aceștia, adăugând neîncetat frica la frică, nu se odihnesc până nu se va topi și însăși puterea oaselor. Să ne încredințăm că, pe lângă toate bunătățile, și aceasta este un dar al lui Dumnezeu. Pentru că, altfel, cum se

³⁰ EVAGRIE PONTICUL, *Schiță monahicească*; în: *Filocalia* 1, pp. 64-65; *Filocalia greacă*, ediția a III-a, vol. I, pp. 49-50. SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături despre viața morală*, în: *Filocalia* 1, p. 23: „Moartea, de-o va avea omul în minte, nemurire îi este; iar neavând-o în minte, moarte îi este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoștința de Dumnezeu.”

explică faptul că, chiar venind la morminte, unii rămân fără lacrimi și învârtoșați [...]?”³¹

Gândul la moarte și la judecată face mai frecvent gândul la Dumnezeu, cu care a început întărirea credinței, sporind astfel meditația launtrică. Sau frica și gândul la moarte nu sunt decât gândul la Dumnezeu, asociat cu conștiința păcatelor proprii și cu teama de judecată.

4. Pocăința

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 înfrânare, a păcatelor potențiale. „[...] Sfântul Isaac zice: [...] «Pocăința este harul al doilea, și el se naște în inimă din credință și din frică».”³² „Pocăința este aducere înapoi (împerspătare) a Botezului”³³, zice Sfântul Ioan Scărarul. Pocăința este „curățirea conștiinței”³⁴.

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 mirungerii, iar unirea cu Dumnezeu este un efect al Euharistiei. Harul Botezului e germenul omului nou. Pe măsură ce crește, acesta face să slăbească urmele

³¹ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, pp. 188-195; (PG 88, 793-797).

³² Citatul e dat în *Centuria* lui Calist și Ignatie (CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metoda...*, în: *Filocalia* 8, pp. 210-211); vezi și cap. 80; *Filocalia greacă*, vol. II, p. 389.

³³ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 166; PG 88, 764.

³⁴ Cf. SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 185.

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, punând începutul omului nou; apoi, ca mortificare treptată a zvârcolirilor aceluia, care mai durează o vreme. Dar se întâmplă adeseori că resturile de forță ce au mai rămas în omul vechi doborât la pământ se înviorează 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 slăbire a urmelor omului vechi. Mai bine zis, când puterile rămase de la omul vechi au sporit prea mult, când patimile au crescut în calea puterilor de la Botez așa încât acestea 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 omului 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 vorba de pocăința ca Taină, și de pocăința ca lucrare permanentă în suflet. Puterea celei de-a doua vine din cea dintâi.

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 întoarsă înapoi spre

curățirea omului de păcatele adunate după Botez, ca omul nou să poată înainta luptând, prin puterea Botezului, cu ispitele ce-i vin din față, atunci evident că noi, greșind aproape în fiecare clipă, adică aproape niciodată necâștigând o biruință desăvârșită asupra unei ispite, ci numai una parțială, e necesar să nutrim un regret care să ne însoțească statornic, care să ne smerească statornic, să-i îngăduim să ni se adreseze unei voci care să critice mereu imperfecțiunea faptelor săvârșite, constituind prin însuși acest fapt un îndemn pentru o și mai mare încordare în vederea lucrării noastre viitoare.

Sfântul Marcu Ascetul cuprinde în această pocăință neconținută rugăciunea neîntreruptă (cred că rugăciunea care cere iertarea), alungarea gândurilor rele, lucrare care trebuie să ne țină mereu angajați, observarea gândurilor, întrucât mereu vin gânduri păcătoase pe care trebuie să le regretăm și să le alungăm, și răbdarea necazurilor, socotind că prin această virtute ne vindecăm de greșeli și de imperfecțiuni trecute³⁵. Chiar când 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, suntem vinovați. Binele de azi trebuie să ne trezească la căință pentru lipsa binelui de ieri³⁶.

³⁵ Cf. S. MARCUS EREMITA, *De penitentia (Despre pocăință)*, PG 65, 965-984. Vezi și indicațiile din *Filocalia 1*, Ed. IBMO, 2017, pp. 268-270.

³⁶ „Orice prisos de virtute am adăuga astăzi, el e o dovadă a negrijii trecute, nu un drept la răsplată” (*De iis qui putant se ex operibus justificari*, PG 65, 929-966, cap. 44 – *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptătesc din fapte*, în: *Filocalia 1*, p. 305). „Dacă suntem datori să facem în fiecare zi toate câte le are firea noastră bună, ce vom da lui Dumnezeu în schimb pentru relele pe care pe care le-am făcut înainte?”

Ioan Scărarul cuprinde și el în ideea de 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 lacrimi și prin lucrarea cea bună a celor potrivnice păcatelor. Pocăința este răbdarea de bunăvoie a tuturor necazurilor.”³⁷

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

Sfântul Isaac spune despre căință: „Dacă toți suntem păcătoși și nimeni nu e deasupra ispitelor, niciuna dintre virtuți nu e mai înaltă ca pocăința. Lucrul ei nu se poate sfârși niciodată. Căci ea li se potrivește tuturor, păcătoșilor și dreptilor, totdeauna, dacă vor să dobândească mântuirea. Și nu este niciun termen al desăvârșirii ei, pentru că desăvârșirea chiar a celor desăvârșiți este nedesăvârșită.”³⁸

Trei atribute îi recunoaște aici Sfântul Isaac căinței: 1) *e cea mai înaltă dintre virtuți*; 2) *nu se termină niciodată cât trăim* și 3) *e un mijloc de continuă desăvârșire a noastră*.

1) În ce privește primul atribut, în sine luată, fără îndoială virtutea dragostei este mai înaltă decât cea a căinței. Dar condiția noastră pământească nu ne

(De iis qui putant se ex operibus justificari, cap. 43; Despre cei ce-și închi-puie..., în: Filocalia 1, p. 305).

³⁷ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: Filocalia 9, p. 167; PG 88, 764.

³⁸ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvântul LV*, în: *Opera ascetică*, Atena, 1895, p. 220. Cf. SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință (Cuvântul LV – Despre patimi)*, în: Filocalia 10, Ed. IBMO, București, 2017, p. 320.

îngăduie să actualizăm dragostea în toată puritatea și în deplinătatea ei. De asemenea, nici vreo altă virtute. Oricând ne dăm seama că dragostea sau o altă virtute a noastră n-a atins 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 că ar fi putut fi și mai apropiat de deplinătate. Acest fapt creează o nemulțumire față de ce am făcut, care este inima căinței. Căința definește ipostaza de judecător al conștiinței nu numai peste păcatele noastre, ci și peste virtuțile noastre, întrucât totdeauna le realizăm în formă nedesăvârșită. Ei nu-i scapă nimic; nu absolvă nimic; nu acoperă nimic. Nu este nicio virtute care să nu fie supusă examenului sever, neînduplecat, al căinței. Dar oare nu s-ar putea spune că și căința poate fi nedeplină și deci că și ea ar putea fi supusă unei judecăți a conștiinței, care, în acest caz, ar fi mai înaltă decât căința? Desigur, dar căința nedeplină și impură este judecată tot de căință, de o căință mai apropiată de deplinătate, și nu de o altă virtute.

Căința este actul de critică a conștiinței, este autocritica ce și-o face omul. Ca atare, e actul de judecată al conștiinței și noi știm că toate sunt 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 mândriei, în autocritică este exclusă prin definiție mândria. Poate încăpea cel mult o oarecare îngăduință. Dar o autocritică sau o căință îngăduitoare, lăsându-l pe om nemulțumit, tinde ea însăși către una tot mai obiectivă, tot mai severă.

Cu un cuvânt, orice păcat, orice nedeplinătate în virtute sunt supuse autocriticii sau căinței. Chiar insuficiența autocriticii sau a căinței, tot prin autocritică sau căință e blamată. În acest sens, nicio virtute nu stă deasupra căinței, nu se poate sustrage forului autocriticii. Astfel, căința e drum spre iubire, stă în slujba iubirii, conduce de la o iubire neîndestulătoare la mai multă iubire. De aceea, nu e o contradicere 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 cuvânt al nostru. Ea urmează păcatelor, ea urmează virtuților noastre, totdeauna nedepline. Ea tinde să devină un curent permanent în conștiința noastră, o prezență neîntreruptă, conducând la mai multă iubire. Celelalte dispoziții și acte ale noastre se schimbă potrivit cu împrejurările; căința e cu toate, e firul care le unește pe toate. Nu numai conștiința simplă că eu sunt purtătorul și autorul tuturor dispozițiilor și faptelor mele trecute, nu numai amintirea ce o am despre ele le aduce la un loc, ci și căința sau amintirea colorată cu nemulțumirea pentru felul cum le-am săvârșit. Niciun om nu este indiferent față de trecutul său, sau nu are numai o cunoaștere teoretică a propriului trecut. Aceasta i-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 cât 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 realitate, să-l amăgească, să-i slăbească sinceritatea față de sine însuși, să-i întunece autotransparența, fie că sunt sincere, fie că sunt 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 neîncredere în posibilitățile noastre mai mari, ci o constatare a insuficienței realizărilor de până acum. Dacă e descurajare, este ea însăși un păcat, unul dintre cele mai grele păcate. Nu din sentimentul că nimic nu se poate face cu adevărat bun rostește conștiința noastră, căinându-se, neconținut, o judecată critică asupra faptelor trecute, ci din sentimentul adânc că se poate făptui și mai bine, din experiența unor puteri tainice cu mult mai mari ale propriei firi, ce pot fi mereu întărite de cele dumnezeiești, din sentimentul că în ceea ce am făptuit și în modul în care ne-am comportat nu am realizat decât într-o măsură insuficientă și într-un chip palid ceea ce putem. Căința exprimă gândul: „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.

Sunt două caracteristici care fac din căință un for oarecum mai presus de om în lăuntrul omului,

ridicându-l mereu mai sus de nivelurile morale și spirituale pe care le atinge. Căința este o judecată ce e totdeauna deasupra realizărilor și actualizărilor noastre. Oricât 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 atâta neliniște, cu atâta 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 neîncetat, este mâna Lui, care ne trage mereu în 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 judecată asupra celor trecute ale mele, ci și încredere în posibilități mai mari din puterile mele întărite mereu de puterea lui Dumnezeu celui infinit. Ea e socotită, de aceea, de Isaac Sirul, drept cea mai înaltă dintre virtuți. În această calitate din urmă, ea ni se vedește de asemenea stând într-o legătură cu izvoare de putere de dincolo de om. Ființa căinței ca și a smereniei, de care e nedespărțită, are un 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 este

o neconținută nemulțumire cu orice stare în care ne-am afla; pe de altă parte, este o încredere statornică și neclintită în propriile posibilități nelimitate. „Sunt cel mai mare păcătos”, spune totdeauna omul căinței, „sunt un nevrednic”. Cu toate acestea, el nu-și pierde nicio clipă nădejdea, nu-l cuprinde nicidecum gândul că va fi pierdut, nu se lasă scufundat în descurajare nici în lăncezeala morții sufletești. Se dă ca explicație a acestei persistențe în tăria sufletească faptul că omul ce se căiește are încredere în Dumnezeu. Dar încrederea este 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 eului izolat, ci dintr-o comunicare cu resursele vaste și adânci ale rezervorului de putere spirituală nemărginită și universală al lui Dumnezeu. Căința este o relație cu Dumnezeu, atât prin caracterul ei de judecătoare absolută, cât și prin bărbăția nedescurajată cu care îl îndeamnă pe om spre mai bine.

Căința este cea mai înaltă dintre virtuți nu pentru că este ea însăși o virtute înfăptuitoare în rând cu celelalte, ci pentru că, rămânând mereu nemulțumită cu ceea ce realizează aparte, ea este un motor al tuturor virtuților. Dacă n-ar fi căința, n-ar fi tendința de depășire în om. Căința este o ardere neconținută în lăuntrul omului, care întreține tensiunea după mai bine. Prin ea, călcând omul peste sine însuși și judecându-se în numele pretențiilor absolute ale lui Dumnezeu, se ridică mereu mai sus.

3) Cu aceasta, am ajuns la cea de-a treia caracteristică pe care i-o atribuie căinței Sfântul Isaac Sirul, socotind-o

mijloc de continuă desăvârșire a omului, un mijloc care el însuși se desăvârșește neconținut.

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

„Precum nu e cu putință, 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 vâslașii fricii. Dacă vâslașii aceștia ai fricii nu cârmuiesc bine corabia căinței, prin care trecem marea lumii acesteia spre Dumnezeu, ne înecăm în ea. Căința e corabia, frica este cârmaciul; dragostea e limanul dumnezeiesc. Deci ne așază 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 ostenesc și s-au luminat prin pocăință. Iar când am ajuns la dragoste, am ajuns la Dumnezeu. Și drumul nostru s-a desăvârșit și am trecut la insula care e dincolo de lumea aceasta.”³⁹

Drumul pe marea vieții acesteia, dacă vrem să fie o continuă apropiere de țărmul raiului, de țărmul dragostei, care e Hristos Însuși, și nu o rătăcire fără ancorare și până la urmă o scufundare în bezna ei, dacă vrem să fie, adică, un drum spre desăvârșire și spre viață, trebuie să-l facem neîntrerupt în corabia căinței pentru nedeplina dragoste ce am arătat-o prin păcatele

³⁹ Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvântul LXXII*, în: *Opera ascetică*, Atena, 1895, p. 283. Cf. Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință (Cuvântul LXXII)*, în: *Filocalia 10*, Ed. IBMO, București, 2017, p. 426.

noastre, pentru că voința unei iubiri mai mari ne mână 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 adânci dedesubturi din noi. Numai prin ea suntem mereu deasupra noastră și în mișcare dincolo de punctul în care ne aflăm, mai aproape de dragostea deplină, mai aproape de raiul în care se află pomul 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 țărmul de azur al dragostei depline a raiului. Aerul aceluia țărâm ne iese înainte cu mireasma lui tot mai bogată, pe măsură ce ne apropiem. Dragostea noastră (și în general toate virtuțile) este tot mai pură, 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 fiindcă 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 adâncă a răului, cum există una înaltă a binelui, există un drum lung de parcurs spre detașarea, tot mai apropiată deplinătății, de egoismul păcatelor. Omul nu cugetă și nu pofteste răul în izolare. Pornirile spre rău din lăuntrul 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. Stăm în legături vizibile, dar mai ales invizibile, cu forțe adânci și nenumărate ale răului, ce pornesc din ființe personale mai puternice decât noi, forțe ce se îmbină continuu între ele și cu pornirile noastre, precum suntem ajutați și de aeriene vânturi sau îndemnuri spre bine pornite din înalta, vasta și marea împărăție a lumii îngerești și dumnezeiești, primite în pânzele ființei noastre. E un ocean al binelui, și unul al răului, solicitându-ne amândouă. Dar oceanul răului este întunecat, tumultuos, omorător de spirit, anulând libertatea, ucigător de curăție și liniște; e negru, e subteran, e înăbușitor, ca un noian de ape, pe când oceanul binelui, al dragostei, e mai degrabă ca un văzduh infinit fără de care nu putem trăi, fără de ale cărui adieri nu putem înainta, un văzduh sau o atmosferă curată, care ne dă respirație largă, 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 puterea să înainteze.

Cum se face 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 vehicul spre lumea dragostei? Căința este focul care mistuie treptat egoismul din noi. Toate patimile care se învoldurează în noi, iscate adeseori din adâncuri întunecate de dincolo de noi, întăresc egoismul nostru. Fie că sunt trupești, fie că sunt sufletești, patimile nu sunt decât capetele aceluiași balaur, al cărui nume este egoismul. Căința pândește neîncetat orice ridicare a capetelor acestui balaur, orice încercare a lui de a se hrăni, de a se

întinde în largul sufletului, de a umple cu duhoarea lui gândurile, 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 ei, rând pe rând, capetele lui, îl arde cu flacăra trezviei autocritice, îl alungă cu buna mireasmă a smereniei. Ce altceva poate lovi mortal mândria noastră egoistă decât prezența perpetuă a gândului că nu suntem nimic, că tot ce am făcut e rău, e netrebnic?

Căci piedica cea mai mare și continuă în calea înaintării spre dragoste este egoismul. Până nu omori egoismul, nu poți avea dragoste adevărată, pură și deplină față de nimeni. Trebuie să lași mult în urmă talazurile oceanului de egoism, ca să simți mângâindu-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 drept realitatea cea mai de seamă nu-i poate iubi pe alții. A-i iubi pe alții înseamnă 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 neîntrerupte. Egoistul se vede pe sine umflat în proporții care acoperă toată realitatea. El consideră orice lucru drept un bun ce trebuie să fie al lui, cântărește orice persoană 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 proiectează persoana sa, pe ea o vede, ei îi slujește, ei i se închină, ea îi este dumnezeu, sau, mai bine zis, idol. Însăși ființa lui autentică se îneacă în egoism. Atenția față de alții este numai o manieră tactică, pentru a-și servi în fond

propriile interese. Umplându-și astfel în chip mincinos tot orizontul cu eul său neautentic, îngrădindu-se din toate părțile cu sinea sa mincinoasă, evident că nu-i poate vedea pe alții drept ceea ce sunt 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 de sinea sa neautentică, orice picătură de generozitate e otrăvită de o preocupare egoistă. Dragostea este ieșirea din cercul magic și iluzoriu al egotismului, cerc întins ca într-un vis amăgitor, la infinit. Este ieșire din temnița întunecoasă a eului și intrare în viața de comunitate, de solidaritate, în împărăția dragostei, care îi cuprinde pe toți.

Evident că nimeni nu se poate apropia de această împărăție și nu poate intra în ea, în acest rai, decât dacă lasă în urmă oceanul infinitelor sirene ale egoismului care caută să-l atragă în el ca tot atâtea valuri violente. Iar acest ocean nu poate fi depășit dintr-odată. Nu poate zbura nimeni printr-o singură bătaie de aripi din imperiul egoismului în împărăția dragostei. Drumul e străbătut treptat, cu luptă necurmată împotriva brațelor infinite cu care caută egoismul să ne rețină, să ne atragă la fund. La fiecare pas făcut în viața noastră, suntem solicitați, suntem învăluiți de cântecul de sirenă din adâncuri, suntem trași cu violență de forțele uriașe 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 patria noastră cea adevărată. Vâslind 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 împiedică să răspunde afirmativ chemărilor din adâncul de întuneric al oceanului de egoism. Ea ne face să mergem înainte, neîncredători în ce este în noi și sub noi. Nu ne lasă nicio clipă să ne oprim. Prin căință, 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 în largul solidarității în dragoste.

Heidegger spune că omul e mereu lansat înaintea sa prin grijă. Omul nu e îngrădit în clipa prezentă, ci în fiecare clipă și-o ia înainte, se devansează prin grijă, are orizontul viitorului deschis. Dar Heidegger n-a arătat că e grija și grijă. E o grijă egoistă, prin care omul se preocupă cu anticipare de cele trebuincioase egotismului său. 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 ne împiedică să ne gândim 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 de mântuire în planul veșniciei. E o grijă în favoarea egoismului, și o altă grijă, de a topi egoismul din noi. 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 hotărârea de a nu mai sluji lor. Prin ea îmbrățișăm deodată trecutul, prezentul și viitorul, făcând din privirea spre trecut o forță pentru viitor. Dar viitorul ni se dezvăluie ca înaintând tot mai mult spre tărâmul de lumină al împărăției dragostei, deci spre tot mai multă dragoste față de Dumnezeu și de semenii noștri. Grija de mine însumi, de care se ocupă Heidegger, se transformă într-o grijă de a-L iubi pe Dumnezeu și de a-i iubi pe ceilalți, 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 atenții, a unei tot mai depline iubiri. Căința înaintează încet, dar cu încordare, în tărâmurile dragostei, după imaginea plină de poezie și de lumină a Sfântului 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 cheagul 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 bătrânilor. Ea este desigur și a lor. Dar dinamismul ei creator pentru viață, puterea de continuă depășire ce o dă ea oricui, o arată ca având un rost cu totul special și cu mult mai însemnat pentru cel tânăr. Bătrânul se căiește pentru a se duce curățit de păcate în fața lui Dumnezeu, dar

tânărul 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 adevărata realizare a tuturor posibilităților sale. Un tânăr care nu tinde la continuă depășire, un tânăr care duce o existență stătută e mai degrabă bătrân. 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 e necesară una împreună cu suferință. Iar aceasta e căința.

E însă cazul însă să ne întrebăm în ce raport stă această căință permanentă cu pocăința ca Taină. De obicei, Sfinții Părinți o numesc pe cea dintâi pocăință propriu-zisă (μετάνοια) și pe cea de a doua, mărturisire (ἐξομολόγησις).

De aici urmează că cea dintâi e o pregătire durabilă pentru cea de a doua și o prefigurare a efectelor aceleia. 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. Pe câte din cuvintele și faptele noastre nu le uităm de obicei! Am risca să nu ne reamintim nici gândurile, cuvintele și faptele păcătoase dacă n-am stărui 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 nou efectiv gunoiul răului 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 I-o dăm lui Dumnezeu ca subiect suprem ce nu se identifică cu lăuntrul nostru. Spovedania e necesară pentru acceptarea din partea noastră a celei mai accentuate simțiri de umilință și pentru a ne da seama că eliberarea noastră de păcat atârnă de sprijinul, de ajutorul ce ni-l dă semenul, că suntem, avizați de el, că această eliberare este o operă a comuniunii, depășind individualismul în care stă la pândă mândria. Prin spovedanie ne punem în situația smerită de ucenici ce primesc o învățătură. Prin ea ne dăm nouă înșine prilejul să auzim o judecată obiectivă, externă, asupra faptelor noastre, nepovârnită nici pe panta crucei, nici pe cea a condamnării, cum ni se întâmplă nouă aproape totdeauna când suntem numai noi, cu lăuntrul nostru⁴⁰.

Chiar dacă n-am ajuns la desăvârșită detașare lăuntrică a noastră de gândurile păcătoase, atunci când mergem la duhovnic, darea lor la iveală ne eliberează de ele⁴¹.

Sfinții Părinți pun în legătură cu căința lacrimile. De fapt, darul lacrimilor devine îmbelșugat pe treptele mai

⁴⁰ Pentru semnificațiile pocăinței ca taină, a se vedea studiul nostru: „Căință și înviere sufletească”, în: *Revista Teologică*, 35 (1945), nr. 1-2, Sibiu, 1945, pp. 8-23.

⁴¹ Sf. IOAN CASIAN, *Cuvânt plin de mult folos. Către egumenul Leontie*, un extras din primele două *Collationes patrum*, PL 49, 477-558: „Într-adevăr, chiar până nu s-a învrednicit cineva de darul dreptei socoteli, prin însuși faptul că-și arată Părinților gândurile rele ale sale, le veștejește 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 gândurile cele rele, date pe față prin mărturisire desăvârșită, se grăbesc să fugă de la om”. (*Filocalia* 1, p. 168.) E aici o idee pe care a reluat-o psihoterapia, făcând-o uneori de nerecunoscut.

înalte ale vieții duhovnicești, dar întrucât pocăința, fiind permanentă, se intensifică și ea pe treptele mai înalte, nu e greșit ca lacrimile să fie considerate ca stând într-o legătură specială cu pocăința. Apoi, ele nu trebuie să lipsească nici din pocăința începătoare, deși e mare deosebire între lacrimile fricii de la început și lacrimile iubirii, de pe treptele superioare⁴².

Lacrimile sunt dovada că pocăința a răzbit învârtoșarea sufletului, provocată de păcătuirea îndelungată. Ele duc cu ea tina muiată după ce ai curățit-o de pe geamul sufletului, deschizându-i acestuia perspectiva spre Dumnezeu și spre semeni și scoțându-l dintre zidurile de păcat și de împietrire ale egoismului. Ele se ivesc după ce pocăința a reușit să străpungă inima⁴³, făcând-o simțitoare, și s-o frângă, făcând-o iarăși moale, după ce se învârtoșase prin îmbibarea cimentului patimilor în ea. Lacrimile îi redau transparența, 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 plânsului și ale tuturor varietăților lui ni le-a dat Ioan Scărarul, în *Cuvântul al VII-lea al Scării* sale. Dăm câteva caracterizări ale lacrimilor, după Ioan Scărarul. Formulând într-un

⁴² Cf. CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metoda...*, în: *Filocalia* 8, pp. 212-214; vezi și *Centuria* lui Calist și Ignatie, în: *Filocalia greacă*, vol. II, p. 348.

⁴³ Cf. SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 197 (PG 88, 801): „[...] plânsul este un ac de aur al sufletului scăpat de orice țintuire și alipire [...]”.

sens general, el zice: „Precum focul topește trestia, așa lacrima topește toată întinăciunea văzută și gândită”⁴⁴. Dar precizează că sunt mai multe feluri de lacrimi: „de la fire, de la Dumnezeu și de la potrivnic; sau de laudă, din pricina slavei deșarte, din pricini de curvie, din iubire, din amintirea morții și din alte multe pricini”⁴⁵. Noi, scuturându-ne de toate prin frica de Dumnezeu, să ne câștigăm lacrimile curate și neviclene ale gândului 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 patimi. Nu e de mirare să înceapă plânsul cu lacrimi bune și să sfârșească în 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 desăvârșita curăție. Căci nu trebuie crezut vinul de îndată ce a fost turnat din teasc în butoi”⁴⁶. „Cel ce călătorește în plâns neconținut după Dumnezeu nu încetează a fi în fiecare zi în sărbătoare, precum cel ce este în continuă sărbătoare cu trupul va fi luat de plânsul neîncetat.”⁴⁷

Lacrimile alungă răsul. „Fii ca un împărat în inima ta, șezând pe tronul înalt al smereniei tale și poruncind răsului: «Du-te», și se duce, și plânsului celui dulce: «Vino» și vine, și slugii noastre, tiranului trup: «Fă aceasta», și face. Dacă cineva a îmbrăcat plânsul ca pe o haină de nuntă

⁴⁴ Cf. SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 208 (PG 88, 808).

⁴⁵ Cf. SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 208.

⁴⁶ Cf. SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 208.

⁴⁷ Cf. SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 209.

fericită și plină de har, acela a cunoscut râsul duhovnicesc al sufletului.”⁴⁸ Plânsul pe treptele cele mai înalte nu mai e un plâns al ochilor trupești. „Omoară păcatul, și lacrima îndurerată a ochilor sensibili va fi de prisos. [...] Nu era în Adam lacrimă înainte de călcarea poruncii, precum nu va fi nici după înviere, când va fi încetat păcatul [...]”⁴⁹

5. Înfrânarea

Un filosof român a emis ideea⁵⁰ că ființa umană este prevăzută cu un frâu prin însăși constituția sa, ca să nu se înalțe prea mult și să periclitizeze suveranitatea Marelui Anonim din vârful existenței. Învățătura creștină recunoaște și ea utilitatea unei frâne. Dar frâna aceasta și-o impune ființa noastră în mod liber; nu e o forță căreia îi este supusă în mod fatal. Și rostul ei nu este acela de a împiedica ființa noastră să se înalțe spre ființa absolută, ci, dimpotrivă, acela de a o dezlega de lanțurile care o rețin din acest avânt. În concepția creștină, Dumnezeu nu Se teme să-l ridice pe om până la împărtășirea de propria Sa ființă, până la îndumnezeire. Căci omul, chiar dacă devine dumnezeu, prin însuși faptul că are ființa creată, poate ajunge numai dumnezeu după har, și ca atare e cu neputință să periclitizeze suveranitatea ființei divine.

Înfrânarea, exercitată liber de omul credincios, nu e conținere a urcușului spre Dumnezeu, ci depărtare de

⁴⁸ Cf. Sf. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, pp. 209-210.

⁴⁹ Sf. IOAN SCĂRARUL *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 211 (PG 88, 808-809).

⁵⁰ Lucian BLAGA, *Trilogia cunoașterii*, vol. 3: *Cenzura transcendentă*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943.

rele, având 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 deplin deslușit în ansamblul universului, trebuie să dea mereu de meditat rațiunii noastre și să o înalțe dincolo de el însuși. 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, persoană care nu poate încăpea într-o formulă rațională închisă, care nu se poate epuiza în comunicarea ei și în setea ei de cunoaștere și de iubire. Cât de mult ne ajută un semen al nostru să ne ridicăm spre infinitul de taine prin înțelesurile inepuizabile din el! Cât de mult ne fortifică în urcușul nostru spiritual prin negrăitele și nesfârșitele puteri de încurajare, de încredere ce iradiază din el!

Lumea lucrurilor și a persoanelor e menită astfel să fie scară spre Dumnezeu, sprijin în urcușul spre El. Dar prin patimi omul îi ia lumii această adâncime luminoasă, această transparență ce merge până în infinit. În loc să fie „orizont de mistere”, lumea devine un conținut material consumabil, un zid impenetrabil, nestrăbătut de nicio lumină de dincolo. De fapt, omul stăpânit de patimile trupesti – lăcomia pântecelui, iubirea de avuție, curvia – nu mai reține din lucruri și din persoane decât ceea ce-i material, ceea ce poate satisface pofta trupului său; iar manifestările mâniei, ale întristării, ale slavei deșarte

sunt de explicat tot prin această reducere a lucrurilor la aspectul lor util trupului și mărginit. Lucrurile nu mai sunt decât ceva care se mănâncă, sau care îi asigură alte înlesniri și plăceri trupului: îl duc repede, îi dau mirosuri și gusturi plăcute, îi prezintă un aspect material lucios, îi oferă o odihnă comodă; iar persoana semenului e numai un trup care poate trezi plăceri trupului nostru, sau un quantum de putere mecanică, utilizabil ca instrument pentru producția de bunuri plăcute trupului. Lucrurile și persoanele nu mai cuprind decât ceea ce cade imediat sub simțuri, și nimic dincolo de simțuri. Ele au devenit opace. Lumea a devenit unilaterală, săracă, fără relieful de alt ordin decât cel sensibil. Păcatul împotriva lui Dumnezeu, a Spiritului creator, e și împotriva lumii.

Dar această prefacere a lucrurilor în simple bunuri de consum și această reducere a persoanelor la aspectul de obiecte⁵¹, în loc de a-l face pe om liber, suveran în mijlocul lumii, l-a făcut sclavul ei, căci l-a făcut sclavul poftelor trupesti amplificate peste orice măsură. Încât, frâna pe care creștinismul îl îndeamnă pe om să o pună în funcțiune constă în revendicarea, din partea spiritului din om, a drepturilor sale față de impulsurile inferioare care l-au copleșit. Prin înfrânarea care limitează patimile, omul restabilește conducerea, libertatea spiritului, în sine însuși. Dar prin aceasta, trezește în sine factorul care vede în lume și altceva decât obiecte care satisfac aceste patimi. Prin înfrânare, omul alungă de pe lume vălul de întuneric și-i redă transparența infinitului. Deci, nu un dispreț față

⁵¹ Această reducere a persoanelor la obiecte în epoca noastră a demasc-o Tillich în cărticica *Die geistige Lage der Gegenwart*.

de lume se manifestă în înfrânare, ci voința unei descoperiri a întregii măreții a lumii; înfrânarea nu este o întoarcere de la lume peste tot, pentru a-L 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 care să conducă la găsirea lumii adevărate e folositoare întoarcerea de la lume, de la lumea căzută, din vina omului, sub vraja răului, de la lumea care-și așteaptă și ea suspinând eliberarea (cf. *Romani* 8, 22).

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

Monahii apucă pe drumul sigur, radical, mai scurt. Ei știu că patimile se instalează în ființa umană și că deci omul ar trebui să dea lupta înfrânării cu sine însuși. Dar mai știu că voința acestuia este slăbită de aceste patimi și că e mai bine să-i fie ușurată lupta cu ele, luându-le ocazia de a se naște și stârni, 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 putință de naștere și de stârnire a patimii. Pentru ei, de aici înainte, toată problema este să persiste în această retragere, căci pofta lipsită vreme îndelungată de materia care s-o satisfacă, sau de prelungirea în faptă, se veștejește și nu mai duce la patimă, sau o slăbește.

Drumul celorlalți creștini e mai lung 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 până acolo, orice creștin e dator să se silească spre un anumit progres spiritual⁵². Iar de acest progres ține și o anumită înfrânare. Creștinii din lume nu pot, desigur, să practice o înfrânare radicală, precum monahii, dar pot practica și ei o anumită cumpătare care, sporind cu vremea, să ajungă la înfrânarea monahală. Ei merg mai încet, dar pot ajunge aproape tot până acolo. Dacă le lipsesc ostenele din proprie inițiativă, cele de voie, Dumnezeu compensează lipsa acelor prin plusul de neazuri ce le aduc asupra lor greutatea și datoriile vieții, fără voie. Dacă le primesc pe acestea cu răbdare, pot să se purifice de patimi aproape ca și monahii. Dacă înfrânarea 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 consfințită prin trei voturi: *al sărăciei*, *al castității* și *al ascultării*. Prin acestea, ei se obligă să persiste toată viața în această renunțare la împătimirea de lume, adică în înfrânare. În ele

⁵² „Nu se cuvine ca cei mai slăbuți cu firea să deznădăjduiască și să părăsească viețuirea virtuoaasă și plăcută lui Dumnezeu și să o disprețuiască așa, ca pe una ce nu ar putea fi ajunsă, nici înțeleasă de ei. Căci chiar de nu vor putea ajunge la culmea virtuții și mântuirii, prin sânguință și dorință totuși se fac mai buni sau în niciun caz mai răi. Iar acest folos al sufletului nu este mic.” (Sf. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături despre viața morală*, în: *Filocalia* 1, p. 21.) Vladimir Lossky scria: „Calea unirii cu Dumnezeu poate fi urmată și în afara mănăstirilor, în toate stările vieții omenești [...]. Hagiografia răsăriteană, de o bogăție extraordinară, înfățișează alături de sfinți călugări mai multe exemple de desăvârșire duhovnicească atinsă în lume de simplii laici, chiar de către persoane căsătorite.” [Vladimir Lossky, *Teologia Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de Pr. Vasile Răduca, p. 8 – n.ed.]

se concentrează de fapt promisiunea de a se înfrâna nu numai de la cele opt patimi, ci și de la tot ce le poate prilejui. Prin votul sărăciei, ei se obligă să se înfrâneze nu numai de la iubirea de avuții, ci chiar și de la orice posesiune care le-ar putea provoca trezirea poftei de avuție. Totodată, prin acest vot, monahii se țin la adăpost de putința externă a lăcomiei pântecelui, fiind lipsiți de mijloace. Prin votul castității, se obligă nu numai la înfrânarea de la curvie, ci și de la relația conjugală care i-ar putea stârni la curvie. Iar prin votul ascultării, se obligă nu numai la înfrânare de la mândrie, ci și de la exercitarea dreptului de a-și spune părerea atunci când socotesc că văd lucrurile mai just decât interlocutorii căci și aceasta poate fi un prilej de stârnire a mândriei. Tăindu-și lăcomia pântecelui, patima desfrânării, a iubirii de bani, a mândriei, ei își taie implicit și patimile mâniei și întristării, care sunt susținute de acelea.

Deci, monahul, asumându-și aceste voturi și păzindu-le cu strictețe, trebuie să se înfrâneze în mod radical de la fiecare patimă în parte. Și anume, de la iubirea de arginți, desfrânare, mânie, întristare, lene, slava deșartă, mândrie, și chiar și de la ceea ce le poate prilejui. În privința mâncărilor însă nu i se pretinde renunțare radicală, nici măcar împuținare exagerată, ci numai cumpătare⁵³. Monahul trebuie să fugă de îmbuibare, de ceea ce este peste măsură,

⁵³ Nil Ascetul, interpretând textele din *Levitic* 8, 29 și 9, 14, ca pieptul să fie scos întreg, iar pântecelul numai să se spele, zice: „Căci înțeleptul poate să-și lepede și să-și taie toată mânia, dar pântecelul nu-l poate înlătura. Firea silește și pe cel mai înfrânat să se folosească de hrana trebuitoare.” (NIL ASCETUL, *Cuvânt ascetic*, cap. 57, 6, în: *Filocalia* 1, p. 247; *Filocalia greacă*, ediția a III-a, vol. I, p. 222.)

ba chiar de săturare, sculându-se de la masă puțin înainte de a se fi săturat. Dar, în privința cantităților și a felurilor de mâncare, nu se dă o regulă uniformă, căci cei mai debili trebuie să se hrănească mai bine, iar cei ce posedă mai multă vitalitate, mai puțin. Principiul e ca mâncarea să susțină trupul ca unealtă de lucru duhovnicesc, deci să nu devină o piedică nici prin debilitate, nici prin prea mult must în el⁵⁴.

În general, Părinții le recomandă monahilor măncarea de post și din când în când ajunări sau rețineri totale de la mâncăruri. Mâncărurile de post au și ele rostul de a slăbi puterea nereținută a poftei, care face din om un rob și-i ia puțința de a vedea și altceva în cele le mănâncă decât materia de consumat. Prin slăbirea poftei, mâncarea devine un act în care e prezentă și reflexia, în care e de față și gândul la Dumnezeu. Rațiunea nu mai e slujitoare la dispoziția poftei, ci redobândește rolul de conducătoare. În jurul actului mâncării, se coboară o lumină duhovnicească; nu mai e un act irațional, închis în întuneric. Dar postul constituie și un act de preamărire a lui Dumnezeu, pentru că este unul de înfrânare a propriului egoism crescut prin poftele spirituale și trupești, în așa măsură

⁵⁴ Cf. SF. IOAN CASIAN, *Despre cele opt gânduri ale răutății*, în: *Filocalia* 1, pp. 125-127; *De octo cogitationibus malitiae, Filocalia greacă*, ediția a II-a, vol. I, p. 35. Scrierea aceasta e publicată drept epistola a doua a Sfântului Atanasie către Castor și în PG 28, 871-906: „De bucate numai atâta să ne slujim, cât să trăim, nu ca să ne facem robi pornirilor poftei. Primirea hranei cu măsură și cu socoteală dă trupului sănătatea și nu îi ia sfințenia. Regula înfrânării și canonul așezat de Părinți acesta este: cel ce se împărtășește de vreo hrană să se depărteze de la ea până mai are încă poftă și să nu aștepte să se sature.”

încât nu mai încap nimeni de noi, nici măcar Dumnezeu. Cădem astfel pradă iluziei (și trăim în conformitate cu ea) că numai persoana noastră ar exista și că pentru ea ar fi toate. Omul suferă de o buhăială monstruoasă a eului, căci extinderea lui egoistă nu este o adevărată creștere, ci o umflare bolnăvicioasă, care vrea să se întindă peste toți și toate. Ea este produsă prin convergența tuturor patimilor, e manifestarea lucrărilor tuturor microbilor spirituali sălășluiți în eul nostru. Postul e antidotul împotriva acestei extensiuni patologice a poftelor și a egoismului. Prin post, eul se adună smerit în sine, dar prin transparența sa Îl 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, vrând 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 reșezare a domniei spiritului asupra trupului. În concepția creștină, în special în cea ortodoxă, sufletul și trupul nu-și trăiesc viața izolat, ci, în starea 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 lângă slăbirea poftelor trupului, în chip deosebit, păstrarea neprihănirii. Mai ales tinerilor le este necesar postul. „Căci trupul tânăr, spune Marcu Ascetul, îngrășat cu felurite mâncări și băutură de vin, e ca un porc gata de junghiere. Sufletul lui e junghiat de aprinderea plăcerilor trupești, iar mintea e robită de fierberea

poftelor rele, neputând să se împotrivescă plăcerilor trupului. Căci îngrămădirea sângelui pricinuieste împrăștierea duhului. Mai ales băutura de vin nici să n-o miroasă tinerețea, ca nu cumva prin focul îndoit, născut din lucrarea patimii dinăuntru și din băutura de vin, să i se înfierbânte 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 ea întunecare și împietrire. Ba, de dragul plăcerii duhovnicești, tinerețea nici la săturare de apă să nu se gândească. Căci puținătatea apei ajută foarte mult la sporirea în neprihănire.”⁵⁵

Părinții recomandă o înfrânare neconținută de la toate patimile. Deși înfrânarea de la lăcomia pântecelui este cea care ușurează înfrânarea de la celelalte, nu trebuie să o neglijăm pe niciuna, pentru că patimile sunt oarecum un întreg, un balaur căruia tăindu-i-se un cap, scoate altul la iveală. Mai subtilă e patima slavei deșarte. Ea este prezentă adeseori chiar când ni se pare că suntem eliberați de patimi. Ea crește chiar pe locul unde au fost tăiate altele, hrănindu-se cu sângele lor. Ea răsare chiar pe marginea smereniei și în general pe marginea oricărei virtuți.

Luptând împotriva patimilor, le micșorăm treptat. Sfântul Maxim Mărturisitorul fixează patru trepte ale acestui progres:

1. Oprirea manifestărilor lor în fapte păcătoase. Obținerea nepăcătuirii cu fapta este *prima nepățimire*.

⁵⁵ Sf. MARCU ASCETUL, *Epistola către Nicolae Monahul*, în: *Filocalia 1*, p. 384.

2. Scăparea de gândurile pătimăse aduse de poftă în conștiință. Biruința asupra lor ne aduce *a doua nepățimire*. 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 nepățimire*⁵⁶.

4. A patra treaptă este înlăturarea din minte a oricăror închipuiri sensibile, peste tot. Aceasta duce la *a patra nepățimire*. Nemaivenind acestea în minte, nu mai pot coborî în subconștient, ca să miște pofta spre patimă.

Desigur, nepățimirea din urmă nu ne este idealul, ci, după interiorizarea ei, trebuie să ajungem în stare să primim în noi icoanele lucrurilor fără să se mai nască în noi nicio 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.⁵⁷

Schema aceasta a luptei nu vine în contradicție cu ceea ce spuneam mai înainte, că momentul decisiv în

⁵⁶ Cf. EVAGRIE PONTICUL, *Schiță monahicească*, în: *Filocalia* 1, pp. 57-66. În PG 40, 1251-1264, e publicată sub titlul: EVAGRII MONACHI, *Rerum monachalium rationes, earumque juxta quietem appositio*; în *Filocalia greacă*, ed. II, vol. I, pp. 21-25. „Dintre gânduri, singur cel al slavei deșarte lucrează cu multe mijloace. [...] Gândul 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 dintâi.” (*Filocalia* 1, pp. 79-80.) De altfel, toate patimile își au perversitățile lor, sau fac mintea să iscodească argumente perverse în provocarea lor, stricând-o. „Toate gândurile necurate, stăruind în noi din pricina patimilor, duc mintea la stricăciune și pieire.” (*Filocalia* 1, p. 87.)

⁵⁷ cf. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe (XXXII)*, în: *Filocalia* 10, Ed. IBMO, București, 2017, pp. 202-211.

desfășurarea patimii este asentimentul ce și-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 luăm măsuri ca să ne lipsească prilejul sau materia ispitei. Iar monahul a luat aceste măsuri în mod radical, prin ieșirea din lume. Fie și numai persistând în această stare, a atins prima țintă. Dar el este deocamdată numai în chip exterior monah. Ca să devină un monah interior, duhovnicesc, trebuie să ajungă cel puțin la curățirea de gândurile pătimase, adică să fie în stare să-și oprească mintea de la a-și da asentimentul la patima stărnită în conștiință. Odată ajuns aici, nepățimirea 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 nepățimire nu e separată cu totul de cea dintâi, deși își are și o fază proprie, căci cine se menține cu stăruință în nepăcătuirea cu fapta slăbește și gândul păcatului. Vrând-nevrând, el făurește și argumente pentru nepăcătuirea cu fapta și aceste argumente le slăbesc pe cele care susțin gândul ispitelor în conștiință. Așa se întâmplă și cu nepățimirea a treia, obținându-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 vestejește treptat și tendința poftei după patimă.

Dar de înfrânarea de la gândurile păcătoase ne vom ocupa într-un capitol special, iar de slăbirea poftei

și a mâniei ne vom ocupa în parte în capitolul despre răbdarea necazurilor, iar în parte, chiar în acest capitol, ceva mai încolo, în legătură cu alte osteneli ale monahului. Aici ne vom ocupa puțin cu anumite înfrânări de la păcatul cu lucrul.

Retragerea din lume nu-l scutește pe monah de continuarea efortului de a se înfrâna de la păcatul cu lucrul. Căci deși a ieșit din lume, n-a putut ieși cu totul. În parte, lumea merge cu el; el rămâne și acolo un *In-der-Welt-sein*, cum ar spune Heidegger. De pildă, el duce cu sine necesitatea de a mânca, iar aceasta îi impune o continuă înfrânare 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 într-o completă retragere. Pe lângă aceasta, el trebuie să petreacă într-o obște monahală, dacă nu tot timpul, oricum multă vreme după retragerea din lume, pentru a învăța anumite înfrânări de la alții și pentru a se deprinde în ascultare și smerenie. Dar acolo este expus nu numai patimilor amintite, ci și primejdiei de a se mânja, de a bârfi, de a flecări, de a minți. Mânia și bârfeala țin de ura față de aproapele; flecăreala, de lene; iar minciuna, când nu e bârfeală a altuia, e scuză a lenei proprii, sau laudă de sine, cum poate fi pe de altă parte și flecăreala.

Aici ne vom opri puțin asupra înfrânării de la bârfeală, flecăreală, minciună și somn prea mult, ca fapte externe păcătoase. De mânie și mândrie, ca mișcări pătimase mai lăuntrice, va fi vorba mai încolo.

„Clevetirea este fiica urii. [...] E fățarnicirea iubirii, pricinuitoarea întinăciunii și poverii inimii. [...] Am auzit pe unii clevetind și i-am certat. Dar lucrătorii

acestui rău răspundeau, în apărarea lor, că fac aceasta din dragostea și din grija pentru cel clevetit [...]. Dacă spui că-l iubești, roagă-te în taină pentru el, și nu-ți bate joc de om. Căci acesta este felul iubirii primit de Domnul. [...] Iuda era în ceata ucenicilor, iar tâlharul, în ceata ucigașilor. Și într-o clipă s-a făcut o schimbare minunată între ei. [...] Să nu te sfiești niciodată de cel ce clevetește pe aproapele față de tine. Mai degrabă zi către el: «Încetează, frate! Eu în fiecare zi fac lucruri mai rele ca el. Și cum pot să-l osândesc pe el?». [...] Pe cât de străin este focul de apă, pe atât de străin este a judeca celui ce voiește să se pocăiască. Chiar de ai vedea pe cineva greșind în ceasul morții, nici atunci să nu-l osândești. Căci necunoscută este oamenilor judecata lui Dumnezeu. Unii au făcut greșale mari la arătare, dar au făcut lucruri și mai mari în ascuns. [...] «Cu ce judecată veți judeca, cu aceea veți fi judecați» (*Matei 7, 2*), negreșit în cele ce vom cleveti pe aproapele, în acelea vom cădea [...]. Contabilii aspri și amănunțiți ai greșalelor apropielui suferă de aceeași patimă, pentru că nu și-au adus niciodată aminte în chip nemincinos și deplin de greșalele lor. Căci, dacă ar privi cineva amănunțit la păcatele sale, înlăturând acoperământul iubirii de sine, n-ar mai purta grija de nimic din cele ale vieții. Ar socoti că nu-i ajunge timpul nici măcar pentru a se plânge pe sine, chiar dacă ar trăi o sută de ani, chiar dacă ar vedea râul Iordanului plin întreg de lacrimile pornite din ochii săi. [...] Dracii ne silesc fie să păcătuim, fie, dacă nu păcătuim, să judecăm pe cei ce păcătuiesc, pentru ca prin lucrul de-al doilea să pățăm pe cel dintâi. [...] Precum închipuirea de sine poate pierde pe cel ce o are chiar

fără altă patimă, tot așa și judecarea altora, chiar de se află singură și de sine în noi, poate să ne piardă [...].”⁵⁸

Precum nicio înfrânare, fie ea și numai de la manifestări păcătoase externe, nu este numai o acțiune negativă, ci are și efecte pozitive lăuntrice, așa și înfrânarea de la bârfeală face sufletul să se concentreze asupra sa într-o meditație la aplecările și scăderile proprii.

De vorba multă, Ioan Scărarul zice că „este cate-dra slavei deșarte, prin care aceasta se arată pe sine și se face cunoscută. Multa vorbire este semnul neștiinței, ușa clevetirii, călăuza glumelor, slujitoarea minciunii, risipirea străpungerii, născătoarea trândăviei sau pricinuitoarea ei, înainte-mergătoarea somnului [...].”⁵⁹. Iar tăcerea are virtuțile contrarii. „Cel ce-și cunoaște greșalele își înfrânează limba, iar vorbărețul încă nu s-a cunoscut pe sine cum trebuie. Prietenul tăcerii se apropie de Dumnezeu și, vorbind cu El fără să știe cum, e luminat de Dumnezeu”⁶⁰. 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.

„Maica și pricina minciunii este, de multe ori, fățărnicia”, spune tot Ioan Scărarul. „Precum în toate patimile cunoaștem deosebiri de vătămări, așa și în minciună. Căci alta este judecata celui ce minte de frica pedepsei, și

⁵⁸ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, pp. 236-240; PG 88, 845-848.

⁵⁹ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 241.

⁶⁰ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 242; PG 88, 852.

alta, a celui ce minte neamenințat de vreo primejdie. Unul a mințit pentru desfătări, altul, pentru pofta de plăceri; altul, ca să dea celor de față prilej de râs; altul, ca să întindă o cursă fratelui și să-i facă rău. [...] Nu cunoaște pruncul minciuna și nici sufletul izbăvit de viclenie. Cel veselit de vin spune, fără să vrea, adevărul în toate. Și cel beat de străpunngerea inimii nu poate minți.”⁶¹

Monahii trebuie să se înfrâneze și de la somnul prea mult, silindu-se la priveghere. Somnul lenevește spiritul, îi slăbește puterile de autodisciplinare, de concentrare, de stăpânire 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. Sfântul Isaac Sirul spune: „Pe monahul ce stăruie în priveghere cu dreapta socoteală a minții (cu discernământ), să nu-l socotești purtător de trup. Lucrul acesta ține cu adevărat de treapta îngerească. [...] Sufletul care se ostenește viețuind în această priveghere și împodobindu-se cu ea are ochi de heruvim, ca să se ațintească și să caute pururea la priveliștea cerească.”⁶²

Peste tot, Părinții le cer monahilor, pe lângă multele înfrânări de la păcătuirea cu fapta, un șir de osteneli. Astfel, pe lângă privegheri, lecturi sfinte, recomandă starea în priveghere îndelungată, culcatul pe jos, diferite lucrări corporale. Prin acestea se veștejește pofta⁶³.

⁶¹ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, pp. 245-247; PG 88, 856.

⁶² SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoință*, în: *Filocalia* 10, p. 184.

⁶³ „Nu va putea să alunge de la sine amintirile pătimășe omul care n-a avut grijă de poftă și mânie, pe prima stingând-o cu posturi, cu privegheri și cu culcatul pe jos; iar pe cealaltă îmblânzind-o cu

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

O altă înfrânare externă care se recomandă în scrisul ascetic constă în închiderea simțurilor față de lucrurile din afară, mai ales la început, până nu ne-am deprins să biruim mișcările pătimase din noi și cu deosebire în momentele când simțim că e pe cale de a se stârni o asemenea mișcare. Dacă n-am trage atunci perdelele peste geamurile simțurilor, ne-ar fi cu neputință să oprim o oarecare poftă de la a trece în faptă⁶⁴. 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 cât timp e neexperimentat, cât e prunc duhovnicește, trebuie să se ferească de privirea lucrurilor⁶⁵.

îndelunga-răbdare, cu suferirea răului, cu nepomenirea de rău și cu milostenii.” (EVAGRIE PONTICUL, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, în: *Filocalia* 1, p. 69; PG 79, 1199-1228, unde e dată sub titlul *De diversis malignis cogitationibus*, și i se atribuie lui Nil Sinaitul)

⁶⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul dă această tâlcuire hotărârii regelui Iezechia de a astupa izvoarele apelor din afara cetății în vremea asedierii Ierusalimului de către Sanherib, regele Asiriei: „Cel ce prin urmare în vremea năvălirii patimilor își închide vitejește simțurile și leapădă cu totul mișcările firești ale minții îndreptate spre cercetarea celor din afară, acela a astupat izvoarele de apă care sunt în afara cetății și a oprit râul care trece prin mijlocul cetății.” (*Quaestiones ad Thalassium*, q. 49, PG 90, 743-786; vezi și *Filocalia* 3, pp. 217-228.)

⁶⁵ Nil Ascetul spune că Dina, sau cugetarea copilărească, atunci când iese prea devreme la vederea lucrurilor împrejmuitoare, cade (*Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, pp. 236-237). Iar Diadoh spune: „[...] vederea, gustul și celelalte simțuri slăbesc ținerea de minte a inimii, când ne folosim de ele peste măsură, ne-o spune cea dintâi Eva. Căci până ce n-a privit ea pomul

6. Paza minții sau a gândurilor

Privegherea și închiderea simțurilor duc la concentrarea minții într-o meditație întoarsă asupra ei înseși. Primul scop al acestei adunări în sine a minții este să-și observe gândurile, ca pe cele rele să le alunge din prima clipă, iar pe cele bune să le asocieze, îndată ce apar, cu gândul la Dumnezeu, ca să nu se abată spre rău. Prin această curățire a noastră de gândurile pătimase ne ridicăm, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, pe treapta a doua a nepătimirii⁶⁶.

Cum am văzut, Sfinții Părinți socotesc că gândurile pătimase sunt ridicate în conștiința noastră, de cele mai multe ori, de Satana, dar prin stărnirea vreunei patimi cu care ne-am obișnuit. Diadoh al Foticeii, interpretând cuvântul Domnului potrivit căruia „din inimă ies [...] gânduri rele [...]”⁶⁷, arată că inima, sau mintea noastră, nu zămislește prin firea ei asemenea gânduri, ci, dacă uneori vin și din ea gânduri rele, aceasta este

oprit cu plăcere, își amintea cu grijă de porunca dumnezeiească. [...] Deci noi, privind pururea în adâncul inimii noastre cu neconținută pomenire a lui Dumnezeu, să petrecem în această viață înșelătoare ca niște lipsiți de vedere. Căci e propriu înțelepciunii duhovnicești să păzească pururea neînariptat dorul privirilor.” (*Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, pp. 428-429; *Filocalia greacă*, ed. II, vol. I, p. 264.)

⁶⁶ După cum zice și Evagrie: „Iar nepătimire numesc nu simpla oprire a păcatului cu fapta, căci aceasta se zice înfrânare, ci aceea care taie din cugetare gândurile pătimase, pe care Sfântul Pavel a numit-o și tăiere duhovnicească împrejur a iudeului ascuns (cf. *Romani* 2, 29).” (EVAGRIE PONTICUL, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*; în: *Filocalia* 1, pp. 90-91.)

⁶⁷ *Matei* 15, 19.

rezultatul unei deprinderi dobândite tot prin înrăurirea duhului rău. Dar de cele mai multe ori gândurile sunt iscate în mod actual de către duhurile rele prin stârnirea unei patimi⁶⁸. Se pare însă că „inimă” are două înțelesuri. Este o inimă ca centru ascuns al minții, ca față a ei întoarsă spre Dumnezeu, e ceea ce am numit supra-conștient sau transconștient. Ea rămâne închisă pentru conștiința noastră atâta vreme cât ducem o viață inferioară automată, închisă în orizontul văzut al lumii. Despre ea afirmă Sfântul Marcu Ascetul că este partea dinăuntru a catapetesmei, în care S-a sălășluit Hristos la Botez, și că nu se deschide decât prin Dumnezeu și prin nădejdea înțelegătoare⁶⁹. Iar „mintea, care e împăratul fiecăruia, ia întâi din templul cel ascuns al inimii îndemnurile bune și frumoase de la Hristos, Care locuiește acolo, și le duce până la viețuirea virtuoașă.”⁷⁰

⁶⁸ „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 dintâi. Însă cele mai multe și mai rele dintre gânduri le zămislește din răutatea dracilor. Dar noi le simțim pe toate ca ieșind din inimă. Și de aceea au bănuț unii că în minte se află împreună cu harul și păcatul. [...] Ei nu știu însă că mintea noastră, având o simțire foarte fină, își însușește lucrarea gândurilor șoptite ei de duhurile rele, oarecum prin trup, dat fiind că firea lunecoasă a acestuia duce prin starea lui umorală [...] și mai mult sufletul la această stare, într-un chip în care nu știm. [...] Căci cel ce se îndulcește cu gândurile suflate lui de răutatea Satanei și înscrie oarecum amintirea lor în inima sa e vădit că de aici înainte le rodește din cugetul său.” (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, pp. 449-450; *Filocalia greacă*, ediția a III-a, vol. I, p. 263.)

⁶⁹ Cf. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 340. În PG 65, 985-1028, această scriere se intitulează *Responsio ad eos qui de divino baptisate dubitant*.

⁷⁰ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 351.

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 ei biologică, precum supraconștientul ar fi memoria actelor spiritualizate și potența energiilor superioare. Se numesc și una și alta „inimă”, fiindcă sunt regiunile ascunse, centrale, ale ființei noastre, una a spiritului, cealaltă a vieții sufletești legate de latura noastră biologică, 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, – deosebite de inima cealaltă –, adevăratul centru al ființei noastre, dacă noi suntem esențial spirit, ne-o dovedesc cuvintele pe care le adaugă ca să explice de ce s-a zis că tot din inimă pornesc și cele rele: „Numai fiindcă trupul iubește pururea și fără măsură mângâierile amăgirilor ni se pare că și gândurile semănite de draci în suflet purced din inimă.”⁷¹

Am putea spune deci că în minte sau în conștiință apar atât gândurile bune, pornite din supraconștientul ei propriu, cât și gândurile pătimase, stârnite de mișcările pătimase și reținute de memoria subconștientă a sufletului legat de biologic. Numai pentru că la început inima cea bună, cea pulsând pentru 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

⁷¹ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 450; *Filocalia greacă*, ediția a III-a, vol. I, p. 263.

la viața de suprafață spre adevăratele noastre adâncuri, 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, când 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, are loc în legătură cu inima cea bună și cu Hristos Care locuiește în ea. Numai îndrumând spre această inimă gândurile bune, care în definitiv tot din ea răsar, și numai raportându-le la ea din prima clipă pe cele rele, putem reuși în opera de curățire lăuntrică. 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 duhul cel rău, prin gândurile bune și cele rele trimise spre ea prin cele două inimi. Fiecare caută să câștige adeziunea conștiinței noastre. Raportând totul la inima bună, ajutam la biruința în noi a lui Hristos. Care va curăți și „inima” pătimasă.

Prin inima bună lucrează Dumnezeu, prin inima rea, duhurile rele. Omul mereu îl are de-a dreapta pe îngerul bun, și de-a stânga pe cel rău, biruind uneori unul, alteori altul. Și una și alta din ele se numesc „inimă” și pentru faptul că fiecare e purtată de o aspirație infinită.

Dar inima bună privește spre infinitul de lumină, luminaându-se de la el; „inima” cea rea, spre infinitul de întuneric, întunecându-se de la el. În fața fiecăreia dintre 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, înșelându-ne cu atracția unei false infinități; în fața celei bune, abisul fericirii nesfârșite, în fața celei rele, al scurtelor plăceri urmate de nemulțumirea monotonă fără de sfârșit. Faptul că fiecare dintre aceste inimi se simte atrasă de un abis infinit i-a făcut pe misticii germani să considere însăși inima omului ca fiind un abis infinit. Dar ontologic omul nu poate fi infinit, ci în fața lui stă deschis sufletul, ca mediu în care poate avansa, în care poate respira. În acest sens, Hristos, Care sălășluiește în inima noastră, e infinitul vieții, nedespărțit de adâncurile noastre, deocamdată ca virtualitate. Opus Lui, e infinitul golului care, dacă Dumnezeu nu mai umple de viață subiectele create de El, e trăit de noi etern.

Nepătimirea ar fi astfel o completă predominare a inimii bune, deschise infinitului vieții, pentru că, în timp ce inima pătimasă e agitată și dezordonată, cea bună e calmă, lină, dulce și răspânditoare de odihnă, hrănindu-se din odihna vieții infinite dumnezeiești.

Iată, după Sfântul Marcu Ascetul, cum trebuie să ne îngrijim și de gândurile noastre, sau cum trebuie să le raportăm pe toate la Hristos, Care locuiește în inima noastră.

Mai întâi, orice gând bun răsare în noi să-l aducem, de la prima apariție în cuget, ca jertfă lui Hristos, Celui Ce locuiește în adâncul inimii noastre. „Iar templul este

locașul sfânt al sufletului și al trupului, care e zidit de Dumnezeu. În sfârșit, altarul este masa nădejzii așezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte și se jertfește gândul întâi-născut al fiecărei întâmplări, ca un animal întâi-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, mai ascunsă și mai sinceră a inimii, încăpere care dacă nu se deschide, prin Dumnezeu și prin nădejdea rațională și înțeleghătoare, nu-L putem cunoaște în chip sigur pe Cel Ce locuiește în ea și nu putem ști nici de-au fost primite jertfele de gânduri sau nu. Căci precum la început, în vremea lui Israel, focul mistuia jertfele, tot așa se întâmplă și acum. Deschizându-se inima credincioasă prin nădejdea mai sus pomenită, Arhiereul ceresc primește gândurile întâi-născute ale minții și le mistuie în focul dumnezeiesc. Iar gânduri întâi-născute le-a numit pe acelea care nu apar în a doua cugetare a inimii, ci Îi sunt aduse îndată, de la prima răsărare în inimă, lui Hristos. Căci pe cele ce I se aduc din vălmășagul cugetării le-a numit Scriptura șchioape, oarbe și pocite, și de aceea ele nu sunt primite ca zeciuieli de către Arhiereul ceresc și Stăpânul Hristos.”⁷²

Așadar, orice gând nevinovat apare în noi să I-l închinăm lui Hristos, sau să-l punem în legătură cu gândul la Hristos, din prima clipă, pentru că orice gând e pândit de „fiarele din trestii” (*Psalmii* 67, 31), adică de

⁷² MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, pp. 340-341.

duhurile rele, sau de gândurile pătimășe ale noastre care se reped din ascunzișul lor și mușcă din el, vătămându-i frumusețea sau răpindu-l⁷³. Felul cum un gând nevinovat care răsare în cuget este mușcat și întinat îndată de unul rău l-a descris pentru prima dată Evagrie, cu următoarea pildă: „Am gândul de a-i primi pe străini, și-l am într-adevăr pentru Domnul; dar venind ispititorul, îl taie și furișează în suflet gândul de a-i primi pe străini pentru slavă”⁷⁴. Gândul nevinovat este, după Evagrie, sau omenesc, sau îngeresc. Gândul omenesc aduce în minte forma simplă a unui lucru, de pildă forma aurului. Gândul îngeresc asociază forma simplă a unui lucru cu un înțeles bun, duhovnicesc. De pildă, cercetând rosturile bune ale aurului, dă lauda lui Dumnezeu. Dar duhul rău sau gândul pătimăș atacă aceste gânduri și asociază la ele o patimă. De pildă, dacă în primul moment omul privește simplu o bucată de aur, sau o privește cu gând bun, duhul rău sau gândul pătimăș trezind pofta după aur a mușcat acest gând și l-a întinat, și nu mai e întreg și nevătămat⁷⁵.

⁷³ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 339.

⁷⁴ EVAGRIE PONTICUL, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, în: *Filocalia* 1, p. 73; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 48.

⁷⁵ Cf. EVAGRIE PONTICUL, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, cap. 7, 20, în: *Filocalia* 1, pp. 71, 82; *Filocalia greacă*, pp. 48, 54. Ar trebui adăugat aici că fiara urii, înfigându-și colții în gândul despre fratele nostru, ne rănește, ne otrăvește, ne tulbură, ne îmbolnăvește sufletul, care nu mai e o fereastră străvezie spre realitate, ci una deformantă, sau murdară, care își proiectează murdăria asupra fratelui, făcându-ne ca, în loc să-l iubim și să ne bucurăm de el, să-l urâm, să ne fie silă de el și să ne simțim chinuți de prezența lui. Aceași boală o putem întinde și în sufletul semenului, când îl vorbim de rău.

Noi trebuie să păzim gândul nevinovat ce a apărut în noi ca să nu fie atras de o poftă sau prins într-o cugetare pătimasă. „Gândurile veacului acestuia, spune Evagrie, i le-a dat Domnul omului ca pe niște oi păstorului bun. [...] Pustnicul trebuie să păzească deci zi și noapte turma aceasta, ca nu cumva să fie răpit vreun miel de fiarele sălbatice, sau să-l ia tâlharii [...]. Așadar, dacă gândul despre fratele nostru se învârte în noi cu ură, să știm că o fiară l-a luat pe el; asemenea și gândul despre muiere, dacă se întoarce în noi amestecat cu poftă [...]”⁷⁶

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

Iar metoda cea mai sigură prin care putem păzi nevătămat gândul simplu, sau gândul bun apărut în noi, prin care putem sta tare pe lângă el, este să-l asociem cu gândul la Hristos, să I-l aducem Lui ca jertfă. Prin aceasta, am preîntâmpinat răpirea și ducerea lui pe panta unei cugetări pătimase. Prin aceasta am dat cugetării și voinței noastre un sprijin, încât pot rămâne fidele acestei forme prime a gândului care a apărut. Altfel, patima duce cugetarea, fără să vrem, pe cine știe ce cărări, producând fenomenul așa-zis al împrăstierii ei, până ce scăpăm cu totul frânele gândurilor din mână, ceea ce aduce și o viață externă necontrolată și pătimasă. Paza gândurilor este una ce și-o face mintea însăși. Desigur, mintea nu poate fi oprită de la a lucra continuu. De aceea trebuie să

⁷⁶ EVAGRIE PONTICUL, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, cap. 16, în: *Filocalia 1*, p. 82; *Filocalia greacă*, p. 53.

vegheam mereu asupra ei. Iar scopul acestei vegheri este fie ca, odată primit, gândul să se desfășoare într-o cugere pioasă, provocând asociații de gânduri cucernice, fie ca, apărând alte gânduri ca începuturi ale altor serii, ele să fie iarăși, din prima clipă, îndrumate pe albia cea sănătoasă. Aceasta este o cale strâmtă, o cale susținută de un efort continuu, care la început e foarte grea, dar cu vremea devine tot mai ușoară⁷⁷.

Aducând mereu primele gânduri nevinovate jertfă lui Hristos, la început prin nădejdea că ne va face simțită prezența Lui în inimă, căci deocamdată nu-L simțim prezența, vom sfârși prin a simți că e în noi, căci ni se va deschide inima în care sălășluiește El. 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 câștiga când vom simți prezența lui Hristos, când ea se va fi deschis ca să-L vedem. Până nu-L vedem pe Hristos în noi, n-am dobândit „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 – și sufletească, și exterioară – bunătatea și înțelegerea Lui, unite cu bunătatea și înțelegerea noastră. Până nu va fi avut loc această deschidere, această trezire a „simțirii” prezenței lui Hristos, prin minte, trebuie să batem la ușa ei cu gândurile jertfite

⁷⁷ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 361: „Căci nu poate să nu se ostenească cu inima cel ce ia aminte la împrăștierile gândului și la plăcerile trupești, având să stea mereu închis între anumite hotare [...], nu numai în cele din afară, ci și în cele dinlăuntru.”

lui Hristos, în nădejdea că vom dobândi simțirea prezenței Lui și că, prin aceasta, ni se va deschide inima⁷⁸. 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 ținând de sensibilitate, ca să dobândim sensibilitatea. Căci inima, și Hristos cel din ea, nu primește niciun gând pătimas, învârtoșat, murdar, și deci nu se deschide la bătaia acestui fel de gânduri. „Cămărilor acestea curate, care sunt cele mai dinlăuntru sufletului și casa lui Hristos, nu primesc nimic din lucrurile goale ale veacului acestuia, fie că sunt raționale, fie că sunt neraționale, fără numai acestea trei pe care le-a numit Apostolul: credința, nădejdea și dragostea.”⁷⁹ Dar credința, nădejdea și dragostea exprimă starea de sensibilitate pentru Hristos a celui ce bate la ușa inimii sale, devenită prin Botez casă a lui Hristos, cu fiecare gând întâi 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 adâncurile

⁷⁸ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, pp. 340-341: „[...] altarul este masa nădejzii așezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte și se jertfește gândul întâi-născut al fiecărei întâmplări [...]. Deschizându-se inima credincioasă prin nădejdea mai sus pomenită, Arhiereul ceresc primește gândurile întâi-născute ale minții [...]”. Căci „până nu se deschide prin Dumnezeu și prin nădejdea înțeleghătoare, nu putem cunoaște în chip sigur pe Cel ce locuiește în ea și nu putem ști de au fost primite jertfele de gânduri, sau nu.”

⁷⁹ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, pp. 360-361.

ei, sau Îl simțim deplin pe Hristos. Există un progres în această simțire. De aceea mintea sau cugetarea ce-și duce mereu primul gând la ușa inimii trebuie de fiecare dată să caute a pătrunde tot mai adânc în inimă, odată ce i s-a deschis, umplându-se de o tot mai intensă simțire a infinității dumnezeiești a lui Hristos.

Am văzut că există o pază a minții prin ea însăși. Ea are ca scop să o ferească de împrăștiere, să-i apere fiecare gând nerăpît de asociațiile întâmplătoare sau pătimășe. Dar întrucât această pază a minții, care e totuna cu paza gândurilor, nu poate reuși în strădania ei decât dacă își duce mereu gândurile spre poarta inimii, operația aceasta statornică se 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 ofranda gândurilor bune, încercând o pătrundere tot mai înăuntru. Stând de strajă la poarta inimii, mintea nu face decât să se păstreze pe sine nerătăcită, căci inima nu e, la urma urmelor, decât adâncul minții.

Propriu-zis, inima la a cărei poartă se bate cu gânduri întinate, învârtoșate, nu se deschide. Omul acela nu mai are inimă, e om „fără inimă”. Inima lui e atât de zăvorâtă, încât a devenit o simplă virtualitate. Ducând gândurile bune spre inimă, nu doar că se actualizează inima, ci se și întăresc gândurile respective în bine. „Și iarăși va avea mintea putere să vegheze asupra inimii și să o păstreze cu toată străjuirea, încercând să pătrundă în cele mai dinlăuntru și mai netulburate cămări ale ei, unde nu sunt vânturi de-ale gândurilor rele, [...] să vegheze asupra inimii și să străbată tot mai înăuntru și să se apropie numai

de Dumnezeu, fără să se scârbească de ostenele atenției și ale stăruinței.”⁸⁰

Deci, inima fiind locașul lui Hristos în noi, a-și îndruma cineva spre inimă orice gând 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 gând apărut, curat, nevătămat de atacurile gândurilor pătimase. Căci Duhul Sfânt aflat în inimă e „sfeșnicul cunoștinței” ce luminează în noi. „Căci răspândindu-și El lumina în cămărilor 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.”⁸¹ De aceea e bine ca mintea să petreacă pururea cu atenția îndreptată spre inimă, adică spre Cel sălășluit în ea. Altfel, „[...] îndată ce se depărtează mintea de inimă [...], dă loc momelii diavolului și se face în stare să primească șoapta lui cea rea”⁸². Aceasta se întâmplă când mintea, în loc de a fi concentrată în intimitatea sa, sau în inima sa, unde este Hristos, se revarsă întregă 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 pofte, atunci când e concentrată în gândul la Hristos face aceasta în calitate de supravegheatoare ce nu-și părăsește locul, adică rolul superior, disciplinator, deci nu devine sclavă acelor pofte⁸³. Lucrurile

⁸⁰ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 360.

⁸¹ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 415; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 242.

⁸² MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 359.

⁸³ „Cel ce petrece pururea în inima sa e departe de toate lucrurile frumoase ale vieții. Căci umblând în duh, nu poate cunoaște poftele

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 înalță capul pofta de a avea aur, sau regretul că nu-l am. Gândul simplu a stârnit 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 rămâne 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 înalte⁸⁴. Iar uneori, chiar păzindu-se gândul simplu pe care-l urmărește, gândul pătimas persistă. Aceasta se întâmplă când omul e întărit în obișnuința cu păcatul, pe care-l aduce momeala⁸⁵.

Dar nu totdeauna putem apăra gândul simplu, întâi-născut, de ghearele fiarei care-l pândește. 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. Uitând mintea puțin de sine și lăsându-se atinsă

trupului.” (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 429; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 250.)

⁸⁴ Cf. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1 p. 349.

⁸⁵ „Iar dacă momeala stăruie chiar când e urâtă (căci se întâmplă și acest lucru), aceasta nu e din pricina vreunei alipiri proaspete, ci pentru că s-a întărit printr-o veche obișnuință.” (MARCUL ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 360.)

de adierea de dulceață ce emană din pofta trezită, se pomenește că i-a fost furat gândul simplu întâi-născut și a fost mușcat de patimi. Ea poate da lupta și acum, ca să scape mielul cu o rană cât mai mică, sau, în orice caz, până nu e devorat de lup. Lupta e mai grea, dar tot trebuie dată⁸⁶. Iar ajutorul tot în gândul la Dumnezeu și tot în fuga spre inimă îl poate găsi. Dumnezeu nu va întârzia să ne sară într-ajutor dacă Îl chemăm cu toată puterea. Dacă vedem că gândul 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 târziu măcar.

Aceasta e a doua categorie de cazuri. În acestea ni se impune ca datorie nu să oferim gândul întâi-născut, ca jertfă lui Hristos, ci să „curățim gândurile”.

Dar și o a treia categorie de cazuri: anume, acelea în care atacul apare din senin, nu ca un ecou contrar față de un gând nevinovat care a răsărit în prealabil în conștiința noastră. În aceste cazuri, chiar primul gând are caracter de atac. Dar uneori e un atac așa de ușor, așa de mascat, încât aproape că nu-i putem bănuși caracterul de atac. El totuși trebuie demascat de la început, până nu se face, din furnică, leu⁸⁷, de care anevoie vom

⁸⁶ Evagrie, într-un fragment citat înainte din *Capete despre deosebirea gândurilor și a patimilor (Filocalia 1, p. 82)*, cere ca monahul să nu renunțe la luptă nici după ce fiarele sălbatice i-au răpit vreun miel (vezi nota 76, n.ed.).

⁸⁷ „[...] Vrând marele Iov să arate cursele pe care le întinde patima, i-a născocit un nume compus de la leul cel foarte îndrăzneț și de la furnica cea foarte mărunță (cf. *Iov 8, 11*). De fapt, momelile (atacurile = $\pi\rho\omicron\sigma\beta\omicron\lambda\alpha\iota$ patimilor încep de la închipuirile cele mai mărunte,

mai putea scăpa. Pentru aceasta se cere o sensibilitate duhovnicească deosebită, câștigată printr-un exercițiu statornic și printr-o îndelungată strădanie de curățire de patimi.

Prin aceasta, Duhul Sfânt a devenit în noi o putere actuală, revărsată din Hristos, aflat în inima ce ni s-a deschis, încât luminează toate colțurile umbrite ale conștiinței noastre și surprinde din prima clipă toată mișcarea pătimasă, fie ea cât de firavă și de camuflată la început⁸⁸. Dar chiar dacă nu am ajuns la această sensibilitate a unei îndelungate petreceri în inimă, sau după duh, sub înrăurirea luminii lui Hristos și a Duhului Sfânt, ne putem ajuta prin aceea că orice gând care apare în conștiință îl luăm în primire cu numele lui Dumnezeu. 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 pătimăș, se va stinge⁸⁹.

furișându-se pe nebăgate de seamă, ca o furnică, dar la sfârșit se umflă așa de tare, că alătuiesc pentru cel pe care l-au prins în cursă o primejdie nu mai mică decât năpustirea leului. De aceea, luptătorul trebuie să lupte cu patimile încă de atunci de când vin ca o furnică, punând în față puținătatea ca momeală. Căci de vor ajunge la puterea leului, va fi greu să le biruiască și tare îl vor strâmtora. Trebuie să nu le dea nicidecum de mâncare.” (NIL ASCETUL, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 239; *Filocalia greacă*, p. 218.)

⁸⁸ Cf. DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, pp. 414-415; *Filocalia greacă*, p. 242.

⁸⁹ „[...] Silința noastră este să frângem însăși prima răsărire a plăcerii (προσβολή), căci aceasta fiind zdrobită, lucrarea va fi slabă.” (Cf. NIL ASCETUL, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 229; *Filocalia greacă*, p. 213.)

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 minții în ea însăși. Dar aceasta nu e decât o rugăciune concentrată, neîntreruptă⁹⁰; ea nu este încă rugăciunea curată, despre care se va vorbi la locul său.

7. Răbdarea necazurilor

Evagrie și Sfântul Maxim Mărturisitorul spun că Dumnezeu îl conduce pe om spre desăvârșire, pe o cale pozitivă și pe una negativă. Cea dintâi, numită „providență”, îl atrage pe om în sus, în chip pozitiv, prin frumusețea binelui, prin rațiunile lucrurilor, prin îndemnuirile launtrice 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 urmare a păcatelor, ca să ne atragă de la rele, diferitele privațiuni de fericire, ca să ne îndemne să-L 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, arătându-ne frumusețea lor, prin cealaltă, îngrozindu-ne cu cele contrare, așa cum un tată își îndrumă copilul pe calea cea dreaptă atât prin îndemnuri pozitive, cât și prin pedepse⁹¹. „Acela care iubește lucrurile bune și frumoase

⁹⁰ În *Cuvânt despre rugăciune*, Evagrie zice: „Rugăciune săvârșește acela care aduce totdeauna primul gând al său ca rod lui Dumnezeu.” (*Filocalia* 1, p. 115; *Filocalia greacă*, p. 187, sub numele lui Nil Ascetul.)

⁹¹ Marcu Ascetul spune: „În durerile fără voie se ascunde mila lui Dumnezeu, Care îl atrage la pocăință pe cel ce le rabdă și izbăvește de

– spune o scolie la Sfântul Maxim – tinde de bunăvoie spre harul îndumnezeirii, fiind călăuzit de Providență prin rațiunile înțelepciunii. Iar acela care nu e îndrăgostit de acestea e tras de la păcat împotriva voii lui, și lucrul acesta îl face judecata cea dreaptă prin diferitele moduri de pedepse. Cel dintâi, adică iubitorul de Dumnezeu, e îndumnezeit prin Providență, cel de al doilea, adică iubitorul de materie, e oprit de judecată să ajungă la osândă”⁹². Locul însuși citat din lucrarea Sfântului Maxim, lămurit de această scolie, zice: „Iar «aripile Soarelui dreptății» [...] sunt Pronia și Judecata. Cuvântul, zburând prin acestea, Se sălășluiește în chip nevăzut în fapte, tămăduindu-i prin rațiunile înțelepciunii pe cei ce voiesc să se tămăduiască, și vindecându-i prin modurile certării pe cei greu de urnit spre virtute”⁹³.

Aceste citate atestă prezența a încă unor caracteristici ale celor două căi. Calea providenței este una urmată din inițiativă proprie, prin osteneli asumate, iar calea judecății e cea pe care este împins cu sila cel ce nu și-a asumat osteneli de bunăvoie. De aceea spuneam mai înainte că cea dintâi e mai ales calea monahilor, iar a doua, cu deosebire, calea mirenilor.

Judecata fiind o metodă în permanentă alternanță cu pronia, își arată eficiența și la început, pentru a-l îndruma pe om pe căile unei vieți mai curate, făcându-l

muncile veșnice” (Sf. MARCU ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie...*, în: *Filocalia 1*, p. 316; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 118).

⁹² Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, Ed. IBMO, București, 2017, p. 294.

⁹³ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 283.

să părăsească o viețuire dominată de patimi și să aleagă una mai înfrânată. Dar este de remarcat că aplicarea metodei judecății nu încetează nici după un oarecare progres într-o asemenea viață, ci se intensifică după o anumită înaintare în viața de înfrânare pentru a desăvârși opera aceleia. Și cum nici monahul nu ajunge la rezultate deplin satisfăcătoare, după un anumit progres duhovnicesc vine și asupra lui câte o perioadă de lenevie și de ispitire, care să-i pună la încercare și să-i sporească virtutea răbdării.

Aici nu vom vorbi despre necazurile inițiale sau despre cele de totdeauna, care însoțesc viețile oamenilor, mai ales pe cele ale mirenilor, ci în special despre cele care vin în urma unui anumit progres în viața înfrânată, fie că e vorba de monahi, fie de mireni.

Dacă înfrânarea și supravegherea gândurilor, actualizate de obicei în clipe de singurătate, vizează îndeosebi patimile poftei (lăcomia pântecelui, curvia, iubirea de avuție), răbdarea față de nemulțumirile ce ni le provoacă oamenii și suportarea diferitelor necazuri ce vin asupra noastră sunt menite mai ales să slăbească patimile mâniei (întristarea și supărarea), deși contribuie și ele la o și mai pronunțată veștejire a mișcărilor poftei. De aceea virtutea aceasta își are locul după virtutea înfrânării. Dar mai este un motiv pentru care se înșiră după înfrânare.

De obicei, succesele pe care le-a obținut un om prin diferite înfrânări și prin dobândirea mai multor virtuți îl expun slavei deșarte și mândriei⁹⁴. De aceea Dumnezeu

⁹⁴ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, „Întrebarea 56”, „Scolia 15”: „Dracii care războiesc sufletul în lipsa virtuții sunt aceia care

a rânduit să vină peste el supărări de la semeni 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 sunt simțite ca un fel de părăsire a nevoitorului din partea lui Dumnezeu, după ce mai înainte Îl simțise mereu aproape, ajutându-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 din afară, ci și anumite descurajări lăuntrice. E ceea ce Ioan al Crucii numește „purificare pasivă”, care, după ce au dispărut copacii patimilor, are să extirpe și rădăcinile lor și în cursul căreia omul trăiește sentimentul descurajant și plictisitor al unui gol și al unei aridități înspăimântătoare.

Diadoh spune despre aceste părăsiri: „[...] părăsirea (îngăduința) în scop de povățuire nu lipsește nicidecum sufletul de lumina dumnezeiească, 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, cunoscând câte puțin răutatea vrăjmașului său. Este ceea ce face mama care depărtează puțin copilul de la sânul său dacă se poartă cu neorânduială față de regulile alăptării, ca, speriat de niscai oameni cu fețe

îl învață desfrâul și beția, iubirea de arginți și cele asemenea. Iar cei care îl războiesc din pricina excesului de virtute sunt aceia care îl învață părerea de sine, slava deșartă, mândria și cele asemenea, care prin cele de-a dreapta strecoară în chip ascuns ispitele cele de-a stânga” (în: *Filocalia* 3, pp. 342-343).

urâte ce stau împrejur, sau de niscai fiare, să se întoarcă în frică multă și în lacrimi la sânul maicii. Dar părăsirea în sens de lepădare predă sufletul ce nu vrea să-L aibă pe Dumnezeu, legat dracilor [...]. Părăsirea povățuitoare aduce sufletului întristare multă; de asemenea, o anumită smerenie și deznădejde măsurată. Aceasta, pentru ca partea 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 mândriei și de mânie”⁹⁵.

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

Metoda proniei ne determină mai ales să respingem ispitele plăcerii, deci patimile poftei, pe când metoda judecății ne determină îndeosebi să suportăm încercările prin durere, prin care slăbim patimile mâniei și ale mândriei.

Cuvântul grec *πειρασμός* și cuvântul slav corespunzător au înțelesul general de mijloc prin care cineva este supus unei încercări, unei probe, ca să-și dezvăluie firea ascunsă (de aceea, verbul slav *ispitîvati*, a ispiti, înseamnă și a cerceta un lucru mai în adânc, pentru a afla

⁹⁵ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, pp. 452-453.

ce se află în el: a ispitii Scripturile). Proba aceasta, ca să provoace cu adevărat o reacție autorevelatoare din partea celui supus ei, trebuie să fie sau atractivă, sau repulsivă, adică să trezească sau pofta după ea, sau retragerea din fața ei și refuzul de a o primi; cu alte cuvinte, trebuie să se adreseze sau poftei, sau mâniei. Proba care trezește atracția poftei este plăcerea în sens general, cea care stârnește respingerea mâniei este durerea în general.

Limba română, mai nuanțată în chestiunea aceasta decât cea greacă, sau decât cea slavă, a rezervat pentru cele două feluri de probe câte un cuvânt aparte: prin cuvântul „ispită”, indică aproape exclusiv proba prin plăcere, rezervând pentru proba prin durere cuvântul „încercare”. Astfel, când auzim de ispită, ne gândim la ceva atractiv, iar când auzim de încercare, ne gândim la ceva anevoie de suportat.

Dar în creștinism proba nu are numai rostul științific de a-l 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, cunoscându-se, să se îndrepte. Proba nu urmărește atât scopul de a da pe față intensitatea poftelor sau a mâniei unui om, cât mai ales pe acela de a-l face pe om să le biruiască. Desigur, cum nu poți spune că l-ai biruit pe cineva dacă l-ai legat când dormea, tot așa nu se poate vorbi de o biruință asupra poftei decât dacă o înfrânghi în momentul în care are toate condițiile să-și manifeste în mod actual puterea. Dacă stăpânești o patimă până ce n-o stârnește nimic din somnul ei, nu înseamnă că ai slăbit-o, sau că ai stins-o. Poți spune că i-ai stins puterea numai dacă, punând înainte proba

care, obișnuit, o stârnește, ea nu se mai stârnește, sau, stârnindu-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 înfrânge patimile, sau la 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 restrâns 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 mâniei, sau repulsia ce ne-o trezește durerea.

Ispitele ne ajută să creștem spiritual prin respingerea lor, adică prin înfrânare, precum încercările își împlinesc scopul de a ne întări prin acceptare. Se vede că înfrânarea este un lucru mai ușor, căci ostenelele înfrânării ni le putem asuma din inițiativă proprie. Propriu-zis, nu trebuie să se aștepte totdeauna prezentarea ispitei exterioare, pentru a se face efortul unei înfrânări. Căci fiecare om poartă în el pofta ca pe un arc ce se întinde din când în când după plăceri, în baza amintirilor, a obișnuinței, sau a unui apetit natural care caută o satisfacere exagerată. Poate mai ales acesta este motivul pentru care omul poate proceda la a duce o viață sistematică de înfrânări din proprie inițiativă, prin ostenele de bunăvoie.

Nu tot așa este cu întristarea, cu mânia, cu revolta. Pe de o parte, înfrânarea de la ele este mai grea, pe de alta, ele sunt numai slujitoare ale patimilor plăcerii. De aceea lupta cu ele trebuie să urmeze într-un stadiu progresat al vieții duhovnicești, după ce e ușurată prin slăbirea patimilor de bază ale poftei. Dar, pe lângă aceea, ele sunt trezite aproape totdeauna de anumite prilejuri

externe. Revolta nu-și are un ultim resort în noi, nu ne revoltăm de dragul revoltei înseși. Ea este totdeauna o reacție, nu o inițiativă primordială, cum este mișcarea poftei. 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 implică o durere, e mai ușoară renunțarea la plăcere decât căutarea durerii.

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 preîntâmpinarea plăcerii. Pricina primordială și directă a decăderii omului nu e fuga de durere, ci căutarea plăcerii. Fuga de durere apare ulterior, întrucât durerea a fost adusă de plăcere. Deci, cu plăcerea trebuie dată lupta mai întâi și în mod principal și direct. Precum plăcerea e căutată adeseori dintr-o inițiativă prealabilă a noastră, iar durerea aproape totdeauna este evitată, printr-o reacție ce se produce atunci când se ivește, la fel, dacă vrem să scăpăm de inițiativa prealabilă ce caută plăcerea, trebuie să o facem dintr-o inițiativă prealabilă contrară, pe când, 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 din proprie inițiativă. Tot din 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.

Și Mântuitorul a trebuit să treacă aceste două feluri de probe, în aceeași ordine: întâi, ispitirea prin plăcere, în pustie; în al doilea rând, încercările supreme prin durere în vremea Patimilor și a morții pe cruce. Atât în primirea plăcerii, cât și în respingerea durerii, se manifestă slăbiciunea firii. Căci patimile care poftesc și primesc plăcerea și cele care resping durerea nu sunt decât manifestările slăbiciunii firii. Iisus a întărit firea Sa omenească, și prin ea firea omenească în general, atât prin respingerea plăcerii, cât și prin primirea durerii⁹⁶.

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 stăpânit, iar frica aceasta (frică pentru viața în trup) alimentează grija. Uneori, frica de durere se manifestă năprasnic, încât o putem socoti ca suprema trăsătură de pasivitate în fața

⁹⁶Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, „Întrebarea 21”: „Astfel de la prima încercare a dezbrăcat Căpeteniile și Stăpâniile care au întreprins să-L momească (să-L atace), alungându-le departe de fire și tămăduind latura de plăcere a trăsăturii pătimitoare [...]. După ce, așadar, prin biruința asupra primei încercări (πειρα), prin plăcere, a zădărnicit planul Puterilor, Căpeteniilor și Stăpâniilor celor rele, Domnul le-a îngăduit să-și pună în lucrare și a doua momeală (al doilea atac = προσβολή), adică să vină și cu încercarea ce le mai rămăsese, cu ispita prin durere. În felul acesta a voit ca, deșertându-și acelea în El deplin veninul stricăcios al răutății lor, să-l ardă ca printr-un foc, nimicindu-l cu totul din fire, venin (durere) de care fugind omul cu voia din pricina lașității, ca unul ce era tiranizat de frica morții, stăruia în robia plăcerii numai și numai pentru a trăi” (în: *Filocalia* 3, p. 95).

tiraniei care contravine libertății sau stăpânirii de sine a firii noastre⁹⁷.

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

Desigur, sunt și dureri sufletești, precum cele provocate de lipsa de cinstire, de atenție, de recunoștință din partea altora. Dar și acestea sunt dureri care denotă o slăbiciune, care măresc sensibilitatea egoistă, superficială, cea orientată spre lume, a firii noastre, care, când e covârșită de spirit, adică de orientarea noastră spre

⁹⁷ De aceea spune Sfânta Scriptură că nici fricoșii nu vor moșteni Împărăția cerurilor, care este a celor tari cu duhul (cf. *Apocalipsa* 21, 8).

domeniul adânc spiritual, nu mai vibrează atât de sensibil. Vibrația exagerată la plăcerea și durerea sensibile sau egoiste este semnul unei potriviri a firii pe latura ei exterioară, al trăirii exclusiv prin această latură, al uitării de latura ei spirituală, al acoperirii 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 biruință a voinței, ca factor spiritual, asupra sensibilității biologice și peste tot o copleșire a biologicului prin spiritual. Firea își devine sieși 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. Respingându-se plăcerea, dispare aburul de tină care altfel ar acoperi cu un strat tot mai gros fereastra firii spre spirit, iar primindu-se durerea, aceasta curăță și absoarbe tina de pe geamurile firii.

Prin înfrânarea de la plăceri, am făcut un prim pas spre dobândirea forței spirituale a nepătimirii; prin răbdarea supărărilor, a durerilor și a necazurilor, l-am făcut pe al doilea și cel decisiv. Căci, cum am spus, răbdarea și înfrânarea 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 retragerii cu totul impulsive din fața durerii. Nepătimirea spre care duc înfrânarea și răbdarea, sau starea nepătimașă, deși numită cu un termen negativ, reprezintă, asemenea curăției, o stare liberă cu totul de pasivitate, așadar o deplină eliberare a spiritului, o deplină stăpânire de sine. Nepătimirea nu e un minus, o neutralitate

a firii, ci este o stare țesută din toate virtuțile, dobândite treptat. Iar virtutea înseamnă bărbăție, cuvântul românesc ce o numește derivând de la *virtus*. Nepătimirea nu e pasivitate, ci concentrare a spiritului în domeniul binelui și al lumii spirituale. Desigur, aceasta nu se face prin impulsivitate. 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 Sirul⁹⁸; ele alcătuiesc o adevărată teologie a necazurilor. În primul rând, prin necazuri ne atrage Dumnezeu de la păcate. În al doilea rând, necazurile urmează de multe ori păcatelor, chiar dacă le-am mărturisit⁹⁹. Prin ele se restabilește firea povârnită și se întărește din nou. Există o compensație regulată între păcatul primit cu voia și necazul venit fără voie¹⁰⁰. În al treilea rând, necazurile ni se trimit pentru probare, pentru întărirea firii

⁹⁸ Sfântul Marcu Ascetul, în scrierile *Despre legea duhovnicească și Despre cei ce-și închipuie că se îndreptătesc din fapte* (Filocalia 1, pp. 279-329; Filocalia greacă, ed. III, vol. I, p. 109 ș.u.), și Sf. Isaac Sirul, în *Cuvinte despre nevoință*, (ed. Spetzieri, Atena, 1895).

⁹⁹ cf. SF. MARCU ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie ...*, în: Filocalia 1, p. 316; Filocalia greacă, ed. III, p. 118.

¹⁰⁰ „De nu vrei să pătimești răul, să nu vrei nici să-l faci, pentru că lucrul dintâi urmează neapărat celui de al doilea. Căci ce seamănă fiecare, aceea va și secera (cf. Galateni 6, 8). Semănând de bună voie cele rele și secerându-le fără de voie, trebuie să ne minunăm de dreptatea lui Dumnezeu. Dar fiindcă s-a rânduit o vreme oarecare între semănat și seceriș, nu credem în răsplată” (MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: Filocalia 1, p. 291; Filocalia greacă, p. 103. Vezi și: MARCU ASCETUL *Despre cei ce-și închipuie ...*, pp. 301, 319; Filocalia greacă, pp. 108, 120).

și pentru ferirea de greșeli viitoare¹⁰¹. În al patrulea rând, ele pot veni chiar când n-am păcătuit noi: ne vin pentru păcatele altora¹⁰². Iar lucrul al cincilea, care trebuie remarcat, este că răbdarea lor e semn de putere și de înțelepciune, și ne înzestrează cu un spor de putere și de înțelepciune¹⁰³.

În general, necazurile intră în mod necesar în economia mântuirii, cel ce le primește fiind scutit de necazurile

¹⁰¹ „Orice întristare după Dumnezeu face parte din ființa evlaviei. Căci adevărata dragoste se probează prin cele ce-i stau împotrivă” (MARCUS ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia 1*, p. 286; *Filocalia greacă*, p. 100). „Nu zice că se poate câștiga virtutea fără necazuri; căci virtutea neprobată în necazuri nu este întărită” (MARCUS ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia 1*, p. 286; *Filocalia greacă*, p. 100). „Mare virtute e a răbda cele ce vin asupra noastră și a-i iubi pe cei ce ne urăsc [...]” (MARCUS ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie ...*, în: *Filocalia 1*, p. 306; *Filocalia greacă*, p. 112). „De vrei să nu fii muncit de gânduri rele, primește umilirea sufletului și necazul trupului” (MARCUS ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie ...*, în: *Filocalia 1*, p. 326; *Filocalia greacă*, p. 124).

¹⁰² „Nu socoti că orice necaz vine peste oameni din pricina păcatelor. Pentru că sunt unii bineplăcuți, și totuși încercați. E drept că s-a scris: «Necuvioșii și nelegiuții vor fi prigoniți». Dar tot așa s-a scris și: «Cei ce voiesc să viețuiască cucernic în Hristos, prigoniți vor fi» (cf. 2 Timotei 3, 12)” (MARCUS ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia 1*, p. 296; *Filocalia greacă*, p. 106). „Nu zice că cel izbăvit de patimi nu mai poate avea necazuri. Căci, chiar dacă nu pentru el, e dator totuși să aibă necazuri pentru aproapele” (MARCUS ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie ...*, în: *Filocalia 1*, p. 315; *Filocalia greacă*, p. 118).

¹⁰³ „Înțelepciunea nu stă numai în a cunoaște adevărul din înlănțuirea naturii, ci și în a răbda răutatea celor ce ne fac nedreptate, ca pe a noastră proprie” (MARCUS ASCETUL *Despre cei ce-și închipuie ...*, în: *Filocalia 1*, p. 325; *Filocalia greacă*, p. 124). „Cel ce primește necazurile de acum în nădejdea bunătăților de mai târziu a aflat cunoștința adevărului și se va izbăvi repede de mânie și întristare” (MARCUS ASCETUL *Despre cei ce-și închipuie ...*, în: *Filocalia 1*, p. 321; *Filocalia greacă*, p. 121).

veșnice¹⁰⁴. Există apoi o alternanță 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 viceversa¹⁰⁵.

O rânduială înțeleaptă cârmuiește destinul fiecăruia dintre noi. Bucuria ne poate face mai puțin atenți la datoriile noastre, deci trebuie stropită cu dușul rece al necazurilor, ca să nu ne slăbim eforturile. Dar necazurile nu trebuie să dureze prea mult, ca să nu se încuibeze în noi

¹⁰⁴ „Dacă cineva, păcătuiind în chip vădit și nepocăindu-se, n-a pătimit nimic până la moarte, socotește că judecata lui va fi fără milă acolo” (MARCUS ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia* 1, p. 291; *Filocalia greacă*, p. 103). „De ai fost păgubit, sau ocărât, 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” (MARCUS ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia* 1, p. 291; *Filocalia greacă*, p. 103). „Cel ce se luptă cu oamenii de frica reiei pătimitori și a ocărilor, acela sau va pătimi aici necazuri și mai multe, sau va fi muncit fără milă în veacul viitor” (MARCUS ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie...*, în: *Filocalia* 1, p. 321; *Filocalia greacă*, p. 121). „Cel ce voiește să înlătore relele viitoare e dator să le poarte cu plăcere pe cele de acum. Căci astfel [...] va ocoli, prin dureri mici, pedepse mari” (MARCUS ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie...*, în: *Filocalia* 1, p. 323; *Filocalia greacă*, p. 122).

¹⁰⁵ „De ai fost înălțat prin laude, așteaptă ocară” (MARCUS ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, p. 293; *Filocalia greacă*, p. 118). „Nu te bucura când faci bine cuiva, ci când rabzi dușmănia care urmează, fără a pune la inimă răul. Căci precum urmează nopțile zilelor, așa urmează răutățile, binefacerilor” (MARCUS ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie...*, în: *Filocalia* 1, p. 316; *Filocalia greacă*, p. 118). „Necazurile de acum pune-le alături cu bunătățile viitoare și nicidecum descurajarea nu-ți va moleși nevoința” (MARCUS ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia* 1, p. 295), *Filocalia greacă*, p. 104). „Când suferi vreo ocară de la oameni, cugetă îndată la slava ce-ți va veni de la Dumnezeu [...]. Și ocară te va lăsa neîntristat și netulburat [...]” (MARCUS ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie...*, în: *Filocalia* 1, p. 308; *Filocalia greacă*, p. 113).

îndoiala cu privire la faptul că e Cineva Care ne poartă de grijă. De pe dealurile bucuriilor – în văile necazurilor, așa decurge viața omului duhovnicesc; dar ea înregistrează un real progres chiar în aceste alternanțe. Bucuriile pentru răbdare sunt tot mai curate, mai spiritualizate, mai nepătate de mulțumirea de sine; necazurile sunt tot mai ferm răbdate. Propriu-zis, bucuriile sunt domolite de siguranța venirii necazurilor, iar necazurile, răbdate cu un amestec de seninătate, de „râs interior”, cum zice Ioan Scărarul, pentru siguranța venirii bucuriilor. Deci, fie cât de schimbătoare împrejurările externe în care se desfășoară viața omului duhovnicesc, launtric ea a ajuns la un fel de nivelare, care îi dă o statornică liniște. E tăria spiritului în fața valurilor lumii.

Dacă în goana după plăceri și în fuga de dureri se manifestă nestatornicia și caracterul lunecos al firii, care sunt urmări ale păcatului și semne ale stricăciunii ei, în statornicia și neschimbarea manifestate în înfrânare și răbdare, se arată fermitatea și arvuna nesticăciunii, pe care a redobândit-o după pilda firii omenești a lui Iisus Hristos și cu ajutorul Lui¹⁰⁶. Exercițiile de răbdare sunt așadar necesare firii noastre și deci și necazurile care le prilejuiesc, fie că sunt urmarea unor păcate, fie că nu. Iar lumea este astfel orânduită, ca să ne fie revelație nu numai a providenței dumnezeiești, a Dătătorului de bunătăți, ci și a Judecătorului, a Celui Ce vrea să ne întărească, printr-o pedagogie mai aspră din când

¹⁰⁶ „Primește împletirea celor bune și a celor rele cu gând egal; și Dumnezeu va netezi neegalitățile dintre lucruri” (MARCUS ASCETUL, *Despre legea duhovnicească*, în: *Filocalia* 1, p. 295).

în când. Firea noastră însăși cere această asprime, ca să nu se moleșească; o cere până la întărirea deplină din viața viitoare. N-o cere permanent, pentru că nu e în stare să o suporte, ci în alternanță cu semnele de afecțiune. Dumnezeu folosește lumea și timpul ca grație și judecată pentru noi. Și sub amândouă 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 răsare din ea nădejdea, care apoi o însoțește statornic și-i dă tărie, făcând-o să fie împroriată cu totul de bunăvoie. Văzând omul câte trebuie să rabde, începe a socoti că nu se poate să nu aibă odată pentru acestea mângâieri 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 drept o certitudine asupra celor viitoare, apărută în persoana celui ce nădăjduiește. Dacă credința este certitudinea relativă la anumite realități nevăzute actuale, și dacă ea asigură, când e puternică, chiar o împărtășire de acele realități a celui ce crede, nădejdea este certitudinea cuiva asupra anumitor realități viitoare și a împărtășirii sale de acele realități. Prin urmare, nădejdea este o credință orientată spre viitor. Nădejdea este credința ajunsă într-o fază progresată. 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 cum nădăjduiește, sub apăsarea unui prezent care nu-i oferă satisfacțiile așteptate? Răspunsul la această întrebare se va desprinde din considerațiile ce urmează.

Nădejdea 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, cu o deosebire de nuanță: prin grijă presimte un viitor neplăcut, față de care ia măsuri ca să-l preîntâmpine; prin nădejde presimte un viitor favorabil, pe care de-abia așteaptă să-l trăiască. Heidegger n-a văzut în om 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 nădejzii.

Dar când spunem despre 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, nădăjduirea fericirii din viața viitoare, e cu atât mai prezentă în suflet cu cât e mai puțină grija, și viceversa. Despre nădejdea într-un viitor pământesc nu se poate spune acest lucru decât într-o măsură mai mică, pentru că această nădejde nu cuprinde atâta certitudine cât cea religioasă. Astfel, s-ar putea spune că nădejdea și grija au o singură rădăcină în ființa omului: preocuparea de viitor. Dar atunci când din această rădăcină crește fructul nădejzii, adică al siguranței în viitorul sperat, nu mai crește fructul grijii, sau cel puțin nu al celei lumești, ci doar al grijii de a nu compromite

obținerea unui lucru sigur. Iar fructul grijii lumești crește mare acolo unde n-a crescut fructul nădejdiei.

Comparând atent nădejdea și grija, desprindem ca pricină a acestei imposibilități de coexistență actuală a lor faptul că pe cât de multă evidență cuprinde nădejdea, pe atât de multă nesiguranță cuprinde grija. De aceea e prezentă nesiguranța grijii acolo de unde lipsesc evidența și liniștea nădejdiei. Căci grija ce slujește nădejdiei nu e alimentată de nesiguranța grijii lumești, ci e doar atentă să nu piardă un lucru al nădejdiei sigure.

Siguranța nădejdiei în bunătățile ce ni le va da Dumnezeu și nesiguranța grijii lumești le arată liniștea ce o dă cea dintâi și frământarea neconținută ce se cuprinde în cea din urmă. Redând în alți termeni acest contrast dintre ele, Sfântul Marcu Ascetul notează: „Nădejdea în Dumnezeu face inima largă; iar grija trupească o îngustează”¹⁰⁷.

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 viitorul nu va fi cum îl dorim.

Iar în scrierea *Despre Botez*, Marcu Ascetul notează de mai multe ori că inima în care sălășluiește Hristos de la Botez nu se poate deschide decât „prin Dumnezeu și prin nădejdea înțelegătoare”¹⁰⁸, adică prin nădejdea văzătoare a celor nevăzute, din cealaltă viață. Atunci

¹⁰⁷ MARCU ASCETUL, *Despre cei ce-și închipuie...*, în: *Filocalia 1*, p. 313; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 116.

¹⁰⁸ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia 1*, p. 340.

inima se deschide cu adevărat, nemaifiind stăpânită de grija de sine. Și numai când se înstăpânește peste noi nădejdea și, prin ea, ni se deschide inima, scăpăm de gândurile lumesti, sau de gândurile grijii. Așadar, deschiderea inimii coincide cu o biruință a nădejzii în noi și cu o scăpare de grijă și de gândurile ei. Deschiderea aceasta a inimii vizează evidențele supralumesti. Nădejdea e o vedere cu inima, cu partea mai adâncă a spiritului nostru, deci e o convingere intimă, tainică, o stare de transparentă a ființei noastre față de cele de dincolo de lumea aceasta.

Într-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 „existențiala” 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 în sânul grijii înseși. El nu se poate explica decât prin intervenția unei puteri deosebite de puterile ființei omenești, sau prin intrarea oarecum a adâncului 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 experiem o siguranță care nu atârână numai de voia noastră, care nu are numai tăria pe care i-o dăm noi. Tăria 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, ca siguranță care ne umple treptat de liniște. Paralel cu aceasta, seva otrăvită a buruienilor grijii, care acopereau intimitatea noastră, care creșteau pe pământul vârtos sub care se ascundea inima noastră, se usucă și, parcă, oricât am vrea să luăm și noi în serios, ca semenii dimprejur, grijile vieții, nu o mai putem face.

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

9. Blândețea și smerenia

Blândețea și smerenia sunt florile care răsar din răbdarea necazurilor și din nădejde. Blândețea se naște după ce prin răbdare au fost eliminate din fire patimile mâniei. Ea stă imediat înaintea smereniei. „Lumina zorilor se ivește înaintea soarelui și blândețea este înaintemergătoarea smeritei cugetări”, zice Ioan Scărarul¹⁰⁹. Blândețea e o dispoziție neclintită a minții, care rămâne, în fața onorurilor și a ocărilor, aceeași. Ea înseamnă a rămâne neafectat de supărările ce ți le produce aproapele și a te ruga sincer pentru el. Ea este stânca ce se ridică deasupra mării mâniei, rămânând neclătinată de valurile ei. „Blândețea este propteaua răbdării, ușa, sau mai bine zis maica răbdării [...]. Blândețea este ajutorătoarea ascultării, povățuitoarea frățietății, frâna celor ce se înfurie, potolirea celor ce se mânia, dăruitoarea bucuriei, urmarea lui Hristos, însușirea îngerilor, legarea dracilor și pavăza amărăciunii. În inimile celor blânzi Se odihnește Domnul,

¹⁰⁹ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 337; PG 88, 980.

iar sufletul tulburat e scaunul diavolului. „Cei blânzi vor moșteni pământul” (Matei 5, 5), mai bine zis îl vor stăpâni. Sufletul blând e tronul simplității. [...] În sufletul lin va încăpea cuvântul înțelepciunii [...]. Sufletele celor blânzi se vor îmbogăți întru cunoștință; iar mintea stăpânită de iuțime locuiește împreună cu întunericul și neștiința. [...] Simplitatea este deprinderea sufletului lipsit de cugetări felurite, care s-a făcut neclintit spre o gândire nerăutăcioasă. [...] Viclenia este știință sau, mai vârtos, urâciune drăcească, străină de adevăr, care socotește că rămâne străină celor mulți. [...] Viclenia acoperă varietatea multiplă a patimilor. [...] Simplitatea însă e pricina prea înaltei smerenii și blândeți. [...] El, fiind simplu și necompus din multe, voiește ca și sufletele ce vin la El să fie simple și nevinovate”¹¹⁰.

Prin blândețe ne apropiem de iubire, care stă la capătul virtuților. Dacă iubirea este opusă egoismului, manifestat prin patimi, prin blândețe am ajuns la pragul iubirii. Omul blând a înlăturat din sine toate pricinile care susțineau separația lui de semenii. Prin blândețe a făcut pasul decisiv spre unificarea firii omenești din el cu firea omenească din ceilalți. Blândețea anticipează adierea lină a nepătimirii, adică a liniștii care este totodată lipsă de patimi. Cei ce socotesc că blândețea e o slăbiciune pot să se gândească la forța ei de a tămădui ura și de a astupa prăpăstiile dintre euri, la vraja bună din ea, care îi apropie pe toți cei ce tind în mod obișnuit să se separe și să se distanțeze. Cu adevărat omul blând e singurul care câștigă biruința asupra pământului.

¹¹⁰ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, pp. 337-340; PG 88, 980-984.

Prin blândete 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 adâncă și mult cuprinzătoare, provenită din transpunerea omului blând în situația fiecăruia dintre semeni. Tocmai datorită acestei înțelepciuni mult cuprinzătoare, sufletul blând nu se tulbură și nu trece de la o stare la o alta contrară, pentru că judecă fiecare situație într-o lumină largă, ținând seama de atâtea considerente pe care sufletul pătimăș nu le cunoaște sau le uită chiar cu voia, obsedat de patima unilaterală. Simplitatea mult înțeleaptă a omului blând se datorează tocmai lipsei lui de patimi. 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 strâmbe judecata sau să se facă a uita. Vicleanul e totdeauna într-o stare de duplicitate, una spunând și alta gândind, ca să-și acopere urâtenia unei intenții pătimășe. El judecă îngust sau strâmb și de aceea prezintă în mod acoperit fiecare situație, după cum îi dictează interesul momentan. El dă impresia că ar fi deștept. Dar aparenta lui deșteptăciune nu e decât artă de a falsifica și de a acoperi adevărul, de a prezenta strâmbarea adevăratelor realități drept cunoaștere. E arta de a da o aparență de strălucire întunericului. Viclenia răului nu se supune realităților de dincolo de eul său, pe când înțelepciunea și simplitatea omului blând se adapă din izvoarele adevărului larg descoperit¹¹¹ în fața intimității sale tainice.

¹¹¹ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, Treapta XXV; PG 88, 988.

„Smerita cugetare este un har fără nume al sufletului”¹¹². Ea e opusul mândriei, care e cea mai rezistentă dintre patimi. Și precum mândria ne înalță în aparență, dar în realitate ne coboară până în adâncul iadului, fiind un rău cumplit, așa smerenia, coborându-ne în aparență, ne înalță pe cea mai înaltă treaptă, avându-și ca virtute locul imediat înaintea nepătimirii și a iubirii. Dacă mândria ca egoism este izvorul tuturor patimilor, smerenia este concentrarea tuturor virtuților. Dacă mândria sfâșie firea omenească în tot atâtea bucăți câți inși subzistă, smerenia o readună. Dacă mândria deformează judecata și întunecă dreapta contemplare a realității, smerenia restabilește vederea justă a lucrurilor. Fiecare virtute echivalează cu un spor de voință. Iar acest spor de voință se întemeiază pe un spor de cunoaștere, pe un spor de vedere justă a lucrurilor, cum spun Sfinții Părinți. Căci cele ce întunecă și strâmbă vederea realității sunt patimile. Omul pătimas, dacă a făcut ceva dintr-un interes personal, caută să își justifice fapta invocând 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 până ieri el însuși propovăduia o altă concepție. El nu recunoaște că adevărul obiectiv este altul, căci el a păcătuit din slăbiciune față de acel adevăr, ci strâmbă adevărul și norma de orientare generală, ca să adopte toți punctul lui de vedere.

Dar dacă patimile strâmbă vederea lucrurilor întrucât adaptează ordinea generală și obiectivă a lucrurilor la un interes egoist, particular, fiecare virtute, fiind o

¹¹² IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 345; PG 88, 986.

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, izvorului patimilor, e deplină restabilire a înțelegerii adevărate a realității naturale, rămânând ca iubirea să le înțeleagă și pe cele mai presus de fire.

Dar fiindcă lupta cu mândria nu se pornește 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 mândriei, sau trebuie însoțită de ea, smerenia are, după Ioan Scărarul, mai multe trepte. El zice: „Alta este arătarea acestei cuvioase vii în iarna patimilor și alta, în primăvara rodirii și iarăși alta, în vara virtuților, deși toate aceste arătări ale ei pricinuiesc împreună veselia și rodirea. [...] Căci, când începe să înflorească ciorchinele acestei cuvioase (smerite) cugetări, urâm îndată cu durere, toată slava și lauda omenească, izgonind de la noi iuțimea și mânia. Iar înaintând această împărăteasă a virtuților, odată cu vârsta duhovnicească, în suflet, socotim ca nimic, mai bine zis ca pricini de scârbă, toate faptele bune săvârșite de noi, gândind că în fiecare zi adăugăm mai multe poveri la sarcina noastră printr-o împrăștiere de care nu ne dăm seama. Iar bogăția darurilor dumnezeiești date nouă o privim ca pe un adaos de mai mare pedeapsă, ca una ce e mai presus de vrednicia noastră”¹¹³. Ioan Scărarul distinge îndeosebi trei faze ale smereniei, descriindu-le astfel:

¹¹³ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, pp. 346-347.

„Între pocăința plină de grijă și plânsul curățit de orice pată și preacuvioasa smerenie a celor începători e atâta deosebire câtă e între pâine, aluat și făină. Căci sufletul se zdrobește și se subțiază prin pocăința vădită, se unește și, ca să zic așa, se amestecă (se frământă) cu Dumnezeu prin apa plânsului nemincinos, iar aprins de focul Domnului se face pâine și se întărește. Aceasta e fericita smerenie, cea lipsită de aluatul (stricăciunii) și de umflarea mândriei”¹¹⁴. Iar în alt loc, spune: „Ia seama, prietene, că văile sunt cele ce rodesc în ele grâu înmulțit și rod duhovnicesc. Valea este sufletul smerit între munți, adică între virtuțile duhovnicești, pururi netrufaș și pururi neclintit. [...] Pocăința învie, plânsul bate la ușa cerului iar cuvioasa smerenie o deschide. [...] Nefiind de față lumina, toate sunt întunecate. Și nefiind de față smerita cugetare, toate ale noastre sunt putrede. [...] Una este a se înălța și alta, a nu se înălța; și alta, a se smeri. Cel dintâi judecă toată ziua; cel de al doilea nu judecă, ci poate se și judecă pe sine; iar cel de al treilea, fiind nevrednic de osândă, pururea se și osândește pe sine [...] Smerita cugetare este acoperământ dumnezeiesc, spre a nu fi văzute izbândirile noastre. Smerita cugetare e adâncul fără fund al puținătății noastre, care nu poate fi furat

¹¹⁴ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 347. Diadoh distinge două faze ale smereniei. Una, care apare la mijlocul strădaniilor pentru desăvârșire, alta, la capătul lor. Prima e smerenia provocată de neputința trupului și de diferitele dușmăanii fără temeii, a doua e provocată de abundența bunăvoinței dumnezeiești. Cea dintâi e împreună cu întristarea, când e lipsită de bunătățile pământești, a doua e cu totul duhovnicească și fericită (cf. DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 461).

de niciun tâlhar. Smerita cugetare este «turn de tărie în fața vrăjmașului» (*Psalmii* 60, 3).¹¹⁵

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 mândria acoperă pentru ochii noștri infinitul realității lui Dumnezeu, smerenia îl descoperă. De aceea, orice am face, cât timp ne lipsește smerenia, cât timp e o urmă de mândrie în noi, n-avem fiorul atingerii cu Dumnezeu și nici conștiința adâncirii noastre în Dumnezeu și nu-i facem nici pe alții să o simtă. Unde lipsește smerenia, e superficialitate, e plătitudine, e orizont închis, e sărmana înfumurare care trezește zâmbetul de milă. În adâncurile 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 până la 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 săraci, îmbrățișează din infinit mai mult decât oricare altul și le oferă și altora. Cel mândru prinde fum. Smerenia e valea holdelor mănoase ce-și sorb puterea din seva infinitului. Mândria e stânca pleșuvă bătută de crivățul nimicului, care seacă viața. Smerenia este transparența supremă a firii, dobândită după alungarea negurii patimilor, pătrunsă în toate facultățile sufletului. Prin patimi,

¹¹⁵ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, pp. 350-354; PG 88, 988-989.

care au ca motor ascuns mândria, omul e așezat mereu înaintea vederii sale; nu vede realitatea și opera lui Dumnezeu, ținând-o acoperită de sinea proprie. El își este sieși negură și fum. Patimile sunt excrescențele bolnave ale eului, astupându-i vederea realității. Și nu astupă numai vederea realității deosebite de sine, ci și vederea de sine. Umflătura eului, sau fumul emanat de eu, se așază între vederea sa și eul său adevărat, luându-se pe sine drept ceea ce nu este cu adevărat. Și oare ieșirea minții din sine (extazul), pentru a-L vedea pe Dumnezeu¹¹⁶, nu înseamnă tocmai 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 chiar și lucrător ești numai prin bunăvoința Stăpânului.

Smerenia, părând 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 dumnezeiească. Fereastra de fapt nu există pentru sine, iar în încăperea căreia îi transmite Dumnezeu lumina nu se vede nimic fără lumină. Tot așa omul, numai acceptând acest rol de a nu fi decât reflector și primitor al luminii dumnezeiești, are un destin măreț: 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.

¹¹⁶ cf. Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice sau teologice*, în: *Filocalia 2*, p. 191; PG 90, 1116.

10. Nepățimirea sau starea nepățimașă

Nepățimirea e culmea spre care duc tot efortul nevoițelor și urcarea treptelor tuturor virtuților, dacă întreaga asceză are ca scop direct purificarea de patimi a trupului și a sufletului.

Nepățimirea nu este o stare negativă, căci absența răului nu poate fi socotită ca stare negativă. Nepățimirea este „o stare pașnică a sufletului”¹¹⁷. Cel ce a atins nepățimirea nu mai păcătuiește ușor nici cu fapta, nici cu gândul și nici mânia și pofta nu i se mai mișcă ușor spre păcat. Acela a stins aproape cu totul patimile din facultățile sufletești ale mâniei și poftei și nu mai poate fi stârnit ușor nici de lucruri, nici de gândurile sau amintirile faptelor păcătoase¹¹⁸. N-am putea spune că patimile au devenit pentru el o imposibilitate ontologică, precum sunt pentru Dumnezeu. Dar ele sunt pentru el aproape o imposibilitate morală, așa cum, de pildă, pe un om care zeci de ani s-a ferit de furat îți este imposibil să ți-l închipui dedându-se la o asemenea faptă. Sfântul Isaac Sirul spune: „Nepățimirea nu înseamnă a nu mai simți patimile, ci a 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. Minte deci nu mai

¹¹⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, în: *Filocalia 2*, p. 70; PG 90, 968.

¹¹⁸ „Nepățimire desăvârșită are acela care nu e împățimit nici de lucruri, nici de amintirile lor” (TALASIE LIBIANUL, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte, către Pavel presbiterul*, în: *Filocalia 4*, p. 31; PG 40, 125-213).

trebuie să fie mereu atentă la ele. Pentru că în toată vremea e scufundată în cugetările ei”¹¹⁹. Iar Diadoh al Foticeii spune: „Nepătimirea nu înseamnă a nu fi războiți de draci, căci atunci ar trebui să ieșim, după Apostol, din lume (cf. *1 Corinteni* 5, 10), ci, războiți fiind de ei, să rămânem nebiruiți. Căci și luptătorii îmbrăcați în fier sunt ținta săgeților de la vrăjmași și aud sunetul săgeților și văd săgețile trimise, dar nu sunt răniți de ele pentru tăria îmbrăcăminții de război. Pentru că fiind acoperiți cu fier, ei rămân nebiruiți când sunt războiți”¹²⁰.

Deci, nepătimirea ar fi acea stare a sufletului în care acesta biruiește orice ispită. Îndată ce a primit ispita, fie dinlăuntru, 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 îngeri, sau cum va deveni și pentru noi în viața viitoare; deși e înlesnită în mare parte de obișnuința pătrunsă în fire, ea are nevoie totuși de o susținere din partea voinței. Deci, se poate oricând 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, rămânând de fiecare dată tot mai mult timp în ea. De aceea Ioan Scărarul, declarând nepătimirea „cerul minții în inimă, care socotește ca jucării uneltirile dracilor”¹²¹, cunoaște mai multe grade de nepătimire. După el, „Unul

¹¹⁹ În *Centuria* lui Calist și Ignatie; *Filocalia greacă*, ed. II, vol. II, p. 401.

¹²⁰ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, în: *Filocalia* 1, p. 463; *Filocalia greacă*, p. 268;

¹²¹ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 478.

poate fi nepătimitor, dar altul mai nepătimitor decât nepătimitorul. Cel dintâi urăște cu tărie cele rele, cel de al doilea se îmbogățește fără să se sature în virtuți”¹²².

Dar starea de nepătimire implică și o tărie, o trăsătură pozitivă, dacă e capabilă să învingă orice patimi. Tăria aceasta nu e decât cea a virtuților. „Nepătimire are sufletul care așa de mult s-a îmbibat de calitatea virtuților, ca cei pătimiși, de plăceri”¹²³. Ea nu e decât cămașa curăției depline a sufletului, țesută din toate virtuțile. „Dacă lăcomia pântecelui stă în aceea că cel stăpânit de ea se silește pe sine să mănânce chiar fără poftă, firea înfrânării stă în aceea că cel ce se nevoiește în ea, chiar când e flămând, își stăpânește firea sa nevinovată. [...] Dacă oceanul mâniei stă în a se înfuria chiar când nu e nimeni de față, al îndelungii răbdări stă în a fi cineva la fel de liniștit, fie că e de față, fie că nu e de față cel ce-l defaimă. [...] Dacă dovada împătimirii totale stă în a se supune cineva repede tuturor gândurilor și pornirilor semănate de draci, eu am învățat că semnul sfintei nepătimiri stă în a putea zice cu adevărat: «Nu s-a lipit de mine inima îndărătnică; pe cel rău, care se depărta de mine, nu l-am cunoscut» (*Psalmii* 100, 5); [nu știu, *n. red.*] nici cum a venit, nici pentru ce, nici cum a plecat, ci sunt cu totul nesimțitor față de acestea, fiind în întregime unit cu Dumnezeu, acum și pururea în viitor. [...] Coroana împăratului nu e alcătuită dintr-o singură piatră. Nu se desăvârșește nepătimirea de vom nesocoti fie și numai o singură virtute.”¹²⁴

¹²² IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 479.

¹²³ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 480.

¹²⁴ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, pp. 480-483; PG 88, II, 48-49.

Așadar, starea de nepătimire, exprimată negativ, înseamnă libertate față de toate patimile, iar pozitiv, posesiunea tuturor virtuților. Dar nepătimirea are și alte importante aspecte pozitive.

În primul rând, ea este o stare de liniște, de pace, de odihnă a sufletului. Pe cât de agitat, de neegal și de tulburat este sufletul stăpânit de patimi, care aici se aprind, aici se potolesc, pe atât de stăpân 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 fa niente”, ci o stare câștigată și menținută printr-un concentrat efort de voință. Este o adunare a minții și a tuturor puterilor sufletești în Dumnezeu, o stăpânire asupra mișcărilor trupului. Omul nu mai e prada nenumăratelor mișcări și tendințe centrifugale ale minții, ale poftei și ale simțurilor¹²⁵. Minte și voință și-au căpătat fermitatea deplină, nu mai pot fi atrase cu ușurință spre altceva decât spre Dumnezeu.

¹²⁵ Isaia Pustnicul: „Până când [...] ține războiul, omul petrece în frică și cutremur, cugetând că poate birui sau poate fi biruit azi, ori poate birui sau poate fi biruit mâine. Căci lupta strânge inima. Dar nepătimirea nu e tulburată de război. Cel ajuns la nepătimire a primit răsplata și nu mai are grijă de dezbinarea celor trei, căci s-a făcut pace între ei prin Dumnezeu. Iar cei trei sunt: sufletul, trupul și duhul. Deci când cei trei se fac una prin lucrarea Duhului Sfânt, nu se mai pot despărți. Așadar, să nu te socoți pe tine că ai murit păcatelor câtă vreme ești supărat de vrăjmașii tăi, fie în vremea privegherii, fie în vremea somnului” (ISAIA PUSTNICUL, *Despre păzirea minții*, în: *Filocalia 1*, pp. 477-478; *Filocalia greacă*, p. 33). Tot Isaia Pustnicul zice: „Când se întărește mintea și se pregătește să urmeze dragostei, care stinge toate patimile trupului și nu mai lasă să stăpânească ceva din cele potrivnice firii asupra inimii, se împotrivesc la toate cele opuse firii, până când le va despărți de cele firești” (ISAIA PUSTNICUL, *Despre păzirea minții*, în: *Filocalia 1*, pp. 477-478; *Filocalia greacă*, p. 33).

Și încă nici prin această caracterizare nu s-a spus tot ce e pozitiv în starea de liniște de nepătimire a sufletului. Căci această liniște și concentrare se datorează faptului că mintea, pofta și voința au acum un obiect mai înalt de preocupare. Și curățirea de patimi, sau nepătimirea, tocmai de aceea se urmărește: pentru ca mintea eliberată de stăpânirea patimilor să se poată îndrepta în liniște spre înțeleșurile mai înalte înrudite cu firea ei. Marcu Ascetul spune: „Mintea, sub înrâurirea 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. Curăția din ei, subțirimea, sprinteneala și agerimea minții lor, ca și 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 simte ușor și repede orice, și vederea din ei îi conduce în toate”¹²⁶. Cu cât mintea s-a eliberat de patimi pentru răstimpuri mai largi, adică le-a veștejit mai mult, cu atât înaintează mai adânc în contemplarea și gustarea bunurilor dumnezeiești și, pe măsură ce ea înaintează în această contemplare, se veștejesc patimile. Aceasta e desăvârșirea care nu are sfârșit. Efrem Sirul spune: „Cei curățiți de patimi, 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,

¹²⁶ În *Centuria* lui Calist și Ignatie, în: *Filocalia greacă*, vol. II, ed. II, p. 101. E vorba despre Evagrie.

ca una ce se depășește pe sine prin adaosurile de fiecare zi și se înalță mereu în urcușurile spre Dumnezeu”¹²⁷.

Astfel înțelegem cum nepățimirea este condiția prealabilă pentru contemplare, care e scopul indirect al întregii asceze purificatoare. Desigur, simpla absență a patimilor încă nu echivalează cu contemplarea lui Dumnezeu. Pentru aceasta, e nevoie de o descoperire deosebită a lui Dumnezeu. Dar această descoperire nu poate avea loc cât timp ochii sufletești ai omului sunt tulburați și cât timp preocuparea sa e îndreptată spre patimi. Absența patimilor îi asigură însă omului capacitatea de a privi și de a-și aminti lucrurile în înțelesul lor simplu, fără să le asocieze un interes pătimăș.

Evagrie notează: „Cel ce a atins nepățimirea, încă nu se și roagă cu adevărat. Căci poate să urmărească niscai cugetări simple și să fie răpit de istoriile lor și să fie departe de Dumnezeu”¹²⁸.

De fapt, starea de nepățimire nu înseamnă permanentă contemplare a lui Dumnezeu. E drept că, fără gândul permanent la Dumnezeu, fără pomenirea numelui Lui, ea nu se poate dobândi și cu anevoie se poate păstra. Dar pomenirea aceasta a lui Dumnezeu nu depărtează cu totul celelalte idei din mintea omului, nu le absoarbe, nu le face să dispară; ba ele nu-i sunt nici măcar permanent un transparent prin care să-L contemple pe Dumnezeu.

De aceea, netulburarea acestei stări nu trebuie înțeleasă, cu excepția unor momente, ca o dezinteresare

¹²⁷ În *Centuria* lui Calist și Ignatie, în: *Filocalia greacă*, vol. II, p. 402.

¹²⁸ EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune*, în: *Filocalia* 1, p. 105; *Filocalia greacă* (sub numele lui Nil Sinaitul), p. 181.

totală de lume. Ea exclude însă interesul egoist. În acest sens este o dezinteresare. Dar nu exclude interesul general, interesul iubirii. Dimpotrivă, iubirea în toată amploarea ei apare după dobândirea nepătimirii. De aceea, 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 dobândi altruismul iubirii, și iubirea curată apare îndată ce apare nepătimirea, crescând apoi pe măsură ce progresăm în nepătimire. Aceasta e marea și radicala deosebire dintre nepătimirea creștină și apatia budistă. Acolo, cel ajuns la apatie se dezinteresează total de oameni, din grija de a nu-și tulbura liniștea egoistă. De aceea, fie și totală de 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 învârtoșate 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 grâul iubirii să crească; este o spargere a zidurilor egosimului din suflet, pentru ca sufletul să le poată fi de un real folos altora, nu o și mai pronunțată închidere între zidurile nepăsării totale.

De aceea, nepătimirea este considerată de Evagrie și de Sfântul Maxim Mărturisitorul, pe de o parte, ca fiind acea 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, iubirea¹²⁹. Aceste două cerințe se întregesc în sensul următor: absența patimii în privirea și cugetarea lucrurilor e absența egoismului. Nepătimășul nu mai privește și nu mai cugetă lucrurile prin prisma patimii ce se cere satisfăcută prin ele; nu mai face din lucruri obiecte raportate la sine, simple mijloace ale egoismului său de nesăturat. Pentru el, lucrurile nu mai apar ca gravitând în jurul său, ci îi apar ca avându-și rostul lor independent de egoismul său. Persoanele umane îi apar ca ființe care și ele sunt scopuri în sine, care solicită un ajutor din partea lui. Desigur, el nu se oprește aici. Prin înțelesurile persoanelor și ale lucrurilor, Îl va vedea pe Dumnezeu; le va vedea ca daruri și ca solicitări sau cuvinte ale Lui. Dar în prealabil era necesar să vadă că nu el e centrul tuturor, ca să se elibereze de iluzia că lucrurile gravitează spre sine, pentru ca apoi să constate că ele gravitează spre Dumnezeu. Iar privind-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 divine¹³⁰. Dar această privire a lumii în înțelesurile

¹²⁹Nepătămirea nu exclude iubirea, ci o naște (cf. MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 2; PG 90, 961). „Precum Dumnezeu fiind prin fire bun și nepătimitor, îi iubește pe toți în mod egal, ca pe fapăturile Sale [...], la fel și omul bun și nepătimitor prin voință îi iubește pe toți oamenii în mod egal” (MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 25; PG 90, 963. Vezi și I, 27; PG 90, 965).

¹³⁰Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice...*, în: *Filocalia* 2, p. 203, PG 90, 1125.

ei „simple”, cu dragoste dezinteresată și, implicit, cu interes pentru mântuirea sa și a semenilor, nu produce o tulburare analogă cu aceea produsă de patimile ego-simului. Nepătimitorul știe că îi înrăurește mai mult pe semenii săi prin liniștea sa, ca semn al certitudinilor sale adânci, ca pildă a tăriei dăruite de încrederea în Dumnezeu și de curățirea de patimi. El lucrează pentru mântuirea 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, încredințat numai puterilor sale. Dar cel ce știe că Dumnezeu are grijă de toate, nu mai e supus tulburării și griji. Nepătimirea, departe de a fi opusă dragostei, e nepătimire tocmai pentru că e neclintire în dragoste¹³¹. 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 noi, dată fiind singurătatea noastră. Dar cel ce are încredere adâncă 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

¹³¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 42; PG 90, 968: „Cel ce iubește pe Dumnezeu duce viață îngerească pe pământ și despre om cugetă pururea cele bune”.

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, „sălășluit în sine în toate cuvintele, faptele și gândurile”¹³². „Nepătimitorul, ce trebuie să spunem mai mult, nu mai trăiește el, ci Hristos trăiește în el (cf. *Galateni* 2, 20). [...] Înțelege nepătimitirea ca palatul Împăratului celui din ceruri; iar multe locașuri, ca locuințele dinlăuntru cetății [...]. Să dărâmăm, o, prieteni, peretele din mijloc al despărțiturii, pe care l-am zidit în chip rău, prin neascultare”¹³³. Nepătimitirea ne duce în cel mai din lăuntru loc al minții, în inimă, unde Se află Hristos și unde nu șuieră și nu se frământă vânturile patimilor, ci unde se mișcă adierile senine și cuceritoare ale dragostei.

Ieșirea firii din zvârcolirile patimilor, fiind semnul unei întăriri și având ca urmare o întărire, e începutul experierii acelei nesticăciuni pe care a adus-o firii ome-nești Iisus Hristos, e arvuna învierii¹³⁴.

Nepătimitirea poate ajunge la înălțimi ameteitoare. Prin biruința 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, anticipând starea de după înviere, când trupul nu va mai avea nevoie de nimic, când vom trăi numai prin bucurii spirituale ca minți pure, când nu vor mai fi întristare și durere¹³⁵. E viața sfinților, care

¹³² IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, p. 482 (PG 88, 1149).

¹³³ IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, pp. 483-484.

¹³⁴ cf. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, p. 482.

¹³⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul notează: „Cel ce a învins mișcările neraționale ale patimilor contrare firii, prin credință și prin dragoste de

se pot lipsi multă vreme chiar și de hrana strict trebuincioasă și pe care nu-i vatămă nici mușcătura viperei¹³⁶. Nepătimirea înseamnă mai întâi restabilire a firii din starea ei de boală în care au coborât-o patimile, apoi ridicare a ei mai presus de fire.

Dumnezeu, iese chiar și din legea firii, iar rațiunea lui se mută în țara celor inteligibile, scoțând din robia străină și ceea ce-i de același neam după fire, împreună cu cele proprii lor” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, p. 318).

¹³⁶ cf. EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune*, în: *Filocalia 1*, p. 113, *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 186.

PARTEA A DOUA

ILUMINAREA

I DARURILE SFÂNTULUI DUH

Până ce nu ne-am curățit de patimi, nu se arată deplin darurile Duhului Sfânt, primite prin Taina Sfântului Mir, deși lucrează și ele în mod acoperit prin fiecare virtute. Dar odată ce patimile care le acopereau sunt înlăturate, darurile Duhului Sfânt izbucnesc în conștiința noastră, din locul ascuns al inimii, în toată strălucirea lor¹. 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 sufletul L-a cunoscut. Sunt în primul rând 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 când s-au dezvoltat suficient în noi puterile intelectuale, care colaborează cu ele². Fiind roadele unei

¹ „Și dacă fiecare taină își are roadele sale, apoi împărtășirea Duhului Sfânt și a darurilor Lui este un rod al Sfântului Mir. Iată de ce, chiar dacă aceste daruri nu se arată a fi roditoare încă din clipa ungerii cu Mir, ci mult mai târziu, nu trebuie să uităm începătura și puterea acestor daruri” (N. CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, traducere de T. Bodogae, p. 79).

² „Așadar, Taina Sfântului 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,

Taine care ne împărtășește darurile Duhului Sfânt, ele sunt 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, își face loc în prim-plan lucrarea darurilor Duhului Sfânt.

Desigur, aceasta nu înseamnă că sufletul rămâne numai cu aceste daruri, ci începutul activării darurilor Duhului Sfânt înseamnă și o activare a înrâuririi Lui nemijlocite. Unde e harul sau darul, acolo e Duhul, de aceea termenii „har” și „Duh” alternează. 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 țâșnească, prin deschizătura operată, lumina lor, adică a Duhului Sfânt, de pe tărâmul adânc al ființei noastre. Dar această lumină se face tot mai transparentă încă înainte de a țâșni descoperit la sfârșitul totalei curățiri de patimi. Prin fiecare virtute, dobândită odată cu înlăturarea unui strat pătimăș din noi, ea devine mai străvezie. Dar mai întâi 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, până la izbucnirea iluminării depline în conștiința noastră. Astfel trebuie să înțelegem faptul că,

fiind nevârstnici, n-au încă puterea de a judeca, fie că, atunci când primesc Taina, nu dovedesc toată pregătirea și dragostea de a le primi” (N. CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, p. 77).

din cele șapte daruri ale Duhului Sfânt (duhul temerii, duhul tăriei, duhul sfatului, duhul științei, duhul cunoștinței, duhul înțelegerii, duhul înțelepciunii³), primele două indică aproape exclusiv puterea făptuitoare: al temerii, reținându-ne de la rele; al tăriei, îndemnându-ne la săvârșirea 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 întrucâtva în dobândirea virtuților, începe să se înroșească orizontul conștiinței noastre de avansurile iluminării, ca, pe culmea nepătimirii, să răsară întreg soarele Duhului Sfânt.

Sfântul Maxim Mărturisitorul interpretează astfel darurile Duhului Sfânt: după ce încetăm a păcătui prin *temere* și după lucrarea virtuților prin *tărie*, dobândim prin *darul sfatului* deprinderea discernământului, 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 curând 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. De la această primă licărire de lumină, progresăm la una sporită prin *darul științei*, care ne învață cum să realizăm

³ În această ordine le înșiră Sfântul Maxim Mărturisitorul (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 286).

practic binele ce ni s-a descoperit din porunci, în așa fel ca să dobândim virtuțile. Căci se poate întâmpla 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, lucrând fără judecată. Darul științei este deci acela care ne învață cum să făptuim un lucru bun, cu judecată.

Urmează la rând *darul cunoștinței*, care, spre deosebire de darul sfatului, nu mai discerne doar în mod general binele dintr-o poruncă de răul din altă poruncă, ci descoperă însăși rațiunea sau motivația mai adâncă a fiecărei porunci și a fiecărei virtuți. Acum, nu mai știu doar în general că e mai bine să fiu smerit decât mândru, ci-mi dau seama că prin smerenie ajung să văd măreția lui Dumnezeu, pe când mândria mă orbește, nelăsându-mă să mă văd decât 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 noastră cu aceste rațiuni, ceea ce „produce o fuziune a puterilor noastre naturale cu modurile și rațiunile poruncilor”⁴, sau „ne dă putința să cuprindem cu mintea rațiunile din porunci, pe care se întemeiază modurile de activitate ale virtuților”⁵.

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, cunoscând, pe cât le este cu putință oamenilor, în chip neștiut, rațiunile simple ale lucrurilor, aflătoare în Dumnezeu, scoatem ca dintr-un izvor

⁴Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 286.

⁵Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 286.

țâșnitor al inimii adevărul din toate, împărțându-l în chip felurit și celorlalți oameni”⁶. Cu alte cuvinte, acest dar ne face parte de contemplarea simplă și exactă a adevărului din toate lucrurile. „Pornind de la aceasta vom scoate la iveală multe și variate rațiuni cucernice ale adevărului din contemplarea înțeleaptă a lucrurilor sensibile și a ființelor inteligibile.”⁷ 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 dobândit toate virtuțile, adică după ce am dobândit starea de nepătimire. Ea este țâșnirea descoperită a luminii solare, anticipată prin raze tot mai intense. Cu această țâșnire începe iluminarea propriu-zisă. În toate virtuțile parțiale care au precedat starea de nepătimire, s-a arătat o rază a înțelepciunii, în fiecare arătându-ni-se o parte a ei⁸. Fiecare a fost un dar, din darurile iluminătoare ale Duhului Sfânt.

⁶ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, pp. 286-287.

⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 287. Și în continuare: „Urcând, așadar, prin acești ochi ai credinței, sau prin aceste iluminări, ne adunăm în unitatea dumnezeiască a înțelepciunii, concentrând harismele (darurile), care s-au împărțit pentru noi, prin înălțările noastre treptate pe scara virtuților [...]”

⁸ „Sau poate Scriptura înțelege prin cele patru miriade (patruzeci de mii) cele patru înaintări în împlinirea poruncilor dumnezeiești de-a lungul contemplației și al cunoașterii” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 304) Dar aceste iluminări se datoresc lucrărilor sau darurilor Duhului Sfânt, sau aceste daruri se manifestă în strădania după virtuți, care sunt medii de revelare a luminii Lui. „Iluminările Duhului [...] ni se împărtășesc prin mijlocirea virtuților” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 287).

Acum înțelepciunea apare întreagă, în același timp concentrată și simplă⁹. Ea este unită totdeauna cu plenitudinea darurilor iluminătoare ale Duhului. Înțeleptul vede dintr-o dată, într-un mod larg cuprinzător, adevărul din toate, adică le vede pe toate în interdependentă, avându-și fiecare rostul său, și, în același timp, depinzând toate de cauza lor ultimă, de Dumnezeu.

Înțelepciunea e darul de a-L vedea pe Dumnezeu simultan cu toate sau prin toate, ca Făcătorul, Susținătorul și Cărmuitorul efectiv al tuturor. Ea ne ajută să înțelegem dintr-o ochire viața noastră trecută, rostul ei, linia pe care trebuie să mergem, sensul 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 săvârșită. Dacă la început ne-am ridicat treptat de la parțialul cunoscut la universalul necunoscut, acum, de pe piscul vederii de ansamblu ne coborâm

⁹ „Unitatea înțelepciunii poate fi contemplată ca existând nedivizat în diferitele virtuți ce izvorăsc din ea; și pe măsură ce sporim în lucrările tuturor virtuților, o concentrăm tot mai mult, încât se descoperă iarăși ca o unitate simplă prin reîntoarcerea la ea a tuturor virtuților pornite din ea. Aceasta se întâmplă când noi, pentru care se lansează din sine prin nașterea fiecărei virtuți, ne strângem iarăși în ea, urcând prin fiecare virtute” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, pp. 296-297; PG 90, 533). E vădită aci o oarecare identificare a înțelepciunii cu Dumnezeu-Cuvântul, Care e în același timp întreaga înțelepciune și totalitatea virtuților purtate ipostatic.

privirea când la un amănunt, când la altul din peisajul total, constatând îndată locul, înțelegând îndată rostul și stabilind îndată norma lui în acest peisaj.

În altă parte, Sfântul Maxim Mărturisitorul deosebește între discernământ și cunoștință (διάκρισις, γνῶσις). Cel dintâi e născut de activitatea virtuoaasă, cea de a doua, din credință; cel dintâi e de ordin practic, cea de a doua, de ordin contemplativ. Prin cel dintâi deosebim binele de rău, prin cea de a doua cunoaștem rațiunile văzute și nevăzute¹⁰, avându-și fundamentul în Dumnezeu. Am putea să-l identificăm pe cel dintâi cu darurile sfatului, științei, cunoștinței și înțelegerii, iar pe cea din urmă, cu darul înțelepciunii, întrucât, în alte părți, Sfântul Maxim nu consideră credința, dezvoltându-se în cunoștință pe o linie deosebită de cea a virtuților. Dar am putea socoti că discernământul practic și cunoștința contemplativă sau înțelepciunea sunt două culmi convergente care, întâlându-se în iubire, nasc pe o treaptă superioară cunoașterea tainică a lui Dumnezeu, deosebită de înțelepciune, sau de cunoașterea Lui din lucrurile lumii¹¹.

¹⁰ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, în: *Filocalia 2*, pp. 87-88 (PG 90, 992).

¹¹ „Mintea deprinsă cu făptuirea înaintează la dreapta judecată; iar în deprinsă cu contemplația, înaintează la cunoștință. Propriu celei dintâi este să-l ducă pe cel ce se străduiește la puterea de a deosebi virtutea și păcatul. Propriu celei de-a doua este să-l ducă pe cel părtaș de ea la rațiunile ființelor netrupești și ale trupurilor. Iar de harul cunoștinței de Dumnezeu se va învrednici atunci când, străbătând toate cele spuse mai înainte prin aripile iubirii și ajungând în Dumnezeu, va scruta prin duhul rațiunea privitoare la El, atât cât este cu putință minții omenești” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, în: *Filocalia 2*, pp. 87-88; PG 90, 992).

Darurile Duhului Sfânt ne călăuzesc și ne 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. Acestei a doua faze, a iluminării, îi corespunde cunoașterea Lui prin mijlocirea naturii și a faptelor omenești, individuale și colective. Este o cunoaștere ce urmează imediat celei de pe treapta nepătimirii, care este un stadiu definit de curățirea de patimi, dar încă nu și de vederea chipurilor 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 treia¹².

Dar întrucât și cunoașterea mijlocită a lui Dumnezeu este o cunoaștere prin Duhul Sfânt, adică prin darurile Lui, încă din faza aceasta a doua cunoașterea omului a devenit o „cunoaștere în Duh”. Dar e cunoaștere prin Duhul Sfânt, adică prin darurile Lui, încă din faza aceasta pentru că are loc după ce omul prin virtuțile sale și prin darurile Duhului Sfânt a descuiat sau a actualizat

¹² Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie treptele acestui urcuș astfel: „Cel ce se reculege din dezbinarea adusă de călcarea poruncilor se desparte mai întâi de patimi, apoi de gândurile pătimase, apoi de fire și de rațiunile firii, apoi de idei și de cunoștințele aduse de ele, și la urmă, străbătând dincolo de varietatea rațiunilor Providenței, ajunge în chip neștiut la însași rațiunea Monadei. Abia în lumina acesteia își contemplă mintea neschimbabilitatea sa, ceea ce o face să se bucure cu o bucurie negrăită. Căci a primit pacea lui Dumnezeu, care covârșește toată mintea și îl păzește neîncetat, de orice cădere, pe cel ce s-a învrednicit de ea” (*Capete gnostice...*, în: *Filocalia 2*, pp. 204-205; PG 90, 1128).

duhul din sine ca loc central și intim al minții, a deschis acest ochi destinat vederii lui Dumnezeu. Darurile iluminătoare ale Duhului i se fac vădite omului de-abia prin deschiderea acestui ochi al său, a acestei cămări menite să se umple de lumină dumnezeiască. Duhul Sfânt ni Se face cunoscut numai activând duhul nostru¹³.

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”, încât, pentru vederea lui, suprafața lucrurilor și a faptelor omenești nu mai este un zid opac, ci un transparent prin care se străvăd înțelesurile și legăturile lor cu Dumnezeu¹⁴. 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 adâncimile lucrurilor și destinelor omenești. Aceste adâncimi nu pot fi deschise exclusiv prin sesizare, pentru că atunci oricine ar putea să le sesizeze, așa cum sesizează structuri sensibile, prin rațiunea generalizatoare, sau fascicole de

¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul se referă în multe locuri la un πνεῦμα al omului și la ψυχή και ὄμμα (PG 90, 881 D); cf. *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, în: *Filocalia* 1, p. 261.

¹⁴ J. LOOSEN, *op. cit.*, pp. 89-90, interpretând acest loc, zice: „Trihotomie nu este (vezi *Quaestiones ad Thalassium*, q. 43; PG 90, 412 C), dar nici Duhul (Pnevma) necreat nu poate fi înțeles în aceste locuri. E vorba de părți ale naturii umane, care sunt înșirate în ordine coborâtoare. Poate, în acel loc este o parte mai înaltă a sufletului. E posibil ca aici să cuprindă deja supranaturalul”.

însușiri comune ale exemplarelor din aceeași specie, prin așa-numitele „noțiuni” sau „esențe” imanente ale lucrurilor. Dar dacă adâncimile i 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 adâncimile 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 sieși i se fac transparente și lucrurile. Căci aceeași putere care lucrează în el se întinde apoi în afară. Sfinții Părinți folosesc această analogie: așa cum, pentru ca ochii noștri să vadă lumina fizică și lucrurile din lume, trebuie să se fi umplut în prealabil ei însșiși de lumina aceasta, tot așa, pentru ca ochii sufletului nostru să vadă lumina realităților inteligibile și divine, adică adâncimile 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 adâncimea Scripturii „duhul ei”, așa cum adâncimea din om o numește „duhul” omului. Duhul Scripturii îl sesizează cel ce privește în ea din duhul său. În alți termeni, adâncimile din om și adâncimile lucrurilor sunt 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 adâncimilor deosebite de sine. Sinea sa și acele adâncimi formează prin acea lumină o unitate duală, așa cum într-o măsură mai redusă formează o astfel de unitate zona vizibilă a lumii prin lumina fizică ce o învăluie,

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 adâncime incomparabil mai mare. Realitățile așa-numite obiective sunt realități de al doilea rang, nu de primul; sunt realități simbolice, nu realități în sine. Dar nici realitățile subiective, realitățile trăirii psihice, realitățile subiectului și ale lumii sale subiective, nu sunt primare; ci sunt tot secundare, tot simbolice”¹⁵.

Separația între subiect și obiect e depășită pe acest plan, fără ca acestea două să se confunde. Subiectul și obiectul sunt deosebite, dar nu despărțite. E depășită separația subiectului de obiect, și totuși se salvează acestea amândouă, pentru că subiectul experiază în adâncurile sale un „obiect” deosebit de sine. Dar obiectul experimentat în lăuntru fiind o realitate spirituală sau legată interior cu subiectul, e într-o continuitate sau intercomunicare cu subiectul cunoscător și, amândouă, 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

¹⁵ Nikolai BERDIAEV, *Die Philosophie des freien Geistes*, Tübingen, Siebeck, 1930, pp. 74-75.

a unei persoane, a unei acțiuni deosebite. Dar nu e mai puțin adevărat că ele sunt împletite într-un ansamblu, sau sunt scăldate în aceeași lumină înțeleasă și înțelegătoare. Și când lumina aceea a umplut lăuntrul 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 creație vom purcede să tratăm acum, căci ea constituie, după Evagrie și după Sfântul Maxim Mărturisitorul, esența fazei a doua a urcușului omului credincios spre îndumnezeire, a fazei iluminării.

II CONTEMPLAREA LUI DUMNEZEU ÎN 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, tot așa de necesară ca și legea pozitivă decretată de Dumnezeu.”¹⁶ Precum Legea este „pedagog spre Hristos”, așa omul, cât e copil cu înțelegerea, e îndrumat de oglinzile și ghiciturile lumii create spre cunoașterea lui Dumnezeu¹⁷. Rațiunile din ea țin loc de vederi care fac posibilă o înțelegere parțială (μερικὴν κατανόησιν) a înțelepciunii lui Dumnezeu¹⁸.

Dar oricât accentuează uneori Sfântul Maxim în privința creației, că are numai o importanță trecătoare

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien...*, p. 117, unde consemnează cap. I, 70; PG 90, 1109.

¹⁷ Cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice...*, în: *Filocalia 2*, pp. 185-186; PG 90, 1109: „[...] când va înceta ceea ce e din parte, prin arătarea a ceea ce e desăvârșit, și vor trece toate oglinzile și ghiciturile, venind Adevărul față către față, atunci cel ce se mântuiește, desăvârșindu-se după Dumnezeu, va fi mai presus de toate lumile, de toate veacurile și de toate locurile prin care era condus mai înainte, ca prunc”.

¹⁸ Cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice...*, în: *Filocalia 2*, pp. 185-186.

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 capitolul XV din a doua centurie gnostică a Sfântului Maxim (PG 90, 1132), unde se spune că, atunci când va veni Fiul lui Dumnezeu într-o slava Tatălui, cu sfinții Săi îngeri, vor apărea și Moise și Ilie, adică „rațiunile mai duhovnicești” ale Legii și ale prorocilor, cum le explică Sfântul Maxim, sau „rațiunile spirituale ale creației”, cum lărgeste înțelesul lor Hans Urs von Balthasar¹⁹.

În această privință, Sfântul Maxim îl corectează pe Origen, după care Moise și Ilie sunt absorbiți pe Tabor de Domnul (*Homiliae in Leviticum VI, 2; Matei 12, 43*). „Maxim, dimpotrivă, accentuează aici și în alte părți că tocmai apariția slavei lui Dumnezeu dă putință lumii să strălucească în originalitatea ei distinctă”²⁰.

Am putea compara lumea cu o cameră plină de tot felul de lucruri, iar slava dumnezeiească, cu lumina soarelui. Cu cât e mai întunecată camera, cu atât se văd mai puțin clar lucrurile din ea. Și cu cât năpădește pe geamuri mai multă lumină, cu atât lucrurile din ea se văd mai clare și mai frumoase.

Rațiunile lucrurilor din lume, departe de a deveni de prisos după vederea descoperită a lui Dumnezeu, ne

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien...*, p. 45.

²⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien...*, p. 45.

vor ajuta să înțelegem fecunditatea Rațiunii divine, vor fi chiar o exemplificare a ei, așa cum razele soarelui sunt 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 când acum nu vedem țâșnirea directă a luminii din soare, ci numai iradierea ei estompată din lucruri. Cu alte cuvinte, când Îl vom contempla pe Dumnezeu direct, vom contempla rațiunile lucrurilor în El Însuși, nu în lucruri, ca acum, deci cu mult mai iluminate, mai adânci, mai explicate²¹.

În viața de acum, „din cele ce sunt cunoaștem pe Făcătorul lor, ca fiind propriu-zis rațiunile celor ce s-au făcut”²². Căci „mintea care cultivă contemplația naturală în duh” primește arătarea Rațiunii „creatoare a tuturor, ce se arată celui ce crede din ordinea frumoasă a celor văzute”²³. În acest sens tâlcuiește Sfântul Maxim pânzătura plină cu dobitoace, care i s-a arătat într-o viziune Apostolului Petru, coborându-se din cer: „[...] prin pânzătură și prin dobitoacele de pe ea, Dumnezeu i-a

²¹ Cei ce, „pentru multa curăție a minții lor, au primit de la Dumnezeu tot harul pe care-l pot primi oamenii. Căci pătrunzând cu ajutorul acestui har în noianul vederilor tainice, aceștia văd numai rațiunile celor scrise, dezbrăcate de veșmântul figurilor” (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 299).

²² Comentând venirea lui Iisus cu ucenicii Săi la stăpânul casei din Ierusalim, cu ocazia serbării Paștilor, Sfântul Maxim spune: „[...] stăpânul casei este mintea lărgită de strălucirea deprinderii întru virtute, de înălțimea, de frumusețea și de mărimea cunoștinței. La această minte venind Cuvântul și ucenicii Săi, adică cu primele rațiuni duhovnicești ale firii și ale timpului, Se împărtășește pe Sine” (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 54).

²³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 114.

descoperit lui Petru drept mâncare duhovnicească lumea văzută, înțeleasă prin cea nevăzută, pe temeiul rațiunilor ei, sau pe cea nevăzută arătată prin chipurile lucrurilor sensibile²⁴. Privită astfel, lumea nu mai cuprinde nimic necurat în ea. „Cel ce s-a ridicat de la părerea mincinoasă despre lucruri a jertfit formele cele văzute și, mâncând rațiunile nevăzute, a dobândit contemplația naturală cea în duh.”²⁵ Acela „[...] privește numai spre vederile inteligibile ale existențelor, depărtând cu mintea formele văzute ale lucrurilor. Ca urmare, el primește în modul cel mai clar cu putință arătările lucrurilor dumnezeiești, care dau o formă mai dumnezeiască minții sale”²⁶. „Cel ce nu se oprește la latura văzută a slujirii trupești a Legii, ci, pătrunzând prin căile minții în fiecare dintre simbolurile văzute, află rațiunea divină perfectă ascunsă în fiecare, în această rațiune Îl găsește pe Dumnezeu Însuși”²⁷. În altă parte, Sfântul Maxim consideră rațiunile lucrurilor văzute ca fiind „trupul” Domnului, pe care Acesta îl dă spre mâncare celor vrednici de El, sângele fiind „rațiunile” realităților inteligibile²⁸.

Așadar, este o idee principală a Sfântului Maxim că lucrurile ascund în ele rațiunile divine, ca tot atâtea raze ale Logosului sau ale Rațiunii supreme. Cel ce le descoperă din lucruri suie pe firul lor la cunoașterea lui

²⁴ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 134.

²⁵ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, pp. 135-136.

²⁶ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 138.

²⁷ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 150.

²⁸ Cf. Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, pp. 157-158.

Dumnezeu, și această cunoaștere trebuie să anticipeze cunoașterea Lui directă.

Învățătura aceasta atribuie creației și cugetării referitoare la ea un rol necesar în urcușul omului spre Dumnezeu. Sfântul Maxim este străin de teoria unei vederi la care am ajunge prin ocolirea formelor și a 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, întrucât cunoașterea nu poate fi însușită direct, ci doar după dobândirea virtuților, fiecare trebuie să dezvolte în prealabil o activitate de ordin moral în legătură cu lumea. O atitudine principial negativă față de lume ne zădărnicește mântuirea. Lumea îi este impusă fiecăruia ca o piatră pe care are să-și ascute facultățile 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 cunoștinței binelui și răului, pomul de încercare. Dacă îi contemplăm frumusețea pentru a-L lăuda pe Făcătorul lui, ne mântuim, dacă socotim că rodul lui e pur și simplu lucru de mâncare, ne pierdem. Mântuirea 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 *συμβάλλειν*: 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 perceapă 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. Cuvântul, de pildă, e simbolul spiritului, unind fără să confunde și înfățișând simultan materialitatea sunetului cu înțelesurile unei cugetări; fața omenească, la fel, făcând transparent spiritul din om prin materialitatea ei și, în cazul că acela trăiește în Dumnezeu, pe Dumnezeu Însuși²⁹.

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”³⁰. „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.”³¹ „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 incompatibilitatea lumii cu viața spirituală. Simbolismul nu admite acea 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

²⁹ Olivier CLÉMENT, *Le visage intérieur*, Paris, Stock, 1978.

³⁰ N. BERDIAEV, *Die Philosophie...*, p. 77.

³¹ N. BERDIAEV, *Die Philosophie...*, p. 79.

spiritului.”³² „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.”³³

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 pe calea discursivă a formării de noțiuni și de deducții, de la cele ce se văd la cauza lor ultimă, sau 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 pe cea discursiv-deductivă.

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 sunt aplicabile numai realităților mărginite care se disting între ele. Dumnezeuirea fiind infinită, ineputabilă, nu poate fi obiect al determinărilor raționale. Rațiunea se potrivește numai lumii naturale, nu și celei

³² N. BERDIAEV, *Die Philosophie...*, p. 80.

³³ N. BERDIAEV, *Die Philosophie...*, p. 102.

spirituale. „Cunoașterea de Dumnezeu – zice gânditorul ortodox amintit –, este un proces infinit al spiritului. Totuși, misterul persistă mereu, niciodată Dumnezeirea nu poate fi epuizată”³⁴. 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”³⁵.

Dar licărirea aceasta nu e un dat obiectiv pentru oricine, ci se descoperă numai într-o trăire spirituală, numai unei priviri „în duh”, cum ar spune Sfântul 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 nevointe.

Dar se cade să expunem mai pe larg această privire „în duh” a rațiunilor lumii, de către mintea celui purificat de patimi. Sfântul Maxim Mărturisitorul nu ne dă nicăieri analiza însăși a actului de sesizare a rațiunilor din lucruri, pe care el îl numește „contemplație naturală”. Folosirea termenului „contemplație” pentru a numi 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, ci și-au găsit odihna”³⁶. Aceeași concluzie ne-ar îndemna să o tragem și faptul că Sfântul Maxim socotește că această contemplație e o cunoaștere „în duh”, deci sub

³⁴ N. BERDIAEV, *Die Philosophie...*, p. 84.

³⁵ N. BERDIAEV, *Die Philosophie...*, p. 78.

³⁶ M. BLONDEL, *L'Action*, vol. I, pp. 91-92.

învrăurirea harului Duhului Sfânt, fiind necesară o curățire prealabilă a omului de patimi.

Pe de altă parte, Sfântul Maxim susține că „omul, contemplând rațiunile duhovnicești ale lucrurilor văzute, învață că este un Făcător al celor arătate, dar nu cercetează cum este Acela, căci aceasta nu o poate înțelege nimeni.”³⁷ Din aceasta, precum și din rolul pe care sfântul 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, Sfântul Maxim îi pretinde omului care se străduiește după desăvârșire să-și purifice și să-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 îndelung exercițiu al rațiunii în cunoașterea sensurilor lucrurilor. De aceea ni s-a rânduiește lumea ca drum spre Dumnezeu.

Existența lumii se vădește ca având, 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 fost lipsită de unul dintre rosturile ei. Existența lumii însăși ca drum spre Dumnezeu e o dovadă că suprema cunoaștere de Dumnezeu nu e un act irațional, ci suprarațional, 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

³⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 51, scolia 1, în: *Filocalia* 3, p. 253 (PG 90, 488).

implică, după activarea și folosirea tuturor resurselor ei, după exercitarea deplină a puterilor ei³⁸. Noi ne ridicăm la o cunoaștere de Dumnezeu suprarățională, nu antirățională, după ce prin însăși rațiunea noastră exercitată la maximum înțelegem că domeniul în care am pătruns depășește puterile noastre raționale limitate, printr-un plus de lumină. 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 inteligibilitate, trebuie să fi ajuns a ne cunoaște limitele superioare ale puterii de înțelegere.

³⁸ Din acest punct de vedere, sunt cât se poate de nimerite observațiile lui Blondel: „Tocmai pentru că această existență contingentă, cu toate aspirațiile ei indefinite, ne izbește din toate părțile și nu cunoaște la început nimic decât sub formele restrictive, *sub specie finiti*, este inevitabil și salutar ca adevărurile transcendente, Binele absolut, să nu apară la început decât în promiscuitatea darurilor imanente, sub trăsăturile relativului și particularului. Dacă idealismul ar fi fondat și ar realiza ceea ce pretinde, noi n-am fi decât acele musculițe atrase invincibil în mijlocul nopții de lumina în care își ard aripile fragile. Tot în aceasta stă și iluzia acelei teozofii care, disprețuind cugetarea și rațiunea discursivă, se precipită înspre, sau, mai bine zis (căci ea exclude orice pronume și orice verb activ), este absorbită de abisul fără fund și fără formă al indeterminației pure; eroare și primejdie extremă, căci, asemenea sărmanilor fluturi, spiritele dezabuzate de falsa claritate a misterului riscă, arzându-și aripile destinate zborului lor în penumbră, să cadă de vii în aberațiile de a căror falsă mistică și imanentism nu s-au putut feri totdeauna” (M. BLONDEL, *L'Action*, vol. I, pp. 351-352).

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 nu rațiunea în înțelesul ei comun este aceea care sesizează „rațiunile” lucrurilor și, prin ele, pe Dumnezeu, ci o rațiune care se exercită și prin alegerea faptelor raționale cerute de poruncile dumnezeiești, și prin „raționalizarea” treptată a omului, dobândită 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.

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 rând, notăm că există un adevăr sau un sens obiectiv cu privire la fiecare lucru. Este ceea ce vrea să spună termenul de „rațiune”, λόγος, folosit de Sfântul 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 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 preconcepute, după capacitatea și pregătirea noastră intelectuală. Aceasta nu modifică însă adevărul sau sensul acelui lucru, care rămâne în sine neatins, așteptând să fie descoperit. Tot așa, orice faptă trebuie să-și aibă o „rațiune”, și numai atunci este obiectiv rațională, când se conformează ei. Dacă, din diferite interese, nu ne potrivim fapta cu rațiunea căreia este chemată să-i slujească,

în zadar căutăm să o înzestrăm cu o altă „rațiune”; ea rămâne irațională.

Tot ce a făcut Dumnezeu și tot ce se întâmplă și se săvârșește după voia Lui, adică pe linia adevăratei dezvoltări a Creației, în totalitate, sau a fiecărei fături în parte, este rațional, zice Sfântul Maxim. Numai patima este irațională, deși i se 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 este necesară o cugetare discursivă [asupra adevărului, *n.ed.*] pentru a-l desprinde și a-l face să se impună. E într-un fel licărirea lui intuitivă. Dar licărește ca rațiune coplesitoare, ca logos obiectiv înțeles de noi, dar și mai presus de înțelegerea noastră, impunându-se prin raționalitatea lui deplin convingătoare și evidentă și, în același timp, prin suprraționalitatea lui ca reflex al unei rânduieli armonioase și imuabile de existență a unui lucru sau a unei 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 îndelungă 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 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”, nu-și ține cu fermitate poziția suverană de judecătoare obiectivă. Ceea ce o trage de pe tronul ei sunt 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 justificând ca rațională o comportare irațională, le găsește și lucrurilor rațiuni care nu sunt 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 adânci, mai „spirituale” ale lucrurilor, sesizându-se numai latura materialistă și de utilitate trupească a acestora. De pildă, frumusețea unui măr, dulceața unui strugure nu mai sunt văzute ca având rostul de a ne face să cunoaștem că în Dumnezeu sunt energii creatoare de frumusețe și de dulceață, cunoștință cu care ar trebui să rămânem chiar când nu vor mai fi mere și struguri, ci pur și simplu pentru a trezi și satisface o poftă pur trupească. Despre frumusețea fetelor tinere, se spune că este o formă ispititoare produsă de natură în slujba înmulțirii speciei. Însușirile materiale ale lucrurilor alcătuiesc un zid care astupă orice vedere dincolo de ele. Lumea devine exclusiv materială și utilă, sau utilizabilă exclusiv trupește. Pomul binelui și al răului devine pur și simplu plăcut la „vedere” și gustos. Așadar, se strâmtează orizontul.

[2] Rațiunea pătimășului sau a celui interesat se străduiește să-și justifice cu argumente de interes obștesc faptele pe care acela le săvârșește din interes personal. Și

cea ce e remarcabil pentru caracterul lunecos al rațiunii este că, de fapt, ajunge să se convingă pe sine însăși de această argumentare. Aceasta înseamnă înlocuire a unor rațiuni obiective cu rațiuni subiective. Desigur, aceste „rațiuni” subiective nu sunt propriu-zis rațiuni; ele sunt „rațiuni” pătimase, în vreme ce rațiunile adevărate sunt obiective, și le descopăr atunci când am experiența că judecățile mele se supun rațiunilor din lucruri, iar nu invers. Aceasta e o nouă strâmbare a adevărului, o nouă cădere din adevăr.

Dar numai rațiunile obiective, pe care le-a înlocuit acest ins (sau poate nu le-a avut nici înainte), sunt acelea care servesc dezvoltarea generală, sunt cele spre care tind lucrurile în dezvoltarea lor sănătoasă. Cel ce le înlocuiește cu rațiuni subiective pune generalul în slujba particularului, împiedicând dezvoltarea normală a întregului. Adevărul obiectiv și general e înlocuit de fiecare cu un adevăr al lui. Astfel, ridicând fiecare un adevăr al lui în locul adevărului obiectiv și general, lumea nu mai apare aceeași pentru toți, ci fiecare o vede altfel, încât nu se mai știe care este cea adevărată. Aceasta naște îndoiala dacă propriu-zis mai există un adevăr și dacă nu cumva totul este iluzie. De fapt, toate opiniile date în felul acesta drept adevăr sunt iluzii. Dar adevărul obiectiv totuși există, doar că e dincolo de judecata interesată a fiecăruia.

Teologul german Karl Heim socotește că, în mod fatal, lumea trebuie să-i 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 unul al intereselor, al patimilor. E cu puțință să existe motive nevinovate care fac

posibilă varitatea perspectivelor din care e privită lumea: puțina experiență, concentrarea privirii asupra unui domeniu al lumii, cultura prealabilă. Dar fie că și aceste motive sunt 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 dobândește prin lucrare, aceste motive nevinovate sunt 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 decât treptat și poate că niciodată nu-l avem întreg în viața aceasta. Și poate că nici în viața viitoare. Singur Dumnezeu îl cunoaște întreg, El Însuși fiind Adevărul întreg. Și îngerii se purifică fără încetare de neștiință, zice Dionisie Areopagitul, adică progresează la nesfârșit în cunoașterea Adevărului³⁹. Iar ideea generală a Sfinților Părinți este că fiecăruia îi sunt date darurile, deci și darul cunoașterii (se înțelege, a adevărului), după puterile lui. Dar între cei care au dobândit 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 dintâi sunt pe drumul adevărului, pele-rini spre cer, cei din urmă sunt întorși cu spatele la adevăr, sunt călători spre iad, spre tatăl minciunii.

³⁹ Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, PG 3, 201; Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia cerească*, în: *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996, pp. 23-25.

Aparența de *adevăr* a opiniilor subiective se explică prin faptul că ele sunt refracțiile adevărului celui unic, în receptacolele strâmbate de patimi care sunt diferiții indivizi.

După Părinții răsăriteni, adevărul nu e subiectivitate, cum spunea Sören Kierkegaard, ci e 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, aceeași pentru toți oamenii, nu se poate afla de fapt. Patimile au făcut ca rațiunea să devină 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 strâmbă adevărul. Această „subiectivitate” păcătoasă trebuie biruită. Dar ea nu se biruie numai neascultând de ea în momentele de cugetare. Omul nu poate trăi despicat în două. Chiar dacă, pentru moment, o parte a personalității lui, și anume cea incluzând afectivitatea și complexul de interese, pare adormită, acestea înrăuresc judecata rațiunii. Omul trebuie unificat. Subiectivitatea aceasta care falsifică adevărul nu poate fi biruită decât 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 Kierkegaard că adevărul este evidența pentru care ești gata să-ți dai viața; dar această capacitate de sacrificiu înseamnă uitare de sine⁴⁰. Cine s-a apropiat de adevăr a reușit aceasta pentru că, printr-un îndelung exercițiu, a reușit să se uite pe sine,

⁴⁰ Acesta este și înțelesul recomandării stăruitoare a Sfinților Părinți ca, înainte de a ajunge și pentru a ajunge la capacitatea de a discerne ce se cade și ce nu se cade să facă, fiecare să-și ia un povățuitor încercat, de care să asculte în mod desăvârșit. Astfel, Ioan Casian redă următorul dialog între prietenul său, Gherman, și Avva Moise: „[...] a zis Gherman: Ni s-a arătat îndeajuns, cu pilde noi și prin cuvintele Părinților din vechime, că dreapta socoteală este izvorul, rădăcina, capul și legătura tuturor virtuților. Dar dorim să aflăm: în ce fel am putea-o câștiga? [...] A răspuns atunci Avva Moise: Adevărata dreaptă socoteală nu se dobândește decât prin adevărata smerenie, care ne face să le arătăm Părinților nu numai faptele, ci și gândurile noastre și să nu ne încredem în părerea noastră nicidecum, ci întru toate să urmăm povățuirile bătrânilor și să credem că aceea este bun, ce vor socoti ei ca atare. Aceasta nu numai că îl face pe monah să rămână neabătut de la calea cea dreaptă prin discernământul adevărat, ci îl și păzește nevătămat de toate cursele diavolului. Căci este cu neputință să cadă în înșelăciunea dracilor cel ce își întocmește viața sa după judecata și părerea celor înaintați” (Sf. IOAN CASIAN, *Cuvânt plin de mult folos despre Sfinții Părinți din pustia sketică și despre darul deosebirii*, în: *Filocalia 1*, pp. 167-168; *Filocalia greacă*, ed. 3, vol. I, p. 89; extras din *Collationes*, PL 49, 477-558).

să iasă din sine, iar odată aflat, acest adevăr îl face să uite și mai mult de sine (ἐκβασις ἑαυτοῦ). Dar această stare este o trăire integrală. Aci nu e doar rațiunea cea care a uitat de latura afectivității, ci omul întreg s-a uitat pe sine. Iar aceasta comportă nu numai o conotație negativă, ci și una pozitivă: omul întreg e îndrăgostit de adevăr, e întins spre adevăr, e fericit că s-a învins pe sine și e fericit să trăiască și să moară pentru adevăr.

În acest sens putem vorbi de o aflare și trăire existențială a adevărului. Rațiunea nu e scoasă însă din funcție, doar că 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. 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 sinelui cu logosul obiectiv, înseamnă în același timp ieșire din izolare și intrare în universal, în relația cu Persoana Ce cuprinde totul. Pe măsură ce cunoaștem adevărul, ne părăsim opiniile particulare, ce se bat cap în cap, și cugetăm la fel. Ajungem la unirea în cuget, care are ca urmare și unirea în voință și în simțire. Aceasta este refacerea unității firii omenești, sfâșiată prin păcat. Ea se realizează prin adevărul cel unul, care este Persoana supremă, Căreia firea omenească îi este conformă fiind ea însăși una cu adevărul cunoscut după eliberarea

de îngustime și de izolarea în patimile care ne dezbină și odată cu dobândirea iubirii. Ea se realizează adică prin Dumnezeu, căci adevărul e Dumnezeu, și noi suntem 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 decât „cu o minte și cu o inimă”.

După ce am văzut așadar pricinile strâmbării adevărului și ale acoperirii rațiunilor din lucruri, și am identificat remediul general prin care se poate reveni pe drumul adevărului, să vedem etapele acestei vindecări (ea nu se poate realiza deodată). Aceasta ne va lămuri și asupra naturii acelei intuiții fulgerătoare a adevărului în noi înșine și în toate, la care făceam referire înainte, și asupra modului cum putem dobândi capacitatea de a o experimenta.

Etapele revenirii la drumul adevărului și la lumina lui tot mai clară sunt următoarele:

[1] O credință inițială, ca voință de a explica toate lucrurile prin rațiunile lor, ce-și 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, vizând prezența în toate a lui Dumnezeu ca Persoană, care numai în mod general ne face să ne dăm seama că suntem în adevăr și mergem pe drumul spre tot mai clara înțelegere a Lui.

[2] O stăruință în îndrumarea vieții și în explicarea lucrurilor din lume în lumina credinței. Acestea două stau în strânsă legătură. Căci îndrumarea vieții după poruncile Domnului pe baza credinței înseamnă purificare de patimi și dobândire a virtuților, adică ieșire din îngustimea noastră și conformare a ființei noastre cu Dumnezeu, prin relație cu El. Dar aceasta nu e altceva decât renunțarea la considerarea lucrurilor ca simple obiecte de satisfacție egoistă și privirea lor ca raze ale măririi, ale dragostei și atotputerniciei divine. În tot timpul acesta, eu fac, pe baza credinței, anumite judecăți de valoare asupra faptelor ce trebuie să le săvârșesc 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, văzând un măr frumos, să nu-l 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 să mă conformez Lui, prin faptele mele, și ca orice faptă care nu ascultă acestei porunci să o găsesc irațională.

[3] Experiența de viață dobândită prin stăruința amintită îmi confirmă judecățile de valoare pe care m-am obișnuit să le fac asupra faptelor și validitatea explicării rațiunilor lucrurilor ca avându-și fundamentul în Dumnezeu. Experiența îmi arată că, de fapt, frumusețea și dulceața de suprafață sunt trecătoare, că o viață îndrumată numai spre satisfacții trupești și egoiste, căutate

în aceste frumuseți și dulceți de suprafață ale lucrurilor, pierde, prin veștejirea trupului, suportul în care și-a pus toată nădejdea. Deci, ceea ce rămâne de fapt din obiectele frumoase e revelația unei frumuseți independente de încorporările ei materiale, precum omul, după slăbirea trupului, rămâne cu o ființă ajunsă la curăție. Astfel, judecățile susținute la început de credință, trecând prin experiența unei vieți virtuoză, încep să se lumineze de o evidență interioară. Credința, până nu se prelungește în împlinirea poruncilor, „are în sine rațiunea adevărului”⁴¹, dar neluminat, nefăcut evident. Deci, ea este cea care 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 virtuoză⁴². Această evidență e ceea ce se numește discernământ (διάκρισις). Faptul că discernământul stă, pe de o parte, în strânsă legătură cu înțelegerea rațiunilor din lucruri (γνώσις), apărând deodată și dezvoltându-se paralel, dar, pe de altă parte, el dă naștere acestei cunoașteri a rațiunilor, și nu invers, îl îndreptățește pe Sfântul

⁴¹ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 295.

⁴² Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 297: „Credință oarbă are acela care nu împlinește prin credință poruncile dumnezeiești. Căci dacă poruncile Domnului sunt lumină, e vădit că cel ce nu împlinește poruncile dumnezeiești e lipsit de lumină și poartă numai numele gol, dar nu pe cel adevărat, al credinței. Scriptura a indicat prin ochii Domnului lucrările Duhului. Cel ce nu-i deschide pe aceștia prin împlinirea poruncilor nu-L are pe Dumnezeu privind spre el. Și prin mulți ochi îi privește Dumnezeu pe cei de pe pământ, dacă lumina virtuții noastre este rază a privirii dumnezeiești.”

Maxim să așeze discernământul când pe o treaptă paralelă, când pe o treaptă anterioară celei a cunoașterii rațiunilor din lucruri.

Dar ne dăm seama că discernământul se întemeiază pe o evidență mai largă decât cea pe care o putem cuprinde în judecata noastră sau în conceptul nostru. Căci vedem că însăși rațiunea poruncii sau rațiunea unui lucru nu poate fi prinsă întreagă și exact într-o judecată a noastră, cu atât mai puțin rațiunea sau sensul unei persoane. Astfel, tindem 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, se găsesc rațiuni și adresări dumnezeiești pe care noi nu le vedem, că deci indicațiile ei sunt juste. Încă de atunci, alături de judecăți era o evidență pe care acelea nu o puteau cuprinde⁴³. În această virtualitate infinită se manifestă prezența în lume a energiilor divine intenționate. Rațiunile din lucruri nu sunt decât rațiunile din Dumnezeu, proiectate în oglinda lucrurilor de energiile divine intenționate. De la rațiunile oglindite în mod imperfect în lucruri se deschide pentru noi perspectiva

⁴³ „Deoarece cunoașterea obscură – cum este cea a credinței – se cunoaște pe sine drept obscură, ca, adică, depășită de obiectul său, și îl manifestă și ea într-un anume mod. Și cunoscându-se ca obscură, ea poate fi cunoaștere suficientă pentru a întemeia o iubire care o cunoaște mai mult decât ea [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.].” (Ch. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance...*, p. 109.)

de a urca pe firul energiilor divine până la rațiunile din Dumnezeu. Dar pe acestea niciodată nu le putem mărgini în concepte. Evidența adevărului 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 e virtual infinită și-i simțim în toată clipa lipsa de hotar.

Discernământul, ca sesizare a rațiunilor din porunci și din faptele ce trebuie săvârșite, devine tot mai pronunțat, iar cunoașterea îndreptată spre lucruri pătrunde spre rațiunile tot mai duhovnicești ale lor. Fapte care sunt în aparență bune, prin discernământ, sau dreaptă 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 adânci. Prin exercițiu se ascute tot mai mult puterea de observație, de sesizare a sensurilor lucrurilor, a intențiilor lui Dumnezeu prin ele, a urmărilor pe care le au faptele noastre pentru noi, pentru semeni.

[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, încât, după un îndelungat exercițiu, se descoperă de la prima vedere ce e rău într-o faptă chiar bună în aparență, sau rațiunea mai adâncă 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 ne îndeamnă să o săvârșim, surprindem 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 vedem un lucru nou surprindem dincolo de lucru, dincolo de suprafața lui utilă trupește, sensul lui spiritual, însușirea divină la care trimite, voia și relația divină care se vor realizate prin el cu noi, îmbogățirea sau sărăcirea noastră duhovnicească prin el.

Aceasta este intuiția fulgerătoare a esențelor lucrurilor și a valorilor faptelor. Precum se vede, ea nu apare 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. Rezervându-i acestei priviri agere și sesizări rapide numele de „contemplație”, pe care-l folosește Sfântul Maxim Mărturisitorul, nu trebuie să uităm că ea apare la sfârșitul efortului îndelungat al purificării de patimi, al dobândirii virtuților, când putem cu adevărat să privim lucrurile în „ideile simple”, și în același timp adânci, 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 să facem acum această operație fulgerător, văzând 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 semeni 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. Frumusețea unui lucru o aducem fulgerător în legătură cu Dumnezeu pe baza obișnuinței; tot astfel, ne dăm seama că frumusețea divină e mai

mult decât frumusețea lucrului. Îndată licărește misterul a ceva copleșitor.

Evidența aceasta tot 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 elementului rațional. Dar elementul acesta propriu contemplației nu apare și nu se dezvoltă decât din eforturi raționale, stimulându-le la rândul lui pe acestea. El totdeauna apare ca un plus față de sensul rațional, nu ca un minus. Acest plus fiind prezent pe toate treptele, am putea spune că raționamentul este permanent însoțit de contemplație. 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 a plusului de sens, e deosebită de intuiția fenomenologică (*Wesenschau*), care nu știe de o asemenea pregătire. Chiar actul de cunoaștere religioasă a lui Dumnezeu, la care se referă Scheler⁴⁴, n-ar fi capabil, socotim, de asemenea intuiții devenite statornice, fără treptele premergătoare înșirate, adică fără o pregătire morală îndelungată⁴⁵. Ele pot avea loc, însă în momente rare; pe când contemplarea de care vorbesc Părinții, deși fulgerătoare, e ca o fulgerare permanentă. Omul crescut duhovnicește pe toate le raportează îndată și continuu la Dumnezeu,

⁴⁴ Max SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, 1933.

⁴⁵ Oare de aceea conține protestantismul credința ca fiind cu totul oarbă, ca simplă afirmare voluntară produsă în noi de Dumnezeu, lipsită de orice iluminare?

prin toate Îl contemplă 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 duc la rândul lor pe aceasta și mai departe, așa cum au și pregătit-o. Raționamentul discursiv și contemplația fulgerătoare nu se exclud, întrucât ultima a crescut din primul, sau și din primul, fiind la rândul-i punct de plecare pentru el. Contemplația este un raționament sau o serie de raționamente, plus un element necuprins în ele, dar prilejuit de ele, iar raționamentele sunt o contemplație desfășurată până la un punct în ceea ce are ea ca sensuri posibile de definit.

Scrierile ascetice răsăritene afirmă despre discernământul acesta rapid că e un dar primit de sus și o capacitate dobândită cu vremea, fiindu-le propriu celor mai înaintați. De aceea, monahul trebuie să ceară în toate sfatul lor. Faptul că e dobândit treptat, că nu apare dintr-o dată, din senin, confirmă cele ce le-am notat mai sus despre câștigarea treptată a capacității de a „vedea” dintr-o dată rațiunile lucrurilor și ale faptelor de săvârșit. Dar faptul că e și dar arată pe de o parte că efortul pentru câștigarea lui treptată e călăuzit și susținut de un har al Duhului Sfânt, care ajută la dezvoltarea unei anumite predispoziții din om; iar pe de alta, că, pe lângă 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 afirmă Sfântul Maxim, vine în urma căutării raționale îndelungate⁴⁶. Dar atunci, nu e numai ceea ce rezultă din această căutare, ci și dar sau deschidere de Sine a Duhului Sfânt, 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 ome-nești 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 câștigă pute-rea de a vedea sensul fiecărui lucru în legăturile lui cu

⁴⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul notează: „Puterile de căutare și de ceretare a lucrurilor dumnezeiești sunt sădite în firea oamenilor, ființial, de către Făcător, prin însăși aducerea ei în existență. Iar descoperirile lucrurilor dumnezeiești le împărtășește prin har puterea Preasfântului Duh. [...] Harul Preasfântului Duh a restabilit puterea celor ce n-au îmbrățișat rătăcirea cu intenție și cu toată inima, dezlipind-o de cele materiale. [...] Fiindcă nu e îngăduit să zicem că numai harul de sine lucrează în Sfinți cunoștințele tainelor, fără puterile care primesc prin fire cunoștința. Căci atunci socotim că sfinții Proroci nu înțelegeau iluminările date lor de către Preasfântul Duh. [...] Pe de altă parte, n-au primit cunoștința adevărată a lucrurilor nici numai căutând-o prin puterea firii, fără harul Duhului Sfânt” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, pp. 355-356). „Nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoștinței dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin puterea 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 virtuțile; 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 neîmpiedicat la harul ascuns al teologiei mistice (cunoștința tainică a lui Dumnezeu)” (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia* 3, p. 369).

ansamblul lumii, cum și fiecare faptă în legătură cu întreaga viață a omului respectiv, sau cu viețile celorlalți oameni. El vede acum în mod unitar adevărul sau sensul care le însuflețește și leagă pe toate, iradiind din fiecare lucru, din fiecare faptă virtuoașă. Aceasta e înțelepciunea⁴⁷. Ea face cu neputință judecățile unilaterale, trebuința retractării, pentru că de fiecare dată omul înțelege, în baza viziunii integrale a adevărului din toate, enunță o judecată echilibrată, 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 discernământului exact, nuanțat și rapid, cu privire la lucrurile și faptele individuale, până la înțelepciune, adică până la capacitatea de a privi adevărul cel unic din ansamblul lumii, de câte ori va trebui pe urmă să facă o judecată asupra lucrurilor sau faptelor individuale, va porni de la această privire de ansamblu, ținând seama de adevărul unitar văzut în toate⁴⁸.

Precum la sesizarea rațiunilor particulare a licărit în fața minții un plus de evidență, ce nu intră în concept, cu atât mai mult adevărul sau sensul unitar în toate e o evidență ce depășește cu mult marginile oricărui concept

⁴⁷ Sfântul Maxim aduce uneori înțelepciunea în legătură cu mintea ca organ general de cunoaștere, iar cunoștința (parțială), în legătură cu rațiunea (cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 369).

⁴⁸ Sfântul Maxim susține că, după ce ne-am urcat la „[...] contemplarea simplă și exactă a adevărului din toate lucrurile [...], pornind de la aceasta vom scoate la iveală multe și variate rațiuni cucernice ale adevărului din contemplarea înțeleaptă a lucrurilor sensibile și a ființelor inteligibile” (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia 3*, p. 287).

și ale oricărui raționament. Pentru că el este chipul Logosului divin oglindit în lume. Pe măsură ce ne adâncim mai mult 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 prinsă în concepte tot mai nuanțate, tot mai cuprinzătoare.

Logosul divin e pentru noi sânul virtual al tuturor conceptelor și sensurilor. Dar El rămâne mereu mai mult și altfel decât se poate cuprinde în concepte⁴⁹. Faptul că niciun concept nu-L cuprinde adecvat – fapt pentru care Sfinții Părinți socotesc identificarea lui Dumnezeu cu conceptul despre El drept închinare la idol, întrucât idolul e ridicarea a ceva creat la rangul absolutului – nu ne poate opri, până ce n-avem pretenția de a viza însăși ființa dumnezeiască, de la a prinde din nou în concepte câte 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 n-ar progresa. Afară de aceasta, Sfinții Părinți afirmă hotărât dezvoltarea credinței în cunoaștere, adică

⁴⁹ Despre acest plus, a cărui perspectivă ne-o deschid conceptele, a se vedea la Ch. Journet: „Inteligenta este adusă la un nivel superior printr-o anumită experiență afectivă. [...] Pentru că ea sesizează și cunoaște că există un plus de ascuns în cele ale credinței pe care ea însăși nu-l manifestă; și grație acestui plus, asupra căruia iubirea o încredințează că este ascuns acolo, inteligența cugetă cele dumnezeiești pe o treaptă mai înaltă, în virtutea unui instinct special [primit de la] Duhul Sfânt [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.]” (Ch. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance...*, p. 104.)

într-o anumită înțelegere, prin mijlocirea virtuților. Considerând îndreptățită teologia apofatică cu referire la ființa divină, socotim exagerat ca de aici să se deducă o înlăturare în orice condiții a conceptelor.

Chiar Vladimir Lossky, care accentuează foarte mult apofatismul, recunoaște până la un grad necesitatea conceptelor. Cităm mai jos un fragment dintr-o scriere a acestuia⁵⁰, în 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 strâns) și înțelepciune, coincide în fond cu ordinea darurilor sau iluminărilor Duhului Sfânt, pusă mai înainte. El explică de ce Sfinții Părinți folosesc pentru aceeași cunoaștere atât termenul λόγος (rațiune), cât și termenul θεωρία (contemplație), făcând din rațiunile

⁵⁰ Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 8: „Pe fiecare treaptă a acestui urcuș, ajungînd la imagini sau la idei mai înalte, trebuie să ne ferim să facem din acestea un concept, un idol; atunci contemplăm însăși frumusețea dumnezeiască. [...] Încet, încet, speculația cedează locul contemplației, cunoașterea rațională se șterge din ce în ce mai mult în fața experienței, căci, îndepărtând conceptele care înlănțuie mintea, apofatismul deschide, pe fiecare treaptă a teologiei pozitive, orizonturi nelimitate de contemplare.” [Traducere din limba franceză de Pr. Vasile Răducă, în: Vladimir Lossky, *Teologia Bisericii de Răsărit*, pp. 14-15 – n.ed.]. Lossky indică destul de just, deși poate limitativ, rostul conceptelor: „Noi nu formulăm cunoștințe raționale, niște concepte care ar oferi facultăților noastre de înțelegere o știință pozitivă asupra naturii dumnezeiești, ci mai degrabă imagini ori idei în stare să ne îndrume, să ne modeleze facultățile în vederea contemplării Celui Ce întrece orice înțelegere.” [Traducere din limba franceză de Pr. Vasile Răducă, în: Vladimir Lossky, *Teologia Bisericii de Răsărit*, p. 14 – n.ed.]

lucrurilor un obiect al contemplației; la ei, raportul dintre rațiune și contemplație nu e unul între alternative ce se exclud, ci între elemente care se întregesc, se condiționează, se nutresc reciproc. Dumnezeu e dincolo de rațiunea discursivă, dar nu e lipsit de rațiune, ci este Rațiunea supremă, Rațiunea din Care pornesc rațiunile tuturor lucrurilor și rațiunea din sufletul nostru, deși e mai mult decât acestea și decât aceasta, mai mult decât am putea 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, rațiunea ce s-a adunat din această desfășurare? Raționamentul uman e un mod temporal al contemplării lui Dumnezeu, pe când contemplația umană e o anticipare a vieții netemporale, o apropiere de Dumnezeu ca Persoană mai presus de orice explicitare⁵¹.

Rațiunile pe care le contemplăm în lucrurile lumii sunt, după Sfinții Părinți, ideile lui Dumnezeu. Mai bine

⁵¹ Această înaintare treptată, de la cunoașterea lui Dumnezeu prin fap-turi la cunoașterea Lui directă, și această împletire a elementului rațional cu cel contemplativ, cu sporirea precumpănirii celui din urmă, o atestă și Völker la Origen: „Astfel, gnoza (cunoașterea) în dezvoltarea ei se acomodează tocmai creșterii celui pios/evlavios. La origine, ea (gnoza) este mai curând înțelegere a lumii, însă culminează drept contemplare mistică a lui Dumnezeu. Ca într-un punct central (se) pot studia aici mentalitatea și pioșenia specifice lui Origen. Chiar dacă în cazul lui misticul și raționalul se întrepătrund, se poate observa o deplasare treptată a centrului de greutate către un factor sau altul, fără suspendarea celui alt. Ambii sunt prezenți și în registrul inferior, chiar dacă în intensități diferite [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.].” (W. VÖLKER, „Das Vollkommenheitsideal des Origenes”, în: *Beiträge zur historischen Theologie*, 7, Tübingen, 1931 [36], p. 120).

zis, lucrurile ne trimit mintea spre ideile din Dumnezeu, după care sunt făcute. Acestea sunt rațiunile Logosului divin și precum ele formează în El un ansamblu unitar, așa și lucrurile sunt un asemenea ansamblu. Înțelepciunea, sesizând adevărul unitar din toate lucrurile, sesizează ansamblul ideilor divine ale Logosului. Care om, zice Sfântul 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 nesfârșită 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 întrucât El avea rațiunile lucrurilor din veci, a creat după ele lumea văzută și nevăzută, din nimic”⁵².

După Sfântul Maxim Mărturisitorul, așa cum e ascuns Logosul divin în literele Legii Testamentului Vechi, așa e ascuns și în lucrurile firii, adică în legea naturală, amândouă 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 îngroașe trupește și să tălmăcească în cuvinte care se aud și în parabole știința lucrurilor tainice, care întrece puterea de cuprindere a tuturor

⁵²S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1077C-1080A.

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 indicat în mod analog de orice lucru văzut, ca și de litere (ca întreg în plinătatea sa, neatins în nicio parte [...], ca Cel nedeosebit și A 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 sfârșit, în sensul că, pentru noi, care suntem 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”⁵³.

Dar ca omul să-L cunoască pe Logos din natură și din Scriptură, lucru necesar pentru el dacă vrea să ajungă la desăvârșire, trebuie să le înțeleagă atât pe una, cât și pe cealaltă „în duh”, trecând dincolo de învelișul lor material⁵⁴.

⁵³ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum Liber*, PG 91, 1285C-1288A.

⁵⁴ Maurice de Gandillac, recenzând, în revista *Dieu Vivant*, cartea lui J.D. Daniélou, S.J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Aubier, 1941), afirmă că, în faza iluminării, care se centrează în Duhul Sfânt primit în Taina Sfântului Mir, „cel astfel uns se ridică deasupra iluziilor sensibile. El descoperă că lumea nu este decât aparență, că niciodată conștiința nu depășește fenomenul, dar că, în același timp, materia însăși poate sluji drept simbol pentru înălțarea spirituală, că mintea poate descoperi « energiile » divine prin intermediul « minunățiilor » create. Iar la capătul acestora, sufletul ajunge la « vederea cortului », care este deja depășire a planului simbolic. [...] La acest nivel, sufletul care contemplă lumea inteligibilă se mișcă liber printre îngeri, în cel de-al treilea cer, la care a fost răpit Apostolul Pavel. Ceea ce descoperă nu este « esența » lui Dumnezeu, ci universul « cel adevărat », așa cum l-a cugetat Dumnezeu potrivit vocii Sale dintru început.” (pp. 132-134) [traduceri din limba franceză

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.

de Marinela Bojin, *n.ed.*]. 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 cele două teze se pot împăca: mintea în faza unirii vede pe Dumnezeu nemijlocit, dar e în același timp între îngeri și îl vede în Dumnezeu universul tuturor rațiunilor. Aceasta ar da o justificare strădaniei minții de a cunoaște în această lume rațiunile lucrurilor ca pregătire.

III ÎNȚELEGEREA DUHOVNICEASCĂ A SCRIPTURII

În concepția Sfântului Maxim, „[...] cel ce vrea să călătorească drept și fără greșală spre Dumnezeu are nevoie în chip necesar de amândouă: de cunoștința Scripturii în Duh și de contemplația naturală a lucrurilor după Duh [...]”⁵⁵.

După explicarea pe care o dă el Schimbării la Față a Domnului, fața strălucitoare a lui Iisus semnifică legea harului, pe care nu o mai ascunde vălul, iar veșmintele albe și preschimbate semnifică în același timp litera Scripturii și natura, care amândouă devin străvezii în lumina înțelegerii duhovnicești și harice⁵⁶. De pe fața omenească a Logosului, se răspândește lumina peste Legea Veche și peste natură.

Înțelegerea duhovnicească a Scripturii s-a statornicit ca tradițională în scrisul duhovnicesc răsăritean; Sfântul 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 iudeii care o înțelegeau trupește, stăpânește iadul, adică neștiința: „[...] cel ce nu străbate cu mintea spre frumusețea

⁵⁵ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1128C.

⁵⁶ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber*, PG 91 1128AB, 1160CD.

și măreția dumnezeiască a duhului dinlăuntru literii Legii [...] va cădea sub puterea patimilor [...]; va fi robul lumii ce se strică [...], neputând avea în cinste nimic altceva decât cele supuse stricăciunii”⁵⁷.

„Cunoștința exactă a cuvintelor Duhului li se descoperă numai celor vrednici de Duhul, adică numai aceluia care, printr-o îndelungă cultivare a virtuților, curățându-și mintea de funinginea patimilor, primesc cunoștința celor dumnezeiești, care se întipărește și se așază în ei de la prima atingere [...]”⁵⁸ 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 a lucrărilor actuale ale lui Dumnezeu prin lucruri. Cei plini de patimi, așa cum rămân alipiți de suprafața văzută a lucrurilor, tot așa rămân alipiți de litera Scripturii și de istoria ei, atât natura, cât 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 adâncimile 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

⁵⁷ Cf. Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, q. 65, în: *Filocalia* 3, p. 473.

⁵⁸ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, q. 65, în: *Filocalia* 3, pp. 470-471.

adâncurile lui Dumnezeu. Dacă ea cuprinde cugetările și intențiile divine adresate nouă și dacă aceste cugetări și intenții sunt etern valabile, Scriptura trebuie să aibă o adâncime nesfârșită și o valabilitate permanentă, potrivindu-se oricărui timp și oricărei persoane. A înțelege Scriptura astfel înseamnă a ieși din marginea literei și a momentului în care s-a rostit prima dată un cuvânt dumnezeiesc și a-l înțelege ca referindu-se la mine însumi, la generația mea, la timpul meu, la viitorul nostru, înseamnă că citind litera Îl 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 dintre Dumnezeu și noi și a trăi acest raport în ce mă privește pe mine, în clipa actuală, întrucât eu trăiesc în clipa actuală.

Mai trebuie precizat că și cuvintele Scripturii și faptele lui Dumnezeu înfățișate de ea, ca revelație supranaturală a lui Dumnezeu, au un înțeles mai lămurit și un caracter de revendicare mai directă a noastră decât 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 cea a învierii Lui pentru noi, ne propun înțelesuri mai directe, mai profunde și ne cer și nouă o viață după chipul celei a 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 Cuvântului 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-Cuvântul. Căci, prin aceeași pregătire pe care am văzut-o în capitolul precedent, ei și-au făcut mințile apte să primească puterea Duhului lui Hristos, pentru a putea sesiza adâncurile și revendicările obiective din Scriptură. Devenind oameni ce trăiesc în Duh, sesizează duhul Scripturii (sensurile ei adânci și permanente), pentru că Același Duh care a lucrat în inspi-rarea Scripturii și e ascuns în textul ei le-a pus în funcți-une duhul sau adâncurile ce corespund, în viața omului lăuntric, adâncurilor 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, penetrând zidul textului, care acoperă lumina sau Duhul din ea, sau lumina din ea li se face cunoscută celor ce au ochi pentru ea. De aceea, lumina din mine nu este una subiectivă, ci e tot lumina obiectivă a Duhului Sfânt, pe care am dobândit-o prin purificare de patimi și printr-un îndelungat exercițiu al cugetării la Dumnezeu și al rugăciunii.

Două lucruri păzesc în concret această înțelegere de a deveni subiectivă: a) corespondența între înțelesurile duhovnicești ale Scripturii (sau Duhul lui Hristos lucrător în ea) și stările și aspirațiile mele sufletești (dar nu oricare, ci numai cele dobândite după ce m-am confor-mat, cu ajutorul harului lui Hristos, modelului obiectiv care este Hristos, modelului sfinților și în general normelor obiective ale vieții duhovnicești din Biserică; atunci stările mele sunt conforme cu modelul obștesc din Bise-rică; m-am modelat după cei ce au în ei Duhul, având

Același Duh; b) lectura deasă a intepretărilor duhovnicești patristice, cum și cugetarea îndelungată asupra textelor Scripturii în lumina acestor interpretări, mă vor obișnui să descopăr îndată sensurile analoge din orice alt text al ei.

Viața virtuoaasă, după normele și modelele vii din Biserică, și în primul rând după modelul Hristos, și lectura Sfinților Părinți ascut discernământul în legătură cu textele Scripturii; el devine tot mai nuanțat, tot mai aprofundat și tot mai rapid, cum am văzut și în cazurile discernământului referitor la lucrurile din natură, la persoanele și la faptele omenești. Această pregătire fiind o creștere în iubirea de Hristos, mă face să-L simt tot mai mult pe Hristos Însuși vorbind prin Scriptură. Cu vremea, omul duhovnicesc dobândește o capacitate a unei înțelegeri de ansamblu a sensurilor Scripturii, văzându-le pe toate ca iradiind din Același Hristos, Care Se arată în interpretarea fiecărui text. Aceasta îl ferește pe cititor de rătăcirea prin interpretare samavolnică. Fiindcă în Scriptură este înțelepciunea cea unitară a lui Hristos, comunicată prin Duhul Său cel Sfânt, pe care a dobândit-o și omul duhovnicesc. Ca și ființa noastră lăuntrică, și ca și natura, la fel și Scriptura, dar într-un grad și mai lăuntric, mai direct, are adâncuri ce duc spre infinitul divin și fac simțită Persoana Cuvântului dumnezeiesc. Ea lasă deschisă posibilitatea unui progres infinit în aprofundarea ei 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, sunt mereu depășite de evidența unui cuprins mai larg, a unei prezențe mai simțite a lui Hristos, deși nu poate fi nicio contradicere

între ceea ce am reușit, pe o anumită treaptă a înțelegerii, să prindem în concepte juste, și ceea ce rămâne neconținut 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 Sfânt ce ne vin din Hristos, adică prin venirea în întâmpinarea noastră a dragostei lui Hristos.

Dacă înțelegerea duhovnicească a Scripturii înseamnă și o referire a ei la viața mea proprie și la viața generației contemporane, atunci ea actualizează Scriptura, și fiecare personaj din Scriptură devine un tip pentru sufletul propriu, și fiecare eveniment scripturistic, un eveniment real sau posibil al vieții sufletești proprii. Toate sunt tipuri pentru ceea ce se petrece permanent cu oamenii: regele Ezechia în diferitele lui faze de viață e sufletul omenesc, deci și sufletul meu în diferite faze; David e mintea curățită de patimi, ce stăpânește 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 învârtoșată din orice timp, deci și a mea; Babilonul este sufletul prins în confuzia patimilor⁵⁹.

⁵⁹ Toate acestea, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Tala-sie* (Întrebarea 55). De necesitatea acestei interpretări duhovnicești a Scripturii, prin reluarea tradiției patristice, își dau seama azi și unii creștini occidentali. În revista *Dieu Vivant* (Paris, 1946), la care colaborează catolici, ortodocși și

Toate cele din Scriptură devin astfel nu numai contemporane cu noi, ci oarecum chiar o biografie a raporturilor noastre cu Dumnezeu. În acest sens, faptele mântuitoare ale vieții lui Iisus devin faptele actuale ce se petrec în adâncul 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 când am ajuns în starea de nepătimire, Se „schimbă la față” pentru mine când 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, făcându-mă asemenea Lui prin comunicarea dialogală cu El, oglindindu-Se activ în nenumărate vieți omenești, ca soarele în nenumărate geamuri⁶⁰.

protestanți în spirit irenic, în articolul-program „Liminaire”, din numărul 1, la pagina 8, citim între altele: „Studiile recente ale exegeților au înnoit cunoașterea Sfintei Scripturi, redându-i în starea lor primară pasajele deformate și evocând, pentru o mai bună înțelegere a textelor, mediul istoric în care s-au desfășurat istoria dramatică și începuturile creștinismului. Pentru că nu se poate să nu se țină seama de ele. Dar critica contemporană, chiar și atunci când e făcută de savanți creștini, nu pierde oare uneori din vedere că, dacă există scriitori sacri, Duhul Sfânt este de fapt principalul autor al Scripturilor? Ruptă de interpretarea simbolică și spirituală, în întreg ansamblul ei, pe care autori ca Bloy sau Claudel au adus-o la vechea cinstire, preluând tradiția lui Origen sau a lui Augustin, nu se arată oare Biblia cel mai adesea drept un tratat de dogmatică sau de morală, ea care este de o natură cu totul superioară, oglindire a lumii celei nevăzute și, după cum a spus Bloy, istoria însăși a lui Dumnezeu?” [Traducere din limba franceză de Marinela Bojin, *n.ed.*]

⁶⁰ „Căci nu tuturor celor ce stau lângă El li se arată Domnul totdeauna întru slavă; ci celor începători li se arată în chip de rob, iar celor ce pot să-L

Această actualizare a Scripturii și a evenimentelor din cuprinsul ei, această înțelegere a ei de către fiecare suflet ca referindu-se la sine în împrejurările concrete în care se găsește, face ca momentului să nu-i rămână decât un rol auxiliar în înțelegerea Scripturii, ca de altfel și în cea a naturii⁶¹. 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 până acum, sensuri noi, formulate în concepte noi, solidare cu cele vechi. În aceasta se arată că Duhul Sfânt nu evită timpul, ci-l străbate, îl transfigurează. Conținuturile noastre spirituale 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

urmeze, urcându-se pe muntele înalt al Schimbării Sale la Față, li Se arată în înfățișarea lui Dumnezeu, în care a fost mai înainte de-a fi lumea. Deci este cu puțință ca Domnul să nu li Se arate în același fel tuturor celor ce stau lângă El; ci unora într-un fel, altora altfel, schimbându-Și arătarea după măsura credinței din fiecare" (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice...*, II, 13, pp. 206-207; PG 90, 1129 și cap. imediat următoare).

⁶¹ Sfântul Vasile recomandă „citirea duhovnicească a Scripturii, mai ales a textelor ce ajută la mântuirea sufletului, după starea la care a ajuns" (*Cuvântul LXXIII: Sfaturi pline de folos*, după PETRU DAMASCHIN, *Învățăături duhovnicești*; în: *Filocalia 5*, Ed. IBMO, București, 2017, p. 126; *Filocalia greacă* ed. III, vol. IV, 1960, p. 68).

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 duhovnicești⁶². Rațiunile Providenței sunt latura de lumină a dezvoltării creației în timp, iar cele ale Judecății, latura de umbră. Această desfășurare scoate la iveală în cursul ei forțe, aspirații și valori pozitive care sunt expresia rațiunilor dinamice, a ideilor-forță ale Providenței. Adeseori, timpurile de prosperitate și de străduință pentru bine sunt urmate de perioade de suferință care sunt 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 alternează după epoci, ci uneori sunt și amestecate. Se introduc uneori în dezvoltarea vieții omenești idei și orânduirii noi, prin mijloace aspre.

În desfășurarea acestei vieți, sunt 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 le-a apărut ea prorocilor Vechiului Testament și autorului Apocalipsei. Timpul cu evenimentele din el, ca și spațiul cu lucrurile lui sunt un mediu în care lucrează Dumnezeu.

Pentru omul duhovnicesc, în adâncimile Scripturii, ale naturii și ale desfășurării creației în timp, e

⁶² Cf. Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice...*, în: *Filocalia 2*, p. 160; PG 90, 1132; *Răspunsuri către Talasie*, pp. 243-256.

prezent și activ Același Duh Care e prezent și activ și în adâncul său, susținându-i eforturile de purificare și luminându-i toate cele din jur ca să devină simboluri transparente ale Divinității. Toate îi dau conștiința că „în El [în Dumnezeu] trăim, ne mișcăm și suntem”, cum a spus Sfântul Pavel în Areopag (*Faptele Apostolilor* 17, 28).

IV

CUNOAȘTEREA NEGATIVĂ, 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 cunoașteri apare tot mai mult conștiința că Dumnezeu depășește ceea ce poate fi prins relativ la El în concepte și cuvinte, pentru 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-L exprima pe Dumnezeu în concepte. De aceea, cugătarea le 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-L 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 însoțiți de corectări 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 *teologie negativă*, iar pentru cea din urmă, expresia *teologie apofatică*, deși uneori chiar în utilizarea termenilor negativi se poate exprima și o „experiență” tainică a lui Dumnezeu.

Facem această deosebire între expresii, pentru că de obicei în teologia catolică nu e recunoscută, pe lângă teologia afirmativă, decât cea negativă, în sensul simplei renunțări intelectuale la termenii afirmativi. E un merit al lui Vladimir Lossky faptul că, în timpul din urmă, a adus din nou, în conștiința ortodoxă creștină, apofatismul ca trăsătură dominantă a teologiei. Un alt merit ce-i revine constă în faptul că a precizat că apofatismul Părinților este altceva decât teologia negativă intelectuală cunoscută în teologia romano-catolică⁶³.

Vom expune descrierea acestui apofatism făcută de Lossky și apoi vom adăuga unele precizări, întrucât ni

⁶³ Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, în capitolul „Tenebrele divine”, pp. 21-41.

se pare că el descrie preponderent în termeni negativi, și, pe lângă aceasta, nu cuprinde în descrierea lui tema 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 afirmații (teologia catafatică sau pozitivă), cealaltă procedează prin negații (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, incognoscibil 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 (*ἀγνοοσία*) este cunoscut Cel Ce este deasupra tuturor obiectelor posibil de cunoscut. Procedând prin negații, ne ridicăm, pornind de la treptele ei inferioare, până la vârfurile existenței, înlăturând progresiv tot ce poate fi cunoscut, pentru a ne apropia de Cel necunoscut, în tenebrele unei neștiințe absolute. Căci așa cum lumina, cu deosebire cea 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”⁶⁴.

După aceasă enunțare generală, Lossky continuă: „Dacă transpunem distincția dintre teologia afirmativă și cea negativă, stabilită de Dionisie, pe planul dialecticii,

⁶⁴ VI. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 23.

ne aflăm în fața unei antinomii. S-a căutat rezolvarea acestei antinomii încercându-se realizarea unei sinteze a celor două căi opuse, prin reducerea lor la o singură metodă a cunoașterii de Dumnezeu. Astfel, Toma de Aquino reduce cele două căi ale lui Dionisie la una singură, făcând din teologia negativă o corectare a teologiei afirmative. Atribuindu-I 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 sublim, *modo sublimiori*. [...] Ne putem întreba în ce măsură acest «travailleur» filosofic atât de ingenios corespunde cu cugetarea lui Dionisie. Dacă există, după autorul Areopagiticilor, o antinomie între cele două «teologii» pe care le distinge, admite el sinteza celor două căi?”⁶⁵.

Deci, Lossky își propune să analizeze tratatul *Teologia mistică* al lui Dionisie, pentru a se putea concentra asupra „naturii adevărate a apofatismului, care constituie caracterul funciar al întregii tradiții teologice a Bisericii Răsăritului”⁶⁶. 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 operație rațională, la orice obiect sensibil sau inteligibil, la tot ce este și la tot ce nu este, pentru a se putea atinge, într-o ignoranță 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

⁶⁵ VI. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 24.

⁶⁶ VI. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 24.

necesară⁶⁷. Căci spune Dionisie: „Trebuie abandonat tot ce e impur și chiar toate lucrurile pure; trebuie depășite apoi înălțimile cele mai sublime ale sfințeniei, 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”⁶⁸.

Acest urcuș este comparat de Dionisie cu urcușul lui Moise pe Sinai. Moise începe prin a se purifica. „Căci dumnezeiescul Moise nu primește simplu porunca să se curățească întâi el însuși și să se despartă de cele neasemănătoare, ca să audă după toată curățirea trâmbițele puternic sunătoare și să vadă, sub multe lumini, razele curate și bogat revărsate ce fulgerau din ele; și după aceea s-a despărțit de cele multe și cu cei mai de frunte dintre preoți a ajuns la culmea urcușurilor dumnezeiești. Dar nici prin acestea nu se întâlnește cu Dumnezeu Însuși și nu-L vede pe El (căci e nevăzut), ci locul unde a stat. Iar aceasta socotesc că înseamnă că cele mai dumnezeiești și mai culminante dintre cele văzute și înțelese sunt niște rațiuni supuse și subordonate (prin presupunere) Celui Ce e mai presus de toate [...]”⁶⁹, adică „niște rațiuni ipotetice ale atributelor Celui Ce este cu totul transcendent”, explică Lossky, „prin care se arată prezența Lui mai presus de orice înțelegere, spune Dionisie, în vârfurile inteligibile, în care se află ca în niște locuri proprii; era o prezență care se afla în cele văzute și în cei ce văd; și atunci Moise s-a eliberat de ele și de ei, urmând

⁶⁷ Vl. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 25.

⁶⁸ DIONISIE AREOPAGITUL, PG 3, 100.

⁶⁹ DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre teologia mistică*, în: *Opere complete*, p. 248.

să pătrundă în întunericul neștiinței, la Cel cu adevărat tainic, intrare prin care părăsește toate percepțiile cunoscute, ca să ajungă în Cel cu totul nearătat și nevăzut, fiind întreg dincolo de toate, nemaiaflându-se în nimic, nici în al său, nici în al altuia. Căci era unit desăvârșit cu Cel necunoscut în sens bun prin nelucrarea oricărei cunoașteri și cunoscând mai presus de minte, prin faptul că cunoștea nimic”⁷⁰.

Pe baza acestui text, Lossky conchide: „E clar acum că, pentru Dionisie, calea apofatică sau teologia mistică (fiindcă acesta este titlul tratatului consacrat metodei negațiilor) îl are ca obiect pe Dumnezeu ca absolut incognoscibil”⁷¹.

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 „Unu” al lui Plotin. La Plotin, mintea trebuie să părăsească toate pentru a ajunge la „Unu”, deoarece ele înfățișează o fărâmițare a „Unul”-ui, iar nu pentru că acesta le-ar fi transcendent tuturor și incognoscibil prin natură. În fond, la „Unu” 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 depășită de minte. Discontinuitatea de natură se exprimă prin caracterul necreat al

⁷⁰ DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre teologia mistică*, în: *Opere complete*, p. 248; PG 3, 1001.

⁷¹ VI. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 26.

lui Dumnezeu și prin caracterul creat al tuturor celor ce sunt și din sfera cărora facem parte.

Aceasta e baza incognoscibilității divine, afirmată prin apofatismul teologiei răsăritene. Acest fond apofatic a fost apărut, zice Lossky, și de marii capadocieni împotriva lui Eunomie, care susținea posibilitatea exprimării esenței divine în concepte raționale.

Apofatismul îl găsește Lossky la cei mai mulți Părinți ca pe o atitudine religioasă față de incognoscibilitatea divină. După Clement al Alexandriei, însăși conștiința inaccesibilității lui Dumnezeu n-ar putea fi dobândită altfel decât prin har⁷². Tema apropierei lui Moise de Dumnezeu în tenebrele muntelui Sinai, folosită întâi de Filon din Alexandria, va deveni metafora preferată a Părinților pentru a exprima experiența inaccesibilității naturii divine. Sfântul 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 întâlniri a lui Moise cu Dumnezeu, când i-a apărut în rugul aprins. Moise îl cunoaște pe Dumnezeu întrucât își dă seama că nu-L poate cunoaște⁷³.

“Atunci Moise L-a văzut pe Dumnezeu în lumină; acum, el intră în tenebre; lăsând în urma lui tot ce poate

⁷² Cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, V, 17, Ed. IBMO, București, 1982, pp. 320-321; PG 9, 124 B-125A.

⁷³ PG 44, 247-430. Prin lumină, Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege evlavie, ca întoarcere de la întuneric. „Căci în aceasta constă adevărata cunoaștere a Celui căutat: că a-L cunoaște stă chiar în faptul de a nu-L cunoaște” (ἡ ἀληθὴς εἰδησις [...] ἐν τῷ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν) (Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise*, în: *Scieri I*, PSB 29, Ed. IBMO, București, 1982, p. 73; PG 44, 377).

fi văzut și cunoscut, nu mai rămâne decât invizibilul și incognoscibilul, dar ceea ce este în tenebre 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 încetează a crește, iese din el însuși, se depășește și, depășindu-se, dorește mai mult; astfel ascensiunea devine infinită, dorința, nesăturată”⁷⁴.

Precum se vede, prin apofatism Lossky nu înțelege teologia negativă ca operație intelectuală, căci experiența incognoscibilității divine cere nu numai o purificare de natură intelectuală, cum este cea platonice, ci și o renunțare la întreg domeniul creat. Ea înseamnă o autodepășire existențială angajând întregul om, ea este o unire supraconceptuală cu Dumnezeu, o unire comportând 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 înseamnă îndumnezeire. În același timp, cel unit cu Dumnezeu nu-L cunoaște altfel decât ca «Incognoscibilul», așadar infinit separat 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 hotărât toată teologia abstractă și pur intelectualistă, care ar vrea să adapteze la cugetarea umană misterele înțelepciunii lui Dumnezeu. E o atitudine existențială care angajează omul întreg, nu

⁷⁴ Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, pp. 32-33.

e o teologie în afară de experiență. Trebuie să te schimbi, să devii un om nou.”⁷⁵

„Pe fiecare treaptă a acestui urcuș, ajungând la imagini sau idei tot mai înalte, trebuie să te păzești de a-ți face un concept, «un idol al lui Dumnezeu», contemplând frumusețea divină în creație. Speculația cedează progresiv locul contemplației, cunoștința se șterge înaintea experienței, căci, eliminând conceptele care înlănțuie spiritul, la fiecare treaptă a teologiei pozitive apofatismul deschide contemplației orizonturi nelimitate. Această contemplare a comorilor ascunse ale înțelepciunii divine poate să se experieze în mod diferit, cu o intensitate mai mică sau mai mare. Dar fie că se pătrunde în misterul divin printr-o înălțare a spiritului către Dumnezeu, pornind de la creaturi, care fac transparentă majestatea Sa, fie printr-o meditație asupra Scripturii, în care Dumnezeu Însuși stă ascuns sub expresia verbală a revelației (Grigorie de Nyssa), fie prin dogmele Bisericii, sau pe cale liturgică, sau, în sfârșit, prin extaz, această experiență a lui Dumnezeu va fi totdeauna fructul unei atitudini apofatice”⁷⁶.

Rezumându-și concepția despre apofatism, Lossky spune: „Incognoscibilitatea nu înseamnă agnosticism, sau refuz de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Totuși, această cunoștință va surveni totdeauna pe calea al cărei sfârșit nu e cunoștința, ci îndumnezeirea. Ea nu va fi deci o teologie abstractă, operând cu concepte, ci o teologie contemplativă, înălțând spiritul către realitățile ce depășesc

⁷⁵ VI. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 36.

⁷⁶ VI. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, pp. 38-39.

înțelegerea. De aceea dogmele Bisericii se prezintă adeseori rațiunii umane sub forma unor antinomii cu atât mai insolubile, cu cât misterul pe care-l exprimă e mai înalt⁷⁷.

Socotim prezentarea lui Lossky justă, întrucât vede în apofatism o atitudine generală a conștiinței față de misterul divin și o cale înspre o unire cu divinul care îl transformă, sau îl îndumnezeiește, pe om. Dar am dori să-i adăugăm acestei prezentări anumite nuanțări și completări.

Lossky are dreptate când spune că apofatismul este prezent pe toate treptele urcușului spiritual. Dar uneori el lasă impresia că accentuează asupra incognoscibilității lui Dumnezeu atât de mult, încât 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 alteori. Aceasta vine poate din faptul că, după cum se pare, el nu a fost preocupat de diferitele trepte ale apofatismului.

În realitate, incognoscibilitatea se împreună în chip tainic cu cunoașterea și, pe măsură ce urcăm spre misterul divin, asimilăm tot mai multă cunoștință, desigur o altfel de cunoștință, dar și cunoștința că natura divină e mai presus de orice cunoștință⁷⁸. Sau, în termenii

⁷⁷ Vl. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, pp. 39-41.

⁷⁸ E drept că Sfântul Grigorie de Nyssa zice: „Când deci Moise ajunge mai tare în cunoaștere, mărturisește că îl vede pe Dumnezeu în întuneric,

Sfântului Grigorie Palama, nu din pricina absenței cunoștinței, experiența de pe treptele mai înalte nu se numește cunoștință, ci din pricina supraabundenței ei. „Așadar, nu numai că nu trebuie socotită aceasta cunoștință, dar trebuie socotită mult mai presus de orice cunoștință și de orice vedere prin cunoștință”⁷⁹.

Am dori de aceea să accentuăm asupra deosebirii 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, potrivit căruia, după natura creată, nu 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.

pentru că e propriu firii lui Dumnezeu să fie mai presus de orice cunoaștere și înțelegere. «Căci a intrat, zice, Moise în întunericul dumnezeiesc unde era Dumnezeu» (cf. *Ieșirea* 10, 21). [...] Căci cuvântul dumnezeiesc oprește mai întâi să fie asemănat Dumnezeu cu ceva din cele cunoscute de oameni, dat fiind că orice înțeles care se ivește în cugetarea sau socotința firii prin vreo imagine care mărginește plăsmuiește un idol despre Dumnezeu și nu-L vestește pe Dumnezeu” (*De Vita Moysis*, PG 44, 377; *Despre viața lui Moise*, p. 74). Dar, puțin mai departe, tot Sfântul Grigorie de Nyssa zice: „Acestea și altele asemenea lor învățându-le prin vederea cortului, ochiul curățit al sufletului lui Moise, și înălțat fiind prin astfel de vederi (διὰ τῶν τοιοῦτων ὑψοθεῖς θεαμάτων), urcă iarăși spre vârful altor înțelesuri (πάλιν πρὸς κορυφὴν ἄλλων νοημάτων ἀναβιβάζεται).” (*Despre viața lui Moise*, p. 82; PG 44, 386).

⁷⁹ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, p. 340; ed. Hristou, vol. I, pp. 553-554 (cap. 17).

V

TREPTELE APOFATISMULUI: TEOLOGIA NEGATIVĂ, APOFATISMUL DE LA CAPĂTUL RUGĂCIUNII, APOFATISMUL VEDERII LUMINII DUMNEZEIEȘTI

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 concomitent cunoașterii, 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 niciun element pozitiv de cunoaștere. E apofatismul intermediar, în care am părăsit orice operație mintală, chiar și pe cea de negare, dar încă n-am primit lumina. Accentuăm însă că, în tot timpul cât cunoaștem prin concepte energiile dumnezeiești din natură, suntem însoțiți de conștiința că

aceste concepte sunt într-o anumită măsură neadecvate energiilor ce se manifestă prin natură, într-o măsură sporită energiilor divine descoperite și total neadecvate ființei lui Dumnezeu. În acest sens, nu numai teologia negativă intelectualistă, ci și o sesizare a acestor energii prin simțire, însoțește teologia afirmativă sau alternează cu ea.

Teologia negativă intelectualistă e prima formă de apofatism. Dar așa cum teologia afirmativă nu e fără cea negativă, așa nici aceasta și nici cea afirmativă nu sunt neînsoțite de un apofatism al simțirii de netâlcuit a acelor energii. Dar, odată 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-L cunoaște, prin activitatea spirituală omenească, pe Dumnezeu. În momentul când părăsim orice considerare a conceptelor desprinse din natură și orice preocupare de a le nega măcar, când ne ridicăm deci și peste negație, ca operație intelectuală, și peste orice 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 intelectualistă 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 Sfântul Grigorie Palama a arătat, în polemica purtată 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 sunt altceva decât teologia prin negație și chiar decât o oarecare simțire apofatică pe întuneric a Lui. Ele sunt tenebre nu pentru că nu e nicio lumină în ele, ci pentru că sunt 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 până acolo, sau pentru momentele în care nu sunt acolo, teologia negativă însoțită de o oarecare simțire a energiilor dumnezeiești, produsă de rugăciune, e cea mai înaltă treaptă. În cel mai bun caz, ei ajung până la apofatismul tăcerii sau al simțirii mai intense, dar pe întuneric, a energiilor dumnezeiești, adică la apofatismul de al doilea grad. Sfântul Grigorie Palama deosebește vederea luminii divine de teologia negativă, ca operație intelectuală inferioară, ca lucrare a minții ce cugetă că acele concepte afirmative de un anumit cuprins intelectual nu I se potrivesc lui Dumnezeu, lucrare însoțită și de o oarecare simțire apofatică. O deosebește și de apofatismul de al doilea grad, în care nu mai e nicio operație intelectuală, ci are loc oprirea oricărei cugetări, în conștiința totalei neputințe de a-L 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 neînțeleș, 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, în sens de depășire? Este oare teologie prin negație? Dar ea este unire, nu negație. Apoi, pentru negație nu avem nevoie de extaz nici noi, pe când pentru unirea aceea au nevoie și îngerii. [...] Apoi, lumina teologiei aceleia este o cunoștință oarecare și un raționament (γνώσις τις ἐστὶ καὶ λόγος). Dar lumina acestei vederi e văzută subzistând în ceva (ἐνυπόστατος), lucrând spiritual și vorbind duhovnicește și în chip tainic în cel îndumnezeit. De fapt, cele negate lui Dumnezeu le pricepe mintea teologhisindu-le (raționând despre ele) prin negare. Ea lucrează aci prin desfășurare (prin concluzii). Dar aceasta este unire.”⁸⁰ Deci, vederea luminii divine nu e teologie negativă.

Dar Palama, pe lângă teologhisirea negativă – care este o operație intelectuală, întrucât mintea cugetă la cele ce le înlătură, fiind purtată în același timp 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

⁸⁰ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, cap. 35, în: *Filocalia 7*, pp. 366-367; Cod. Coisl. gr. 100 f, 180 r-v.; ed. Hristou, vol. I, pp. 368-369.

din sine. Dar această ieșire (sau extaz) încă nu e vederea luminii. Este așadar un apofatism trăit, experiat într-un grad cu mult mai intens decât cel de la baza operației mintale care înlătură de la Dumnezeu atributele pozitive. „În rugăciune, zice Palama, mintea leapădă treptat legăturile cu cele ce sunt, întâi pe cele care o leagă de cele de rușine, rele și în general stricăcioase, apoi pe cele care o leagă de cele ce sunt la mijloc [...]. De aceea este și un sfat al Părinților «să nu primim cunoștința pe care vrăjmașul o face să răsară în vremea rugăciunii, ca să nu fim jefuiți de ceea ce e mai înalt»⁸¹. Apoi, după ce mintea a lepădat pe încetul aceste legături, ca și pe cele cu lucrurile mai înalte decât acestea, iese întregă din toate cele ce sunt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire (ἐκστασις) este cu mult mai înaltă decât teologia prin înlăturare. Căci e proprie celor ajunși la nepătămire. Dar încă nu are loc unirea, până ce Mângâietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă, șezând în foișorul vârfulor naturale și așteptând făgăduința Tatălui, și până ce nu-l va răpi astfel prin descoperire spre vederea luminii.”⁸²

Față de Varlaam, care susținea că vederea luminii nu e decât teologie negativă, că deci aceasta reprezintă treapta supremă a urcușului duhovnicesc, Sfântul Grigorie Palama spune: „Și așa, cunoașterea aceasta mai presus de minte e superioară celei a minții. Ei nu raționează despre Dumnezeu din faptul că nu-L văd pe Dumnezeu, cum fac cei ce-L cugetă pe Dumnezeu prin negație, ci prin

⁸¹ Cf. SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, în: *Filocalia* 9, p. 476.

⁸² SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, pp. 366-368.

vederea însăși văd că e mai presus de vedere”⁸³. Căci „cei ce se învrednicesc de acea vedere preafericită, nu prin negație, ci prin privirea în duh, cunosc ceea ce depășește privirea, prin această lucrare duhovnicească”⁸⁴.

Varlaam interpreta în sensul concepției sale „întunericul divin” al lui Dionisie Areopagitul, în care nu poate pătrunde decât cel ce a părăsit tot ce se poate vedea și cunoaște. El zicea: „Dacă intră [...] cineva în acest întuneric [...], o face prin negarea tuturor celor ce sunt. Deci cea mai desăvârșită vedere [...] este [...] teologia prin negație. Căci nimic nu este dincolo de a nu cunoaște nimic. Deci și lumina aceea de care grăiți voi, orice ar fi ea, trebuie să o părăsiți, ca să vă ridicați la teologia și vederea [...] prin negație”⁸⁵.

La aceasta, Sfântul 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 ridicându-ne la teologia negativă ca la o treaptă superioară vederii, ne aflăm mai sus de starea fericită a sfinților. [...] Deci pentru ce atâta silință meșteșugită de a ne face să părăsim lumina care ne va înconjura atunci veșnic, ca să ne bucurăm de vederea (θεωρία), socotită de tine atot-desăvârșită? Iar dacă acum putem părăsi și depăși acea

⁸³ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, cap. 26, în: *Filocalia 7*, p. 352; cod. Coisl. gr. cit., f. 177v, ed. Hristou, p. 551.

⁸⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, cap. 26, în: *Filocalia 7*, p. 352.

⁸⁵ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, cap. 50, în: *Filocalia 7*, p. 388. f. 186 r, ed. Hristou, I, p. 582.

lumină, dar atunci nu, veacul de acum e mai înalt decât cel viitor [...]”⁸⁶. „Dar revenind și acum, să vedem, zice Sfântul Grigorie, cuvintele lui [ale lui Dionisie – *n.red.*], la care se referă acesta. Scriind acesta slujitorului Doro-tei, zice: „Întunericul dumnezeiesc este lumină neapropiată, pentru revărsarea covârșitoare de lumină mai presus de ființă. În acesta ajunge tot cel ce se învrednicește să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, chiar prin faptul de a nu vedea și de a nu cunoaște fiind ridicat în ceea ce e mai presus de vedere și de cunoștință, cunoscând tocmai aceea că este dincolo de toate cele cunoscute cu simțurile și cu mintea (sensibile și inteligibile).»”⁸⁷

Comentând acest loc, Sfântul Grigorie Palama notează: „Deci, aici zice de același lucru că e și întuneric, și lumină aici că și vede, și nu vede, aici că și cunoaște, și nu cunoaște. Cum e atunci întuneric această lumină? «Pentru revărsarea covârșitoare de lumină», zice. Deci în sens propriu e lumină; întuneric e în sens de depășire (*καθ' ὑπεροχήν*), întrucât nu poate fi văzută de cei ce încearcă să se apropie de ea și să o vadă prin lucrările simțurilor sau ale minții.”⁸⁸

De vederea acestei lumini se învrednicesc numai cei asemenea lui Moise, pe când de teologia negativă, orice cinstitor de Dumnezeu. „Deci, lumina aceasta (în sens propriu) și întunericul acesta dumnezeiesc (în sensul de depășire) e altceva decât teologia prin negație și o depășește pe

⁸⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, pp. 388-389; ed. Hristou, I, p. 583.

⁸⁷ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, p. 390; PG 3, 1073.

⁸⁸ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, p. 390.

aceasta în chip neasemănat; să zicem, atâta cât îi depășește Moise, în vederea lui Dumnezeu, pe cei mulți.”⁸⁹

Cei ce practică numai această teologie prin negație „nu văd și nu cunosc nimic în sens propriu, se arată ca unii ce admit mai degrabă o lipsă de cunoștință și de vedere. Prin urmare, au uitat de ei înșiși, declarând această adevărată neștiință, în sens de lipsă (a cunoașterii), mai înaltă decât toată cunoștința și mândrindu-se că nu știu nimic în sensul de lipsă (a cunoașterii).”⁹⁰ „Dacă întunericul divin al lui Dionisie n-ar fi decât 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. „Și, de fapt, dacă vederea (θεοορία) prin negație și întunericul dumnezeiesc sunt unul și același lucru, iar această vedere înseamnă propriu-zis o lipsă a vederii, potrivit cu cei ce zic că dincolo de ea nu mai este vreo vedere dumnezeiască, atunci și acest întuneric dumnezeiesc este un întuneric propriu-zis, un întuneric al lipsei, care pe cei ce petrec în el îi face nebuni”⁹¹.

Teologia negativă este numai o icoană anticipativă a vederii luminii dumnezeiești, nu e însăși acea vedere. „Noi [...], cercetând teologia negativă în *Cuvintele* de mai înainte despre lumină, am arătat că este chip al vederii (θεωορίας) aceleia fără formă și împlinite, de care se bucură mintea mai presus de minte în Duhul Sfânt,

⁸⁹ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, pp. 390-391; Cod. cit., 186 r, ed. Hristou, I, p. 583-584.

⁹⁰ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, pp. 391-392.

⁹¹ SF. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, p. 392; Cod. cit., 186 v, ed. Hristou, I, pp. 584-585

dar nu e ea însăși acea lumină. De aceea, toți cei ce s-au învrednicit prin credință să primească taina (mântuirii) pot să-L laude pe Dumnezeu prin negație; dar nu se pot și uni cu El și nu-L pot vedea prin lumină, decât dacă vor primi, prin plinirea poruncilor, puterea mai presus de fire a vederii⁹².

El distinge în mod subtil între vederea din afară a întunericului în care Se acoperă Dumnezeu pentru mintea omenească ce lucrează prin puterile ei și 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 imaginile și conceptele lucrurilor. „Dacă urcarea lui Moise ar fi fost numai până la vederea acestui loc, ar fi dogmatizat drept din acestea că nu este nicio vedere mai presus de teologia prin negație. Însă, dat fiind că se desprinde și de vederea acestui loc și pătrunde în întunericul cu adevărat tainic, prin încetarea oricărei lucrări cunoscătoare, în sens de depășire, «unindu-se pe o treaptă mai înaltă cu Cel necunoscut și văzându-L și cunoscându-L pe Acesta mai presus de minte», cum vom închide vederea din întunericul dumnezeiesc numai în marginile teologiei și contemplării (θεοορία) prin negație? Căci pe aceasta a privit-o și înainte de a intra în întunericul mai presus de lumină (supraluminos = υπέρφωτον γνόφον), prin locul acela⁹³.

⁹² Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, cap. 53, în: *Filocalia 7*, p. 394; ed. Hristou, I, p. 586.

⁹³ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia 7*, p. 396.

Dar „oare Moise, desfăcându-se de toate lucrurile văzute și de toate cugetările văzute și care văd și depășind vederea locului și pătrunzând în întuneric, n-a văzut nimic? Dar a văzut cortul imaterial, «pe care l-a arătat celor de jos prin imitația materială». [...] Așadar, cortul și cele ce țin de cort, preoția și cele ce țin de preoție sunt simboluri sensibile și perdele ale vederilor lui Moise din întunericul dumnezeiesc. Dar acele vederi înseși nu erau simboluri. [...] Mai poate zice deci cineva că în întunericul dumnezeiesc și dincolo de teologia prin negație nu se mai arată nicio vedere mai înaltă?”⁹⁴.

Rămâne, așadar, stabilit că teologia negativă este altceva decât vederea luminii dumnezeiești, ca o treaptă inferioară aceleia. Tot așa, că între ea și vederea luminii dumnezeiești mai este un apofatism intermediar, experimentat într-un mod existențial de toată ființa noastră, într-o stare culminantă a rugăciunii, ca simțire pe 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 Sfântului Mir. Prin ele mintea ajunge în apropierea prăpastiei ce desparte cunoașterea ei de Dumnezeu, dar se află încă dincoace, pe tărâmul omenescului. Însă 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, precum

⁹⁴ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, cap. 54-55, în: *Filocalia 7*, p. 398; ed. Hristou, I, pp. 587-588.

cele două anterioare. El constă, pe de o parte, în conștiința celui ce vede că acea lumină nu poate fi cuprinsă în concepte și exprimată în cuvinte, iar pe de alta, că mai sus de ea este ființa divină, care rămâne cu totul inaccesibilă, și că în însăși lumina accesibilă rămâne 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, încât nu se mai află pe tărâmul 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 când vederea luminii, în partea a treia, când ne vom referi la unirea sufletului cu Dumnezeu.

Afirmația lui Hausherr, că isihasmul a părăsit tradiția orientală a împreunării afirmației cu negația în exprimarea experienței tainice, păstrând exclusiv afirmația vederii luminii dumnezeiești⁹⁵, nu este justă. *Tratatele III*

⁹⁵ I. Hausherr scria: „Teologia luminii integrale n-ar putea cuprinde întunericul supraluminos. Și de aceea [palamismului] nu i-a venit ideea de a reuni sub un același simbol – al nopții celei obscure și preafericite – cunoaștere și necunoaștere, lumină și întuneric, unire și părăsire, bucurie și suferință a contemplației. [...] În treacăt fie spus, palamismul aproape că a eliminat întunericul din teologia sa. Grație distincției reale dintre ființa și energiile lui Dumnezeu, el a disociat noțiunea dionisiană a unei « necunoașteri depline, care este cunoașterea Celui Ce este mai presus de toate cele cunoscute » (*Epist. I, PG 3, 1965*). Există acum, pe de o parte, necunoașterea totală a ființei, și, pe de altă parte, cunoaștere de-acum neîntunecată

din triada întâi și din cea posterioară ale Sfântului 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 neînțeles rămâne 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 el nu e un vid, ci o covârșitoare prezență dumnezeiască; și nu o negație intelectuală și o simțire pe întuneric a prezenței lui Dumnezeu, ci o experiență coplășitoare a acestei prezențe. Afară de aceea, lumina dumnezeiască nu e cunoscută toată de oricine, de la început, ci cunoașterea ei e un progres etern, după teologia Sfântului Grigorie Palama. Conștiința acestei nesfârșite rezerve de lumină ce se simte în cea experiată, dar nu e propriu-zis experiată, 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 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 modul acesta pozitiv „întunericul” lui Dionisie a fost cardinalul Nicolae

a energiilor. Astfel încât, contemplația poate încă să devină «în întregime lumină» în raport cu energiile și va rămâne în întregime întuneric în raport cu ființa dumnezeiască. Dar în acest fel se pierde profunzimea noțiunii dionisiene și se intră sau se rămâne în intelectualismul evagrian sau în estismul lui Macarie [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.].” (*Les Orientaux connaissent-ils...*, p. 45.)

Cusanus, care a explicat acest întuneric nu ca pe o lipsă de lumină, nici ca pe un amestec real de lumină și de întuneric, cum ar fi vrut I. Hausherr să facă isihasmul, ci ca pe o abundență de lumină ce tocmai prin acest fapt copleșește vederea și poate fi numită și întuneric⁹⁶.

Dar să stăruim ceva mai mult asupra treptelor apofatice.

⁹⁶ „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*, a lui Cusanus, de către von E. Bohnenstadt, Leipzig-Meiner, 1942, p. 70).

VI DINAMICA RAPORTULUI DINTRE TEOLOGIA NEGATIVĂ ȘI CEA AFIRMATIVĂ

Teologia negativă este încă o operație mentală, cea din urmă operație mentală, amestecată însă, ca și rugăciunea, cu o simțire a neputinței de a-L 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 în măsură a mijloci 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 oglindesc pe Dumnezeu, pe de alta, trezesc în noi evidența sau simțirea neexplicită că Dumnezeu e cu totul altfel decât acestea, ele ne provoacă la negarea tuturor atributelor pozitive pe care, pe baza lor, I 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 mințile noastre 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 la a privi și înspre lucruri, înspre concepte și înspre imagini simbolice. Ci își plimbă privirea de la acestea la aceea,

constatând că acestea nu îi oferă mijloace pentru caracterizarea aceleia. Încercând, așa-zicând, 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 niciuna. Și atunci, le aruncă rând pe rând. Teologia negativă este deci o operație mintală, întrucât cercetează conținutul diferitelor însușiri și concepte în comparație cu abisul divin pe care-l trăiește oarecum cu simțirea și constată că sunt insuficiente⁹⁷.

Într-un anumit sens, teologia negativă e încă o operație rațională, implicând o exactă cântărire a fiecărui concept, ale cărui margini abia acum îi apar minții în toată claritatea. Dar, întrucât această curpindere 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 include 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 rațiunii⁹⁸. E o operație prin care rați-

⁹⁷ Sfântul Grigorie Palama scrie: „De fapt, cele negate lui Dumnezeu le pricepe mintea teologhisindu-le (raționând despre ele) prin negare” (*Despre sfânta lumină*, cap. 35, în: *Filocalia* 7, pp. 366-367); *Cuvânt III din cele post.*, Coisl. gr. 100, f. 185 r; ed. Hristou I, p. 560).

⁹⁸ Jacob Böhme face o deosebire între rațiune, care nu poate cuprinde mult, și înțelegere (*Vernunft, Verstand*) care, fără să înlătore sau să acopere misterul, îl străbate (Alexandre KOYRÉ „Gotteslehre Jacob Böhmes”, în: *Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung*, Niemeyer, 1929,

unea însăși își devine conștientă de mărginirea ei și de neputința de a-L sesiza pe Cel infinit și cu totul altfel. Minte nu părăsește total cu privirea țărnel solid al celor definite, dar, ajutată de un fel de simțire a ei (νοεοῦ αἰσθησις), și-o plimbă de la ele la abisul dumnezeiesc, se cumpănește între cele două alternative. 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 I se potrivesc lui Dumnezeu, totuși numai în comparație cu ele constată că Dumnezeu e altfel. Minte se gândește pe rând la câte unul dintre aceste concepte, când 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 măsurând și cu ele Dumnezeirea și gășind-o mereu necuprinsă, ne covârșește tot mai mult simțirea covârșitoarei 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 până la capăt”⁹⁹.

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 decât ea. Atâta numai că de multe ori rațiunea înăbușă sau disprețuiește vederea minții. Dar în teologia negativă mintea își impune un rol hotărâtor.

⁹⁹N. BERDIAEV, *Die Philosophie...*, p. 84.

Teologia negativă are nevoie de termenii pozitivi pentru a-i nega. Și cu cât sunt aceștia mai înalți, mai subtili, cu atât 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 nuanțării lor. Ea e punctul supra-rațional al neobositelor încordări ale rațiunii care nu trebuie să-și sfârșească nicicând cercetările ei asupra naturii, vieții omenești, Scripturii. Orice progres în cunoașterea proceselor fizice, biologice, spiritual-umane din sânul creației înseamnă urcarea unei noi trepte pe schela de pe care teologia negativă, mânată de o simțire a minții, aruncă o ochire și mai adâncă și mai cuprinzătoare în nemărginirea divină, care în același timp 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 sunt revelațiile lui Dumnezeu și ne spun ceva pozitiv despre El, evident că teologia pozitivă are îndreptățirea ei. Ce ar fi dacă n-am mai spune nimic pozitiv despre Dumnezeu, nici măcar că este? Nu ar fi periclitată, în lipsa oricărei propovăduiri, însăși viața religioasă? Ce s-ar întâmpla 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 deloc¹⁰⁰. Dar odată ce a binevoit să Se descopere prin acestea, trebuie să le folosim pentru a spune câte 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 nu alternează cu teologia negativă devine ea „o știință pragmatic-juridică, exoteric-socială, naturalizând și raționalizând realitatea divină”, care fiind infinită și inepuizabilă nu poate încăpea în concepte raționale¹⁰¹.

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 întâi și să încerce mereu să se apropie de Dumnezeu 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 decât în alternanță cu cea pozitivă. Cauza acestui fapt stă și în spiritul omenească, dar nu stă numai în el, ci e mai adâncă.

Propriu-zis, sunt două cauze mai adânci:

¹⁰⁰ Koyré zice, redând cugetarea lui Jacob 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 de fundament al ei. Dacă n-ar fi existat o lume creată, presupunând că noi tot am fi fost prezenți ca să ne punem o astfel de întrebare, n-am fi știut niciodată nimic 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.” („Gotteslehre...”, p. 232).

¹⁰¹ N. BERDIAEV, *Die Philosophie...*, p. 84.

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 fi cuprins în niciuna dintre calitățile care se află în lume, nici 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, pentru că existența aceasta își cere o explicație în ceva superior ei, altfel decât ea. El nu poate fi decât 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 nonexistența¹⁰². 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.

Astfel, chiar în raportul acestui principiu creator cu lumea creată stă cauza pentru care trebuie să vorbim

¹⁰² Dumnezeu e „Nichts”, zice Jacob Böhme (A. KOYRÉ, „Gotteslehre...”, p. 225, urm.). Studiul acesta e un fragment din cartea lui Kaoyré, *La Philosophie de Jacob Böhme*, Paris, Vrin, 1929.

despre el în termeni contradictorii, de teologie pozitivă și negativă: lui i se potrivesc, într-un anumit fel, toate însușirile lumii, dar, în același timp, niciuna 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; dar fiindcă, pe de altă parte, ceva care n-ar putea fi înțeles în niciun fel n-ar putea fi principiul lumii, el trebuie să fie înțeles întrucâtva, ca să poată fi explicate toate prin el¹⁰³.

Astfel, ambele căi de apropiere de absolut, cea pozitivă și cea negativă, sunt la fel de necesare și de legitime, pe cât sunt de insuficiente, cauza primă fiind, cum spune Dionisie Areopagitul, mai presus de afirmări și de negații. Numai împreună dirijează privirea minții în mod just spre El, dar nici amândouă la un loc nu ajung până la El. Dacă Dumnezeu ar fi numai infinit în raport cu lumea, nu și altfel decât ea, teologia negativă n-ar fi necesară. Ar ajunge să întindem cu imaginația până 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. Dar Dumnezeu nu e numai infinit, ci și absolut altfel decât lumea. Deci, nu ajunge *via eminentiae*, sau metoda analogiei, pentru a corecta insuficiențele teologiei pozitive. Dumnezeu este absolut indeterminabil, nu atât pentru că orice determinație este rotunjire în cadre finite, iar El e

¹⁰³ cf. A. KOYRÉ, „Gotteslehre...”, p. 227.

infinit, cât mai ales pentru că nicio categorie a existenței din câte 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-zicând în genul cel mai larg al existenței ca atare. Ci El e în afara și deasupra existenței în general; nici măcar termeni precum „este” sau „există”, prin care desemnăm tot ce e mai general, ceea ce e comun tuturor lucrurilor și ființelor, nu I se potrivesc, pentru că nu ne scot nici ei din ordinea creată. De aceea, nu ajunge pentru caracterizarea Lui amplificarea la infinit a însușirilor din lume, nici măcar corectarea lor printr-o atribuire analogă, ci rămâne și după aceea necesară teologia negativă, care consideră că trebuie negată chiar și ideea echivocă de analogie, oricâte posibilități lasă de a-L păstra pe Dumnezeu într-o mare deosebire de lume, deși, pe de altă parte, cele din lume trebuie să-și aibă o anumită analogie în Dumnezeu.

b) Un alt motiv pentru care teologia negativă este necesară, dar în alternanță cu cea pozitivă, constă în faptul că ființa lui Dumnezeu este altfel decât o pot arăta manifestările ei sau lucrările ei. Toate numirile ce I 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 alta, este Cel nenumit, Cel Căruia, după ființă, nu I se potrivește niciun nume¹⁰⁴. Când ne gândim la manifestările lui Dumnezeu, facem afirmații pozitive despre El; dar când ne gândim la ființa Lui, negăm toate afirmațiile.

¹⁰⁴ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3, 596.

Numele ce I le dăm lui Dumnezeu se referă la energiile divine ce coboară la noi, zice Sfântul Vasile, nu la ființa Sa ce rămâne inaccesibilă¹⁰⁵; se referă la puterile ce se lansează ca niște raze din Dumnezeu (πρόοδοι), creând și susținând 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 niciun nume și care nu intră în nicio relație (ἄσχετος) și nici nu se împărtășește deloc. „Căci toate cele dumnezeiești și toate câte ni se arată se cunosc numai din împărtășiri. Ce sunt însă ele în principiul și reședința lor e mai presus de minte și de toată ființa și cunoștința. De pildă, dacă numim ascunsul supraființial (ὑπερούσιον κρυφίότητα) Dumnezeu, sau viață, sau ființă, sau lumină, sau cuvânt, nu înțelegem nimic altceva decât puterile coborâte din ea până la noi, puteri îndumnezeitoare, de-ființă-făcătoare, deviață-pricinuitoare, sau de-înțelepciune-dătătoare”¹⁰⁶. Dar ascunsul acela rămâne 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 împărtășire¹⁰⁷. Desigur, numirile noastre, împrumutate de la efectele energiilor divine în lume, nu ating în mod adecvat nici măcar aceste energii.

¹⁰⁵ S. BASILIUS MAGNUS, CAESARIENSIS ARCHIEPISCOPUS, *Adversus Eunomium* I, c. 6, PG 29, 521-524; II, c. 4, PG 29, 577-580; II, c. 32, PG 29, 648.

¹⁰⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, II, 7; PG 3, 645. Acestea se numesc înaintări binevoitoare ale principiului divin. *De divinis nominibus* II, 11; PG 3, 649 (ἀγαθοπρεπεῖς πρόοδοι τῆς θεαρχίας).

¹⁰⁷ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, II, 11; PG 3, 649.

De aceea negarea numirilor e îndreptățită chiar și când ne gândim la ele. Dar totuși le putem atribui mai liniștit aceste numiri, adăugându-le coeficientul unei întrebuințări *per analogiam*¹⁰⁸.

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”¹⁰⁹. „Fiindcă niciun nume nu cuprinde ființa dumnezeiească, de aceea ne folosim de multe nume, făcându-se, după putința de a le înțelege a fiecăruia din noi, o rațiune oarecare a Lui din mulțimea variată a înțeleșurilor lor”¹¹⁰. Minte omenească exprimă din lucrări atâta cât cuprinde. „Căci din măreția și frumusețea fapturilor este contemplat Făcătorul tuturor. Atribuind aceste numiri ființei dumnezeiești care depășește orice minte, nu o lăudăm prin ele pe aceea, ci ne călăuzim pe noi înșine prin cele spuse spre înțelegerea celor ascunse”¹¹¹.

Sfinții Părinți, ca să evidențieze cum ființa divină nu poate fi cunoscută, fiind altceva decât manifestările ei, ne dau pildă lucrurile create, a căror ființă rămâne de

¹⁰⁸ „Dar cele cauzate nu au o asemănare exactă, ci au în ele o oarecare iconanță a cauzelor, dar cauzele înseși se află mai presus de cele cauzate, după sensul lor propriu”. (DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, II, 8; PG 3, 645).

¹⁰⁹ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, XII, PG 45, 960.

¹¹⁰ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, XII, PG 45, 967.

¹¹¹ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, XII, PG 45, 961.

asemenea inaccesibilă. „Noi ne aflăm într-o ignorare a tuturor, zice Sfântul Grigorie de Nyssa. Ne ignorăm întâi pe noi înșine, apoi pe toate celelalte. Căci cine a ajuns să-și cuprindă sufletul său? Cine și-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 îi sunt ascunse și tainice? De aceea, și din stihiele lumii atâta cunoaștem, cât putem primi de la fiecare spre folosul vieții noastre”¹¹². „Precum despre un om, spunând că e de neam bun, frumos, bogat etc., n-am indicat ce e ființa însăși a acelui om, ci am indicat câteva 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, sunt din cele din preajma Lui (ἐκ τῶν περὶ τὸν αὐτόν), dar ființa însăși nu poate fi cuprinsă de cugetarea noastră, nici exprimată de cuvânt, pentru care motiv Scriptura a rânduit să fie venerată prin tăcere, împiedicând cercetarea celor mai adânci, când spune că nu trebuie pronunțat niciun cuvânt înaintea feței lui Dumnezeu”¹¹³.

Iar Sfântul Grigorie Palama, vorbind de raportul energiilor celor multe ale lui Dumnezeu cu ființa cea simplă a Lui, zice: „Dumnezeu le 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

¹¹² S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, XII, PG 45, 945 C, 949 B.

¹¹³ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, XII, PG 45, 945.

sunt orbi și urechile surde, are în el puterile de îngrijire a trupului, astfel, chiar câtă vreme nu e lumea, Dumnezeu are în Sine puterile proniatoare ale lumii. Și precum sufletul e unul și simplu și necompus, neînmulțindu-se și necompunându-se din cauza puterilor ce sunt în el și ies din el, la fel și Dumnezeu, deși e nu numai multi-puternic, ci și atotputernic, nu-Și pierde simplitatea și unitatea din cauza puterilor ce pornesc din El. Întrucât Dumnezeu este ființă mai presus de ființă, e negrăit și necugetabil, fără relații în afară și neîmpărtășibil; întrucât însă e ființa lucrurilor și viața celor vii și înțelepciunea celor înțelepți, e cugetat, numit și împărtășit de către cele create¹¹⁴.

Deci, în faptul că, după ființa cea ascunsă, Dumnezeu e incognoscibil, iar după lucrările Lui care vin în lume și se oglindesc în efectele lor create e cognoscibil, stă necesitatea de a-L exprima 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 lucrând 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 decât 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 infinit al nenumăratelor puteri, nu e

¹¹⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, pp. 103, 105; *Cuvânt II, triada a doua*, Cod. Coisl. gr. f. 218 r-v; ed. Hristou I, p. 673.

niciuna dintre acestea, nici toate la un loc, fiind mai mult decât acestea și fiind cu totul indeterminabilă. Ele toate sunt din ființa lui Dumnezeu, necreate și neseperate de ea, dar totuși nu sunt identice cu ființa.

Ființa lui Dumnezeu nu e niciuna din acestea, dar nu în sens de lipsire de ele, ci de depășire a lor (καθ' ὑπεροχήν), 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 cu cei negativi. De pildă, putem spune că e minte, voință, simțire, mișcare, dacă ne gândim la toate actele Lui de cugetare, de voință, de simțire, de mișcare. Dar îndată trebuie să rectificăm, spunând că nu e nici cugetare, nici voință, nici simțire, nici mișcare, căci, ca izvor al tuturor acestor acte, e mai mult decât toate și nu Se epuizează în ele, rămânând mereu deasupra, ca un sediu deosebit de acestea și indeterminabil¹¹⁵.

¹¹⁵ În lucrarea *Tragödie der Philosophie*, S. Bulgakov face o deosebire asemănătoare între eul transcendent cunoașterii și determinării noastre, eul fără nume, de acela indicat printr-un substitut de nume (pro-nume), și 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 prin ele știm ceva despre El; ele sunt predicatele Lui. Eul este cu adevărat real, totuși el nu există în rândul existențelor în sens obișnuit, așa cum centrul cercului nu e un punct care aparține suprafeței cercului, cum se spune adesea în geometrie. S-ar putea spune că eul nu e existență (în sensul obișnuit). De aceea nici nu poate fi exprimat, căci conceptul e un simbol al existenței, o prindere a ei; conceptul aparține deplin sferei existentului, căreia nu-i aparține eul. Totuși,

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 întuneric absolut și nemișcat în fața minții noastre. Așa ar fi dacă n-ar avea nicio manifestare. Dar din el țâșnesc lumini fără sfârșit. Și luminile îi arată prezența și contururile. Misterul înseamnă în definitiv o rezervă infinită de adevăr care, descoperindu-și la infinit aspectele, rămâne mereu o rezervă nepuizabilă; el înseamnă pâine spirituală a minții, pâine care,

cuvântul „eu” este pentru fiecare un semn tainic inteligibil, care indică spre adâncimea negrăitului, spre adâncimea tenebrelor, din care lumina rupe mereu câte ceva, care devine „lumină” întrucât își definește ceva din sine. Eul indică spre adâncimea negrăitului, a total indefinitului, spre adâncimea tenebrelor supraluminoase, spre izvorul ultim supraexistențial, din care continuu se revarsă câte ceva la suprafața cunoscută. Eul 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 eului noumenal [...] Și nu numai subiectul fizic, ci și eul gnoseologic, adică totalitatea formelor și categoriilor cunoașterii, este în raport cu eul noumenal un predicat al lui [...]. Și voirea este tot numai un predicat al eului, o pășire a lui în existență [...]. În ultimă analiză, eul trebuie determinat antinomic, după felul teologiei negative: de o parte eul este un « nu » deplin și definit, 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, eul este tot, de la cea mai intimă subiectivitate până la cea mai rigidă obiectivitate, pentru că totul poate deveni predicatul său. Legătura între eu și predicat nu poate fi ruptă niciun moment.” (S. BULGAKOV, *Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, pp. 139-142).

împărtășindu-se mereu tuturor minților, niciodată nu se sfârșește. Fără o ființă transcendentă cunoașterii, veșnic neepuizată în manifestările ei de lumină și de putere, am termina curând opera de cunoaștere a adevărului. Dar aceasta ar însemna că el este mărginit și că însăși setea de cunoaștere a ființei noastre este finită. Or, 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 paleativ pentru această plictiseală, s-au conceput reîncarnările. Dar și acestea sunt o repetiție sau o varietate în același plan.

Fără neconținutele emanații de lumină, de putere creatoare și desăvârșitoare, misterul ar fi lipsit de un rost de fecundare a spiritului omenesc, ar fi de fapt ca și când misterul n-ar exista, necontribuind cu nimic la sporirea luminii. Prin luminile ce le emite neconținut din sine, ni se dă putința să formulăm afirmații despre adevăr. Dar ele nu exprimă întreg adevărul, ci numai așchii mereu noi din el. Aceasta însă nu ne descurajează. Existând o Ființă veșnic fecundă, avem posibilitatea unui progres infinit în cunoașterea adevărului. Misterul acesta veșnic nou este însă Persoana infinită, iar sete de ea nu poate avea decât 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 fărâmele ce se pot prinde din „ființa” adevărului. Teologia negativă, conștiința sau evidența că aceste fărâme nu sunt 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 până acum. Teologia negativă dă asigurări pentru cunoașterea viitoare. Departe, așadar, de a fi o mărturie descurajatoare, teologia negativă este tocmai aceea care înviorează spiritul nostru cu perspectivele nesfârșite pe care misterul, ca sânt inepuizabil de adevăruri, de revelații, i le deschide spiritului.

VII RUGĂCIUNEA CURATĂ

După cum am văzut într-un citat dat mai înainte, Sfântul Grigorie Palama cunoaște, ca treaptă superioară teologiei negative, un apofatism mai apropiat de deplinătate și cu o mai pronunțată notă existențială, 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 sus¹¹⁶.

Deci, înainte de a ne ocupa de treptele superioare ale cunoașterii lui Dumnezeu, prin tăcere completă și prin vederea luminii dumnezeiești, trebuie să ne oprin asupra rugăciunii curate. Rugăciunea comportă ea însăși mai multe trepte, fiecare corespunzând uneia dintre treptele urcușului duhovnicesc pe care se poate afla omul. Căci rugăciunea trebuie să-l însoțească permanent pe om în urcușul său.

¹¹⁶ „Apoi, după ce mintea a lepădat pe încetul aceste legături, ca și pe cele cu lucrurile mai înalte decât acestea, iese întreagă din toate cele ce sunt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire (ἐκστασις) este cu mult mai înaltă decât teologia prin negație. Căci e proprie celor ajunși la nepătimire. Dar încă nu are loc unirea, până ce Mângâietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă șezând în foisorul vârfurilor naturale și așteptând făgăduința Tatălui, și până ce nu-l va răpi astfel prin descoperire, vederea luminii” (Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre sfânta lumină*, în: *Filocalia* 7, p. 368; Coisl. gr. 100, f. 180 v ed. Hristou I, p. 569).

Făcând abstracție de rugăciunea, inferioară, prin care omul cere bunuri materiale, am putea judeca progresul în rugăciunea vrednică de laudă după două criterii: după obiectul ei și după concentrarea mai apropiată sau mai puțin apropiată desăvârșirii, și după starea de liniște a sufletului ce se roagă. În ce privește primul criteriu, Evagrie recomandă ca mai întâi să te rogi „să te curățești de patimi; al doilea, să te izbăvești de neștiință și de uitare; al treilea, de toată ispita și părăsirea”¹¹⁷. În generalitatea lor, aceste trei feluri de rugăciuni deosebite după cuprinsul lor ar corespunde celor 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 către a ține mintea nefurată de vreun gând, ori de vreo grijă¹¹⁸; în măsura în care reușește să alunge mai deplin și pentru mai multă vreme gândurile, e o rugăciune tot mai apropiată de desăvârșire¹¹⁹. Rugăciunea desăvârșită este rugăciunea curată, adică aceea pe care o face mintea când a ajuns la capacitatea de a alunga ușor și pentru multă vreme orice gânduri în vreme ce se roagă. Dar la această capacitate ajunge omul numai după ce a dobândit

¹¹⁷ EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune*, în: *Filocalia* 1, p. 102.

¹¹⁸ „Luptă-te să-ți ții mintea în vremea rugăciunii surdă și mută, și te vei putea ruga” (EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune*, în: *Filocalia* 1, p. 100; *Filocalia greacă*, p. 178).

¹¹⁹ „Uneori, stând la rugăciune te vei ruga dintr-o dată bine; [...] și mintea se află în multă odihnă rugându-se curat. Alteori, amenințându-ne obișnuitul război, mintea se luptă, și nu poate să se liniștească, deoarece s-a amestecat mai înainte cu felurite patimi. Totuși, cerând și mai mult, va afla.” (EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune*, în: *Filocalia* 1, pp. 101-102; *Filocalia greacă*, p. 179.)

libertatea de patimi. Nici măcar gândurile nevinovate nu mai trebuie să tulbure mintea în vreme ce se roagă, în vremea rugăciunii desăvârșite. De aceea, rugăciunea curată se face numai după ce mintea s-a ridicat de la contempla-rea firii văzute și de la lumea conceptelor, când mintea nu-și mai face nicio imagine și niciun concept¹²⁰. 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 decât mila lui Dumnezeu, simțindu-L ca pe Stăpânul de a Cărui milă atârână.

S-ar mai putea adăuga două criterii în funcție de care se evaluează progresul rugăciunii: împuținarea cuvintelor și înmulțirea lacrimilor¹²¹.

Pe culmile sale, rugăciunea e rugăciune curată prin faptul că nu mai are niciun obiect și nu mai folosește niciun 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, nepătimașe, ale lucrurilor.

¹²⁰ „Cel ce a atins nepătimirea încă nu se și roagă cu adevărat. Căci poate să urmărească unele cugetări simple și să fie răpit de întâmplările lor și să fie departe de Dumnezeu.” (EVAGRIE MONAHUL, *Cuvânt despre rugăciune*, cap. 55; în: *Filocalia 1*, p. 105; *Filocalia greacă*, p. 181.)

¹²¹ „Lacrimile din rugăciunea ta sunt un semn al milei lui Dumnezeu, de care s-a învrednicit sufletul tău în pocăința lui” (SF. ISAAC SIRUL, *Cuvântul 33*, în: *Filocalia 11*, Ed. IBMO, București, 2017, p. 217). „Tăcerea este taină a veacului viitor, iar cuvintele, unealtă a lumii acesteia.” (SF. ISAAC SIRUL, *Epistola a III-a*, în: *Filocalia 11*, p. 555.)

Dacă totuși i se cere celui ce se străduiește după desăvârșire să-și facă rugăciunea tot mai puțin întrerupt, aceasta e propriu-zis o pomenire tot mai neîncetată a numelui lui Dumnezeu sau a celui al lui Iisus, însă nu cu excluderea ideilor nevinovate, ci paralel cu ele, ca un mijloc de menținere a sa în curăție¹²². Deci, „rugăciunea neîncetată” este altceva decât „rugăciunea curată sau mintală”, în vremea căreia mintea nu mai are nicio idee, niciun gând, afară de gândul, fără formă, la Dumnezeu.

Desigur, între „rugăciunea neîncetată” și „rugăciunea curată sau mintală” este o strânsă legătură. Aceleași puține cuvinte le folosesc și una, și alta. Pe urmă, nu poate ajunge nimeni dintr-o dată la rugăciunea desăvârșită, care este rugăciunea curată, dacă nu s-a obișnuit să-L aibă mereu pe Dumnezeu în cuget, dacă nu i-a devenit o dulceță gândul la Dumnezeu. De aceea rugăciunea curată nu e decât flacăra care se ridică din ce în ce mai des din focul rugăciunii neîncetate.

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 Palama¹²³. Iar inima, spre care trebuie să se

¹²² MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 359.

¹²³ „Unii întreabă cum ar putea trimite cineva mintea înăuntru, când ea nu e despărțită de suflet, ci e chiar în el? Aceștia nu-și dau seama că

întoarcă, nu e decât centrul său, unde aflându-se nu mai privește în afară, spre lucruri, ci spre Dumnezeu. Minte, întorcându-se în inimă, se întoarce „acasă”, se spune în *Metoda* lui Nichifor din Singurătate. Diadoh zice acestui centru, când „cămărilor minții”, când „adâncul inimii”¹²⁴. Iar când prin „minte” înțelege lucrarea ei, atunci centrul ei este numit „inimă”, și când prin minte înțelege ființa minții, atunci centrul este numit „adâncul minții”, sau „cămărilor inimii” etc.

[2] Să mențină în preocuparea ei numai câteva cuvinte adresate lui Iisus, adică pomenirea Lui stăruitoare, ca mijloc care o ajută să se strângă din împrăștiere și o îndrumă spre ținta cea unică la care trebuie să ajungă, odată ce chiar și rugăciunea cea mai curată tot trebuie să păstreze gândul prezenței lui Iisus.

La Diadoh al Foticeii, aceste cuvinte se reduc la două, adică la strictul esențial pentru a ține gândul la Iisus ca stăpân al nostru: „Doamne Iisuse”. Mai târziu, acestor cuvinte li s-au mai adăugat câteva. Prin ele nu se exprimă o cerere particulară, căci aceasta i-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

altceva e ființa minții, și altceva e lucrarea ei” (*Cuvânt II, triada I*, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viata și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. V; ed. Hristou, I, p. 397-398).

¹²⁴ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, Cap. 59; în: *Filocalia 1*, p. 430; *Filocalia greacă*, p. 251.

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, e umilintă în fața milostivului Iisus.

Prima cerință se leagă în mod necesar de a doua. Dacă mintea 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, căutând numai la pomenirea lui Dumnezeu. Căci numai întorcându-se mintea la căldura ei va putea să se izbăvească fără durere de acea împrăștiere. Când 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”¹²⁵.

Prin întoarcerea minții, adică a lucrării ei, în inimă, sau în adâncul ei, având ca preocupare neconținută scurta rugăciune adresată lui Iisus, se obțin mai multe lucruri:

¹²⁵ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 58-59; în: *Filocalia* 1, pp. 247-248; *Filocalia greacă* 1. c. Vezi și NICODIM AGHIORITUL, *Enchiridion*, cap. 10, ed. 1801, la I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 157.

[a] Minte (lucrarea ei), nemaipetrecând în privirea lucrurilor externe, nu mai e primejduită să fie furată de gânduri pătimăse¹²⁶. Astfel, mintea își biruie nestatornicia și împrăștierea, devenind unitară și concentrată sau simplificată.

[b] Prin această concentrare și prin numele lui Iisus, își ferește și lăuntrul său de gânduri păcătoase. Uneori, se spune că trebuie păzită inima, ca să nu intre în ea gânduri pătimăse, sau trebuie curățită de gândurile ce o stăpânesc¹²⁷. Dar Diadoh al Foticeii a explicat că această inimă în care pot intra gânduri pătimăse nu e inima propriuzisă, ci sunt regiunile din preajma inimii, deci, în general, interiorul sufletului. În el caută să pătrundă „duhurile de jos”, cum zice Sfântul Grigorie Palama, din subconștientul pătimăș¹²⁸. 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 inimă¹²⁹.

¹²⁶ Sf. Marcu Ascetel spune: „Minte, îndată ce se depărtează de inimă și de căutarea Împărăției lui Dumnezeu aflătoare în lăuntrul ei, dă loc momentului (atacului) diavolului și devine susceptibilă să primească șoapta lui cea rea” (*Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 359).

¹²⁷ În metoda atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur, se spune: „Gândul la Domnul nostru Iisus Hristos clatină toată lucrarea dușmanului din inimă, o învinge și o dezrădăcinează treptat. Coborându-se numele Domnului nostru Iisus Hristos în adâncul inimii, pe cel care stăpânește peste întinderile inimii îl înfrânge, iar sufletul îl mântuiește”. (La Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 45).

¹²⁸ La Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, VIII, *Cuvânt II, triada I*; ed. Hristou, I, p. 402.

¹²⁹ Metoda Sfântului Ioan Gură de Aur spune: „Ține-ți inima sub toată paza, ca nu cumva să iasă gândul despre Dumnezeu, ci printr-o pomenire

[c] Dar, chiar dacă nu pot intra în inima însăși, gândurile acestea, îngrămădindu-se în jurul ei, nu o mai lasă să se deschidă. Punându-se ca un nor de jur-împrejurul ei, ea pierde obișnuința de a privi deschis spre cer. Acesta devine pentru ea o simplă virtualitate, care nu-și mai face simțită existența.

De aceea, la început, mintea ce vrea să se întoarcă spre inimă găsește anevoie locul ei. Trebuie să lupte mult cu gândurile din jurul ei, ca să-și facă drum spre ea și s-o deschidă. Adică mintea își recâștigă greu obișnuința de a privi prin inimă spre Dumnezeu, de a fi preocupată de El, de a-și redeschide ochiul a cărui funcțiune este să vadă cele spirituale. Când lucrarea minții obișnuită să se ocupe cu cele exterioare și-a recâștigat obișnuința de a fi preocupată de Dumnezeu, când s-a întors adică deplin în interior, în inimă, deschizând-o pe aceasta, atunci ea se întâlnește 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 Lui¹³⁰. Pătrunzând în inimă, dă de Iisus Hristos aflat acolo de la Botez¹³¹. Cu alte cuvinte, lucrarea conștientă a

neîntreruptă și curată să se împărească în sufletele voastre, ca o pecete, gândul la Dumnezeu". (La Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 45).

¹³⁰Metoda Sfântului 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 până ce scoate din ea pe vrăjmașul și Se va sălășlui în ea Domnul". (La Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 45).

¹³¹Sf. Marcu Ascetul: „Și iarăși va avea mintea putere să vegheze asupra inimii și să o păzească cu toată străjuirea, încercând să pătrundă în cele

minții pătrunde în supraconștientul sau transconștientul 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 fapte, ci prin adâncurile sufletului propriu, prin „inimă”. Aceasta e propriu-zis o simțire directă a Lui, căci omul uită și de inimă atunci când, adunat în ea, se simte în prezența lui Iisus Hristos, în atmosfera Împărăției cerurilor, aflată în lăuntruul său¹³². Sfântul Isaac Sirul spune că atunci încetează în minte chiar și mișcarea rugăciunii, căci e răpită de dumnezeirea și de măreția Stăpânului, a Cărui prezență minunată e simțită. El spune: „Deci rugăciunea se întreprinde în vremea rugăciunii din mișcarea ei și mintea e prinsă și scufundată în uimirea răpirii și uită de dorința din cererea ei”¹³³.

[d] Starea aceasta se mai numește „deschidere a inimii”, pentru faptul că este străbătută de dragostea față de Iisus¹³⁴. Și până nu începe să simtă mintea o plăcere de a pomeni stăruitor numele lui Iisus, căutând totodată spre cele din lăuntru, e semn că încă nu a aflat „inima”, sau că

mai dinăuntru și mai netulburate cămări ale ei..., care sunt casa lui Hristos” (Despre Botez, în: *Filocalia* 1, p. 360).

¹³² Sf. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în *Filocalia* 1, pp. 304, 299, 287.

¹³³ Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvântul XXXII*, în: *Filocalia* 10, p. 210.

¹³⁴ „Dragostea desăvârșită a lui Hristos este deschizătura cea mai dinăuntru a inimii, unde a intrat ca Înainte-Mergător Iisus” (Sf. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 354).

aceasta nu s-a deschis. Dar ajunge ca mintea să facă acest efort de întoarcere în sine și de pomenire a numelui lui Iisus în mod stăruitor. Căci făcând așa, Însuși Domnul dă la o parte zidul inimii și Se arată¹³⁵, atrăgând mintea la Sine, sădind în ea iubirea față de El¹³⁶. Sau: „Harul însuși cugetă atunci împreună cu sufletul și strigă împreună cu el: «Doamne Iisuse Hristoase»¹³⁷. Căci numaidecât avem trebuință de ajutorul Lui ca, unind și îndulcind El toate gândurile noastre cu dulceața Sa, să ne putem mișca din toată inima spre pomenirea lui Dumnezeu și Tatăl nostru”¹³⁸.

Pentru ca cele două cerințe esențiale mai sus amintite, care se potrivesc oarecum și rugăciunii neîncetate, să poată fi realizate mai ușor, s-au căutat, în lumea monahismului răsăritean, 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 dintre suflet și trup, sau pe unitatea mișcărilor lor. Precum stările sufletești se prelungesc în atitudini exterioare și

¹³⁵ SF. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 341.

¹³⁶ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 59; în: *Filocalia* 1, p. 430; *Filocalia greacă*, p. 251: „Dar așa de strâns și de neîncetat să privească la acest cuvânt („Doamne Iisuse”) în cămarile sale, încât să nu se abată nicidecum spre vreo închipuire [...] Ca urmare, Domnul atrage sufletul la iubirea slavei Sale. Căci zăbovind numele acela slăvit și mult dorit prin pomenirea minții în căldura inimii, sădește în noi numaidecât deprinderea de a iubi bunătatea Lui.”

¹³⁷ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, Cap. 61, în: *Filocalia* 1, p. 431; *Filocalia greacă*, p. 251.

¹³⁸ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, Cap. 61, în: *Filocalia* 1, p. 431.

în mișcări trupești, așa gesturile și pozițiile exterioare, dacă sunt însoțite de concentrarea gândului asupra lor, au o influență considerabilă asupra stărilor sufletului¹³⁹. Un suflet smerit face trupul să îngenuncheze, dar și o îngenunchere 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, realizându-se numai printr-o oprire silită a valului de simțire care, născându-se în suflet, pornește spre trup, sau, născându-se dintr-o atitudine trupească, se întinde asupra sufletului.

¹³⁹Max 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 genunchi, se roagă având ideea de Dumnezeu altfel colorată decât cel ce se roagă stând [...]. Pascal a spus: «Pleacă-ți numai genunchiul, și vei deveni cucernic»” (pp. 555-557).

VIII METODELE PENTRU ÎNLESNIREA RUGĂCIUNII CURATE

„*Metodele*” care au fost concepute în Răsărit pentru a înlesni, prin anumite procedee, înălțarea minții la rugăciunea curată (mai bine zis, variantele aceleiași metode, fiindcă deosebirile dintre ele stau în faptul că una insistă mai mult asupra unui amănunt, alta asupra altuia) sunt următoarele:

[1] Metoda purtând numele Sfântului **Simeon Noul Teolog**¹⁴⁰. Ea este intitulată *Metoda sfintei rugăciuni și atenții* (Μέθοδος τῆς ἱεραῆς προσευχῆς καὶ προσοχῆς) și textul ei paleogrec a fost editat prima dată de I. Hausherr în 1927¹⁴¹. Este cea mai veche pe care o cunoaștem dintre cele fixate în scris, aflându-se într-un codice de la

¹⁴⁰ Metoda Sfântului Ioan Gură de Aur, care datează probabil dinainte de cea cunoscută sub numele Sfântului Simeon Noul Teolog, nu o redăm, deoarece nu conține niciun 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, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 44-45.

¹⁴¹ I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma, pp. 54-76. Înainte nu văzuse tiparul decât o parafrază neogreacă, în *Filocalia greacă*, ediția a II-a, vol. II, pp. 512-518, de unde a fost reprodusă în Migne, PG 120, 701-710.

sfârșitul secolului al XI-lea sau începutul secolului al XII-lea (Vat. gr. 658). E ceea ce a dovedit M. Jugie, împotriva lui I. Hausherr¹⁴², care, reluând părerea altor autori potrivit căreia 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 al XIII-lea¹⁴³. Opinia aceasta a fost abandonată definitiv, în urma aflării unui text de care am avut norocul să dăm noi în scrierile inedite ale lui Palama și pe care l-am publicat în cartea noastră *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*¹⁴⁴. Palama, cunoscând metoda lui Nichifor Monahul, nu o identifică cu cea cunoscută sub numele lui Simeon Noul Teolog, ci îl cunoaște pe acesta ca fiind autor al unei metode deosebite¹⁴⁵.

Deci, chiar dacă nu Simeon Noul Teolog e autorul acestei metode, ea e mai veche decât cea a lui Nichifor Monahul, datând din veacul al XIII-lea, 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 sunt trei feluri de rugăciuni. Primele două sunt amăgitoare, numai al treilea este „născător de lumină”. Întâiul fel de rugăciune este însoțit de lucrarea imaginației.

¹⁴² „Les origines de la méthode d'oraison hésychaste”, în: *Echos d'Orient*, Avril-Juin, 1931, p. 179 sq.

¹⁴³ „Les origines...”, p. 179.

¹⁴⁴ Textul acesta se află în *Cuvântul II, triada II către Varlaam*, Cod. Coisl, gr. f. 157 r-v; ed. Hristou I, p. 404; Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 54-55.

¹⁴⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 60-61; vezi *Cuvântul II, triada I*; PG 150, 1116 D.

Cel ce se roagă își ridică mâinile, ochii și mintea la cer și începe să-și închipuie cu mintea lucrurile dumnezeiești, bunurile cerești, cetele îngeruști, locașurile sfinților, pe scurt, toate câte le-a citit în Sfânta Scriptură le adună în minte, în vremea rugăciunii, mișcându-și prin ele sufletul spre dragostea lui Dumnezeu, ba mai vărsând și lacrimi. Astfel începe să se mândrească fără să-și dea seama și socotește că această stare e un har al lui Dumnezeu. Uneori, acest fel de rugăciune este însoțit de pretinse fenomene extraordinare, ca: viziuni luminoase, senzații de miresme, glasuri ireale. Toate acestea sunt semnele unei rătăcirii care îl poate duce pe om până la nebunie. Cauza e că nu a dobândit întâi nepătimirea și virtuțile. El este în rândul 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, aici se concentrează asupra cuvintelor rugăciunii, aici examinează gândurile ce năvălesc în suflet, căutând să le alunge. E o luptă care nu-l lasă pe om să se liniștească și să-și lucreze virtutea. Primejdia cea mare ce-l pândește pe cel ce se deprinde cu acest fel de rugăciune este slava deșartă, care-l face să-i disprețuiască pe ceilalți. „Această a doua rugăciune – spune *Metoda* – e mai bună decât cea dintâi, precum o noapte cu lună plină e mai bună decât o noapte fără stele și fără lumină”¹⁴⁶, sau cum tinerețea depășește pruncia duhovnicească. Aceasta e faza psalmodiei, a îndulcirii cu cuvinte duioase. În prima fază nu se putea psalmodia, deoarece „nu e cu

¹⁴⁶ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Metoda sfintei rugăciuni și atențiunii*, în: *Filocalia* 8, Ed. IBMO, București, 2017, p. 614.

putință a-I cânta Domnului în pământ străin (cf. *Psalmii* 136, 4), sau într-o inimă pătimasă¹⁴⁷. Aceasta e rugăciunea celor progresati.

Al treilea fel de rugăciune începe prin ascultare și constă în aceea că, în vremea ei, mintea păzește inima și din adâncul ei înalță cererile sale către Domnul. Ea e rugăciunea bărbatului duhovnicesc. Acest fel de rugă și posibil însă numai dacă sufletul a ajuns în prealabil la nepățimirea desăvârșită, lepădând 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 împățimire față de lume. Mintea acestuia nu mai poate fi atrasă de diavol prin nicio meșteșugire spre diferite gânduri, ci rămâne liberă de toate, putând să alunge ușor orice gând îi vine, ca să se roage cu inimă curată. Acesta e începutul de lungă durată al rugăciunii desăvârșite.

Precum se vede, chiar după această *Metodă*, la rugăciunea curată nu se ajunge dintr-o dată prin întrebuintarea de către oricine și oricând a unor metode fiziologice, cum au susținut în derâdere teologii apuseni, ci ea este încoronarea unor eforturi îndelungate de purificare de patimi și de gânduri. Numai după ce a dobândit cineva o conștiință curată față de Dumnezeu, de oameni și față de lucrurile lumii, poate să se folosească de acele procedee ca de niște mijloace auxiliare pentru a dobândi rugăciunea curată. Deci, nu acestea sunt esențiale, ci starea permanentă pe care a obținut-o cineva. Aceluia îi este ușor oricum să se roage curat. Așadar, cel ce a atins nepățimirea și curăția, vrând să se înalțe în anumite

¹⁴⁷ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Metoda...*, în: *Filocalia* 8, p. 622.

răstimpuri la starea de rugăciune liberă de orice gânduri, trebuie să-și adune mintea în adâncul inimii și de acolo să-și înalțe rugăciunea către Dumnezeu. El se poate folosi atunci, pentru adunarea minții în inimă, și de următoarele procedee auxiliare: „[...] șezând într-o chilie liniștită și într-un colț retras, ia aminte să faci ceea ce-ți spun: închide ușa și ridică-ți mintea de la tot ce e deșert și vremelnic. Apoi, întoarce-ți partea de jos a obrazului tău, sau barba ta, spre pieptul tău, ca să iei aminte, cu mintea ta și cu ochii tăi sensibili, la tine însuși. Și ține puțin și respirația ta, ca să ții și mintea și să afli locul unde este inima ta, și acolo să fie în întregime și mintea ta. La început, vei afla un întuneric și o grosime de nestrăbătut¹⁴⁸. Dar stăruind și făcând acest lucru ziua și noaptea, vei afla, o, minune, o bucurie nesfârșită. Căci îndată ce află mintea locul inimii, vede ceea ce nu crede. Vede văzduhul ce se află în mijlocul inimii și se vede pe sine în întregime luminoasă și plină de puterea de deosebire. Și de aici înainte, îndată ce mijeste un gând, încă înainte de a se alcătui și de a lua chip, îl izgonește cu chemarea lui Iisus Hristos.”¹⁴⁹

Dar *Metoda* cunoaște și un al patrulea grad de rugăciune, al bătrânului duhovnicesc, când mintea nu mai duce lipsă de asemenea mijloace fiziologice auxiliare, de asemenea osteneli, pentru a ajunge la starea de concentrare a sa în inimă, ci dintr-o dată realizează această

¹⁴⁸ Așa e în textul neogrec din *Filocalia greacă*. Amănuntul cu „buricul” se regăsește numai în textul paleogrec publicat de Hausherr și pare să fi fost interpolat de unii adversari ai isihaiștilor.

¹⁴⁹ Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Metoda...*, în: *Filocalia* 8, pp. 619-620.

stare și rămâne neclintită în contemplație. Abia aceasta încheie scara rugăciunii. De aici se vede că recomandările de ordin fiziologic le sunt de folos numai celor ce nu sunt deprinși cu rugăciunea curată, ci sunt la începutul deprinderii cu ea. Le sunt așadar adresate celor ce încă nu s-au statornicit 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 Hristos, lumina ce o vede mintea ajunsă acolo și alungarea ușoară a oricărui gând sunt elemente preluate întocmai de la Diadoh al Foticeii¹⁵⁰. Ceea ce e propriu *Metodei* sunt 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 oferă nicio explicație, pe când celelalte metode oferă toate explicațiile cu privire la respirație. De aceea, e greu de crezut ca *Metoda* aceasta să fi făcut o asemenea recomandare fără să presupună cunoscute câteva explicații.

Motivele acestea ne îndeamnă să credem că, deși e mai veche decât celelalte pe care le cunoaștem, metoda atribuită lui Simeon nu e prima. Se vede că circula ca tradiție o practică implicând mai multe variante cu toate explicațiile lor. Cel ce a fixat în scris această metodă a redat una dintre aceste variante. El și-a notat-o în scris incidental și mai mult pentru uzul propriu și al celor din

¹⁵⁰ Cf. DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 58-59, în: *Filocalia 1*, pp. 429-430.

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 apreciabilă, dat fiind faptul că nu aducea nicio precizare importantă în privința respirației.

Metoda lui Nichifor Monahul e a doua scrisă. Autorul s-a născut pe la 1215 în Italia, iar pe la 1260 a venit în Athos, unde a deprins de la Părinții mai de frunte arta liniștirii, ca pe urmă să devină, la rândul său, îndrumător al 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. Văzând el că aceștia nu pot lupta contra nestatorniciei minții, le întocmește și un procedeu prin care să poată opri împrăștierea și fantezia minții”¹⁵¹. Unul dintre acești ucenici ai lui Nichifor a fost învățător și al lui Palama. Mișcarea isihastă de la Athos a început propriu-zis prin Nichifor Monahul, deci procedeuul lui a fost cel mai practicat. Dar întrucât și Nichifor a învățat de la alții meșteșugul rugăciunii, procedeuul 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

¹⁵¹ Vezi fragmentul din *Cuvântul II*, triada II al lui Palama, Cod. Coisl. gr. 100, f. 157 r-v, descoperit și publicat prima dată de Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 54-57.

propriu-zis, a fost publicată întâi în *Filocalia* grecească, unde se intitulează *Cuvânt despre veghere și paza inimii*¹⁵², iar de acolo, în Migne, PG, 147, col. 960.

Iată procedeul care, după Nichifor, „duce repede la nepătimire și la vederea lui Dumnezeu”:

„[...] știi că răsuflarea pe care o răsuflăm este aerul acesta. Și îl respirăm nu pentru altceva, ci pentru inimă, căci ea este o pricină a vieții și a căldurii trupului. Deci inima trage aerul ca să-și împingă căldura ei afară prin expirare, iar ei să-și procure o temperatură bună. Iar pricinuitorul acestei lucrări, sau mai bine zis slujitor al ei, este plămânul, care, fiind zidit de Făcător fără desime, ca niște foale, primește și scoate ușor conținutul lui. Astfel inima, trăgând prin aerul respirat răcoarea la sine și împingând de la sine căldura, păzește fără abatere rânduiala pentru care a fost zidită spre susținerea vieții. Tu, deci, șezând și adunându-ți mintea, împinge-o și silește-o pe calea nărilor pe care intră aerul în inimă, să coboare împreună cu aerul inspirat în inimă. Și intrând acolo, nu-ți vor mai fi fără veselie și fără bucurie cele de după aceea.

Și precum un bărbat oarecare fiind călătorit de la casa sa, când se întoarce, nu mai știe ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întâlnească cu copiii și cu nevasta, așa și mintea, când se întâlnește cu sufletul, se umple de o bucurie și de veselie de negrăit. Drept aceea, frate, obișnuiește-ți mintea să nu iasă degrabă de acolo. Căci la început e nepăsătoare poate, din pricina

¹⁵² NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, *Cuvânt despre trezvie, rugăciune și paza inimii*, în: *Filocalia* 7, pp. 15-40; ed. a II-a, vol. II, Atena 1893, pp. 236-241.

închiderii înăuntru și a strâmțorării. [...] Dar trebuie să știi și aceasta: că, ajungând mintea acolo, nu trebuie să tacă și să stea după aceea degeaba. Ci să aibă ca lucru și ca îndeletnicire neîncetată rugăciunea: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!». Să nu mai contenească niciodată din aceasta. Căci aceasta ținând mintea neîmprăștiată, o face să nu poată fi prinsă și atinsă de momelile vrăjmașului și o ridică la dragostea și dorul dumnezeiesc în fiecare zi. Iar dacă, ostenindu-te mult, o, frate, nu poți totuși intra în părțile inimii, precum ți-am arătat, fă ceea ce-ți spun și, cu ajutorul lui Dumnezeu, vei afla ceea ce cauți. Știi că partea cugetătoare a fiecărui om este în piept, căci înlăuntru pieptului, tăcând noi cu buzele, vorbim, ne sfătuim cu noi înșine, dăm rând rugăciunilor, psalmilor și altora. Dă-i deci acestei cugetări, depărtând de la ea orice gând – și aceasta o poți dacă vrei –, dă-i deci pe: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!» și silește-te ca, în loc de orice alt gând, să strigi pururea înlăuntru aceste cuvinte. Iar ținând aceasta mai multă vreme, ți se va deschide prin aceasta și intrarea inimii, precum ți-am scris, fără nicio îndoială, cum am cunoscut și noi prin cercare. Și îți va veni, împreună cu luarea-aminte mult dorită și plăcută, și toată ceata virtuților, dragostea, bucuria, pacea și celelalte [...]”¹⁵³.

Cum se vede, în acest *Cuvânt*, 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

¹⁵³ NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, *Cuvânt despre rugăciune...*, în: *Filocalia* 7, pp. 32-40.

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 Sfântului Ioan Gură de Aur, ca dovadă că nu se socoteau numaidecât necesare procedeele fiziologice. Iar cea dintâi nu oferă nicio indicație cu referire la poziția corpului, după cum nici la privirea ochiului, ci explică numai motivul pentru care trebuie organizată respirația, ceea ce dovedește sau că e numai o explicație a unei recomandări rămase neexplicate în *Metoda* lui Simeon Noul Teolog, sau că presupunea drept cunoscută o practică existentă. Mai bine zis, observația că puterea curgătoare 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 întâi rostul pe care îl împlinește respirația: acela de a menține o temperatură moderată a inimii. În organism, are loc 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 intră în noi aer răcoros, iar expirând emitem o suflare caldă. Aceasta poate întreține o stare de calm și deci o puțință de prelungire a rugăciunii.

Dar metoda lui Nichifor se oprește aici cu explicațiile, netrăgând din ele concluziile practice, adică nu arată că din premisele de mai sus rezultă necesitatea de a avea o respirație regulată, pentru ca, păstrând în trup

o temperatură normală și o dispoziție firească, aceasta să înrâurească în bine și viața sufletească și să poată prelungi în 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, induce 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, cum se zice, pe nas și pe gură, pentru că neluând destul oxigen și nedând afară destul bioxid de carbon, acesta izbucnește forțat. Stăpânirea 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 stăpânirea de sine sunt împreunate cu un „sânge rece”, cu o temperatură neaprinsă de o respirație grăbită, de vreo mișcare din trup. Stomacul plin, de pildă, încălzește sângele, pe când foamea ține un sânge rece.

Nichifor nu folosește termenii științifici de „ardere”, „oxigen” sau „bioxid de carbon”, pe care i-a adus chimia de mai târziu. Dar observațiile lui sunt o înregistrare precisă a unui proces, după latura lui empirică, deci redau, în felul lor, un adevăr științific.

Întrucât nu duce explicațiile până la capăt, ci le întreprinde 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 pe care, 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 deja existentă,

ca și cea din urmă. Din acest punct de vedere, *Metoda* lui Simeon e mai complexă, pentru că, deși nu dă nicio explicație, recomandă o reținere a respirației, pe când 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 este o contradicție în cuprinsul acestor metode. Pe de o parte, ele socotesc că o respirație accelerată tulbură starea lăuntrică prin faptul că nu absoarbe și nu elimină aerul în măsură suficientă, și deci recomandă o respirație care să facă acest lucru în mod satisfăcător. Pe de alta, recomandă să se comprime respirația ca să nu se respire ușor, ceea ce ar însemna tot o insuficientă 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 împuținare a aerului primit și eliminat, ci numai prelungirea acestor acte, deci o rărire a lor. Aerul se primește și se elimină treptat, nu deodată, dar tocmai de aceea se primește și se elimină deplin. Abia prin această comprimare se împlinește procesul respirației. Temperatura corpului rămânând constantă, și dispoziția lui, și deci și a sufletului, se păstrează normale și statornice. 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 o altă idee în legătură cu respirația, sau mai bine zis se arată preocupat să tragă o altă concluzie din caracterul

ritmic al respirației. El, deci, după ce a arătat că rostul respirației este acela de a păstra o „temperatură potrivită” în organism, continuă: „Tu, deci, șezând și adunându-ți mintea, împinge-o și silește-o pe calea nărilor, pe care intră aerul în inimă, să coboare împreună cu aerul inspirat în inimă”¹⁵⁴. 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 la 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. Aici se recomandă ca atenția să urmărească mișcarea aerului până la inimă. Întrucât însă noi nu simțim mișcarea aerului după ce trece de plămâni, drumul mai departe până 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, renunțând 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, gândul la Iisus Hristos. Urmărirea liniei inspirării e un mijloc auxiliar pentru această retragere a atenției de la lucruri, pentru întoarcerea cugetării asupra ei înseși.

Mare rol joacă aci închipuirea. Simțirea cursului pe care-l urmează 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

¹⁵⁴ NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, *Cuvânt despre rugăciune...*, în: *Filocalia* 7, pp. 37-38.

de fapt. Dar nu pe un drum material și nu se oprește la inima materială. Urmarea de către atenție a acestui drum material ușurează și simbolizează mișcarea pe care o face cugetarea întoarsă spre ea însăși, după cum ducearea mâinii la frunte e un gest care ușurează concentrația minții. Inspirarea trebuie să se facă prelung, pentru că paralel cu ea se duce și cugetarea spre interior, până unde nu mai e nimic decât ea însăși cu gândul la Iisus. Iar acest act trebuie să dureze, ca să se obișnuiască a merge într-acolo și a rămâne acolo. Desigur, reținerea minții în inimă mai multă vreme nu se mai realizează numai prin prelungirea inspirației, ci și prin întârzierea 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 inspirația, pe de alta trage din ea și concluzia necesară a rării expirației, arătând cum e necesară și aceasta pentru rămânerea minții mai mult în inimă. Dacă Nichifor arată cum prin inspirație poate fi împinsă mintea spre inimă, Grigorie Sinaitul arată cum prin rărirea expirației poate fi ținută mai mult timp acolo.

Metoda lui Grigorie Sinaitul aduce prin urmare noi lămuriri, nefăcând desigur decât 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. Peregrinând prin Cipru, Sinai și Creta, unde a învățat de la

pustnicul Arsenie practica isihastă¹⁵⁵, el n-a putut sosi la Athos înainte de a avea cel puțin 35-40 de ani, așadar, nu înainte de 1290-1295, dacă nu și mai târziu. Or, până la data aceasta, metoda isihastă a rugăciunii fusese făcută cunoscută și practică în Athos de Nichifor Monahul și de cei de la care acesta a învățat-o, ca și de ucenicii săi. Așa că nu se poate spune că el a introdus această metodă în Athos, ci doar, cel mult, că a adus o reînviere a practicării ei.

Împăratul unionist Mihail VIII Paleologul exilându-i și omorându-i, între 1277-1281, pe călugării antiunioniști din Athos, Sfântul Munte se va fi resimțit multă vreme de această pustiire. Nichifor Monahul, care era foarte bătrân, nu va mai fi apucat să se întoarcă în Athos. Putem chiar presupune că Arsenie, călugărul cretan care l-a introdus pe Grigorie Sinaitul în practica isihastă, va fi fost vreun refugiat din Athos și nu va fi fost cu totul străin de 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 râvnitor și un talmăcitor în scris 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 sfârșitul veacului al XIV-lea, ca Simeon Noul Teolog. Varlaam atacă precis metoda lui Nichifor Monahul și pe cea al cărei autor este Simeon Noul Teolog, dar nu și pe cea a lui Grigorie Sinaitul. Palama nu-l pomeneste niciodată pe Grigorie Sinaitul, cum nu-l pomenesc

¹⁵⁵J. Bois, „Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à Athos au XIV siècle”, în: *Echos d'Orient*, 1901-1902 (v), p. 67.

nici autorii isihăști Calist și Ignatie, în *Cele 100 de capete*, ei de altfel nepomenindu-l nici pe Simeon Noul Teolog, ci referindu-se numai la *Metoda* lui Nichifor Monahul¹⁵⁶. Interesant este însă că Grigorie Sinaitul îl pomenește, în *Metoda* sa, pe Simeon Noul Teolog și folosește cuvinte din *Metoda* acestuia, dar nu pomenește nimic de *Metoda* lui Nichifor.

Iată acum *Metoda* lui Grigorie Sinaitul¹⁵⁷:

„Șezând deci de dimineață pe un scaun ca de-o palmă, adună-ți mintea din partea conducătoare (ἐκ τοῦ ἡγεμονικῶν) în inimă și ține-o în ea. Aplecându-te apoi cu încordare, ca să simți durere (ἐμπόνοσ) în piept, în umeri și în grumaz, strigă stăruiitor cu mintea sau cu sufletul (νοερωσ ἢ ψυχικός): «Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!». Pe urmă, [...] mută-ți mintea la cealaltă jumătate și zi: «Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!». Dar zi mult fiecare jumătate, căci nu trebuie să le schimbi neconținut, din lene, fiindcă plantele ce se răsădesc continuu nu prind rădăcină. Înfrânează-ți și mișcarea plămânilor, ca să nu răsufli în voie¹⁵⁸, căci suflarea plămânilor, care pornește de la inimă, întunecă mintea și risipește cugetarea, răpind-o de acolo. Ca urmare, sau o predă roabă uitării sau o face să cugete unele în locul altora, îndreptându-se, fără să simtă, spre cele ce nu trebuie. Iar

¹⁵⁶ PR. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 62-63; *Centuria lui Calist și Ignatie*, în: *Filocalia greacă*, ed. 3, vol. IV, pp. 196-295.

¹⁵⁷ Ea este publicată în *Filocalia greacă*, vol. II, ed. II, p. 268 și în PG 150, 1316D; în: *Filocalia* 7, pp. 206-208.

¹⁵⁸ Ideea din propoziția aceasta e luată din metoda asociată numelui Sfântului Simeon Noul Teolog.

de vezi ivindu-se sau luând chip în mintea ta necurățiile duhurilor sau ale gândurilor, să nu te sperii. Chiar dacă ți se arată înțeleșuri bune ale lucrurilor, nu le băga în seamă. Ci înfrânându-ți răsufierea, pe cât e cu putință, și încuind mintea în inimă și săvârșind neîncetat și stăruitor chemarea Domnului Iisus, să le arzi și să le oprești pe acestea, iar pe ei să-i biciuiești în chip nevăzut prin dumnezeiescul nume. Căci zice Scărarul: «Biciuiește pe vrăjmași cu numele lui Iisus, fiindcă nu e armă mai puternică decât aceasta, în cer și pe pământ».¹⁵⁹

Cât privește rostirea *Rugăciunii lui Iisus*, „[...] unii Părinți, zice Grigorie Sinaitul, învață să se facă rugăciunea cu gura, alții, cu mintea. Eu o zic cu amândouă. Căci uneori slăbește mintea a o grăi, lenevindu-se; iar alteori, gura. De aceea trebuie să ne rugăm și cu gura, și cu mintea. Dar trebuie să o spunem liniștit și fără zgomot, ca nu cumva glasul să tulbue simțirea și atenția minții și să le împiedice. Aceasta, până ce mintea, obișnuindu-se cu lucrarea, va înainta în ea și va lua putere de la Duhul să se roage în întregime și cu putere. Atunci nu mai e de trebuință să se rostească cu gura, dar nici nu se mai poate. Atunci ajunge să se facă toată lucrarea numai cu mintea.”¹⁶⁰

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

¹⁵⁹ GRIGORIE SINAITUL, *Despre liniștire și rugăciune*, în: *Filocalia* 7, pp. 206-208.

¹⁶⁰ GRIGORIE SINAITUL, *Despre liniștire și rugăciune*, în: *Filocalia* 7, p. 222.

Cărui lucrare se resimte după ce ne-am străduit mult să dobândim rugăciunea curată. „Află că nimenea nu poate de la sine, zice Grigorie Sinaitul, să țină mintea, de nu va fi ținută de Duhul. [...] Căci prin călcarea poruncilor Celui Ce ne-a născut pe noi a doua oară, ne-am despărțit de Dumnezeu, pierzând simțirea înțelegătoare a Lui și unirea cu El întru simțire. Alunecând mintea de acolo și despărțindu-se de Dumnezeu, e purtată în toate părțile ca o roabă. [...] Răsuflarea cu gura strânsă ține mintea, dar numai în parte, și iarăși se împrăștie. Dar când vine lucrarea rugăciunii, ea ține cu adevărat mintea la sine și o veselește și o liberează din robie.”¹⁶¹

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;*

[b] *recomandarea de a rosti alternativ cuvintele rugăciunii lui Iisus.*

Respirația trebuie reținută, după Grigorie Sinaitul, pentru că astfel se întârzie 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 zgomoasă pe de o parte nu lasă timp cugetării să se concentreze pe încetul spre interior, iar pe de alta, îi atrage atenția spre ea, scoțând-o din lăuntru. De aceea e bine ca atât inspirarea,

¹⁶¹ GRIGORIE SINAITUL, *Despre liniștire și rugăciune*, în: *Filocalia 7*, pp. 222-223 (PG 150, 1332 B C).

cât și expirarea să se facă prelung și fără zgomot. Dacă cel ce se roagă se obișnuiește cu acest ritm lent și prelung al respirației, ea nu-l mai deranjează, ci îi servește doar pentru concentrarea minții în interior. Acela uită că are o respirație, deși ea îi prilejuiește această concentrare.

Grigorie Sinaitul e cel dintâi care ne spune că scurta rugăciune adresată lui Iisus trebuie împărțită în două și că fiecare jumătate trebuie rostită mai multă vreme. De fapt, dacă rugăciunea s-ar spune întreagă de fiecare dată, ar sili atenția să treacă pe la prea multe cuvinte, și mintea nu s-ar putea concentra. În timpurile următoare, se vor da noi recomandări în privința aceasta.

[4] Sfântul **Grigorie Palama**, apărându-i în scrierile sale pe cei ce se folosesc de asemenea mijloace auxiliare, nu le socotește ca absolut necesare, ci doar ca folosi-toare 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 mâne prin respirație mintea înăuntru, nu e ceva de reprob. Cine, cugetând corect, ar dezaproba ca cei ce nu au încă mintea capabilă să se contemple pe ea însăși, să și-o concentreze prin oarecare metode (μηχαναίς)? Mintea celor ce sunt la începutul acestei nevoițe, chiar concentrată fiind, se risipește adesea și deci trebuie readunată adesea; le scapă mereu mintea pentru că sunt neexperimentați și pentru că anevoie se contemplă ea pe sine însăși, fiind și foarte nestatornică. De aceea sunt unii care îi 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 mintea, observând-o în cursul respirației. Aceasta, până ce, înaintând

cu ajutorul lui Dumnezeu și făcându-și mintea 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 gândiri unitare”¹⁶².

Deși Sfântul Grigorie Palama nu amintește decât de Simeon Noul Teolog și de Nichifor Monahul, explicația privitoare la reținerea respirației n-a putut-o lua decât fie din metoda lui Grigorie Sinaitul, fie din practica însăși, din care va fi luat-o și acela.

[5] În scrierea lui **Calist și a lui Ignatie Xanthopol**, se fac două 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 asociată numelui lui Simeon Noul Teolog și nici de cea a lui Grigorie Sinaitul, întrucât 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 mintea să ajungă la rugăciunea curată a unui singur gând în inimă și la chemarea neîmprăștiată a Domnului Iisus Hristos, ci prin ajutorul harului dumnezeiesc. Acestea nu s-au născocit de dumnezeieștii Părinți pentru altceva decât ca niște mijloace auxiliare (συνεργά πώς ὄντα) pentru adunarea cugetării și pentru întoarcerea la ea însăși din obișnuita împrăștiere.”¹⁶³

¹⁶² *Cuvântul II, triada I*; la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. VII; ed. Hristou, I, pp. 399-400.

¹⁶³ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metodă și regulă foarte amănunțită, care are mărturiile sfinților și poate fi întrebuințată, cu ajutorul lui Dumnezeu, de către*

Precizările pe care le aduc Calist și Ignatie sunt acestea: „După ce apune soarele, chemând pe atotputernicul Domn, Iisus Hristos, în ajutor, șezi pe un scăunel, într-o chilie liniștită, neluminată. Și adunându-ți mintea din hoinăreala obișnuită pe afară și împingând-o liniștit prin inspirarea aerului, ține rugăciunea sau pe «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă», introducând 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. Cugetând 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 până îi vin. Căci acestea spală patimile și întinăciunile. „Iar dacă nu vin lacrimile, scufundă-te în aceste gânduri cu rugăciunea, un ceas; apoi ridicându-te, rostește cu luare-aminte Pavecernița cea Mică și, iarăși șezând, ține rugăciunea cu toată puterea, în chip curat și fără împrăștiere, adică fără griji și fără vreun gând sau vreo închipuire oarecare, ci cu multă trezvie, o jumătate de ceas, precum s-a spus.”¹⁶⁴

Tot așa se recomandă să se rămână și dimineața, un ceas, într-o stare de concentrare în rugăciunea curată,

cei ce-și aleg să viețuiască în liniște și singurătate, sau despre purtarea, petrecerea și viețuirea lor și despre toate bunătățile ce le pricinuieste liniștirea celor ce se străduiesc cu ea cu dreaptă judecată, Cap. 24, în: Filocalia 8, p. 82; Filocalia greacă, ed. II, p. 365.

¹⁶⁴CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metodă și regulă...*, Cap. 25, în: *Filocalia 8, p. 85; Filocalia greacă, ed. II, p. 365.*

apoi să se înalțe o rugăciune cântată, și iarăși o jumătate de ceas, rugăciune curată¹⁶⁵.

În general, monahul trebuie să se roage neîncetat. „Mai bine să aleagă moartea decât să rămână o clipă fără rugăciune”, căci „sufletul ce nu se mișcă spre rugăciune e mort”, și „cel ce se roagă stă de vorbă cu Dumnezeu”¹⁶⁶. Dar nu oricând se poate concentra în rugăciunea curată, lipsită de orice gând, căreia îi servesc ca mijloace pregătitoare și auxiliare recomandările de mai sus.

Pe de altă parte, nu trebuie să aștepte cineva până va fi consolidat deplin în nepătimire, ca să încerce a se concentra în rugăciunea curată. Progresul în nepătimire și cel în rugăciunea curată se fac simultan. La început, cu mare osteneală se pot dobândi câteva clipe de rugăciune curată, și îndată răsar gânduri cu care trebuie să se lupte. „Trebuie să înceapă de la frica de Dumnezeu și de la împlinirea după putere a tuturor poruncilor îndumnezeitoare, de la negrija de toate lucrurile cu rost și fără rost și, înainte de toate, de la credință și de la depărtarea deplină de la cele potrivnice, de la năzuința curată, precum s-a spus, spre Cel Ce este cu adevărat; să crească prin credința care nu e rușinată și să înainteze «la măsura vârstei plinătății lui Hristos» (*Efeseni* 4, 13), prin dragostea întreagă dumnezeiască, fierbinte și desăvârșită, născută din rugăciunea curată și neîmprăștiată în inimă, prin rugăciunea duhovnicească nemișcată și neclintită și

¹⁶⁵ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metodă și regulă...*, Cap. 26, în: *Filocalia* 8, p. 86; *Filocalia greacă*, ed. II, p. 366.

¹⁶⁶ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metodă și regulă...*, Cap. 29, în: *Filocalia* 8, p. 92; *Filocalia greacă*, ed. II, p. 367.

prin ieșirea (extazul), singură și nemijlocită, izvorâtă din desăvârșita iubire, spre Cel Unul, prin răpirea și unirea cu Cel dorit la culme.”¹⁶⁷

Așadar, recomandările metodelor, cu greutățile pe care le descriu, se adresează mai mult celor ce sunt la începutul eforturilor de a dobândi rugăciunea curată, care prin urmare n-au ajuns la o nepătimire deplină. Numai începătorilor li se recomandă și rostirea tuturor cuvintelor rugăciunii lui Iisus. Cei progreseți rămân numai cu numele lui Iisus, iar cei desăvârșiți, numai cu pomenirea lui mintală neîntreruptă. Dacă tuturor li se recomandă pomenirea deasă a lui Iisus, sau o rostire a rugăciunii Lui, numai cei desăvârșiți ajung la starea de rugăciune curată perpetuă¹⁶⁸. „Rugăciunea ce se săvârșește, cum s-a zis, înlăuntrul inimii, însoțită de luare-aminte și trezvie, fără niciun alt gând, deci și fără nicio nălucire, face ca mintea, prin cuvintele «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu», să se întindă în întregime spre Însuși Domnul Iisus Hristos, pomenit în chip nematerial și negrăit; iar prin cuvântul «miluiește-mă» o face să se întoarcă și să se miște spre ea însăși, nesuportând să nu se roage pentru sine. Înaintând prin cercare, în chip unitar, spre iubire, se întinde cu totul spre Însuși Domnul Iisus Hristos, după ce a câștigat încredințarea limpede despre lucrul de-al doilea.”¹⁶⁹

¹⁶⁷ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metodă și regulă...*, Cap. 46, în: *Filocalia* 8, p. 131; *Filocalia greacă*, ed. II, p. 379.

¹⁶⁸ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metodă și regulă...*, Cap. 52, în: *Filocalia* 8, p. 145; *Filocalia greacă*, ed. II, p. 383.

¹⁶⁹ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Metodă și regulă...*, Cap. 48, în: *Filocalia* 8, p. 134; *Filocalia greacă*, ed. II, p. 380.

[6] Explicații și mai detaliate asupra vechilor recomandări fiziologice, care se reduc în fond la întoarcerea privirii spre piept și la rărirea respirației, ne dă Sfântul **Nicodim Aghioritul**, învățatul scriitor bisericesc din secolul al XVIII-lea¹⁷⁰.

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 când se eliberează lucrarea minții de toate lucrurile exterioare ale lumii prin păzirea simțurilor și 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 [...], aplecându-și capul și rezemându-și bărbia pe partea de sus a pieptului”. Prin întoarcerea minții asupra sa, devine una, iar prin sine urcă la cugetarea lui Dumnezeu. Intrând mintea în inimă, ea nu trebuie lăsată fără să facă nimic, ci trebuie să i se dea spre meditație *Rugăciunea lui Iisus*.

Dar Nicodim nu repetă simplu ideea lui Diadoh¹⁷¹, 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 (ἐνδιάθετον λόγον) cu

¹⁷⁰ Aceste explicații sunt date în *Enchiridion*, cap. 90, ed. 1801, p. 157 urm. Noi le luăm din I. HAUSHERR, *La Méthode d'oraison hésychaste*, pp. 106-111.

¹⁷¹ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 58-59, în: *Filocalia* 1, pp. 429-430; *Filocalia greacă*, ed. 3, vol. I, pp. 250-251.

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 decât această scurtă rugăciune numită *μονολόγιος*, 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. Sau, ca să spunem mai limpede: rațiunea interioară trebuie să fie atentă atât cu vederea sa mintală, cât și cu auzul său mintal numai la cuvintele acestei rugăciuni și mai mult la lucrurile pe care le semnifică, iar aceasta s-o facă rămânând fără imagini, fără figuri, fără reprezentări, fără a cugeta la vreun 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, căutând 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. Cât despre voință, ea trebuie să se atașeze întreagă cuvintelor rugăciunii, în așa fel încât 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 prototipului său și se unește cu el. Așa a spus marele dascăl al rugăciunii și al trezviei mintale, dumnezeiescul Grigorie Palama: „Când unitatea minții devine treime rămânând unitate, atunci se unește cu monada treimică a Dumnezeirii, închizând poarta oricărei devieri

și ținându-se deasupra trupului și a lumii și a stăpânitorului acestei lumi (περὶ προσευχῆς)”.
100

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 înseși, asupra indefinitului propriu, găsește prilejul de a arăta cum drumul spre contemplarea lui Dumnezeu trece prin eliberarea minții de îngustările acomodată obiectelor finite și prin aflarea indefinitului propriu. Căci în acest indefinit vede oglindit infinitul dumnezeiesc. Deci, concentrarea spre acest indefinit propriu este, în același timp, o concentrare a tuturor facultăților ei spre infinitul dumnezeiesc. Însă unificarea aceasta a minții în indefinitul ei nu se face dintr-o dată, ci cu o prealabilă punere în lucrare în acest scop a tuturor facultăților mintale: mintea propriu-zisă, rațiunea și voința. Mintea ar fi supraprivirea 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 spre Iisus a acestui întreg cugetat. Deci, la început, nu ajunge o meditație indistinctă asupra cuvintelor rugăciunii, ci e necesară o evidențiere a tuturor înțeleșurilor cuprinse în ea, înțeleșuri existențiale care trezesc atașamentul iubitor al voinței față de Hristos. De la această analiză, și rațională dar și existențială, a tuturor înțeleșurilor cuprinse în această rugăciune, ne ridicăm la o îmbrățișare și contemplare unitară a cuprinsului ei, îndreptat spre Iisus cu toată dragostea.

100
100 În fond, mintea unificată la care vrea să ne ridicăm Nicodim Aghioritul, ca prin ea să-L vedem pe

Dumnezeu, nefiind o stare de abstracțiune nemișcată, nu e decât mintea înflăcărată de dragostea de Dumnezeu și conștientă de păcătoșenia proprie. Spre această stare vor să ne ridicăm și Calist și Ignatie Catafygiotul, alți autori filocalici. Iar semnul că am ajuns acolo e vărsarea de lacrimi abundente.

Aceleiași concentrări a minții trebuie să-i servească și reținerea respirației în vremea rugăciunii. Aici, Nicodim Aghioritul aduce, pe lângă explicațiile de mai sus, 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 scurt răstimp, până ce rațiunea interioară spune odată toată rugăciunea, trecându-și, se înțelege, meditația la toate cuvintele ei. Întrucât o întrerupere totală a procesului de inspirație-expirație nu poate avea loc, și mai ales o întrerupere între inspirație și expirație, când 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 privește mai ales 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 se tăcea, pentru ca să se poată reține și cugetarea în interior și pentru a nu-i fi răpită atenția de cursul aerului.

Reținerea sau prelungirea aceasta a inspirării puțin peste obișnuință produce și un fel de jenă, de durere, de suferință inimii, zice Nicodim Aghioritul, suferință care, pe de o parte o umilește, o subțiază, o frânge, alungând din ea otrava plăcerii, iar pe de alta, o face să atragă spre ea atenția puterilor mintale. Așadar, reținerea respirației,

pe lângă faptul că prelungește actul de concentrare a minții în interior, produce și acea stare existențială de umilință și de zdrobire până la lacrimi, pe care trebuie să și-o câștige mintea, adunându-se întregă în fața lui Iisus celui nevăzut, dar simțit ca prezent.

De durerea aceasta trupească a trebuit să vorbească încă Palama, arătând utilitatea ei, împotriva lui Varlaam; acesta concepea starea de rugăciune mintală ca pe una de pură intelectualitate comodă, spre deosebire de Părinții Răsăritului, care o concep împreună cu elemente existențiale, de duioșie, de umilință, de lacrimi, de durere resimțită fizic și, în același timp, de bucurie ce se revarsă din adâncul duhovnicesc al sufletului. Numai în extaz, pe treapta supremă a rugăciunii, sau dincolo și de ea, încetează orice simțire trupească¹⁷².

[7] Am văzut însă că aproape toți autorii de până aici cunosc, pe lângă 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 constau metoda atribuită Sfântului **Ioan Gură de Aur** și o altă metodă, a Sfântului 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.

¹⁷² Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 64-72; *Cuvânt II din cele posterioare*, ed. Hristou I, p. 507 ș.u.

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, renunțând la toate, umblau prin toată Rusia răspândind cuvântul lui Dumnezeu, ba chiar și de oamenii care își trăiau viața obișnuită în societate. Răspândirea 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 ei a ținut să rămână anonim. A fost tipărită prima dată la Kazan, în 1883, de către egumenul mănăstirii „Sfântul Mihail”, care o copiase după un manuscris găsit la Athos. Povestirea pare să aparțină epocii dintre războiul Crimeii și eliberarea robilor, adică între 1856-1860¹⁷³.

După cărticica aceasta, toată dezvoltarea vieții duhovnicești, de la începuturile ei până pe cele mai înalte trepte, se face pe firul *Rugăciunii lui Iisus*. Viața duhovnicească începe cu rostirea orală în scurte răstimpuri a acestei rugăciuni, adâncindu-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, aceea 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 timpul¹⁷⁴. După o vreme, practicantul ei poate trece la metoda atribuită lui

¹⁷³ Noi am folosit traducerea germană *Ein Russisches Pilgerleben*, Berlin, Petropolis Verlag, 1925, traducere de Reinhold Walter. În limba franceză, a apărut sub titlul „Récits d'un pèlerin russe”, în: *Irénikon*, tom. IV, 1928, nr. 5-7.

¹⁷⁴ *Ein russisches Pilgerleben*, pp. 16-17, unde se descrie eșecul încercării de a aplica dintr-o dată *Metoda* atribuită lui Simeon Noul Teolog.

Simeon Noul Teolog, căutându-și cu închipuirea locul inimii și reglându-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 când 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 „rugăciunea curată”. Prin urmare, *Rugăciunea lui Iisus* devine treptat rugăciunea mintală, deși conținutul rugăciunii mintale este tot invocarea lui 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 gândire a fiecărui cuvânt 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 în această sincronizare pe un orb: „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 reprezinți cu mintea ceea ce vedeai înainte, de pildă un om sau vreun lucru, sau vreun mădular al tău, ca mâna sau piciorul, și ți-l poți reprezenta așa de viu ca și când 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 când ai străbate cu privirea prin piept, și reprezintă-ți-o cât poți mai viu, dar ascultă cât 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 cuvântul «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.”¹⁷⁵

După obișnuirea cu această sincronizare, se începe a se face și sincronizarea cu respirația. Aceasta decurge în alt mod. În decursul inspirației se rostește prima jumătate a rugăciunii: „Doamne Iisuse Hristoase”, iar în cursul expirației, a doua jumătate: „miluiește-mă pe mine”¹⁷⁶.

Sincronizarea aceasta nu se poate realiza decât prelungind respirația, ca durata inspirației să corespundă duratei unui număr de cel puțin trei bătăi de inimă, în vreme ce se rostesc primele trei cuvinte ale rugăciunii. După o oarecare obișnuință, practicantul își unește

¹⁷⁵ *Ein Russisches Pilgerleben*, pp. 149-150.

¹⁷⁶ Pelerinul însă s-a introdus în această practică astfel: „Deci mai întâi mă străduii 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 stângă a pieptului și am ascultat atent la bătăile ei. Cu aceasta m-am ocupat câte o jumătate de ceas de mai multe ori pe zi. La început nu observam nimic decât întuneric; apoi mi-am reprezentat inima foarte clar și, la fel, mișcările din 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 inspirând aerul, îmi reprezentam și rosteam: «Doamne Iisuse Hristoase», apoi scoțând aerul: «miluiește-mă pe mine». (*Ein Russisches Pilgerleben*, p. 60).

deplin respirația și bătăile inimii cu cuvintele rugăciunii lui Iisus, sau cu gândul la ele, încât 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 cuvânt, până când, în faza rugăciunii mintale, rostirea încetează, rămânând 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 Sfântului Ioan Gură de Aur, sau „inima a înghițit pe Domnul, și Domnul, inima, încât cele două au devenit una” și inima nu poate bate fără ca mintea să-L cugete pe Domnul, așa cum ochiul nu poate privi un lucru fără ca mintea să-l vadă. „Și, în sfârșit, după vreo cinci luni, simții că rugăciunea se desfășoară în mine fără nicio constrângere 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”¹⁷⁷. Abia rugăciunea mintală e deci cu adevărat 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

¹⁷⁷ *Ein Russisches Pilgerleben*, p. 63.

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”¹⁷⁸.

Efectele acestei rugăciuni sunt uimitoare: „După vreo trei săptămâni, 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 mângâiată. Uneori simțeam o dragoste înflăcărată pentru Iisus Hristos și pentru toată creația lui Dumnezeu. Uneori porneau din ochii mei de la sine lacrimi pline de mulțumire către Dumnezeu, Care mi-a împărțit mie, celui mai păcătos, un asemenea har. Uneori se ilumina înțelegerea mea, de altfel atât de greoaie, încât cuprindeam și înțelegeam cu ușurință lucruri la care înainte nici nu m-aș fi putut gândi [...]. Încercam o iluminare a rațiunii, o pătrundere a Sfintei Scripturi, o înțelegere a duhului creației.”¹⁷⁹ „Când începui să mă rog cu inima, toată împrejurimea mi se înfățișă într-o formă fermecătoare: pomii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau că vorbeasc către mine, că sunt aci pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om și că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles ce înseamnă cuvântul *Filocaliei*: «a înțelege duhul fapturilor» Și am văzut calea pe care trebuie mers pentru a ajunge să stai de vorbă cu fapăturile lui Dumnezeu.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ *Ein Russisches Pilgerleben*, p. 64.

¹⁷⁹ *Ein Russisches Pilgerleben*, pp. 61-62.

¹⁸⁰ Iată ce înseamnă o adâncire în rațiunile naturii, ale semenilor, ale Scripturii. Rugăciunea contribuie mult la această adâncire. Deși noi am

Încheind acest capitol, rezumăm cele expuse în legătură cu metodele de ușurare a concentrării minții în rugăciunea inimii, în următoarele puncte:

[a] Aceste metode nu sunt considerate neapărat necesare, ci doar mijloace auxiliare pentru cei ce nu sunt 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, că îi este necesar un efort de atenție 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 până la încercarea acestor metode, trebuie să ne fi obișnuit cu a rosti într-un mod mai simplu și mai nesistematic, dar tot mai des și cu gândul 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, să fi progresat în eliberarea de patimi și de griji.

așezat capitolul despre înțelegerea duhovnicească înainte de rugăciune, pentru iconomia lucrării, rugăciunea, având multe faze, nu lipsește nici de pe treapta înțelegerii duhovnicești a creației, contribuind și ea la acea înțelegere. În rugăciune, vorbind cu Dumnezeu, El îți răspunde și prin fapte, ca niște cuvinte ale Lui, devenind străveziu 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.

[c] Nici în momentul în care începem să aplicăm recomandările acelor metode nu ne aflăm pe cele mai înalte trepte ale vieții duhovnicești, deci suntem, într-o anumită privință, începători; și cât timp aplicăm acele recomandări, trecem prin anumite faze. La început, nu putem aplica decât una sau alta dintre acele recomandări. Unii rămân toată viața la atât. Alții, cu vremea, le aplică pe toate.

[d] Rugăciunea din aceste faze încă nu e rugăciunea mintală, ci *Rugăciunea lui Iisus*. *Rugăciunea lui Iisus* devine rugăciune mintală când nu mai e nevoie de cuvinte, nici de metode, ci mintea e ocupată de ea neîncetat, împreună cu inima.

IX SPRE IISUS, PRIN ADÂNCUL NOSTRU

Dacă în teologia negativă facem abstracție de lume numai prin rațiune, și nici prin aceasta în mod total, căci, negându-I lui Dumnezeu un atribut, ne gândim la ce negăm, în rugăciunea mintală, prin care ne întoarcem de la toate și ne scufundăm în noi înșine, operăm o abstracție existențială prin tot ce suntem și o abstracție totală și de durată. În rugăciunea făcută de minte în inimă, nu mai negăm lumea gândind-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 ce pot fi privite sau gândite în concepte definite, ci eul nostru mai adânc, nedefinit, neîngustat de gânduri îndreptate spre lucruri, care nu poate fi privit și definit prin niciun concept, rămânând numai cu simpla conștiință a prezenței lui, a realității noastre indefinite.

Inima în care se adună mintea nu e atât inima de carne, cât sediul central al minții, centrul ființei omului, duhul lui, subiectul lui, omul total din lăuntru, nu numai cel intelectual sau sentimental. Sunt cămarile cele mai din lăuntru ale omului, „unde nu mai sunt vânturi de-ale gândurilor rele”¹⁸¹, încăperea dinlăuntru

¹⁸¹ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 360.

a catapetesmei, unde Se află sălășluit de la Botez Domnul Iisus Hristos¹⁸².

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 adânc, tot mai înăuntru¹⁸³. Iar aceasta o face cugetarea noastră părăsind toate imaginile sensibile, toate conceptele definite, toate închipuirile. „În rugăciune, zice Sfântul Grigorie Palama, mintea leapădă treptat relațiile cu cele ce există: întâi pe cele care o leagă de cele de ocară, de cele rele și stricăcioase, apoi pe cele ce sunt la mijloc (creația 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, lepădând mintea treptat aceste relații, ca și pe cele cu lucrurile mai înalte decât acestea, iese întreagă din toate cele ce sunt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire este cu mult mai înaltă decât teologia prin negație”¹⁸⁴.

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, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: „Cele sensibile și cele inteligibile sunt la mijloc între Dumnezeu și oameni. Ridicându-se deasupra lor, mintea se

¹⁸² Cf. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 340.

¹⁸³ Cf. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 360.

¹⁸⁴ *Cuvânt III*, triada II; Coisl. gr. 100, f. 180 v; în: *Filocalia* 7, pp. 309-310; ed. Hristou, I, p. 569.

apropie de Dumnezeu nerobită de cele sensibile în activitate și nereținută de cele inteligibile în contemplație”¹⁸⁵. Dar această depășire se realizează cu mult mai deplin în rugăciune decât în teologia negativă. Se știe că mintea nu poate sta nicio clipă fără o preocupare, deci fără un conținut. Problema grea este cum se poate să aibă în același timp un conținut, și totuși să păărăsească tot ce e definit și o definește, tot ce e întipărire a lumii sensibile și inteligibile? Teologia negativă neagă acest conținut, închipuindu-l și gândindu-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 rațiunea să păărăsească toate conținuturile definite, pentru ca să poată pătrunde în cămărilor inimii? Și cum pătrunderea în aceste cămări e totuna cu apropierea de Dumnezeu?

Sfinții Părinți fac o distincție între minte (νοῦς) și rațiune (λόγος). Rațiunea este facultatea care cugetă asupra lucrurilor cuprinzându-le în concepte definite, numite și ele „rațiuni” (λόγοι), pentru că pot fi obiecte ale rațiunii. Mintea nu delimitează conceptual conținuturile asupra cărora cugetă. Rațiunea emană din minte, așa cum Se naște pururea Logosul divin din Tatăl, care e Mintea primă (νοῦς)¹⁸⁶. Deci, precum mintea divină e principiul

¹⁸⁵ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 485.

¹⁸⁶ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 332: „Iar capul lui Hristos, adică al Logosului, aflat tainic prin negație, ca cel ce depă-

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 niciun 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 sunt o catapeteasmă 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.

Sfântul Maxim Mărturisitorul numește și el mintea *subiect*, iar actelor ce pornesc din ea le zice *accidente*¹⁸⁷. Iar Lossky zice: „Fiind partea cea mai personală a

șește toate, este Mintea, care e infinit dincolo de toate în tot chipul și în mod absolut”. Sfântul Grigorie de Nyssa vede chipul dumnezeiesc al omului în suflet (Tatăl), rațiune (Fiul) și minte (Duhul). (*Quid sit ad imaginem et similitudinem*; PG 44, 1340).

¹⁸⁷ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 50, sc 8; PG 90, 500: „Mintea e numită subiect (ὕποκειμενον) ca una ce e capabilă de virtute și de cunoaștere. Iar activitatea și contemplația sunt considerate ca fiind în subiect, fiind față de minte în raport de accidente.”

omului, principiul constitutiv al ei și al libertății, mintea (νοῦς) 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.”¹⁸⁸

Atât din caracterul minții umane, de chip al Minții divine, cât 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 cuvântului. Căci constatând noi că lucrurile, deși ne sunt obiecte, nu ne sunt întru totul – în sensul că nici nu le cunoaștem pe toate și deplin, nici nu le creăm prin cunoașterea 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, cunoscându-le deplin și creându-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 și pentru sine, este singura bază (substanță), în sensul deplin al cuvântului, toate cele create fiind fenomene și accidente în raport cu El.

Deci, Dumnezeu fiind subiect, este necesar ca, pentru a ne înălța la înțelegerea Lui, să părăsim toate obiectele și, dând de subiectul nostru, să ne apropiem întrucâtva de înțelegerea Lui. Iar obiecte sunt nu numai lucrurile externe, ci și conceptele cugetării. Tot ce poate fi definit în cadrul cugetării are un caracter de obiect, dat fiind că niciun subiect (fie al nostru, fie al vreunui semen) nu poate fi cuprins într-un concept definit.

¹⁸⁸ Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 198.

Dumnezeu nu este după asemănarea lucrurilor, a conceptelor, a ceea ce poate fi conținut al cugetării, a obiectelor în general, care nu stau de sine și pentru sine. Căci acestea sunt, prin firea lor, inferioare cugetării, subordonate ei și subiectului care le cugetă, iar Dumnezeu nu poate fi subordonat niciunei puteri sau lucrări din câte există.

Întrucât subiectul nostru cugetător se ridică peste toată orânduirea obiectelor și se sustrage oricărei încercări de a fi prins, el este singura entitate care are oarecare asemănare cu Dumnezeu. Ca să ne ridicăm, deci, întrucâtva spre înțelegerea lui Dumnezeu, trebuie să ajungem să înțelegem subiectul cugetător din lumea creată. Propriu-zis, nu poate fi vorba de o înțelegere în sensul obișnuit de „cuprindere”, căci numai obiectele pot fi cuprinse. Ceea ce se petrece e mai degrabă o întâlnire, el rămânând necaptat, suveran, liber și indefinibil, în fața noastră. Aceasta, când e vorba de subiectul semenului. Dar ceva în oarecare măsură analog se întâmplă și când e vorba de subiectul propriu: subiectul nostru se descoperă și se trăiește pe el însuși, se întâlnește cu el însuși ochi în ochi, ca într-o oglindă, dă de el însuși. Dar când dă de el însuși, uită de toate, mai bine-zis ca să dea de el însuși trebuie să uite de toate. Lucrurile exterioare și conținuturile cugetării, cu un cuvânt obiectele, opresc subiectul de la a se întoarce spre el însuși, atrăgându-l spre altceva decât 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 rețin 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 și decât cea negativă, care sunt 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 a lucrurilor și a conținuturilor cugetabile, iar pe de altă parte, întâlnirea subiectului cu sine descoperă un dat pozitiv de o valoare neasemănat mai mare decât toate obiectele înlăturate, constituind punctul în care actul rațional al negării tuturor își schimbă structura, devenind o simțire sau o experiență pozitivă a adâncii realități 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 adâncimea indefinită și suveranitatea subiectului nu se lasă captate în concepte, ci, într-un mod mai adecvat decât obiectele, îl fac transparent pe Dumnezeu. Indefinitul subiectului, în privința căruia simțim totuși că nu are atributele infinitului, căci sunt atâtea realități care nu atârnă de el, ne face să admitem căm 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 de 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, când ajunge să se privească pe ea însăși, devine transparentă, privind prin ea

pe Dumnezeu. Acesta „Se arată în mintea curată ca într-o oglindă, rămânând, după ceea ce este în Sine, nevăzut”¹⁸⁹.

Într-un loc din scrierile lui Evagrie, însușit de mulți Părinți ai Bisericii, se spune: „Când mintea, dezbrăcându-se de omul cel vechi, 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 bătrânii lui Israel pe muntele Sinai”¹⁹⁰.

Dar mai relevant pentru transparența aceasta a minții, care Îl face vizibil pe Dumnezeu, este acest text din Diadoh al Foticeii: „Nu încapе îndoială că mintea, când începe să lucreze în ea stăruiitor lumina dumnezeiască, devine cu totul transparentă, încât vede în chip abundent lumina din sine, iar aceasta se întâmplă când puterea sufletului domină patimile”¹⁹¹. Tot așa spune și Sfântul Grigorie al Nyssei, comentând Fericirea a șasea. După el, inima curățită Îl vede pe Dumnezeu nu ca pe un celălalt, ci Îl vede oglindit în ea însăși. Inima, sau „omul din lăuntru” (ὁ ἐνδον ἄνθρωπος, ὃν καρδίαν ὀνομάζει ὁ Κύριος)¹⁹², Îl reflectă prin firea ei pe Dumnezeu. Dar păcatul, acoperind-o, L-a acoperit și pe Cel oglindit în ea. Îndată ce o curățim, o vedem ca chip în care se oglindește 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 Lui¹⁹³.

¹⁸⁹ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt III, triada I*; ed. Hristou, I, p. 419.

¹⁹⁰ BOUSSET, *Apophtegmata*, Tübingen, 1923, p. 316.

¹⁹¹ PG 65, 1180 A.

¹⁹² Deci aici subiectul ar fi inima, ca centru al minții. Ea e „omul” de bază.

¹⁹³ „Cel ce și-a curățit inima lui de orice conținut dobândit și de orice dispoziție pătimasă, privește în frumusețea ei chipul firii dumnezeiești; deci

Dar de ce natură este această transparență, în baza căreia mintea, contemplându-se pe sine, Îl 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, Îl află acolo pe 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”¹⁹⁴, acolo e Împărăția cerurilor „aflătoare în lăuntru nostru”¹⁹⁵, 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 mult¹⁹⁶. 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 experiată în felul următor: întorcându-ne asupra noastră ca subiect cugetător, după înlăturarea oricărui conținut care prin firea lui are contururi limitate, experiem o anumită dezmarginire și ceva ce nu poate fi captat, o deschidere de abis, în fața căreia ne cuprinde amețea, sau rămânem înmărmuriți. Această amețea sau înmărmurire în fața abisului înseamnă pe

cel ce se vede pe sine, vede în sine pe Cel dorit.” Locul ultimelor două texte neidentificate, la Sfântul Grigorie Palama.

¹⁹⁴ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 340.

¹⁹⁵ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 359.

¹⁹⁶ MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 360.

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 nici 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 atingere cu indefinitul subiectului nostru, adâncurile infinite, dar, pentru noi, încă neluminate ale Dumnezeirii. Sfântul Maxim Mărturisitorul îi zice înțelepciunii lui Dumnezeu „abis”; iar minții curate, „locul abisului”, ca atare putând fi numită și ea abis. Ea se numește abis prin faptul că e făcută astfel, ca una ce e capabilă să primească abisul, iar înțelepciunea e abis după fire¹⁹⁷. Aceasta înseamnă că mintea devine mărginită când se strânge după obiecte și concepte finite și se dezmargineste când, părăsindu-le pe acelea, Îl primește pe Cel „fără formă”, Care nu-i dă nicio formă. Deci, când simt dezmarginirea minții, simt totodată că în ea este Dumnezeirea. Aceasta aruncă o lumină și asupra felului în care vom deveni în veacul viitor dezmarginiți, dumnezei după har.

Întrucât momentul acesta este marcat de o înmărmurire a minții, el denotă 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 dar de sus, vederea luminii dumnezeiești. Despre aceasta, vom scrie într-un capitol viitor.

¹⁹⁷ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1112: „Abis se numește și locul abisului. Deci și mintea se numește abis prin participare, pentru capacitatea ei receptivă.”

Dar înmărmurirea aceasta nu presupune o inerție asemenea celei fizice, sau o adormire a spiritului. Ci chiar în ea e implicată o conștiință: simțirea care e totodată înțelegere (νοερά αἴσθησις) mai presus de înțelegere a adâncului nemărginit și de necaptat 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 atât 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 relativă, nu infinită și absolut suverană. Dar, pe de altă parte, nu le putem separa în experiența noastră spirituală, nu putem distinge limite ale manifestărilor uneia sau ale celeilalte. E experiența unei uniri și interpenetrări între Dumnezeu și sinele nostru, deși nu e încă unirea luminoasă de pe treptele următoare¹⁹⁸.

Trebuie să accentuăm, cu aceeași tărie, ambele aspecte ale experienței pe care o face mintea când e

¹⁹⁸O scolie la Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Quaestiones ad Thalassium*, q. 33; în: *Filocalia* 3, p. 153) zice: „Când mintea a dobândit unirea nemijlocită cu Dumnezeu, își oprește cu totul puterea de a cugeta și de a se cugeta. Iar când îi dă iarăși drumul acesteia și aceasta cugetă ceva din cele ce sunt în urma lui Dumnezeu, începe să distingă, tăind unirea cea mai presus de înțelegere”. Sfântul Isaac zice, la rândul său: „Iar de la rugăciunea curată și până la cele dinăuntru, după ce trecem de hotarul acesta, cugetarea nu mai are puterea de lucrare nici în rugăciune, nici în mișcare, nici în plâns, nici stăpânire de sine. Iar după aceste hotare are loc o răpire, și nu o rugăciune” (*Cuvântul* 32, ed. greacă citată p. 135).

adunată în inimă. Dacă l-am 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 neseparată 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 regăsire a absolutului, care e una cu substanța sa intimă; că, așadar, absolutul nu e deosebit de lume prin substanță, ci numai prin faptul că este Unul, iar lumea e forma multiplă a Lui. În realitate, subiectul întorcându-se spre sine nu se află numai pe 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 ($\gamma\upsilon\mu\nu\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$) și să încercăm sentimentul unei depline suveranități, ne pomenim înaintea unei alte puteri, a cărei stăpânire asupra noastră se vedește a fi coplesitoare, infinit mai impunătoare decât stăpânirea lumii. Și totuși, trebuie să facem un mare efort pentru a ajunge sub raza stăpânirii ei în mod conștient și pentru a rămâne acolo. Pe când sub sabia lumii cădem prin inerție, robi ai lui Dumnezeu devenim și rămânem prin cel mai mare efort. Căci prin aceasta devenim totodată cu adevărat liberi: robiți unei Persoane iubitoare supreme, în 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, întuneric de care nu putem spune nimic, ar rămâne posibilitatea unui echivoc panteist, a 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. Ajungând în intimitatea noastră pură, experiem prezența infinită dar personală a lui Dumnezeu, ascunsă sub vălul unui deplin întuneric, așa cum adeseori simțim că în preajma noastră este o persoană – pentru că îi simțim 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 câștigă mintea în vremea rugăciunii. Peste tot rugăciunea este aceea care face posibilă întoarcerea minții de la toate lucrurile, de la toate ideile. Dar această întoarcere nu este numai un act de autocontemplare a minții, ci este și 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 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 că apropierea de Dumnezeu în vremea rugăciunii nu se face prin transparența subiectului propriu-zis.

Dar rugăciunea mintală, căutând la început, cu numele lui Iisus, locul inimii, sau centrul pur al

subiectului, ne arată că mintea, preocupată în mod precumpănitor de Dumnezeu, Îl caută în intimitatea subiectului propriu. Rugăciunea deci Îl caută în inimă sau prin inimă pe Iisus și cu cât pătrunde și se statornicește în inimă, cu atât e mai dominată de certitudinea că a dat de Iisus, că se află în fața Lui. Prin rugăciunea mintală, adâncurile uluitoare care transpar prin minte după înlăturarea tuturor conținuturilor din ea și după întoarcerea ei asupra ei înseși, se revelează ca adâncimi 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, adu-mecăm în preajma noastră și în noi cu certitudine absolută prezența Subiectului suprem copleșitor. Experiența aceasta e cu atât mai intensă, cu cât simțim că prezența realității care ne învăluie este o infinitate, față de care nu suntem decât o fărâma, și o suveranitate, de care atârnăm cu totul. Această infinitate și suveranitate absolută ne copleșește, încât inima se simte cuprinsă, sau umplută cu totul de ea, realizându-se o unire desăvârșită, inima „înghițând pe Domnul și Domnul inima, cele două devenind una”¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Pentru Hegel, ca și pentru Dionisie Areopagitul și Sfântul 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 decât ieșind din această variată existență parțială. Cu cât construcția intelectului e mai trainică și mai strălucitoare,

Numai în rugăciune, și anume în rugăciunea mintală prin care contemplăm subiectul nostru pur, experimentăm prezența lui Dumnezeu ca subiect și nu-L cugețăm, în mod inadecvat, ca obiect. Dumnezeu, nemăifiindu-ne în această rugăciune obiect, ci subiect, Care ne revendică și ne cere o supunere liberă, ne face să simțim mărimea Lui, păstrând în funcție de majestatea Lui conștiința nimicniciei noastre, care durează totuși și care ne îndeamnă să-L adorăm. Dumnezeu ne este

cu atât mai chinuit 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 gândită și socotită ca simplu fenomen, ruptura dintre absolut și totalitatea limitărilor a dispărut.” „Absolutul este noaptea, iar lumina, mai recentă decât ea [...]. Neantul e anterior, de aici desprinzându-se orice ființă, orice vietate a finitului”. „Conștiința însăși e desprinsă din totalitate.” Credința, fiind o relație a limitatului cu Absolutul, se bazează pe identitatea dintre acestea două, dar pe o identitate de care nu-și dă seama. Unificarea celor despărțite prin credință „pare intelectului o nelegiuire”. De vreme ce sacrul și divinul subzistă în conștiința sa doar ca obiect, el vede în suprimarea opoziției, în identificarea pe planul conștiinței, doar o „desființare a divinului”. Georg Wilhelm Friederich HEGEL, *Diferența dintre sistemele lui Fichte și Schelling*, trad. rom. de Constantin NOICA, în: *Izvoare de filosofie*, vol. II, 1943, pp. 127, 131, 137.

În vremea filosofiei germane din secolul XIX, încă nu se descoperise tot misterul persoanei, infinit superior și cu totul din alt plan decât cel 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 considerau de aceea neantul, noaptea, inconștientul ca superioare luminii, conștiinței, sau supraconștiinței, care valorifică și reprezintă. De aceea ea e supremul grad al existenței, pe care o oglindește și o înmulțește la nemărginit și mereu nou prin problemele și aspectele nesfârșite pe care le creează.

astfel Subiectul Care stă pe primul plan al vederii noastre, subiectul nostru stând în umbra Lui. Suntem oarecum primiți în sfera Lui, sau El pătrunde în cuprinsul subiectul nostru, umplându-l și copleșindu-l, încât uităm de noi, încât experiem în lăuntrul 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 repetând în esență gândul de uimire și de rugăciune: „Doamne, cât de mare ești, și cât de mic și de nevrednic sunt; ai milă de mine!”.

Ținându-ne cu deosebire de Marcu Ascetul, am considerat, în cele anterioare, că inima sau intimitatea noastră Îl are de la început pe Iisus în ea, sau într-o continuitate cu ea (se înțelege nu de substanță, ci de prezență)²⁰⁰. Ajunge să coborâm în inimă, ca să contemplăm, în ea sau în legătură cu ea, abisul infinit al prezenței dumnezeiești a lui Iisus. Metodele rugăciunii inimii dau însă impresia că, la început, inima celui ce se roagă nu L-ar avea pe Iisus, trebuind așadar să-L ducă el 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 stăruiitor la ușa inimii, ca să se deschidă, și pe acesta să-l facem să se audă în inimă, repetându-l în cuprinsul ei neconținut. Hristos aflat în inimă ne deschide, pentru că Îl chemăm

²⁰⁰ Metoda Sfântului Ioan Gură de Aur, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 45.

pe nume, pentru că Îi arătăm nevoia noastră de El. Dar nevoia aceasta de El e trezită în noi de o oarecare simțire a dulceții Lui în apropierea noastră. El ne face să-L chemăm. Numele lui Iisus e gândul la Iisus. Iar gândul unei persoane la alta e mărturia unei legături tainice și mijlocul de intensificare a acestei legături. Când simt necesitatea să mă gândesc la cineva, de obicei acea persoană e cea care provoacă în mine, printr-o înrăurire de la distanță, acest gând, precum gândindu-mă la ea în mod voluntar, îi trimit o undă de la mine.

Explicația acestei aparente contraziceri arătate înaintea noastră de 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 noastră²⁰¹. Intrând în inimă, dăm de Iisus, dar întrucât 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 noi. Dar stăruința cu care L-am căutat pomenindu-L nu se poate explica decât prin faptul

²⁰¹ 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, punând începutul lucrării de spălare a chipului (a inimii) de păcate, de separarea egoistă de Dumnezeu cel infinit, în sensul Sfântului Grigorie de Nyssa.

că a fost de mai înainte în noi, în mod ascuns, dar înrâurindu-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, făcându-le apte să-L înțeleagă²⁰². Astfel căutându-L și aflându-L pe El, ne căutăm și ne găsim totodată intimitatea noastră, sau, viceversa, căutarea aceasta constă din efortul nostru stimulat și ajutat de El²⁰³.

²⁰² Cf. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia* 1, p. 351. În legătură cu locul: „Din templul Tău Ți vor aduce Ție împărații daruri în Ierusalim” (*Psalzii* 67, 30).

²⁰³ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 77, în: *Filocalia* 1, p. 443; *Filocalia greacă*, ed. 3, vol. I, p. 258: „Harul, cum am zis, chiar din clipa în care ne botezăm se ascunde în adâncul minții, dar își acoperă prezența față de simțirea minții. [...] Căci atunci când 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 adâncul sufletului, adică în minte. [...] De aceea, din însuși adâncul inimii simțim oarecum izvorând dragostea de Dumnezeu, când ne gândim fierbinte la El” (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 79; în: *Filocalia* 1, p. 445; *Filocalia greacă*, p. 259). A se vedea alternarea termenilor: *minte și inimă*. „Că mintea, când începe să fie lucrată cu putere de lumina dumnezeiască, se face întregă străvezie, încât își vede în chip îmbelșugat lumina sa, nimenea nu se îndoieste” (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 40; în: *Filocalia* 1, p. 421; *Filocalia greacă*, p. 246). „Harul însuși cugetă împreună cu sufletul și strigă împreună cu el „Doamne Iisuse Hristoase”. Căci harul învață sufletul, după cum mama învață copilul, străduindu-se împreună cu el să spună numele: *tată*” (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 61; în: *Filocalia* 1, p. 431; *Filocalia greacă*, p. 252).

X

ODIHNA MINTII

sau APOFATISMUL DE GRADUL AL DOILEA. PRIMA TREAPTĂ A LINIȘTII

Din cele de mai înainte, am văzut că, după Sfântul Grigorie Palama și Sfântul Isaac Sirul, rugăciunea mintală culminează într-o oprire a cugetării, a lucrării minții.

Acest moment de oprire nu e încă vederea luminii dumnezeiești, dar e o simțire a prezenței lui Dumnezeu, provocată de puterea Lui²⁰⁴. Întrebarea ce ne-o punem aici este: cum poate fi experiată 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 înseși, încearcă o înmărmurire atât în fața indefinitului propriu, cât mai ales în fața nemărginirii și a suveranității divine pe

²⁰⁴ „Căci o dată ce e oprită orice lucrare mintală, prin ce mai văd îngerii, și oamenii deopotrivă cu îngerii, dacă nu prin puterea Duhului?” (*Cuvânt II, triada I*, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XXIX; ed. Hristou, I, p. 428, cap. 18). Iar în alt loc: „Mintea [...] iese întreagă din toate cele ce sunt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire este cu mult mai înaltă decât teologia prin negație. Dar încă nu are loc unirea [...] și vederea luminii” (*Cuvânt III din cele posterioare*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 180 v; în: *Filocalia 7*, p. 368, ed. Hristou, I, p. 569, cap. 35).

care le simte prezente²⁰⁵. Experiența aceasta are deci o latură negativă și una pozitivă.

Cea negativă constă în înmărmurirea amintită; cea pozitivă, în simțirea prezenței infinității și a suveranității divine.

În capitolul anterior, am stăruit asupra laturii pozitive a acestei experiențe, fără să uităm de cea negativă. Aici vrem să punem pe primul plan latura negativă, presupunând desigur legătura ei cu cea pozitivă.

Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie și el despre această nemișcare a minții, după ce mintea a părăsit toate reprezentările, conceptele și înțelesurile. Ea stă atunci neclintită în sine, într-o imobilitate totală, invocând înțelepciunea divină, abisul cu adevărat de netrecut, ca să-i dea un zvon al cascadelor sale, fără să-i arate cascadele înseși²⁰⁶. În alt loc, înșiră și mai amănunțit treptele pe care se ridică mintea până a 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 (*a mortifica* = a supune la chinuri, a tortura) la ele, altul leapădă și relația simțurilor cu cele sensibile, altul își strânge toată mișcarea sensibilă, nemaivând în sine nicio lucrare naturală; „altul își oprește cu totul chiar și lucrarea minții”. „Ca să spun și mai mult, zice, unul se răstignește prin filosofia

²⁰⁵ Așa interpretează Sfântul Maxim Mărturisitorul locul din *Psalmii* 41, 8: „Adânc (abis) pe adânc cheamă în glasul căderilor apelor Tale”, adică, mintea descoperindu-și abisul propriu, după părăsirea tuturor reprezentărilor și conceptelor, caută și adulmecă glasul de cascade (de revărsări) al abisului divin (MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1400-1409).

²⁰⁶ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1408-1409.

activă, devenind nepătimitor și trecând la contemplația naturală în duh, ca de la trupul lui Hristos, la sufletul Lui. Altul, lepădând 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, ca de la mintea lui Hristos la dumnezeirea Lui”²⁰⁷. Din cele de mai sus, ar rezulta următoarele caracteristici ale acestei opriri a activității mintale:

[a] Oprirea aceasta se produce întrucât mintea a renunțat la orice înțelegere, cât de cât definită, pentru că și-a dat seama că nicio cugetare definită nu-L 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 li se potrivește numai existențelor finite, create. Când mintea a renunțat la preocuparea de cele create și finite și se află în fața lui Dumnezeu, își dă seama că nu mai are niciun rost această activitate a ei, ci, dimpotrivă, ea îi este păgubitoare pentru că o coboară iarăși la lucrurile finite.

Oprirea aceasta e provocată de experiența indefinitului sau a infinitului divin. Fără aceasta, mintea n-ar lepăda toate înțelesurile finite și n-ar persista în această stare. Oprirea aceasta nu se realizează până nu a simțit mintea în mod copleșitor prezența infinității divine. Oprirea aceasta e superioară teologiei negative, care încă gândește conceptele pe care le neagă.

²⁰⁷ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1360.

[b] De aici urmează două lucruri: pe de o parte, experiența lui Dumnezeu prin nemișcarea minții e superioară cunoștinței dobândite prin activitatea afirmativă sau negativă, dar tocmai aceasta arată, pe de altă parte, că această nemișcare nu e simplă inerție și insensibilitate, ci experiență a realității divine pe care nu încearcă să o definească mai mult; că această stare e una 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 pe Care Îl simte că o ascultă²⁰⁸.

Deși e o stare superioară rugăciunii, totuși se numește „rugăciune” pentru că li se dăruiește celor vrednici în vremea rugăciunii și-și ia izvorul din rugăciune²⁰⁹.

[c] Mintea a lăsat toate în urma ei, chiar și activitatea proprie care o mai întorcea spre ele. Ea se află acum în fața Stăpânului, la marginea pământului, privind întins și înmărmurită la oceanul de viață ce se cuprinde în El²¹⁰.

²⁰⁸ 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, *Cuvântul XXXII*, pp. 206-207). Aceasta este liniștea absolută (isihia). „Natura rămâne fără mișcare, fără acțiune, fără memoria lucrurilor pământești” (*Cuvântul LXXXV*, ed. greacă citată, p. 511).

²⁰⁹ Aceasta e „tăcerea minții”, care e superioară rugăciunii. „Este starea veacului viitor”, când sfinții, având mintea scufundată în Duhul lui Dumnezeu, nu mai sunt în rugăciune, ci se roagă în afară de rugăciune, sau mai bine zis ei se scufundă, uimiți, în slava care îi umple de bucurie; aceasta se întâmplă când se hărăzește minții să simtă fericirea veacului viitor; atunci ea uită cu totul de sine, lăsând în urmă tot ce aparține lumii acesteia, nemaiaivând în sine nici o mișcare spre nimic (*Cuvântul XXXII*, ed. greacă citată, p. 202).

²¹⁰ Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvântul XXXII*, ed. greacă citată, p. 138.

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 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 Duhului, Care va urca mintea la vederea luminii 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 coplășitoare, încât îi paralizează mișcările, cu tot dorul ei adânc de a înainta.

[d] Faptul că a renunțat la toate și că stă locului, rugându-se să i se trimită luntrea care să o ia și 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 Dumnezeu²¹¹.

²¹¹ „Nimic nu ajută mai mult lucrării ca rugăciunea; și pentru a câștiga 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 neîmprăștiată e semn de iubire față de Dumnezeu la cei ce stăruie în ea” (MARCU ASCETUL, *Despre cei ce-și inchipuie...*, 95-97, în: *Filocalia 1*, p. 311; *Filocalia greacă*, ed. 3, col. I, p. 115).

Iar întrucât 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 cât a crescut căldura rugăciunii, a crescut și iubirea, ca să ajungă la deplinătate în rugăciunea curată, treapta cea mai înaltă a rugăciunii²¹². Iubirea aceasta rămânând și după încetarea rugăciunii curate, dar ca rugăciune indefinită, va constitui, împreună cu ajutorul din partea Duhului, 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. Acest dor se va împlini când mintea va fi răpită de lumina ce se coboară din ființa divină. Puntea însăși e ancorată 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 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 îndelungat, a cărui desfășurare I se datorează lui Dumnezeu, dar e și rezultat al efortului propriu, și iubirea ca val nevăzut revărsat dintr-o dată de sus. Cea dintâi a crescut în tot timpul ascezei și al iluminării, și mai ales al rugăciunii, ca, în momentul opririi minții, să ajungă la uimirea în fața inexplicabilului și

²¹² Sf. GRIGORIE PALAMA: „Orice mod de rugăciune sfârșește în rugăciunea curată”. La Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XXIX; ed. Hristou, p. 428.

infinitului mister divin. E încă o stare de iubire dori-toare, care însă nu mai poate înainta prin vreun efort al nostru spre măreția divină. În momentul opririi acti-vității 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 prindă, să o îmbete și prin aceasta să-i deschidă lumina interiorului dum-nezeiesc. Iubirea aceasta uimită, care e conținutul pozi-tiv 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 con-ceptele 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 Nemărgini-tului 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 îndelungat și sporită mai ales în vremea rugăciu-nii, până la oprirea culminantă a minții în fața Necu-prinsului dumnezeiesc.

Deci, lumina dumnezeiască nu se prinde de însăși această iubire fermă, trează, caldă, crescută prin rațio-namente afirmative și negative asupra lui Dumnezeu și prin rugăciunea plină de simțire și oprită acum în uimire, ci în starea aceasta a unui suflet îndelung pre-gătit coboară deodată, ca dar exclusiv de sus, iubirea de Dumnezeu ca beție debordantă care răpește sufle-tul din sine. Dacă prima iubire a făcut parte din fazele

anterioare ale urcușului, ca datorându-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 până 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-L vadă pe Dumnezeu ca pe un soare oglindit în sine – în sensul ce i se acordă acestei vederi în scrieri ale Sfântului Grigorie de Nyssa –, ci să fie răpită în însuși interiorul Soarelui transcendent²¹³.

Această cunoaștere a lui Dumnezeu dincolo de adâncurile proprii – când nu mai e văzut direct subiectul propriu, iar indirect subiectul divin, ci invers, având loc după ieșirea totală a minții din sine, dincolo de sine, prin suspendarea tuturor lucrărilor sale naturale și prin răpirea din partea Duhului Sfânt, cunoaștere care e una cu

²¹³ H.U. VON BALTHASAR, *Die gnostischen Centurien...*, p. 361, vede o contradicție între Evagrie, după care Dumnezeu ar fi întâlnit prin scufundarea în ultimele Sale adâncuri, și Sfântul Maxim Mărturisitorul, după care mintea trebuie să iasă din sine pentru a-L vedea ca pe o transcendență. Noi socotim că acestea sunt numai două trepte succesive cunoscute de toți Sfinții Părinți, sau că nici când mintea e scufundată în sine, nu e cu totul lipsită de ieșirea din sine, și nici când este ieșită din sine, nu s-a părăsit cu totul pe sine.

iubirea – e ceea ce a fost exprimat în Răsărit prin formula „vederea luminii dumnezeiești”.

[f] Experiența sau simțirea misterului divin, necuprins, starea de rugăciune indefinită și iubirea caldă și fermă față de Dumnezeu sunt alte caracteristici care deosebesc acest apofatism de teologia negativă, în care e activ mai mult intelectul.

Pe lângă 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 îl stăpânește cu atâta farmec pe om, că el rămâne liniștit în gustarea ei, neatras 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 simțit ca acoperit de întuneric, mintea desprinde alte și alte înțelesuri. Sfântul Isaac Sirul zice: „De voiești să afli, o frate, viața nestricăcioasă în zilele tale puține, intrarea ta în liniște să fie cu discernământ. Caută să înțelegi lucrarea aceasta, și să nu alergi după nume; ci intră, adâncește-te, nevoiește-te și sârguiește-te să ajungi cu toți sfinții, să cunoști adâncul 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 dintâi dintre straturi până la desăvârșirea clădirii și în toate lucrările mari și grele ale ei. Și asemenea ochilor cărmaciului 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, până

va afla mărgăritarul pentru care s-a scufundat pe sine în sânul neajuns al mării liniștii”²¹⁴.

Dar la o liniște și mai mare ajunge omul duhovnicesc când 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 lumești.

²¹⁴Sf. ISAAC SIRUL, *Epistola a III-a*, ed. greacă citată, p. 362.

PARTEA A TREIA

DESĂVÂRSIREA

PRIN UNIREA CU DUMNEZEU

sau PRIN ÎNDUMNEZEIRE

I 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 fapturilor raționale cu Făcătorul”¹. Dar unirea cu Dumnezeu e mai presus și de rugăciunea curată. Ea înseamnă dragostea desăvârșită. Și pe aceasta nu o dă omul de la sine, ci îi vine din Dumnezeu.

Căci 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 puterii de receptare a dragostei lui Dumnezeu. Astfel, dragostea lui Dumnezeu picurându-se cu anticipație în suflet îl întărește în liniștea nepătimirii și în rugăciunea curată. Iar prin acestea vine în el și mai multă dragoste. Mai bine zis, acum lucrează în el numai dragostea dumnezeiască, sau Duhul Sfânt. „Precum se liniștește marea tulburată când se varsă untdelemn în ea – zice Diadoh – furtuna ei fiind biruită de calitatea aceluia, așa și sufletul nostru se umple de o liniște fericită când se toarnă în el dulceața Duhului Sfânt.”²

¹ *Despre rugăciune*, PG 150, 117.

² DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 35, în: *Filocalia 1*, 419; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 244.

Deci, există o strânsă legătură între dragoste și nepătimire. Dragostea presupune nepătimirea și o întărește la rândul ei, pentru faptul că ea e opusul patimilor, care reprezintă egoismul. Unde sunt patimi, nu poate fi dragoste. De aceea iubirea vine în suflet în toată amploarea ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi. Desigur, și rugăciunea culminantă, mai presus de rugăciunea prin conștient și cuvinte, tot numai atunci o dobândim. Căci nu se poate ruga cum trebuie cel ce nu e liniștit, și nu se poate îndrepta exclusiv spre Dumnezeu, câtă vreme e preocupat în mod egoist de sine însuși. În acest sens, iubirea însumează toate celelalte virtuți, dacă prin fiecare virtute se omoară o patimă. Dar ea e fructul imediat al rugăciunii. „Toate virtuțile ajută minții să ajungă la dragostea de Dumnezeu, dar, mai mult decât toate, rugăciunea curată. Căci prin aceasta zburând spre Dumnezeu, iese afară din toate cele ce sunt”, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul³. Dacă patimile înseamnă într-un cuvânt iubire 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

³MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 11; PG 90, 946.

toate poruncile pe care le împlinește, iar pe de alta, să se desfăteze întru smerenia sa.”⁴

Dar dragostea de Dumnezeu pe cea mai înaltă treaptă nu e numai libertate față 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 Sfânt, dragostea culminantă este răspunsul de sus al lui Dumnezeu. Prin ea ni se face descoperită și simțită Dumnezeirea. Sfântul Grigorie Palama spune despre Apostolul Pavel: „Sub puterea extazului a uitat chiar și de rugăciunea către Dumnezeu. Aceasta este și ceea ce spune Sfântul Isaac, având ca împreună mărturisitor pe dumnezeiescul Grigorie, că rugăciunea este puritate a minții și se reteză brusc când e surprinsă de lumina Sfintei Treimi⁵, sau că există o puritate a minții peste care, în timpul rugăciunii, strălucește lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalță mai presus de rugăciune, datorită rugăciunii curate și darului Duhului. Atunci mintea nu se mai roagă prin rugăciune, ci, ajunsă în extaz, pătrunde în lucrurile neînțelese.”⁶ Așadar, unirea nu e propriu-zis rugăciunea, pentru că în rugăciune e încă prea clară conștiința deosebirii de Dumnezeu. Ea e însă produsul rugăciunii, realizându-se la sfârșitul ei, ca răpire a minții la Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama afirmă despre unirea minții cu Dumnezeu: „Aceasta este ceea ce au spus Părinții: «Sfârșitul rugăciunii este răpirea

⁴DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 12, în: *Filocalia* 1, pp. 407-408; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 239.

⁵Cf. Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvântul XXXII*, ediția greacă citată, p. 140.

⁶La Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XXXII: *Cuvânt III, triada I*, Coisl. gr. 100, f. 128 r-v; ed. Hristou I, p. 432 (cap. 22).

minții la Domnul».⁷ Unirea e totuna cu trăirea dragostei de Dumnezeu, care coboară de sus. Iar „dragostea e din rugăciune”, spune tot Sfântul Isaac Sirul⁸.

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 deosebește pe acestea două Diadoh al Foticeii: „Alta este dragostea naturală a sufletului, și alta, cea care vine în el de la Duhul Sfânt. Cea dintâi e moderată și e pusă în mișcare și de voința noastră atunci când vrem. De aceea și e răpită cu ușurință de duhurile rele, când nu ținem cu tărie la hotărârea noastră. Cealaltă așa de mult aprinde sufletul de dragoste către Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipsesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune negrăită și infinită. Căci mintea, umplându-se atunci de lucrarea duhovnicească, se face ca un izvor din care țâșnesc dragostea și bucuria.”⁹

Spre deosebire de catolicism, care nu admite energiile necreate ale lui Dumnezeu și care de aceea trebuie să considere și dragostea un dar creat, Ortodoxia consideră dragostea o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie dumnezeiască și îndumnezeitoare, prin care participăm real la viața Sfintei Treimi. „Iubirea vine de la Dumnezeu”, zice Sfântul Ioan (I, 4, 7). „Dar această iubire presupune, după Sfântul Vasile¹⁰, o dispoziție

⁷ *Cuvânt III din cele poster.*, Coisl. gr. 100, f. 180v; în: *Filocalia* 7, p. 367, citat după IOAN SCĂRARUL, *Scara*, XXVIII; PG 88, 1132 D.

⁸ Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvântul XXXV*, ediția greacă citată, p. 229.

⁹ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 34; în: *Filocalia* 1, p. 418; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 244.

¹⁰ S. BASILIUS MAGNUS, CAESARIENSIS ARCHIEPISCOPUS, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 408 C. D.

proprie a naturii create, o sămânță sau o putere de iubire (ἀγαπητική δύναμις) aflată în ființa omului, chemat să ajungă la desăvârșire prin dragoste”¹¹.

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

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

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

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.

¹¹ Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 211.

[b] Dragostea creștină, care, folosind aceste tendințe, crește din harul divin și din eforturile proprii, devenind fermă; ea duce natura până la un fel de împlinire a ei; la început ea e puțin fermă, pe urmă tot mai fermă și intensă. Diadoh o are în vedere uneori pe prima, alteori pe a doua, când 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 când e vorba de cele mai înalte trepte ale celei dintâi.

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

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

a puterii de a se dărui, pe care evident că nu o are de la sine.

Dragostea divină are o fermitate pe care nicio vicisitudine nu o poate clătina, ceea ce e străin dragostei naturale. Cel ce are această dragoste simte în sine un izvor pururi țâșnitor de lumină și de bucurie. Aceste virtuți nu le poate avea dragostea naturală, care cade atât de repede și pe care o slăbește orice rău pe care îl suferă¹².

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 semeni. Desigur, puterea iubirii fiind de la Dumnezeu și obținându-se prin ațintirea sufletului spre Dumnezeu prin rugăciune, e just să se spună că iubirea de Dumnezeu este izvorul iubirii de oameni, nu invers. Nu de la iubirea de oameni se ajunge la iubirea de Dumnezeu, ci de la iubirea de Dumnezeu se ajunge la iubirea de oameni, ultima fiind o prelungire a celei dintâi. „Când începe cineva să simtă cu îmbelșugare dragostea lui Dumnezeu, începe să iubească și pe aproapele într-o simțire a duhului”, zice Diadoh¹³. Aceasta nu înseamnă că uneori iubirea de oameni poate lipsi. Iubirea de oameni este fructul necesar al iubirii de Dumnezeu, așa cum rodul plantei e efectul necesar al luminii pe care o primește prin orientarea ei spre soare.

¹² DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 15; în: *Filocalia 1*, p. 409; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 239.

¹³ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 15; în: *Filocalia 1*, p. 409; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 239.

„Cel ce iubește pe Dumnezeu nu poate să nu iubească și pe tot omul ca pe sine însuși, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, deși nu are plăcere de patimile cele necurățite încă ale aproapelui.”¹⁴ „Sfinții ajung la desăvârșire și la asemănarea cu Dumnezeu atunci când izvorăște iubirea lor față de toți oamenii.”¹⁵ Iubirea de Dumnezeu nu admite nici cea mai mică umbră în iubirea față de semeni. „Cel ce mai vede în inima sa o umbră în iubirea față de vreun om oarecare pentru cine știe ce greșală, e cu totul străin de iubirea de Dumnezeu. Căci iubirea de Dumnezeu nu suferă câtuși de puțin ura față de vreun om.”¹⁶ „Precum Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos slăvindu-l, iar de cel rău milostivindu-Se și căutând să-l îndrepte, tot așa, cel ce iubește pe Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos pentru firea și 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”¹⁷. Puterea unei astfel de iubiri față de semeni se explică prin faptul că ea nu e decât iubirea lui Dumnezeu coborâtă în suflet și îndreptată pe de o parte spre Dumnezeu, pe de alta spre oameni. Sfântul Isaac Sirul vede însă o opoziție între iubirea lumii și iubirea de oameni. „Nu pot câștiga dragostea de oameni cei ce iubesc lumea”¹⁸.

Desigur, omul nu poate cuprinde în sine toată iubirea lui Dumnezeu. Dar nu e mai puțin adevărat că,

¹⁴ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 13, PG 90, 964.

¹⁵ Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvântul LXXXI*, ediția greacă citată, p. 368.

¹⁶ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 15; PG 90, 964.

¹⁷ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 25; PG 90, 966.

¹⁸ *Cuvântul LXXXV*, ediția greacă citată, p. 308.

având-o în sine, o simte ca pe ceva ce nu se mai sfârșește. Ea crește în măsura exercițiului și a voinței de a o intensifica. Pentru că, în măsura în care își deschide inima față de oameni, o lărgeste pentru oceanul dragostei dumnezeiești. „Mulți sfinți și-au dat și trupurile fiarelor, sabiei, focului, pentru aproapele”¹⁹. Prin cei ajunși la o astfel de iubire se comunică energia nesfârșită a iubirii divine, deși canalul ființei lor e prea strâmt ca să se poată manifesta de la început întreagă. Ei au impresia că-i năpădește, că-i inundă o bucurie și o pornire infinită de a îmbrățișa pe oricine. Dar așa ajunge ea pe cele mai înalte trepte, ca extaz. „Iubirea este, după calitatea ei, asemănare cu Dumnezeu pe cât e cu putință 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 Scărarul²⁰. Isaac Sirul descrie astfel infinitatea iubirii ce coboară în inimă de la Dumnezeu: „Iubirea care are pe Dumnezeu de cauză este ca un izvor țâșnitor, care nu-și întrerupe niciodată curgerea. Căci Însuși El este izvorul iubirii, și materia care o alimentează nu se sfârșește niciodată. [...] Niciodată nu-i lipsește celui ce s-a învrednicit de ea materia care-l poartă spre pomenirea lui Dumnezeu, încât și în somn stă de vorbă cu Dumnezeu.”²¹ Iar caracterul extatic al acestei iubiri îl descrie tot el astfel: „Iubirea aceasta face sufletul extatic. De aceea, inima celui ce

¹⁹ *Cuvântul LXXXV*, ediția greacă citată, p. 308.

²⁰ *Scara*, XXX; PG 88, 1156.

²¹ CALIST ȘI IGNATIE XANTHOPOL, *Cele o sută de capete*, în: *Filocalia* 8, p. 235; *Filocalia greacă*, ed. II, vol. II, p. 403.

o simte nu mai poate să se despartă de ea, ci pe măsura iubirii venite asupra lui se observă în el o schimbare neobișnuită. Iar semnele sensibile ale acestei schimbări sunt: fața omului devine aprinsă, plină de farmec, trupul lui se încălzește, frica și rușinea se depărtează de la el și devine așa-zicând extatic. Puterea care strânge mintea fugе 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 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". Numind-o ca și Diadoh „o beție a sufletului", Sfântul Isaac caracterizează astfel această beție: „De această beție duhovnicească au fost beți Apostolii și martirii, cei dintâi străbătând lumea întru osteneală și osândire, ceilalți vărsându-și sângele ca pe o apă din mădularele tăiate și suferind chinurile cele mai mari fără să slăbească cu sufletul.”²²

Iubirea dumnezeiască e așadar o beție, întrucât copleșește cu entuziasmul ei judecata lumească a minții și simțirea trupului. Ea îl mută în alt plan de realitate pe cel părtaș de ea. Vede o altă lume, a cărei logică întuinecă logica vieții obișnuite, primește simțirea altor stări, copleșește simțirea durerilor și plăcerilor trupești. De aceea, martirii par nebuni lumii acesteia, când în fapt ei sunt adevărații înțelepți²³.

²² CALIST ȘI IGNAȚIE XANTHOPOL, *Cele o sută de capete*, în: *Filocalia* 8, p. 237.

²³ CALIST ȘI IGNAȚIE XANTHOPOL, *Cele o sută de capete*, în: *Filocalia* 8, p. 237.

Sfântul Ioan Scărarul declară că iubirea divină îi face pe cei părtași de ea să nu mai simtă nici plăcerea de mâncare, sau chiar să nu o mai poftască des. „Căci precum apa hrănește rădăcina de sub pământ a plantei, așa hrănește focul ceresc sufletul acestora”²⁴. Iubirea e așadar o forță care, alimentând spiritul, revarsă și în trup putere, încât acesta nu mai are nevoie de mâncare regulată pentru a-și susține forța vitală.

Dar mai interesantă este observația lui Ioan Scărarul că, iubind noi fața celui iubit, aceasta are putere să ne transforme; deci, cu atât mai mult, fața Domnului. „Dacă fața celui iubit ne preface în chip vădit în întregime și ne face radioși, fericiți și neîntristați, ce nu va face fața Domnului coborând în chip nevăzut în sufletul curat?”²⁵

²⁴ Sf. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, treapta XXX, 11, în: *Filocalia* 9, p. 488; PG 88, 1157.

²⁵ Sf. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, treapta XXX, 10, în: *Filocalia* 9, p. 487; PG 88, 1157.

II DRAGOSTEA CA FACTOR DE UNIRE DESĂVÂRȘITĂ 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 pe o comunicare reciprocă de energie, precum ar fi cu totul greșit să fie considerată ca identificare de euri. 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 energia în ființa celui iubitor, ci se comunică pe sine însuși întreg, fără să înceteze a rămâne și în sine. E vorba de 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, mai bine zis e absorbit de cel iubitor, încât nu știi care trimite cu chipul său mai multă energie de la sine la celălalt: cel iubit sau cel ce iubește.

Desigur, această reciprocă comunicare de energie are loc în alt fel între doi oameni decât între Dumnezeu și om. Aici în primul rând Dumnezeu Își trimite energia în om. Iar erosul divin coborând în om îl face pe acesta să absoarbă proiecția chipului lui Dumnezeu în sine. Dar nu e mai puțin adevărat că, odată comunicată omului, energia divină se întoarce spre Dumnezeu și, în această întoarcere a ei, îmbracă forma afecțiunii subiectului uman, trezită de energia divină. Căci nu numai Dumnezeu îl iubește pe om, ci și omul Îl iubește pe urmă pe Dumnezeu, sau își trimite și el spre Dumnezeu o energie proprie și afecțiunea subiectului propriu. Dacă, după cum zice Ioan Scărarul, chipul celui iubit ne prefăce în întregime după el însuși și umple chipul nostru de bucurie și de farmec, înseamnă că o energie a lui e trimisă în noi și lucrează asupra noastră, dar nu în mod fizic sau subconștient, ci prin voia, afecțiunea și conștiința noastră, ușurate însă de energia aceea ce lucrează mai adânc în noi.

Această lucrare a chipului ființei iubite absorbit de ființa iubitoare a fost observată și descrisă insistent de Ludwig Binswanger²⁶. El numește „imaginație” sau „închipuire”, în sensul etimologic al cuvintelor, această absorbire a chipului iubit și transformarea pe care o provoacă. Imaginația aceasta nu este o simplă fantezie sau iluzie, fără obiect real, ci primire în suflet a chipului unei ființe reale, o legătură intimă între două ființe ce se iubesc. Chipul ființei iubite sau iubitoare primit în mine

²⁶ Ludwig BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942.

îl trăiesc ca pe o adevărată susținere sau întemeiere a vieții mele²⁷.

Dar Binswanger nu se mulțumește cu constatarea acestui fapt al iubirii „imaginative”, al bucuriei de a avea chipul ființei iubite mereu în cuget, ci caută și o explicație a ei. Iar explicația o găsește într-o unire fundamentală, realizată între persoanele ce se iubesc. Noi am văzut că pe Dumnezeu Îl experiem în rugăciune ca subiect absolut suveran. Ca subiect suveran îl experiem și pe orice semen al nostru, cum ne experiem și subiectul nostru. Nici subiectul nostru, nici cel al semenului nu pot fi captate, cuprinse, subordonate, făcute obiecte. Dar dacă nu 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, totuși ținând de existența mea, trăit la

²⁷ „Cu certitudine, împlinirea dragostei este formare în sens dublu, atât de ilustrare, cât și de întemeiere și motivare ateoretică, adică «hărăzită» sau «credincioasă» [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, *n.ed.*].”

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. Deși e mai deplină intimitatea dintre mine și el decât cea dintre mine și orice lucru din câte posed, totuși nu-l posed ca pe un lucru, nu-l pot reduce la ceva stăpânit de „eul” meu propriu și nu pot dispune singur de el.

Dacă tu mi te dăruiești liber, fără a înceta a fi suveran, nesubordonat mie ca obiect, iar eu mă dăruiesc ție la fel, înseamnă că niciunul dintre noi nu devine proprietate exclusivă a celuilalt, ci eu sunt al tău fără a înceta să fiu și al meu, și tu ești al meu fără a-ți pierde libertatea, fără a înceta să fii și al tău. Eu sunt adică al nostru și tu ești al nostru²⁸. Propriu-zis, nici eu, nici tu nu suntem ai noștri în sens de obiecte deținute în comun, ci tu și eu ne experiem ca unitate de subiecte libere, atât de legate, încât nu se pot despărți, ca unitate trăită de fiecare din cele două subiecte, subiectul tău fiindu-mi tot așa de intim, de necesar ca și al meu, ba chiar constituind pentru mine, sau pentru subiectul meu, centrul de

²⁸ „Tu – cel iubit sau cea iubită – îmi poți dovedi în mod pozitiv suveranitatea numai prin aceea că tu, ca o a doua persoană, mi te oferi sau mi te dăruiești și totodată mă primești, așa cum și eu – cel/cea care iubește – îmi pot dovedi în mod pozitiv suveranitatea numai prin aceea că te primesc. Această relaționare a lui Eu și a lui Tu nu se fundamentează în existența înțeleasă ca a mea sau a ta, ci în existența înțeleasă ca a noastră, altfel spus, în ființarea existenței ca împreună-ființare. Abia din această împreună-ființare izvorăște aici sinele. Noi existăm *mai deoreme* ca Eu-însumi și Tu-însoți [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.].” (p. 1260)

preocupare și izvorul de trăire, așa cum subiectul meu constituie pentru tine un asemenea centru și izvor.

Suntem doi într-o unitate, fiecare privind la celălalt. Tu îmi ești necesar mie, ții de existența mea, fără a fi încorporat în eul meu, și eu, de existența ta, fără a fi încorporat în tine. Îmi ești necesar nu pentru că aș simți nevoia de a avea un subordonat sau un slujitor, ci pentru a-mi fi tu mie centru 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 eului meu. Atât de intim îmi devii, ajungi atât de una cu mine, atât de mult te atrag în centrul existenței mele, încât îmi substituiesc eul. Tu ții locul eului meu, ții în mine locul persoanei prime, păstrându-te independent de mine. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: „Prin iubire fiecare atrage pe semenul său atât de mult la sine în intențiile sale și-l preferă sieși, pe cât îl respingea înainte și se prefera pe sine”²⁹. În același timp, tu te raportezi analog la mine, și în aceasta se manifestă independența subiectului tău față de mine, întregind tocmai prin aceasta fericirea mea. E o substituie de euri. Locul eului meu l-ai luat tu, și locul eului tău în tine l-am luat eu, prin voința ta, nu printr-o constrângere exercitată de mine.

Dar tu ai luat locul eului meu în mine rămânând autonom, deci propriu-zis nu e o absorbire a ta în mine, ci o ieșire a mea din mine, o trăire a mea nu în jurul eului propriu, ci în jurul tău, ca și o trăire a ta în jurul meu. Eu nu experiez numai trăirea ta în jurul meu, ci și pe a mea în

²⁹S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, PG 91, 400.

jurul tău. Întrucât centrul trăirii mele nu mai sunt eu, ci ești tu, te experiez pe tine ca centru, dar întrucât centrul trăirii tale sunt eu, valoarea mea este recompensată prin tine, încât prin mine experiez valoarea ta, dar în același timp prin tine îmi vine în conștiință și valoarea mea; astfel chiar despre mine, ca valoare, știu prin tine, sau pe mine mă am în adâncimea proprie, prin tine. Conștiința de mine e nedezlipită de conștiința de tine, de conștiința de „noi”.

În legătură cu iubirea ca ieșire din sine, Dionisie Areopagitul afirmă: „Iubirea dumnezeiască este extatică; ea nu permite celor ce se iubesc să fie ai lor înșiși, ci ai celor pe care îi iubesc. [...] De aceea Marele Pavel, cuprins de iubirea dumnezeiască și de puterea ei extatică, a rostit aceste cuvinte inspirate de Dumnezeu: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (*Galateni* 3, 20). Prin iubire este afară de el însuși și în Dumnezeu, după propria sa expresie, nemitrăind propria viață, ci viața suveran scumpă a Celui iubit.”³⁰

Propriu-zis, nici eu nu-ți aparțin ție, nici tu mie, ci amândoi aparținem unui „noi”. Eu mă depășesc pe mine în legătura de iubire cu tine, nu mai sunt închis în mine, ci oarecum între mine și tine, sunt ieșit din cercul proprietății mele, ca și tine din cercul proprietății tale, creăm o unitate care nu se reduce la proprietatea unui singur eu, a mea sau a ta, și totuși nu e în afară de noi amândoi. Nu e vorba nici de a ne avea pe amândoi într-o proprietate comună, cum putem avea diferite obiecte în comun, ci, așa cum eul meu singular e mai presus de calitatea de proprietate a mea, dar totuși îl trăiesc, așa eurile noastre

³⁰ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, PG 3, 712 A.

sunt mai presus de o proprietate individuală sau comună, dar le trăim în comun; și eu și tu trăim din unitatea celor două subiecte, fără ca acestea să înceteze a fi două; eu îl trăiesc pe „noi”, și tu, pe „noi”. De aceea raportul meu cu tine nu se poate exprima ca încorporare a ta în mine, sau a mea în tine, ci ca „întâlnire”, ca ieșire a mea din mine și a ta din tine; eu stau deschis în fața ta, și tu deschis în fața mea. Această reciprocă deschidere e și o reciprocă apartenență și e, în același timp, libertate. 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, trăindu-mă pe mine. E o întregire a mea prin tine și a ta prin mine.

Eu am nevoie să-ți comunic anumite sensuri, și dacă tu asculți cu înțelegere, câștig și eu o nouă înțelegere a lor. Eu câștig în adâncime, îmi devin transparent ca subiect prin faptul că pătrund în adâncimea subiectului tău, sau prin faptul că tu deschizi liber adâncimile tale. Tu ești nădejdea și tăria mea, eu sunt nădejdea și tăria ta. Chiar prin faptul că te știi nădejdea și tăria mea, te întărești, și eu la fel, chiar prin faptul că mă știi nădejdea și tăria ta. Apartenența mea și a ta la un „noi” face ca, atunci când tu strigi după ajutorul meu, eu să simt că ceva ce ține de mine e în suferință, iar dacă te lovesc pe tine, mă împrăținez și mă păgubesc pe mine de ceva esențial, a cărui pierdere mă afectează mult mai mult decât cea a vreunui bun care e exclusiv al meu. Poate de aceea zice francezul „partir c'est mourir un peu”. Plecând de lângă tine, mor întrucâtva, precum mori și tu când pleci de lângă mine. Așa se explică sentimentul acut al muștrării conștiinței pentru răul ce l-am făcut altora și răspunderea ce o simt pentru semenii. Numai faptul că în dragoste mi se revelează apartenența

ta la cercul existenței mele, ca parte a lui „noi”, a unei realități comune căreia îi aparținem și eu și tu, și numai faptul că, în acest „noi”, fără de care nu pot exista normal, eu am rolul de a primi de la tine, precum tu ai rolul de a primi de la mine explică acea realitate pe care o resimt ca pe o adevărată minune: că tu mă iubești. Fiecare subiect înțelege de ce-l iubește pe un altul, căci vede în acela o serie de însușiri și de ajutoare, simte că fără el n-ar putea trăi. Dar nu înțelege ușor de ce îl iubește altul pe el, întrucât în dragostea altuia față de sine el însuși își pare fără preț, neinteresant, fără adâncimi. Nimeni nu-și poate da seama cât de mult valorează pentru altul, dar își dă seama cât valorează altul pentru sine.

Acesta e reversul mândriei și al părerii de sine. Aici se revelează faptul că nimeni nu se poate mulțumi cu sine fără altul, că existența proprie devine bogată și adâncă prin altul. Trăind exclusiv în mine, existența mi se sleiește de orice conținut. Binswanger citează, pentru ilustrarea acestui fenomen, următoarele cuvinte din Jean Paul, care vede adevărata minune nu în a iubi, ci în faptul de a fi iubit : „Iubirea cu care ne primește bunătatea celuilalt este ceva atât de tainic, încât nu putem pătrunde în înțelesul ei, pentru că nu putem împărtăși ideea bună ce și-o face acela despre eul nostru; nu înțelegem cum ne poate iubi acela, dar ne împăcăm cu aceasta dacă ne gândim că celălalt, din partea sa, înțelege tot așa de puțin dragostea noastră față de el”³¹.

De aceea dragostea creștină e împreunată cu smerenia. Într-un chip analog cu Jean Paul, Dostoievski îl pune

³¹L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, pp. 115-116, 216.

(pe Markel), unul dintre personajele sale să le întrebe pe slugile sale: „Iubiții mei, bunii mei, de ce mă slujiți? De Se va milostivi Dumnezeu de mine și mă va lăsa să trăiesc, vă voi sluji și eu pe voi, căci fiecare trebuie să slujească altora.”³²

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

Uneori, sentimentul acesta al lipsei noastre de importanță ne face să pregetăm a-i dărui un cuvânt de apreciere cuiva care ni se pare cu mult mai presus de noi ca să aibă nevoie de el; alteori, să le adresăm semenilor cuvinte grele, socotind că ele nu pot avea niciun ecou serios în ei. Dar pe urmă aflăm cu uimire cât de mult l-a durut pe cineva lipsa unui cuvânt bun din partea noastră, sau rostirea unui cuvânt rău la adresa lui.

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

³² Frații Karamazov, ed. germ. p. 581.

Simțirea smerită a acestei puținătăți a propriei persoane nu exclude însă o creștere proprie prin dragostea semenului³³. Eu simt că, dacă aș trăi prin mine însumi, în afara legăturii de iubire cu cineva, n-aș fi nimic, în schimb în această legătură cresc, însă tot plusul pe care-l experiez îl reduc la el. Cum se va vedea în continuare, 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 obiect, 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 subiect și un lucru), fără să înceteze a fi suverane și autonome. Prin iubire pătrunzi în intimitatea unui semen, în sâmburele ființei lui, mai mult decât pătrunzi în ființa unui obiect, chiar dacă îl asimilezi prin mâncare. Îl pătrunzi fără să-l nimiciești sau împuținezi, ci, dimpotrivă, dându-i ocazia să crească. De aceea iubirea e suprema unire și promovare reciprocă

³³ Creșterea aceasta este uriașă. Goethe o socotește chiar infinită, considerând 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: „Violența ta se va înmulți la nesfârșit, dacă tu crezi că te iubesc [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]” An Frau v. Stein, 12 März 1781, la L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 79. Dar tot așa de adevărat e că în conviețuirea lor două sau mai multe persoane ce nu se iubesc se rod într-un mod atât de chinuitor, că viața lor este cu adevărat iad, de care adeseori nu pot scăpa.

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 în raport cu oricine. Dar putința acestei legături de a se actualiza e mai mare sau mai puțin înăbușită decât prin încercarea subiectelor de a se reduce reciproc la starea de obiect, sau prin lipsa de atenție cu care un subiect trece pe lângă un 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 plasmăm fiecare neasemănat mai mult în interiorul celui-lalt decât înainte, dar și în interiorul propriu. Acum se realizează și ne devin transparente propria adâncime și adâncimea semenului. Ele ne revelează, ne dau un plus considerabil de realitate. Celălalt ni se revelează ca având o adâncime uluitoare, o bogăție nebănuită. Dar ceea ce e ciudat e că acest plus nu poate fi definit exact. Câtă vreme, rămânând într-un contact superficial cu semenul, când marea bogăție a subiectului lui ne este acoperită, putem formula în concepte definite anumite însușiri ale lui și tindem să-l definim exact, descoperirea subiectului lui ne pune, dimpotrivă, într-o legătură cu un plus neasemănat mai mare, dar imposibil de precizat, în esența lui, în concepte.

Iubirea e un uriaș plus de cunoaștere, producând în același timp un uriaș plus de viață în cel iubit și în cel ce

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

Imaginația aceasta are multiple temeuri de adevăr. În primul rând, subiectul fiecăruia ascunde virtualități indefinite, care pot fi puse în valoare prin iubire. E ceea ce explică faptul că aceste virtualități sunt sesizate tot numai de 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 latente neobservate de privirile piezișe sau superficiale ale celor 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 dinspre sine un val de lumină peste ele, ci și pentru că, de fapt, cel iubit, simțind dragostea celui alt, o trăiește ca pe o putere ce scoate la iveală din adâncurile sale tot ce e bun și, în același timp, îl sporește considerabil; de fapt, prin dragostea noastră îi 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 celui iubit, iar faptul acesta se datorează fie exclusiv virtualităților ascunse în trăsăturile aceluia, fie idealurilor la care aspiră în mod neștiut tendințele celui ce iubește, fie unei sinteze a aspirațiilor unuia cu virtualitățile sesizate din celălalt, ceea ce-i mai probabil.

În general, imaginația e produsul unor forțe, al unor latente, al unor posibilități din cuprinsul comun al celor doi, din cuprinsul lui „noi”. Și dacă cel ce și le imaginează crede puternic în ele, ceea ce se întâmplă în dragostea adevărată, forța de la baza lor – în care e antrenată și voința, comunicându-i-se, din cel ce iubește, celui iubit – îl face pe acesta să se silească și el spre actualizarea lor, făcând abstracție de faptul că în el lucrează și chipul ideal pe care și l-a făcut celălalt despre sine. Indefinitul atât de bogat în latente 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 latente în fiecare dintre ei. Astfel, chipul celui iubit, idealizat de imaginația celui ce iubește, devine o forță – model, care îl preface pe cel iubit din zi în zi, în vreme ce și cel ce iubește își actualizează tot mai mult propriul chipul idealizat, făurit de celălalt. Propriu-zis, între chipul meu idealizat de celălalt și chipul lui idealizat de mine, se produce, prin comunicare reciprocă, o fuziune. Astfel, 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 și chipul idealizat al celui alt, căci privindu-se 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 pe ale celui alt, 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 învârtoșa și și-ar pierde frumusețea. Imaginația e forța prin care cel ce iubește scoate, asemenea unui scafandru, din bogăția indefinită a celui iubit, frumuseți și lumini și transparente 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 este 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 iubire față de Dumnezeu. Dar noi am văzut că cel ce coboară în adâncurile indefinite ale subiectului propriu adușmeacă, 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, admițând o asemenea cale de coborâre în adâncimile proprii, contrazicem afirmația noastră că fără iubirea altuia nu putem să ne descoperim subiectul propriu, menționăm că rugăciunea nu stă în contrazicere cu calea dragostei, ci este și ea o cale de creștere continuă

în dragoste. Căci ceea ce ne susține în efortul înaintării, prin *Rugăciunea lui Iisus*, la rugăciunea mintală din inimă e dragostea față de Iisus, care crește continuu, făcându-ne, printr-o imagine spirituală a chipului Său duhovnicesc, după chipul Său și simțindu-L tot mai unit cu eul propriu, într-un „noi” din care eu nu mai pot să ies fără primejdia pierderii mele.

Și nu numai eu primesc în mine „Eul” lui Hristos, făcându-mă după chipul Lui, ci și „Eul” Lui primește eul meu în Sine, primește chiar trupul meu în Sine, încât mă încadrează și pe mine în simțurile Sale curate, în faptele Sale curate. Astfel, cei ce credem devenim, toți împreună, un „trup” cu El, fapt ce se va desăvârși în viața viitoare.

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

*

În rândurile de mai sus, am răspuns la o cunoscută întrebare: cum se autorevelează eul nostru prin dragostea de altul, sau prin rugăciunea care nu e lipsită de dragostea de altul? Dar pentru că există și opinia că nu dragostea e întâi, ci autorevelarea, am voi să răspundem, mai pe larg decât am făcut-o în rândurile de mai sus, și la întrebarea: dintre autorevelarea eului și dragostea de altul, care primează? Kierkegaard a răspuns: întâi e autorevelarea, de-abia după aceea dragostea de alții. „Cine nu se poate revela sieși nu poate iubi”³⁴. Aceasta ar reieși și din faptul că am așezat întâi rugăciunea, ca mijloc de părăsire a lumii externe pentru regăsirea eului, urmând orientării ascetice a spiritualității ortodoxe. Binswanger crede, dimpotrivă, că întâi este iubirea de alții și după ea vine autorevelarea. El inversează sentința lui Kierkegaard, declarând: „Cine nu poate iubi nu se poate revela sieși”. Iubirea premerge autorevelării. Căci „tu” ești cel ce înlătură acele piedici din calea autorevelării³⁵.

³⁴ „Fiecare om are în viața lui interioară și exterioară anumite cauze care îl împiedică să devină transparent în totalitate, adică să își înțeleagă cu claritate raportarea la lume, să se descopere. Cine nu se poate descoperi pe sine, acela nu poate iubi, și cine nu poate iubi este cel mai nefericit dintre toți [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]” (*Gesammelte Werke*, II, p. 133 ș.u.)

³⁵ El spune: „Cine nu poate iubi, acela nu se poate revela. Dragostea și sinele sunt una [...] Tu ești cel care depășește obstacolele și care mă ajuți să devin transparent, inteligibil în relația mea cu lumea, să mă descopăr [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]” (*Gesammelte Werke*, II, p. 129).

Binswanger alege exclusiv calea din urmă, pentru că se gândește mai ales la dragostea dintre bărbat și femeie, care e ajutată enorm 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. Este adevărat că fără descoperirea subiectului semenului în dragostea adevărată nu ne descoperim nici noi toată adâncimea subiectului nostru, așadar nu atingem ultima desăvârșire în rugăciune; dar nici fără rugăciune nu putem dobândi deplina iubire de semeni. Credem că rugăciunea, ca semn al dragostei de Dumnezeu, și dragostea de semeni progresează paralel și într-o intercondiționare. Dar credința în Dumnezeu primează. Ea dă forță voinței de a-i iubi pe semeni, precum ea susține efortul nostru în rugăciune.

Socotim că se descoperă pe sine cel care îl iubește pe altul, ajutat și de rugăciune, sau cel înălțat la treapta rugăciunii mintale, ajutat și de dragoste. Iar descoperindu-și indefinitul subiectului propriu, descoperă, în legătură și în comunicare cu el, și infinitul divin. Aceasta, cu atât mai mult cu cât descoperă și în adâncurile semenului iubit și în comunicare lăuntrică cu el infinitul divin³⁶.

³⁶ Sfântul Simeon Noul Teolog zice în privința aceasta: „Fiecare, privind pe fratele și aproapele său ca pe Dumnezeu, să se considere pe sine atât de mic față de fratele său, ca față de Făcătorul său” (*Capete practice și teologice*, cap. 114; *Filocalia greacă*, ed. II, vol. I, p. 165). Sau: „Pe

Dacă-i așa, „imaginația” dragostei își are o sursă infinită în îmbrăcarea semenului cu trăsăturile celor mai ideale însușiri, pentru că toate și le poate însuși în mod actual semenul nostru, aflându-se în legătură cu Hristos, fie direct, fie prin mine, care-l iubesc, din legătura mea cu Hristos, izvorul tuturor virtuților.

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

toți oamenii suntem datori, noi, cei credincioși, să-i privim ca pe unul și în fiecare să socotim că este Hristos” (*Capete practice și teologice*, cap. 61; *Filocalia greacă*, ed. II, vol. I, p. 158). De fapt, de la cel ce te iubește îți curge atâta viață, ca de la Dumnezeu; dar aceasta pentru că el este în legătură cu Dumnezeu.

Binswanger socotește că infinitul dragostei e unul 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 gândește la un Absolut-Persoană. Noi, creștinii, care credem în Absolutul-Persoană, socotim că ne putem întâlni întâi cu acest „Tu” absolut și că abia El poate și vrea să ne îndrepte iubirea și spre persoanele create după chipul Lui.

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

bucurie spirituală s-ar naște din cuprinsul firii, cu care suntem conaturali, cum am mai experia incapacitatea noastră de a o trăi întregă mai mult timp în continuu, sau tot timpul?

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

În dragostea față de semen, de asemenea distingem această etapă prelungită de bucuria debordantă a câte unei clipe ca dar de sus. Dacă ne cuprinde câteodată o asemenea bucurie față de un semen, fără să ne fi pregătit printr-o iubire specială față de el, aceasta se datorează faptului că sufletul nostru s-a pregătit în general pentru

iubire prin rugăciunea ca drum iubitor spre Dumnezeu și prin consecința ce a urmat de aici de a-l iubi pe orice om. Dar, în orice caz, clipa de bucurie extatică de un om, neurmând unei pregătiri speciale de lărgire a inimii prin părăsirea tuturor imaginilor, conceptelor și intereselor limitate, nu poate dura decât cu mult mai puțin decât beția dragostei de Dumnezeu.

Un al doilea motiv care face ca extazul dragostei față de Dumnezeu să dureze mai mult constă în 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 ființa, încât parcă și oasele se topesc. Omul înduhovnicit nu mai simte, în iubirea cu care Îl iubește pe Dumnezeu, nimic omenesc, ci exclusiv puterea dragostei dumnezeiești revărsată în el, iubindu-L pe Dumnezeu cu aceeași iubire cu care îl iubește 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, încât să-și simtă topindu-se până și tăria oaselor, nemaiștiindu-se pe sine, ci fiind prefăcut întreg de dragostea lui Dumnezeu. Despre unul ca acesta putem spune și că este în viața aceasta, și că nu este. Căci petrecând încă în trupul său, călătorește, datorită dragostei, afară din el, mișcându-se neconținut cu sufletul către Dumnezeu. Arzând cu inima neconținut de focul dragostei, s-a lipit de Dumnezeu prin puterea neslăbită a unei mari iubiri,

ca unul ce a ieșit odată pentru totdeauna din iubirea de sine, pentru dragostea de Dumnezeu.”³⁷

Extazul dragostei, adică, sau sentimentul unirii cu Dumnezeu, sentimentul că formează cu Dumnezeu un „noi” actual experiat, devine tot mai prelung, producând o bucurie, o căldură sufletească tot mai intensă. Iar extazul prelungit face ca și răstimpurile dintre un extaz și un altul să fie tot mai pregnant marcate de conștiința prezenței actuale a lui Dumnezeu, de dragostea cea calmă, împreună cu lucrarea minții, încât viața omului câștigă o continuitate de dragoste neîntreruptă. Continuitatea aceasta o exprimă Apostolul Pavel zicând: „Căci de ne-am ieșit din fire, este pentru Dumnezeu, iar dacă suntem cu mintea întreagă, este pentru voi” (2 Corinteni 5, 13), subînțelegându-se însă: „dar și pentru Dumnezeu”.

De extazul perpetuu propriu-zis vom avea parte numai în viața veșnică. Numai atunci vom ieși complet din discursivitate, numai atunci vom avea parte de acea neîntreruptă pătrundere esențială a noastră de subiectul divin, ca și de subiectele umane, de o eternă 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 dintre subiectele umane, obținută prin dragoste, se realizează unirea întregii firi omenești din toate subiectele și unirea ei cu Dumnezeu. Căci lucrul acesta îl afirmă Sfinții Părinți. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că mai întâi

³⁷ DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 14, în: *Filocalia*, 1, p. 409; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, pp. 238-239.

iubirea îl unifică pe omul individual cu sine, înlăturând mânia, viclenia, lăcomia și toate cele în care s-a împărțit omul prin iubirea trupească de sine. Căci, nemaifiind acestea, nu poate persista nicio urmă de răutate; în locul lor se introduc felurile virtuților, care întregesc puterea iubirii. Însă prin unificarea aceasta a omului individual, se realizează și unificarea indivizilor între ei. „Iar iubirea adună cele împărțite și-l face pe om iarăși o singură rațiune și un singur mod de comportare și netezește toate inegalitățile și deosebiri de opinie din toți. Ba îi duce la o egalitate laudabilă, prin faptul că fiecare atrage atât de mult pe altul la sine în intențiile lui și îl preferă sie însuși, pe cât de mult îl respingea altădată și se prefera pe sine. Și prin iubire se desface de sine de bunăvoie, despărțindu-se de rațiunile și preferințele proprii, de gândurile și însușirile lui, și se adună într-o simplitate și identitate, în temeiul căreia nimeni nu se deosebește întru nimic, ci fiecare a devenit unul cu fiecare și toți cu toți, sau, mai bine-zis, cu Dumnezeu decât cu ei întreolaltă, manifestând în ei aceeași rațiune de a fi și după fire, și după voință.”³⁸

Cum devenim deci prin iubire toți ca „un singur om”, unit cu Dumnezeu? Cel puțin cât trăim pe pământ, iubirea ca scurtă stare extatică nu o putem experia direct în timp decât în raport fie cu Dumnezeu, fie cu câte unul dintre semeni. Deci, și unirea desăvârșită realizată de ea. Mai ales iubirea extatică față de Dumnezeu în rugăciunea mintală ne absoarbe atât de mult în unirea cu Dumnezeu, încât uităm de oameni, lucru care nu survine atât de pregnant în clipa iubirii extatice a semenului. Căci, în cazul din

³⁸S. MAXIMUS CONFESSOR, *Epistolae*, PG 91, 400.

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 față de Dumnezeu, sau față de 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 față de toți oamenii. Interesele mele, patimile mele, opiniile contrazicătoare, ca manifestări voluntare, nu mai sfâșie unitatea de natură dintre mine și semenii. În fiecare clipă accept să judec lucrurile din punctul de vedere al semenului cu care mă aflu în raport, îl pun în locul eului meu pe al lui, renunțând la al meu. Făcând așa în mod succesiv cu diferiți semenii cu care ajung în contact, mi se întărește sentimentul unirii mele actuale sau virtuale cu oricine. Din partea mea, nu mai e nicio dezbinare între mine și ei; eu nu mai văd niciuna. Dacă văd ei vreuna, eu nu o văd.

Comportarea aceasta statornică întărește sentimentul unității mele cu ei și cu Dumnezeu. Aceasta ușurează în clipele de iubire extatică, de contemplație a subiectului oricărui semen în ceea ce are el cuceritor, indefinit și tainic, trăirea unei uniri desăvârșite. Și, la rândul lor, aceste clipe întăresc comportarea mea plină de atenție și de abnegație față de orice semen. Energia iubirii mele față de un semen, crescută și prin efortul voinței, dar mai ales prin acele clipe de contemplație extatică, se îndreaptă apoi ușor și spre alte persoane. Și peste tot, câștig o dispoziție statornică de iubire față de oricine, o

bucurie de toți, o convingere că în fiecare pot descoperi taina unor adâncuri fermecătoare. Mă simt unit virtual cu toți, și cu orice prilej concret această unire virtuală și indirectă devine cu ușurință actuală și directă. Iar iubirea ce o manifest față de semenii mei îi umple de energia ei, ceea ce are ca urmare întoarcerea ei către mine și propagarea spre alți semeni ai lor. Energia iubirii 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 eul meu, ca să te pun în locul lui pe tine, în unirea dintre mine și tine, natura umană repartizată în persoane își biruie împărțirea și se regăsește pe sine în unitatea ei, fapt care-i produce o bucurie entuziastă. Repartizarea în persoane a fost și este necesară tocmai pentru ca, prin iubire reciprocă, acestea să-și descopere o valoare și o frumusețe pe care altfel nu le-ar fi putut descoperi.

Unitatea descoperită prin iubire a firii repartizate în subiecte e altfel prețuită și de aceea alimentează o bucurie și o afecțiune neîncetate. Binswanger afirmă: „«Noi» cel realizat prin dragoste este semn, salut, chemare,

revendicare, îmbrățișare a existenței umane în ea însăși, cu un cuvânt: întâlnire.³⁹ 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 afară⁴⁰. Întrucât „casa” este interioritatea, sălașul ultim, vatra de odihnă, putem spune că omul, cât este singur, chiar în stare de „interioritate”, nu e cu adevărat „acasă” la sine, adică în „interioritatea” sa adevărată.

„Casa” soțului e locul unde se găsește soția, și „casa” soției e locul unde se găsește soțul, sau, mai bine zis, „casa” este constituită din amândoi, 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 „acasă” era prezența celui iubit. Cei ce se iubesc se primesc unul pe altul în inimă, își deschid unul altuia inimile⁴¹, adică intimitatea. Inima care i se deschide celui

³⁹ L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 170: „Împreună-existență în dragoste este gest, salut, chemare, rostire și îmbrățișare a existenței într-un cuvânt [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]”

⁴⁰ „Dragostea este a-fi-acasă în celălalt, independent de apropierea sau depărtarea fizică, așadar indiferent de absența sau prezența imediată. Acasă în celălalt sau reciproc este condiția posibilității ca orice loc unde ești tu să devină un loc (de locuire respectivă) pentru celălalt, chiar dacă tu ești în apropiere (prezent) sau *departe* (absent) [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]” (L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 46).

⁴¹ „Deschiderea inimii [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]” (L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 105).

iubit nu e numai autorevelarea subiectului în adâncimile lui infinite, ci și afecțiunea cu care se deschide acest subiect ca să-l primească pe celălalt.

Bucuria ce o avem de întâlnirea cu Dumnezeu în iubire ne arată că și aici e vorba de o regăsire. Natura umană, fiind opera iubirii creatoare a lui Dumnezeu, se află într-o relație de înrudire și de apropiere originară cu El. Unirea realizată prin dragoste îi dă sentimentul de regăsire, de revenire „acasă”, de intrare în odihnă, după cuvântul Fericitului Augustin: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*. Avem sentimentul că, în iubirea lui Dumnezeu ca extaz, Dumnezeu ne-a deschis inima. Sa și ne-a primit în ea, precum noi ne-am deschis inimile ca să intre El în ele. Pe de altă parte, revenirea la Dumnezeu, la inima Lui, înseamnă intrare în casa Lui. „Casa” lui Dumnezeu însă vrea să-i cuprindă pe toți oamenii, căci în inima Lui încap toți, iar eu când intru în ea trebuie să simt că mă aflu în ea unificat cu toți cei dinăuntru. Revenind în Dumnezeu, revenim în „Adăpostul-Persoană” propriu nouă, în casa părintească supremă, împreună cu toți fiii Părintelui ceresc. A fi în aceeași „casă” părintească cu toți cei iubiți e structura cea mai înaltă și mai pură a iubirii. Vom vedea cum această structură i se revelează lui

Lumea nu mai e un zid opac înaintea inimii tale, îngroșat de griji și de patimi egoiste, ci devine transparentă (wird die Welt auf dich). Se produce „o pătrundere a lumii îngrijorării și griji de către duhul dragostei pe de o parte, iar pe de alta o transparentizare a lumii îngrijorării în drumul către acest duh [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]” (L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, pp. 97-98). Dar ar trebui analizat și caracterul pozitiv, deschis transcendentului și celui iubit, al deschiderii inimii îngrijate de binele, sau de mântuirea altuia.

Moise sub chipul „cortului” de sus, după care s-au făcut cortul, templul și Biserica de jos. În această „casă”, care e Dumnezeu Însuși, se poate înainta la nesfârșit, fără să se poată intra în ființa ei însăși, în „altar” (în Sfânta Sfințelor). 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, experiată la capătul rugăciunii curate, mă umple de pornirea de a-i iubi pe toți semenii, de a-i primi pe toți în inima mea, care se află în inima lui Dumnezeu, de a simți că sunt cu toți în interiorul aceleiași „case” a lui Dumnezeu, care este Biserica.

III

DRAGOSTEA, CUNOAȘTEREA și LUMINA DUMNEZEIASCĂ

1. 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, nemairămânând decât iubirea care a crescut treptat prin sânguința omului până la limita puterilor lui. În momentul acesta de oprire uimită a oricărei lucrări mintale, în momentul acesta în care spiritul se simte la limita 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 propria stare de uimire, 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 și în grade mult reduse. Oprirea aceea nu înseamnă peste tot încetarea oricărei lucrări în minte, căci acum lucrează Duhul Sfânt, 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 Sfântul Grigorie Palama, ieșind din această stare, ei le comunică celorlalți experiențele lor, înlăturând ideea rătăcită că în spiritul lor totul s-a oprit, totul a amortit: „Iar aceia scot la vedere, pe cât 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”⁴². Căci, în oarecare fel, la acea lucrare participă și mintea, fiindcă are loc „o dare și o luare”⁴³, spune același sfânt. Duhul Sfânt le dă, iar mintea le primește. Oprirea de mai înainte înseamnă numai că mintea nu le mai descoperă prin lucrarea ei, ci prin cea a Duhului Sfânt. Deci ea nu mai modifică cele primite prin lucrarea ei, ci le primește așa cum sunt. Chiar primirea lor o face mintea prin lucrarea Duhului Sfânt. Am putea zice, tocmai de aceea, că mintea cunoaște acum realitatea mai adevărat, întrucât 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 coborârea în suflet a lucrării dumnezeiești, nu face de prisos nimic din strădania de mai înainte a minții, de a se fi ascuțit și lărgit

⁴² *Cuvânt III, din triada I, Coisl. gr., 100, f. 127 v, la Pr. D. STĂNILOAE, Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama, p. XXX, și la Hristou, pp. 429-430 (cap. 19).*

⁴³ *Cuvânt III, din triada I, Coisl. gr., 100, f. 127 v, la Pr. D. STĂNILOAE, Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama, p. XXX.*

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 rămâne singură în viața viitoare, e proporțională cu stadiul la care a ajuns mintea prin eforturile ei, deci e în funcție și de purificarea de patimi⁴⁴, fără de care mintea nu poate 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 obișnuite, este redat de Dionisie Areopagitul și de Sfântul Grigorie Palama și prin faptul că îi atribuie, pe lângă puterea activității naturale îndreptate 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 datorează 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 Sfântul Grigorie Palama, n-ar putea să se depășească pe sine însăși, n-ar fi vedere și înțelegere mai presus de lucrările

⁴⁴ Iată cum prezintă Sfântul Maxim Mărturisitorul acest fapt: „Sabatismul lui Dumnezeu este reducerea totală a celor create de El, de la activitatea naturală din ele, în mod negrăit lucrând în ele energia dumnezeiască. Căci Dumnezeu Se oprește de la activitatea naturală prin care făptura se mișcă în mod natural, când fiecare, primind analog și proporțional lucrarea dumnezeiască, pune capăt lucrării naturale orientate spre Dumnezeu” (MAXIMUS CONFESSOR, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, Centuria I, 47; PG 90, 1100). Acesta e poate motivul pentru care omul nu mai poate face în viața viitoare nimic din mântuirea sa.

mentale. [...] 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.”⁴⁵

Chiar în minte este 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 în fapt această depășire sau unire 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, constă în faptul că mintea nu primește de la început aceeași lumină dumnezeiască, ci are loc un progres neîncetat în vederea ei⁴⁶. Aceasta trebuie să depindă de o

⁴⁵ *Cuvânt III*, din cele poster., ed. Hristou, I, p. 581 (cap. 48). Citat din DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 7, I; PG 3, 864C. Cf. Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 57, în: *Filocalia* 7, p. 405.

⁴⁶ Sfântul Grigorie Palama vorbește de „înaintarea neconținută a îngerilor și a sfinților, în veacul cel nesfârșit, la vederi tot mai clare” (Sf. GRIGO-

neconținută lărgire 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 funcția ei este de sus, dar subiectul funcției e, împreună cu Dumnezeu, mintea. Aceasta înseamnă că nu subiectul sau organul uman produce funcția aceasta, ci ea vine de sus, dar organul a trebuit să se pregătească, să crească prin funcția sa naturală mereu, ca să fie în stare de a mânui tot mai multa putere funcțională ce vine de sus. După Sfinții Părinți, raportul minții cu lumina dumnezeiască e analog raportului 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 lucirea acestei lumini, care are în chip străin (paradoxal) ca materie (ca mijloc) vederea celui ce privește, mărinđ prin unire ochiul acela duhovnicesc și făcându-l neconținut în stare să cuprindă tot mai mult din ea, chiar ea, zic, nu va sfârși în veci să lumineze acel ochi cu raze tot mai strălucitoare și să-l umple mereu cu o lumină tot mai ascunsă și să-i descopere prin ea însăși lucruri nedescoperite înainte.”⁴⁷

RIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 56, în: *Filocalia* 7, p. 402; *Cuvânt III, triada poster.*, Coisl. gr. 100, f. 188v; ed. Hristou, I, p. 589).

⁴⁷ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 31, în: *Filocalia* 7, p. 360; *Cuvânt III*, din cele poster., Cod. Coisl. gr. 100, f. 179; ed. Hristou, I, p. 503.

2. Semnificația luminii dumnezeiești

Dar ce este lumina dumnezeiască ce se descoperă minții pe ultimele trepte ale rugăciunii curate?

Ea este, dintr-un punct de vedere, tocmai iradierea zâmbitoare a dragostei divine, trăită în formă mai intensivă în clipele de ațintire extatică spre Dumnezeu.

Am văzut că, în clipele iubirii extatice, se deschid privirii noastre, devenind iubitoare și zâmbitoare, adâncurile subiectului iubit. E o cunoaștere mai presus de cunoaștere, după ce subiectul nostru sau mintea noastră a ieșit din sine. În acele clipe, ne scufundăm în indefinitul iubitor al inimii lui, uitând de noi înșine. Dar această regăsire a firii în unitatea iubitoare „eu-tu” ne umple pe amândoi de o bucurie nesfârșită. Fața celui iubit, care nu e propriu-zis numai o imagine materială, ni se pare că umple totul și că din ea iradiază un farmec și o lumină care ne umplu și pe noi de lumină. Cine n-a observat că, în privirea extatică, două ființe se luminează într-un zâmbet? 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 este expresia bucuriei. Lumina spirituală e totdeauna expresia subiectelor ce se iubesc. Dar ea se proiectează și în plan mundan, făcându-le și pe acestea luminoase. Descoperirea reciprocă a subiectelor fiind opera iubirii, echivalează cu iradierea luminoasă sau zâmbitoare a lor.

Toate acestea exprimă ceea ce se petrece pe treapta supremă a rugăciunii curate, când se arată lumina dumnezeiască, fapt a cărui experiență e descrisă de oamenii

care o trăiesc, cu termenii de mai sus. De aceea, iubirea de Dumnezeu, cunoașterea și lumina ne sunt prezentate totdeauna într-o strânsă legătură. Uneori se vorbește numai de doi dintre acești termeni, dar totdeauna e presupus și un al treilea. Iată, de pildă, un loc din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul, unde se vorbește numai de iubire și de lumina divină: „Când 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 când răsare soarele.”⁴⁸ Dar chiar din acest loc se observă că lumina despre care e vorba este totodată cunoștință, pentru că apariția ei e precum aceea a soarelui care face să nu mai fie percepute stelele; cu alte cuvinte, când 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 decât o expresie a stării de iubire, este, în același timp, viață. Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „Dacă viața minții este lumina cunoștinței, iar pe aceasta o naște iubirea de Dumnezeu, bine s-a zis: «nimic nu e mai mare ca iubirea»”⁴⁹.

Cunoașterea înțeleasă ca viață, ca viață în iubire, are așadar un caracter existențial. Ea nu mai e o parte a vieții, sau ceva străin și opus vieții, cum adeseori ne apare pe planul de aici, ci e însăși viața. „Și aceasta este

⁴⁸ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 10; PG 90, 964.

⁴⁹ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 9; PG 90, 964.

viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat" (Ioan 17, 3). Vrând să evidențieze caracterul existențial al acestei cunoașteri experiate în iubire, Sfântul 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”⁵⁰.

De aceea Sfântul Maxim, puțin mai departe, prezintă iubirea legată de cunoaștere: „Precum lumina soarelui atrage ochiul sănătos la sine, tot așa cunoștința lui Dumnezeu atrage mintea noastră în mod firesc spre Sine, prin iubire”⁵¹. Aici lipsește deci termenul „lumină”. Dar în sentința imediat următoare prezintă legătura dintre lumină și cunoștință, omițând iubirea: „Mintea curată este aceea care e despărțită de neștiință și e luminată de lumina dumnezeiască”⁵². În sfârșit, în sentința care urmează sunt 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”⁵³.

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

⁵⁰ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 31; PG 90, 968.

⁵¹ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 32; PG 90, 968.

⁵² MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 33; PG 90, 968.

⁵³ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 34; PG 90, 968.

oprindu-se o clipă, uimită, din orice activitate, ca apoi dragostea divină, coborând de sus ca un foc peste o jertfă așezată pasiv pe vârful său ca pe un altar în fața lui Dumnezeu celui nevăzut, să o răpească și din ea însăși și să o ducă dincolo de peretele de întuneric care Îl ascundea pe Dumnezeu oamenilor, atâta timp cât înainta numai prin efortul ei. Minte, 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 sânul lăuntric al subiectului divin, sau al Sfintei Treimi.

Iată cum descrie treptele acestui urcuș Sfântul Grigorie Palama: „Cel ce dorește unirea cu Dumnezeu, desfăcându-și sufletul, pe cât este 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: în 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.”⁵⁴ „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

⁵⁴ Întâi 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. Întâi e „odihna” minții, sau „sâmbăta”, apoi „învieră” sau „Duminică”, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Capita Theologiae et Oeconomiae*, I, 53, PG 90 (cf. Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice sau teologice*, I, 53, nota 65, în: *Filocalia 2*, p. 175).

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.”⁵⁵

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 fiind Cel prin al Căru har există subiectul propriu, cu alte cuvinte, dacă în vremea rugăciunii mintea se vede direct pe ea însăși și numai indirect pe Dumnezeu, din momentul în care e răpită din sine Îl 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 iei, în orizontul vederii mele, locul eului. De fapt, lumina dumnezeiască e considerată ca fiind un reflex al feței iubitoare a lui Dumnezeu sau al forțelor 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 acolo El Și-a descoperit fața, 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”⁵⁶.

Dar ieșirea minții din sine nu s-ar fi putut realiza, dacă n-ar fi ieșit și Dumnezeu din Sine; deci nici vederea

⁵⁵ *Cuvânt III, triada I; Coisl. gr. 100, f. 138, la Pr. D. STĂNILOAE, Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama, p. LIII și ed. Hristou I, p. 458 (cap. 47).*

⁵⁶ *Omilia LXXIX, 2, ed. rusă din Muntele Athos, II, pp. 318-319; la Vl. Lossky, Essai sur la théologie mystique..., p. 216.*

adâncurilor Sale de taină, ca lumină. Faptul acesta ne este ilustrat iarăși analogic de clipa iubirii extatice dintre două ființe umane. Dacă ființa iubită nu se deschide într-un zâmbet, ci rămâne închisă, nu se realizează extazul unificator al dragostei. Lipsa de lumină de pe fața ei e un semn că vrea să rămână închisă, semn că nu iese din sine, sau nu o primește în sine pe cealaltă. La oameni, extazul se realizează printr-o ieșire reciprocă a unuia înspre altul, ieșire care poate fi numită și înălțare, după cum ieșirea în întâmpinarea celui iubit poate fi numită coborâre, iar intrarea de fapt în celălalt, când și el se deschide, înălțare. Ieșirea lui Dumnezeu din Sine însă, pentru a-L primi pe om, e numai coborâre chenotică. Dumnezeu trebuie să ni Se deschidă prin dragoste, ca să putem intra la vederea Lui. Dacă ar rămâne închis în Sine, nu am putea pătrunde în El. La noi, închiderea în noi înșine este egoism, o stare nefirească. Pentru Dumnezeu însă nu e necesară coborârea la om, și lipsa acestei coborâri nu înseamnă egoism, pentru că Dumnezeu are o viață de dragoste și de lumină în raporturile intertrinitare. De aceea, când un om iese în întâmpinarea altuia prin dragoste, ceea ce face el nu e numai o expresie a oferirii unui dar, ci și un răspuns la o necesitate lăuntrică de împlinire. Coborârea lui Dumnezeu la om prin dragoste este însă exclusiv un dar. De aceea dragostea divină față de om e altceva decât o necesitate a ființei lui Dumnezeu; e numai o lucrare benevolă a Lui. Prin urmare, unirea noastră cu Dumnezeu în dragoste nu e impusă de ființa Lui; aceasta L-ar coborî pe Dumnezeu la nivelul nostru, în sens panteist.

Din cele de mai sus, urmează că dragostea cu care ne iubeste Dumnezeu pe noi și noi Îl iubim pe El nu e

dragostea ființială cu care se iubesc ipostasurile divine între ele, dar e totuși o dragoste necreată, izvorâtă din ființa lui Dumnezeu. Deci, nici opinia lui Petru Lombardul, care spunea că noi Îl iubim pe Dumnezeu cu iubirea lui Dumnezeu, nu e justă, dacă prin „iubirea lui Dumnezeu” înțelege iubirea cu care ne iubește Dumnezeu, și nu simplu iubirea de la Dumnezeu; nici opinia lui Toma de Aquino, după care iubirea noastră de Dumnezeu e creată⁵⁷.

Deschizându-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 coborâre așază în noi lucrarea dragostei divine față de El, prin cealaltă Se deschide El în fața dragostei noastre celei de la El, care acum Îl caută. Întâi ne iubește Dumnezeu cu o astfel de iubire, încât ne face să-L iubim la rândul nostru. Întâi ne caută Dumnezeu inima, ca apoi să căutăm și noi să intrăm la El. Despre a doua coborâre din Sine a lui Dumnezeu afirmă Sfântul 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 mânat de

⁵⁷ Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 210. Lossky vede tot aici și greșeala lui S. Bulgakov, care ar fi identificat energia divină (Sofia) cu ființa lui Dumnezeu. Precizând punctul de vedere ortodox față de o asemenea identificare, el zice: „Când noi zicem că Dumnezeu este Înțelepciune, Viață, Adevăr, Iubire, noi înțelegem energiile, ceea ce vine după ființă, manifestările Sale naturale, dar exterioare Treimii înseși.” Nu știm dacă expresia „exterioare Treimii” e cu totul potrivită.

dragoste și de iubire și de prisosința bunătății Sale iese, nepărăsind adâncul Său, neieșind din Sine, din transcendența Sa, și Se unește cu noi prin unirea cea mai presus de minte.”⁵⁸

Mai bine zis, această coborâre având 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 coborâre, ci o atragere a văzătorului în lăuntru tenebrelor care despart transcendența divină de ordinea celor create. E o coborâre numai întrucât e o bunăvoință de a ridica la sânul său o minte creată. Descriind intrarea 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 Dumnezeu ascunsă?, ar putea întreba cineva. Nicidecum. Dumnezeu nu iese din ascunzimea Sa, dar Se dăruiește pe Sine și altora, ascunzându-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, ridicându-l pe el mai presus de sine și desfăcându-l în chip tainic de sine și așezându-l mai presus de toată lucrarea sensibilă și mintală, l-a ascuns pe el de el însuși (o, minune!) ca și pe dumnezeiescul Pavel, încât văzând ei, nu știau și se întrebau: cine este acela care vede? Și iarăși, ceea ce covârșește orice uimire este că și în arătarea aceasta negrăită și suprafirească, Acela rămâne ascuns.”⁵⁹

⁵⁸ *Cuvânt III*, triada I, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. LIII-LIV; ed. P. Hristou I, p. 458.

⁵⁹ *Cuvânt III*, din cele poster.; Coisl. gr. f. 188, ed. Hristou I, p. 590 (cap. 56);

Dar nici ieșirea minții din sine nu este o ieșire așa-zicând 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 când 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 amândouă sensurile ei realizează unirea minții cu lumina dumnezeiască pe care o vede. Văzând prin lumina iubirii divine coborâte în ea, și privind la acea lumină ieșită din Dumnezeu ce se reflectă asupra ei și în ea însăși, aceasta o umple făcând-o lumină. Cine privește la o lumină care iradiază de pe fața celui iubit se umple și el de acea lumină. Lumina și strălucirea de pe fața celui iubit se întinde și pe fața celui ce iubește, învăluindu-i pe amândoi într-o lumină și o bucurie comună, care, cu timpul, imprimându-se în priviri și în trăsături, îi face asemenea.

3. 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 până în lăuntrul ei. 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 când 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, se vede și pe sine. Ea, privind și uitând 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, privindu-L pe Dumnezeu și văzându-L ca lumină, se vede și pe ea umplută de lumină. Aceasta vrea să zică poate Sfântul Grigorie Palama prin cuvintele „mintea se vede pe sine ca altceva”.

Sfântul Grigorie Palama, deși susține mereu că mintea iese din sine când 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 numai chipul propriu, ci strălucirea lui Dumnezeu întipărită de har în chipul propriu, strălucire ce întregeste puterea minții de a se depăși pe sine și desăvârșește unirea cu cele mai înalte și mai presus de înțelegeri. Căci prin ea mintea vede pe Dumnezeu în Duhul mai bine decât îl poate vedea ca om.”⁶⁰ 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-zicând o lumină înrudită cu lumina primă și supremă ce se împărtășește tuturor și rămâne desfăcută de toate, iar tensiunea ei integrală spre lumina cea adevărată îndemnând-o să privească intens spre Dumnezeu,

⁶⁰ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 11, în: *Filocalia 7*, p. 328; *Cuvânt I*, din cele poster.; Coisl. gr., f. 172; ed. Hristou, I, p. 547.

prin rugăciunea imaterială, neîncetată și curată, ajungând astfel în starea îngerească și fiind 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 cântăreț David, simțind-o cu mintea în sine, descoperă plin de bucurie credincioșilor acest mare și negrăit bun, zicând: «Strălucirea lui Dumnezeu peste noi».⁶¹

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 inconștienta 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-L vedea pe Dumnezeu), viața în har este un progres neconținut al conștiinței, o experiență crescândă a luminii dumnezeiești.”⁶² 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 mândria e lipsa conștiinței de sine.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Când mintea e răpită în dragoste de cunoștința lui Dumnezeu și ieșind afară din cele ce sunt simte infinitatea dumnezeiască, venind la simțirea smereniei sale, fiind copleșită, ca

⁶¹ *Cuvânt III, triada I*, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XLVII; ed. Hristou, I, p. 450 (cap. 39).

⁶² Vl. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 216: „Gnoza, sau conștiința dumnezeiescului, pe cea mai înaltă treaptă, este o experiență a luminii necreate, această experiență fiind ea însăși lumină.” [Traducere din limba franceză de Marinela Bojin, n.ed.]

și proorocul Isaia rostește: «O, nevrednicul, că om fiind și buze necurate având [...] am văzut cu ochii mei pe Domnul, Împăratul Savaot» (*Isaia 6, 5*)⁶³. Conștiința de sine, sau conștiința puținătății proprii se acordă însă cu faptul că mintea se vede pe sine nu ca izvorătoare de lumină, ci ca simplă primitoare, ca purtătoare a unor puteri spirituale dăruite.

Autoprivirea minții, nu ca una ce are 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 rând e acea lumină. Chiar văzându-se pe sine, ea e tot în tensiune spre ceea ce nu e ea, spre lumina dumnezeiască ce o umple și o poleiește. Văzându-se pe sine numai ca reflector al luminii, dumnezeiești, ce nu pune în fața vederii niciun conținut propriu, ba având chiar conștiința că însăși puterea prin care vede, chiar funcția vederii e a lui Dumnezeu⁶⁴, ea nefiind decât subiectul care se împărtășește de vedere, 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 al subiectivității, 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 întregă în acest dincolo. Astfel, privindu-L pe Dumnezeu se vede pe

⁶³ MAXIMUS CONFESSOR, *Capita de Charitate*, I, 12; PG 90, 964.

⁶⁴ Sfântul Grigorie Palama spune că atunci când lucrează vreun simț al nostru sau mintea, ne dăm seama de acest fapt. Deci și când lucrează în noi ceva superior puterilor noastre, ne dăm seama de aceasta. „Așadar, simțirea aceasta e mai presus de simțuri și de minte (de înțelegere), căci când lucrează vreunul din acestea, și că lucrează vreunul din acestea, se simte și se înțelege.” (Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 24, în: *Filocalia* 7, pp. 349-350; *Cuvânt III*, dintre cele poster.; Cod. Coisl. gr. f. 177; ed. Hristou, I, p. 559.)

ea însăși, sau privindu-se pe ea însăși Îl vede pe Dumnezeu, fără 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.

4. Spiritualitatea luminii dumnezeiești

Din toate cele de mai sus rezultă că lumina dumnezeiască văzută în extaz, la capătul rugăciunii curate, nu este de natură 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: „Așază sufletele lor în loc luminat”? Sau ce durere le-ar putea pricinui întunericul contrar, dar sensibil și el? Vezi că nimic din aceasta nu e sensibil propriu-zis.”⁶⁵ Iar puțin mai departe se întreabă Palama: „Strălucește oare degeaba acolo trupul lui Hristos, odată ce nu e nimeni 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 se arată 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?”

⁶⁵ *Cuvânt III, triada I, la Pr. D. STĂNILOAE, Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XXXVIII; ed. Hristou I, p. 439 (cap. 28).

Amintind și de un cuvânt al lui Macarie cel Mare, care numește acea lumină veșmânt al slavei lui Hristos, în care va îmbrăca Dumnezeu sufletele dreptilor după moarte, Palama întreabă iarăși: „Cum ar putea fi deci ea veșmânt al sufletului, dacă e sensibilă?”⁶⁶. Iar într-un pasaj mai lung, spune, în legătură cu una dintre afirmațiile lui Dionisie Areopagitul (*PG* 3, 592) despre lumina divină, care ne va fi totul în veacul viitor: „Dacă spune că vom străluci în această lumină în veacul viitor, unde nu e nevoie nici de lumină, nici de aer, nici de altceva dintre cele ale vieții actuale, cum ne învață Scriptura de Dumnezeu inspirată, pentru că atunci *Dumnezeu va fi totul în toate* (cf. *1 Corinteni* 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 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 curăției ce provine din ea, ci după măsura curăției 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 curăția aerului înconjurător. Apoi, ar putea fi văzute atât atunci, cât 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

⁶⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XXXVIII.

nu le-a auzit, dar și că nici nu s-au suit la inima aceluia om, care pornește spre cele necuprinse încărcat 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 urmând acelor lumini, conjuncțiuni ecliptice și cicluri multiforme, așa încât să fie nevoie și de pedanta deșertăciune a astrologilor în viața contemplativă din veacul cel nesfârșit?”⁶⁷

Cum n-ar fi acea lumină mai presus de simțuri, când e mai presus de minte, odată ce se arată numai după încetarea oricărei activități naturale a spiritului omenesc?

Descriind experiența lui Moise de pe Muntele Sinai, Palama spune: „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 de sine văzătoare (atotvăzătoare) și umple mințile devenite fără ochi în sens de depășire (se ascunde, în același sens de depășire, de cei care nu au devenit fără ochi). Căci cum s-ar vedea în oarecare chip prin lucrarea minții lumina care se vede și se înțelege ea însăși pe sine (τὸ αὐτοπτικὸν καὶ αὐτονόητον)? Dar când 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, având tainic și nevăzând ea însăși lumina, care prin sine se vede pe sine.”⁶⁸ „E drept

⁶⁷ *Cuvânt III*, triada I, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XLIV; ed. Hristou I, p. 446 (cap. 46).

⁶⁸ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 56, în: *Filocalia 7*, pp. 399-400; *Cuvânt III*, din triada poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 188; ed. Hristou I, pp. 589-590.

că sfinții numesc lumina harului și inteligibilă, dar nici aceasta în sens propriu. Căci o socotesc și mai presus de minte, ivindu-se în minte numai prin puterea Duhului Sfânt, în vreme ce încetează orice lucrare a minții.”⁶⁹

Dar lumina aceasta, deși nu e sensibilă, deși e spirituală, se răspândește 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 radiațiile soarelui? „Astfel strălucea fața lui Moise de lumina lăuntrică a minții ce se revărsa și peste trup.”⁷⁰ Ca atare, lumina de pe fața lui Moise era văzută și cu ochii trupești 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.”⁷¹ E o deosebire însă între răspândirea acelei lumini pe fața celor ce o văd în duhul lor, și lumina însăși văzută de ei. Dacă s-a întâmplat ca răspândirea ei pe fața aceluia să fie văzută și de cei ce nu se aflau într-o stare transcendentă 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 trupești, nu se vedea prin puterea naturală a ochilor, ci prin Duhul Sfânt care lucra și prin

⁶⁹ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 6, în: *Filocalia 7*, p. 322; *Cuvânt III*, din triada poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 170, ed. Hristou I, p. 567.

⁷⁰ *Cuvânt III*, triada I, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XL; ed. Hristou, p. 442 (cap. 31).

⁷¹ *Cuvânt III*, triada I, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XL.

mințea, și prin ochii lor. De aceea, dacă reflexul luminii dumnezeiești răspândite pe fața unor sfinți în extaz e văzut uneori de oricine, lumina dumnezeiască însăși nu e văzută de oricine. De pildă, lumina din noaptea Nașterii Mântuitorului nu e văzută de ochii dobitoacelor, iar lumina de pe Tabor, deși mai strălucitoare decât cea a soarelui, deci vizibilă oricui din orice loc, nu era văzută decât de cei trei apostoli în care lucra puterea Duhului Sfânt. Deci, chiar dacă acea lumină e văzută și de ochii sensibili, întrucât 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 necuvântătoare?”, se întreabă Sfântul Grigorie Palama. „Iar nefiind sensibilă, dacă s-au învrednicit apostolii să o primească prin ochi, aceasta s-a datorat altei puteri, nu celei sensibile.”⁷² Dar dacă nu o văd prin puterea naturală a ochilor, înseamnă că nu e asemenea luminii fizice, din spațiu, sau din aer, ci aparține unei regiuni spirituale. 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 sunt deschiși și caută țintă 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.

⁷² *Cuvânt III*, triada I, ed. Hristou I, p. 438 (cap. 27); la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. XXXVII.

5. Vederea luminii dumnezeiești, o cunoaștere mai presus de cunoaștere

Fiind de ordin spiritual, umplând mintea, lumina aceasta e o autodescoperire a realității tainice a lui Dumnezeu. De aceea i se atribuie adesea nume 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 noastre 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 nicio evoluție nu ajunge mintea la unire cu Dumnezeu, Care e transcendent creației și puterilor ei. Numind „cunoaștere” acest rezultat al unirii minții cu cele necreate, Palama îi mai spune vederii luminii dumnezeiești și „neștiință”, dar nu întrucât ar lipsi și minimul de știință din ea, ci întrucât depășește maximumul de cunoaștere; nu întrucât e o absență a oricărei inteligibilități, ci întrucât depășește maximumul de inteligibilitate pe care-l poate atinge și cuprinde mintea. „Întrucât unirea aceasta depășește firea minții, este mai presus de toate lucrările minții și nu este cunoștință, decât în sens de depășire ($\kappa\alpha\theta' \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\chi\eta\nu$); iar întrucât este o legătură a minții cu Dumnezeu, e neasemănat mai înaltă decât puterea ce leagă mintea de cele create, adică de cunoștință.”⁷³

⁷³ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 48, în: *Filocalia* 7, pp. 386-387; *Cuvântul III*, din cele poster., cap. 48; Coisl. gr. 100, f. 185; ed. Hristou I, p. 567.

„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 curând 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, oricât s-ar împărți, n-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 numire i s-ar da, fie unire, fie vedere, fie simțire, fie cunoștință, fie înțelegere, fie iluminare, ea nu e propriu-zis niciuna dintre acestea, sau numai ei i se cuvin propriu-zis acestea.”⁷⁴

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 reprezintă nu numai un plus cantitativ de aceeași natură față de cunoștința dobândită prin eforturile spiritului uman, ci denotă și o superioritate calitativă, un *ganz Andere*, așa cum peste

⁷⁴ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 33, în: *Filocalia 7*, pp. 363-364; *Cuvântul III*, din cele poster., cap. 33; Coisl. gr. 100, f. 179; ed. Hristou, I, p. 582.

tot energiile divine sunt nu numai un plus cantitativ față de cele ale lumii create, obținut prin amplificare, ci sunt cu totul deosebite, trebuind să le negăm pe cele ale lumii ca să facem pasul către înțelegerea celor necreate. Vederea luminii dumnezeiești fiind cunoaștere a unei energii dumnezeiești, e cunoaștere după modul divin, omul văzând și cunoscând calitativ ca Dumnezeu, sau „duhovnicește și dumnezeiește”, cum zice Palama⁷⁵, și cantitativ. Un progres infinit este posibil în această cunoaștere a Lui. Dar unei asemenea cunoașteri trebuie să i se aplice, pentru o indicare cât de cât adecvată, numiri atât pozitive, cât și negative⁷⁶, 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 cunoaștință vederea aceasta, zice Sfântul Grigorie Palama. Ba, nu numai că nu trebuie s-o socotim și s-o numim cunoaștință, dar nici măcar cunoscută, decât doar în sens impropriu, prin abuz, având numai numele comun [...], sau mai bine zis în adevăratul sens propriu, dar propriu prin depășire. Așadar, nu numai că nu trebuie socotită

⁷⁵ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 50, în: *Filocalia* 7, p. 389; *Cuvântul III*, din cele poster., cap. 50; Coisl. gr. 100, f. 185; ed. Hristou I, p. 582.

⁷⁶ Palama zice despre Dionisie Areopagitul: „Deci zice de același lucru că e și întuneric și lumină, aici că și vede și nu vede, aici că și cunoaște și nu cunoaște”. (Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 51, în: *Filocalia* 7, p. 390; *Cuvântul III*, din cele poster., cap. 51; Coisl. gr. 100, f. 185; ed. Hristou, I, p. 584-585.)

cunoștință, dar trebuie socotită cu mult mai presus de orice cunoștință și de orice vedere prin cunoștință.”⁷⁷ Neputința de a o încadra în categoriile și în termenii oricărei cunoașteri naturale posibile nu trebuie să ne facă să înțelegem caracterul apofatic al acestei experiențe în defavoarea cuprinsului ei pozitiv.

„Dar cel ajuns în lumina aceasta – zice Palama, comentându-l pe Dionisie – vede, și nu vede. Cum, văzând, nu vede? Pentru că vede mai presus de vedere. Deci în sens propriu cunoaște și vede. Nu vede în sens de depășire, nevăzând prin nicio lucrare a minții și a simțurilor. Prin însuși faptul că nu vede și nu cunoaște, adică prin însuși faptul că a depășit toată lucrarea cunoașterii, e ridicat în ceea ce este mai presus de vedere și cunoaștere. Cu alte cuvinte, el vede și lucrează în chip mai înalt decât omenește, ca unul ce s-a ridicat mai sus decât omul și a ajuns dumnezeu prin har și este unit cu Dumnezeu, și prin Dumnezeu Îl vede pe Dumnezeu.”⁷⁸

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.”⁷⁹ Iar prin cunoștință, înțelege nu numai pe aceea din științele naturii și din rațiune, ci și pe cea din Sfânta Scriptură.

⁷⁷ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 17, în: *Filocalia 7*, p. 339; ed. Hristou I, p. 568.

⁷⁸ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 52, în: *Filocalia 7*, p. 391; *Cuvântul III*, din cele poster., cap. 52; Coisl. gr. 100, f. 186; ed. Hristou, I, p. 584.

⁷⁹ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 18, în: *Filocalia 7*, p. 343; *Cuvântul III*, din cele poster., cap. 18; Coisl. gr. 100, f. 179; ed. Hristou, I, p. 555.

6. 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 din clipele de extaz e superioară conceptelor, fiind o vedere directă, mai largă, a ceea ce e subiectul indefinit față de care conceptele sunt asemenea unei linguri de apă în comparație cu râul 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 de preferință această cunoaștere „vedere”, iar ceea ce e cunoscut, „lumină”, ca ceva ce se vede direct, ce răspândește prin prezența ei lumină. Rugăciunea curată a dus mintea mea până în preajma Subiectului divin, ca, într-o clipă, erosul de sus să mă răpească și să mă așeze într-un contact extatic, nemijlocit, cu El. Această prezență directă sau această experiență a prezenței Lui nemijlocite îmi apare ca o 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 te subordonez cugetării mele, când, anulând raportul „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 eului meu egoist, transformându-te în obiect⁸⁰. 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 neștiutoare⁸¹. Cunoaștere e propriu-zis numai a doua, pentru că prima „cunoaștere este numai o posedare știutoare a unui ceva, ca ceva”⁸². Aceasta, voind să îl posedez pe celălalt, îl transformă în obiect. Dar subiectul lui propriu-zis scapă de sub această voință de captare și ceea ce rămâne în mâinile celui ce vrea să-l cunoască în mod determinat, sunt numai văluri, sau numai fâșii din ele, ca în întâmplarea dintre Iosif și soția lui Putifar⁸³.

⁸⁰ L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 504: „Atunci când dragostea este o împreună-petrecere iubitoare, o rămânere credincioasă în existență sau mai corect o mișcare credincioasă în siguranța existenței, existența nu mai este absolut deloc înțeleasă și știută ca «ceva», ci revelată în ființa ei ca siguranță și cămin [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]”

⁸¹ „O știință neștiutoare”, zice Binswanger (L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 572) [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]

⁸² Max SCHELER, *Die Formen des Wissens and die Bildung*, p. 30: „Cunoașterea este în sine doar o deținere știutoare a ceva «ca ceva» [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, n.ed.]”

⁸³ L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 570: „Acea totalitate în sine, în sensul dragostei, totalitatea ca tu, poate fi gândită drept

În iubire te experiezi pe tine dincolo de orice însușire precizată în concepte. Când încetează iubirea, rămân cu însușirile tale; când te iubesc, nu văd decât lumina din tine, nu și umbrele. Însușirile le văd când încep să judec asupra însușirilor tale⁸⁴.

În clipa de întâlnire a ta ca întreg, îmi ești lumină. Când încetează această relație extatică, rămân cu câteva fărâme superficiale din tine, turnate în sertarele conceptelor. Am observat mai înainte că zâmbetul 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 dată fiind aceea, căci numai așa se poate manifesta iubirea în ea. E bucuria adusă firii unei persoane de regăsirea ei înseși într-o altă persoană. E bucuria produsă de conștiința acestei regăsiri, sau de conștiința unității de

cale perfectă, iar nu drept determinare. Tu ești totalmente de necunoscut pentru cunoașterea discursivă sau categorială, un adevăr care doar tinde să fie acoperit [...]. De aici rezultă că orice determinare, orice conținut terminologic este posibil doar drept conținut parțial." „Cunoașterea obiectivă se fundamentează pe o preluare cognitivă a ceva și pe o prelucrare rațională a ceva. Astfel, ea se limitează, după cum am observat, la ființă ca existență, la totul celor existente [...] sau la propriile însușiri [traduceri din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, *n.ed.*]" (p. 573)

⁸⁴ „Iubindu-te, nu mă supun doar judecății «unde este multă lumină, acolo este și multă umbră», ci și unei alteia: «lumină și umbră» (la tine) «sunt opuse», căci iubind, nu numai că privesc spre tine dincolo de lumină și umbră, dar nu «văd» nicio opoziție, ea nu există pentru mine, căci cine există pentru mine acela ești numai tu, dincolo de însușirile și determinările tale, adică drept un motiv unitar și recapitulativ [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, *n.ed.*]" (L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 578).

iubire, sau a unității reflectate și îmbogățite în două conștiințe. O anumită lumină reflectă orice ființă aflătoare într-o existență normală.

Ființa în normalitatea ei este o armonie, și armonia radiază lumină. Dar unul din semnele normalității unei ființe este integrarea ei în ansamblul existenței. De aceea numim „lume” ansamblul lucrurilor din afara noastră, pentru că strămoșilor noștri le-a apărut ca lumină (lat. *lumen, inis* = 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 împuținată, 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 sunt întunecați: lumina prieteniei simulate e o falsă lumină. Numai trăirea unității prin dragoste deschide izvoarele de lumină înăbușite în adâncurile ei. Conceptele mele despre tine ca produse de eul ce pune o distanță între mine și tine, sau o oarecare separație, sunt un semn al lipsei de dragoste.

Dacă firea creată iradiază lumină, cu cât mai strălucitoare lumină trebuie să iradieze Ființa necreată, ineputabilă în existență și în perfectă comuniune treimică! Unitatea Ei perfectă și ființa Ei infinită, trăită de iubirea desăvârșită dintre cele trei Persoane, iradiază lumină 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 curăția iubirii, o roagă neîntrerupt să li se descopere în iubire; căci vederea aceasta înseamnă și unire 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.

Zâmbetul lui Dumnezeu și cel al omului, întâlnindu-se în extazul dragostei, le umplu pe toate de lumină. De aceea întâlnirea cu Dumnezeu este experiată ca lumină. Numai când n-avem această experiență nemijlocită a lui Dumnezeu, mintea noastră făurește concepte, ca un surrogat al acestei experiențe. Dar cine ia un concept referitor la Dumnezeu drept realitatea lui Dumnezeu își face un idol. Iar rezultatul e moartea lui spirituală, cum interpretează Sfântul Grigorie de Nyssa cuvântul: „[...] nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască” (*Ieșirea* 33, 20).

În acest sens trebuie armonizată aparenta contradicție dintre recomandarea stăruitoare a Părinților să nu socotim dumnezeiască nicio apariție de lumină, și cealaltă afirmația că harul lui Dumnezeu umple sufletul de lumină⁸⁵. Aparițiile pe care trebuie să le întâmpinăm cu

⁸⁵ Tocmai Diadoh, care e mai neîncrezător în astfel de apariții, vorbește mai mult de lumina harului care umple sufletul. Uneori această aparentă contradicție o întâlnim în același capitol. De pildă, în cap. 40 spune: „Nu trebuie să ne îndoim că, atunci când mintea se află sub lucrarea puternică a luminii dumnezeiești, se face întreagă străvezie, încât își vede cu îmbelșugare propria ei lumină. Căci aceasta i se întâmplă, zice, când puterea sufletului pune stăpânire asupra patimilor. Dar că tot ce i se arată într-o anumită formă, fie ca « lumină », fie ca foc, se întâmplă din uneltirea vrăjmașului, ne învață limpede dumnezeiescul Pavel, zicând că acela se preface în chipul

neîncredere sunt „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 în privința căreia 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” răspândite în întreaga noastră ființă (o „simțire mintală”, cum îi zic Diadoh, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Palama), provocată însă nu de o stare subiectivă, ci de prezența dumnezeiască sau de experiența prezenței dumnezeiești.

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră orice concept definit sau imagine definită, luate drept Dumnezeu, ca pricinuitoare de moarte spirituală, și pentru faptul că opresc 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, ceea ce face ca ea să întrețină 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; [...] nu poate vedea omul fața

îngerului luminii (2 Corinteni 11, 14)” (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 40; în: *Filocalia* 1, p. 421; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 246).

Mea și să trăiască.» Aceasta n-o spune Scriptura în sensul că fața lui Dumnezeu le-ar fi pricinuitoare de moarte celor ce o văd, 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 închipuie 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 doar un produs al fanteziei sale. 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.”⁸⁶

Dar nu numai ființa dumnezeiască e nemărginită, ci și lumina pe care o iradiază, lumina ei ființială. De aceea ea nu e o formă definită și nu oprește dorul celui ce o privește de la a vedea tot mai mult din ea. Căci el are certitudinea că nu vede totul, că realitatea divină e infinit mai mult decât vede el și că, oricât ar progresa, nicio dată 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 și văzând, chiar prin vedere [ei] cunosc că lumina aceea este mai presus de vedere. Cu cât mai mult nu cunosc așadar pe Dumnezeu, Care Se arată din ei?”⁸⁷

⁸⁶ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 404.

⁸⁷ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 56, în: *Filocalia 7*, p. 402; *Cuvânt III*, din cele poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 188v; ed. Hristou, I, p. 590.

Pe de altă parte, când văzătorul acelei lumini coboară din starea de extaz, se silește să prindă în concepte și imagini ceea ce a văzut, dându-și însă seama că nu poate prinde decât fărâme 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 a caracterului lor simbolic. Indefinitul subiectului iubit sau infinitatea luminii divine nu ne prilejuiește experiența vidului pur și simplu, pe care ne-o prilejuiește perceperea indeterminării neantului, ci experiența unei plinătăți pe care, atâta timp cât stăm sub puterea ei, nu știm de unde să o prindem, nu că nu avem ce prinde. Așa se face că însuși Sfântul Grigorie de Nyssa, care, precum am văzut, accentuează atât de mult indefinitul Dumnezeirii experiat în întunericul divin de Moise, ca prototip al oricărui suflet ce s-a purificat de patimi, observă apoi că, în acel întuneric, a primit sugestia cortului cu toate amănuntele lui⁸⁸.

De ce natură este această sugestie este imposibil de lămurit în mod satisfăcător. Sfântul Grigorie Palama îi zice tot „vedere”, dar vedere a ceva imaterial. Respingând

⁸⁸ După Sfântul Grigorie de Nyssa, chiar glasul prin care Dumnezeu îi refuză lui Moise vederea feței Lui indică un noian de înțelesuri: „Iar glasul dumnezeiesc dă lucrul cerut prin ceea ce refuză, indicând în cuvinte puține un abis nemăsurat de înțelesuri” (S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 404).

teza lui Varlaam, că mai sus de teologia negativă nu e nimic, că vederea luminii dumnezeiești nu este decât teologie prin negație, el spune: „Oare Moise, desfăcându-se de toate lucrurile văzute și de toate cugetările care contemplă și depășind vederea locului și pătrunzând 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 de sine ipostatică (autoipostatică) a lui Dumnezeu (1 Corinteni 1, 24), care, fiind imaterială și necreată după fire, a arătat anticipat prin cortul mozaic că va primi odată o alcătuire văzută (întocmire) și așa va veni în chip și ființă Cuvântul 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 [...]”⁸⁹ Toate tainele divine i s-au arătat atunci simple și dezvăluite, zice același.

7. 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 uniformitate plată, sau ca haos luminos, ci ca plinătate implicită. O palidă analogie ne oferă relația iubitoare două persoane. În această experiență, subiectul iubit, oricât de indefinit mi-ar apărea,

⁸⁹ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 55, în: *Filocalia 7*, p. 397; *Cuvânt III*, din cele poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 187r-188r; ed. Hristou, I, p. 588.

îmi apare ca o armonie de o indefinită bogăție spirituală și personală.

Aceasta face posibil ca, în Dumnezeu, să fie contemplate, 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 sân al lor.

Binswanger a remarcat că realitatea lui „noi”, înfăptuită prin iubire, are și ea o anumită organizare, de care cele două subiecte sunt conștiente, sau, în alți termeni, fiecare dintre subiecte îl experiază pe celălalt ca având o bogăție plină de armonie, cu tot indefinitul lui. Acestei organizări sau armonii îi zice el „structură” (*Gestalt*). De pildă, altfel este organizată experiența structurii lui „noi” (*Wirstruktur*) în iubire, și altfel experiența aceluiași „noi” ca simplă asociație de interese, sau ca ciocnire de contradicții, când nici nu mai experiem un „noi” unitar propriu-zis, ci un „eu” și un „tu”, sau un „eu” contra lui „tu”.

„Structura” încă nu e concept, dar e sămânța conceptelor. Structura e o formă a trăirii, a experienței, asupra căreia reflectându-se, se nasc conceptele⁹⁰.

⁹⁰ L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis...*, p. 504: „În formele curate ale dragostei, adică în privire, în salut, în gest, în cuvânt, în sărutare și în îmbrățișarea, se arată deja miezul, cunoașterea existenței în dublul și cunoscutul sens al cuvântului, adică în sensul dobândirii actuale a conținuturilor cunoașterii. [...] De la salut până la îmbrățișare ne «cunoaștem» ca unii care iubesc. [...] Forma nu este absolut deloc o fixare terminologică a unui «conținut». Forma nu este absolut deloc o noțiune deja determinată, ci fundament al unei anumite noționalități sau accesibilități

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 experiază în modul cel mai general, ca pe un infinit, intim și sfânt adăpost al iubirii, care-l acoperă, care-l primește în interiorul lui, cuprinzând toate, în același timp în chip unitar și simplu, în iubirea lui. Poate de aceea spune Sfântul Grigorie Palama că, asemenea lui Moise, cel ce intră în zona luminii dumnezeiești se simte acoperit de ea, scos din împraștierea 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 cât înaintează mai mult în lumină, cu atât simte că înaintează mai mult într-un templu sfânt, într-o intimitate iubitoare, în care însă veșnic va rămâne un adânc ascuns de unde pornește toată lumina, toată iubirea, ca un izvor misterios infinit, care face posibil un progres infinit al cunoașterii noastre, al iubirii dintre Hristos și noi. Astfel, lumina dumnezeiască e percepută aidoma unui templu cu mai multe părți, începând cu cea mai dinafară și sfârșind cu „Sfânta Sfintelor”, sau cu intimitatea ființei divine, care e ascunsul veșnic închis în tenebrele misterului, de unde pornesc într-o procesiune fără sfârșit valurile de lumină și de iubire, unul după altul, ca dintr-un altar, care le pare credincioșilor din naos înecat în obscuritate, dar de unde țâșnesc licăririle făcliilor ce-și întind lumina jucăușă în naos⁹¹.

(aceasta este valabil și pentru forma de existență a unui anumit om) [traducere din limba germană de Pr. Cosmin Pricop, *n.ed.*].”

⁹¹ Răsăritul ortodox, păstrând catapeteasma ce închide altarul, sugerează continuu faptul că ființa divină rămâne ascunsă și incomunicabilă

De aceea se spune, în cartea *Ieșirii*, că Moise, intrând în tenebrele divine, a văzut arhetipul cortului sfânt. Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că oricine 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 îi interzice categoric omului să-L ase-mene pe Dumnezeu cu vreun concept al celor ce pot fi cunoscute, sau cu vreo imagine a fanteziei omenești⁹², spune ceva mai jos că, după ce Moise și-a purificat viața, „intră în cortul cel nefăcut de mână”, vrând 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 înseamnă progres nu numai în Dumnezeu, ci și în sine însuși, omul devenind mereu mai înalt ca sine. Ca și Sfântul Grigorie Palama, Sfântul Grigorie de Nyssa accentuează că intrarea în templul nefăcut de mână nu e apofatism pur și simplu, ci e vedere pozitivă și trăire într-o realitate superioară oricărei cunoașteri: „După trâmbițe, pătrunde în adâncul nevăzut al cunoașterii lui Dumnezeu. Dar nici acolo nu rămâne, 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

credincioșilor. Apusenii au înlăturat catapeteasma, pentru că nu știu de o deosebire între energiile divine, care se comunică lumii, și ființa divină ce rămâne veșnic neîmpărtășibilă, ca un ineputabil rezervor de mister.

⁹²S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 377.

să ajungă în Biserica cea nefăcută de mână, care este Hristos⁹³. Desigur, nici cuvântul „cort” nu e într-un totu adecvat pentru a indica taina aceasta dumnezeiască. Dar e cel mai important. „Căci puterea care cuprinde toate cele ce există, în care locuiește toată plinătatea Dumnezeirii, acoperământul totului, care conține în ea totul, se numește în sens propriu cort.”⁹⁴ E cortul care îmbrățișează cu iubire toate, acest cort fiind Însăși Persoana Cuvântului întrupat.

În forma generală a unui cort, care cuprinde toate cele ce există, a văzut, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, și Apostolul Pavel tainele cerești pe care nu-i este îngăduit omului să le rostească⁹⁵. În acesta ne vom adăposti deplin în viața viitoare, când se va desface cortul nostru cel văzut, sau trupul acesta, și ne vom îmbrăca în casa nefăcută de mână, din ceruri⁹⁶, adică în Hristos. Acesta e „cortul cel mai mare și mai desăvârșit, nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta”, în a cărui Sfântă a Sfințelor a intrat Hristos o singură dată⁹⁷, adică e Dumnezeirea în care a intrat deplin Hristos ca om, ca Înainte-mergător al nostru. E Cuvântul cel unul născut al lui Dumnezeu, „în Care s-au zidit toate cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie căpetenii, fie stăpânii, fie domnii, fie puteri”⁹⁸.

⁹³ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 377.

⁹⁴ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 380.

⁹⁵ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 381 (2 Corinteni 12, 4).

⁹⁶ 2 Corinteni 5, 4.

⁹⁷ Evrei 9, 11-12.

⁹⁸ Coloseni 1, 16; S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 384.

Cortul cel ceresc în care ne vom îmbrăca în viața viitoare nu poate fi decât Înțelepciunea ipostatică și atotcuprinzătoare, dar și atotiubitoare, a lui Dumnezeu, întrucât Apostolul Pavel numește trupul pe care l-a luat Acela „catapeteasmă” a Lui⁹⁹, prin care vom intra în infinitatea dumnezeirii Lui. Sfântul Grigorie de Nyssa socotește în general trupul „catapeteasmă a cortului de jos”¹⁰⁰. Deci, sufletul nostru ar fi cortul de jos, făcut după chipul cortului de sus, întrucât – după asemănarea Logosului, întru Care se cuprind din veci rațiunile tuturor lucrurilor, iar la sfârșit, toate fapăturile – e destinat și el să îmbrățișeze cu iubire rațiunile și chipurile tuturor, nu ca izvor ființial al lor, ci ca receptor. Dar altă dată, Sfântul Apostol Pavel numește trupul însuși „cort”, de care am dori să nu ne despărțim când ne vom îmbrăca cu celălalt, ci să-l luăm pe acela pe deasupra, „ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață”¹⁰¹. Căci nimic din ființa noastră, deci nici trupul, nu se pierde, ci totul e covârșit 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, arătându-se prin aceasta conformitatea dintre ele. Scopurile pentru care cortul de sus a primit să se îmbrace într-un cort de jos au fost restabilirea și consolidarea acestui din

⁹⁹ *Evrei* 10, 20.

¹⁰⁰ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 381.

¹⁰¹ *2 Corinteni* 5, 4.

urmă cort, care intrase într-un proces de alterare, conducând inevitabil spre 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 calitate de Persoană unică divino-ome-nească¹⁰². Acelorași scopuri, de restabilire și consolidare și deplină înfăptuire într-o existență veșnică a cortului de jos, le servește și îmbrăcarea în cortul de sus, prin intrarea în lumină, în viața de aici pentru scurte răstimpuri și în mod nedeplin, iar în viața viitoare, pentru vecie și în mod deplin. Propriu-zis, prin intrarea noastră în lumină se desăvârșește opera începută prin creație, desăvârșire al cărei prim stadiu constă în coborârea „Luminii” în lume, unde luminează ca într-un întuneric care încă nu o cuprinde.

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 coborârea „Luminii” pe pământ, la Întrupare, continuă prin Înviere și e terminată pentru fiecare când se înalță la a vedea „Lumina”, când intră în cortul cel de sus, la sfârșitul purificării. Prin aceasta, lumina sau conștiința creată intră în „Lumina” sau „Viața” și „Conștiința” necreată, atotluminoasă, pătrunzându-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 întrucât rămâne în lăuntrul „casei” de lumină a

¹⁰²S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 381.

lui Dumnezeu, nutrindu-se din izvorul existenței și al luminii care este ea; ceea ce iese din ea, iese din sfera existenței luminii nesfârșite. Cortul nostru cel de jos se restaurează, se consolidează și se luminează pentru veșnicie numai întrucât pătrunde în existența și lumina adevărată, τὸ ὄν, sau întrucât 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”¹⁰³.

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 s-a realizat.

Astfel, urcușul omului spre Dumnezeu începe în Biserică și se termină în Biserică. În Biserică începe și se termină acțiunea de desăvârșire a omului; în Biserică începe și se termină omul în veci, înaintând în veacurile nesfârșite în lăuntrul ei, care este însuși sânul lui Dumnezeu. Pornind din și rămânând în Biserică văzută, el urcă pe treptele nevăzute ale ei, ca într-un cort văzut, pe treptele celui nevăzut, acesta nefiind decât unul și același, dacă îmbrăcându-ne în cortul nevăzut nu îl vom dezbrăca pe cel văzut, ci cel nevăzut așezându-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” când e singur, chiar dacă se află într-un edificiu mult timp locuit de el. „Casa” lui este acolo unde se află ființa sau ființele

¹⁰³ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *De Vita Moysis*, PG 44, 381.

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 dintre structurile unei experiențe care nu-și pierde infinitatea sau indefinitul ei.

Un sentiment analog, dar infinit mai infinit¹⁰⁴, 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 sunt acolo și deci o infinită dragoste de toți și de toate îi umple sufletul. Lumina trebuie s-o experieze ca pe un val nesfârșit de iubire care, pornind de la Hristos și de la toți cei din El, îl atrage în lăuntru ei, revărsându-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 nesfârșite și negrăit de nuanțate, progresând mereu în nuanțarea lor, și având în același timp fiecare o adâncime infinită, și aflându-se într-o unitate desăvârșită cu toate. Așa se explică, pe de o parte, faptul că cei ce se întorc de la asemenea experiențe către ceilalți pot grăi atâtea despre Dumnezeu și despre voia Lui, sau că asemenea experiențe supraconceptuale sunt izvoare inepuizabile pentru îmbogățirea spirituală

¹⁰⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul folosește adesea expresia: „de infinite ori infinit”, când vrea să redea experiența prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu. În mod paradoxal, infinitul are și el grade și aspecte infinite.

a lor și a celorlalți; iar pe de alta, faptul că, în viața viitoare, vom contempla veșnic în Dumnezeu, însoțite de noi și noi experiențe, rațiunile tuturor lucrurilor, într-o desăvârșită unitate.

Apoi, prin faptul că aceste structuri urmează un anumit progres, ținându-se seama de măsura în care omul devine apt pentru structuri de calitate tot mai aleasă, se 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, în cursul vieții pământești, și în general creația cu rațiunile ei și cu relațiile ce le impune ne apar ca având nu un rol trecător, ci o valoare eternă. Vom fi în veci cu rațiunile lucrurilor, ne vom folosi în veci, desăvârșindu-ne, de străduințele morale și intelectuale de pe pământ.

Dar, oricât de utilă ar fi ideea acestor structuri, nu am fi îndrăznit să ne-o însușim pentru a lămuri cu ajutorul ei anumite elemente din experiența vederii luminii dumnezeiești, dacă n-am fi descoperit în ea formularea modernă a uneia dintre ideile Sfântului Grigorie Palama, dezvoltată în legătură cu câteva texte din opera lui Dionisie Areopagitul. La acesta, în loc de termenul „structură”, îl găsim pe acela de τύπος, „chip întipărit”, sau întâlnim verbul τυποῦν, „a întipări un chip”. E vorba de o întipărire imaterială, necorporală, a minții ca partea cea mai spirituală a personalității omului, dar și a ființei sale întregi, fiind deosebită de întipăririle imaginației. Dar ce poate fi această modelare căreia îi sunt supuși și îngerii, dacă nu structurarea noastră continuu nouă, de natură spirituală, pe care am încercat

s-o lămurim înainte? Față de Varlaam, care nu admitea decât întipăriri de imagini sensibile, și deci socotea că și lumina dumnezeiască este o asemenea imagine, Sfântul Grigorie Palama precizează: „Dar și imaginația dumnezeiască se deosebește mult de imaginația noastră omenească. Și anume, aceea se întipărește (imprimă) în latura noastră cu adevărat cugetătoare (intelectuală) și netrupească. Imaginația omenească însă se desfășoară în latura sufletului nostru apropiată de trup. Ceea ce primește întipărirea acolo este cea mai din vârf parte a sufletului rațional; pe când dincoace este aproape ultima parte a puterilor sufletești. Aceasta se întipărește în mișcările simțurilor; acolo, de vrei să afli cine produce întipărirea în puterea cugetătoare a prorocilor, ascultă pe marele Vasile, care spune: «Prorocii au văzut prin aceea că Duhul se întipărea în partea conducătoare a lor.» Deci Duhul Sfânt este Cel Ce Se așază în mintea prorocilor și, folosindu-Se de înțelegerea lor ca de o materie, prevestește în ea prin Sine cele viitoare, întâi lor și, prin ei, nouă. Cum mai e această lucrare (întipărire) a Duhului imaginație pur și simplu, de același fel și de aceeași cinste cu imaginația noastră?” – Și Palama conchide: – „Deci, e vorba de vederi care nu sunt nici sensibile, nici imaginate, ci cu totul altceva decât cunoștința din cugetare.”¹⁰⁵

Ca dovadă că există o modelare de ordin pur spiritual a minții sau a subiectului, deci și a ființei noastre,

¹⁰⁵ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 59, în: *Filocalia* 7, pp. 407-408; *Cuvânt III*, din cele poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 189; ed. Hristou I, p. 593.

Palama citează următoarele cuvinte ale lui Dionisie Areopagitul, în care vorbește de o modelare a sfințelor Domnii, după modelul domniei lor: „Domnia lor, ridicându-se peste toată neasemănarea și fiind plină de dorul fără sfârșit după Domnia și principiul Domniei celei adevărate, se modelează (διαπλάτουσιν) pe sine spre asemănarea propriu-zisă cu aceea.”¹⁰⁶ Iar puțin mai departe, aduce un loc și mai clar din Dionisie Areopagitul, în care vorbește în mod apriat despre „întipăririle spirituale” (τύπους νοητούς), despre „modelarea” și „formarea” minții: „Sfintele cete ale ființelor cerești, [...], întipărindu-se (modelându-se) pe ele însele în chip inteligibil (spiritual) spre imitarea lui Dumnezeu și dorind să-și formeze (modeleze) chipul lor cugetător (spiritual) spre asemănarea cu obârșia (principiul) dumnezeiească, se împărtășesc pe drept cuvânt de o mai bogată comuniune (împărtășire) dumnezeiească.”¹⁰⁷

Varlaam, neadmițând decât întipăriri sensibile, inferioare cugetării abstracte, declara că vederile prorocilor reprezintă și ele un extaz inferior cugetării. Palama, pe baza locului de mai sus, întreabă: „Vezi că sunt și întipăriri sau modelări inteligibile (τύπους νοητούς)? Cum deci, bazându-te pe numirile acestea, socotești că prorocii pătimesc extazul inferior (ieșirea din ei spre cele rele sau de jos)? Căci eu de la numirile (expresiile) acestea nu ajung să socotesc vederile prorocilor mai prejos de

¹⁰⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, 8, 1, PG 3, 237.

¹⁰⁷ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, 4, 2, PG 3, 180 A, la Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 61, în: *Filocalia* 7, p. 409; *Cuvânt III*, din cele poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 189 v; ed. Hristou I, p. 594.

cugetarea omenească, ci mai presus de mintea noastră, și învăț să cunosc că aceste vederi ale lor sunt asemenea cu ale îngerilor.”¹⁰⁸ 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, arătându-se prin aceasta caracterul existențial, experimental și transformator al acestor structuri, caracterul lor de stări trăite, care reprezintă anumite relații cu Dumnezeu. „Căci aceia (e vorba de proroci) – continuă Palama – făcându-se prin curăție vrednici de unirea cu îngerii și prin întinderea spre Dumnezeire împreunându-se cu ei, sunt modelați și întipăriți (formați) și ei de către îngeri, ca și aceia, de către îngerii înaintați (în treaptă), și își preschimbă chipul lor spiritual spre o înfățișare de formă dumnezeiască. Iar prin această modelare (formare) adâncesc și-si cultivă, ca pe un bun al lor, sfânta cunoștință coborâtă de acolo. Și ce e de mirare dacă curăția procească e modelată (formată) de întipăriri asemenea cu cele ale îngerilor? Căci fiind împreună-slujitori cu ei în cuvântarea de Dumnezeu, e recunoscută că poate să primească și ea însăși întipărirea lui Dumnezeu (καὶ αὐτοῦς τοὺς τοῦ θεοῦ τύπους αὐτῆ δέχασθαι).”¹⁰⁹ Structurile imprimate în ființa celui

¹⁰⁸ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 61, în: *Filocalia* 7, p. 410.

¹⁰⁹ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 61, în: *Filocalia* 7, pp. 410-411.

ce vede lumina lui Dumnezeu, departe de a fi după ase-mănarea întipăririlor pe care le lasă în minte imaginile și conceptele lucrurilor create, cer drept condiție prealabilă curățirea inimii de ultimele. Cu toate acestea, experiența ce ne vine în urma lor e simțirea nu a 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 nicio formă, și pregătită spre a se imprima în ea întipăririle (modelele) lui Dumnezeu (τοις αὐτοῦ ἑτοιμον ἐνοσημαίνεσθαι τύποις) prin care obișnuiește El să Se facă arătat.”¹¹⁰

Contradicția aparentă cuprinsă în aceste cuvinte sau, în general, între stăruința cu care Părinții cer ca mintea să lepede orice imagini și concepte care îi dau o formă, dacă vrea să-L cunoască pe Dumnezeu, și afirmația că Dumnezeu dă minții anumite întipăririi, nu poate fi soluționată decât în felul următor: imaginile și conceptele, formate după lucruri create, dau minții o formă mărginită, care nu-i permite să se desprindă de ele spre a cugeta la Dumnezeu cel nemărginit. De aceea mintea trebuie să părăsească toate imaginile și conceptele ca forme finite și să se deprindă a cugeta la realitatea indefinită, făcând acest exercițiu mai întâi prin întoarcerea asupra ei înseși, ca subiect al cugetării. În felul acesta, mintea se dezsmărginește. Dar experiența nouă ce o are relativ la realitățile dezsmărginite (ea însăși, subiectele semenilor și mai ales Dumnezeu) își are organizarea ei, e trăită

¹¹⁰ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 61, în: *Filocalia* 7, p. 411.

și ea în forma unor structuri. Este 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 dintre ele e dezmărginită, e infinită. Experierea lui Dumnezeu ca locaș personal iubitor nu exclude sentimentul infinității Lui; odihna fericită, care e o altă structură în care Îl experiem pe Dumnezeu, e trăită și ea 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 provoacă nicio grijă că se vor sfârși. Așa se lămurește contrazicerea constând în faptul că, pe de o parte, mintea trebuie să iasă din formele finite pentru a-L trăi pe Dumnezeu, iar pe de alta, 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 dintre 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-L 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 sunt Heruvimii și Serafimii, mai departe sunt oamenii. Dar nici Heruvimii nu vor isprăvi vreodată drumul desăvârșirii. Treptele îngeresci sunt pururea înaintea noastră, dar nici ele nu isprăvesc drumul niciodată. Opera de modelare a lor după arhetipul dumnezeiesc nu se va sfârși niciodată, deși devin mereu mai apropiați de modelul divin. Întrucât creșterea în asemănare prin această neconținută modelare este o împrășnire a neasemănării, întrucât sporirea în vederea luminii presupune, pe treptele inferioare, depășirea continuă a unui anumit fel de întuneric amestecat în lumină, progresul îngeresc e numit și el purificare, sau „purificare de neștiință”. Viața veșnică se deschide pentru omul care s-a străduit în viața pământească să se purifice de patimi, nu ca o încremenire, ci ca o perspectivă de progres spiritual nesfârșit. 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.

8. Vederea luminii dumnezeiești, stare de supremă spiritualizare a celui ce vede

Dacă la vederea luminii dumnezeiești ajunge cel ce s-a curățit de patimi și a ajuns urcând pe treptele virtuților până 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, nemaiavând în sine nicio răceală și nicio umbră a grijii de sine. Starea aceasta este rezultatul unui efort combinat, al său și al Duhului Sfânt.

La toate aceste trei adevăruri (că lumina este manifestarea iubirii, că iubirea este lucrarea Sfântului Duh și că 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) a făcut stăruitor referire Sfântul Simeon Noul Teolog în *Imnele dragostei dumnezeiești*. Într-o anumită măsură, s-a oprit asupra lor și Sfântul Grigorie Palama.

Despre legătura dintre căldura dragostei, obținută după curățirea de patimi, și lumină, Sfântul Simeon spune:

„Reaprinde, Hristoase al meu, căldura inimii mele pe care au stins-o moleșeala ticălosului meu trup, somnul, stomacul sătul și băutura de vin mult.

Acestea au stins cu totul și flacăra sufletului meu și au uscat izvorul, țâșnirea lacrimilor mele.

Căci căldura naște foc, iar focul, iarăși, căldură [...]”¹¹¹

¹¹¹ *Imnul XXVIII*, în: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Hymnes*, tome II, publiés par J. Koder, în: *Sources Chrétiennes*, nr. 174, p. 305; Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești*, Ed. IBMO, București, 2017, p. 302.

Sau:

„Iubirea e mai mare
decât a vorbi în limbile îngeresti
și ale tuturor oamenilor [...].

Este foc, este și strălucire,
se face și nor al luminii,
dar este și soare.

Ca foc, încălzește sufletul meu,
și aprinde inima mea,
și o stârnește spre dorința
și iubirea Creatorului.

Când mă aprinde destul
și îmi înflăcărează sufletul,
mă învăluie întregă ca o flacăra purtătoare de lumină,
care umple cu raze strălucitoare sufletul meu,
și-mi luminează mintea
și mă ridică la înălțimea contemplației,
făcându-mă văzător.”¹¹²

Căldura dragostei ce se preface în lumină își are în același timp izvorul în lucrarea Duhului Sfânt. Duhul, curățind sufletul de tot ce-l atrage spre plăceri îngroșate și umplându-l de simțirile în același timp delicate și aprinse ale iubirii, mai bine zis fiind El Însuși sursa acestora, preface aceste simțiri în scânteieri de lumină, sau El Însuși Se arată ca lumină. Lumina este astfel o stare a ființei umane spiritualizate, îmbunătățite, transparente.

¹¹² *Imnul XVII*, în: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Hymnes*, p. 37; Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești*, pp. 147-149.

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 Sfânt.

„O, beție a luminii! O, mișcări ale focului!
O, pătrunderi ale flăcării în mine, nevrednicul,
produse de Tine și de slava Ta!
Iar slava aceasta știu și spun că e Duhul Tău Cel Sfânt,
de-o fire și de-o cinste cu Tine, Cuvinte.”¹¹³

Intensitatea acestei iubiri, gradul orbitor al luminii în care se revarsă ea, face cu totul transparent pentru alții trupul celui ce o experiază, iar pentru el însuși, îl face ca și inexistent.

În măsura în care s-a accentuat sensibilitatea lui spirituală, au fost copleșite senzațiile trupești, produse în el de contactul cu lumea. Aceasta e suprema spiritualizare. Trupul și lumea nu se desființează, ci devin mediul prin care se manifestă lumina interioară. Se produce un lucru paradoxal: pe de o parte, toate cele exterioare sunt copleșite, pe de alta, o mare iubire se revarsă prin ele, spre toți. Aceasta se explică prin faptul că din toate iradiază lumină.

„Ea e în inima mea, dar e și în cer,
îmi tâlcuiește Scripturile și-mi sporește cunoștința,
mă învață tainele, pe care nu sunt în stare să le spun,

¹¹³ *Imnul XXV*, în: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Hymnes*, p. 257; Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești*, pp. 275-276.

îmi arată cum m-a răpit din lume și-mi poruncește să am milă de toți cei din lume. Deci mă înconjoară ziduri și sunt ținut în trup, dar crede că sunt cu adevărat în afara lor; nu simt zgomotele, nu aud glasurile. [...] Plăcerile sunt pentru mine amărăciuni, fug de toate patimile.”¹¹⁴

Cel ce vede lumina s-a unit atât de mult cu ea, că nu se mai cunoaște ca despărțit și ca deosebit de ea. Și dacă lumina e mai presus de orice putință de a o înțelege și tâlcui, el însuși își devine sieși 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 atâta, că o vede și o simte și că nu e de la el.

Sfântul Grigorie Palama spune: „Iar cel ce vede, dacă nu lucrează în niciun 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 văzând prin lumină. [...] Aceasta este unirea: a fi toate acestea una, ca să nu mai poată distinge cel ce privește între aceea ce privește și cel care privește, ci numai atâta să știe: că e o lumină și privește o lumină, deosebită de a tuturor fapturilor.”¹¹⁵

¹¹⁴ *Imnul XVIII*, în: SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Hymnes*, p. 83; Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești*, p. 173.

¹¹⁵ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 36, în: *Filocalia 7*, p. 369; *Cuvânt III*, triada poster., ed. Hristou, I, p. 570.

Sfântul 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, blândete, înțelegere, iubire; e o simțire a subțiririi și ușurătății spirituale. Aceasta e starea de îndumnezeire, de asemănare cu Spiritul dumnezeiesc.

IV DESPRE ÎNDUMNEZEIRE

1. 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, 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 firii noastre. Invidia, grija, ura îi paralizează elanurile. Iubirea pe care o avem față de cineva, sau pe care o are cineva față de noi, încrederea ce ni se acordă sau pe care o acordăm, deci orice ieșire din egoism, dezlănțuie în noi puteri ce nu ni le bănuiam, întocmai cum sărutul lui Făt-Frumos o trezește din paralizia unui somn nefiresc pe Ileana Cosânzeana.

Dacă starea aceasta în care a aruncat păcatul firea omenească este una 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 de 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 atinge încă nivelul de deplină sănătate a naturii sale, dar în alte privințe a depășește, prin harul dumnezeiesc, nivelul pur natural¹¹⁶.

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 germenul omului nou, adică de la Botez, pe de o parte, o viață supranaturală, dar pe de alta, și una încă subnaturală.

Îndumnezeirea în sens larg începe de la Botez, întinzându-se de-a lungul întregului urcuș spiritual al omului, în care sunt active și puterile lui, adică de-a lungul

¹¹⁶ Întrucât e aproape de nivelul normal al naturii sale, sau în anumite privințe l-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 explică 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 pe care prin străduință o putem face să progreseze. Dar sfinților li se dă, după făgăduința din Evanghelie, înțelepciunea Duhului, care grăiește prin ei” (*Contra lui Achindin*, V, Cod. Paris. gr. 1238, f. 152, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. CLX; ed. Hristou, III, p. 378). Diadoh, de asemenea, cunoaște o iubire naturală și una a Duhului Sfânt (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 34, în: *Filocalia* 1, p. 418; *Filocalia greacă* ed. III, vol. I, p. 241). Cea dintâi e un semn al firii însănătoșite prin înfrânare (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 74, în: *Filocalia* 1, p. 442; *Filocalia greacă*, ed. III, vol. I, p. 257). Dar ea „e răpită cu ușurință de duhurile rele” (cap. 34). Dar pe de o parte însănătoșirea firii fiind obținută prin înfrânare și cu ajutorul harului dumnezeiesc, pe de alta, dragostea naturală fiind răpită ușor, natura nu e consolidată ferm în starea ei de sănătate, ci e încă lunecoasă; așadar e o stare ce alternează cu aceea contrară naturii. În capetele 76-86, 88, Diadoh descrie apoi lupta dintre virtuțile supranaturale ale harului și rămășițele omului vechi (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 76-86, 88, în: *Filocalia* 1, pp. 442-452, 453-454; *Filocalia greacă*, pp. 258-265).

purificării de patimi, al dobândirii virtuților și al iluminării. Iar dacă în acest urcuș puterile naturale ale omului sunt în continuă creștere, ca să-și ajungă apogeul în clipa când au ajuns apte de a vedea lumina dumnezeiască, primind ca putere văzătoare lucrarea Duhului Sfânt, am putea spune că îndumnezeirea prin care se realizează această dezmoțire și creștere coincide cu procesul dezvoltării puterilor umane până la limita lor, sau cu deplina realizare a naturii omenești, dar și cu depășirea lor nesfârșită prin har.

Căci îndumnezeirea nu se oprește niciodată, ci continuă și dincolo de limita ultimă a puterilor naturii umane, la infinit. Pe aceasta din urmă, am numi-o „îndumnezeire în sens restrâns”.

Pentru justificarea acestei afirmații, am putea invoca pilda îndumnezeirii omenității lui Iisus Hristos, care de asemenea începe propriu-zis după Patimi și prin Înviere, când, conform Sfântului Grigorie de Nyssa, însușirile și lucrările naturii umane sunt covârșite de atributele și lucrările Dumnezeirii. Aceasta se desăvârșește în înălțarea lui Iisus la cer, ca om. Ea a făcut posibilă și îndumnezeirea noastră personală, înțeleasă de asemenea ca ridicare deasupra atributelor și lucrărilor omenești, la atributele și lucrările dumnezeiești¹¹⁷.

Astfel, dacă îndumnezeirea în sens larg înseamnă ridicarea omului până la nivelul cel mai înalt al puterilor sale naturale, sau până la realizarea deplină a omului¹¹⁸,

¹¹⁷ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, liber V; PG 45, 693.

¹¹⁸ „Dacă suntem după chipul lui Dumnezeu, să devenim ai noștri înșine și ai lui Dumnezeu, mai bine zis numai ai lui Dumnezeu singur

întrucât în tot acest timp se află în el activă și puterea dumnezeiască a harului, îndumnezeirea în sens strict cuprinde progresul pe care-l face omul dincolo de limita puterilor sale naturale, dincolo de marginile naturii sale, în planul dumnezeiesc mai presus de fire¹¹⁹.

Între aceste două feluri de îndumnezeire, există o continuitate ca între două etape ale aceluiași urcuș, deși pentru trecerea de la prima etapă la a doua e necesar un salt, întrucât în prima etapă lucrează și omul, dar în a doua, numai Dumnezeu.

Dacă în cursul urcușului spiritual al omului, până la dezvoltarea deplină a puterilor sale naturale prin colaborarea lor, harul dumnezeiesc n-ar da alt ajutor decât pe acela vizând dezvoltarea puterilor omenești naturale până la limita lor, aproape că ar fi neîndreptățită acordarea numelui de „îndumnezeire” acestui 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, nu i se poate refuza numele de „îndumnezeire” nici urcușului

și întreg și, neavând nimic pământesc în noi, să ne apropiem întregi de Dumnezeu și să devenim dumnezei, primind din Dumnezeu o existență de dumnezei” (MAXIMUS CONFESSOR, *Capitulum quinquies centenorum*, Centuria I, PG 90, 1189).

¹¹⁹Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în mod apriat că puterile naturale ale omului încetează atunci când a ajuns la limita lor, la vârsta plinătății lui Hristos. Până atunci, e hrănit cu un fel de hrană, am zice cu hrană finită, pe care o poate dumica prin puterile lui, cu virtuți și contemplații, cu cele de la mijloc, cum ar zice tot el. După aceea, e hrănit cu „hrană nesticăcioasă”, adică cu Dumnezeu Însuși. Atunci devine omul Dumnezeu (MAXIMUS CONFESSOR, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, Centuria II, 68).

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 oprire totală a oricărei activități și a oricărei dezvoltări a lor. Ele continuă să lucreze, dar nu prin faptul că ar mai putea pune la contribuție resursele lor naturale, ci exclusiv prin faptul primirii energiei dumnezeiești. Într-un fel oarecare, omul rămâne activ, dar activ ca primitor al puterii mereu sporite a lui Dumnezeu. De aceea, îndumnezeirea e considerată totuși ca experiență de care numai omul e capabil. Iar receptarea aceasta de către om a puterii divine face parte dintr-o dezvoltare fără sfârșit, care, deși nu înseamnă o creștere a puterii de activitate naturală, sau o lărgire a naturii umane ca izvor intrinsec de putere și activitate, înseamnă totuși o creștere a puterii sale perceptive, a puterii de a primi și de a folosi în tot mai largă măsură energiile divine¹²⁰. Iar întrucât creșterea aceasta

¹²⁰ Sfântul Grigorie Palama, arătând cum cel ce vede lumina dumnezeiască nu vede și ființa lui Dumnezeu, ba nici lumina Lui toată, dar progresează la nesfârșit în vederea ei, zice: „Căci care dintre fapte ar putea cuprinde în sine toată puterea infinit 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 străin (paradoxal) ca materie (ca mijloc) vederea celui ce privește, măbind prin unire ochiul acela duhovnicesc și făcându-l continuu în stare să cuprindă tot mai mult din ea, chiar ea, zic, nu va sfârși în veci, să-l lumineze acel ochi cu raze tot mai strălucitoare și să-l umple mereu cu o lumină tot mai ascunsă și să-i descopere prin sine lucruri nedescoperite înainte.” (Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 31, în: *Filocalia* 7, p. 360; *Cuvânt III*, din cele poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 179; ed. Hristou, I, p. 566). Despre această lucrare receptivă

a puterii de a se împărtăși de darul dumnezeiesc, deși se face prin puterea acestuia, presupune totuși o capacitate virtuală de a primi o astfel de creștere, ea e într-un anumit sens o dezvoltare a unei potențe a naturii, a potenței ei receptive.

Puterea aceasta receptivă desigur că nu trebuie înțeleasă ca o capacitate de a se lărgi în mod fizic, ci în mod spiritual, deci în baza unui impuls interior, existent măcar virtual în firea umană, anterior atingerii a ceea ce primește ca dar. Darul acesta e descris de toți Sfinții Părinți ca durând și crescând în vecii vecilor, deci și puterea de primire a lui, deși, pe de altă parte, ei spun că omul va „pătimi” îndumnezeirea, o va suferi pasiv, nu o va produce, căci a intrat în odihna fără de sfârșit. În viziunea lui Dionisie Areopagitul, toate treptele îngeresti se află etern într-o tensiune dinamică spre Dumnezeu, progresând mereu în îndumnezeire. Iar Sfântul Grigorie de Nyssa aseamănă acest dar neconținut sporit, și primirea lui, cu urcușul lui Moise pe muntele Sinai¹²¹.

a minții și în viața viitoare, a se vedea și ceea ce spunea Sfântul Chiril al Alexandriei, reprodus în *Opuscula theologica et polemica* ale Sfântului Maxim Mărturisitorul (PG 91, 101).

¹²¹ „Aceasta înseamnă cu adevărat a-L cunoaște pe Dumnezeu, a nu afla niciodată o săturare a setei după El” (PG 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 cât cineva „stă” mai neclintit în virtute, cu atât se depășește mai tare. Virtutea e prin fire progresivă (PG 44, 405). Desigur, dorul naturii umane nu e nici el o realitate de sine stătătoare, ci se datorește și unei atracții de la distanță din partea lui Dumnezeu, ca natură a binelui. „Sufletul se mișcă spre Dumnezeu – zice Sfântul Grigorie de Nyssa – iar Dumnezeu nu-l împiedică; dimpotrivă, îl atrage” (PG 44, 405).

Deci, când am vorbit de încetarea naturii umane de a mai lucra și prin puterile sale, măcar în cât de mică măsură, am înțeles că a ajuns la limita dezvoltării ei după fire, că a ajuns la limita ei ca izvor de putere și de activitate, nu însă și ca potență receptivă. Procesul de dezvoltare a naturii umane nu e încheiat, deși ca izvor și ca subiect de putere proprie ea nu mai cunoaște evoluție. În acest sens, toată creșterea ei în lucrări dumnezeiești e după har, nu după natură. Dar faptul că însăși sporirea fără sfârșit, îndumnezeirea, are totuși ca bază și o potență receptivă sădită în firea omului, e exprimată în Răsărit prin doctrina că omul e făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin păcat nu s-a pierdut chipul, dar s-a oprit procesul asemănării cu Dumnezeu. Acesta, preluat în Hristos, nu va 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 cu El, dar niciodată nu va ajunge până la identificarea cu El; Îl 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 cea de Dumnezeu prin natură. Întrucât în general cunosătorul 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 har¹²². Procesul

¹²² Autoarea Lot-Borodine scria: „Postulatul antic: «Numai cel asemenea cunoaște pe Cel asemenea» trebuie luat în accepția cea mai puternică a termenului [asemănare], înțeles ca asemănare a cunosătorului cu ceea ce cunoaște. Cel asemenea devine Cel cu Care este asemenea, însuși modelul

îndumnezeirii fiind deci tot una cu procesul „asemănării”, e, într-o anumită privință, o dezvoltare prin har a unei potențe sădite în om, mai ales că „asemănarea” nu e decât dezvoltare a „chipului”¹²³.

Această dezvoltare a naturii, fie și numai ca receptivitate, e un nou motiv pentru care între îndumnezeirea din prima etapă și cea din a doua nu este întrerupere, deși

său, printr-o participare ce se primește ca dar, harismatică [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, *n.ed.*]” („L’anthropologie théocentrique de l’Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle”, în: *Irénikon*, tom XVI, 1939, ianuarie-februarie, p. 15.) În acest studiu, autoarea scoate în relief ideea că în Răsărit „mintea” are prin natură tendința și puterea de a-L contempla pe Cel necreat, nu printr-o grație infuză, cum se spune în Occident. Harul lui Iisus Hristos a restabilit numai această putere naturală. Dimpotrivă, pentru Părinții răsăriteni, prima trecere de la duhul creat la Cel necreat va fi o contemplare naturală, nu infuzată. Și aceasta în virtutea vieții dumnezeiești din noi [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, *n.ed.*]” (p. 13). Totuși, nu trebuie dedus de aici că mintea prin sine singură trece la ceea ce-i prin natură propriu ei și progresează în cunoașterea fără sfârșit a Dumnezeirii. Chiar după curățirea de păcat, am văzut că îndumnezeirea e „pătimită”, nu cucerită de minte, sau de ființa umană. Însăși Lot-Borodine spune că mintea-inimă trebuie aprinsă de focul Duhului necreat. „Adâncurile vouç - καρδιά din care pornește rădăcina înțelegerii și a dorinței, conjugate. Focar strălucitor al θεῖα γνῶσις, scânteie aprinsă de focul Duhului necreat, care se comunică minții omului [traducere din limba franceză de Marinela Bojin, *n.ed.*]” 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.

¹²³ Diadoh: „Căci precum în cazul portretelor pictate, dacă se adaugă chipului culoarea cea mai vie, se scoate la iveală până și asemănarea zâmbetului celui pictat, așa și la cei învăluiti de harul dumnezeiesc, dacă se adaugă lumina dragostei, «chipul» e ridicat cu totul la frumusețea «asemănării».” (DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic*, cap. 89, în: *Filocalia 1*, p. 455; *Filocalia greacă*, vol. I, p. 265)

observările de mai sus au scos totodată în relief 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 strict, ca proces de desăvârșire a omului după ce naturalul a ajuns la limita puterilor lui de activitate și după ce a încetat orice contribuție din partea lui, aparține abia veacului viitor. În timpul vieții de aici, ea e numai anticipată în clipe scurte, în formă de arvună.

2. Îndumnezeirea, în sens strict

Ne vom ocupa aici de îndumnezeirea în sens strict, pentru că ea ne arată într-o formă mai clară ce este îndumnezeirea propriu-zis.

Problema cea mai importantă este aceea a raportului dintre ea și natura umană. Precum am văzut, Sfinții Părinți spun că, prin îndumnezeire, încetează lucrările naturii umane, fiind înlocuite cu lucrări dumnezeiești, atributele naturale fiind copleșite de slava dumnezeiască. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Sufletul devine dumnezeu prin împărtășirea cu harul dumnezeiesc, odihnindu-se de toate lucrările minții și ale simțirii, și, deodată cu acestea, dând odihnă și tuturor lucrărilor naturale ale trupului, care se îndumnezeiește și el împreună cu sufletul, prin împărtășirea de îndumnezeire pe potriva lui. Așa încât nu se mai vede decât Dumnezeu atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile naturale fiind biruite prin covârșirea slavei.”¹²⁴

¹²⁴ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice*, II, 88, în: *Filocalia 2*, p. 242.

Sfântul Grigorie Palama spune, aproape repetând afirmațiile Sfântului Maxim, că, atunci când Dumnezeu li Se face vizibil sfinților în lumină, „încetează orice putere de cunoaștere, Dumnezeu Se face văzut sfinților, unindu-Se prin puterea Duhului ca Dumnezeu cu dumnezei și fiind văzut de aceștia. Căci prin împărtășirea de Cel mai înalt (desăvârșit) se preschimbă și ei spre ceea ce e mai înalt și, ca să spunem cu prorocul, «mutându-și tăria», opresc orice lucrare a sufletului și a trupului, în așa fel că nu se mai arată și nu se mai vede prin ei decât numai Acela, fiind biruite (copleșite) însușirile naturale de prisosința slavei.”¹²⁵

În acest sens, Sfântul Grigorie Palama poate spune despre cei ce se învrednicesc de vederea luminii dumnezeiești, că ies din timp¹²⁶. 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

¹²⁵ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre Sfânta Lumină*, cap. 31, în: *Filocalia* 7, pp. 360-361; *Cuvânt III*, triada poster.; Cod. Coisl. gr. 100, f. 170; ed. Hristou, I, p. 566.

¹²⁶ După Vl. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique...*, p. 221. Aceasta a spus-o și Sfântul Maxim (S. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1144).

cu lumina cea mai presus de fire și ridicând-o, prin prisosința slavei, deasupra granițelor ei.”¹²⁷

La fel consideră îndumnezeirea drept 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 cu îndrăzneală că, după trecerea prin Patimi, trupul lui Iisus s-a făcut prin „întrepătrundere” cu natura divină „ceea ce este și natura care l-a primit”¹²⁸; că dreapta lui Dumnezeu sau puterea creatoare a Lui, care e Însuși Logosul, l-a ridicat pe omul unit cu ea la înălțimea ei proprie, făcându-l prin „întrepătrundere” ceea ce este și ea după fire¹²⁹. Acest act a fost o „prefacere” (μεταποίησης). În baza acestui 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

¹²⁷ *Antir. V contra lui Achindin*, cod. Paris. gr. 1238, f. 152, la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. CLIX; ed. Hristou III, p. 375.

¹²⁸ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, liber V, PG 45, 639: „Căci întrucât și trupul a primit patima, spunem că și el s-a făcut, îmbibat (ἀνακραθέν) de firea dumnezeiască, prin îmbibare (διὰ τῆς ἀνακράσεως), ceea ce este firea care l-a asumat.”

¹²⁹ Cuvântul „ἀνάκρασις”, întrebuintat de Sfântul Grigorie de Nyssa, înseamnă propriu-zis „amestecare”. Dar e o altă amestecare decât „contopirea” (σύχυσις). E o amestecare în sensul de îmbibare care salvează identitatea celor amestecate, sau reciproc îmbibate, cum nu o salvează contopirea. Fierul îmbibat de foc, sau amestecat cu el, nu încetează a rămâne fier. Amestecarea în sens de contopire e exclusă din definiția de la Calcedon (ἀσυγχύτως), nu amestecarea în sens de îmbibare (ἀνάκρασις).

nevăzut. Căci totdeauna când în asemenea împreunări prevalează cu mult o parte, aceasta preface și cealaltă parte.”¹³⁰ „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.”¹³¹

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 rămâne în granițele și atributele ei”¹³². Iar aceasta se va întâmpla numai după înviere. Viața adevărată aflătoare în trup, neputând rămâne în moarte, a ridicat prin înviere trupul de la străcăciune, la nesticăciune. Precum se ascunde focul în lăuntru lemnului, dar pe urmă izbucnește la suprafață, încălzindu-l și făcându-l și pe el să ardă, așa S-a ascuns Dumnezeirea în trup, până la moarte și în timpul morții, ca pe urmă să-l umple de viața sa, ca pe o pargă a firii noastre, încât nu se mai poate distinge fiecare fire a Lui, ci firea omenească a lui Iisus prefăcându-se prin întrepătrundere cu cea dumnezeiască, a primit atributele acesteia, sau puterea Dumnezeirii¹³³.

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 cele două lucrări s-au unit în

¹³⁰ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, liber V, PG 45, 639.

¹³¹ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, liber V, PG 45, 639.

¹³² S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, liber V, PG 45, 705.

¹³³ S. GREGORIUS, NYSSENUS EPISCOPUS, *Contra Eunomium*, liber V, PG 45, 705.

Persoana lui Iisus „fără amestecare (contopire) și fără schimbare”, condamnând ca monofizism orice opinie contrară. Iar Sfântul Ioan Damaschin înțelege îndumnezeirea trupului și a voinței omenești a lui Iisus în sensul că nu le-a scos din granițele lor, că nu a produs nicio 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 hotărâm că s-a făcut și îndumnezeirea trupului. Prin faptul că «Cuvântul trup S-a făcut» nici Cuvântul n-a ieșit din granițele dumnezeirii Sale și din măririle Sale proprii, demne de Dumnezeu, și nici trupul, pentru că s-a îndumnezeit, nu și-a schimbat firea sau însușirile lui firești. Căci și după unire au rămas firile neamestecate (necontopite), iar însușirile acestora, nevătămate. Trupul Domnului însă s-a îmbogățit cu lucrările dumnezeiești, în virtutea uniunii prea curate cu Cuvântul, după ipostas, fără ca însușirile cele firești să sufere vreo pierdere. Căci nu lucrează trupul cele dumnezeiești în virtutea energiei (lucrării) lui, ci în virtutea Cuvântului unit cu el, Cuvântul arătându-și prin el propria energie (lucrare). Căci fierul înroșit în foc arde nu pentru că posedă în virtutea unui principiu firesc energia de a arde, ci pentru că posedă această energie din pricina unirii cu focul. Așadar, trupul era muritor prin el însuși, dar dătător de viață din cauza unirii, după ipostas, cu Cuvântul. Tot astfel și cu îndumnezeirea voinței: nu

spunem că lucrarea ei firească a fost modificată, ci că s-a unit cu voința lui Dumnezeu cel înomenit.”¹³⁴

Cum conciliem însă afirmația unora, că îndumnezeirea a scos firea omenească din granițele ei, cu afirmația altora, că n-a scos-o?

La o privire mai atentă, ni se descoperă că e contradicție numai în cuvinte. Putința concilierii ne-o dă însuși Sfântul Ioan Damaschin, când spune că firea omenească s-ar fi schimbat numai dacă ar fi devenit ea însăși izvorul atributelor și al lucrărilor dumnezeiești. Căci aceasta caracterizează ființa divină: calitatea de izvor ultim al lucrărilor divine. Întrucât firea umană n-a devenit ea însăși izvorul energiilor (lucrărilor) divine, ceea ce nu afirmă nici Sfântul Grigorie de Nyssa și nici Sfântul Maxim, ci 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 Sfântul Ioan Damaschin are dreptate. Pe de altă parte, tocmai faptul că natura umană a lui Iisus se manifestă încă înainte de Înviere, dar mai ales după Înviere, prin anumite lucrări și atribute care nu se puteau explica din resursele ei naturale, înseamnă că funcțional natura umană e mai presus de granițele ei, că, prin lucrare, de a cărei origine facem abstracție, ea se află deasupra granițelor sale naturale. Cu alte cuvinte, când întrebăm de sursa lucrării naturii îndumnezeite, ne dăm seama că ea n-a ieșit din granițele ei, întrucât trebuie să răspundem că n-a devenit ea însăși sursa ultimă a acestei lucrări. Dar când nu

¹³⁴ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1938, pp. 207-208.

întrebăm de sursa acestei lucrări, ci constatăm pur și simplu că e mai presus de posibilitățile naturii umane – o asemenea lucrare este recunoscută și de Sfântul Ioan Damaschin –, putem spune că, practic, funcțional, natura umană se manifestă dincolo de granițele ei.

Întrucât fierul înroșit nu arde prin sine, nu și-a schimbat natura în foc, dar totuși arde, indiferent din ce cauză, el se află funcțional de granițele puterilor sale. Catholicismul formulează adeseori, la adresa doctrinei răsăritene a îndumnezeirii, reproșul de monofizism. Dar faptul că toți Părinții Bisericii accentuează că îndumnezeirea e „după har”, „nu după natură”, îi scoate de sub orice asemenea reproș. Dumnezeu „după har”, nu după natură, înseamnă tocmai că natura omului îndumnezeit rămâne neschimbată, în sensul că nu devine ea însăși izvorul energiilor divine, ci le are pe acestea prin harul primit ca dar. Ori cât de mult ar spori energiile divine în aceasta, ea rămâne numai un canal de trecere, un mediu care le reflectă, nicidecum nu va ajunge să dețină rolul de izvor.

Catholicismul nu poate înțelege această doctrină, deoarece nu cunoaște deosebirea dintre ființa divină și energiile divine. Ca urmare, pentru el natura umană nu s-ar putea îndumnezei decât unindu-se cu ființa divină. Omul nu s-ar putea îndumnezei decât contopindu-se cu Dumnezeu. În orice caz, ceea ce s-ar manifesta, ceea ce s-ar reflecta din el ar fi ființa divină. Neputând admite aceasta, catholicismul îl menține pe om într-o existență net separată de tot ceea ce e dumnezeiesc. În ortodoxie însă, natura omului unit cu energiile divine devine mediu prin care se manifestă aceste energii, ea însăși rămânând neștirbită, așa cum căldura și lumina

soarelui pătrund și se manifestă prin atâtea medii fără să le anuleze, fără să le identifice cu 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. O întrebare care se pune este aceea dacă toate energiile și atributele umane s-au suspendat. Iar în cazul unui răspuns afirmativ, o alta vizează faptul dacă această suspendare înseamnă o desființare sau numai o copleșire a lor și modul cum înțelegem această copleșire.

Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Grigorie Palama folosesc termenul de „copleșire” cu referire la toate lucrările și atributele omenești. Sfântul Grigorie Palama declară: „După dumnezeiescul Maxim, tot ce e Dumnezeu e și cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea după ființă. Deosebirea aceasta provine de acolo că cei ce se împărtășesc de harurile îndumnezeitoare ale Duhului nu se împărtășesc și de ființă.”¹³⁵

Tot în sensul unei copleșiri a tuturor lucrărilor omenești trebuie să înțelegem și afirmația Sfântului Maxim Mărturisitorul că îndumnezeirea înseamnă aducere a firii întregi în stare pasivă, sau că „în Dumnezeu și în cei îndumnezeiți va fi o singură lucrare”¹³⁶.

Dar, din afirmația Sfântului Maxim, rezultă mai ales înțelesul că natura umană trebuie să treacă „în starea de îndumnezeire” printr-o „moarte” a ei, sau că

¹³⁵ O apologie mai extinsă vezi la Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. LXVIII.

¹³⁶ S. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 33.

îndumnezeirea veacului viitor e separată de zilele de lucru ale acestui veac, prin Sâmbăta odihnei¹³⁷.

Dar această copleşire nu înseamnă că omul devine insensibil. El trăiește el însuși noua sa stare de „dumnezeu după har”, conștient în același timp de creaturalul său după fire. El gustă o fericire dumnezeiască, dar cu recunoștința de făptură, experiază în sine puteri dumnezeiești, dar cu uimirea celui ce-și dă seama că nu provin din sine. Cu alte cuvinte, e dumnezeu, dar nu încetează să fie, în același timp, om; e dumnezeu prin lucrările ce le săvârșește, prin funcțiile sale, dar conștient că e un dumnezeu prin mila unicului și marelui Dumnezeu. Acesta e sentimentul cuprinzător de umanitate de care e însoțită manifestarea lucrărilor dumnezeiești hărăzite subiectului său. El trăiește iubirea curată, sau relația spirituală cu Dumnezeu, în măsura în care au fost depășite senzațiile trupești, de durere și de plăcere, sau cele de pizmă, de mândrie. El trăiește bucuria curată de tot ce e bun, cuvințios, armonios. El e ca Dumnezeu, ba chiar dumnezeu, dar nu Dumnezeu. E dumnezeu dependent, ca să redăm altfel expresia „dumnezeu prin participare”. Conștiința acestei dependențe exclude identificarea panteistă a omului cu Dumnezeu.

Îndumnezeirea e trecerea omului de la lucrările create, la cele necreate, la nivelul energiilor divine. De acestea se împărtășește omul, nu de ființa dumnezeiască. Așa se înțelege cum omul asimilează tot mai mult din energiile divine, fără ca această asimilare să se termine vreodată, întrucât niciodată nu-și va asimila însuși izvorul

¹³⁷ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete gnostice*, I, 55; în: *Filocalia 2*, p. 176.

lor, adică ființa divină, ca să devină Dumnezeu după ființă, sau un alt Hristos. Pe măsură ce omul sporește în capacitatea de a se face subiect al unor energii divine tot mai îmbelșugate, amploarea descoperirii acestor energii din ființa divină este mai mare.

Nici măcar energiile divine nu le primim vreodată în totalitatea lor, pentru că ele nu încetează a se arăta în noi și noi proporții; și odată cu ele cresc puterea ce se manifestă prin noi și înțelegerea noastră. Dacă în viața pământească energiile divine ni se coboară până la nivelul cel mai de jos la care ne aflăm din punct de vedere spiritual, comprimându-și într-o potențialitate comorile lor infinite, pe măsură ce creștem cu duhul, ele ne actualizează câte ceva din infinitatea ascunsă în ele. Iar urcușul nostru etern este în același timp o eternă ridicare a energiilor divine din potențialitatea la care s-au coborât.

Nu numai Hristos S-a coborât la noi, ca să Se înalțe apoi în noi, ci toată ordinea adevărilor Sale necreate. De la contemplarea lor prin învelișurile lumii sensibile în viața aceasta, ne ridicăm la contemplarea lor nemijlocită, dar nici atunci nu vom înceta să urcăm pe treptele ei nesfârșite. Ordinea lor descoperă Împărăția cerurilor, este mediul divin care ne unește cu Dumnezeu, dar în același timp ne și distinge de El; ne și leagă, dar ne și ține deosebiți de ființa lui Dumnezeu.

Ea este o lume infinită, de infinite trepte și reliefuri de viață spirituală. Aceasta nu înseamnă că fiind în ea nu vom fi în Dumnezeu, căci Dumnezeu e peste tot unde e mediul energiilor Sale. Dar totuși, nu vom fi uniți cu ființa Lui. Vom fi însă tot mai aproape de ea, pe măsură

ce ne vom fi lărgit cu duhul, ca să fim subiecte ale unor tot mai sporite energii divine.

Energiile divine nu sunt decât razele ființei divine, strălucind din cele trei Persoane divine. Iar de când Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat, razele acesteia iradiază prin fața Lui umană.

Pe de altă parte, se poate spune că entitățile lumii sunt chipurile rațiunilor Logosului divin care sunt în același timp energii. Prin creație, Dumnezeu a pus o parte din infinita Sa putere de gândire și de lucrare în existență, în forma specifică nivelului înțelegerii și făptuirii umane, pentru ca să poată realiza cu oamenii un dialog în care aceștia să urce tot mai mult spre asemănarea cu Dumnezeu și spre unirea cu El.

Întruparea Cuvântului a confirmat valoarea omului și a acestor chipuri de rațiuni și de energii pe măsura lui. Dar i-a dat omului și posibilitatea să vadă în fața de om a Logosului, concentrate din nou, toate rațiunile și energiile divine. Astfel, îndumnezeirea finală va consta într-o privire și trăire a tuturor valorilor și energiilor divine gândite și iradiate, pe măsura supremă a omului, în fața lui Hristos. Dar prin aceasta, în fața fiecărui om se vor reflecta luminos, prin rațiunile și energiile adunate de el, rațiunile și energiile Logosului. De aceea, fericirea veșnică va consta în contemplarea feței lui Hristos (cf. *Apocalipsa* 22, 4).

Așa vom fi toți în Dumnezeu și vom vedea toate în Dumnezeu, sau Dumnezeu va fi în toate și-L vom vedea în toate, fiind tot atât de reală prezența unitară a lui Dumnezeu în toate, pe cât de reale și de necontopite în Dumnezeu vor rămâne „toate” făpturile adunate în El.

Aceasta este perspectiva eternă a îndumnezeirii.

CUPRINS

Cuvânt înainte

† DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române 5

Cronologie 9

INTRODUCERE 15

PARTEA ÎNTÂI PURIFICAREA

I DESPRE PATIMI..... 97

1. Esența patimilor 97

2. Patimi și afecte 107

3. Cauzele ultime ale patimilor și efectele lor..... 115

4. Patimile și facultățile sufletului 124

5. Cum se stârnesc patimile, după doctrina
ortodoxă tradițională 144

6. Împătımirea și grija 153

II PURIFICAREA DE PATIMI PRIN VIRTUȚI..... 159

1. Ordinea purificării și metodele duhovnicești
ale Sfinților Părinți..... 159

2. Credința, condiție primordială a purificării 166

3. Frica de Dumnezeu și gândul la judecată..... 175

4. Pocăința..... 182

5. Înfrânarea..... 202

6. Paza minții sau a gândurilor..... 218

7. Răbdarea necazurilor 233

8. Nădejdea.....	248
9. Blândețea și smerenia	252
10. Nepățimirea sau starea nepățimașă.....	260

PARTEA A DOUA

ILUMINAREA

I	DARURILE SFÂNTULUI DUH.....	273
II	CONTEMPLAREA LUI DUMNEZEU ÎN CREAȚIE.....	285
III	ÎNȚELEGEREA DUHOVNICEASCĂ A SCRIPTURII.....	319
IV	CUNOAȘTEREA NEGATIVĂ, APOFATICĂ, A LUI DUMNEZEU, ÎN GENERAL	329
V	TREPTILE APOFATISMULUI: <i>TEOLOGIA NEGATIVĂ,</i> <i>APOFATISMUL DE LA CAPĂTUL RUGĂCIUNII,</i> <i>APOFATISMUL VEDERII LUMINII DUMNEZEIEȘTI</i>	340
VI	DINAMICA RAPORTULUI DINTRE TEOLOGIA NEGATIVĂ ȘI CEA AFIRMATIVĂ	353
VII	RUGĂCIUNEA CURATĂ.....	369
VIII	METODELE PENTRU ÎNLESNIREA RUGĂCIUNII CURATE.....	380
	1. Sfântul Simeon Noul Teolog.....	380
	2. Nichifor Monahul.....	386
	3. Sfântul Grigorie Sinaitul	393
	4. Sfântul Grigorie Palama	398
	5. Calist și Ignatie Xanthopol.....	399
	6. Sfântul Nicodim Aghioritul.....	403
	7. Sfântul Ioan Gură de Aur	407

IX	SPRE IISUS, PRIN ADÂNCUL NOSTRU	415
X	ODIHNA MÎNȚII <i>sau</i> APOFATISMUL DE GRADUL AL DOILEA. PRIMA TREAPTĂ A LINIȘTII	433

PARTEA A TREIA

DESĂVÂRȘIREA

PRIN UNIREA CU DUMNEZEU

sau PRIN ÎNDUMNEZEIRE

I	DRAGOSTEA ȘI NEPĂTIMIREA. TREPTILE DRAGOSTEI.....	445
II	DRAGOSTEA CA FACTOR DE UNIRE DESĂVÂRȘITĂ ȘI CA EXTAZ.....	456
III	DRAGOSTEA, CUNOAȘTEREA ȘI LUMINA DUMNEZEIASCĂ	484
	1. Rolul minții în vederea luminii dumnezeiești.....	484
	2. Semnificația luminii dumnezeiești.....	489
	3. Vederea luminii și autoprivirea minții	497
	4. Spiritualitatea luminii dumnezeiești	501
	5. Vederea luminii dumnezeiești, o cunoaștere mai presus de cunoaștere	506
	6. Vederea luminii dumnezeiești, o cunoaștere supraconceptuală.....	510
	7. Conceptul și structurile iubirii. Cortul imaterial	518
	8. Vederea luminii dumnezeiești, stare de supremă spiritualizare a celui ce vede.....	534
IV	DESPRE ÎNDUMNEZEIRE	539
	1. Cele două etape ale îndumnezeirii	539
	2. Îndumnezeirea, în sens strict	547

Colecția „Dumitru Stăniloae – OPERE COMPLETE”

Coordonator de colecție:

Ion-Dragoș Vlădescu

Redactor:

Mihai Salvan

Traduceri:

Pr. Cosmin Pricop (din limba germană)

Marinela Bojin (din limba franceză)

Tehnoredactor:

Constantina Cristea

Copertă:

Arhitect prof. dr. Mihaela Palade

Ilustrația copertei: *Iisus Hristos pe tron cu Apostolii, 1680, icoană împărătească din iconostasul bisericii mănăstirii Cotroceni (pictură de Constantinos zugravul).*

© Muzeul Național de Artă al României

Reproducerea integrală sau parțială a textului, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă (ex. scanare, xeroxare, transpunere în format electronic sau audio), punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără acordul scris al Editurii BASILICA a Patriarhiei Române reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

STĂNILOAE, DUMITRU

Opere complete / pr. prof. Dumitru Stăniloae; carte publicată cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București: Basilica, 2012-

vol.

ISBN 978-606-8141-80-0

Vol. 13. : Teologia ascetică și mistică ortodoxă. - 2019. - ISBN 978-606-29-0275-9

821.135.1-92

281.95(0:82-92)

© Editura BASILICA a Patriarhiei Române – 2018

ISBN 978-606-29-0275-9

www.editurapatriarhiei.ro

editura@patriarhia.ro

Tipărit la TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Telefon: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00

e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro, tipografia@patriarhia.ro

„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 îl are, adică, nu numai drept *normă*, ci și drept *cale* pe Iisus Hristos, conform cu mărturisirea Lui: „Eu sunt Calea [...]” (Ioan 14, 6.). Nimeni nu poate înainta spre unirea tainică cu Dumnezeu, pășind pe o altă cale decât Hristos (Însăși 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 Sfânt al Lui.

Creștinismul crede că orice altă unire cu Dumnezeirea, deci una 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. „Și printr-Însul [a binevoit] toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele Crucii Sale” (Coloseni 1, 20) „Că prin El avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh” (Efeseni 2, 18).”

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

www.editurapatriarhiei.ro
ISBN 978-606-29-0275-9



6 422859 009902