

DUMITRU STĂNILOAE

---

Rugăciunea lui Iisus  
și experiența  
Duhului Sfânt

---



*D  
E  
I  
S  
I  
S*

Rugăciunea lui Iisus  
și experiența Duhului Sfânt



Părintele Dumitru Stăniloae

Rugăciunea lui Iisus  
și experiența Duhului Sfânt

Ediția a II-a

Cuvânt înainte  
arhim. Gheorghios Grigoriatul

Prefață  
Olivier Clément

În românește  
Maria-Cornelia Ică jr

*DEISIS*

Sibiu  
2003

*Colecția Mistica*  

---

*Seria Mărturii ale Ortodoxiei românești*

Lector: diac. Ioan I. Ică jr  
Viziune grafică: Maria-Cornelia Ică jr  
Tehnoredactori și corectori: Paul și Violeta Morar

Coperta: altarul bisericii din Orlat,  
foto J. Henkel.

Traducere după:  
DUMITRU STANILOAË  
*Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*  
collection „Théophanie”  
© Desclée de Brouwer, 1981

© DEISIS, pentru versiunea românească

ISBN 973-9344-86-0

## Notă asupra ediției

Scopul ediției de față este acela de a restitui publicului românesc câteva din textele părintelui Dumitru Stăniloae (1903–1993) care n-au putut vedea lumina tiparului în limba română în timpul vieții autorului lor, fiind însă publicate în mai multe versiuni prin diferite reviste teologice sau în volume separate în Franța, Belgia, Anglia și Grecia.

Volumul *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, prefațat de Olivier Clément cu o scurtă trecere în revistă a vieții părintelui Stăniloae, a apărut în colecția „Théophanie” a prestigioasei edituri pariziene Desclée de Brouwer (1981) fiind alcătuit din mai multe conferințe susținute de părintele Stăniloae în anii '70 în Occident. Inițial ele au apărut după cum urmează:

— „Prière dans un monde sécularisé”, *Contacts* 30 (1978), nr. 103, p. 237–250 (alocuțiune la cel de-al III-lea Congres al tineretului ortodox, Amiens, noiembrie 1977).

— „Bréviaire hésychaste”, *Irénikon* 52 (1979), p. 54–68, 356–373: o serie de cinci conferințe ținute în septembrie 1974 la abația benedictină de rit oriental Chevetogne (Belgia).

Aceste articole au apărut împreună cu „Prière dans un monde sécularisé” și într-o versiune neogreacă prefațată de arhimandritul Gheorghios Kapsanis (și al cărui „Cuvânt înainte” îl reproducem în deschiderea acestui volum) sub titlul: *Proseuche Eleutheria Hagioteta*, Ed. Leimon, Atena, 1980, 112 p., precum și într-una engleză sub titlul: *Prayer and Holiness: The Icon of Man Renewed in God*, Sisters of the Love of God Press, Convent of Incarnation, Faircress, Oxford, 1982.

— „Le Saint-Esprit dans la théologie et la vie de l'Église Orthodoxe”, a apărut în franceză în *Contacts* 26 (1974), nr. 87, p. 227–256, și în engleză în: *Diakonia* 9 (1974), p. 343–366 și *Sobornost*, series 7, no. 1, 1975, p. 4–21.

Asumându-și dublul risc al revelațiilor arhivei Stăniloae și al imperfecțiunilor de detaliu inerente oricărei transpuneri, versiunea de față își recomandă oportunitatea cu simplul titlu de restituire provizorie, dar necesară, a unora dintre cele mai frumoase și reprezentative pagini ale părintelui Stăniloae

accesibile până nu de mult doar unui cerc restrâns de specialiști.

Identificarea citatelor patristice în versiunile și colecțiile românești existente (*PSB* = Părinți și scriitori bisericești, Ed. IBMBOR, București, 1978 sq; *FR* = *Filocalia* românească, vol. I–IV, Sibiu, 1946–1948; vol. V–X, București, 1976–1981; vol. XI, Roman, 1990; vol. XII, București, 1991) aparține editorului.





## Cuvânt înainte\*

Traducerea și editarea acestor texte ale părintelui Dumitru Stăniloae reprezintă o mare binecuvântare pe care o va înțelege fiecare cititor. Părintele Dumitru Stăniloae reprezintă un dar prețios al lui Dumnezeu făcut Bisericii noastre și umanității: „Să-I mulțumim Domnului!”

A iubit cu adevărat, din toată inima sa, pe Dumnezeu și omul, Creatorul și creaturile, Făcătorul și făpturile Lui. Textele lui sunt un rod al iubirii și în același timp o comunicare și înălțare spre această iubire.

Membru și preot liturghisitor al Bisericii Ortodoxe Universale a lui Hristos, părintele Dumitru a avut experiența lui Dumnezeu. L-a cunoscut pe Dumnezeu. În Dumnezeu a cunoscut omul și întreaga creație. Teologia sa nu este „intelectuală”, nu este schematică, ci o revelare și împărtășire a vieții veșnice.

---

\* *Prologul* la versiunea neogreacă (vezi mai sus, „Nota asupra ediției”); în românește de diac. Ioan I. Ică jr.

Ea dă astfel măsura teologiei ortodoxe. Face propovăduirea Apostolilor și a Părinților concretă pentru omul epocii noastre.

Teologhisește patristic, adică ortodox, și actual în același timp. Oferă adevărul cel veșnic al lui Dumnezeu omului contemporan.

Citind cartea aceasta cititorii vor spori în credință. Cei care au dificultăți în a crede vor găsi adevărul Bisericii în expresia lui cea mai autentică, astfel încât atitudinea lor în fața acestuia va fi mai responsabilă.

S-a spus corect că mulți din cei care au refuzat credința n-au respins de fapt Ortodoxia, pe care nici n-au cunoscut-o vreodată în întregime, ci doar formele ei falsificate.

Părintele Dumitru nu vorbește ca „individ”. El este gura evlaviei strămoșești a poporului român credincios și în genere a popoarelor noastre ortodoxe. Spiritualitatea lui izvorăște din comoara inepuizabilă a spiritualității poporului ortodox. Ea presupune o bogată tradiție monahală și ascetică, o viață liturgică, o experiență vie a rugăciunii. Presupune „Filocalia” și monahismul aghioritic așa cum au fost acestea experimentate și trăite în România.

Călăuzit de Părinți, mai cu seamă de sfinții Maxim Mărturisitorul, Isaac Sirul și Grigorie Palama, părintele Dumitru ne ridică la o sublimă altitudine și ne arată o priveliște

minunată: unitatea și relația lumii văzute și nevăzute cu Dumnezeu Treimic; Logosul și rațiunile (*logoi*) lui Dumnezeu în creație; scopul creației.

Cum să vedem însă această privesc, dacă nu avem vederea curată? Părintele Dumitru ne ajută și aici. Ne arată modul curățirii simțurilor sufletului. Teologia lui e în același timp mistică și cosmică (privește întreaga lume), neptică (cheamă la trezirea minții) și interiorizată (îndeamnă la descoperirea inimii).

Această împletire reprezintă un dar special al lui Dumnezeu făcut autorului, dar de care epoca noastră are multă nevoie.

În același timp, revelând sensul adevăratei libertăți a iubirii, părintele Dumitru face, chiar și fără a se referi vreodată în mod concret la ele, cea mai potrivită critică a tuturor umanismelor contemporane care făgăduiesc eliberarea omului în vreme ce de fapt îl ferocă implacabil în universuri închise lipsite de nădejde.

Toate acestea părintele Dumitru le trăiește în Biserică, în calitatea ei de comuniune a harului, iubirii și libertății. În Biserică îl cunoaște pe Dumnezeu și pe om, Logosul și rațiunile Lui, iubirea și libertatea. Așa cum o viețuiește și o exprimă el, Biserica are un dinamism infinit, însuși dinamismul iubirii infinite a lui Dumnezeu care-l cheamă neîn-

cetat pe om să iasă din izolarea lui, să-L întâlnească, să vorbească și să se unească cu El. Veteranul și decanul de vârstă al teologilor ortodocși actuali, părintele Stăniloae lasă prin opera sa teologică Bisericii lui Hristos și lumii o prețioasă moștenire. Această moștenire e o mângâiere a inimii noastre, dar și o povară de mare responsabilitate spirituală pentru fiecare om care o va cunoaște.

Sfântul Munte, 13 ianuarie 1980  
Pomenirea Cuviosului  
Maxim Cavsoalivitul

*arhim. Gheorghios (Kapsanis)*  
egumenul Sfintei Mănăstiri Grigoriu  
de la Sfântul Munte Athos

## Prefață

Părintele Dumitru Stăniloae este cu siguranță cel mai mare teolog ortodox contemporan. Pe măsură ce va fi tradusă în limbile occidentale, opera sa se va afirma ca una din creațiile majore ale gândirii creștine din a doua jumătate a secolului nostru.

Dumitru Stăniloae s-a născut în Transilvania, la 16 noiembrie 1903. Încă din copilărie el s-a pătruns de spiritualitatea poporului român, cu atât mai intensă în această regiune cu cât ea a fost mult timp contestată de o dominație străină. Pentru a schița pe scurt această evlavie originală, trebuie menționată dragostea profundă de viață hrănită de sărbătorile Bisericii și de întreg ciclul liturgic, astfel că gesturile cele mai cotidiene devin liturgice; un echilibru destul de rar în lumea ortodoxă între simțul contemplației (dat de o tradiție isihastă neîntreruptă) și ocupațiile concrete, practice ale oamenilor; familiaritatea cu misterul: multe legende populare Îl arată pe Dumnezeu și pe Sfântul

Petru străbătând pământul pentru a-i ajuta pe cei care suferă și a-i pedepsi pe cei răi, iar micile biserici, nu doar cele rurale, dar chiar și cele urbane, sunt pline de căldură, străbătute de viață și afecțiune; în fine, unirea acestei intuiții a persoanei cu percepția, încă străbătută în întregime de un miraculos arhaic, a lumii ca teofanie (nu e poate o întâmplare faptul că Mircea Eliade e român). Pe de altă parte, nu trebuie uitat faptul că Țările Române au fost și rămân o minunată răspântie a culturilor, la contactul între Răsăritul și Apusul Europei (pentru că România e în același timp țară ortodoxă și latină), între Ortodoxia greacă, slavă, arabă și caucaziană. În România, Bizanțul a supraviețuit încă multă vreme căderii Constantinopolului ca un veritabil „Bizanț după Bizanț” (spre a relua titlul unei lucrări a lui Nicolae Iorga) și s-a dezvoltat o artă (și uneori și o politică) ortodoxă în același timp tradițională și novatoare, mai cu seamă în arhitectura și frescele exterioare ale mănăstirilor din Moldova. În România la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX tradiția isihastă a cunoscut o minunată înnoire ce s-a răspândit în întreaga lume ortodoxă. Integrată până în 1918 în Imperiul habsburgic, Transilvania îndeosebi a fost locul unei întâlniri dificile dar fecunde între geniul Ortodoxiei româ-

nești, pe de o parte, și cultura și confesiunile creștine ale Occidentului, pe de altă parte...

În această perspectivă este izbitor faptul că teza de doctorat a lui Dumitru Stăniloae, susținută în 1928 la sfârșitul studiilor sale de teologie la Cernăuți, a fost consacrată *Vieții și activității Patriarhului Dositei al Ierusalimului și legăturilor lui cu Țările Române*. În secolul XVII, Dositei a jucat un rol considerabil în precizarea poziției Ortodoxiei în fața Reformei și Contrareformei, și el nu și-a putut realiza opera teologică și sinodală decât cu sprijinul Țărilor Române: apărându-și eroic autonomia împotriva turcilor, ele au luat în grija lor și multe instituții ortodoxe din Țara Sfântă și asigurau tipărirea de carte ortodoxă, imposibilă atunci în regiunile integrate direct în Imperiul otoman.

Venit la Sibiu, centrul bisericesc și cultural al Transilvaniei de atunci, Dumitru Stăniloae a fost remarcat de mitropolitul Bălan care i-a facilitat continuarea studiilor în Grecia, apoi în Germania: ucenicia pe lângă cele două Europe, descoperirea rădăcinilor bizantine, pe de o parte, și, respectiv, experiența provocării occidentale ce nu încetează să obsedeze gândirea ortodoxă contemporană. Provocare care nu generează la tânărul teolog nici o capitulare relativistă, nici un



complex de inferioritate prost compensat prin dispreț, ci dorința de a pune inteligența occidentală în serviciul credinței proprii, pentru a-i trezi și dezvolta latențele. De acum el stăpânește greaca modernă (ca și greaca patristică și bizantină), germana, franceza; curând va învăța și rusa pentru a descifra mesajul novator al teologilor și filozofilor ruși din emigrație. Profesor, apoi rector al Institutului teologic din Sibiu, se angajează în marile dezbateri filozofice dintre cele două războaie: elucidarea temeiurilor metafizice ale Ortodoxiei, problema relațiilor între Biserică și cultură, căutarea identității românești. În 1938, părintele profesor Dumitru Stăniloae publică *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (cu traducerea unor tratate inedite); alături de Preasfințitul Vasili Krivoșein, apare ca inițiatorul renașterii studiilor palamite în Ortodoxia secolului nostru. Strânsa unire între dogmă și experiența spirituală, „distincția-identitate” în Dumnezeu între ființă și energii, aceste teme ale marii sinteze teologice a veacului XIV nu vor înceta să fecundeze opera părintelui Dumitru. Total inaccesibil în „ființa” Lui, Dumnezeu se face total participabil în „energiile”. Sale: e aici întreaga taină a iubirii, o uimitoare teologie a comuniunii. Iar viziunea energiilor divine, ce străbat toate lucrurile

iradiind din Hristos Cel Înviat spre a îndumnezei realmente omul, permite să se confere cosmosului și culturii întreaga lor semnificație spirituală. În 1943, părintele Dumitru Stăniloae publică *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, carte magistrală care, în inima celui mai înfricoșător conflict al istoriei contemporane, aduce aminte de faptul că Hristos este adevărul omului: mântuirea are o semnificație deopotrivă ontologică și personală, opțiunile se precizează între dezintegrarea omului (și a tuturor umanismelor închise) și chemarea la un divino-umanism.

Tragediile care au marcat în România sfârșitul războiului au adus cu sine în rândurile tineretului intelectual o remarcabilă adâncire spirituală și o înnoire a vieții monahale. Părintele Stăniloae, preot căsătorit, tată de familie, dar a cărui gândire și viață se înrădăcinează din ce în ce mai mult în tradiția filocalică, devine animatorul acestei înnoiri. Din 1945 până în 1948, dată de la care partidul comunist a preluat puterea totală, el a publicat patru volume al unei mari *Filocalii* românești, mai amplă decât *Filocalia* greacă și rusă. Pentru a face față evenimentelor și a răspunde unei ideologii care se voia totalizante, el întrerupe ordinea cronologică a textelor în favoarea unei magistrale prezen-

tări a lui Maxim Mărturisitorul, a cărui mare sinteză hristologică va inspira de acum înainte toate elaborările personale ale părintelui Dumitru. Publică în același timp un *Curs de teologie ascetică și mistică* în care citatele din Sfinții Părinți stau alături cu cele din Blondel și Heidegger... Locul considerabil acordat „contemplației naturii”, etapă a drumului spiritual uitată în Occident, declanșează cercetările actuale ale părintelui asupra semnificației științei și culturii.

În 1949, părintele Dumitru Stăniloae este chemat în capitală unde va preda teologia mistică iar apoi, după punerea la index a misticii de către regim, teologia dogmatică până la pensionarea sa în 1978. Influența sa asupra intelectualilor și a mediilor monahale este imensă. Dar trebuie să întrerupă publicarea *Filocaliei* și să se limiteze la articole sau capitole, de altfel remarcabile, de manuale dogmatice. În 1958, într-o epocă în care România nu-și redobândise încă independența și va servi drept poligon de încercare pentru politica antireligioasă a lui Hrușciov, mișcarea monastică și filocalică este decapitată iar părintele Stăniloae arestat. Va petrece mai mult de cinci ani în închisori și lagăre. „O experiență ca atâtea altele — spune el surâzând —, puțin mai dificilă pentru familia mea.” Și adaugă apoi că aceasta a

fost singura perioadă din viața sa în care a putut practica, „ține”, într-un mod aproape permanent, invocarea Numelui lui Iisus...

În 1964 părintele Stăniloae este eliberat și își recapătă rapid catedra la Institutul de teologie din București. La marginea imperiului sovietic, România se distanțează de acesta așa cum a știut să o facă și altă dată la marginea Imperiului otoman. Accentul este pus acum pe patriotism, pe unitatea națională, iar în acest efort de reunificare Biserica primește un loc foarte controlat, dar important. Părintele Stăniloae se pune pe treabă și lucrul său își dă în sfârșit roadele: din 1976 până în 1980 apar cinci volume noi din *Filocalie* cu introduceri și note care degajă permanența și actualitatea acestui drum. În 1978 apare o vastă *Dogmatică* în trei volume care nu-i repetă pe Părinți, ci regăsește inspirația lor în contextul culturii contemporane: o operă puternică, capabilă să deschidă creștinismului căile secolului XXI. În același timp părintele Stăniloae participă în străinătate la numeroase întâlniri inter-ortodoxe și ecumenice; gândirea sa începe să marcheze teologia ortodoxă mai ales în Grecia și în Franța, teologia protestantă din Germania, anumite curente anglicane și mediile catolice care în Austria și în Belgia se consacră dialogului cu Ortodoxia.

În ultima sa etapă, gândirea părintelui Stăniloae pare fundamental preocupată de dialogul cu umanitatea de astăzi, atât în suferința, cât și în cercetările, speranțele și realizările sale. El dezvoltă astfel o teologie a iubirii, singura capabilă să-l smulgă pe om din singurătatea sa angoasantă, și a iubirii creatoare, singura capabilă să dea un sens cercetării științifice și puterii tehnologice contemporane. Această iubire țâșnește din însăși inima lui Dumnezeu, acest mister trinitar a cărui evocare magnifică o vom găsi citind mai jos eseul despre Sfântul Duh. Teologia ortodoxă este apofatică pentru că ea celebrează plenitudinea nepuizabilă a Persoanelor divine, a diferenței lor, a unității și a iubirii lor. Această respirație a iubirii, acest dialog în Dumnezeu Însuși întemeiază dialogul iubitor al lui Dumnezeu cu persoanele create, și al acestora între ele, face din timp o istorie a iubirii, din spațiu o deschidere către celălalt în alteritatea sa, căci umanitatea și lumea de care ea este responsabilă sunt chemate să intre în infinitul Comuniunii trinitare. „Kenoza” („deșertarea de sine”; *Flp* 2, 7) a Logosului răstignit transfigurează ontologic umanitatea chemată de acum să devină ceea ce ea este în mod sacramental în Hristos, să se înscrie în imensa mișcare de jertfă prin care Hristos distruge orice se-

parație și integrează universul în Dumnezeu. Totuși Dumnezeu nu Se impune, discreția Sa infinită întemeiază libertatea omului pe care Hristos îl însoțește chiar în revolta și disperarea sa. Astfel în Dumnezeu Cel viu coexistă bucuria iubirii trinitare, care sporește în comuniunea sfinților, și pătimirea continuată de fiecare dată când oamenii refuză iubirea. Părintele Stăniloae asumă dar și echilibrează, grație distincției palamite dintre ființa și energiile divine, kenotismul extrem al teologiei occidentale contemporane. Biserica Trup al lui Hristos poartă în ea și revarsă comuniunea Persoanelor divine. Alcătuirea sa divino-umană asigură în istorie înnoirea constantă a întrupării lui Dumnezeu și a îndumnezeirii omului, ea este „locul în care înaintăm spre înviere, laboratorul învierii” (*Dogmatica*, vol. II, p. 226).

Astfel se precizează o concepție creștină despre om, despre devenirea sa personală și colectivă, despre devenirea cosmică însăși. Răspuns iubitor și senin la exigențele modernității, mai cu seamă ale marxismului, deși acesta nu este niciodată numit. Lumea aparent fără Dumnezeu nu este condamnată, ea este în realitate o lume în căutarea lui Dumnezeu. Cum subliniază cei mai mulți dintre Părinți, căderea rănește dar nu distrugă natura creată, orice om rămâne o per-

soană infinit nobilă, creată după chipul lui Dumnezeu, iar universul, chiar străbătut de moarte, constituie totuși un limbaj misterios al cărui sens omul are vocația de a-l descifra. *Logoi*-i lucrurilor iradiază din Logosul divin, iar acest subiect divin al universului se reflectă în subiectul uman a cărui rațiune este capabilă să înțeleagă aceste „rațiuni” ale creaturilor. Întruparea și Învierea Logosului în tot ceea ce a fost creat magnetizează devenirea cosmică și istoria umană. De acum înainte omenirea poate afla în Hristos un dinamism înnoit, energiile divine trezind în omul creat după chipul lui Dumnezeu energiile corespunzătoare, virtuțile sunt divino-umane și părintele Stăniloae poate arăta pe bună dreptate:

1. Că omul este o persoană ireductibilă pentru că este o existență în comuniune;

2. Că Dumnezeu nu-l alienează pe om, pentru că Întruparea întemeiază totala umanizare a acestuia, îndumnezeirea sa într-o perspectivă nu monofizită, ci chalcedoniană;

3. Că mistica, atâta vreme denunțată ca o evaziune, suscită o creativitate socială, etică, culturală de neînlocuit.

(Prin acest fapt se dă o lecție unei anumite Ortodoxii crispate în frica sa și în denunțarea Occidentului și a lumii contemporane.)

Știința presimte „rațiunile” divine care structurează o „materie” în ea însăși fără conștiință, dar aceste „rațiuni” nu devin pe deplin inteligibile decât în contemplarea Sensului. Lumea este un discurs mut, la limită absurd, al cărui ultim sens omul nu-l poate decela decât recunoscându-l drept cuvânt și dar al Logosului, Rațiune și Sens veritabil al tuturor lucrurilor. *Departate de a respinge sau de a șubrezi (diminua) raționalitatea, mistica o salvează și îi deschide orizonturi infinite.* Munca își găsește semnificația în acest mare ritm al schimbului, al ofrandei mutuale dintre om și om și dintre om și Dumnezeu, fiecare persoană, fiecare cultură marcând cu geniul său propriu natura „plasticizabilă”, natura care nu există de fapt decât în „iubirea conștientă” interumană și divino-umană.

Omul-în-Hristos este un om eclezial iar prin aceasta un om-umanitate: așa cum ipostasa lui Hristos îi include pe toți oamenii, tot așa în unitatea Trupului lui Hristos, fiecare poate să-i includă pe ceilalți. Pornind de la Biserică, o iubire creatoare trebuie să germineze fundamentele culturii și ale societății.

Părintele Stăniloae cheamă Biserica la un imens și multiplu dialog: cu oamenii de știință, cu tehnicienii, artiștii, chiar și cu res:



ponsabilii politici. Perspectiva sa este cea a „unei sfințenii care să aibă geniu”, cum spune Simone Weil, și care să fie capabilă să lumineze întreg complexul existenței sociale și antro-po-cosmice. Apel care nu se adresează numai ortodocșilor ci tuturor creștinilor. Fără cel mai mic relativism, dar știind să distingă fundamentalul de secundar, părintele Stăniloae concepe catolicitatea ortodoxă ca pe o „sobornicitate deschisă” în care celelalte confesiuni, cărora el nu le pune sub semnul întrebării eclezialitatea, vor putea să-și găsească la ele acasă, în diversitatea lor, elaborări pozitive, eliberându-se în același timp de limitările proprii.

Nu vom conțeni evocând bogățiile acestei opere generoase, dificil de altfel de tradus din cauza compoziției sale în spirală și a limbii sale românești foarte curate, limbă cu rădăcini adânci, cvasi-poetică... Operă ce presupune de altfel o întreagă teologie a limbajului plecând de la exegeza celor două texte din cartea Facerii în care, pe de o parte, Dumnezeu îi cere omului să dea nume viețuitoarelor iar, pe de altă parte, cuvintele de uimire, schiță a unui prim dialog, se nasc pe buzele lui Adam în fața apariției Evei.

Aș vrea să închei această introducere pe o notă personală. Părintele Dumitru este pentru mine în primul rând o prezență, aș spu-

ne aproape o mijlocire. Multe din notațiile de la începutul acestei cărți prin care el sugerează iradierea unui sfânt — rânduindu-se pe sine însuși printre păcătoșii care caută mângâiere lângă un asemenea om — mi se par că i s-ar putea aplica foarte bine și lui. Da, această gingășie, această blândețe, această atenție față de ceilalți, această delicatețe extremă... Când l-am întâlnit pe părintele Dumitru, nu m-am putut împiedica să nu mă gândesc la Sfântul Ioan Evanghelistul, care la adânci bătrâneți, repeta mereu că „Dumnezeu este iubire” și „Cel ce iubește pe fratele său se află în lumină”. Trebuie să adaug aici și o impresie de forță. Oamenii din Transilvania sunt recunoscuți pentru vigoarea lor înfăptuitoare, în lucrarea minții ca și în cea a mâinilor. Părintele Dumitru întrupează virtuțile neamului său: înalt, viguros iar imensitatea operei sale mărturișește o putere de muncă puțin obișnuită. Când îl încearcă vreuna din neputințele vârstei înaintate, el se vindecă așternându-se la lucru. L-am văzut în mijlocul intelectualilor români cu o inteligență ascuțită, ironică, pentru care este un martor al înțelepciunii și al sensului. L-am văzut în mijlocul monahilor și monahiilor care trăiesc din *Filocalia* sa. L-am ascultat improvizând fără nici o notiță și vorbind pe larg despre gingășia lui

Dumnezeu în fața unor ascultători occidentali care au rămas impresionati de pacea și lumina sa. M-am întâlnit și m-am întreținut cu el în mai multe rânduri. Pot să confirm că paginile acestea nu sunt doar ale unui mare intelectual dar și ale unui mare om duhovnicesc; că ele sunt rodul unei vieți consacrate, dedicate, puse în întregime sub semnul „de-viață-făcătoarei Cruci”.

*Olivier Clément*

I

Rugăciunea  
într-o lume secularizată



Nevoia de rugăciune a omului credincios este dincolo de orice îndoială. Cu cât este mai puternică credința, cu atât este mai puternică și nevoia sa de rugăciune. Pe de altă parte, credința unei persoane este susținută de credința altor persoane. În aceasta apare importanța Liturghiei și a fiecărui cult public.

Dar în societatea de astăzi constatăm o slăbire a credinței. Prin urmare și un fel de indiferență față de rugăciune. Poate că noțiunea de societate secularizată nu indică o societate total necredincioasă, ci o societate în care majoritatea membrilor nu mai practică rugăciunea decât foarte rar, în momente excepționale.

Pentru cel care dorește să-și mențină viçoarea credinței prin rugăciune se pune deci astăzi o dublă problemă: de a-și apăra credința împotriva influenței nefaste a unui me-

diu slăbit în credință, și de a apăra practica rugăciunii în cadrul unei societăți care a pierdut în mare parte uzul rugăciunii. În timp ce omul de odinioară găsea în mediul social un factor prin care își întărea credința și practica rugăciunii, astăzi acest mediu este un factor de răcire, un factor împotriva căruia cel care vrea să-și mențină credința și rugăciunea trebuie să se apere.

Astăzi omul credincios trebuie să caute în mare măsură el însuși motivații care să-i poată susține credința și propria sa practică a rugăciunii. Și tocmai aceasta ar putea face credința sa mai profundă și rugăciunea sa mai fierbinte, dat fiind că, în mare măsură, ele nu mai sunt susținute de mediul social. Prin urmare, omul care reușește să-și întărească credința și rugăciunea prin motivații personale, reflectate, poate deveni el însuși un focar pentru întărirea credinței și înnoirea rugăciunii în mediul său social. Prin aceasta el poate ajuta societatea să iasă din viața superficială, saturată de plictiseală, care este cauza slăbirii credinței și a rugăciunii; cu alte cuvinte, el o poate ajuta să regăsească un conținut mai substanțial, să-și întărească rădăcinile adânci înfigându-le într-o mai mare profunzime a vieții, fără de care existența umană este de o uniformitate monotonă și lipsită de semnificație.

Deci primul punct de care ne vom ocupa este cel al motivațiilor, al determinărilor fundamentale pe care omul de astăzi le poate găsi pentru a-și întări credința și pentru a se ruga mai des și mai cu căldură.

Părinții duhovnicești ai Ortodoxiei au văzut un mijloc de întărire a rugăciunii în meditația asupra cuvintelor Sfintei Scripturi și a altor cărți duhovnicești. Sfântul Isaac Sirul spune că „citirea dumnezeieștilor Scripturi întărește mintea și mai ales adapă rugăciunea, fiind lumina minții care are această citire drept călăuză pe cărarea cea dreaptă și semănătoare de conținut în contemplarea rugăciunii... făcând mintea să dobândească subțirime și înțelepciune”<sup>1</sup>.

Dar cuvintele Sfintei Scripturi au putere asupra noastră atunci când le simțim drept cuvinte ale lui Dumnezeu pe care ni le adresează în momentul citirii. Atunci prin ele Îl întâlnim pe Dumnezeu Însuși, ne simțim atinși de chemarea Lui potrivit cu împrejurările și nivelul nostru duhovnicesc. Atunci în aceste cuvinte descoperim o mare putere și un sens mereu nou. Astfel citirea se unește cu rugăciunea. Trebuie să-I cerem lui Dum-

---

<sup>1</sup> *Tou Isaak tou Syrou ta eurethenta apanta*, Atena, 1895, *Cuvântul* 29, p. 123 [= Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, FR X, 1981, p. 157–158].



nezeu să ne deschidă interiorul cuvintelor, făcându-se El Însuși transparent și simțit în ele. De aceea, același Isaac Sirul recomanda: „Ia seama, omule, la ce citești. Căci de nu te vei nevoi, nu vei afla. Și de nu bați cu căldură și de nu stai treaz la poartă neîncetat, nu vei fi auzit.” „De aceea stă scris că sufletul este ajutat de citire când stă la rugăciune și iarăși, rugăciunea aduce lumină în citire”<sup>2</sup>.

Dar dacă meditația ni-L descoperă pe Dumnezeu în cuvintele Scripturii, ea ni-L descoperă și în lucrurile lumii. Căci toate cuvintele Sfintei Scripturi nu ne vorbesc despre Dumnezeu în Sine, ci despre legătura Sa cu noi prin intermediul lucrurilor lumii și al aproapelui nostru; astfel, cuvintele Scripturii ne vorbesc despre lucrurile lumii, ni le revelează ca pe fapăturile lui Dumnezeu pe care El nu încetează să le susțină. Cuvintele Scripturii și lucrurile lumii, inclusiv persoanele apropiaților noștri și propriile noastre persoane, cu gândurile și problemele lor, se află într-o legătură indisolubilă între ele și cu Dumnezeu: toate sunt într-un anume fel adresate conștiinței noastre și date ei ca tot atâtea daruri și chemări ale lui Dumnezeu, prin care împrejurările mereu schimbătoare

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, Cuv. 23, p. 102 și Cuv. 23. p. 98 [FR X, p. 135, 131].

ne solicită să ne arătăm modul nostru de viață după voia lui Dumnezeu. Astfel, suntem chemați să ne maturizăm ființa noastră, să sporim duhovnicește spre o înțelegere mereu mai deplină a bogăției gândirii divine și a profunzimii iubirii lui Dumnezeu față de noi; și astfel suntem chemați la o iubire mereu mai mare față de El și la unirea cu El. Căci complexitatea circumstanțelor și a problemelor pune în relief caracterul inepuizabil și semnificația infinită a lucrurilor și a persoanelor care se înrădăcinează în infinitatea lui Dumnezeu. Aprofundând din ce în ce mai mult sensul lucrurilor și al persoanelor, putem să descoperim un sens mereu mai profund al Scripturii și invers. Aprofundând mereu cele două feluri de revelație, sporim în simțirea iubirii infinite a lui Dumnezeu, care ne mișcă până la lacrimi. Sfântul Isaac spune: „Citește și din Evangheliile cele dăruite de Dumnezeu spre cunoașterea întregii lumi, ca mintea ta să ia merinde din puterea Proniei Lui... și să se scufunde în lucrurile minunate ale lui Dumnezeu”<sup>3</sup>. „Și când începe harul să-ți deschidă ochii pentru a simți cu adevărat vederea lucrurilor, îndată ei încep să verse șiroaie de lacrimi”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, *Cuv.* 23, p. 95 [FR X, p. 128].

<sup>4</sup> *Ibid.*, *Cuv.* 23, p. 96 [FR X, p. 129].

Fără îndoială, lucrurile și persoanele pot fi văzute și într-o manieră superficială, atunci când sunt privite numai pentru a fi posedate și pentru a aduce plăcere, când urmărirea lor ne antrenează în griji nesfârșite. De aceea, Părinții nevoitori au vorbit despre necesitatea de a ne elibera de grijile și de tulburările pe care ni le provoacă lucrurile sau chiar întâlnirile cu persoanele. Dar prin aceasta ei nu exprimau un dispreț față de faptele lui Dumnezeu, ci necesitatea de a învăța să privim cu un ochi curățit ființa lor creată de Dumnezeu, de a învăța să le percepem ca pe niște cuvinte divine întrupate și ca pe niște căi pe care Dumnezeu vrea să ne ridicăm la El.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne-a cerut să eliberăm sensul ontologic, și am putea spune și teologic, al lucrurilor de patima pe care i-o asociem. El spune: „Altceva este lucrul, altceva este înțelesul lui și altceva patima. Lucrul este, de pildă: bărbat, femeie, aur ș. a. m. d. Înțelesul [sensul] este reprezentarea simplă a ceva din cele de mai sus. Iar patima este afecțiunea irațională sau ura fără judecată a ceva din cele de mai înainte.”

„Înțeles [sens] pătimaș este gândul compus din patimă și din înțeles. Să despărțim patima de înțeles și va rămâne gândul simplu. Și o despărțim prin iubire duhovniceas-

că și înfrânare, dacă vrem”<sup>5</sup>. Deci ni se cere nu înfrânarea ca atare, ci iubirea adevărată față de lucruri și persoane, capacitatea de a le vedea în semnificația și în realitatea lor ontologică înrădăcinate în gândirea și în actul creator al lui Dumnezeu.

Atunci privirea noastră curățită nu se mai oprește asupra lucrurilor și persoanelor, ci trece și la Dumnezeu, Care devine transparent prin ele și atunci descoperim că El ni le-a dat pentru iubire, pentru creșterea noastră în iubire.

Iubirea de Dumnezeu primește în noi o putere curățitoare față de raporturile noastre cu lucrurile și cu celelalte persoane, pentru că Dumnezeu nu poate fi închis de nimeni în granițe strâmte, ca să slujească numai unei singure persoane, ci El Se dăruie numai în măsura în care fiecare Îl primește în comuniune cu toți ceilalți. Astfel, a te apropia de Dumnezeu și a te deschide Lui înseamnă curățire, pentru că în Dumnezeu noi vedem lucrurile și persoanele dincolo de limitațiile lor, în legătură unele cu altele, iar pe noi înșine în comuniune cu ele. De aceea, pentru a avea o privire adevărată asupra lucrurilor, Sfântul Marcu Ascetul recomandă

---

<sup>5</sup> MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste* III, 42-43 [FR II, 1947, p. 85].

să oferim ca pe o jertfă lui Hristos reprezentarea (sau gândul) fiecărui lucru în chiar momentul când ea apare în gândul nostru. Această ofrandă a reprezentărilor lucrurilor adusă lui Hristos se identifică cu intrarea lor în profunzimea cea mai lăuntrică și cea mai sensibilă a ființei noastre. Aici locuiește în noi Hristos încă de la Botez. Demersul nostru cuprinde, așadar, trei aspecte: gândirea într-un mod adevărat și deci dezinteresat la fiecare lucru; oferirea acestuia lui Hristos și, prin El, tuturor celor care Îl iubesc; și căutarea centrului nostru cel mai lăuntric și actualizarea lui de fiecare dată când ne gândim la un lucru, deci practic în mod neîntrerupt. Sfântul Marcu Ascetul descrie această operațiune în modul următor: „Acest templu [care este identic cu noi înșine] are un loc în partea dinăuntru a catapetesmei. Acolo a intrat Hristos pentru noi ca Înainte-mergător [*Evr* 6, 20], locuind în noi de la Botez, «afară numai dacă nu suntem creștini netrebniți» [*2 Co* 13, 5]. Acest loc este încăpearea cea mai dinăuntru, cea mai ascunsă și cea mai curată a inimii; dacă ea nu se deschide prin Dumnezeu și prin nădejdea rațională a minții, nu-L putem cunoaște în chip sigur pe Cel ce locuiește în ea și nu putem ști dacă jertfele gândurilor [reprezentărilor] noastre au fost primite sau nu. Căci așa cum

la început, în vremea lui Israel, focul mistuia jertfele, tot așa se întâmplă și acum. Deschizându-se inima credincioasă prin nădejdea mai sus amintită, Arhiereul ceresc primește gândurile întâi-născute ale minții noastre și le mistuie în focul cel sfânt despre care a spus: «Foc sfânt am venit să arunc și cât aș vrea să fie încă de pe acum aprins» [Lc 12, 49]. Iar prin gânduri întâi-născute a numit pe cele care nu apar la a doua cugetare a inimii, ci sunt aduse îndată, de la prima aruncare și răsărire în inimă, lui Hristos<sup>6</sup>.

A aduce ofrandă reprezentarea fiecărui lucru sau persoane, pe care o privim sau la care ne gândim, înseamnă a-I mulțumi lui Dumnezeu pentru acest lucru sau această persoană sau a-L preamări și a-I cere ajutorul Său pentru a înfăptui slujirea cerută de la noi.

Părinții au numit acest act rugăciune sau chiar liturghie. Această liturghie poate deveni neîncetată. Astfel ne putem obișnui să facem din fiecare gând, din fiecare întâlnire, ocazia unei rugăciuni neîncetate. Această întâlnire cu lucrurile și ființele este o cale de a ajunge la o stare de rugăciune și chiar de liturghie personală neîncetată, unită cu ru-

---

<sup>6</sup> MARCUL ASCETUL, *Despre Botez* [FR I, 1946, p. 282-283].

găciunea continuă lui Hristos Arhiereul nostru, Care a sfințit toate și vrea să sfințească toate neîncetat prin noi, primind jertfele noastre și oferindu-le Tatălui împreună cu propria Sa jertfă. Și această formă de rugăciune are un efect curățitor pentru iubirea care se află în ea. „Rugăciunea este curăția minții”, spune un cuvânt al Sfântului Grigorie de Nazianz, reluat de Sfântul Isaac Sirul<sup>7</sup>.

Pentru Sfântul Chiril al Alexandriei nimeni nu se poate mântui altfel decât prin actul oferirii sale lui Dumnezeu într-o dăruire de sine integrală. Dar nimeni nu se poate oferi ca jertfă curată altfel decât prin unirea cu Hristos, Care se oferă neîncetat pentru noi ca jertfă curată și totală Tatălui. De la Hristos am luat și noi puterea de a ne curăți și de a ne dărui, unindu-ne cu El într-un unic act de jertfă. Aceasta este tema unică a lucrării Sfântului Chiril: „Închinarea în Duh și în Adevăr”<sup>8</sup>. Cel care se oferă pe sine lui Dumnezeu se dăruie cu toate gândurile și cu toate faptele sale. El trăiește cu totul în Dumnezeu.

Accentul pe care Sfântul Chiril îl pune în primul rând pe oferirea propriei persoane nu este lipsit de importanță. Noi nu ne pu-

---

<sup>7</sup> *Op. cit.*, *Cuv.* 32, p. 140 [FR X, p. 179].

<sup>8</sup> PG 68 [PSB 38, 1991].

tem curăți privirea, deci imaginile lucrurilor și persoanelor și relațiile noastre cu ele, dacă nu ne curățim propria noastră persoană. Nu-I putem dărui lui Dumnezeu lucrurile noastre, dacă nu ne dăruim pe noi înșine. Este un lucru de primă importanță ca în tot ceea ce facem să ne vedem pe noi înșine cu referire la Dumnezeu, să fim mereu conștienți de această dimensiune profundă și tainică a persoanei noastre. Și aici ne vine în ajutor Dumnezeu Însuși venind aproape de noi, asumându-și umanitatea și dăruind-o Tatălui.

Trebuie să avem respect și reverență față de noi înșine pentru a avea respect și reverență față de lucruri și semeni ca față de niște creaturi pline de taina și adâncul lui Dumnezeu. Dumnezeu Însuși ne-a înlesnit aceasta, asumându-și umanitatea noastră în chiar ipostasa Sa, intrând în comuniune cu noi și împărtășindu-ne infinitatea Sa.

Dar dacă trebuie să-I oferim lui Hristos gândul fiecărui lucru și chiar persoana noastră, este firesc să-I oferim și relațiile noastre cu ceilalți. Iar aceasta are din nou o mare importanță nu numai pentru curățirea noastră, ci și pentru ameliorarea raporturilor noastre cu ceilalți. Este mare lucru să nu gândești nimic rău cu privire la ceilalți. Asta înseamnă să te gândești la celălalt și să co-



municipi cu el întotdeauna cu iubire și înțelegere pentru defectele sale care nu-i definesc ființa, cu un sentiment de iertare, cu sentimentul de a comunica cu o taină. Faptul că cineva a comis o greșeală față de mine sau față de un altul, nu trebuie să scadă în ochii mei valoarea și sensul incomensurabil al misterului său, acest dar ineputabil pentru mine, acest dar absolut superior față de lucruri, dat fiind că celălalt reprezintă în întâlnirea sa cu mine o rezervă infinită de mister. Sfântul Isaac spune: „Nu căuta să faci deosebire între cel vrednic și cel nevrednic, ci toți oamenii să fie pentru tine deopotrivă în bunătatea ta. Căci în acest fel îi vei putea atrage spre bine pe cei nevrednici. Domnul Însuși a stat la masă cu vameșii și cu desfrâdatele și nu i-a deosebit pe cei nevrednici pentru ca în felul acesta să-i atragă pe toți la frica de Dumnezeu și prin cele trupești să-i apropie de cele duhovnicești”<sup>9</sup>.

Evagrie monahul menționează îndeosebi datoria de a nu lăsa ca reprezentarea fratelui nostru, prezentă în conștiința noastră, să fie răpită de fiara urii: „Deci dacă gândul despre fratele nostru se învârte în noi cu ură, să știm că o fiară sălbatică l-a răpit, asemenea și gândul despre femeie dacă se întoarce

---

<sup>9</sup> *Op. cit., Cuv. 23, p. 99 [FR X, p. 432].*

în noi amestecat cu poftă de rușine”<sup>10</sup>. Iar dacă o fiară sălbatică face așa ceva în noi, asta înseamnă că ea face ravagii în noi.

Semenii mei îmi pun problemele cele mai complicate; întâlnirile lor cu mine produc împrejurări mereu noi iar eu trebuie să văd în acestea tot atâtea chemări pe care Dumnezeu mi le adresează pentru a face să sporească iubirea. Răspunzând acestor chemări, eu accept un dialog mereu nou între Dumnezeu și mine. Punând, în toate situațiile în care ne aflăm, gândul despre aproapele meu în legătură cu Dumnezeu, eu îi răspund lui Dumnezeu nu numai mulțumindu-I pentru faptul că mi l-a dat pe acest semen pentru creșterea mea duhovnicească, dar de asemenea și cerându-I ajutorul pentru a răspunde nevoilor înnoite ale aproapelui meu, nu numai pentru sporirea mea dar și pentru sporirea sa duhovnicească. În afară de aceasta, eu mă rog ca semenul meu să fie ajutat în fiecare nouă împrejurare spre a-și înfăptui sensul existenței sale.

Al doilea aspect care trebuie examinat în această expunere este acela de a ști dacă rugăciunea mea poate avea un efect salutar în planul relațiilor sociale, în societatea secularizată de astăzi.

---

<sup>10</sup> EVAGRIE PONTICUL, *Capete despre deosebirea gândurilor* 16 [FR I, p. 61].

O trăsătură caracteristică a acestei societăți este aceea că omul se simte în ea mult mai singur decât în societatea de ieri în care nu lipsea preocuparea pentru Dumnezeu. Credinciosul simte astăzi nevoia de a se ruga poate chiar mai mult decât în trecut, pentru că prin rugăciune se salvează de singurătatea atât de greu de suportat. El găsește în rugăciune mijlocul de a fi în comuniune cu Dumnezeu. Îl are în rugăciune pe Dumnezeu Însuși în dialog cu el prin toate lucrurile și el însuși Îl vede și Îl înțelege pe Dumnezeu prin toate. Cel ce se roagă ia cunoștință de rădăcinile sale în realitatea personală, infinită a lui Dumnezeu și nu se lasă pradă valurilor superficiale ale vieții, ale unei vieți închise doar în orizontul pământesc. Își poate umple viața cu un conținut infinit.

Dar cel care se roagă aruncă și spre semenii săi punți mai consistente decât punțile fragile și superficiale ce se găsesc într-o societate secularizată. În fond, toți oamenii doresc astăzi mai mult ca niciodată astfel de punți. Dar ei nu au descoperit faptul că aceste punți nu se pot afla decât prin rugăciune. După convingerea noastră, cei ce se roagă pot nu numai să arunce, să ofere astfel de punți, dar pot și să deschidă inima celorlalți pentru ca aceștia să le primească și să răspundă comunicării de iubire a celor

ce se roagă prin comunicarea propriei lor iubiri.

Sfântul Isaac Sirul spune: „Silește-te, când te întâlnești cu aproapele tău, să-l cinstești mai presus de măsura lui. Sărută-i mâinile și picioarele și laudă-l chiar pentru virtuțile pe care nu le are.” „Iubește-i pe păcătoși dar urăște faptele lor și nu-i disprețui pentru greșelile lor.” „Căci prin acestea și prin unele ca acestea îi atragi spre bine”<sup>11</sup>. Sfântul Simeon Noul Teolog spune mai mult: „Domnul a primit să ia asupra Sa fața fiecărui om lipsit și să Se unească cu fiecare, ca nici unul dintre cei care cred în El să nu se înalțe împotriva fratelui său, ci fiecare, văzându-l pe fratele și pe aproapele său ca pe Dumnezeuul său, să se socotească pe sine însuși atotpreamic față de fratele său, ca față de Făcătorul său; și să-l cinstească și primească întocmai ca pe Acela, și să-și deșerte toate averile spre slujirea Lui, precum și Hristos și-a vărsat sângele pentru mântuirea noastră”<sup>12</sup>.

Legătura fiecărui om prin cuvânt cu celălalt este atât de absolută, că trebuie să răspund în mod necondiționat chemării lui și, de asemenea, eu însumi trebuie să fac apel la el în mod necondiționat. Nimeni nu poate

---

<sup>11</sup> ISAAC SIRUL, *op. cit.*, Cuv. 5, p. 30 [FR X, p. 58].

<sup>12</sup> SIMEON NOUL TEOLOG, *Capete teologice și practice* 96 [FR VI, 1977, p. 94].

scăpa de răspundere, nu poate evita răspunsul la chemarea celuilalt. Și dacă răspunsul meu este negativ, nu pot să scap de neliniște. Acest caracter absolut al legăturii noastre prin cuvânt înseamnă că prin cuvânt suntem legați în Dumnezeu Cuvântul Însuși. El Însuși face apel la mine prin chemarea semenului meu iar eu trebuie să răspund semenului meu ca lui Dumnezeu Însuși. Dumnezeu Însuși l-a pus pe semenul meu în situația de a apela la mine și tot El m-a pus și pe mine în fața acestuia cu datoria de a-i răspunde și de a face apel la el. Și bucuria pe care ne-o face prin răspunsul pozitiv al unuia față de celălalt este o bucurie care ne vine și pe care ne-o dăruim tot din partea lui Dumnezeu. Legătura noastră prin cuvânt pretinde deci desăvârșirea sa în iubire. Aproapele constituie cuvântul ontologic viu și deviață-făcător al lui Dumnezeu către noi și, la rândul meu, eu sunt cuvântul ontologic viu și de-viață-făcător al lui Dumnezeu către aproapele meu. De aceea e absolut necesar să ne răspundem. Ne chemăm și ne răspundem unul altuia pentru că Dumnezeu face apel la noi prin alții și la alții prin noi și tot Dumnezeu răspunde în răspunsul meu și în răspunsul lor. Celălalt și cu mine suntem persoane ipostatice după chipul lui Dumnezeu Cuvântul și al puterii lui Dumnezeu Cu-

vântul mai cu seamă în apropierea Lui de mine ca om. Sunt prins astfel într-un dialog ontologic care își are rădăcinile în Dumnezeu, în dialogul Sfintei Treimi. De mine depinde numai modul răspunsului și, poate, și al apelului. Dacă apelul și răspunsul sunt rele, atunci noi desfigurăm dialogul și prin aceasta și ființa noastră, dar nu le ștergim. Ne torturăm, dar nu ne uităm.

Gândindu-mă la Dumnezeu atunci când aproapele face apel la mine, când văd că are nevoie de mine sau bucurându-mă de prezența și atenția lui, eu ascult porunca lui Dumnezeu și îi mulțumesc lui Dumnezeu pentru darul și pentru cuvântul pe care mi le adresează prin acela. Dialogul meu cu aproapele este în același timp dialogul meu și dialogul său cu Dumnezeu. Dar acest dialog nu se realizează într-un mod desăvârșit, atât între noi oamenii, cât și între fiecare din noi și Dumnezeu, decât sub forma rugăciunii, adică atunci când ascult chemarea celuilalt și îi răspund în duhul rugăciunii și dacă mă rog în ambianța acestui dialog și pentru a găsi capacitatea de a sluji. În rugăciune eu mă sensibilizez cu totul față de celălalt așa cum o cere dialogul.

Dialogul, și deci dialogul desăvârșit în duh de rugăciune, trebuie să se facă nu numai prin cuvintele rostite dar și prin cuvintele în-

trupate în faptele de întrajutorare și, atunci când e nevoie, în faptele de milostenie. Prin fapte noi ne oferim mai mult încă unul altuia și lui Dumnezeu. De aceea, rugăciunea pentru celălalt trebuie să fie unită cu fapta pentru el și, atunci când trebuie, cu milostenia.

Sfântul Isaac Sirul spune: „Nimic nu poate apropia așa de mult inima de Dumnezeu ca milostenia”. Sau: „Dacă ai ceva mai mult decât cere trebuința zilei, împarte săracilor și apoi vino și adu cu îndrăzneală rugăciunile tale”<sup>13</sup>. Sau: „Să biruiască în tine pururea cumpăna milosteniei, până ce vei simți în tine mila lui Dumnezeu față de lume”<sup>14</sup>. Sau: „Iubește-i pe săraci, ca prin ei să dobândești și tu mila lui Dumnezeu”<sup>15</sup>. Sau: „Seamănă milostenia cu smerenie și vei secera milă la judecată”<sup>16</sup>. Căci „inima împietrită și nemilostivă nu se curăță niciodată”<sup>17</sup>. De aici Sfântul Isaac Sirul trage concluzia că omul milostiv este un adevărat medic, mai întâi pentru sine însuși îndepărtând din ființa sa patimile<sup>18</sup>. Milostenia și iubirea de ceilalți produc lumină în propriul său suflet și astfel cunoaș-

---

<sup>13</sup> ISAAC SIRUL, *op. cit.*, *Cuv.* 23, p. 99 [FR X, p. 132].

<sup>14</sup> *Ibid.*, *Cuv.* 34, p. 151 [FR X, p. 192].

<sup>15</sup> *Ibid.*, *Cuv.* 5, p. 30 [FR X, p. 57].

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 20 [FR X, p. 45].

<sup>17</sup> *Ibid.*, *Cuv.* 34, p. 154 [FR X, p. 192].

<sup>18</sup> *Ibid.*

terea tainelor lui Dumnezeu. O viață pur individuală este oarbă și atee. Am pierdut umanitatea pentru că am devenit solitari.

Dar rugăciunea pentru celălalt trebuie făcută în așa fel ca să poți să simți durerea lui ca pe propria ta durere. Prin aceasta te înfățișezi lui Dumnezeu purtându-l pe celălalt în tine și poți să te apropii de Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi întâlnit decât în iubirea față de celălalt care merge până la însușirea durerii lui de către tine, căci dacă Dumnezeu este iubire, El nu poate fi trăit decât în starea ta de iubire față de celălalt. În aceasta se arată preoția universală a laicilor, care îi face să se roage unii pentru alții. Aceasta face ușor de înțeles rugăciunea preotului comunității pentru toți credincioșii din parohia sa. Din puterea lui Hristos Care ne ia la Sine prin jertfa Sa continuată într-un mod tainic, preotul primește puterea de a face același lucru. Sfântul Isaac Sirul spune: „Aco-peră-l pe cel ce a greșit când nu ai nici o păgubire din aceasta și îl vei face să aibă curaj iar pe tine însuși în stare să porți mila Stăpânului tău. Sprijină-i cu cuvântul pe cei slabi și întristați cu inima și te va sprijini și pe tine dreapta Celui ce poartă toate”<sup>19</sup>. Căci

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, *Cuv.* 30 [FR X, p. 164]. Cf. *Cuv.* 73, p. 289: „Precum untdelemnul hrănește lumina candelii, așa



numai în chemarea pe care ți-o adresează celălalt prin durerea lui, adesea prin simpla lui prezență, Dumnezeu Însuși te întâlnește într-un mod mai evident, iar în răspunsul tău la această chemare cu deplina durere a inimii tale se manifestă sensibilitatea și puterea lui Dumnezeu ce se revarsă nu numai asupra celuilalt dar și asupra ta, în măsura în care te-ai unit cu el. „Fă-te părtaș cu cei întristați la inimă în durerea rugăciunii și în strângerea inimii tale și se va deschide înaintea cererilor tale izvor de milă”, continuă Sfântul Isaac Sirul<sup>20</sup>.

Rugăciunea deplină pentru celălalt este cea însoțită de durerea ta pentru el sau de jertfa ta prin darul faptei tale. Căci numai în această stare de jertfă intru la Dumnezeu împreună cu Hristos, de la Care am primit puterea jertfei Lui. Trebuie să mă topesc de iubirea și mila pentru celălalt în Dumnezeu și în celălalt, pentru a mă împărtăși de Dumnezeu Care e milă și iubire. Numai prin sensibilitatea jertfei și a milei pentru celălalt pătrund ca o mireasmă în spațiul divin care este și el o mireasmă pătrunzătoare de iubire și milostivire.

---

milostenia hrănește cunoștința în suflet. Cheia inimii spre toate darurile dumnezeiești s-a dat iubirii față de aproapele” [FR X, p. 372].

<sup>20</sup> *Ibid.*, Cuv. 30, p. 128–129 [FR X, p. 164].

În Ortodoxie se practică o formă de rugăciune permanentă, rugăciunea inimii sau a minții pe altarul inimii ori a sensibilității pline de iubire și de milă în care se află Hristos cu iubirea și mila Sa. Este adevărat că în această rugăciune pare că cerem mila lui Hristos numai pentru persoana noastră: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul.” Se pare deci că prin aceasta ne interesăm doar de noi înșine. Dar în măsura în care mă consider păcătos, în mod sigur mă gândesc la toate păcatele pe care le-am făcut față de frații mei, deci mă rog și pentru relații mai bune cu aceștia sau pentru ca ei să nu rămână pe vecie atinși de nedreptățile mele față de ei. În acest sens, Sfântul Isaac spune: „Cel care, pomenind pe Dumnezeu, cinstește pe tot omul, află ajutor de la tot omul prin voința cea ascunsă a lui Dumnezeu. Și cel ce îl apără pe cel nedreptățit îl are pe Dumnezeu luptând pentru sine. Cel ce-și dăruiește brațul său spre ajutorul aproapelui primește brațul lui Dumnezeu în ajutorul său”<sup>21</sup>.

Rugăciunea deci este un factor de însănătoșire și întărire spirituală a ființei mele, dar și o însănătoșire și întărire a coeziunii socia-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, Cuv. 73, p. 282 [FR X, p. 365].

le într-un plan mai profund. Cel ce se roagă îi are pe ceilalți în inima lui iar ei simt aceasta și vin spre el. Sfântul Serafim din Sarov a spus: „Împacă-te cu Dumnezeu și mulți oameni vor veni să se împace cu tine”. Reproducând aceste cuvinte, arhimandritul Gheorghios Kapsanis, egumenul mănăstirii Grigoriu de la Athos, adăuga: „În tradiția isihastă a Bisericii se observă că pe măsură ce Părinții care se împăcau cu Dumnezeu se afundau în pustie, mulțimi tot mai numeroase veneau la ei pentru binele lor”<sup>22</sup>.

În România nu există pustiuri ci numai mănăstiri. Dar cu cât un călugăr din aceste mănăstiri este mai duhovnicesc, adică se roagă mai mult, cu atât el este mai căutat de popor. Un asemenea călugăr își satisface nu numai propria nevoie de rugăciune, dar și setea spirituală a celor care îl caută. Și mulți din aceștia s-au obișnuit cu rugăciunea neîncetată a inimii în mijlocul lumii. Și tocmai de aceea mulți dintre cei în mijlocul cărora trăiesc acești practicanți ai rugăciunii inimii, ajung mai uniți între ei decât cei care nu se roagă.

---

<sup>22</sup> „Evangelismos-Monachismos”, în revista *Ho hosios Gregorios*, nr. 1, 1977, p. 64-80.

## II

# Calea isihastă



## Gingășie și sfințenie

În persoana sfântului prin disponibilitatea sa în relații, prin extrema sa atenție față de celălalt, prin promptitudinea cu care se dăruie lui Hristos, umanitatea este tămăduită și înnoită. Cum se manifestă în mod concret această umanitate înnoită? Sfântul lasă să se întrevadă față de fiecare ființă umană un comportament plin de delicatețe, de transparență, de puritate în gânduri și în sentimente. Delicatețea sa se răsfrânge chiar și asupra animalelor și a lucrurilor, pentru că în tot și în toate el vede un dar al iubirii lui Dumnezeu și pentru că nu vrea să rănească această iubire tratând aceste daruri cu nepăsare și indiferență. El respectă pe fiecare om și fiecare lucru și dacă un om sau chiar un animal suferă, el le arată o compasiune profundă.

Sfântul Isaac Sirul spune despre compasiunea Sfântului: „Ce este un suflet, o inimă

plină de compasiune? Este o ardere a inimii pentru fiecare făptură: pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru târâtoare, pentru diavoli. Gândul la ele ori vederea lor îi face pe sfinți să verse din ochi șiroaie de lacrimi. Iar compasiunea adâncă și intensă care stăpânește inima sfinților îi face incapabili să suporte vederea celei mai mici răni, oricât de neînsemnate, făcute vreunei făpturi. Pentru aceasta ei se roagă în tot ceasul cu lacrimi chiar și pentru animale, pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce le fac rău”<sup>1</sup>.

Cât despre Sfântul Calinic de la Cernica, când nu avea bani să dea săracilor în orice oraș s-ar fi aflat, el se întorcea plângând către cei din preajma sa: „Face-ți-mi rost de bani să-i dau acestor frațiori ai lui Iisus” (cf. *Mt* 25, 40. 45).

Această compasiune descoperă o inimă delicată, extrem de sensibilă, străină de orice asprime, indiferență și brutalitate. Ea ne arată că înăsprirea este roada păcatului și a patimilor. În comportamentul sfântului până și în gândurile lui, nu se întâlnește nici vul-

---

<sup>1</sup> *Tou Isaak tou Syrou ta eurethenta apanta* (ed. ieromonah Nichifor Theotokis, Leipzig, 1770), reed. ieromonah Ioachim Spetsieris, Atena, 1895, p. 306, *Cuv.* 81 [*FR X*, 1981, p. 393-394].

garitate, nici josnicie, nici meschinărie. Nici urmă de afectare, nici lipsă de sinceritate. În el culminează gingășia, sensibilitatea, transparența și ele se asociază curăției, atenției generoase față de oameni, disponibilității prin care el participă cu toată ființa sa la problemele și necazurile lor. În toate aceste calități se manifestă o realizare excepțională a umanului.

Există într-adevăr o distincție și o noblețe plină de afecțiune în aceste forme superioare ale gingășiei care lasă în urmă distincția și noblețea obișnuite, distante și formale. Această gingășie nu evită contactele cu oamenii cei mai umili și nu se sperie de situațiile în care alții ar crede că se înjosesc. Modelul acestei gingășii este „kenoza” lui Hristos, pogorârea Lui. El n-a vrut să rămână departe de păcătoși, nici de femeile pe care le ocolesc cei ce țin la reputația lor. „Kenoza” lui Hristos este o gingășie spirituală. El își arată prin acea sta voința de a nu-i apăsa pe cei umili, de a nu-i stânjeni. Prin „kenoză”, el a vrut să deschidă drum spre inima lor. Prin gingășie voia să-i facă să renunțe la brutalitate, în loc ca ei să persiste într-o duritate în care disprețul celui inferior corespunde celui al superiorului.

Prin „kenoza” Sa, Hristos a vrut să frângă zidul brutalității și durității care învăluie ca



o cochilie, pentru a o apăra, delicata esență a umanității adevărate.

În gingășia comportamentului lor, sfinții s-au inspirat din „kenoza” lui Hristos. Ei sunt, în același timp, precursorii etapei viitoare a umanității când în relațiile umane va domni gingășia. Căci oamenii, mereu nesatisfăcuți de egalitatea exterioară pe care reușesc să o realizeze între ei, aspiră acum spre un nivel superior al relațiilor reciproce marcate de gingășie.

Grație unei conștiințe a cărei sensibilitate a fost hrănită și desăvârșită prin această sensibilitate a lui Dumnezeu făcut om pentru oameni la care ei participă, sfinții sesizează stările de spirit cele mai discrete ale celorlalți și evită tot ce ar putea să-i contrarieze, fără a omite totuși să-i ajute să triumfe asupra slăbiciunilor lor și să-și învingă dificultățile. De aceea un sfânt este căutat ca un confident al secretelor celor mai intime. Căci el este capabil să citească la ceilalți o nevoie abia schițată, tot lucrul bun pe care ei îl pot dori. El se grăbește atunci să împlinească această cerere și se dăruie în întregime. Dar el citește la ceilalți și necurățiile lor, chiar și pe cele pe care ei le ascund mai abil. Compasiunea sa devine atunci curățitoare prin forța delicată a propriei sale curății și prin suferința pe care i-o provoacă intențiile rele

ale celorlalți sau dorințele lor perverse. Și această suferință rămâne în el.

În fiecare din aceste situații el știe când și ce trebuie să facă; știe de asemenea când trebuie să tacă și ce trebuie să facă. Acest discernământ subtil al sfinților, manifestare nouă a nobleței distincției lor, poate fi considerat un fel de „diplomație pastorală”.

Din persoana sfântului se revarsă mereu un duh de generozitate, de autojertfire, de atenție, de participare, fără nici o grijă față de sine, o căldură care îi încâlzește pe ceilalți și care le dă sentimentul că au dobândit putere și îi face să simtă bucuria de a nu fi singuri. Sfântul este mielul nevinovat, totdeauna gata să se jertfească, să ia asupra sa durerile celorlalți, dar și un zid neclintit pe care toți se pot sprijini. Participând astfel la destinul celorlalți, el face uneori dovada unei mari discreții, alteori dimpotrivă el se manifestă cu efuziune. Inutil să mai amintim dezinteresul său desăvârșit în relațiile cu ceilalți.

De altfel, nimeni nu este mai smerit decât el, mai lipsit de orice artificialitate, mai departe de orice fanfaronadă, mai „firesc” în comportamentul său, deși acceptă și înțelege tot ceea ce este cu adevărat omenesc, toate situațiile modeste și uneori ridicole ale umanității noastre care este mare doar atunci când nu se laudă cu măreția sa. Sfântul cre-

ează astfel, de îndată, o atmosferă de familiaritate, de apropiere umană, de intimitate între el și ceilalți. În acest fel, el umanizează relațiile cu ceilalți și le imprimă o pecete de autenticitate, pentru că el însuși a devenit profund uman și autentic. El vorbește cu gingășie, evitând să numească în mod brutal cu numele lor slăbiciunile celorlalți, în același timp creează condițiile unei relații directe, sincere și deschise a celorlalți cu el; îi împinge astfel să-i mărturisească sincer slăbiciunile și păcatele lor și le dă puterea de a le birui.

Sfinții au ajuns la simplitatea pură pentru că au depășit în ei înșiși orice dualitate, orice duplicitate, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Ei au depășit lupta dintre suflet și trup, dintre bunele intenții și faptele pe care le săvârșesc, dintre aparențele înșelătoare și gândurile ascunse, dintre ceea ce pretindem că suntem și ceea ce suntem de fapt. Ei s-au „simplificat” pentru că s-au dăruit în întregime lui Dumnezeu. Este motivul pentru care se pot dăruia în întregime și oamenilor în relațiile cu aceștia. Dacă evită uneori să numească cu brutalitate pe nume slăbiciunile acestora, o fac pentru a nu-i descuraja și pentru ca și în ei să sporească rușinea, delicatetea, recunoștința, simplitatea și sinceritatea.

Sfinții dau întotdeauna curaj. Uneori ei micșorează pentru aceasta proporțiile exagerate de închipuire pe care oamenii le atribuie prin imaginație slăbiciunilor lor, păcatelor și patimilor lor. Ei îi vindecă de sentimentul deznădejdiei sau al neputinței totale. Dar uneori ei reduc de asemenea și orgoliul celorlalți cu un umor delicat. Ei surâd dar nu râd cu zgomot sau sarcastic. Alteori în fața faptelor imorale și a patimilor condamnabile ei își arată seriozitatea dar nu inspiră niciodată spaimă. Ei acordă o valoare infinită celor mai sărmani oameni, pentru că întrupându-se Fiul lui Dumnezeu Însuși a dat această valoare infinită tuturor oamenilor. În fiecare om ei Îl văd pe Hristos, cum spun în cugetările lor unii părinți duhovnicești. Dar, în același timp, ei înjosesc orgoliul celorlalți dându-se pe sine pilde de smerenie. Astfel ei restabilesc neîncetat egalitatea naturală dintre oameni.

Prin smerenia sa sfântul trece aproape neobservat, dar el se face totdeauna prezent când e nevoie de sprijin, de mângâiere, de încurajare. El rămâne alături de cel pe care toți l-au părăsit. Pentru el nici o greutate nu este de netrecut, nici o piedică de neînving, când e vorba de a scoate pe cineva dintr-o situație disperată. El vedește atunci o putere și o dibăcie uimitoare, îngemănate cu un

calm și o încredere de nezdruncinat, pentru că el crede cu tărie în ajutorul lui Dumnezeu cerut printr-o rugăciune stăruitoare.

El este ființa umană cea mai smerită dar, în același timp, el este o figură neobișnuită și uimitoare. El provoacă la ceilalți sentimentul că au descoperit în el, și prin el în ei înșiși, umanitatea adevărată.

Această umanitate a fost atât de acoperită de artificial, de voința de a părea în loc de a fi, încât, atunci când ni se dezvăluie, ea ne uimește ca ceva ce nu este natural. Sfântul este cel mai binevoitor dintre oameni și, în același timp, fără să vrea, cel mai impunător, cel care atrage cel mai mult atenția și provoacă cel mai mult respect. Pentru fiecare el devine un apropiat, cel care te înțelege cel mai bine, cel care te face să te simți în tihnă alături de el și, în același timp, te face să te simți stânjenit făcându-te să-ți vezi propriile insuficiențe morale și păcate pe care eviți să le privești. El te copleșește prin măreția simplă a curăției sale și prin căldura bunătății și atenției lui; el produce în noi rușinea de a avea un nivel moral atât de jos, de a fi desfigurat umanitatea în noi, de a fi necurați, artificiali, plini de duplicitate, de meschinărie. Toate acestea dobândesc un relief surprinzător în comparația pe care fără să vrem o facem între noi și el.

Sfântul nu face uz de nici o forță pământească, nu dă ordine cu asprime, nu poruncește cu severitate. De asemenea, nici o critică nu se ridică în noi împotriva lui și nu simțim născându-se nici o împotrivire față de el. Căci el întruchipează pentru noi persoana lui Hristos, deopotrivă delicată și puternică. Și astfel, nu căutăm să ne ascundem de el sau să ne eschivăm în fața sa; sau poate vom căuta să-l evităm mai mult decât pe cel care ar comanda cu severitate. Căci în el simțim această ireductibilă fermitate, totala identificare a persoanei sale cu binele, deși această fermitate în convingeri, în viață, în opinii și în sfaturile pe care le dă este o fermitate fără crispăre.

Acesta este motivul pentru care, prin caracterul lor cu totul paradoxal, părerile și sfaturile pe care el le exprimă cu delicatețe, cu privire la ceea ce ar trebui să facem, devin pentru noi porunci mai imperioase decât orice poruncă pământească, porunci pentru a căror împlinire am fi capabili de orice efort și orice sacrificiu. Căci gingășia sfântului este deopotrivă fermitate și bunătate. Și una și alta se situează în iradierea divină și lasă să transpară ordinea bunătății divine care prin blândețe se impune cu o autoritate absolută. În același fel, sfatul sfântului se impune ca o eliberare de această desfigurare

și de această neputință în care ne aflăm, de această neîncredere care se află în noi. Simțim ceea ce sfântul ne-a recomandat ca o putere și o lumină sigură pe calea mântuirii pe care ne-a făcut să mergem pentru a ne salva de resemnarea care ne pierdea. Simțim că prin sfânt ajungem la puterea și lumina ce vin din izvorul suprem al puterii și al luminii, dar și al bunătății care tâșnește de la izvorul suprem al bunătății. Ne temem totuși ca sfântul să nu-și cufunde privirea în sufletul nostru, cum ne temem să nu se descopere un adevăr care ne-ar fi defavorabil dar pe care totuși îl așteptăm întocmai ca pe privirea medicului de o competență neîndoielnică și de o prietenie sigură. El ne va da — o știm — și diagnosticul și remediul eficace pentru a ne vindeca de o maladie despre care știm în mod vag că este mortală.

În gingășia, în blândețea și smerenia lui percepem o putere pe care nici o altă putere pământească nu o poate încovoia pentru a o face să cadă din curăția ei, din iubirea sa pentru Dumnezeu și pentru oameni, din voința sa de a se dăruia lui Dumnezeu cu totul și de a sluji oamenilor pentru a-i ajuta să se mântuiască.

Cel care se apropie de un sfânt descoperă în el culmea bunătății și a curăției, acoperită de voalul smereniei care o face încă și mai

atrăgătoare. Trebuie să facem un efort ca să descoperim strădaniile renunțării sale ascetice și ale iubirii sale de oameni, dar măreția sa impune prin aerul de bunătate, de simplitate, de smerenie și de curăție care se degajă din el. Măreția sa coincide cu apropierea lui. El este ilustrarea măreției în „kenoză” sau în umilință. Din persoana sfântului strălucește un calm, o pace pe care nimic nu o poate tulbura. Dar acest calm, această pace sunt cucerite și menținute printr-o luptă susținută. În același timp, sfântul ia parte la durerile celorlalți până la lacrimi. Sfântul este înrădăcinat în statornicia iubirii și a suferinței Dumnezeuului întrupat, pentru că această iubire iradiază din Dumnezeu Cel care S-a întrupat și a pățimit pentru oameni. El se odihnește în veșnicia puterii și bunătății lui Dumnezeu devenite în Hristos accesibile oamenilor, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, căci el este în întregime marcat de prezența lui Dumnezeu, întocmai ca Melchisedec<sup>2</sup>. Dar rămânerea sa în iubirea veșnică de Dumnezeu și de oameni nu exclude participarea lui la durerile oamenilor și la aspirațiile lor bune, așa cum Hristos nu încetează să fie pentru ei în stare de jertfă și nici îngerii nu încetează să le ofere neîncetat

---

<sup>2</sup> *Ambigua* 10; *PG* 91, 1144 [*PSB* 80, 1983, p. 142 sq].



slujirea lor. Căci rămânerea în iubirea compătimitoare și miloasă este ea însăși o veșnicie, o veșnicie vie. Aceasta este „odihna”, liniștea, „sabatul” în care au intrat sfinții (Evr 3, 18 – 4, 14), cei care au ieșit din Egiptul patimilor. Nu este sabatul Nirvanei insensibile. Căci odihna sfântului în veșnicia iubirii neclintite, a iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, are puterea de a-i atrage și pe ceilalți spre ea și de a-i ajuta astfel să-și învingă durerile cu curaj, să nu cadă în deznadejde. Din această cauză sfântul este un înainte mergător și sprijinitorul umanității pe calea care duce la desăvârșirea viitoare a eshatonului.

Sfântul a triumfat asupra timpului fiind puternic ancorat în timp. El a atins astfel cea mai mare asemănare cu Hristos Care, deși în ceruri, este în același timp cu noi cu cea mai mare eficiență. Sfântul îl poartă pe Hristos în el cu puterea nebiruită a iubirii Sale pentru mântuirea oamenilor.

Sfântul reprezintă firea omenească curățită de zgura subumanului sau inumanului. Este îndreptarea umanului desfigurat de animalitate; el reprezintă firea omenească a cărei transparență restaurată lasă să se străvadă modelul de bunătate nemărginită, de putere și sensibilitate infinită care este Dumnezeu întrupat. El este chipul restabilit al

Absolutului viu și personal devenit om, un pisc al unei înălțimi ameteitoare dar și al unei apropieri extrem de familiare prin umanitatea sa desăvârșită în Dumnezeu. Este persoana angajată într-un dialog pe deplin deschis și neîncetat cu Dumnezeu și cu oamenii. Este transparența clară a zorilor luminii divine eterne în care se va desăvârși umanitatea. Este reflexul maxim al umanității lui Hristos.



## Rugăciunea curată sau rugăciunea inimii și piedicile în calea ei

Ceea ce voi spune mai jos sunt, pe de o parte, informații pe care le-am primit de la un călugăr din România care practică această rugăciune întemeiată din plin pe tradiția Părinților răsăriteni, iar, pe de altă parte, sunt câteva reflecții pe marginea acestor informații.

În rugăciunea curată este vorba de unirea minții (*nous*) cu inima. Nu trebuie ca mintea să rămână singură, nici ca inima să rămână singură. O rugăciune care se face numai cu mintea este o rugăciune rece; o rugăciune care se face doar cu inima este o rugăciune pur sentimentală care ignoră tot ceea ce Dumnezeu ne-a dat, ceea ce ne dă și ne va da în Hristos. Este o rugăciune fără orizont și fără perspectivă; o rugăciune în care nu știm de ce să-I mulțumim lui Dumnezeu, pentru ce Îl lăudăm, nici ce să-I cerem.

Omul care se roagă are sentimentul că se pierde într-un infinit impersonal. E un sentiment care ignoră faptul că el face experiența unui Dumnezeu personal. Și deci nu este o rugăciune.

Trebuie să precizăm încă o dată că această întâlnire a minții cu inima nu se face prin ridicarea inimii în minte, ci prin coborârea minții în inimă. Aceasta înseamnă că nu inima își află odihna în minte, ci mai degrabă mintea își află odihna în inimă adică în adâncul inimii strâns unit cu adâncul lui Dumnezeu, obiectul căutării sale.

Desigur, Părinții vorbesc și de o deschidere a minții spre infinitul lui Dumnezeu, dar se pare că în inimă realizează mintea această deschidere spre infinitul lui Dumnezeu. Prin căutarea sa după Dumnezeu mintea actualizează adâncul inimii și îl face să fie un adânc pentru Dumnezeu, Infinitul adevărat. Adâncul pe adânc cheamă (Ps 41, 8). Infinitul lui Dumnezeu nu poate fi experimentat fără iubirea pe care Dumnezeu o are pentru noi. Și această iubire a lui Dumnezeu pentru noi cheamă iubirea noastră și iubirea noastră este cea care face această experiență sau, mai exact, inima noastră organ al iubirii. Dar e vorba de o inimă care, datorită minții care a intrat în ea, știe că acest infinit este infinitul Dumnezeului personal și că Dumne-

zeu intră în relație intimă cu noi prin Hristos. Iată de ce mintea este cea care se odihnește în inimă. În inimă ea găsește infinitul lui Dumnezeu. Nu inima este cea care se odihnește în minte, căci aceasta ar însemna că sentimentul infinitului lui Dumnezeu ar deveni o teorie care răcește gândul. Nu sentimentul trebuie să fie răcit de gândire, ci gândirea trebuie încălzită de sentimentul inimii, în contact real cu infinitul lui Dumnezeu, dând astfel acestui sentiment un conținut precis.

Propriu-zis, mintea coborâtă în inimă nu-L mai întâlnește pe Dumnezeu prin mijlocirea ideilor, ci prin simțirea prezenței Lui, ceea ce îi permite să verifice în realitate ceea ce gândea mintea. Aici simțirea realității neatinse pe care o încearcă mintea se realizează în prezența nemijlocită a lui Dumnezeu. Ideile despre Dumnezeu sau ideea de Dumnezeu se găsesc umplute, pătrunse, străbătute de simțirea realității înseși a lui Dumnezeu. Realitatea ia locul ideii și, în același timp, o verifică; ideea nu se mai intercalează între noi și Dumnezeu. De aceea, inima este pentru minte un fel de organ senzorial pentru relația cu Dumnezeu, așa cum simțurile trupului sunt aparatul care permite perceperea și simțirea realităților cu care trupul intră în contact.

Dar mai multe obstacole pot să oprească mintea în voința sa de a intra în inimă, de a trece dincolo de idei în simțirea realității lui Dumnezeu, verificând totodată mesajul ideilor sale. Pe de o parte, aceste obstacole vin de la senzațiile organelor senzoriale ale trupului sau de la închipuirile care se formează în imaginație după modelul senzațiilor corporale și care sunt provocate de acestea. Pe de altă parte, aceste obstacole vin de la dificultatea pe care o încearcă mintea însăși în a-și depăși ideile care emană din ea într-un mod natural; ele au drept scop să furnizeze un mesaj tranzitoriu cu privire la realitatea nesesizată a lui Dumnezeu iar nu să facă prizonieră mintea.

Senzațiile sau imaginațiile, care tind să împiedice mintea să pătrundă în inimă pentru a ajunge la rugăciunea curată sau rugăciunea inimii, sunt fie senzații sau imagini produse de păcat ori care îl atrag pe om în păcat, fie senzații sau imagini care îi dau omului impresia că este atras spre o acțiune bună sau spre o întâlnire reală cu Dumnezeu. Însuși, deși în realitate ele nu-l conduc spre Dumnezeu. Din acest motiv, Părinții îi avertizează pe monahi chiar împotriva închipuirilor care li s-ar părea bune. Ei îi îndeamnă pe monahi să nu se încreadă în nici un fel de închipuire sau de apariție. De altfel Părinții

consideră ca un obstacol nu mai puțin primejdios în calea intrării minții în inimă, gândirea, chiar gândirea teologică. Trebuie să fim atenți să nu rămânem în teologie sau să nu alunecăm în aceasta în clipa în care vrem să ne rugăm sau în cursul rugăciunii. Gândirea asupra lui Dumnezeu întrerupe relația directă cu Dumnezeu sau întâlnirea cu El. Prin gândirea teologică omul se închide în el însuși. Părinții vorbesc de rugăciunea făcută dintr-un singur gând (*monologistos euche*). Acesta nu este un gând propriu-zis, ci este conștiința care se află în întregime ocupată de experiența realității însăși a lui Dumnezeu. Totuși, această experiență conștientă este numită „gândire” pentru că nu este doar o stare de sentiment confuz sau senzația pierderii de sine în oceanul unei realități nearticulate, ci este conștiința întâlnirii cu infinitul personal al lui Dumnezeu care ne iubește. Și prin gândire e o confirmare a realității. În acest infinit eu nu mă pierd, pentru că este Infinitul unui Dumnezeu personal, al iubirii Lui căreia îi răspund cu iubirea mea personală. Căci inima este tocmai locul în care simt iubirea celui alt și în care îi răspund. În acest infinit nu mă pierd pentru că este infinitul unui Dumnezeu personal a Căruia iubire mă bucură; depind de iubirea Lui ca și de mila Lui, căci



continui să mă simt infinit de mic și păcătos în fața Lui.

Această întâlnire în iubire dar și acest sentiment al diferenței infinite dintre Dumnezeu și mine, această necesitate a milei lui Dumnezeu pe care o simte omul, se exprimă în rugăciunea lui Iisus. Inima este izvorul sentimentelor, deci și al iubirii. Iar iubirea înseamnă întâlnire cu celălalt. Și fiindcă iubirea este animată de un avânt infinit, ea nu ar putea fi pe deplin satisfăcută decât în întâlnirea cu Dumnezeu Cel Infinit.

Dar inima este totodată și izvorul durerii și durerea se face simțită și în inimă. În fața lui Dumnezeu inima simte durerea pentru păcat, pentru ocară pe care I-a adus-o. În inima sa omul plânge și cere iertare. Din inimă țâșnesc lacrimile, lacrimi de pocăință, dar și lacrimi de bucurie. Omul abandonează aici răceala intelectuală. Totuși, dacă inima decade la un nivel inferior, ea devine locul patimilor care sunt o alipire infinită de lume și de noi înșine. Patimile sunt o alipire infinită de lucrurile și persoanele finite. Acesta este motivul pentru care, dacă din inimă licărește infinitul iubirii, tot din ea licărește și infinitul urii, atunci când întâlnește un obstacol în calea alipirii păcătoase de lucrurile pe care le iubește infinit. Din inimă ies gândurile și cuvintele bune, dar și gândurile

de lăcomie, de ură, înclinațiile ucigașe. Chiar și gândurile și cuvintele rele primesc în inimă o trăsătură de infinitate, deși ele se referă la lucruri finite. Dar această alipire infinită de lucrurile finite nu poate satisface adevărata sete infinită a inimii. Numai întâlnirea inimii cu Dumnezeu poate satisface această sete. De aceea, inima trebuie să fie eliberată de patimi, adică de alipirea față de lucrurile finite a întregii sale capacități de infinit.

În întâlnirea cu Dumnezeu infinitul este perceput ca o bucurie nesfârșită, ca o lumină. Exprimându-le prin cuvinte, omul sugerează această bucurie care depășește orice limite. Deși încă foarte slab, cuvintele rugăciunii lui Iisus exprimă acest sentiment de bucurie, de recunoștință și de smerenie infinită. Dar lucrul principal nu e să rostim cuvinte. Principalul se află în această experiență a bucuriei, a recunoștinței, a iubirii, a smereniei și chiar a durerii nesfârșite pe care o provoacă păcatul. Cuvintele nu mai formează un obiect de reflecție pentru cel care le pronunță. Ele nu se mai interpun între om și Dumnezeu, ci prin ele omul se adresează lui Dumnezeu Care este de față. Prezența lui Dumnezeu copleșește totul.

Acum cuvintele sunt în același timp și pronunțate și depășite. Astfel, cuvintele nu devin fantasme care au propria lor existență

aparentă, ci exprimă contactul nemijlocit cu realitatea lui Dumnezeu. Atenția nu se îndreaptă asupra cuvintelor, ci asupra lui Dumnezeu. Cuvintele au forma adresării în modul unui dialog. Dar acest dialog poate fi trăit și fără cuvinte.

Din acest motiv călugărul de care vă vorbeam la început spunea că pe o treaptă înaintată a rugăciunii se poate renunța chiar și la rugăciunea lui Iisus. Nu trebuie reținut decât conținutul. Ne adresăm lui Dumnezeu și exprimăm prin însăși ființa noastră lauda adusă lui Dumnezeu, uimirea în fața lui Dumnezeu, recunoștința, smerenia. Această profundă stare emoțională este mai adecvat exprimată de către întreaga ființă. Este vorba de o expresie dincolo de cuvinte. Este rugăciunea curată, rugăciunea întregii ființe care manifestă ieșirea emoțională în afara lucrurilor, în afara gândurilor, în afara sinei proprii, spre întâlnirea cu Dumnezeu. Și în starea de rugăciune această ieșire este trăită în gradul cel mai intens în inimă. În inimă întreaga ființă este proiectată în Dumnezeu cu o iubire nesfârșită.

### 3

## Sfințenia, transparența lui Dumnezeu în conștiința omului

În sfânt Dumnezeu își revelează întreaga Sa transcendență; cu alte cuvinte, El apare ca diferit de lume. Sfințenia este taina luminoasă și activă a prezenței Dumnezeului transcendent, taină care luminează și transformă. De aceea sfințenia nu este atributul unei realități impersonale inclusă în natură: impersonalul nu are profunzimea tainei. Sfințenia face parte din categoria tainei, de aceea ea nu poate fi decât atributul lui Dumnezeu ca persoană transcendentă. Ca persoană cu o profunzime abisală, Dumnezeu se comunică în transcendența Sa. De aici vine caracterul paradoxal al sfințeniei: ea este deopotrivă transcendență și comunicare, revelație.

Pentru că sfințenia este atributul persoanei transcendente, deci tainice, a lui Dumnezeu, în fața ei suntem cuprinși de cutremur și năpădiți de rușine; ea este manifes-

tarea unei conștiințe superioare ce ne dezvăluie răutatea noastră. Sfințenia este strălucirea unei persoane transcendente care ni se revelează pentru a ne ridica la ea. Suntem împinși să ne depășim starea de păcătoșenie pentru a putea rămâne în fața ei, în timp ce această iradiere ne face conștiința personală mai sensibilă și mai conștientă de păcatele noastre. Sfințenia lui Dumnezeu apare ca invadarea conștiinței omului de către o instanță supremă, transcendentă, care face să se nască în noi o voință de curăție și o aspirație spre mai multă măreție. Smerenia și dorința de curăție astfel suscitade sunt adevărata cunoaștere de sine. În fața sfințeniei conștiința noastră dobândește o acuitate extremă; aceasta nu poate veni decât din revelația unei conștiințe superioare făcută conștiinței noastre. Sfântul Simeon Noul Teolog spune: „Când sufletul este făcut așa și gândul lui se cufundă prin Duhul în adâncurile smeritei-cugetări în Hristos Dumnezeu, nemaicunoscând de acum toată lumea și pe cei din lume, văzându-se pururea numai pe sine însuși și numai cele ale sale, și petrecând într-o astfel de cugetare [meditare], ajunsă în el desprindere, de a se vedea pe sine însuși cu adevărat drept cel mai disprețuit și cel mai ticălos, atunci se convinge că nimeni

din toți oamenii de pe lume nu este așa cum este el”<sup>3</sup>.

Grație luminii dumnezeiești, intuiția nevredniciei personale și extrema acuitate a conștiinței se aliază în mod paradoxal în fața slavei lui Dumnezeu, slavă a unei conștiințe supreme care trezește conștiința. Numai o conștiință superioară poate trezi o altă conștiință, numai lumina dumnezeiască poate ridica conștiința omului până pe treapta cea mai înaltă făcând totodată evidentă nimicnicia ei. O natură impersonală nu suscită rușinea, nu ascute conștiința. Însuși focul luminos al lui Dumnezeu, care este conștiință, ne arde atunci când sfințenia Lui se arată în exigența pe care acesta ne-o comunică, exigența de a fi sfinți ca și El. Pătruns de sfințenia lui Dumnezeu ca supremă conștiință, omul devine rug aprins sau, mai degrabă, se simte în fața unui om sfânt ca în prezența unui rug aprins. Rușinea, spaima resimțită în fața sfințeniei depășesc orice rușine, orice spaimă pe care le pot provoca persoanele umane; ele sunt de un alt ordin

---

<sup>3</sup> Cf. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Traitées théologiques et éthiques*, „Traite éthique” IX, vol. II, ed. J. Darrouzès (SC 129), Paris, 1967, p. 254–255 [trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr: Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, ed. II revăzută, 2001, p. 307].

pentru că realitatea divină a conștiinței supreme, care transpare în conștiința sfântului, ne dezvăluie pe noi nouă înșine în mod complet și se revelează pe sine ca instanță supremă care judecă starea noastră de păcătoșenie. Dar, în același timp, sfințenia ne și atrage. În *Ierarhia bisericească*, Dionisie Areopagitul identifică sfințenia lui Dumnezeu cu desăvârșita Lui curăție, iar lucrarea Sa sfințitoare cu lucrarea Lui curățitoare.

Această curăție dumnezeiască, desăvârșită, nu face numai să trezească rușinea noastră, ea ne și atrage. Nu produce numai frică ci și bucurie, căci despuierea ființei noastre a descoperit o dată cu păcatul și ceea ce este bun în noi; a trezit voința noastră de a ne curăți de păcat pentru a plăcea conștiinței divine. Ne simțim fericiți pentru că Dumnezeu Cel Sfânt ne-a dat posibilitatea de a ne curăți, de a ieși din răutate; putem părăsi somnul pentru o existență vie, scoasă din izvorul întregii existențe, persoana lui Dumnezeu, în ardoarea iubirii Lui. Ne simțim fericiți pentru că Dumnezeu Cel Sfânt nu ne-a alungat definitiv, ci a trezit în noi dorința de a ne curăți. Ne simțim fericiți pentru că suntem despovărați de o greutate purtată inconștient și eliberați de o piedică în calea vieții noastre depline. Ne simțim fericiți pentru că nu mai jucăm un rol lipsit de sinceritate care

ne face să nu ne mai recunoaştem şi să nu mai avem curajul de a fi noi înşine de teamă de a nu fi dată în vileag răutatea noastră.

De aceea, fiinţa noastră se găseşte eliberată pentru o viaţă adevărată într-o comunicare reală. Cei care se simt iertaţi de conştiinţa lui Dumnezeu şi eliberaţi de starea de păcat au îndrăzneală (*parrhesia*) înaintea lui Dumnezeu şi a semenilor, au conştiinţa deschisă şi o mare libertate în relaţii; nu există nimic temerar în aceasta, doar sinceritatea inocentă a copilului care nu se simte atins de păcat. E o eliberare imprimată de o mare încredere deopotrivă în Dumnezeu şi în semenii: omul iese din sine şi se lipeşte de Dumnezeu şi de ceilalţi; în acest fel, Dumnezeu şi semenii îi deschid uşa lor. Sfântul este departe de îndoiala care îl închide pe om în el însuşi. Îndrăzneala nevinovată a curăţiei şi a încrederii este mijlocul unirii. Astfel sfântul câştigă „odihna” în Dumnezeu şi în ceilalţi, aşa cum Dumnezeu şi ceilalţi îşi află „odihna” lor în el. „Căci Sfânt eşti, Dumnezeule nostru, şi întru sfinţi Te odihneşti”, cântă Biserica Răsăritului. „Odihna” lui Dumnezeu în sfinţi este un fapt permanent şi evident pentru conştiinţă. Aceasta înseamnă şi că Dumnezeu se simte acasă în sfinţi, tot aşa cum sfinţii se simt în largul lor când se odihnesc în Dumnezeu. Conştiinţa nu se sim-



te în largul său decât într-o altă conștiință, în îmbrățișarea conștiinței iubitoare a unei alte persoane. Este suprema locuire reciprocă a două conștiințe.

Pentru a deveni locul „odihnei” lui Dumnezeu, sau pentru a-L avea pe Dumnezeu ca loc de „odihnă”, mintea omenească trebuie să fie capabilă să primească în sine o conștiință infinit profundă și luminoasă. Dumnezeu trebuie să afle în aceasta posibilitatea de a răsfrânge lumina Sa la infinit, posibilitatea unei adânciri nesfârșite. Omul trebuie să fie capabil de o experiență conștientă mereu nouă, mereu mai adâncă a lui Dumnezeu; iar Dumnezeu, la rândul Lui, se bucură de această continuă noutate a bucuriei omului în care El se odihnește. Omul nu trebuie să rămână neschimbat în experiența lui Dumnezeu: în acest caz Dumnezeu Însuși nu ar putea avea bucuria unei odihne continue în om. Omul, în care se odihnește Dumnezeu și care se odihnește în Dumnezeu, trebuie să reflecte infinitul luminii conștiente a lui Dumnezeu; infinitul lui Dumnezeu trebuie să devină propriu omului prin har. Aceasta este îndumnezeirea omului în Dumnezeu și înomenirea lui Dumnezeu în om. Este unirea între Dumnezeu și om în Duhul Sfânt, Duhul luminii: Duhul care strălucește din Dumnezeu devine Duhul din om prin har. Conștiin-

ța divină și conștiința omului interferează, devin transparente una alteia, se conțin reciproc. Prin afirmarea acestei întrepătrunderi a omului și a lui Dumnezeu fără amestecare, creștinismul a revelat taina adâncă și indefinibilă a persoanei umane și a conștiinței sale.

S-a spus că creștinismul a eliminat sacrul din lume și din existența umană.

Ar fi trebuit să se spună exact invers. Creștinismul a revelat aptitudinea fiecărui om pentru sfințenie și cea a lumii întregi de a reflecta sfințenia. Aceasta pentru că el a revelat capacitatea omului de a avea în el în mod conștient infinitul lui Dumnezeu și de a înainta veșnic în infinitul lui Dumnezeu ca o conștiință infinită: Fiul lui Dumnezeu, lumina sau conștiința infinită, a luat fire omenească. Firea omenească a putut deveni mijloc de manifestare pentru lumina nesfârșită — sau conștiința infinit profundă — a ipostasei divine; ea a putut să se bucure de acesta și să îl reflecte. În viața naturii umane s-a cufundat pentru totdeauna, fără a se limita, ipostasa divină, infinitul său conștient; viața naturii umane se mișcă veșnic în oceanul nesfârșit al conștiinței ipostasei divine fără a se dizolva în aceasta. Există o capacitate de conștiință divină infinită în posibilitățile umane, în structurile gândirii, sensibilității,

bucuriei, iubirii, comuniunii, care rămân totuși structuri umane.

Părinții au văzut sfințenia umană ca pe o asemănare a omului cu Dumnezeu, mereu mai mare, grație curățirii de patimi și sporirii în virtuți, care culminează într-o iubire nesfârșită. Aceasta înseamnă o adâncire a conștiinței umane luminată de lumina conștiinței divine. După Părinți, virtuțile sunt formele umane ale atributelor lui Dumnezeu, adică reflexul mereu mai profund al luminii Lui, al conștiinței Lui în conștiința omului. Mai întâi, prin virtuți Dumnezeu se face om în om, apoi îl face pe om dumnezeu. Aceasta înseamnă că prin virtuți conștiința omului nu încetează să crească. Virtuțile sunt aripile cu care omul zboară tot mai sus în lumina lui Dumnezeu, în timp ce conștiința sa se adâncește. Dar el nu se dizolvă niciodată în Dumnezeu. El poate și simte nevoia de a zbura mereu mai sus, de a asimila mereu alte bunuri ale lui Dumnezeu, de a crește în conștiința sa — Dumnezeu fiind veșnic culmea oricărei ființe, izvorul infinit al oricărei conștiințe sau lumini.

Astfel, asemănarea omului cu Dumnezeu, în care constă sfințenia, este tocmai această înaintare continuă a omului în Dumnezeu, această interferență tot mai intensă a conștiinței omului și a conștiinței-lumină a lui

Dumnezeu, această luminare mereu mai luminoasă a conștiinței umane de către lumina infinită a cunoștinței lui Dumnezeu.

Sfințenia este transparența lui Dumnezeu și a conștiinței Lui în mintea omului și transparența minții omului umplute de lumina Sfântului Duh care se reflectă prin intermediul trupului său și iradiază de jur-împrejur.

Această transparență a conștiinței lui Dumnezeu în cea a omului se prelungește în strălucirea Lui pe fața omului și în faptele sale. De aceea, lucrarea principală a sfinților este rugăciunea pentru mântuirea oamenilor.

În această transparență, deopotrivă subtilă și densă, se actualizează adevărata natură a omului care în plan spiritual constă în comunicare. Comunicare înseamnă schimbul între două sau mai multe conștiințe. Cu cât ești mai transparent, cu atât mai mare este comunicarea. Când omul nu comunică cu toată sinceritatea, când își pierde transparența, el își acopere și alterează adevărata natură, caracterul ei de chip al lui Dumnezeu și capacitatea de a fi răspunzător de frații săi.

Pe fața mea se poate citi proiecția prin conștiința mea a feței semenului pentru care mă simt responsabil. Cu atât mai mult pe chipul sfântului se poate citi proiecția prin conștiința sa a feței lui Dumnezeu înaintea

Căruia acesta se simte responsabil și a feței celorlalți oameni pentru care el se simte responsabil înaintea lui Dumnezeu. Aceasta sporește lumina feței sfântului: lumina sa proprie și cea a celor pe care îi poartă se unesc cu cea care vine de la Dumnezeu. Este lumina bunătății iar bunătatea are întotdeauna un caracter tripersonal. Este bunătate a cuiva anume dar, în ultima instanță, este bunătatea lui Dumnezeu, căci de la El vine toată bunătatea și este o bunătate îndreptată spre un celălalt. Nu există bunătate fără obiect asupra căruia să se răsfrângă, iar cel căruia i se adresează bunătatea are și el un rol în posibilitatea cuiva de a fi bun. Lumina trebuie să aibă un mediu în care să se proiecteze. Taina tripersonalității lui Dumnezeu nu este, nu poate fi fără legătură cu aceasta.

## Rugăciune și libertate

Rugăciunea îl eliberează pe om, îl degajează de natura exterioară și de sine însuși. În acest fel ea ține sufletul deschis către Dumnezeu ca Persoană. Cel ce nu se roagă rămâne rob, închis în mecanismul complex al naturii exterioare și al înclinațiilor patimilor sale care îl domină pe om mai mult decât o face natura.

1. Rugăciunea asigură libertatea față de mecanismele complexe ale lumii exterioare care compun ansamblul legilor naturii. Rugându-se, omul își afirmă convingerea că aceste mecanisme sunt doar contingente și derivă din intervenția liberă a Persoanei supreme care le-a creat. Această convingere se sprijină pe faptul că înseși persoanele umane pot aranja în mod liber anumite mecanisme ale legilor naturii, dirijându-le spre scopurile alese de ele. Minteă mea are pute-

rea de a comanda trupului meu să facă mișcările pe care ea le alege; prin ele și prin uneltele care îi prelungesc acțiunea ea are putere asupra obiectelor și forțelor naturii. Această putere aparține deopotrivă minții celorlalți oameni. Prin rugăciunea pe care le-o adresez pot să obțin ca ei să intervină în mecanismul legilor naturale într-un mod util pentru mine. Astfel, oamenii pot dezvolta între ei un dialog liber, prin obiectele și forțele naturii. Fiecare om afirmă o libertate proprie operând în natură și afirmă libertatea celorlalți când le adresează o rugămintă. Dar cerând o intervenție liberă a celuilalt, el așteaptă și pentru sine o libertate față de anumite mecanisme ale naturii pe care nu le poate dirija el însuși.

Atunci de ce să nu credem și în posibilitatea intervenției Persoanei supreme care a creat natura cu legile ei? Dacă natura arată o contingentă generală în raport cu mintea omului, aceasta dovedește că ea a fost creată ca un câmp contingent deschis intervențiilor libertăților, ca un câmp al unui dialog liber între oameni. Aceasta vrea să însemne că ea a fost creată în serviciul libertății și deci de către o libertate. De ce această libertate creatoare nu ar putea interveni atunci într-un mod mai eficace decât libertățile umane în contingentă mecanismelor naturii? Lu-

mea nu are sens decât ca un câmp al dialogului dintre Dumnezeu și oameni. Oamenii răspund lucrărilor lui Dumnezeu în lume prin propriile lor lucrări. Dar ei cer intervenția lui Dumnezeu prin rugăciunea lor. Prin rugăciune oamenii își afirmă conștiința că libertatea lui Dumnezeu intervine în lume în favoarea lor. Prin rugăciune ei își afirmă convingerea că sunt altceva decât niște roțițe în mecanismul naturii. Prin rugăciune ei afirmă atenția specială a lui Dumnezeu față de ei.

Aici s-ar putea obiecta: omul poate interveni în mecanismele naturii pentru că mintea sa este intim amestecată în țesătura trupului său — și prin el în natura imediată — pentru că mișcările sale se repercutează inevitabil în cele ale naturii. Dar de ce să nu admitem și între lume și Dumnezeu o atare legătură care să nu-i poată separa, ca lumea să fie înrădăcinată în Dumnezeu iar mișcările voluntare ale lui Dumnezeu, deși libere, să se imprime totdeauna în lume? Astfel, așa cum legătura dintre mintea umană și natura materială este o taină mare și de nedelegat, tot așa, și mai mult încă, legătura lumii cu Dumnezeu este o taină mare și de nedelegat. În orice caz, materia pură și izolată nu poate fi găsită nici în trupul uman nici în tot ceea ce omul atinge prin simțurile lui. Încă



și mai puțin vom putea afla materia lumii întregi cu totul lipsită de duhul dumnezeiesc. Aceasta face ca lumea, luată ca un mecanism închis asupra lui însuși și pe deplin determinat de legile pe care le-ar enunța știința, să fie inexplicabilă.

Prin rugăciunea omului se afirmă și se realizează acest dialog în libertate dintre om și Dumnezeu în lume și deasupra lumii.

2. Dar prin rugăciune se afirmă și se realizează și eliberarea omului de patimile sale și de el însuși.

Patimile îl înlănțuie pe om de natura exterioară: el devine sclavul acesteia. Dacă prin știință el se recunoaște în teorie sclavul naturii, prin patimi el devine aceasta în mod practic, moral. Prin ele el este sclavul a ceea ce este natura, o natură înjosită, devenită sălbatică în el; aceasta arată încă o dată faptul că natura nu poate fi atinsă în ea însăși. Patimile sunt un amestec al minții și al naturii, dar al unei minți slăbite care a pervertit natura și aceasta astfel pervertită o domină.

Rugăciunea ne ajută să scăpăm de patimi și ea presupune o eliberare de patimi. S-ar putea obiecta că cel care nu se roagă poate să-și domine patimile prin libertatea sa și astfel se poate ridica și el deasupra înclinațiilor nelibere ale naturii inferioare. Dar, dacă nu recunoaște nimic deasupra libertății sale,

omul rămâne sclavul unei alte patimi, îndeosebi al orgoliului său, care nu este deloc mai mic decât celelalte patimi. El însuși își alege criteriul faptelor sale. Și unde crede că sfârșește dacă nu-l recunoaște pe Dumnezeu? În definitiv el rămâne închis în domeniul naturii oarbe și se descompune prin moarte.

⌞ Rugăciunea este și o ridicare a omului deasupra lui însuși. Numai scăpând de sine, de ceea ce se consideră drept libertate discreționară, omul scapă de natură și moarte. Numai eliberându-se de el însuși omul devine liber în adevăratul sens al cuvântului, nefiind dominat de nici o patimă. Evagrie Ponticul spune: „Starea de rugăciune este o dispoziție nepătimașă câștigată prin deprindere care răpește printr-o iubire desăvârșită până pe culmile inteligibile mintea ajunsă înțeleaptă și duhovnicească”<sup>4</sup>.

În rugăciune omul și-a câștigat libertatea față de natură pentru că se află în relație directă cu Dumnezeu Care, ca Persoană superioară, este deasupra naturii și a oricărei patimi. „Rugăciunea este convorbirea minții cu Dumnezeu. De ce stare are deci mintea nevoie ca să poată tinde, fără a privi în ur-

---

<sup>4</sup> *Despre rugăciune* 52; PG 79, 1177C [FR I, 1946, p. 80].

mă, dincolo de sine, până la Stăpânul ei și să stea de vorbă cu El fără mijlocirea nimă nui?”<sup>5</sup>.

Singură convorbirea plină de iubire cu o altă persoană ne dă libertatea în raport cu natura exterioară și cu noi înșine. Dar singur Dumnezeu poate să ne dea și să ne inspire o asemenea iubire față orice altă persoană. Abia în relație cu Dumnezeu putem să ne eliberăm cu adevărat și statornic de noi înșine, căci persoana Sa este atât de atrăgătoare prin bogăția infinită și atât de generoasă în iubirea Sa, că ne uităm pe noi înșine. Prin urmare, numai convorbirea cu Dumnezeu ne dă deplina libertate față de natură și față de noi înșine făcându-ne capabili să exprimăm această libertate și în convorbirea cu persoanele umane.

Sfântul Simeon Noul Teolog spune că în relație cu Dumnezeu noi ne simțim fii ai lui Dumnezeu<sup>6</sup>, dar această relație se realizează prin rugăciunea în Duhul Sfânt (*Rm* 8, 14 – 16, 26). Pe de altă parte, el leagă în mod strâns frica și mândria, respectiv libertatea și smerenia<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ibid.* 3; col. 1168C [*FR* I, p. 75].

<sup>6</sup> Cf. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* I, 65, ed. Jean Darrouzès, *SC* 51, Paris, 1957, p. 58.

<sup>7</sup> *Ibid.* I, 70; *ibid.* p. 59 [*FR* VI, p. 37–38].

Reușind să ne elibereze de natură și de noi înșine, rugăciunea se arată a fi actul cel mai remarcabil al minții, căci mintea are tendința și puterea intrinsecă de a se ridica și de a ne ridica deasupra noastră înșine, de a intra și a rămâne într-o relație curată cu o altă persoană. Această tendință și această putere îi vin din relația pe care ea o actualizează cu persoana supremă. Adevărata libertate se afirmă și se menține în relația unei iubiri curate cu o altă persoană și în ultimă instanță cu Persoana supremă. Căci Persoana supremă nu va fi niciodată dominată de nici o forță a nici unei naturi și nu va fi deci ispășită să domine pentru a nu fi dominată. În relație cu Dumnezeu noi suntem cu desăvârșire liberi, pentru că, nefiind dominat de nimic, Dumnezeu nu caută să domine. El nu trebuie să-și apere libertatea dominând. În relația dintre adevăratele libertăți este asigurată libertatea fiecărei persoane: nefiind dominată, nici una dintre ele nu vrea să domine.

Niciodată nu-ți asiguri propria libertate dominând. Nu există libertate adevărată în izolare; te afunzi și rămâi în izolare în virtutea imposibilității de a te elibera de tine însuși. Omul vrea atunci să fie stăpânul lui însuși și este dominat de sine însuși; la fel, în relația sa cu natura, vrând să fie stăpânul

naturii, el este dominat de aceasta. Desigur, trebuie ca omul să fie deasupra naturii, dar este altceva a voi să domini natura într-un mod pătimas: omul este cu adevărat stăpânul naturii atunci când este liber în această privință.

Numai o altă libertate adevărată, care este o libertate față de orice patimă și care nu vrea să domine, afirmă și menține propria mea libertate. Numai relația cu o Persoană supremă a Cărei libertate nu poate fi amenințată îmi asigură pe deplin libertatea. Aceasta nu vrea să însemne că această relație dintre libertăți este o relație exterioară, o relație care lasă separate libertățile.

Fiecare libertate devine un fel de suport al libertății celuilalt. Adevărata libertate face să se nască sau să se actualizeze libertatea celuilalt. În libertatea mea eu simt libertatea celui cu care sunt în relație. Nu este o libertate care se dezinteresează de mine, nici o libertate care vrea să mă domine: este o libertate care stimulează prin iubire, prin respectul față de libertatea mea și de mine însumi.

Când cer cuiva atenția sa, iubirea lui, această atenție și această iubire vin către mine, dorite de mine, chemate de libertatea mea. Și dacă acela îmi dă această atenție și această iubire fără să vrea să mă domine, nu nu-

mai că nu vrea să mă domine prin acestea, dar mă eliberează și de mine însumi. Căci necăutând să îmi apăr libertatea mea în fața lui, eu mă uit pe mine însumi, adică nu vreau să îi răspund lăsându-mă dominat de mine însumi sau cu voința de a-l domina pe el. Eu trăiesc în mod liber din darul iubirii sale, din libertatea lui față de orice voință de a mă domina. Astfel, adevărata libertate a celuilalt susține adevărata mea libertate. Doar în atmosfera unei alte libertăți se actualizează libertatea mea. Numai o altă libertate îmi hrănește libertatea mea. Dacă afirm libertatea altuia, libertatea lui alimentată de mine alimentează la rândul său întreaga mea libertate personală. Dar numai în atmosfera libertății necreate se pot afirma toate libertățile create. Acestea se mențin între ele în mod reciproc prin cererea și prin dăruirea iubirii.

Dar în relația mea cu Dumnezeu nu există reciprocitate a rugăciunii. Aici numai omul cere. Există totuși o reciprocitate a darului. Omul își actualizează libertatea sa nu numai cerând-o de la Dumnezeu prin rugăciune, dar și dăruindu-se pe sine însuși lui Dumnezeu. Doar astfel omul devine liber față de el însuși. Dacă vrea să-și rețină pentru sine existența primită din iubirea lui Dumnezeu, el își pierde libertatea: vrând să domine asu-

pra existenței sale el devine sclavul acesteia. El trebuie să accepte să trăiască mereu din darul lui Dumnezeu, nu dintr-al său însuși, pentru a fi liber de sine. Trebuie să renunțe la sine și să se dăruie lui Dumnezeu de la Care îi vine tot ceea ce el are, pentru a fi liber. Nu poate fi liber decât dacă trăiește pentru Dumnezeu și în Dumnezeu. Nu poate să-și păstreze împotriva lui Dumnezeu libertatea sa provenită de la Dumnezeu, ci trebuie să o dobândească neîncetat de la Dumnezeu prin rugăciune. O libertate afirmată împotriva lui Dumnezeu, de la care ea provine, nu este o adevărată libertate. De îndată ce omul vrea să domine ceea ce are, el devine sclavul unei patimi și prin aceasta sclavul lui însuși.

Trebuie să te dăruie unei alte adevărate libertăți pentru a primi darul libertății, și singura libertate inepuizabilă în ea însăși este libertatea Persoanei supreme.

Rugăciunea este contrariul voinței de dominație. Prin aceasta ea asigură libertatea omului: ea afirmă o altă libertate care asigură libertatea celui ce se roagă.

Rugăciunea autentică este rugăciunea adresată lui Dumnezeu; ea întâlnește libertatea absolută, libertatea în sine, libertatea nelimitată pe care nimic nu o amenință și care nu exercită nici o amenințare. Această liber-

tute vrea să afirme și să susțină orice libertate care se roagă și se pune în condiția de a li afirmată fără a se afirma ea însăși.

3. Ca expresie a relației libere cu Dumnezeu, ca o manifestare a Duhului, rugăciunea are deja în ea puterea Duhului lui Dumnezeu, care întărește duhul omului și care realizează relația dintre om și Dumnezeu. „De asemenea Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie; ci Duhul Însuși se roagă pentru noi cu suspine negrăite” (*Rm* 8, 26). Duhul crează o relație atât de strânsă între noi și Dumnezeu încât ne simțim ca fiii lui Dumnezeu, și unirea noastră cu Dumnezeu în rugăciune este atât de desăvârșită încât nu se poate spune unde se termină fapta noastră și unde începe cea a lui Dumnezeu. Lucrarea lui Dumnezeu devine a noastră și astfel noi nu ne mântuim prin dreptatea noastră, ci prin dreptatea lui Dumnezeu. În Duhul ne uităm pe noi înșine atât de desăvârșit, suntem scoși atât de deplin din noi înșine, încât nu mai putem distinge fapta noastră de fapta Duhului lui Dumnezeu. Libertatea Duhului lui Dumnezeu a devenit libertatea noastră și slăbiciunea noastră a devenit slăbiciunea lui Dumnezeu. Nu mai suntem noi cei care ne rugăm și ne afirmăm prin aceasta libertatea noastră, ci chiar Duhului lui Dum-



nezeu. În slăbiciunea rugăciunii se afirmă puterea libertății lui Dumnezeu devenită libertatea noastră; în depășirea noastră ni se arată depășirea lui Dumnezeu prin Duhul. Această unire extremă, trăită într-un mod paradoxal, exprimă de asemenea, am putea spune, starea noastră de înfiere divină. În rugăciune ne dăruim în întregime lui Dumnezeu iar Dumnezeu se dăruie cu totul nouă ca Tatăl fiilor săi. Și avem în noi libertatea de fii ai lui Dumnezeu. Nu ne simțim dominați de Dumnezeu ca niște robi, ci liberi și moștenitori ai libertății Lui, născuți din libertatea Lui și trăind în libertate.

## 5

# Nevoia de iertare și înnoire în Biserică

Domnul nostru a legat în mod indisolubil iertarea lui Dumnezeu de cea pe care noi trebuie să o dăm oamenilor care ne-au făcut vreun rău (rugăciunea „Tatăl nostru”, *Mt* 6, 12, și parabola celor doi datornici, *Mt* 18, 21–35).

În realitate, în cele mai multe cazuri, păcatele pentru care cerem iertare lui Dumnezeu sunt rele făcute oamenilor. Prin urmare, trebuie să cerem iertare nu numai lui Dumnezeu ci și celor care au fost răniți de aceste păcate. Altfel Dumnezeu nu ne va ierta (*Mt* 5, 23–26). Îndărătul oamenilor cărora le-am făcut rău îl aflăm totdeauna pe Dumnezeu și, atunci când am păcătuit împotriva lui Dumnezeu, îi aflăm totdeauna pe oameni. Disprețuindu-L pe Dumnezeu, rupem un resort moral în oameni, dându-le un exemplu rău. Omul care nu se comportă cu sensibilitate față de Dumnezeu nu are sensibilitate

nici față de oameni și face să crească insensibilitatea lor față de Dumnezeu.

De aceea Dumnezeu își condiționează iertarea pe care o acordă pentru păcatele comise împotriva Lui de cererea iertării față de semenii noștri.

Dar dacă, pentru a primi iertarea lui Dumnezeu, avem nevoie de cea a celorlalți oameni, aceștia au și ei nevoie de iertarea noastră pentru a o dobândi pe cea a lui Dumnezeu.

Pentru a dobândi de la Dumnezeu iertarea, avem deci nevoie deopotrivă să iertăm oamenii care ne-au supărat și să cerem iertare celor cărora noi le-am făcut vreun rău. Nu e de ajuns să acordăm iertarea, trebuie să o și cerem celorlalți. Și una și alta sunt foarte dificile pentru noi. Ne este mai ușor să cerem iertare lui Dumnezeu, pentru că El ni se impune într-un anume fel prin măreția Sa și pentru că recunoaștem fără dificultate teoretică dependența noastră față de El — nu vorbesc de necredincioși, ci de cei credincioși. Dimpotrivă, este foarte dificil, chiar și pentru credincioși, să renunțe la atitudinea de dispreț față de oamenii care nu impun prin valoarea lor vizibilă.

Mai mult, între iertarea pe care trebuie să o acordăm celorlalți și trebuința de a le cere acestora iertare, această ultimă atitudine

este cea mai dificilă. Cerându-ne nouă iertare, ceilalți par să se plaseze într-o situație de inferioritate și aceasta ne atinge la inimă, flatându-ne orgoliul. A cere iertare altora pentru noi înșine implică coborârea de pe soclul aparentei noastre superiorități, recunoașterea dependenței de ceilalți.

Același orgoliu se ascunde în spatele refuzului nostru de a ierta și al dificultății de a cere iertare. Dar iertând n-am renunțat încă în mod necesar la orice orgoliu; în timp ce dacă mergem mai departe, până la a ne cere iertare, am înlăturat astfel ultima rămășiță a orgoliului nostru. Doar în acest caz inima noastră este mișcată într-un mod sincer și curat, fără vreun motiv ambiguu.

Refuzul iertării sau al cererii iertării ne ține inima în neînduplecare. Păstrat în amintirea noastră, răul pe care l-am făcut altuia este o necurăție care rămâne în noi, ne intoxică în mod continuu și răspândește un miros rău în toată ființa noastră; scânteierile sau întunecimile acestei toxine ne stânjenesc ochii și nu-l putem privi pe celălalt în curăție. Astfel nu-l putem iubi pe Dumnezeu iar celălalt nu ne poate iubi pe noi.

Doar iertarea sinceră dizolvă acest corp străin din sufletul nostru și spinul din ochii noștri. Doar atunci iubirea lui Dumnezeu ne poate da iertare. Avva Isaia spune: „Să nu ai

viclenie față de vreun om ca să nu îți faci ostenețile tale deșarte. Curățește-ți inima față de toți, ca să vezi în tine pacea lui Dumnezeu. Căci precum de va fi cineva mușcat de un scorpion, veninul se răspândește în tot trupul său și îi va vătăma inima, tot așa este și cu răutatea din inimă față de aproapele. Veninul ei mușcă sufletul și se primejduiește prin viclenie. Cel ce-și cruță deci sufletul, ca să nu se piardă, să depărteze de la el acest scorpion, adică viclenia și răutatea”<sup>8</sup>.

Răul pe care l-am făcut altuia tulbură și el sufletul nostru. Suntem neliniștiți. Ne împiedică să avem în fața celuilalt o privire directă și limpede. La fiecare întâlnire cu el suntem stânjeniți căci îl bănuim că păstrează în inima sa amintirea răului pe care i l-am făcut. Mândria mă împiedică să îmi curățesc relațiile cu el. Doar cererea de iertare ne poate aduce pe amândoi la relații deschise, directe, nestânjenite. Dacă rămân în mândria mea, fără a cere iertare, nu pot apare în fața lui Dumnezeu cu un chip deschis și cu inimă înfrântă. În spatele acestei cereri de iertare trebuie să se afle un sentiment sincer de pocăință. Pocăința menține o tristețe în

---

<sup>8</sup> ABBÉ ISAÏE, *Recueil ascétique*, Logos 6, 9 (Spiritualité orientale 7), Abbaye de Bellefontaine, 1970, p. 87–88 [FR XII, 1991, p. 77].

ochi, dar ochii în care apare această tristețe a pocăinței au în același timp o privire directă și limpede. Cu această rectitudine a pocăinței sincere trebuie să mă înfățișez în fața lui Dumnezeu pentru a-I cere iertare după ce i-am cerut mai înainte iertare semenului meu.

Păcatele mele față de Dumnezeu sunt fără număr și fără sfârșit. Pentru că tot ceea ce am vine de la Dumnezeu și eu ar trebui să fac din aceasta un dar către El și către ceilalți; ar trebui să-L laud neîncetat pentru binefacerile Lui, prin cuvintele și faptele mele — dar nu fac aceasta. De aceea, pocăința mea ca și cererea iertării și milostivirii Lui, trebuie să fie neîncetate. Iată de ce monahul răsăritean cere mila lui Dumnezeu într-o rugăciune neîncetată. Astfel, pe patul de moarte îl vedem pe Sfântul Antonie cel Mare cerând încă timp pentru a face pocăință. Și fiindcă păcatele față de Dumnezeu sunt în același timp păcate față de semenii și invers, păcatele față de semenii sunt și ele neîncetate, și noi trebuie neîncetat să le cerem iertare.

În orice caz, este greu să spun că în orice moment al relației mele cu un semen al meu m-am comportat ireproșabil sau că am făcut tot binele pe care ar fi trebuit și așa fi putut să-l fac pentru toți oamenii pe care i-am întâlnit. Deci atunci când cineva îmi repro-

șează o atitudine de care n-am fost conștient că a fost rea, nu trebuie să îi resping acest reproș, ci să mă recunosc vinovat. Am comis cel puțin greșeala de a da impresia că sunt vinovat de ceea ce sunt acuzat. Avva Isaia spune: „Dacă din slăbiciune fratele tău îți spune un cuvânt [neplăcut], suportă-l cu bucurie. Căci de nu cauți cugetul tău în judecata lui Dumnezeu, te vei afla păcătuind”<sup>9</sup>. Îmi este greu să garantez că n-am nici o vină în originea relexelor inevitabile și constante care apar la oameni și care mă ating și pe mine. Îmi este greu să afirm că totul este bun în comportamentul meu, în gândurile și cuvintele mele față de ceilalți; că le-am dat celorlalți destulă atenție pentru a nu le lăsa o impresie de indiferență față de ei. Toți păcătuim mult împotriva tuturor.

De aceea trebuie să ne pocăim pentru comportarea noastră față de toți. De aceea trebuie să cerem totdeauna preoților să ne pomenească la proscomidia Liturghiei și să cerem tuturor oamenilor pe care îi întâlnim să se roage pentru noi, așa cum avem și noi datoria să-i pomenim în rugăciunile noastre pe cât putem pe toți cei pe care îi cunoaștem, și în general pe toți oamenii. În rugăciunea noastră pentru ceilalți este implicată

---

<sup>9</sup> *Ibid.* Logos 5, 18, p. 78 [FR XII, p. 69].

iertarea noastră față de ei, și în cererea pe care le-o adresăm de a se ruga pentru noi, aceea de a ne ierta.

Ne rugăm și pentru cei morți pe care i-am cunoscut și chiar prin aceasta îi iertăm și vrem să ne asigurăm și noi după moarte rugăciunile celor care rămân în viață și pe cele ale Bisericii în general; le cerem astfel să ne ierte după ce vom muri, nu numai o singură dată ci în tot timpul vieții lor. Ne rugăm pentru strămoși, pentru tot sufletul săvârșit în credință și dorim să avem și noi parte de această rugăciune cât timp va fi lumea. Indiferența față de cei morți este chiar un păcat care neliniștește.

Relațiile directe sau indirecte dintre toți oamenii au în ele nedesăvârșirile tuturor și de aceea vrem, cel puțin în Biserică, ca aceste relații care durează și după moarte să poarte în mod necesar cererea și darul reciproc al iertării, rugăciunea tuturor pentru toți, pentru ca astfel Dumnezeu să ne ierte pe toți.

Este aici un aspect esențial al sobornicității Bisericii. Biserica se curăță neîncetat în această rugăciune a tuturor pentru toți, în această pocăință pe care toți o fac mereu pentru toți. Curăția sau sfințenia Bisericii este un aspect dinamic al vieții ei. De aceea păcătoșii nu sunt îndepărtați de Biserică. Nu există în ea membri fără păcat, dar toți



sunt prinși în această tensiune a curățirii prin pocăință, prin iertarea reciprocă cerută și dăruită și prin rugăciunea tuturor pentru toți adresată lui Dumnezeu pentru a-I dobândi iertarea. Biserica însăși nu este o societate încremenită, imobilă, ci o comuniune în mișcare, formată din oameni păcătoși dar care, în același timp, se curățesc prin rugăciunea unora pentru ceilalți — nu pentru păcate abstracte, ci pentru păcatele concrete, pentru faptele nedesăvârșite și pentru indiferența arătată față de persoane concrete.

În această familie vie apar în orice moment rele, dar ele sunt depășite, spălate în oceanul iubirii sale, al iubirii reciproce a membrilor săi. Toți păcătuiesc, dar toți contribuie la curățire prin cererea de iertare, prin darul iertării lor, prin rugăciunea comună și reciprocă pentru iertarea lor. Starea de păcat nu prinde consistență. Cei care au păcătuît nu pot rămâne în indiferență; ei sunt împinși să ceară iertare. Conștiința lor împinsă de Duhul Sfânt îi conduce la această cerere. De aceea, încă de la apariția sa, păcatul începe să se dizolve prin căință. El se dizolvă prin undele continui de iertare, rugăciune, iubire pe care le pune în mișcare Sfântul Duh.

Prin aceasta toți apar mișcați de Duhul Sfânt, Care îi unește. Duhul Sfânt este agen-

tul acestei vieți interpersonale care se îndreaptă spre curăție și nu se împacă cu răceala sau încremenirea relațiilor în Biserică. El este Duhul libertății, al relației în libertatea iubirii, de aceea El nu se poate împăca cu răceala, cu atitudinile împietrite de neîncredere sau distanță, produse și întreținute de mândria care nu cere nici nu acordă iertare. În ciuda aparenței lor foarte mobile, acolo unde domnesc patimile domină o împietrire și o rigiditate care lipsește libertății pe care numai Duhul o poate îndupleca, atunci când Acesta le dă oamenilor să ierte și să ceară iertare, ridicându-i deasupra mândriei lor și a celorlalte patimi egoiste.

Această iertare reciprocă și această rugăciune a tuturor pentru toți nu au numai un aspect negativ; ele reprezintă suflul pozitiv al iubirii care deschide sufletele unele altora. Spunând că Duhul suflă, înțelegem că el aduce iubirea, viața, libertatea. Adevărata libertate este legată de iubire și acolo unde există iubire se găsește binele prin excelență, izvorul oricărui gând, cuvânt sau fapte bune. Acolo este viața care e mișcare, disponibilitate, liberă de orice încremenire în orgoliu și în patimile egoiste.

Biserica se înnoiește astfel datorită Duhului Sfânt prin iertarea și rugăciunea reciprocă. Ea se înnoiește în mod continuu și reface

legăturile interioare ale iubirii dintre membrii săi. Cu alte cuvinte, ea reface unitatea sa interioară, armonia și sobornicitatea ei.

Una din puterile Bisericii de a se curăți, de a se înnoi, de a reface încontinuu unitatea și legăturile sale interioare, pentru a fi ca o simfonie în Hristos, se manifestă în incapacitatea sufletelor creștine de a suporta păcatul și răul făcut de ceilalți, nevoia de a cere și de a dăruia iertare. În aceasta se manifestă taina permanenței ei și a perpetuei sale tinereți.

### III

## Sfântul Duh în teologia și în viața Bisericii Ortodoxe



## Sfântul Duh în teologia ortodoxă

Potrivit teologiei ortodoxe, care continuă linia pnevmatologiei patristice, Sfântul Duh are un rol deosebit în Revelație și în Biserică: El duce la înfăptuire lucrarea lui Dumnezeu în relația dintre Dumnezeu și creatura Sa. El face creatura *transparentă* lui Dumnezeu, îi dă „simțirea” lui Dumnezeu. Fără lucrarea Duhului, cuvântul Revelației nu s-ar arăta sufletelor ca un Cuvânt al lui Dumnezeu.

Desigur, nu trebuie să uităm că punctul culminant al Revelației este Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Dar Duhul Sfânt este Cel care Îl revelează pe Fiul lui Dumnezeu Care-și asumă umanitatea. Duhul Sfânt Îl revelează pe Cuvântul lui Dumnezeu încă înaintea Întrupării, din veșnicie.

Fiul și Duhul, Cuvântul și Puterea lui Dumnezeu realizează împreună Revelația și lucrarea lui Dumnezeu în creație.

Realitatea fundamentală care explică rolul Sfântului Duh în Revelație și în Biserică este locul Său în Sfânta Treime.

## 1. *Sfântul Duh în Treime*

După învățătura ortodoxă, *Sfântul Duh purcede din Tatăl și strălucește din Fiul*. Această învățătură și-a găsit formularea cea mai limpede la patriarhul Constantinopolului, Grigorie Cipriotul (1283–1289)<sup>1</sup>.

Potrivit acestei învățături Sfântul Duh, strălucind din Fiul, *Îl luminează* pe Acesta nu numai în fața Tatălui, dar și în fața noastră. Astfel, cu iradierea Lui care *Îl luminează* pe Fiul, Duhul pătrunde în conștiința noastră și întărește în ea capacitatea de a-L cunoaște pe Fiul, și prin El pe Tatăl.

Dar, după Sfântul Grigorie Palama, Sfântul Duh, care purcede de la Tatăl spre Fiul și strălucește din Fiul spre Tatăl, nu *Îl luminează* numai pe Fiul în fața Tatălui, ci reprezintă și *bucuria Tatălui* pentru Fiul și *bucuria Fiului* pentru Tatăl. În această bucurie constă strălucirea Lui.

Așa cum, atunci când strălucește din Fiul spre Tatăl, Duhul aduce Tatălui strălucirea și bucuria Fiului, tot astfel El ne face să stră-

---

<sup>1</sup> PG 142, 240. 242. 250. 257. 260. 266. 267. 286.

lucim ca niște fii, ne îmbrățișează cu bucuria și iubirea pentru Tatăl.

Astfel, Duhul sădește și întărește în noi capacitatea de a-L percepe pe Dumnezeu, o sensibilitate filială. Această sensibilitate ne apare ca simțirea noastră proprie, subiectivă. Totuși, ne dăm seama că în ea se găsesc imprimate sensibilitatea Duhului și cea a Fiului. Distingem în ea persona noastră, persona Duhului Sfânt și persoana Fiului. Sensibilitatea formează un tot, dar persoanele sunt distincte.

Duhul nu aduce deci în noi o lumină teoretică, ci o lumină care îmbrățișează inima noastră pentru Fiul și pentru Tatăl. Faptul că Duhul aduce lumina lui Dumnezeu în noi Mântuitorul îl exprimă în acești termeni: „Nu voi veți vorbi, ci Duhul Tatălui vostru va vorbi în voi” (*Mt* 20, 20). Iar Apostolul Pavel scrie: „Tot astfel Duhul vine în ajutorul slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm așa cum trebuie, ci Duhul Însuși se roagă pentru noi cu suspine negrăite” (*Rm* 8, 26).

Întemeindu-se pe aceste expresii și pe învățătura despre Duhul Care purcede din Tatăl și strălucește prin Fiul, astfel că în același timp și Fiul strălucește în lumina Duhului, Părinții au considerat pe Sfântul Duh drept Persoana Care aduce în suflete



energia divină, Care devine în acestea capacitatea de a-L cunoaște și de a-L iubi pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama este cel ce a precizat formularea dogmatică a acestei concepții. „În primele opt secole — remarcă Paul Evdokimov — am asistat la un ciclu hristologic care a făcut loc în secolul IX unui ciclu pneumatologic. Prin calea isihastă, acesta din urmă își atinge punctul culminant în secolul XIV și își găsește armătura dogmatică în învățătura Sfântului Grigorie Palama și în definițiile Sinoadelor de la Constantinopol. Adagiul patristic: «Dumnezeu S-a făcut om ca omul să se poată face dumnezeu» pune «îndumnezeirea» ființei umane drept scop al iconomieii mântuirii. El primește o aprofundare decisivă în lumina teologiei Sfântului Duh și a învățaturii energiilor divine”<sup>2</sup>. „Palamismul desăvârșește marea elaborare pneumatologică a Evului Mediu bizantin căci, după Palama, «energia necreată este inseparabilă de Duhul Sfânt»”<sup>3</sup>.

Aceasta nu înseamnă că energia divină este proprie numai Duhului, ci că Duhul este Cel care o introduce în creație și îi dă toată eficacitatea Sa.

---

<sup>2</sup> *Le Saint-Esprit dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1970, p. 60.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 61 — citat din *La défense des saints hésychastes*, Louvain, 1959, p. 572.

Duhul primește de la Tatăl aceeași energie necreată ca și Fiul, dar nu există nici o confuzie între cele trei Persoane: Duhul primește această energie în felul Său propriu, tot așa cum El posedă ființa divină în felul Său propriu.

În toate privințele Duhul Sfânt Își păstrează rolul de a Treia Persoană în Treime. Și în nici un chip El nu poate deveni a Doua, pentru că Treimea nu se poate reduce la o dualitate și pentru că fiecare Persoană își păstrează în Treime rolul Său distinct. Cea de a Treia Persoană le confirmă pe celelalte două în distincția lor, nelăsându-le să se confunde într-una singură, așa cum se întâmplă în anumite sistematizări ale filioquismului.

Sfântul Atanasie scrie: „Domnul a spus că Duhul este «Duhul Adevărului» indicând prin aceasta faptul că în El Treimea își găsește desăvârșirea”<sup>4</sup>.

Numai cei Trei într-o reciprocitate neîntreruptă, fiecare unic și în același timp implicându-i pe ceilalți fără a-i confunda, reprezintă desăvârșirea existenței și a relației. Trebuie să existe un al Treilea pentru a depăși dualitatea fără să existe confuzie a celor Doi. Dacă n-ar exista decât Două Persoane,

---

<sup>4</sup> *Epistola I către Serapion*, PG 26, 589 [PSB 16, 1988, p. 55].

Ele ar risca fie să se confunde, fie să se separe total. Numai o a Treia Persoană poate asigura comuniunea de bucurie a celorlalte Două.

Sfântul Duh face imposibilă o relație impersonală în Dumnezeu, așa cum tot El face imposibilă o atare relație între oameni.

Cea de-a Treia Persoană înseamnă orientarea Celei Dintâi către Cea de-a Doua, ca și orientarea diferită a Celei de-a Doua către Cea Dintâi. Dacă, născându-l pe Fiul, Tatăl așează în fața Acestuia, în loc de nimic, o Persoană Care Îi este egală, purcezându-L din Sine pe Sfântul Duh, El nu așează pe cineva în loc de nimic, ci pe cineva prin care El Însuși se orientează către Fiul, adică spre o Persoană care există. Și, prin această a Treia Persoană nu se manifestă numai bucuria Celei Dintâi față de Cea de-a Doua, ci și bucuria Celei de-a Doua către cea Dintâi, pentru că Aceasta este obârșia sau principiul care face să existe tot ceea ce există. Dar Cea de-a Treia nu este numai un semn al bucuriei Tatălui față de Fiul. O bucurie neîmpărtășită nu ar fi o adevărată bucurie. Cea de-a Treia îngăduie Fiului să transforme bucuria primită de la Tatăl în bucurie față de Tatăl.

Și aceasta nu este numai o bucurie proprie Tatălui și Fiului, ea aparține deopotrivă Duhului Sfânt Care poartă această bucurie

de la Unul la Altul. De aceea, Sfântul Grigorie Palama scrie: „Astfel Duhul Sfânt este bucuria dinainte de veci a Tatălui și a Fiului, în care Aceștia împreună se bucură. Această bucurie este trimisă de Aceștia Doi celor care sunt vrednici de ea... dar existența Sa [personală] vine numai de la Tatăl”<sup>5</sup>. O bucurie care ea însăși ar fi impersonală i-ar lăsa pe Cei Doi încă separați. Bucuria desăvârșită dintre Cei Doi cere prezența unui al Treilea Care să depășească orice preocupare de sine și să permită celorlalți Doi să depășească nu numai separația solitară dar și dualitatea închisă.

Fiecare lucrare este realizată de Cei Trei: este bucuria și strălucirea comună. Dar fiecare Persoană înfăptuiește lucrarea comună în modul care Îi este propriu.

Sfântul Duh duce la bun sfârșit fiecare energie sau lucrare divină și, în acest sens, se spune că El o desăvârșește. Dar El nu ar putea să o ducă la capăt și să o desăvârșească, dacă nu ar primi-o de la Tatăl și nu ar arăta-o prin Fiul, sau dacă Fiul nu ar arăta-o prin Duhul. În Duhul fiecare lucrare își atinge scopul său pentru că desăvârșita comuniune în Dumnezeu, care există nu numai în ființa

---

<sup>5</sup> *Capita physica et theologica* 36; PG 150, 1144–1145 [FR VII, 1977, p. 446].

comună dar și în fiecare lucrare, se manifestă și se înfăptuiește în Cea de-a Treia Persoană.

Se înțelege acum că Duhul joacă un rol deosebit de important în raportul pe care Dumnezeu îl stabilește cu creația Sa și în lucrarea Sa de mântuire a acesteia.

Duhul este bucuria lui Dumnezeu revărsându-se asupra creației pentru a asigura o orientare înnoită a creației către Creatorul său, depășirea separației dintre Dumnezeu și creația Sa și deci realizarea deplină a acesteia. Concentrată în Sfântul Duh, bucuria lui Dumnezeu se revarsă datorită Lui în inimile noastre, astfel că suntem introduși în însăși bucuria Treimii.

## *2. Sfântul Duh în Revelație*

Introducând energia divină în profunzimea creației, Sfântul Duh suscită, în același timp și în măsura în care această energie vine în întregime de la Hristos, o sensibilitate pentru Dumnezeu, pentru prezența și acțiunea divină în viața umană și în lume. „Fără Duhul, scrie Sfântul Atanasie, suntem străini de Dumnezeu și departe de El, iar prin împărtășirea de Duhul suntem legați de Dumnezeu. Deci a fi noi în Tatăl nu e al nostru,

ci al Duhului Care este în noi și rămâne în noi, cât îl păstrăm în noi prin mărturisirea [creдинței]"<sup>6</sup>. În Sfântul Duh, și prin acesta în Hristos, Dumnezeu îndumnezeiește creatura, pentru că Duhul o face transparentă lui Dumnezeu. „În El [Duhul] — notează mai departe Sfântul Atanasie — Cuvântul slăvește creatura și, îndumnezeind-o, o înfățișează Tatălui. De aceea, Cel care unește creatura cu Cuvântul, nu poate fi El Însuși o creatură”<sup>7</sup>.

Această sensibilitate este mai întâi capacitatea pe care o primește sufletul de a-L percepe pe Dumnezeu dincolo de toate. Dar cel care devine sensibil față de Dumnezeu devine astfel și față de semenii săi: el Îl vede în aceștia pe Dumnezeu și îi vede pe ei în Dumnezeu. Această sensibilitate față de Dumnezeu îl face deci pe om în întregime omenesc.

Prima treaptă a acestei sensibilități e credința. Pe măsură ce aceasta se dezvoltă, intuiția realității transcendente și totodată atotprezente a lui Dumnezeu nu încetează să sporească în om. Cel care are această

---

<sup>6</sup> *Cuvântarea III contra arienilor*; PG 26, 373 [PSB 15, 1987, p. 351].

<sup>7</sup> *Epistola I către Serapion*, PG 26, 589 [PSB 16, 1988, p. 55].

sensibilitate Îl vede pe Dumnezeu pretutindeni, în toate lucrurile. Sădită în suflet de către Duhul, această sensibilitate este deopotrivă a Duhului Sfânt și a omului. Acest sentiment de a fi totdeauna și pretutindeni în prezența lui Dumnezeu îndeamnă la o rugăciune neîncetată.

Această sensibilitate este în același timp o afecțiune profundă și un sentiment acut de responsabilitate față de Dumnezeu. Părinții greci au numit-o *aisthesis tou noos* sau „simțirea minții”<sup>8</sup>.

Responsabilitatea poate să ia forma fricii, a ascultării față de o misiune, a obligației de a evita păcatul, de a duce o viață curată. Toată această gamă de sentimente este produsă de Duhul Sfânt. În ființa umană, faptură neînsemnată, responsabilitatea față de Dumnezeu pe care o suscită Duhul ia forma adorației, dacă este iubire curată, ori pe cea a fricii și cutremurului, dacă se asociază conștiinței păcatului, ori pe cea a unei misiuni interioare dacă descopere obligația absolută de a împlini voința lui Dumnezeu. Numai Duhul poate să trezească în noi răspunsul la iubirea și chemarea Tatălui, pe care Duhul Însuși ni-l aduce. Numai Duhul

---

<sup>8</sup> DIADOH AL FOTICEEI, *Cuvânt ascetic*, cap. 34, 36, 37, 39 [FR I, 1946, p. 348-350].

poate da acestui răspuns incandescență și bucurie. Numai Duhul ne poate face să participăm la sensibilitatea și la responsabilitatea Fiului față de Tatăl.

Toate aceste atitudini apar la cei care primesc Revelația. Dacă, în primele etape ale Revelației, Duhul lui Dumnezeu i-a uimit pe oameni prin manifestări de putere, prin mijlocirea unor acte exterioare extraordinare, o dată cu profetii acțiunea Sa se exprimă mai degrabă prin forța spirituală și morală dată lor ca și celorlalți oameni de către Dumnezeu. Iar acest dar implică colaborarea omului, efortul său de a aprofunda relația cu Dumnezeu, pentru a îndeplini misiunea care i-a fost încredințată, pentru a duce o viață conformă cu voința divină.

Sălășluirea și lucrarea în sufletul omenesc caracterizează pe Duhul Sfânt fiindcă, prin natura sa, sufletul este pregătit pentru această lucrare a Duhului. Ca expresie a ipostasei umane, sufletul este o imagine a Logosului divin iar prin atracția pe care el o simte în mod natural spre Dumnezeul personal și spre persoanele umane, el are în sine încă de la început pe Duhul lui Dumnezeu. Slăbind această tendință spre relația cu Persoana supremă și cu celelalte persoane umane, păcatul a pus sufletul într-o stare contrară naturii sale. Sălășluirea Duhului restabilește



și întărește sufletul în capacitatea sa de relație cu Dumnezeu și cu aproapele; prin aceasta el îl restaurează în starea conformă naturii sale — *pros to ek physeos kallos* — cum spune Sfântul Vasile cel Mare.

Tocmai pentru că reprezintă desăvârșirea relației dintre persoana Fiului și cea a Tatălui, Sfântul Duh are capacitatea de a întări relația subiectului uman, drept chip al Fiului dumnezeiesc, cu Dumnezeu și cu fiecare subiect personal în parte.

Astfel, sufletul devine transparent lui Dumnezeu și Dumnezeu devine transparent pentru suflet. Sfințenia este starea de transparență a Duhului devenită interioritate a sufletului, în timp ce transparența sufletului devine interioritate a lui Dumnezeu. Numai unind subiectivitatea sa cu subiectivitatea Duhului, Sfânt prin ființa Sa, se poate omul sfinți pe sine. Unit cu Duhul, sufletul devine transparent, Îi vede pe Fiul și pe Tatăl, face ca Dumnezeu să strălucească prin el. Ca al Treilea, Duhul îl deschide pe om lui Dumnezeu și pe om omului, pentru că El Însuși este capacitatea supremă a deschiderii, pentru că El este legătura de iubire dintre Tatăl și Fiul. Chiar înaintea Întrupării, Sfântul Duh strălucea în Cuvântul. Totuși, abia în Hristos se realizează deplina întoarcere a Duhului Sfânt în ființa umană. Fiind ipostasa care

și-a însușit natura umană, Hristos poartă în însăși umanitatea Sa pe Duhul Sfânt în toată plenitudinea Sa. În Întruparea Fiului, Duhul se află unit în mod ipostatic cu Acesta așa cum este din veșnicie. Ca om, Hristos L-a primit astfel pe Duhul pentru totdeauna, așa cum L-au primit patriarhii, regii și profeții lui Israel. Dar El L-a primit pe Duhul în întregime așa cum nu L-au primit aceștia. Duhul ca ipostasă Se odihnește în permanență asupra Fiului încă de la Întruparea Acestuia. Ceea ce se descoperă la Botez, când Duhul apare între Tatăl și Fiul întrupat, unindu-I într-un anume fel și mișcându-se de la Unul la Celălalt. Tatăl le arată tuturor pe Fiul întrupat asupra Căruia coboară Duhul sub chipul unui porumbel: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru Care am binevoit”. Întruparea Fiului permite această manifestare. Ca om, Fiul răspunde în numele nostru iubirii Tatălui printr-o iubire ascultătoare până la jertfa Crucii; acest răspuns permanent El l-a dat în Duhul Care rămâne între El și Tatăl. Ca om, Hristos a ridicat la treapta cea mai înaltă sensibilitatea umană față de Tatăl și responsabilitatea față de toți oamenii. De aceea, El ridică la cea mai înaltă treaptă și rugăciunea pe care o adresează Tatălui pentru toți frații Săi întru umanitate și pentru întreaga creație. De aici vine și

faptul că El primește ca om cea mai înaltă putere din partea Tatălui: puterea supranaturală a iubirii, putere capabilă să transforme sufletele și să depășească limitele naturii.

Totuși, această putere deplină asupra sufletelor prin care El le face sensibile față de Dumnezeu și provoacă, fără a distruge legile naturii, efecte care nu provin din aceasta, Hristos o arată numai în momentul Învierii Sale și mai ales al Înălțării Sale, când natura Sa umană, în întregime îndumnezeită, devine pe deplin transparentă pentru Tatăl și pentru oameni, atunci când El realizează și ca om, în mod integral, capacitatea Sa de comuniune cu Tatăl și cu oamenii.

Domnul făgăduiește Apostolilor că Duhul Sfânt îi va umple și pe ei cu puterea Sa: „Când Duhul Sfânt va veni peste voi veți primi putere” (FA 1, 8). Fără puterea Duhului, adică fără Cincizecime, Biserica nu ar fi ajuns la existență concretă și nu ar fi durat. Revelația nu s-ar fi impus ca o evidență. „Cuvântul și predica mea — scrie Pavel corintenilor — nu au stat în cuvintele convingătoare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să fie întemeiată nu pe înțelepciunea oamenilor, ci pe puterea lui Dumnezeu” (1 Co 2, 4-5; cf. 1 Tes 1, 5).

Se poate deci considera că Duhul este implicat pretutindeni unde Scriptura evocă puterea cu care s-a răspândit Evanghelia. Căci Vestea cea Bună „este pentru cel ce crede în puterea lui Dumnezeu” (1 Co 1, 16). Ca Împărăție a lui Dumnezeu în mers, Biserica începe cu pătrunderea în suflete a acestei Evanghelii a puterii, apoi durează și se dezvoltă prin ea: „Căci Împărăția lui Dumnezeu nu stă în cuvânt ci în putere” (1 Co 4, 20). Sfântul Duh coborât la Rusalii nu întemeiază numai Biserica, dar rămâne în ea cu un-dele energiilor Sale necreate, nevăzute dar lucrătoare.

Subliniind faptul că Împărăția lui Dumnezeu constă din putere, Scriptura a indicat prin aceasta că Duhul și puterea Lui se manifestă în Biserică. Biserica este revelația lui Dumnezeu în Hristos, a cărei eficacitate se prelungește prin Duhul și puterea Lui. Ea continuă Revelația în Hristos, nu ca o sporire a conținutului său, ci ca o actualizare în Duhul a prezenței lucrătoare a lui Hristos care S-a revelat deplin prin faptele și cuvintele Sale și prin cele ale Apostolilor.

Prin Duhul luăm cunoștință de unitatea noastră cu Hristos și dintre noi ca Trup al lui Hristos. Prin experiența și puterea Duhului, Hristos ne devine transparent.

Tot prin Duhul Sfânt Dumnezeu menține lumea, acționează în ea și, prin tainele Bisericii, o conduce spre *telos*-ul său, spre desăvârșirea ei. Prin Duhul Sfânt El își înfăptuiește planul de mântuire și de îndumnezeire a lumii. Prin Duhul Sfânt oamenii primesc Revelația lui Dumnezeu și Dumnezeu poate lucra prin ei. În apele vii care izvorăsc din Duhul Sfânt Biserica își adapă rădăcinile și membrii săi primesc putere, credință, sporire în sfințenie. Prin Duhul Sfânt se actualizează și se dezvoltă comuniunea celor care își pun în Hristos toată credința lor.

Astfel, așa cum în Sfânta Treime Duhul Sfânt arată că Tatăl și Fiul sunt Persoane distincte dar de o singură ființă, unite prin iubire, tot astfel Duhul Sfânt ne consacră pe noi ca persoane distincte zidindu-ne ca Biserică, unindu-ne prin bucuria unei comuniuni depline. Prin Duhul Sfânt intrăm în iubirea Tatălui și a Fiului, simțim, chiar în distincție, întreg focul iubirii Tatălui față de Fiul Său și față de noi în măsura în care suntem uniți cu Fiul. Duhul Sfânt este focul — foc distinct, ipostatic — care iradiază din Fiul devenit Fratele nostru, foc care arde în noi devenind propria noastră iubire filială față de Tatăl. Prin Sfântul Duh ne simțim uniți în Hristos și orientați către Tatăl, și astfel alcătuim Biserica: *Ubi Spiritus Sanctus,*

*ibi Ecclesia* („Acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este Biserica”), spunea Sfântul Irineu, și acest adagiu, continuă același Sfânt Părinte, poate fi răsturnat: *Ubi Ecclesia, ibi Spiritus Sanctus* („Acolo unde este Biserică, acolo este Duhul Sfânt”). Dar Sfântul Irineu precizează: „Acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este Biserica și acolo unde este Biserica, acolo este Adevărul”<sup>9</sup>. Aș spune că adevărul este plenitudinea realității. Și plenitudinea realității este Dumnezeu făcut om, este comuniunea cu El.

Astfel este Biserica. Experiența deplinei comuniuni personale ne-a devenit posibilă prin Întrupare. Nu există comuniune decât cu o persoană, iar Persoana desăvârșită Care se face pe deplin accesibilă în misterul ei infinit — păstrându-și totodată această taină — este Dumnezeu întrupat, Hristos. Nu există viață adevărată, bucurie adevărată decât în comuniunea noastră cu Hristos și în El, adică în Biserică.

Dar Hristos nu poate face să iradieze în noi această comuniune decât pentru că trăiește El Însuși în comuniunea infinită, desăvârșită a Persoanelor Treimii. Dându-ne Duhul Sfânt, Hristos ne dă Duhul acestei desăvârșite comuniuni trinitare.

---

<sup>9</sup> *Adversus haereses* III, 24, 1; PG 7, 966.

Omul agonizează când este lipsit de orice comuniune cu un alt om. Dar comuniunea dintre persoanele umane agonizează atunci când ea nu-și găsește izvorul și fundamentul în Dumnezeu, Persoană infinită sau mai degrabă Unitate infinită de Persoane divine.

Relația dintre persoană și persoană este singura cale a realității și tainei. Numai această adâncire plină de iubire a unei persoane în alta oferă viața și bucuria. Dar nu putem avea revelația celuilalt ca profunzime izvorătoare, ca sursă a unei vieți nesfârșite, decât dacă Duhul Sfânt ni-l arată pe celălalt în Dumnezeu, în taina Dumnezeului personal care se revelează. Singura Persoană din care țâșnește inepuizabil viața și lumina este cea a lui Hristos. Experiențele mistice pe care le caută astăzi mulți tineri în yoga sau în metafizica hindusă sunt destinate eșecului dacă nu ajung la comuniunea personală cu Hristos, la inepuizabila profunzime și căldură a Persoanei Sale divino-umane. Doar în Persoana divino-umană a lui Hristos, cunoscută datorită focului Duhului, persoana umană se salvează de iadul singurătății. Pentru că nu poate fi vorba de comuniune plenară și inepuizabilă decât împreună cu Persoana lui Hristos și numai în Iisus Hristos găsim Duhul unei comuniuni neîncetate dintre oameni, găsim Biserica.

Pentru toate aceste motive, Duhul Sfânt este Persoana care face din om un rug aprins, Care ne umple de lumina lui Hristos dacă încercăm fără încetare să trăim în Hristos având mereu în gândul nostru pe Iisus. Așa cum spune Olivier Clément, Biserica este în lume marele rug aprins al cărui foc nesfârșit nu este altcineva decât Duhul Sfânt.





## Sfântul Duh în viața Bisericii

### 1. *Transparența Duhului în Biserică*

Biserica este mediul particular al energiilor necreate introduse în lume de Duhul Sfânt. Biserica este Revelația întrupată și activă a lui Dumnezeu în umanitatea celor care o acceptă prin credință. Este Trupul tainic al lui Hristos în care Revelația își aduce roadele ei, după expresia Sfântului Vasile cel Mare<sup>10</sup>. În Biserică, sub forma Bisericii, Revelația divină își desăvârșește opera sa de sfințire și de mântuire arătându-și în acest scop puterea sa.

Prin Duhul Sfânt Care rămâne în Hristos și prin urmare în Biserică, Domnul continuă să-și exercite puterea în Biserică nu numai

---

<sup>10</sup> *Despre Duhul Sfânt*, cap. 16; PG 32, 140 [PSB 12, 1988, p. 55].

prin cuvinte, dar și prin fapte directe. El își exercită puterea îndeosebi prin Taine și ierurgii și prin răspunsul credincios, pozitiv, dat rugăciunilor în Biserică. Biserica își menține legătura cu Hristos prin credința care se manifestă în rugăciune: rugăciune pentru tămăduirea bolnavilor, pentru ocrotirea împotriva dușmanilor, pentru izbândire în tot lucrul bun, pentru luminarea minții, pentru o viață fără păcat, pentru mântuire.

Credincioșii vin la Biserică pentru a chema prin rugăciunile lor și prin rugăciunile preotului ajutorul lui Dumnezeu pentru toate nevoile lor. Ei îl cheamă pe preot în casele lor pentru ca acesta să se roage împreună cu ei. În rugăciunea de binecuvântare a apei preotul spune: „Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel mare în sfat și minunat în lucruri..., trimite harul Preasfântului și de viață făcătorului Tău Duh, Care sfințește toate, și sfințește și apa aceasta. Și prin împărtășirea și stropirea cu apa aceasta, trimite nouă binecuvântarea Ta, care spală întinăciunea patimilor. Așa ne rugăm, cercetează neputința noastră, Bunule, și tămăduiește cu mila Ta bolile noastre cele sufletești și trupești.”

În rugăciune sufletul își pierde împietrirea, devine sensibil, receptiv, deschis energiei lui Dumnezeu. Biserica este locul și for-

ma puterii lui Dumnezeu acționând neîncetat între oameni și în ei, pentru că ea este locul rugăciunii. Rugăciunea cere lucrarea lui Dumnezeu iar Dumnezeu lucrează datorită rugăciunii. Biserica este locul întâlnirii sensibile dintre rugăciunea noastră și puterea lui Dumnezeu.

Sensul rugăciunii în Biserica Ortodoxă ar fi de neînțeles fără această încredere în puterea lui Hristos lucrând prin Duhul în membrii Bisericii. Rugăciunea pentru care cerem lucrarea lui Dumnezeu ca și răspunsul divin sunt lucrări ale Duhului. Biserica constituie câmpul Duhului și deci locul în care se realizează mântuirea. Trebuie să amintim aici faptul că rugăciunile credincioșilor în casele lor, ca și în oricare alt loc, sunt și ele rugăciuni în Biserică, pentru că Biserica este prezentă pretutindeni unde se află unul din membrii ei.

Rugăciunea implică o mântuire care se lucrează în „sinergie”, în conlucrare. Biserica apare astfel ca o comunitate rugătoare a celor care știu că prin rugăciune primesc puterea transformatoare și mântuitoare a lui Hristos, a celor care au devenit sensibili față de această putere, capabili să facă experiența ei.

Rugăciunea este deci teologia cea mai completă, teologia dusă până la capăt. Prin rugă-

ciune nu mai rămânem la o speculație despre Dumnezeu sau despre credință, ci facem experiența lui Dumnezeu în manifestarea energiei Lui, putere care răspunde rugăciunii și sporește în om setea de rugăciune, facem experiența acțiunii mântuitoare a lui Dumnezeu în întreaga ei amploare. De aceea Evagrie Ponticul a putut spune: „Dacă ești teolog te rogi cu adevărat și dacă te rogi în adevăr ești teolog”<sup>11</sup>.

Credincioșii nu vin la Biserică pentru a asculta o expunere teoretică — fie ea o definiție infailibilă sau una din multiplele interpretări aduse de teologi —, ci pentru a primi în rugăciune puterea mântuitoare a lui Dumnezeu. Comuniunea proprie Bisericii nu este obiectul unei contemplații estetice sau al unei speculații abstracte, ea trebuie să fie un mod de întrajutorare al credincioșilor, întemeiat pe rugăciune, pentru nevoile lor concrete cele mai diverse; este o experiență comună a prezenței și ajutorului lui Dumnezeu resimțite datorită căldurii deosebite a rugăciunii realizate în iubirea lor întreolaltă. Credincioșii se roagă în comun și unii pentru alții și astfel fac mai ușor experiența unității lor în Hristos și a puterii lui Hristos. Îngerii și Sfinții fac și ei parte din această

---

<sup>11</sup> *Despre rugăciune* 60; PG 79, 1173 [FR I, p. 81].

comuniune care cere ajutorul lui Dumnezeu pentru fiecare în parte și pentru toți împreună: „Toate oștirile cerești, Înainte-mergătorule al Domnului, cei doisprezece Apostoli și toți sfinții împreună cu Maica lui Dumnezeu, rugați-vă să ne mântuim toți” (*Paracლისul Maicii lui Domnului*, cântarea 9).

Rolul de slujire al Bisericii se explică și el prin puterea lui Hristos: Biserica este organismul prin care această putere mântuitoare se comunică oamenilor; această putere lucrătoare în ea îi îngăduie să-i iubească pe oameni, să facă să iradieze între ei comuniunea întemeiată pe rugăciune.

Cultul Bisericii nu este deci o laudă adresată unui Dumnezeu închis în transcendența lui, care s-ar lăsa contemplat numai de către intelect și i-ar uita pe oameni și nevoile lor, ci este lauda adusă marilor lucrări ale lui Dumnezeu care dau credincioșilor încredere în capacitatea pe care o are Dumnezeu de a lucra și acum, de a veni și acum în ajutorul lor. Credincioșii Îl laudă pe Dumnezeu pentru lucrările Sale de odinioară, pentru iertarea acordată în desfășurarea Revelației diferitelor categorii de oameni, chiar și celor mai mari păcătoși. Această rememorare le dă nădejdi că Dumnezeu îi va ajuta și pe ei răspunzând cererilor lor actuale. Sau ei Îl laudă pe Dumnezeu pentru a-I mulțumi pen-

tru ajutorul dat. Cultul e intens preocupat de nevoile concrete ale oamenilor. Mântuirea nu este separată de ajutorul pe care Dumnezeu îl dă oamenilor în diferitele împrejurări ale vieții lor ca ei să înfăptuiască binele și să facă să sporească în ei toate aspirațiile pozitive. Dumnezeu nu încetează să arate omului iubirea Sa pentru el și pentru lume. Fără această iubire, Dumnezeu nu s-ar preocupa de mântuirea oamenilor.

Lui Dumnezeu nu-i cerem ceva înainte de a-L fi lăudat, și nu-L lăudăm pe Dumnezeu înainte de a-I cere ceva.

Pentru Ortodoxie, Biserica este locul duhovnicesc în care puterea lui Dumnezeu este constant experiată în rugăciune, este locul în care Duhul este experiat ca putere, iar această sensibilitate duhovnicească a credincioșilor față de prezența și lucrarea lui Dumnezeu este ea însăși provocată de Duhul. Sfânta Tradiție, prin care Biserica se perpetuează cu ajutorul rugăciunii, constă tocmai în această persistență în Biserică prin Sfântul Duh a lucrării mântuitoare a lui Hristos.

Experiat ca izvor de putere, Hristos este intens cunoscut de întreaga Biserică în „sobornicitatea” sa rugătoare, în sobornicitatea permanentă a tuturor. Ca izvor de viață, Acest Hristos este cunoscut înainte de orice

prin experiența liturgică. De aceea, cultul ca dialog între Biserică și Domnul său sub forma rugăciunii-putere are o atât de mare importanță în Biserica Ortodoxă.

În calitatea sa de cult public, el reflectă și susține unitatea Bisericii în viața sa în Hristos. În acest cult public Duhul Sfânt sensibilizează sufletele nu numai în vederea unei relații individuale cu Dumnezeu, dar și în vederea unei relații cu Dumnezeu în cadrul întregii comunități, în comuniune cu toți cei care cred. Duhul suscită în credincioși un sentiment de responsabilitate în fața lui Dumnezeu pentru mântuirea fraților lor, o afecțiune pentru ei care este totodată afecțiune comună pentru Dumnezeu. Rugăciunea împreună provoacă și exprimă toate acestea. Transparența activă a Duhului este deci experiată mai ales în cult, deci în Biserică în calitate de subiect al acestui cult comunitar. Duhul se manifestă înainte de toate în Biserică și în Tainele ei în inima cărora se află Euharistia.

Rugăciunile personale ale credincioșilor își au și ele valoarea lor, dar numai ca participare la viața și la credința Bisericii. În rugăciunile comune credincioșii pot intercala cereri individuale, după situația lor concretă. Dar, dacă rugăciunile individuale sau cele ale cultului public sunt schimbate de fiecare



dată sau foarte des de cei care le pronunță sau de Biserică în întregul său, unitatea comuniunii are de suferit, Hristos și lucrarea Sa riscă să nu mai fie înțelese în aceeași perspectivă pentru o aprofundare mereu înnoită a bogăției lor nesfârșite. Formarea convergentă și constantă a credincioșilor va avea și ea de suferit.

Unitatea interioară a Ortodoxiei este o unitate largă și permanentă, hrănită de Liturghia euharistică și de cultul întreg, mereu același, în care puterea lui Dumnezeu este experiată ca un răspuns la rugăciunea acestei largi comunități ecleziale, câmp al energiilor necreate ale lui Dumnezeu.

Larga comunitate eclezială ortodoxă nu se fărâmițează în grupuri restrânse organizate în jurul unor individualități prestigioase. Ea are de fapt conștiința că Duhul este puterea comuniunii rugătoare, experiență comună a lui Hristos Care vrea să-i aducă pe toți oamenii la El. Rugăciunea Bisericii este o „sinergie” a ei cu Duhul Care tinde să adune toate persoanele în Hristos. Chiar și rugăciunile individuale se fac prin puterea aceluiasi Duh Care se roagă în toți și întărește unirea tuturor în revelația integrală a lui Hristos. Fiecare persoană se roagă pentru toți și toți se roagă pentru fiecare.

Fiecare Taină presupune invocarea („epicleza”) Duhului și în acest mediu sacramental este primită energia Duhului. Dar această epicleză este rostită în numele întregii Biserici și harul Duhului coboară asupra celui care primește o Taină pentru că prin aceasta el se încorporează Bisericii sau crește în Biserica pe care o animă energiile necreate ale Duhului Sfânt. Acesta Se dăruie în Biserică zidindu-l pe cel care Îl primește în măsura în care acesta își întărește apartenența la comunitate. Sfântul Duh se dăruie împreună cu sau din Trupul tainic al lui Hristos întărind și sporind acest Trup.

Se poate spune chiar că orice rugăciune a Bisericii și a membrilor săi constituie, în sensul larg al cuvântului, o „epicleză” care cere și primește Duhul ca pe o putere a lui Dumnezeu. În această perspectivă, credinciosul își începe fiecare zi, fiecare ocupație, printr-o epicleză, prin invocarea Duhului în rugăciunea „Împărate ceresc”. Iar Duhul îi acordă una din energiile Lui necreate. Aceasta pentru că invocarea se realizează în Trupul unic al lui Hristos și cere puterea Duhului lui Hristos; iar acest Duh, însuflețind Trupul tainic, împarte fiecăruia darul care îi este necesar spre întărirea comunității ecleziale, spre îmbogățirea Trupului tainic al lui Hristos.

Duhul introduce în adâncul omului energia divină care ne unește în Fiul și ne face să participăm la relația Fiului cu Tatăl. Duhul pe Care Îl primim împreună cu Trupul și Sângele Mântuitorului ne face „concorporali și consanguini cu Hristos” (cf. *Ef* 3, 6), ne integrează Trupului și Sângelui pnevmatizat al Domnului.

În fapt, după ce a prefăcut Sfintele Daruri, Sfântul Duh îi preface și pe cei ce se împărtășesc din acestea. „Cerem trimiterea Sfântului Duh — spune Sfântul Chiril al Ierusalimului — căci în general Duhul preschimbă tot ceea ce atinge”<sup>12</sup>. El preschimbă făcându-ne sensibili pentru Dumnezeu, sfințind și îndumnezeind, căci El pune persoana umană în relație de iubire cu Treimea și deci cu ceilalți credincioși. Duhul este Persoana a Treia în Care primele Două se întâlnesc în plenitudinea iubirii dincolo de orice separație. În Duhul lui Hristos se realizează depășirea universală a separației apărute ca urmare a păcatului original.

Prin rolul acordat Persoanei divine a Duhului în sensibilizarea credincioșilor față de Dumnezeu printr-o rugăciune solidară și o responsabilitate reciprocă, Biserica Ortodo-

---

<sup>12</sup> *Catehezele mistagogice* V, 6.

xă are imense posibilități de a dezvolta viața în comuniune.

În Liturghia euharistică comunitatea ortodoxă recunoaște că Trupul Domnului, în care Duhul transformă pâinea, „se frânge pentru toți” și că Sângele său, în care același Duh al iubirii transformă vinul, „se varsă pentru toți”.

Trupul și Sângele lui Hristos sunt mijlocul și hrana iubirii dintre toți și pentru toți, pentru că Duhul este prezent în ele. Acum această prezență rămâne ascunsă, într-un anume fel ca o arvună, dar conducându-ne chiar prin aceasta, în mod dinamic, spre împărtășirea deplină și deschisă de Hristos în Duhul și, în același timp, la o comuniune deschisă și universală cu oamenii.

Tocmai această prezență dinamică dă cultului tensiunea și deschiderea sa eshatologică care fac comunitatea să trăiască într-un anume fel în transparența Plinirii finale către care tinde susținută de Duhul vieții și al plinătății. Eshatonul va fi revelația deplină a Duhului ca energie și slavă dumnezeiască și îndumnezeitoare, care va depăși starea de separație a lumii căzute prin intensitatea comuniunii oamenilor cu Dumnezeu și întreoaltă, prin realizarea unei comuniuni universale și desăvârșite. În Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, după prefacerea darurilor

cerem ca împărtășirea de Trupul și Sângele Domnului, plină de căldura și iubirea Duhului, să ne facă moștenitori ai Împărăției „cerurilor” .

Duhul Sfânt este puterea care susține în noi prin rugăciunea Bisericii tensiunea spre înviere: El este Cel care va realiza învierea noastră prin care vom participa la trupul înviat, deplin transparent al Domnului, prin trupurile noastre devenite ele însele pe deplin transparente în experiența plină de bucurie a comorilor iubirii Lui.

Biserica este comunitatea celor ce înaintază prin puterea Duhului lui Hristos spre învierea și plenitudinea negrăită a comuniunii desăvârșite cu Hristos și cu toți cei ce cred. Biserica ar vrea ca toți oamenii să pășească pe această cale pentru ca economia Fiului său și planul mântuirii să-și dea ultimele lor roade, prin lucrarea continuă a lui Hristos în Duhul Său. Sfântul Duh este călăuza plină de putere Care conduce creația spre Împărăția de acum deschisă, lucrând îndeosebi în și prin acest câmp de forță divin care este Biserica. În lumina acestei perspective imense și cu adevărat veșnice, a acestei „cunoașteri”, puterea lui Dumnezeu ne pune în mișcare prin Duhul. Viziunea este inseparabilă de dinamism, dinamismul este inseparabil de o viziune imensă, lumi-

noasă, fără de sfârșit. Emoționalul poartă în el cunoașterea credinței și deci stabilitatea și, invers, cunoașterea credinței îl mișcă pe om în întregul său.

Sfântul Vasile cel Mare în tratatul său *Despre Duhul Sfânt*<sup>13</sup> a evocat cultul ca o deschidere asupra eshatologiei prin care primim adevărata înțelegere a istoriei și puterea de a participa pozitiv la ea. Trebuie să ne rugăm în picioare în toată perioada cuprinsă între Paști și Cincizecime, potrivit unei tradiții care, spune Sfântul Vasile, vine de la Apostoli, pentru a arata că suntem în mers către Împărăția cerească care va fi Cincizecimea finală și desăvârșită. Suntem în mers purtând în noi Duhul lui Hristos Cel Înviat, fiind noi înșine în mod virtual înviați.

În cursul Liturghiei euharistice arătăm că suntem în mers, că nu avem aici cetate stătătoare (*Evr* 13, 14), că nu ne fixăm definitiv în nici o situație a acestei lumi, ci că încercăm să mergem mereu mai departe, să depășim orice nivel atins „tinzând” mereu mai sus, cum spune Sfântul Pavel (*Flp* 3, 14), cum spune și Sfântul Grigorie al Nyssei în învățătura sa despre „epectază”. Duhul lui Hristos Cel Înviat ne menține într-un dina-

---

<sup>13</sup> *Despre Duhul Sfânt*, cap. 26; *PG* 32, 186–191 [*PSB* 12, 1988, p. 79–81].

mism mereu mai puternic și dă adevărata direcție și adevăratul sens aspirației sufletului uman spre progres. Undele acestui dinamism creștin întreținut de Duhul se revarsă asupra întregii umanități, chiar dacă ea nu este conștientă de aceasta. Duhul lui Hristos Cel Înviat ne conduce din interior spre Cincizecimea eshatologică când El va străluci în deplinătatea trupului transparent al lui Hristos, dar și al inimilor noastre care vor fi sporit în transparență prin unirea cu Hristos.

## *2. Harismaticii.*

### *Trei figuri harismatice în Biserica Ortodoxă Română în secolele XIX și XX*

Viața Bisericii în Duhul, așa cum am spus, constă în mod esențial în experiența puterii dumnezeiești ca răspuns la rugăciune. Experiență care se realizează nu numai în cultul public dar și în rugăciunea particulară practică cu conștiința unei depline comuniuni ecleziale.

Să precizăm acum că rugăciunea mai intensă a anumitor membri ai Bisericii le aduce acestora o mai mare experiență a prezen-

ței și puterii lui Dumnezeu în Duh și face din ei niște harismatici numiți în Ortodoxie „oameni duhovnicești”. Acești „oameni duhovnicești” se hrănesc nu numai cu rugăciunea liturgică și particulară a Bisericii, dar și cu scrierile ascetice și patristice pe care ei le cunosc uneori din lectură dar cel mai adesea din viața părinților lor duhovnicești care întrupează în mod concret aceste scrieri. Ei deprind astfel învățătura curățirii de patimi și metoda rugăciunii neîncetate. Prin aceasta își spiritualizează natura astfel că ea devine permeabilă Sfântului Duh și luminii dumnezeiești, întocmai ca Hristos pe Tabor. Atunci această lumină, care este în același timp o energie divină, ei o iradiază deopotrivă ca spiritualitate, putere supranaturală și iubire nesfârșită pentru oameni.

Trebuie notat că acești oameni nu se asociază în grupuri harismatice separate de ceilalți membri ai Bisericii, pentru că una din patimile de care ei se curăță este tocmai mândria. Ajunși foarte smeriți, ei au conștiința că sunt cei mai mari păcătoși, au un respect nemărginit față de Biserică și față de harul preoției. Ei își desăvârșesc smerenia prin însăși rugăciunea lor, această rugăciune neîncetată cunoscută sub numele de rugăciunea lui Iisus: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcă-



tosul”. Ei privesc pe fiecare om ca pe Hristos. În același timp, ei nu se închid față de lume, ci își mărturisesc iubirea față de oameni prin fapte de slujire sau, dacă sunt monahi, cel puțin prin rugăciunea pentru toți.

Vom prezenta acum pe scurt câțiva mari harismatici din viața Bisericii Ortodoxe Române care, din acest punct de vedere, este mai puțin cunoscută decât Biserica Rusă și Greacă.

### *a. Sfântul Calinic de la Cernica*

Sfântul Calinic de la Cernica a fost unul din acești mari harismatici. A trăit între anii 1780–1868. Ajuns monah încă din tinerețe „el și-a mortificat trupul tânăr printr-un post foarte aspru pe care numai un om desăvârșit l-ar fi putut suporta... Mult timp s-a mulțumit cu pâine și apă fără să se sature”. „Noaptea nu dormea decât trei ore și nu într-un pat ci pe scaun. Ziua participa la cele mai grele munci împreună cu alți călugări.” N-a mâncat niciodată carne sau pește, ci numai legume. Când a împlinit șaptezeci de ani, Biserica i-a încredințat un scaun episcopal dar el și-a continuat viața ascetică și se îmbrăca cu un veșmânt sărăcăcios.

Prin asceza sa nu căuta numai mortificarea patimilor dar și o sporire a virtuților

opuse. El a dezvoltat astfel în sine blândețea, răbdarea, smerenia și mai ales iubirea. Suferea cu cei nefericiți, îi ajuta pe toți cei despre care știa că sunt în nevoi. Bani pe care cei bogați îi dăruiau pentru slujbele bisericesti, el îi trimetea de îndată celor săraci. Avea liste cu nevoiașii din mai multe orașe și le trimetea bani de îndată ce primea. Când nu avea nimic ce să le trimită, plângea și cerea celor care se aflau în jurul său „să-i facă rost de bani pentru a-i trimite sărmanilor frați ai lui Hristos”. Nu avea în chilia sa decât un ulcior cu apă și toată viața a purtat aceleași veșminte aspre și sărăcăcioase.

El a reușit să împace într-un mod minunat asceza și viața contemplativă cu activitatea de constructor și organizator. A construit o mare biserică la Cernica și șase alte biserici în alte mănăstiri și parohii. A construit biserica și reședința episcopală din Râmnicu Vâlcea unde a trăit ca episcop.

La sfârșitul vieții s-a retras din nou ca simplu călugăr în mănăstirea sa de la Cernica. A murit în 1868. Toată viața s-a concentrat în rugăciune și în contemplație. Prin rugăciunile sale a vindecat bolnavi. Prin rugăciunile sale a salvat în 1821 comunitatea monahală de la Cernica ca și un mare număr de locuitori ai Bucureștiului, refugiați

la Cernica când turcii asediau Bucureștiul. Părea ca un „înger pământesc”. Rugăciunile îndelungate, pline de iubire pentru Dumnezeu îi mișcau atât de puternic inima, încât adesea ochii i se umpleau de lacrimi. În astfel de momente era absent pentru toți, ca în extaz. Ucenicul și biograful său A. Baldovin, scrie: „Eram uimit de o asemenea viață supranaturală. Citisem multe vieți de sfinți. Acum știam că mă aflu alături de un sfânt în viață.”

### *b. Starețul Ioanichie*

Starețul Ioanichie Moroi de la mănăstirea Sihăstria din Moldova, a devenit un mare harismatic între anii 1910 și 1944. S-a născut în 1859 într-un sat din Transilvania, Zărnești. Încă de foarte tânăr, deși era cioban la un boier, a vrut să meargă la Athos împreună cu un alt tânăr cioban pentru a se face călugăr. Tovarășul său l-a învățat să citească și el a început să învețe psalmii pe de rost. Înainte de a pleca spre Athos, a revenit în satul său pentru a o vedea pentru ultima dată pe mama sa bolnavă. Dar mama a reușit să-l rețină și l-a silit să se căsătorească. Totuși el a păstrat nostalgia vieții monahale. Un alt harismatic, „moș Gheorghe”, l-a sfătuit să meargă într-o mică mănăstire din

munții vecini, unde trei pustnici trăiau fiecare în câte o colibă, și să rămână acolo un an de încercare în chilia sa, să nu mănânce decât odată pe zi după apusul soarelui și să citească în fiecare zi *Psaltirea* în întregime.

La capătul unui an, el s-a întors în familia sa unde a continuat aceeași viață timp de încă un an. Apoi împreună cu „moș Gheorghes” a mers la Ierusalim. De acolo s-a îndreptat spre Athos unde s-a făcut călugăr. Revenit în România după o bucată de vreme, a fost trimis la mănăstirea Sihăstria care era ruinată, pentru a o restaura. Și-a condus mama, nevasta, surorile și copiii la o mănăstire vecină. Sihăstria s-a umplut de călugări, atrași de duhovnicia lui Ioanichie. Mânca o singură dată pe zi pe la ora trei după-amiază un singur fel de mâncare de legume, chiar fără ulei. În timpul posturilor nu mânca nimic de luni până sâmbătă. În fiecare zi citea *Psaltirea* în întregime, *Paraclisul Maicii Domnului* și numeroase *Acatiste*. Adesea plângea în timpul rugăciunilor. Nici el nu dormea decât trei ore pe noapte. Era slăbit, dar avea o mare voință. În fiecare zi slujea *Liturghia* și cele șapte laude. Plângea aproape totdeauna în timpul *liturghiei*, neputând să citească *Evangelia* din pricina lacrimilor; dar mai ales în momentul *prefacerii* îngenunchea și plângea. Întreaga comu-

nitate trebuia să participe la slujba de noapte. În fiecare seară călugării trebuiau să se mărturisească. Când un membru al comunității suferea de vreo mare ispită sau de vreo boală, întreaga comunitate ținea post negru de trei zile și toți citeau întreaga Psaltire poménind numele fratelui încercat. În mănăstirea starețului Ioanichie, nimeni nu vorbea cu voce tare, nici despre lucruri neduhovnicești. În biserică toți călugării își ascundeau fața și se rugau în sinea lor. Mulți rămâneau îngenuncheați tot timpul și mulți practicau rugăciunea lui Iisus. La trapeză nu se mâncau decât legume. Doar sâmbăta și duminica se gusta și pește, ouă și ulei.

Într-o zi Ioanichie a fost încercat de o ispită. El și-a adunat obștea, le-a făcut cunoscută ispita sa și a declarat că nu mai era vrednic să le fie stareț. Călugării l-au rugat să rămână în postul său. El nu a acceptat decât cu o condiție, ca toți membrii obștii să treacă cu picioarele peste trupul său întins la pământ.

Prin viața de asceză și de rugăciune, starețul Ioanichie a primit darul vindecării bolilor. Mulți veneau să i se mărturisească, să-i ceară sfatul, să se vindece prin rugăciunile sale. A murit la 6 septembrie 1944, prevăzându-și ceasul sfârșitului cu multe zile înainte.

### c. „Moșul Gheorghe”

„Moșul Gheorghe” a fost cunoscut și cinstit ca sfânt nu numai în România, dar și la Athos. Și astăzi încă poporul îl consideră ca pe un sfânt al veacului nostru. S-a născut în 1846 într-un sat din Transilvania, Șugag. A fost căsătorit și în casa sa se citea în fiecare zi Psaltirea. Noaptea mergea în grădină unde se ruga cu mâinile ridicate, făcând metanii. Fața sa era totdeauna senină deși familia sa era copleșită de datorii. După paisprezece ani de viață familială, în 1883–1884 a luat hotărârea de a merge la Ierusalim cu mai mulți țărani din satul său. A primit consimțământul nevestei lui care a rămas singură cu cei patru copii. A luat cu el *Evanghelia* și *Psaltirea*. Rugăciunea neîntreruptă a lui Iisus se afla în inima sa. A mers pe jos până la Constanța de unde a luat vaporul; dormea două ore pe noapte și se ruga neîncetat. La Ierusalim a rămas patru zile mergând în fiecare zi de câte trei ori la Sfântul Mormânt pentru a participa la Sfânta Liturghie și la alte slujbe. Apoi a vizitat alte locuri sfinte din Palestina și a trăit câțva timp în mănăstiri în post și rugăciune neîncetată. Un mare pustnic i-a spus că nu trebuia să se facă călugăr, ci să meargă, postind și rugându-se, prin lume pentru a redeștepta credința; îna-

inte de aceasta, pentru a se pregăti, trebuia să petreacă patruzeci de zile în deșert într-o asceză totală. Se povestește că s-a dus în Sahara unde a suferit mari ispite. Acolo a luat hotărârea de a nu-și acoperi niciodată capul și de a nu mai purta încălțăminte. Se ruga neîncetat, fie în picioare cu mâinile ridicate, fie mergând cu picioarele goale pe pietrele și nisipul încins. Nu se hrănea aproape deloc. După patruzeci de zile a revenit la Ierusalim pentru Paști, apoi s-a întors în România. Toată viața sa a mers dintr-un loc în altul cu picioarele goale, capul descoperit, îmbrăcat cu o haină lungă de piele albă așa cum poartă ciobanii români și cu *Psaltirea* în mână. Ducea o viață de pelerin, nu mânca decât foarte puțin, după apusul soarelui. Pe drum nu vorbea cu nimeni pentru că mintea sa era concentrată în rugăciune. Nu cerea nimic nimănui. În orice loc se afla, rămânea în rugăciune în timpul nopții în biserică, nedormind decât trei ore. El a trăit astfel mai mult de patruzeci de ani. Mergea totdeauna recitând psalmi. Umbla fără grabă și fără să se lase tulburat de nimic. Sub cămașa de țaran, se vedea o cruce mare și grea de lemn. Avea în inima sa o bucurie permanentă și o mare iubire pentru Hristos. Nu simțea nici căldura, nici frigul, nici foamea. Toată viața a purtat același veșmânt de piele,

spălat din când în când. Nu vorbea nicio dată decât despre lucruri privitoare la Dumnezeu sau la mântuire. Se ruga de la douăzeci la douăzeci și două de ore pe zi. Toată țara îl cunoștea. Aproape în fiecare an făcea un pelerinaj la Ierusalim unde conducea grupuri de pelerini. După câțva timp a început să fie imitat. Alți pelerini au apărut în Transilvania, practicând rugăciunea neîncetată a lui Iisus. Unii dintre ei au devenit călugări.

Din 1895 i s-a dat o chilie în turnul bisericii Sfântul Ioan din Piatra Neamț din Moldova. În fiecare noapte se ruga timp îndelungat în biserică. Ziua străbătea în stare de rugăciune străzile orașului. Mulți credincioși, printre care și copii, îl urmau, sărutându-i *Psaltirea*, atingându-i veșmântul de piele. Toți simțeau că Sfântul Duh era cu el. Câinii se linișteau la vederea sa. Intra adeseori în câte-o brutărie, cumpăra un sac de pâine pe care cineva îl ducea până la turn. La ora la care se întorcea, în jurul lui se aduna o mulțime de săraci, de văduve și bătrânul Gheorghe le împărțea pâinile. Celor care îi cereau bani le dădea ceea ce primise pe drum. Nu păstra pentru el decât o singură pâine pe care o mânca seara, în afara zilelor de luni, miercuri și vineri când nu mânca nimic. În rugăciunile sale el îi pomenea pe toți cei



care îi făcuseră vreun dar pentru ajutorarea săracilor. Petrecea un anume timp primind câte unul din cei care doreau să-i ceară sfatul. Oamenii simțeau o putere dumnezeiască strălucind din prezența lui pașnică, senină, bună. Avea o transparență duhovnicească. Adesea vizita mănăstirile din Moldova. Mulți au devenit ucenicii săi în Moldova, luând calea sa, umblând cu picioarele goale, capul descoperit, cu rugăciunea lui Iisus neîntreruptă în inimă. Unii dintre ei mai trăiesc și astăzi. Aproape de mănăstirea Sihăstria, al cărei stareț Ioanichie era unul din ucenicii săi, bătrânul Gheorghe și-a săpat o groapă în care se ascundea în momentul rugăciunii, ca să nu vadă decât cerul. Când se întorcea în mănăstire îi spunea plin de bucurie lui Ioanichie: „Astăzi am fost în cer”.

A murit în 1918. O mulțime imensă a participat la înmormântarea sa. Toți simțeau că au pierdut un mare sfânt.

Într-o lucrare încă nepublicată, părintele Ioanichie Bălan<sup>14</sup> a descris în trei volume sute de astfel de harismatici. Ei există și astăzi. Deși diferă unii de alții prin formele lor de sfințenie, ei au totuși câteva trăsături comune:

---

<sup>14</sup> *Patericul românesc*, între timp publicat în 1980 și reeditat în mai multe rânduri [n. ed.].

1. Sunt mari asceți pentru că știu, din tradiția spirituală a Bisericii Ortodoxe, că fără asceză nu pot fi stârpite patimile și că, fără curățirea de patimi, omul nu poate să se facă sensibil față de Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Prin această transparență, acești mari asceți trăiesc încă de aici în perspectiva eshatologică, adică „în cer”.

2. Sunt oameni ai rugăciunii neîncetate. Practică rugăciunea lui Iisus, citesc Psaltirea, participă la Sfânta Liturghie și la cele șapte laude ale Bisericii. Ei rămân astfel în atmosfera spirituală a Bisericii, în comuniune cu poporul credincios și în duhul Tradiției ortodoxe.

3. Practică o slujire de iubire față de toți oamenii, rugăciunea lor le dă o mare înțelepciune ca Părinți duhovnicești și adesea ei primesc darul vindecării.

4. Cei mai mulți devin călugări, dar rămân în contact cu poporul și joacă un mare rol în continua înnoire religioasă ce se realizează în Biserică. Astfel, chiar dacă această formă foarte înaltă de viață harismatică nu poate fi imitată de prea mulți, ea are totuși repercusiuni asupra vieții poporului în general și asupra multora dintre credincioși care, la rândul lor, au un rol important în înnoirea continuă a vieții Bisericii și ajung pe diferite trepte ale vieții duhovnicești.



# Cuprins

<i>Notă asupra ediției</i> . . . . .	5
<i>Cuvânt înainte</i> (arhim. GHEORGHIOS KAPSANIS) . . . . .	9
<i>Prefață</i> (OLIVIER CLÉMENT) . . . . .	13
I. RUGĂCIUNEA ÎNTR-O LUME SECULARIZATĂ	27
II. CALEA ISIHASTĂ . . . . .	51
1. Gingășie și sfințenie . . . . .	53
2. Rugăciunea curată sau rugăciunea inimii și piedicile în calea ei . . . . .	67
3. Sfințenia, transparența lui Dumnezeu în conștiința omului . . . . .	75
4. Rugăciune și libertate . . . . .	85
5. Nevoia de iertare și înnoire în Biserică	97

III. SFÂNTUL DUH ÎN TEOLOGIA ȘI ÎN VIAȚA BISERICII ORTODOXE . . . . .	107
1. Sfântul Duh în teologia ortodoxă . . . . .	109
1. Sfântul Duh în Treime . . . . .	110
2. Sfântul Duh în Revelație . . . . .	116
2. Sfântul Duh în viața Bisericii . . . . .	129
1. Transparența Duhului în Biserică . . . . .	129
2. Harismaticii. Trei figuri harismatice în Biserica Ortodoxă Română în secolele XIX și XX . . . . .	142
a. Sfântul Calinic de la Cernica . . . . .	144
b. Starețul Ioanichie . . . . .	146
c. „Moșul Gheorghe” . . . . .	149

## Editura și Librăria DEISIS

str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164, Sibiu

tel./fax 0269-214272

Difuzare: SC *SUPERGRAPH* SRL

str. Ion Minulescu, nr. 36

031216 București, sector 3

tel. 021-3206119, fax 021-3191084

Tiparul executat la *PRINT MULTICOLOR*

str. Bucium, nr. 34, 700265 Iași

tel. 0232-211225, 236388

fax 0232-211252

Părintele Dumitru Stăniloae este cu siguranță cel mai mare teolog ortodox al sfârșitului secolului XX. Vastă și profundă, opera sa exprimă în același timp sensibilitatea mistică și rigoarea dogmatică a Ortodoxiei patristice, cât și geniul specific al Ortodoxiei românești.

Textele reunite în acest volum reprezintă câteva conferințe ținute de părintele profesor Dumitru Stăniloae în Occident în anii '70. Ele transcriu în termeni simpli, accesibili cititorului modern nespecializat, reflecția sa personală asupra specificului spiritualității ortodoxe. Experiența duhovnicească a Bisericii întrupată în sfințenie și rugăciune apare aici ca manifestare plină de finețe a „delicateții” și gingășiei umanului transfigurat în a cărei „transparentă” licărește taina supremă a Iubirii Sfintei Treimi. Deschizând umanul orizontului Infinitului divin, mistica ortodoxă întemeiază astfel autenticitatea tuturor expresiilor și dimensiunilor existenței omului, dovedindu-și relevanța nedepășită.

„Traducerea și editarea acestor texte ale părintelui Stăniloae reprezintă o mare binecuvântare pe care o va înțelege fiecare cititor. Părintele Stăniloae reprezintă un dar prețios al lui Dumnezeu făcut Bisericii noastre și umanității: «Să mulțumim Domnului!»”

*arhim. Gheorghios Grigoriatul*

ISBN 973-9344-86-0



9 789739 344869