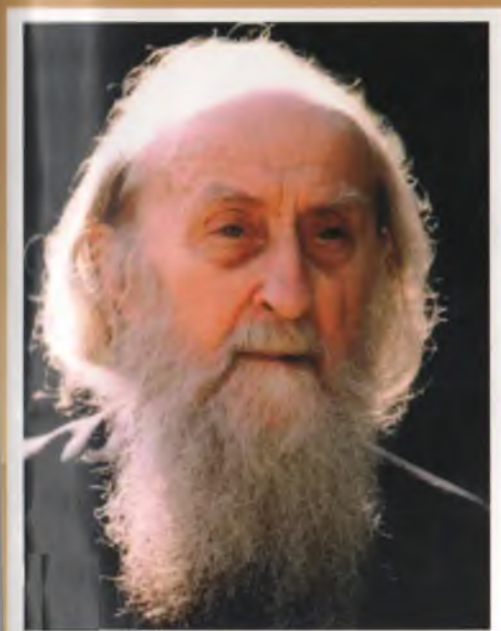


ieromonah Nicholas Saharov

Iubesc, deci exist

TEOLOGIA

ARHIMANDRITULUI SOFRONIE



DEISIS

Mulțumim părintelui ieromonah Nicholas Saharov de la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul din Maldon, Essex, pentru permisiunea de a traduce și publica în limba română importanta sa carte despre arhimandritul Sofronie, al cărui nepot este.

Coperta: Maria-Cornelia Ică jr
Tehnoredactor: Paul Morar

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

NICHOLAS SAHAROV, ieromonah

Iubesc, deci exist: teologia arhimandritului Sofronie: (1896–1992) /
ieromonah Nicholas Saharov; trad. Ioan I. Ică jr. – Ed. a 2-a. – Sibiu:
Deisis, 2008

ISBN 978-973-7859-43-3

I. Ică, Ioan I., jr (trad.)

28

Traducere după:

NICHOLAS V. SAKHAROV

The Theology of Archimandrite Sophrony

D. Phil. Thesis, University of Oxford, 2000

© DEISIS, pentru prezenta versiune

Cuvânt-înainte

Arhimandritul Sofronie Saharov (1896–1993) e unul din cei mai remarcabili asceți, monahi și mistici creștini ai secolului XX. Învățătura sa a fost până acum doar arareori abordată în așa fel încât să dezvăluie adevărata sa dimensiune de teolog în istoria creștinismului. Cu toate acestea, cărțile sale au devenit o parte indispensabilă a Tradiției Bisericii. Întrucât contemporanul nostru, propovăduirea lui teologică a devenit un eveniment pentru mulți oameni din lumea de azi. Prin experiența sa ascetică el a trăit adevărurile veșnice ale credinței creștine în profunzimea lor. Mesajul său e o viguroasă mărturie a faptului că în Biserică creștinismul nu e doar o disciplină academică, ci o realitate, viața însăși. Această realitate vie își lasă o amprentă de incontestabilă autenticitate asupra fiecăreia din scrierile arhimandritului Sofronie. Străine de scolastica abstractă, cuvintele sale respiră însuflarea tradiției vii, în care Hristos e Absolutul divin, „Același ieri, astăzi și în veci” (*Evr* 13, 8).

Universalitatea cuvântului său e determinată de caracterul a-toate-îmbrățișător al experienței sale vii. Întrucât arhimandritul Sofronie a trecut prin principalele curente religioase și intelectuale ale epocii noastre, formarea sa duhovnicească a fost îmbogățită de diverse direcții de gândire. Cu toată această diversitate, teologia sa nu trece niciodată dincolo de hotarele fixate de Tradiția ortodoxă. Moștenirea patristică are pentru el o autoritatea mai presus de orice îndoială. El a absorbit

moștenirea Părinților în profunzimile ei vii nu printr-o cercetare academică, ci prin nevoințele sale ascetice pe Muntele Athos. Amploarea orizontului său spiritual și intelectual înalță însă la el Tradiția ortodoxă la un nivel autentic, în care aceasta se deschide spre dimensiuni universale. Pentru a transmite Ortodoxia omului modern și mentalității lui, arhimandritul Sofronie își îmbogățește limbajul teologic cu idei care trec dincolo de mijloacele tradiționale de exprimare ale teologiei „clasice” absorbind bogățiile filozofiei, literaturii, poeziei și artei contemporane. Prin propria sa experiență mistică el integrează aceste diverse planuri de gândire într-o viziune unitară care alcătuiește ceea ce am putea numi „învățătura arhimandritului Sofronie”.

Cartea de față e o primă încercare de a prezenta un studiu critic asupra arhimandritului Sofronie ca teolog cu scopul de a pune gândirea sa în dialog cu un spectru mai larg de chestiuni de principiu și de a situa în vasta panoramă a teologiei contemporane și tradiționale¹. Pe lângă indicarea celor mai semnificative zone ale mediilor în care s-a format arhimandritul Sofronie — gândirea religioasă rusă, tradiția patristică răsăriteană, tradiția athonită contemporană și propria sa experiență —, intenția noastră e aceea de a prezenta cadrul de ansamblu al teologiei sale. Analiza diverselor teme va evidenția faptul că învățătura distinctivă a arhimandritului Sofronie se rotește în jurul noțiunii de ipostasă atât în Dumnezeu, cât și în om, mai exact în jurul abordării hristologice a noțiunii de ipostasă în dimensiunile ei trinitare și antropologice.

În final aș dori să-mi exprim profunda mea recunoștință Preasfințitului dr. Kallistos Ware, episcop al Diocleei, profesor

¹ Prima expunere sistematică a învățaturii arhimandritului Sofronie se cuprinde în teza de doctorat a părintelui arhimandrit ZAHARIA ZACHAROU de la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul din Essex prezentată și susținută în 1988 la Facultatea de Teologie a Universității din Tesalonice cu titlul *Realizarea principiului ipostatic în teologia arhimandritului Sofronie (He pragmatose tes hypostatikes arches ste theologia tou archimandritou Sophroniou)* [trad. românească, cf. bibliografie]. Pe lângă faptul că se adresează în primul rând lumii academice grecești cu preocupările ei teologice proprii, ea nu urmărește o analiză comparativ-critică nici a mediului său, nici a dialogului său cu diversele sfere ale teologiei tradiționale și contemporane.

la Universitatea din Oxford, pentru inimosul și încurajatorul său sprijin în timpul studiilor mele teologice la Oxford ca student și doctorand, coordonând lucrarea de față susținută ca teză de doctorat în teologie în 2000.

O recunoștință specială datorez mănăstirii mele Sfântul Ioan Hotezătorul din Maldon, Essex, de al cărei ajutor și sprijin indispensabil m-am bucurat în toate fazele redactării acestei lucrări.

Sunt bucuros să-mi exprim recunoștința pentru ajutorul acordat și Preasfințitului dr. Hilarion Alfeiev, episcop al Vienei; profesorului dr. R. Swinburne, Oriel College, Oxford; preotului profesor dr. A. Louth, Durham; profesorului dr. R. Papadopoulos, Universitatea Essex; profesorului dr. S. Thomas, Universitatea Kent; preacucernicului canonic D. Allchin și profesorului dr. G. Mantzaridis, Universitatea Tesalonic, care prin sfatul și recomandările lor și-au adus fiecare o contribuție la versiunea finală a cărții de față.

I

Formarea teologică a arhimandritului Sofronie

Reflectând asupra personalității și gândirii arhimandritului Sofronie ca un eveniment teologic, ceea ce ne uimește în primul rând este universalitatea atracției lui. Cărțile sale au fost deja traduse în peste douăzeci de limbi de pe toate continentele lumii și se bucură de răspuns din partea unui public extrem de larg, mergând de la cititori lipsiți de o pregătire teologică până la un public academic de cel mai înalt nivel, de la simple bătrâne din Rusia până la renumiți erudiți din universități occidentale. Pentru a explica secretul acestei atracții universale, am putea evoca vorbele Sfântului Apostol Pavel care mărturisea corintenilor: „M-am făcut tuturor toate” (*1 Co 9, 22*). Pentru a-L propovădui pe Hristos, Apostolul Pavel se adresa auditorilor săi în limbajul cultural propriu acestora, născut din interiorul mediilor lor. În acest fel propovăduirea sa a putut fi vestită în întregul Imperiu roman.

În chip asemănător, simplele date ale biografiei arhimandritului Sofronie fac deja o aluzie la universalitatea a-toate-îmbrățișătoare a figurii sale. Viața sa acoperă aproape întreg secolul XX. Născut în Rusia, a trăit apoi în Occident. Provenit dintr-o familie burgheză, și-a început cariera ca artist plastic. Crescut în creștinismul ortodox, a făcut și experiența misticii extrem-orientale. Conectat la creuzetul cultural al intelighenției rusești și făcând experiența unui artist de succes la Paris, a părăsit lumea și a trăit un timp la Athos ca simplu monah într-o mănăstire, iar mai apoi ca pustnic într-o sărăcie extremă.

Ca preot și duhovnic a continuat să slujească mii de oameni deschizându-se prin aceasta lumilor individuale ale fiecăruia în parte.

Arhimandritul Sofronie era reticent în ce privește comunicarea simplelor fapte ale istoriei sale exterioare. Așa cum spunea, „oamenii obișnuiesc să-și concentreze atenția asupra unor evenimente exterioare, în timp ce istoria fiecăruia și a tuturor depinde de predispoziția lor lăuntrică”¹. Ne vom limita, așadar, interesul la această istorie interioară, evidențiind doar factorii-cheie care au influențat pelerinajul său duhovnicesc și intelectual. Schițarea acestuia ne va oferi necesara înțelegere a mediului cu multiple fațete ale formării sale teologice.

Rusia (1896–1922)

Copilăria și anii de studenție

Serghei Semionovici Saharov (cum se numea în lume arhimandritul Sofronie) s-a născut la Moscova pe 22 septembrie 1896 într-o familie burgheză de creștini ortodocși practicanți. Experiența faptului de a fi fost crescut în tradiția ortodoxă, cu accentul ei pe rugăciunea zilnică, a lăsat toată viața asupra sa o amprentă de neșters. Serghei s-a obișnuit atât de mult cu această practică încât de copil se putea „ruga cu ușurință trei sferturi de ceas”². Acest lucru a adâncit fără îndoială „sensibilitatea sa mistică”: nu e o întâmplare că arhimandritul Sofronie datează prima sa experiență a lumii necreate încă din zilele copilăriei³.

De tânăr Serghei Saharov s-a familiarizat cu bogata moștenire a culturii ruse din secolele XVIII–XIX, în al cărei centru

¹ *Pisma v Rossiiu*, p. 17. Relatarea biografică cea mai amplă, deși nu foarte exactă istoric, nici exhaustivă, este cea a lui M. EGGER, „Archimandrite Sophrony, moine pour le monde”, *Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite* 1 (1996), p. 23–41; 2 (1996), p. 40–53; 3 (1997), p. 17–30; 4 (1998), p. 76–89; 5 (1999), p. 31–47; 7 (2001), p. 71–90. Cf. P. STEER, „Obituary”.

² *Pisma v Rossiiu*, p. 18.

³ *Videt Boga*, p. 34.

atenția creștinismul. A citit cu mare entuziasm operele lui Goethe, Turgheniev, Tolstoi, Dostoievski și Pușkin, absorbind profund percepția „kenotică” a creștinismului proprie gândirii ruse⁴.

Intensitatea căutării spirituale a continuat și în anii de studenție, timp în care formarea sa spirituală a fost afectată de doi factori: de pictura sa și de mistica extrem-orientală.

De mic a dovedit un talent artistic excepțional și din acest motiv între 1915–1917 a studiat la Academia de Arte, iar între 1920–1921 la Atelierele de Pictură, Sculptură și Arhitectură din Moscova (VHUTEMAS). Întreaga atmosferă a artei ruse de la începutul secolului XX era marcată de o profundă căutare a unor noi forme de expresie artistică:

„Toate sistemele de gândire păreau caduce; artistul nu găsea alt adevăr decât autenticitatea propriei sale experiențe fenomenologice sau spirituale, fidelitatea față de intuiția lui. Sesizând noi realități în adâncul lor, artiștii erau nevoiți, ca să le facă perceptibile, să distrugă deprinderile figurației aspirând la o nouă reprezentare a lucrurilor, erau nevoiți să pună bazele unui nou limbaj... Prin urmare, artistul apărea ca un profet — nu mai ilustra doar: *revela*”⁵.

În pictura lui, tânărul Serghei încerca să descopere o frumusețe eternă, *taina* fiecărui obiect vizibil. Pentru el arta era un puternic mijloc de a străbate prin realitatea prezentă, prin timp, spre noi orizonturi ale ființei. Aceste experiențe artistice aveau un caracter cvasi-mistic. Astfel el evocă o serie de experiențe de „cădere din” timp⁶ și de contemplare a „luminii inspirației artistice”. Acest lucru îi va permite ulterior să facă o distincție clară între lumina naturală a minții omenești și lumina necreată⁷.

⁴ Cf. N. GORODETZKY, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, Londra, 1938.

⁵ J.-L. DAVAL, *Journal de l'art moderne 1884–1914. Les années décisives*, Geneva, 1979, p. 12; cf. M. EGGER, „Archimandrite Sophrony, moine pour le monde”, *Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite* 1 (1996), p. 34.

⁶ *Pisma v Rossiiu*, p. 21.

⁷ *Videt Boga*, p. 147.

Arhimandritul Sofronie și Rusia contemporană cu el

Pelerinajul filozofic și spiritual al lui Serghei Saharov a fost marcat de o intensă căutare *interioară* a fundamentelor realității⁸. Totala sa dedicare operei creatoare l-a condus la o izolare artistică, izolare care a limitat anvergura implicărilor sale *exterioare* în tendințele intelectuale predominante în Rusia contemporană cu el. Dar, cu revoltele și instabilitatea lui, în tregul climat intelectual al Rusiei pre- și postrevoluționare crește neîndoielnic un sol fertil pentru noi direcții de gândire.

Începând cu mijlocul secolului XIX, Rusia cunoscuse o trezire filozofică fără precedent. Filozofia religioasă rusă a acelei perioade se confrunta cu gândirea occidentală care opera cu categoriile subiect-obiect și cu detașarea analitică a rațiunii în procesul cunoașterii și care ajunsese într-un impas. Într-o intensă căutare a unei identități filozofice, Ivan Kireievski (1806–1856) dezvoltase ca replică la filozofia minții gânditoare și conștiente de sine a lui Hegel o filozofie a *inimii cunoscătoare*. Adevărata cunoaștere se realizează nu prin detașare „obiectivă” (ca în Occident), ci prin *participare* a subiectului printr-o *comuniune*. Această filozofie a fost articulată în cele din urmă de părinții Pavel Florenski (1883–1937) și Serghei Bulgakov (1871–1944), care elimină din cunoaștere „algebra conceptelor”. Pe acest model al cunoașterii își va postula ulterior ideile sale de cunoaștere a lui Dumnezeu și arhimandritul Sofronie.

Firește, odată cu respingerea logicii opoziției și cultivarea unei logici a participării personale în prim-planul gândirii ruse ajunge tema *persoanei*. Această temă avea să provoace și gândirea arhimandritului Sofronie. Ideea de comuniune a permis gândirii ruse să elaboreze distincția între persoană ca „ființă comunitară”, pe de o parte, și „individ” ca unitate închisă în sine, pe de altă parte. Ca atare, persoana e un centru tainic, indefinibil, asemănător lui Dumnezeu, care se realizează în comuniune și, mai presus de toate, în iubire: „iubesc deci exist” (*amo ergo sum*). Drept urmare, filozofia religioasă rusă vine cu o noțiune „comunională”, „interpersonală” pro-

⁸ *Pisma v Rossiiu*, p. 19, 23.

... și de *sobornost*. Plecând de la dialectica societate-personă, filosofia religioasă rusă a ajuns la conștiința faptului că la potențialul și valoarea lui omul e infinit. Demnitatea omului atinge divinul: omul e un „mic dumnezeu” (*mikrotheos*).

Plecând de la această preocupare pentru aspectele comunicative și unificatoare ale umanității, în gândirea religioasă rusă se născuțese exigența elaborării unui sistem filozofic care să vadă în om ce este ca un întreg unitar. Așa a apărut tema „atotalității” (*vse-edinstvo*) care a preocupat gânditori cum a fost Vladimir Soloviov (1853–1900). Unitatea ca principiu devine o temă dominantă a sistemului său filozofic, a cărui preocupare e să dezvăluie principiul de unitate aflat în spatele realității existente — principiul care să conducă creația spre Dumnezeu și prin aceasta spre integritatea și realizarea ei deplină. Soloviov și urmașii lui au avansat învățătura despre înțelepciunea divină — *Sophia* — văzută drept fundamentul comuniunii între lumile divină și umană, și cea care deschide posibilitățile transformării lumii materiale. Înțelepciunea divină e acel principiu din univers care pune în mișcare totul spre Dumnezeu, spre integrare, spre frumos și spre armonie.

Toute aceste idei erau amplu discutate în anii în care s-a format tânărul Serghei Saharov. Apariția notabilă în anii 1901 și 1903 a unor societăți filozofico-religioase reflectă această intensă căutare intelectuală. În mișcarea ei de îndepărtare de radicalismul, pozitivismul și „nihilismul” epocii anterioare și de apropiere de idealism, inteligența rusă a căutat apropierea de creștinism și, în general, de moștenirea Bisericii. Dar în întoarcerea lor spre creștinism gânditorii ruși evaluau în moduri diferite tradiția ortodoxă. De exemplu, pe urmele radicalismului evanghelic al lui Tolstoi cu tendințele lui nihiliste, reprezentanții așa-numitei „noi conștiințe religioase” — Dmitri Sergheevici Merejkovski (1865–1941), Nikolai Berdiaev (1874–1948) și Vasili Rozanov (1856–1919) — încercau să întinerească creștinismul împingând limitele lui dincolo de Biserică și Tradiție⁹. Spre deosebire de ei, Serghei Bulgakov

⁹ P. BORI și P. BETTILOLO, *Movimenti religiosi in Russa prima della rivoluzione*, Brescia, 1978, p. 83 sq.

(1871–1944) și Simeon Frank (1877–1950) socoteau tradiția Bisericii drept o expresie adecvată a esenței creștinismului.

Deși moscovit, Serghei Saharov a rămas străin de tendințele intelectuale ale „etosului moscovit” marcat de accentul ideologic și mistic pus de slavofili pe „rusismul” principiilor lor filozofice. Dacă ar fi să-l „situăm” pe tânărul Serghei Saharov pe harta scenei intelectuale contemporane lui, el aparținea pe atunci primului grup de gânditori, celor care priveau dincolo de „tradiția Bisericii” și pledau pentru o largă libertate intelectuală. Această largă anvergură și libertatea deschiderilor gândirii religioase au oferit mediul necesar îndrăzneței explorării de către Serghei Saharov a culturilor religioase necreștine.

Mistica extrem-orientală

Tânărul Serghei Saharov a devenit tot mai acut conștient de contrastul între finitudinea realității noastre prezente și înfinitatea realității divine eterne. Drept urmare, viața lui mistică era marcată de profunde experiențe ale *aducerii-aminului de moarte*¹¹. Acest contrast (finitudine-infinit) a trezit în el o dorință imperioasă de a pătrunde în inima eternității divine — de a realiza ceea ce el numește o „pătrundere în veșnicie”¹². Se întreba cum anume el, un om, se înrudea cu veșnicia, cu absolutul divin. În toate acestea era convins că mintea omenească nu poate accepta ideea morții. Căutarea veșniciei l-a condus spre mistica indiană necreștină. Creștinismul, cu accentul lui pe iubirea personală față de un absolut personal, îi se părea mai puțin profund decât unele curente ale misticii orientale care vorbeau de un absolut suprapersonal. Creștinismul îi apărea drept o învățătură pur psihologică, morală, care nu dă seama de realitate într-un mod *ontologic*¹³. Noțiunea absolutului divin părea de neconceput în cadrul creștin edificat pe credința într-o Divinitate personal-ipostatică, întrucât persoana, așa cum o înțelegea el atunci, implica *particulari-*

¹⁰ *Ibid.*, p. 179 sq.

¹¹ *Videt Boga*, p. 11 sq.

¹² *Pisma v Rossiiu*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 20–21; *Videt Boga*, p. 55.

... pe care îl percepea, o *limitare ontologică*. Absolutul, credea el, trebuie să fie dincolo de orice, dincolo de orice concept posibil, prin urmare, el transcende categoriile creștine.

În această dilemă se confrunta și N. Berdiaev, ceea ce arată că această problemă era familiară universului intelectual al timpului său contemporan. Berdiaev vedea contradicții între concepția Dumnezeului „particular” din Biblie și cea a Absolutului divin, și trăgea concluzia că Dumnezeu creștin nu este un Dumnezeu, nici atotștiutor. *Nimicul divin* — cum înțelegea el Absolutul teologiei negative aflat dincolo de orice categorie concretă — nu poate fi creatorul lumii¹⁴.

În fața „amandului particularismului” creștin pe care-l socotea incompatibil cu ideea de Absolut, Berdiaev recurgea în arsenalul său filozofic la noțiunea *symbolismului real*, adaptând astfel cadrul creștin unor constrângeri filozofice. Inițial, concepția lui Serghei Saharov a fost aceea de a *abandona* cu totul cadrul creștin ca unul incompatibil cu ideea de Absolut. Evoluțiile catastrofale ale primului război mondial și ale revoluțiilor care i-au urmat în Rusia au întărit numai în el deciziunea spre lumea de dincolo. Dumnezeu său, Absolutul transcendent putea fi însă atins numai despuind sinele de orice imagini vizuale și mentale¹⁵.

Artul arta, gândirea și starea sa interioară se împleteau supunându-l în chip nestăvilat spre abstract, adică spre atottranscendent.

Paris (1922–1925)

În vâltoarea Rusiei post-revoluționare, Lenin a oferit în 1921-1923 unor intelectuali nemarxiști de frunte posibilitatea de a părăsi Rusia. Între ei s-au numărat N. Berdiaev, S. Bulgakov, Nikolai și Vladimir Lossky. Serghei Saharov plecase cu puțin înainte, în 1921, ca să-și continue cariera artistică în

¹⁴ Cf. N. BERDIAEV, *Destiny of Man*, trad. engl. N. Duddington, Londra, 1917, p. 23-44.

¹⁵ *Filet Boga*, p. 8, 24.

străinătate. A petrecut câteva luni în Italia, apoi la Berlin. În 1922 a ajuns la Paris. Aici parcursul său artistic a atras rapid atenția mediilor franceze, iar el a ajuns să expună la *Salon d'Automne* și la mai selectul *Salon des Tuileries*. În același timp, pelerinajul său spiritual și teologic continua.

Întoarcerea la creștinism

Întrebările sale predominante erau pe atunci cele ale ontologiei și gnozeologiei. Pe de o parte, era frustrat de incapacitatea artei de a exprima realul în alteritatea lui pură. Pe de altă parte, încerca să înțeleagă cum anume poate ajunge omul la cunoașterea ultimă a realității. Raționamentul pur intelectual nu putea oferi un răspuns suficient întrebării sale. Inerentă științei, cunoașterea rațională nu era în stare să realizeze scopul ultim al cunoașterii, care pentru Serghei Saharov era „depășirea finitudinii morții”. Disciplină intelectuală, știința e relevantă doar în sfera limitată a realității în care un eveniment e determinat de altul. Dar experiența artistică îi sugera că există fenomene care aparțin unei „realități nedeterminate”, unde știința nu se aplică.

Această căutare a culminat în descoperirea faptului că porunca lui Hristos de a-L iubi pe Dumnezeu din toată inima, din tot gândul și din toată puterea noastră nu e o *psihologie* moralistă, ci o profundă *ontologie*. Iubirea apărea ca un izvor autentic de cunoaștere. Dacă Dumnezeu e cunoscut prin iubire, atunci Absolutul divin e o ființă *personală*¹⁶. Serghei Saharov a înțeles că acest caracter personal e implicat în formula scripturistică din *Ieșire* 3, 14: „EU SUNT CEEA CE SUNT.” În acel moment experiența luminii necreate a revenit într-o formă mai puternică decât în copilărie. Ea a început în Sâmbăta Mare a anului 1924 și a continuat până a treia zi de Paști; forța acestei experiențe n-avea să mai fie atinsă în viitoarele sale vederi ale luminii dumnezeiești¹⁷. Aceste experiențe și descoperiri au avut drept rezultat întoarcerea sa la creștinism.

¹⁶ *Pisma v Rossiiu*, p. 22–23.

¹⁷ „Scrisori către Balfour”, în Arhiva Bibliotecii Gennadeios (Atena), C16 (18 aprilie 1935), p. 4; *ibid.*, 10 (3 decembrie 1932), p. 14.

Aceasta n fost o cotitură atât de dramatică, încât odată cu aceasta el n început să se distanțeze chiar și de arta lui.

Ortodoxia în Paris

Viața comunității ruse din Paris în acei ani era marcată de un febril dinamism în toate sferile de activitate. A fost „o epocă de cea mai intensă creativitate”. Masiva reîntoarcere a emigrației la Biserica Ortodoxă din Rusia anilor 1917–1925 se repeta printre emigranții ruși: „Trăsătura comună fundamentală a societății refugiaților ruși era Biserica”¹⁸. În 1922 s-a constituit Mișcarea Tinerilor Creștini Ruși, ceea ce a pus în prim-plan problema educației teologice. Drept urmare, în 1924 s-a întemeiat în Paris Institutul Teologic Ortodox „Sfântul Sergheie” (Saint-Serge). Serghei Saharov a fost printre primii lui studenți. Aici el era înconjurat de elita teologilor și filozofilor ruși; „Institutul devenise principalul centru intelectual al Bisericii Ruse și un punct de contact la fel de important între Ortodoxia răsăriteană și creștinii occidentali”¹⁹. În 1924 corpul profesoral consta din episcopul Veniamin (Fedcenkov), Anton Kartașov, Kassian Bezobrazov și Evgraf Kovalevski, cărora în 1925 li s-au alăturat S. Bulgakov, V. Zenkovski, S. Frank, S. Troitski, Vl. Ilin și G. Florovski.

În această atmosferă, expunerea lui Serghei Saharov la ideile religioase ruse s-a intensificat, și ea a venit în mare măsură prin contactul său personal cu Bulgakov și Berdiaev.

Părintele Serghei Bulgakov

Cea mai profundă influență asupra lui Serghei Saharov în teologia dogmatică a venit din partea părintelui Serghei Bulgakov care preda dogmatica. Părintele Serghei Bulgakov era nu doar profesorul, ci și duhovnicul lui Serghei Saharov. Nu e o întâmplare că spectrul problemelor teologice, vocabularul și stilul său de teologhisire au fost hotărâtoare pentru forma-

¹⁸ Cf. P. ANDERSON, *No East or West*, Paris, 1985, p. 40, 44 sq.

¹⁹ N. ZERNOV, *Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Londra, 1963, p. 231.

rea teologică a viitorului arhimandritului Sofronie. Părintele Serghei Bulgakov avea o complexă formație patristică și filozofică (mai cu seamă Kant, Fichte, Feuerbach, Hegel și Schelling, ca și Soloviov și Florenski). Teologia lui s-a dezvoltat ca urmare a trecerii sale de la marxism la idealism²⁰. Această sinteză între Părinți și filozofia modernă constituie originalitatea abordării sale. Pe alocuri aceasta trece dincolo de ortodoxia patristică, ca de exemplu în sofiologia lui. Aici el a fost influențat de Soloviov, a cărui temă centrală a „divino-umanității” (*bogocelovecestvo*) l-a făcut atent asupra implicațiilor antropologice ale hristologiei chalcedoniene și ale triadologiei Părinților Capadocieni²¹.

Ideile părintelui Serghei Bulgakov care au avut impactul cel mai direct asupra arhimandritului Sofronie sunt teologia trinitară, kenotismul și antropologia. Astfel, părintele Serghei Bulgakov e precursorul arhimandritului Sofronie în elaborarea caracterului relațional al ipostasei divine în Treime și a antinomieii identitate absolută/distincție absolută în Persoanele divine. Această unitate absolută e asigurată de modul existenței divine care e iubirea: această unitate nu este, așadar, statică, ci dinamică. Această iubire e jertfelnică, tăgăduitoare de sine²². Părintele Serghei Bulgakov dezvoltă natura relațională dinamică a existenței ipostactice și ajunge la caracterul de tăgăduire de sine al iubirii din Treime. Sub influența lui Schelling (în opinia lui A. Nichols) și a hristologiei ruse (în viziunea lui Gorodetzky)²³, părintele Serghei Bulgakov dezvoltă dimensiunea kenotică în însăși constituția Sfintei Treimi, ca și în actul creației²⁴. La fel de importantă pentru arhimandritul Sofronie a fost viziunea părintelui Serghei Bulgakov despre *kenoza* (golirea de sine) a lui Hristos în planul existenței Sale intratrinitare eterne. Mai mult, *kenoza* lui Hristos nu se epuizează

²⁰ Cf. P. BORI, *Movimenti religiosi in Russa prima della rivoluzione*, p. 226–232.

²¹ S. BULGAKOV, *Agneș Bojii*, Paris, 1937, p. 207.

²² S. BULGAKOV, *Uteșitel*, Paris, 1936, p. 66–68, 79; *Agneș Bojii*, p. 118.

²³ A. NICHOLS, *Light from the East*, Londra, 1995, p. 59; cf. N. GORODETZKY, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, p. 156 sq.

²⁴ *Agneș Bojii*, p. 121–122; *Uteșitel*, p. 253.

...ată în Învierea, ci privește și Hristosul preamărit de după
Ești, referindu-se în mare măsură la Taina Euharistiei²⁵. Ele-
mentul kenotic al Euharistiei marchează și teologia liturgică a
arhimandritului Sofronie. Părintele Serghei Bulgakov a dez-
voltat și ideea kenozicei Duhului Sfânt în *lucrarea (deistven-*
*noe) Lui*²⁶, ceea ce i-a îngăduit mai târziu arhimandritului
Sofronie să aplice ideea *măsurii variabile a lucrării și simțirii*
Duhului Sfânt teoriei sale ascetice a părăsirii de către Dumne-
zeu (*hogoostavlenost*). Antropologia părintelui Serghei Bul-
gakov și cea a arhimandritului Sofronie sunt marcate de cate-
gorii maximaliste similare. Părintele Serghei Bulgakov îl an-
ticipență pe arhimandritul Sofronie în înțelegerea expresiei
biblice „de-a dreapta Tatălui” legată de Înălțarea lui Hristos
„de-a dreapta lui Dumnezeu” (*Mc 16, 19*) ca înălțare-îndum-
nezeire a umanității până la o identitate (*tojestvo*) cu divinita-
tea²⁷. Părintele Serghei Bulgakov subliniază relația dintre mo-
durile de existență divin și uman pe care le pune în strânsă
raportură într-un mod aproape platonice. Chip al lui Dumnezeu,
omul e o repetare (*povtorenie*) a lui Dumnezeu, e un micro-
absolut, o imagine a Absolutului divin. În caracterul ei ipos-
totic (ipostasitatea ei) umanitatea e o „criptogramă” divină,
un mister. Ca atare, omul și ipostasa lui sunt indefinibile²⁸.
Aceasta îi îngăduie părintelui Serghei Bulgakov să afirme o
identitate între om și Dumnezeu: natura umană e în stare să-l
prinească pe Dumnezeu (*humana natura capax divini*)²⁹.

Ulterior, arhimandritul Sofronie s-a ferit să-l folosească în
mod deschis pe părintele Serghei Bulgakov, influența lui
estompându-se și limitându-se în urma controverselor din jurul
teologiei (mai exact a sofologiei) părintelui Serghei Bulgakov
din anii '30.

²⁵ Agneș Bojii, p. 252, 348 sq, 434 sq.

²⁶ *Uteșitel*, p. 289; cf. Agneș Bojii, p. 345.

²⁷ Agneș Bojii, p. 421 sq.

²⁸ S. BULGAKOV, *Svet nevecernii*, Moscova, 1917 p. 278–283; Agneș
Bojii, p. 114–117, 138, 158–161, 209, 258.

²⁹ Agneș Bojii, p. 160, 215, 258, 279.

Nikolai Berdiaev

Contactul personal al arhimandritului Sofronie cu Berdiaev a lăsat neîndoielnic urme și asupra teologiei sale. „Personalismul” lui Berdiaev încununează dezvoltarea tendinței maximaliste din interiorul filozofiei ruse a persoanei (*licinost*)³⁰. Berdiaev folosește astfel un termen inovator din punct de vedere teologic: omul e un *mikrotheos*, termen preluat de arhimandritul Sofronie ca bază pentru propria lui antropologie. Totuși, influența lui Berdiaev nu trebuie supraestimată. Multe din concepțiile lui despre persoană, despre libertatea și creativitatea omului mergeau împotriva tradiției ascetice ortodoxe; de exemplu, el spunea: „Omul care o apucă pe calea ascezei creștine e pierdut pentru opera de creație”³¹. Această diferență de lungime de undă a devenit explicită chiar și la Paris; când Serghei Saharov i-a anunțat lui Berdiaev hotărârea de a se face monah, acesta l-a dezaprobat³².

Oricât de rodnic se poate să fi fost contactul cu părintele Serghei Bulgakov și Nikolai Berdiaev, nici teologia oficială, nici filozofia religioasă nu răspundeau speranței lui Serghei Saharov de a fi „învățat cum anume să se roage, cum să stea drept înaintea lui Dumnezeu, cum să-și depășească patimile și să dobândească *veșnicia*”³³. Așa că în 1925 a plecat spre Muntele Athos.

Muntele Athos (1925–1947)

Ajuns pe Muntele Athos, Serghei Saharov a intrat în mănăstirea rusă de aici cu hramul Sfântul Pantelimon. În această perioadă principalul izvor al inspirației sale teologice a fost propria sa experiență mistică. El afirmă că a trecut printr-o adâncă pocăință pentru apostazia sa și pentru starea sa duhov-

³⁰ Cf. O. CLÉMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris, 1991, p. 39–62.

³¹ N. BERDIAEV, „Problema celovcka”, p. 7, 15–16.

³² „Cuv. ascetice” A-7.

³³ *Pisma v Rossiiu*, p. 25; *O molitve*, p. 35.

starească inadecvată, pentru „incapacitatea sa de a trăi potrivit principiilor Evangheliei”³⁴.

Siluan Athonitul

Al doilea factor hotărâtor al formației teologice a arhimandritului Sofronie a fost contactul său între anii 1930–1938 cu monahul athonit rus Siluan. Formula ascetică a „starețului” Siluan: „Ținc-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!”³⁵ se potrivea cu propriul moto duhovnicesc al părintelui Sofronie: „Stai pe marginea prăpastiei deznădejdiei, dar când simți că ai să cazi în gol, dă-te înapoi!”³⁶. Această experiență paralelă a fost și bază contactului lor duhovnicesc³⁷. Preocuparea „starețului” Siluan pentru o dimensiune existențială vie în cunoașterea lui Dumnezeu se reflectă într-un principiu al teologiei arhimandritului Sofronie: „Un lucru e să crezi în Dumnezeu și altul să-L cunoști pe Dumnezeu” în Duhul Sfânt³⁸. Implicațiile ascetice ale acestui pus de „stareț” Siluan în teologia sa ascetică pe dimensiunea pnevmatologică a fost deja analizat cu pertinență³⁹.

Deși „starețul” Siluan n-avea un sistem teologic propriu⁴⁰, noțiunile sale teologice și ascetice simplu exprimate au format o bază integrală pentru creșterea teologică a arhimandritului Sofronie. Cele mai semnificative dintre acestea sunt: *rugăciu-*

³⁴ *Pisma v Rossiiu*, p. 26; cf. „Cuv. ascetice” A-30.

³⁵ O amplă analiză a acestei formule la J.-C. LARCHET, „La formule «Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas» à la lumière de la tradition patristique”, *Buisson Ardent* I (1996), p. 51–68.

³⁶ *Pisma v Rossiiu*, p. 27.

³⁷ „Scrisori către Balfour”, 17 (15 august 1932), p. 14.

³⁸ *Stareț Siluan*, p. 38.

³⁹ B. GOOSKENS, *L'expérience de l'Esprit Saint chez le Staretz Silouane*, Paris, 1971.

⁴⁰ Pentru studii cu privire la spiritualitatea Sfântului Siluan, a se vedea numerele periodicului Asociației Internaționale Siluan Athonitul: *Buisson Ardent* (1996–), precum și B. GOOSKENS, *op. cit.*; C. CERVERA, „Silvano del Monte Athos, il monaco che amavo tenamente la Madre di Dio”, *Mater Ecclesiae* 16 (1980), p. 45–54; L. CREMASCHI, „La vergogna di stare agli inferi secondo Silvano del Monte Athos”, *Parola Spirito et Vita* 20 (1989), p. 285–303 și recent J.-CL. LARCHET, *Saint Silouane de l'Athos*, Paris, 2001.

nea pentru întreaga lume, smerenia lui Hristos și iubirea de vrăjmași.

„Starețul” Siluan dădea o atenție deosebită rugăciunii „pentru întreaga făptură”⁴¹: „Ca toată lumea să Te cunoască pe Tine!” „Starețul” Siluan îl precede pe arhimandritul Sofronie în folosirea expresiei *Adamul întreg* care indică unitatea ontologică a neamului omenesc; „Tânguirea lui Adam” pe care a scris-o exprimă aplicarea universală de către „starețul” Siluan a numelui „Adam”: Adam e „tatăl lumii” și ca atare el apare ca o personalitate colectivă⁴². Legătura care leagă Adamul întreg este iubirea lui Hristos.

Universalitatea acestei iubiri e adeseori exprimată de „starețul” Siluan ca „iubire de vrăjmași”. Aceasta era pentru el criteriul autenticității oricărei vestiri a lui Hristos⁴³. Această poruncă a lui Hristos (*Mt* 5, 44) e o proiecție a modului divin de existență pe planul relațiilor umane reflectând caracterul absolut al iubirii divine.

„Starețul” Siluan îl precede pe arhimandritul Sofronie și în ce privește noțiunea de „smerenie a lui Hristos” (*Hristovo smirenje*) pe care o distinge de smerenia ascetică. Experiența smereniei lui Hristos reflectă porunca lui Hristos: „Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima” (*Mt* 11, 29)⁴⁴. Deși „starețul” Siluan nu explică această noțiune, arhimandritul Sofronie va detecta în descrierea de Sine a lui Hristos o dimensiune ontologică: „smerenia inimii” înseamnă transferul centrului preocupării existențiale de pe sine pe ceilalți, nesocotirea lui „eu” de dragul lui „tu”. Manifestă Ipostasa lui Hristos în orientarea ei veșnică din Treime. Reflectă implicit modul intratrinitar de existență în care o Ipostasă asimilează

⁴¹ *Stareț Siluan*, p. 45, 111, 147; cf. și p. 22, 175.

⁴² Despre noțiunea de „Adam întreg” la Sfântul Siluan, cf. K. WARE, „«We Must Pray For All»: Salvation according to St. Silouan” *Sobornost* 19, 1 (1997), p. 44–50.

⁴³ *Stareț Siluan*, p. 100 și 192; tot aici analizele de la p. 49–50. Despre antecedentele patristice, cf. J.-C. LARCHET, „L'amour des ennemis selon saint Silouan l'Athonite et dans la tradition patristique”, *Buisson Ardent* 2 (1996), p. 66–95.

⁴⁴ *Stareț Siluan*, p. 120, 129, 131.

...acestei viața celorlalte Ipostase. Această dimensiune hristologică e deja implicită la „starețul” Siluan care exprimă această orientare asemenea lui Hristos de pe sine pe ceilalți astfel: „Am sufletul s-a predat voii lui Dumnezeu, atunci mintea mi năzare în ea nimic afară de Dumnezeu”⁴⁵. E o stare surogatuală de participare la angajamentul existențial kenotic al unei Ipostase a Treimii față de Celelalte.

Același model hristologic e și în spatele învățării despre ascultare a „starețului” Siluan: el îl compară pe ascetul ascultător cu Hristos în ascultarea Sa necondiționată de Tatăl⁴⁶. Importanța ascultării pentru „starețul” Siluan își primește justificarea teologică la arhimandritul Sofronie care evidențiază conexiunea dintre ascultare și modul trinitar de existență.

Aceste noțiuni pun bazele principiului teologic al arhimandritului Sofronie care afirmă comensurabilitatea și afinitatea între existența divină și umană. „In nuce” noțiunile „starețului” Siluan presupun (nu întotdeauna explicită) o perspectivă hristologică și, prin urmare, trinitară pentru înțelegerea vieții ascetice. Deși „starețul” Siluan nu urmărește în scrierile sale această legătură, el i-a oferit arhimandritului Sofronie un punct de plecare pentru o aplicare a modelului hristologic-trinitar planului existenței umane.

Correspondența cu David Balfour (1932–1946)

La Athos, părintele Sofronie s-a familiarizat bine cu moștenirea ascetică a Sfinților Părinți. Scrisorile sale din această perioadă către David Balfour, catolic care se convertise la Ortodoxie, ne descoperă familiaritatea sa cu scrierile și ideile Sfinților Părinți: Vasile cel Mare, Macarie Egipteanul, Isihie Sinaitul, Diadoh al Foticeei, Dionisie Areopagitul, Varsanufie și Ioan, Ioan Scărarul, Isaac Sirul, Simeon Noul Teolog, Filotei Sinaitul, Grigorie Sinaitul, Ignatie Brianceaninov, Serafim din Sarov, Paisie Velicikovski, Teofan Zăvorâtul și Ioan din Kronstadt. Arhimandritul Sofronie cunoștea bine *Filocalia*. Ulterior, el a învățat greacă, așa că a putut citi izvoarele pa-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁶ *Ibid.*, 175

tristice, inclusiv pe Sfântul Grigorie Palama, în original. În unele alte cărți el menționează *Patericul* și *Povestirile pelerinului rus*.

Correspondența din anii 1932–1946 cu părintele David Balfour ne oferă posibilitatea de a arunca o prețioasă privire asupra maturizării duhovnicești a părintelui Sofronie. Plin de referințe și citate din scrierile Sfinților Părinți, scrisorile ating și diferența între gândirea ortodoxă răsăriteană și cea occidentală atât în scrieri creștine, cât și filozofice⁴⁷. Astfel, părintele Sofronie îi menționează pe Schleiermacher, Spinoza, Kant și Ioan al Crucii (*Noaptea întunecată a sufletului*)⁴⁸. Dedică câteva pagini noțiunilor de „inimă” și „rugăciune”. În creștinismul răsăritean, spune el, inima spirituală nu e o noțiune abstractă, ci e legată de inima noastră materială și are o localizare fizică⁴⁹. Față de căutarea occidentală a unei experiențe mistice vizionare părintele Sofronie pledează pentru rugăciunea câinței care stă la baza întregii vieți duhovnicești⁵⁰.

În aceste scrisori găsim în formă incipientă idei hotărâtoare pentru teologia ulterioară a arhimandritului Sofronie, îndeosebi noțiunea părăsirii de către Dumnezeu, antropologia maximalistă și interdependența între ascetism și viziunea dogmatică.

Arhimandritul Sofronie operează o distincție între două tipuri de părăsire de Dumnezeu. Una e atunci când omul îl părăsește pe Dumnezeu: „În măsura în care trăim în lume suntem morți pentru Dumnezeu”. A doua e atunci când Dumnezeu Se ascunde de om — o stare cumplită de părăsire de către Dumnezeu. Când omul nu mai trăiește pentru această lume, adică atunci când nu poate trăi prin lumea aceasta, amintirea lumii dumnezeiești îl atrage „acolo”, dar cu toate acestea întunericul îi învăluie sufletul⁵¹. El explică: „Aceste fluctuații ale prezenței și absenței harului sunt destinul nostru până la sfârșitul vieții noastre pământești”⁵². Arhimandritul

⁴⁷ „Scrisori către Balfour”, 10 (3 decembrie 1932), p. 23–24.

⁴⁸ *Ibid.*, 11 (12–18 decembrie 1932), p. 1.

⁴⁹ *Ibid.*, 12 (14 decembrie 1932), p. 19 sq.

⁵⁰ *Ibid.*, 11 (12 decembrie 1932), p. 6 sq.

⁵¹ *Ibid.*, C11 (19 aprilie 1936), p. 12–13.

⁵² *Ibid.*, C4 (16 ianuarie 1935), p. 3.

Sofronie vede suferința drept o *etapă necesară* a creșterii omului: „Harul dumnezeiesc vine numai în sufletul care a trecut prin suferință”⁵³. Arhimandritul Sofronie face astfel o paralelă între propria sa experiență și cea a nopții întunecate a lui Ioan al Crucii, ale cărei scrieri l-au ajutat în înțelegerea suferinței ascetice. El îl numește un „geniu” și admite că, deși diferită în metode și terminologie pentru Părinții răsăriteni, descoperirea lui e în acord în afirmațiile ei dogmatice principale cu cei mai mari autori ascetici răsăriteni⁵⁴.

Părintele Sofronie evidențiază și alte puncte importante din Ioan al Crucii cum sunt: hotărârea de a urma calea aspră în ciuda rezistențelor; preocuparea de a păstra mintea în năzuința ei spre divin curată de orice imagine; și înțelegerea vieții deșavârșite duhovnicește ca unitate a iubirii. El subliniază că descoperirea lui Ioan al Crucii îndeamnă într-adevăr sufletul spre hotărârea de a stărui cu răbdare prin pustietatea aridă și întunecată spre „pământul făgăduinței”⁵⁵.

În ciuda acestor trăsături comune, părintele Sofronie indică și diferențe între spiritualitatea ortodoxă răsăriteană și cea a lui Ioan al Crucii. Părintele Sofronie vede calea spirituală a lui Ioan drept o *metodă*. În general, el nu e dispus să promoveze vreo metodă sau „tehnici artificiale” (nici chiar metodele „mecanice” ale isihasmului)⁵⁶. Apoi, el nu vede întinericul părăsirii ca o cunoaștere *pozitivă* și o comuniune cu Dumnezeu (ca la Ioan), ci ca o etapă *negativă* în calea spre comuniunea cu Dumnezeu Care e lumină⁵⁷. Ideea că o cufundare în întuneric, despuiată de orice noțiune și imagine, e în sine o etapă finală în comuniunea cu Dumnezeu, e străină tradiției ascetice ortodoxe⁵⁸. În fine, la Ioan al Crucii rugăciunea nu începe cu căința, ci năzuiește, în dezacord cu practica răsăriteană, spre o experiență vizionară de tip imaginativ⁵⁹.

⁵³ *Ibid.*, C1 (10 august 1934), p. 3.

⁵⁴ *Ibid.*, C12 (7 mai 1936), p. 18.

⁵⁵ *Ibid.*, C13 (26 septembrie 1936), p. 11.

⁵⁶ Cf. *His Life is Mine*, p. 115.

⁵⁷ Cf. *Stareț Siluan*, p. 78–79.

⁵⁸ „Scrisori către Balfour”, C13 (19 octombrie 1936), p. 22–23.

⁵⁹ *Ibid.*, 11 (18 decembrie 1932), p. 6–7; 12 (14 decembrie 1932), p. 27–28.

Maximalismul antropologiei arhimandritului Sofronie apare acolo unde ridică problema îndumnezeirii. El se referă la Sfântul Grigorie Palama care aplică condiției ultime a îndumnezeirii termenul *anarchos*, „fără de început”: „Năzuim după o împărtășire de viața veșnică. Și într-adevăr, omul nu devine doar nemuritor, ci și fără de început [*bezncialnii*]”⁶⁰.

Drept răspuns la îndoiala lui Balfour cu privire la importanța tradițiilor ascetice și dogmatice specific răsăritene, părintele Sofronie afirmă integritatea și integralitatea organică existentă între viața ascetică, dogmă și Biserică:

„Sunt trei lucruri pe care nu le pot primi: o credință ne-dogmatică, un creștinism necleziologic și un creștinism neascetic. Acestea trei — *Biserica, dogma și asceza* [*podvig*] — sunt pentru mine o unică viață”⁶¹.

Ca răspuns la îndoiala lui Balfour cu privire la necesitatea unui „ascetism negativ”, părintele Sofronie afirmă că ascetismul pozitiv (iubirea) cuprinde în chip necesar și forme negative (autolimitări). Forma pozitivă ține de scopul final, dar în etapele inițiale ale creșterii ascetice formele negative sunt necesare și rodnice. În ce privește dogma, părintele Sofronie afirmă că orice cultură religioasă își are propria ei învățătură ascetică, întrucât ascetismul e expresia ontologică (vie) a viziunii religioase a cuiva. Și avertizează că orice creștere religioasă își are etapele ei și, de aceea, răsturnarea ordinii corecte a acestor etape e primejdioasă. În credința creștină, mistica panteistă (căutarea Absolutului divin dincolo de orice conceptualizare și particularitate) e doar o etapă în creșterea religioasă și nu trebuie văzută ca superioară noțiunii creștine personaliste de Dumnezeu⁶². Părintele Sofronie îl citează drept exemplu de confuzie a ordinii ierarhice a acestor etape pe A. Comte. Comte credea că în perceperea lumii mintea trece prin trei faze: teologică, metafizică și pozitivistă, în timp ce în realitate percepția metafizică și teologică (*dogmatică*) trebuie socotite superioare intelectualismului pozitivist.

⁶⁰ *Ibid.*, C6 (26 mai 1935), p. 3.

⁶¹ *Ibid.*, D4 (21 august 1945), p. 12.

⁶² *Ibid.*, p. 14–15.

Părintele Sofronie diagnostichează preocuparea lui Balfour privitoare la „limitele confesionale” drept o etapă doar inițială a creșterii lui duhovnicești. Eroarea lui Schleiermacher a fost aceea de a „dogmatiza” această fază inițială — incertitudinea credinței religioase — drept ceva ultim ca urmare a respingerii de către el a fundamentelor dogmatice ale experienței religioase. În opinia părintelui Sofronie, Schleiermacher nu e departe de panteism: „Creștinismul și credința sa adogmatice [*bezdogmaticeskoe*] l-au făcut să definească percepția *panteistă* a lumii de către Spinoza drept expresia clasică a vieții religioase”⁶³. Nici în sistemul teologic al lui Kant noțiunile de nemurire *personală* și Dumnezeu *personal* nu joacă rolul fundamental pe care-l au în creștinismul tradițional.

Răspunzând la întrebarea lui Balfour: „Cât de importante sunt dogmele pentru Ortodoxie?”, părintele Sofronie accentuează rolul dogmei în constituirea tradiției ortodoxe astfel:

„Dacă respinge cineva crezul ortodox și experiența ascetică răsăriteană a vieții în Hristos dobândită de-a lungul veacurilor, atunci culturii ortodoxe nu i-ar mai rămâine nimic afară de modul minor grec și tetrafonia rusă”⁶⁴.

Părintele Sofronie avertizează și împotriva atribuirii statutului de unică bază a căutării religioase raționamentului intelectual:

„Experiența istorică a demonstrat că, lăsat pe seama lui, raționamentul intelectual natural ajunge fatalmente la o mistică panteistă cu percepția sa particulară a realității. Dacă acest lucru are loc în sufletul unui creștin care nu vrea să-L respingă pe Hristos (ca în cazul lui Lev Tolstoi), acesta ajunge la raționalismul protestant sau la un spiritualism apropiat mistic de *panteism*. [...] Sunt conștienți că respingerea Bisericii conduce în cele din urmă și la respingerea propovăduirii apostolice privitoare la «ceea ce era dintru început, ceea ce noi AM AUZIT, ceea ce AM

⁶³ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 24.

VĂZUT cu ochii noștri [...] și mâinile noastre AU PIPĂIT
(I In 1, 1)⁶⁵.

Obligându-l să se exprime teologic, corespondența cu David Balfour a devenit prima etapă în articularea teologiei arhimandritului Sofronie. Ea este pe cât semnificativă, pe atât hotărâtoare, schițând spectrul intereselor și problemelor teologice care vor fi dezvoltate în scrierile sale de mai târziu.

Pustia (1939–1947). Părinte duhovnicesc

După moartea „starețului” Siluan (24 septembrie 1938) și urmând sfatul său, părintele Sofronie a părăsit mănăstirea Sfântul Pantelimon pentru „pustia” athonită⁶⁶. S-a retras mai întâi în Karulia, apoi într-o peșteră de lângă mănăstirea Sfântul Pavel.

Acei ani au fost marcați de două evenimente semnificative. Mai întâi, în 1941 părintele Sofronie a fost hirotonit preot. Devenind duhovnic și povățuitor duhovnicesc pentru mulți asceți de la Athos, părintele Sofronie a avut un acces unic la experiențele personale ale tuturor celor care i se mărturiseau. Aceasta i-a îngăduit să observe și analizeze unele constante repetate cu regularitate în viața duhovnicească a monahilor, observații care au devenit baza învățăturii sale ascetice. I-a venit ideea să scrie o carte despre tradiția ascetică athonită, să înregistreze principiile ei și să descrie exemple vii care să-i ajute să-și găsească calea și pe alții.

În al doilea rând, al doilea război mondial a fost pentru părintele Sofronie o perioadă de rugăciune atât de intensă pentru lume, încât însăși sănătatea i-a fost afectată⁶⁷. Printr-o asemenea rugăciune a ajuns să descopere nemijlocit interdependența ființei sale cu întreaga umanitate, a cărei unitate ontologică a devenit o trăsătură centrală a antropologiei lui⁶⁸.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁶ Cf. *Videt Boga*, p. 48, 105, 115, 139–140, 144, 171, 200 și *Pisma v Rossii*, p. 44–45.

⁶⁷ *Videt Boga*, p. 104–105, 200. „Scrisori către Balfour”, D-1 (6 mai 1945), p. 1–2; D-5 (4 decembrie 1945), p. 1; 17 (1 ianuarie 1947), p. 3.

⁶⁸ „Scrisori către Balfour”, D5 (4 decembrie 1945), p. 1.

Împunându-se pentru întreaga lume, părintele Sofronie a înțeles principiile a ceea ce va descrie ulterior drept *existența ipostatică*. A ajuns să-și dea seama că persoana e opusul individului, că ea nu exclude „non-eul”, ci, din contră, include în „eu” tot ce este „non-eu”⁶⁹.

Întoarcerea la Paris (1947–1959)

În anii de după război arhimandritul Sofronie a reluat contactul cu D. Balfour, care l-a ajutat să obțină o viză să meargă în Franța⁷⁰. Plecarea sa de la Athos în 1947 a fost determinată de un număr neprecizat de „împrejurări”⁷¹. Pe de o parte, „starețul” Siluan îi încredințase sarcina publicării scrierilor lui, din care „credeți că pot fi de folos”. Capitală culturală a emigrației ruse, Parisul era locul ideal pentru aceasta și putea oferi oportunități inaccesibile la Athos. Pe de altă parte, voia să-și încheie studiile teologice la Institutul „Saint-Serge”, care s-a declarat de acord să-i fixeze examene pentru întreg cursul de patru ani și să-i ofere găzduire și întreținere. Alte motive posibile au putut fi sănătatea sa deteriorată și dificultățile cu care se confrunta ca negrec în Grecia postbelică („situația [politică], îi scria lui Balfour, se deteriorează pe zi ce trece”)⁷².

Arhimandritul Sofronie și Institutul „Saint-Serge”

La sosirea sa la Paris, Institutul l-a chestionat pe părintele Sofronie cu privire la atitudinea sa față de Biserica Ortodoxă Rusă. De altfel, acesta îi ceruse anterior „confirmarea” că nu va „face propaganda punctelor de vedere ale Patriarhiei Moscovei”, dat fiind că după decesul mitropolitului Evloghie (8 august 1946) „Biserica intrase într-o perioadă de instabilitate”. Temerea unei simpatii a părintelui Sofronie față de Patriarhia Moscovei nu era nejustificată. Părintele Sofronie era de acord

⁶⁹ *Videt Boga*, p. 200.

⁷⁰ „Scrisori către Balfour”, D7 (1 ianuarie 1947), p. 3.

⁷¹ *Videt Boga*, p. 171.

⁷² „Scrisori către Balfour”, D6 (30 octombrie 1946), p. 3–4.

cu ecleziologia mitropolitului locțiitor de patriarh Serghie Stragorodski și respingea tendința manifestată între emigranții ruși slavofili de a contesta legitimitatea de Biserică Ortodoxă a „Bisericii roșii” din URSS drept o concepție deformată despre instituția Bisericii. Slavofiliile vedeau Biserica Rusă ca o legătură de nerupt cu rădăcinile *culturale* ale Rusiei. Mitropolitul Serghie vedea Biserica drept o instituție atât *cerească*, cât și *pământească*, și care nu e condiționată în cele din urmă de realitatea istorică pământească. Această viziune era în acord cu înțelegerea universalistă despre Ortodoxie pe care o avea părintele Sofronie.

După excomunicarea mitropolitului Evloghie de Patriarhia Moscovei în 1930, acesta trecuse în 1931 sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice. Anii care au urmat au fost marcați de o intensă controversă între adepții mitropolitului Evloghie (grupați în jurul Institutului „Saint-Serge”) și adepții Patriarhiei Moscovei (grupați în jurul Frăției Sfântul Fotie, care-l includea și pe V. Lossky). Controversa și-a atins apogeul odată cu condamnarea în 1935–1936 de către Patriarhia Moscovei a sofologiei părintelui Bulgakov⁷³. În ciuda încercării mitropolitului Evloghie de a se uni cu Moscova în 1945, numirea în 1946 de către Moscova drept succesor al lui Evloghie a episcopului Serafim, cunoscut colaborator al naziștilor, a agravat doar situația. Părintele Sofronie nu numai că recunoștea Patriarhia Moscovei, dar privea Biserica din Rusia drept o Biserică a martirilor și mărturisirilor⁷⁴. Era departe de a împărtăși nostalgia slavofilă și n-a „canonizat” niciodată Vechea Rusie ca o noțiune teologică sau ideologică⁷⁵: un asemenea naționalism contrazicea preocuparea sa cu categorii universale și ascticismul personal. Prefera tradiția patristică, în timp ce mulți slavofili (ca Berdiaev sau Evdokimov) recurgeau drept izvor *teologic* la Dostoievski.

⁷³ Cf. A. NICHOLS, „Bulgakov and Sophiology”, *Sobornost* 13, 2 (1992), p. 25.

⁷⁴ „Scrisori către Balfour”, 15 (18 februarie 1933), p. 170; C1 (10 august 1934), p. 185.

⁷⁵ *Pisma v Rossiiu*, p. 167.

Fapt este, simpatiile părintelui Sofronie față de Patriarhia Moscovei au devenit un obstacol în calea acceptării lui la „Saint-Serge”⁷⁶. Dar el n-a rămas fără sprijin moral: noii săi prieteni Vladimir Lossky și părintele Boris Stark împărtășeau din toată inima simpatiile lui. Doi ani mai târziu, părintele Sofronie colabora împreună cu Vladimir Lossky la revista *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*. Pentru a-și afirma adeziunea la Patriarhia Moscovei, în 1951 părintele Sofronie a publicat un articol în care — pe urmele unui articol similar al lui V. Lossky din 1947 — a adus un fierbinte omagiu memoriei patriarhului Serghie Stragorodski, numindu-l un „păstor model” și comparându-l cu cei mai mari ierarhi ai Bisericii Răsăritului — Vasile cel Mare, Atanasie cel Mare și Fotie al Constantinopolului. Drept răspuns la atacurile „taberei” antisovietice la adresa „Bisericii roșii” și „patriarhului ei roșu”, a pledat viguros în favoarea abordării patriarhului Serghie care recunoștea dubla structură a Bisericii care cuprinde două planuri: ceresc și pământesc.

Fiind respins de Institutul „Saint-Serge”, părintele Sofronie nu și-a mai încheiat pregătirea teologică academică. El s-a stabilit în casa rusă din mica suburbie pariziană St. Geneviève-des-Bois care avea o biserică rusească, unde slujea ca preot și duhovnic⁷⁷. Sănătatea sa deteriorându-se, a suferit o complicată operație pentru ulcer la stomac⁷⁸.

Formarea teologică

Sănătatea precară nu l-a împiedicat însă să-și desăvârșească formarea teologică. La Paris părintele Sofronie era din nou conectat la mediul teologic rus. Acum însă își câștigase o distincție ca unul care avea o cunoaștere vie a monahismului dobândită prin propriile nevoițe ascetice, prin apropierea de Sfântul Siluan și prin experiența sa de povățuitor duhovnicesc. A continuat să-și lărgescă orizonturile intelectuale citind literatura teologică contemporană: atunci s-a familiarizat

⁷⁶ „Scrisoare a lui V. Zenkovski” (1947), în *Arhivă*.

⁷⁷ *Pisma k blizkim*, p. 28.

⁷⁸ *Pisma v Rossiiu*, p. 71; *Pisma k blizkim*, p. 28, 35.

mai îndeaproape cu operele publicate ale lui S. Bulgakov, K. Kern, G. Florovsky, N. Berdiaev, V. Lossky și N. Glubokovski. Citind acești autori, părintele Sofronie a ajuns la o mai adâncă înțelegere a propriei sale experiențe vii ca bază pentru a contracara anumite concepții deformate despre tradiția ascetică monahală, care începuseră să se răspândească printre gânditorii ruși din Paris⁷⁹. Gândirea sa a trecut printr-un proces de sinteză teologică pe măsură ce evalua moștenirea teologiei și filozofiei ruse prin prisma propriei sale experiențe ascetice.

Acești ani s-au dovedit cei mai productivi în ce privește scrisul teologic. Acum a scris prima sa mare carte despre *Starețul Siluan* pe care a editat-o litografiat manual în 1948; ediția tipărită propriu-zisă a ieșit în 1952 și i-a adus faima. Ulterior cartea va fi tradusă în peste 22 de limbi, iar impactul ei a fost mondial: venerarea „starețului” a crescut mereu, iar în 1987 a fost numărat oficial între sfinți de Patriarhia Ecumenică⁸⁰. În această carte arhimandritul Sofronie schițează principiile teologiei sale⁸¹ și explică multe din noțiunile fundamentale pentru gândirea sa: rugăciunea pentru întreaga lume, părăsirea de Dumnezeu, principiul ipostatic („Iubirea asimilează viața celui iubit” — întrepătrunderea reciprocă a existenței)⁸².

Arhimandritul Sofronie și Vladimir Lossky

Arhimandritul Sofronie a intrat în contact cu Vladimir Lossky, căruia i-a arătat cel dintâi scrierile „starețului” Siluan. În ciuda pozițiilor lor de principiu comune (atitudinea față de Biserica din Rusia, profunda înrădăcinare în tradiția patristică și bisericească), în diverse chestiuni teologice ei aveau puncte de vedere diferite. Astfel, deși aprecia evlavia scrierilor „stare-

⁷⁹ N. BERDIAEV (*Dream and Reality*, trad. engl. K. Lampert, Londra, 1950, p. 72–99) spune că monahismul „contrazice duhul poruncilor lui Hristos” (p. 78) și „pervertește însăși ideea de ascultare” (p. 85). Cf. T. ŠPIDLÍK, *L'idée russe: une autre vision de l'homme*, Roma, 1994, p. 252–253.

⁸⁰ Documentele canonizării în *Prep. Siluan Afonskii*, p. I–III.

⁸¹ *Ibid.*, p. 81–84.

⁸² *Ibid.*, p. 53.

„tăbă” Siluan, Lossky era de părere că sunt lipsite de valoare teologică⁸³. Atitudinea minimalizantă a lui Lossky și a altora l-au silit pe arhimandritul Sofronie să scrie o introducere teologică în scrierile lui Siluan, ca să explice principiile aflate la baza limbajului său simplu. Încă o dată vedem teologia arhimandritului Sofronie ca o punte între universuri de gândire diferite.

Viziunea arhimandritului Sofronie era divergentă față de cea a lui Lossky în două puncte principale.

În timp ce Lossky făcea mare caz de noțiunea „întunericului divin” a lui Dionisie Areopagitul⁸⁴, arhimandritul Sofronie e rezervat în folosirea termenului „întuneric” și, pe baza propriei sale experiențe a luminii dumnezeiești, nu e de acord cu o interpretare literală a lui: „A vorbi de întunericul divin e doar un fel de a spune, fiindcă Dumnezeu e lumină în care nu este nici un întuneric. El apare întotdeauna ca lumină”⁸⁵. Pentru el „întunericul” se situează la limita *între* despuierea totală a minții (mintea curată, goală) și arătarea Luminii dumnezeiești, de aceea avertizează că în acel întuneric nu e nici un Dumnezeu. *Întunericul* înseamnă *absența* lui Dumnezeu, în timp ce *prezența* Lui implică o *lumină*. Limbajul „întunericului” folosit de Sfinții Grigorie al Nyssei și Dionisie Areopagitul nu e un eveniment existențial, ci o figură de stil, o imagine teologică folosită ca o armă împotriva pretenției lui Eunie e să vede esența lui Dumnezeu⁸⁶. Din punct de vedere mistic-existențial, arhimandritul Sofronie e întru totul de acord cu Dionisie și Părinții Capadocieni, pentru care întunericul divin e o lumină copleșitoare care „supraluminează”⁸⁷. El obiectează față de răstălmăcirea pariziană a acestui termen. Luat „ad litteram” și aplicat lui Dumnezeu, „întunericul” deschide ușa confuziei între părăsirea „noptii întunecate” carmelite și „întunericul supraluminos” al teofaniei.

⁸³ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁴ V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, trad. engl. Fellowship of St. Albans and St. Sergius, Cambridge, 1991, p. 23–43.

⁸⁵ *Stareț Siluan*, p. 79; cf. p. 58 și 78–80.

⁸⁶ *Félicité*, p. 38.

⁸⁷ DIONISIE AREOPAGITUL, *Myst. Theol.* I, I, p. 142; cf. *Epist.* 5, p. 162.

Făcând o distincție strictă între întuneric/absență și lumină/prezență, arhimandritul Sofronie oferă, spre deosebire de Lossky, un teren mai sigur pentru o integrare teologică a experienței părăsirii de Dumnezeu. Lossky vede în părăsirea de Dumnezeu o concepție occidentală (*derelictio*). Pentru el pierderea harului și experiențe asemănătoare celei a lui Iisus în Ghețimani decurg din deviații dogmatice, mai exact din *filio-que*, cum crede că stăteau lucrurile în cazul „noptii întunecate a sufletului” a lui Ioan al Crucii. Arhimandritul Sofronie afirmă din contră că perioade de pierdere a harului sunt etape necesare în creșterea ascetică și sunt în realitate o manifestare paradoxală a iubirii divine. Experiența părăsirii de Dumnezeu are în ea o putere dumnezeiască dătătoare de viață⁸⁸.

Între anii 1950–1957, ca editor principal al *Message*-ului, arhimandritul Sofronie a lucrat cot la cot cu V. Lossky și în chip firesc temele teologiei sale din acel timp trădează influența ideilor lui Lossky. Între alte articole, arhimandritul Sofronie publică acum și faimoasele sale texte despre „Unitatea Bisericii” (1950) și „Principiile ascetismului ortodox” (1952).

Articolul despre „Unitatea Bisericii” reflectă mai ales influența dezbaterilor teologice curente: multe teme sunt ecouri ale preocupărilor unor teologi contemporani, îndeosebi ale lui Lossky. Articolul a declanșat o dezbatere teologică⁸⁹. Prima lui parte e deosebit de importantă pentru că trasează noi perspective în formarea teologică a arhimandritului Sofronie. (Celelalte trei părți sunt dedicate unor chestiuni de politică bisericească ale timpului.) Prima secțiune e dedicată unor chestiuni de teologie trinitară. De atunci încolo modelul trinitar a devenit omniprezent în fundalul scrierilor arhimandritului Sofronie. Acest articol prezintă pentru prima dată într-o formă limpede dezvoltată percepția Treimii drept model pentru existența umană. Articolul folosește modelul trinitar pentru a fundamenta principii ontologice umane care să justifice

⁸⁸ *Stareț Siluan*, p. 14, 20–21, 69, 79, 90, 97.

⁸⁹ Cf. G. DEJAIFVE, „Sobornost or Papacy”, *ECQ* 10 (1953–1954), mai cu seamă p. 81 sq; H.-J. RUPPERT, „Das Prinzip der Sobornost’ in der russischen Orthodoxie”, *Kirche im Osten* 16, Göttingen, 1973, p. 47 sq.

arhimandritului Sofronie asupra organizării jurisdicționale în corpul Bisericii. Ulterior, o nouă versiune a articolului a fost publicată în franceză⁹⁰, iar aici modelul trinitar a fost aplicat nu numai Bisericii, ci întregii umanități, contextul polemicii intrabisericești fiind eliminat cu totul.

Lossky a continuat să rămână important pentru arhimandritul Sofronie care recomanda explicările date de acesta *ipostazei* și dărilor sale de seamă pe tema lui *filioque*. Comparația între cei doi este relevantă și pentru scrierile târzii ale arhimandritului Sofronie, unde însă apare în mod mai explicit o altă diferență. În *Viața Sa e viața mea* (1977) și *Îl vom vedea așa cum este* (1985), el afirmă identitatea (*tojestvo*) între natura divină și natura umană îndumnezeită⁹¹, o îndrăzneală depășire a abisului între Dumnezeu și om pe care Lossky nu o favoriza.

Anglia (1959–1993)

În anii '50, când arhimandritul Sofronie slujea la biserica din Sainte-Geneviève-des-Bois, multă lume venea la el pentru îndrumare duhovnicească. În 1958, el avea în preajma lui un grup permanent de persoane în căutarea vieții monahale. Arhimandritul Sofronie se bucura deja de o deosebită popularitate și în Anglia. Cartea sa despre *Starețul Siluan* fusese tradusă în engleză și publicată parțial în 1958 cu titlul *The Undistorted Image: Staretz Silouan, 1866–1938* bucurându-se de o primire favorabilă din partea presei bisericești britanice⁹². Arhimandritul Sofronie vizitase deja Anglia, unde ținuse un număr de predici și conferințe; o astfel de alocuțiune a ținut în 1958 la Oxford cu ocazia comemorării decesului prematur al lui Vladimir Lossky.

⁹⁰ Cf. *Félicité*, p. 11–55.

⁹¹ *Videt Boga*, p. 107, 164, 184 etc.

⁹² N. MOSLEY („Introduction to «Adams Lament»”, *Prism* 5, 2, Londra, 1958, p. 38) vede scrierile starețului Siluan ca având o valoare nu numai teologică, ci și literară. J.-R. LEWIS („Reviews”, p. 61) scrie că o antologie a literaturii ruse „nu mai poate fi concepută fără «Tânguirea lui Adam» a lui Siluan Athonitul”.

Comunitatea monahală

Cu ajutorul câtorva persoane din Anglia, arhimandritul Sofronie a reușit să cumpere o proprietate la Tolleshunt Knights Maldon în Essex, pe care a inspectat-o prima dată în 1958. În 1959 s-a mutat aici cu un grup din Franța care număra șase persoane, ca să întemeieze o comunitate monahală⁹³. Așa a luat ființă mănăstirea actuală cu hramul Sfântul Ioan Botezătorul. Patriarhul Moscovei Alexei I a dat răspuns pozitiv cererii arhimandritului Sofronie de a trece sub jurisdicția mitropolitului Antonie de Suroj. Cu binecuvântarea aceluiași Alexei I al Moscovei, în 1965 mănăstirea a devenit supusă autorității Patriarhiei Ecumenice primind ulterior de la acest statut stavropighial.

Acestei comunități arhimandritul Sofronie i s-a dedicat până la moartea sa în 1993. Aici a încercat să restaureze principiile profunde ale vieții monahale, în așa fel încât să se evite concepțiile deformate despre viața de obște și scopul ei. Principala sa preocupare era în primul rând *ascetismul interior*: desăvârșirea interioară era pentru el mai de preț decât conformismul exterior perfect. Mănăstirea n-are un statut scris de reguli monahale care să reglementeze rugăciunea, munca, somnul, hrana etc. Învățătura lui se concentra în cea mai mare parte pe cultivarea minții și a inimii⁹⁴. Deși era departe de a fi indiferent față de detaliile vieții de zi cu zi și sarcinile lumești, înclina să le integreze în spectrul mai larg al cadrului său teologic.

Împrejurările au fost de așa natură încât comunitatea a cuprins în ea atât monahi, cât și monahii, întrucât arhimandritul Sofronie nu putea conduce două comunități separate. Regula de rugăciune a mănăstirii se deosebește de o mănăstire ortodoxă tradițională. În locul cârților de slujbă cu ciclul lor zilnic mănăstirea folosește adeseori rugăciunea lui Iisus sub forma unui cult comunitar — invocarea Numelui divin până la patru ore pe zi. Sfânta Liturghie se săvârșește de trei-patru ori pe săptămână. Pe de o parte, acest lucru era mai potrivit cu o

⁹³ *Pisma v Rossiiu*, p. 64–65, 67.

⁹⁴ Cf. „Cuv. ascetice” B-12, C-3 etc.

comunitate multinațională în care citirea slujbelor într-o limbă nu i-ar fi exclus pe unii membri sau vizitatori de la participarea deplină la ele. Pe de altă parte, aceasta fusese practica arhimandritului Sofronie în timpul viețuirii sale în pustia athonită și aceeași regulă o recomandase și lui David Balfour⁹⁵. Aplicând o astfel de practică, arhimandritul Sofronie a găsit precedente pentru înlocuirea slujbelor zilnice prin rugăciunea lui Iisus (recitată în comun în biserică) în practica unor schituri athonite mai cu seamă în *Viața Sfântului Nicodim Aghioritul* și în mănăstirea Sfântului Paisie Velickovski⁹⁶.

Scrisori teologice

În această perioadă scrisul arhimandritului Sofronie s-a mutat pe un alt plan teologic. El reflectă efortul său de a construi o punte între experiența ascetică și viziunea dogmatică. Prințese, el și-a supus propria experiență ascetică unei analize teologice susținute. Teologia sa era tot mai ferm controlată de implicațiile hristo-trinitare ale noțiunii de *persoană*.

Această deplasare poate fi detectată de exemplu în corespondența sa cu diverse persoane. Una din seriile cele mai îndelungate (1958–1986) din corespondența sa „teologică” cuprinde scrisorile adresate surorii sale M. Kalașnikova din Moscova: scrisoarea din 7 ianuarie 1968 e una din primele sale încercări de a formula principiul *persoanei*⁹⁷.

Exigența unei întemeieri teologice mai ferme a mesajului său a venit ca urmare a dialogului său interactiv cu lumea occidentală. Cu diverse ocazii — întâlniri, adunări, recepții — el a ținut conferințe în care a expus unui auditoriu neortodox punctul său de vedere în numeroase probleme bisericesti ale epocii noastre: feminismul, relația între Orient și Occident, noțiunea de sfințenie, de icoană și pe alte teme. În 1962 a luat parte la cea de-a II-a Conferință Patristică de la Oxford unde

⁹⁵ „Scrisori către Balfour”, 11 (11–18 noiembrie 1932), p. 14 sq.

⁹⁶ Cf. C. KARAMBELAS, *Contemporary Ascetics of Mount Athos*, Platina, California, 1992, p. 467. Cf. și I. KOTSONIS, *Athonikon Gerontikon*, Tesalonica, 1992, p. 332.

⁹⁷ *Pisma v Russiu*, p. 114–116.

a ținut o comunicare „Despre necesitatea celor trei renunțări la Sfinții Ioan Cassian și Ioan Scărarul”.

Noua introducere la traducerea engleză a scrierilor „Starțului” Siluan din 1974 reflectă atenția crescândă acordată moștenirii de *ipostasă*⁹⁸.

A doua sa lucrare majoră, *Viața Lui e a mea (His Life Is Mine)*, 1977) s-a dovedit o cumpănă a apelor în gândirea lui teologică. Această primă carte „autobiografică” se adresa de fapt unui cerc mai larg în contextul spiritual al anilor '70. În ea vedem chintesența ideilor sale teologice de bătrânețe. El scrie aici despre *persoană*, despre *cunoașterea lui Dumnezeu* și antropologie, dezvoltând temele anterioare ale *rugăciunii pentru întreaga lume* (rugăciunea din Ghețimani), suferința și vederii Luminii necreate. În cartea sa arhimandritul Sofronie afirmă *comensurabilitatea* între Creator și creația Sa, idee care constituie miezul antropologiei lui⁹⁹. Acest lucru i-a permis să dezvolte mai mult aplicarea modelului divin (atât al Treimii, cât și al lui Hristos) la oameni.

Această carte a pregătit terenul pentru lucrarea sa finală, *Îl vom vedea așa cum este (Videt Boga kak On est)*, 1985). Cartea a avut parte de o receptare amestecată. În Occident cartea a fost bine primită: unii au considerat-o un eveniment¹⁰⁰, ba chiar o dată epocală în teologia ascetică creștină¹⁰¹. De partea ortodoxă, cu puține excepții¹⁰², primirea a fost mai puțin po-

⁹⁸ Cf. „Foreword”, în *Wisdom from Mount Athos: The Writings of Starțetz Siluan 1866–1938*, trad. engl. Rosemary Edmonds, New York, 1974, p. 8 sq.

⁹⁹ *His Life Is Mine*, p. 77.

¹⁰⁰ Cf. M. GIMENEZ, „Voir Dieu tel qu'il est” by Archimandrite Sophrony”, *Sobornost* 7: 1 (1985), p. 72–73; H. MOORE, „Radical Redemption” *Christian Missionary Society Newsletter* 484 (1988), p. 1–2; A. DE HALLEUX, „Archimandrite Sophrony Voir Dieu tel qu'il est”, *Revue théologique de Louvain* 16, 3 (1985), p. 361–363; J. DE MIGUEL, „Archimandrite Sophrony, Voir Dieu tel qu'il est”, *Comunidades* 48 (1985), p. 93.

¹⁰¹ Cf. A. FRANQUESA, „Archimandrite Sophrony, Voir Dieu tel qu'il est”, *Questions de Vida Christiana* 124 (1984), p. 130–131; P. LUIS, „Archimandrite Sophrony, Voir Dieu tel qu'il est”, *Estudio Agustiniiano* 3 (1984), p. 49.

¹⁰² Într-o scrisoare din 13 iulie 1984 către arhimandritul Sofronie, *Arhiva* (1984), p. 1, Kallistos Ware scria că „este o carte remarcabilă”.

puțin mai ales din partea unor cititori ruși¹⁰³. Punctele principale ale criticii acestora atacau sinceritatea ambițioasă a așezării în scris a experienței sale personale a lui Dumnezeu, „aspectul de înalta sa părere de sine”, „familiaritatea sa cu Dumnezeu”, sensibilitatea sa mistică (aspectul vizionar), limbajul pretins excesiv de exuberant¹⁰⁴. Unele critici au fost atât de dure încât, alături de declinul puterilor fizice, l-au descuscut pe arhimandritul Sofronie împiedicându-l să mai producă altă lucrare teologică. Marcată de o mai profundă analiză a dogmatice a Bisericii, *Îl vom vedea așa cum este* prezintă finalizarea formulărilor sale teologice și conține unele teologice cele mai îndrăznețe. Pe de o parte, ea dezvoltă mai cu seamă prin descrieri ale experiențelor proprii ceea ce deja atinsese în cărțile anterioare: Lumina necreată, rugăciunea liturgică, cunoașterea lui Dumnezeu și altele. Pe de altă parte, ea întreprinde o prezentare mai articulată a unor teme decisive pentru gândirea sa cum sunt: kenoza și părăsirea de Dumnezeu, aducerea-aminte de moarte, persoana, iubirea până în ură de sine.

Ultimii ani

În ultimii ani dinainte de moarte arhimandritul Sofronie a ținut cu regularitate o serie de convorbiri adresate comunității sale monahale. Aceste convorbiri sunt dovada împletirii de-a-vârșite între ideile sale dogmatice și ascetice. Scris în 1991, *Testamentul* său stabilește modelul trinitar ca principiu de viață pentru comunitatea monahală. Acesta a fost rămasul său bun teologic, mesajul teologic final, textul ultim înainte muțării la Domnul pe 11 iulie 1993. Arhimandritul Sofronie a încredințat comunității arhiva sa considerabilă care urmează

¹⁰³ Cf. criticile intense ale mitropolitului Vasili Krivoșein din scrisorile sale din 4 aprilie și 24 mai 1986.

¹⁰⁴ Cf. M. HODANOV, „«Videt Boga kak On est» shimandrita Sofronia Siharova v svete sviatootceskoi tradiții”, în *Duhovniî mir. Sbornik rabot uceatishia Moskovskih duhovnih škol*, Serghiev Posad, 1996, p. 56–70, aici p. 68, și A. OSIPOV, „Duhovnaia jizn hristianina: interviu”, *Pravoslavnaia Moskva* 8–9 (1997), p. 10, și *Id.*, „Predislovie” la *Pravilnoe sostoianie duha. Iz tvoreniî sviatiitelia Ignatia (Brianceaninova)*, Moscova, 1998, p. 6–7.

să fie publicată. Prin activitatea ei pastorală și publicistică munitatea monahală din Essex continuă mesajul său teologic.

„Astăzi ea numără 25 de monahi și monahii reprezentând 12 naționalități. E un loc în care primesc ospitalitate sute de pelerini din întreaga lume. Nu e doar unul din principalele centre din care Ortodoxia iradiază în Occident, ci unul din cele mai viguroase afirmări ale universalității Ortodoxiei”¹⁰⁵.

*

Formarea teologică a arhimandritul Sofronie a determinat originalitatea metodei sale teologice marcată de un dialog activ între diverse universuri de gândire cum sunt: filozofia religioasă contemporană, tradiția patristică și reflecția asupra experienței mistice proprii. Caracterul sintetic al teologiei sale e dominat de exigența creării de punți între diverse lumi: lumina modernă occidentală, elita intelectuală rusă din Paris cu intensă ei căutare intelectuală, monahismul athonit cu vechea lui tradiție patristică și preocuparea pentru relevanța existențială (practic-ascetică) a teologiei. Teologia arhimandritului Sofronie s-a dezvoltat ca o integrare a acestor diverse straturi într-o sinteză organică prin prisma propriei sale experiențe mistice. Acest lucru se reflectă în principiile teologiei sale de care ne vom ocupa acum.

¹⁰⁵ M. EGGER, „Preface”, în ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *Words of Life*, trad. engl. Sr. Magdalene, Essex, 1996, p. 5.

II

Principiile teologiei arhimandritului Sofronie

Abordarea teologiei proprie arhimandritului Sofronie îl deosebește față de teologii ruși contemporani, mai cu seamă de „curentul speculativ și intelectualist care a penetrat Ortodoxia modernă”¹. Scrierile sale nu sunt dedicate unei expuneri sistematice a unor idei patristice (ca la Lossky), nici construirii unui sistem teologic unificat și inovator (ca la Bulgakov), ci unei descrieri analitice a experienței ascetice. Prima sa carte — *Starețul Siluan* (1952) — se bazează pe experiența vie a lui Siluan Athonitul. Cealaltă carte majoră a sa — *Îl vom vedea așa cum este* (1985) — e autobiografia sa spirituală, în care relatează „stările duhovnicești” pe care le-a experimentat. Acestea sunt presărate uneori cu diferite afirmații hristo-trinitare și antropologice, dar fără nici o încercare de prezentare sistematică din punct de vedere logic. Nu poate fi trecut neobservat marele număr de repetiții: unul și același gând revine în diverse forme. Cartea *Despre rugăciune* (1991) e în mare măsură dedicată propriei sale experiențe de rugăciune și vieții sale pastorale. Aceeași „experiență personală vie” determină spectrul temelor pe care le atinge. Putem așadar vorbi de un „sistem teologic” coerent, de „principii” teologice sau de o „învățătură” proprie arhimandritului Sofronie? Nu cumva cărțile sale trebuie clasate ca aparținând genului „memoriilor”,

¹ L. GILLET, *Orthodox Spirituality: An Outline of the Orthodox Ascetic and Mystical Tradition*, ed. 2, Londra, 1978, p. 2.

în care „teologia” se construiește „exprimând doar preferințe emoționale”²?

Vom încerca să arătăm nu numai că la arhimandritul Sofronie există principii teologice, dar și că ele sunt răspunsul său personal la căutarea modernă a unei metode de teologhisire adecvată.

Studiile „Unitatea Bisericii după chipul Sfintei Treimi”³ și „Calea ascezei teologice”⁴ sunt cele mai explicit teologice dintre scrierile sale. Aici principiile sale primesc o expresie clară și articulată.

Principiile gnoseologiei teologice

Fundamentul antropologic

al cunoașterii lui Dumnezeu de către om

Antropologia arhimandritului Sofronie are ca punct de plecare textul biblic de la *Facerea* 1, 26: creația omului „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”. Această noțiune presupune în ea însăși o anume *afinitate și comensurabilitate* între modurile de existență divin și uman:

„Îndepărtarea ideii comensurabilității ar face cu totul imposibilă interpretarea oricărei forme de cunoaștere [a lui Dumnezeu] ca adevăr”⁵.

Există astfel o legătură directă între teologie și antropologie:

„Natura creată a omului făcut după chipul și asemănarea Dumnezeului Creator descoperă nu doar posibilitatea de a primi Revelația divină, ci și puterea de a concepe oarecum Ființa divină”⁶.

Arhimandritul Sofronie se face ecoul Sfântului Iustin Martirul și Filozoful și afirmă că orice om e potențial capabil să

² J. LUCAS, „Reason Restored”, în *The Rationality of Religious Belief*, ed. W. Abraham – S. Holtzer, Oxford, 1987, p. 71–84, aici p. 71.

³ *Félicité*, p. 9–55.

⁴ *Rojdenie*, p. 27–35: „Puti bogoslovskoi askezi”.

⁵ *His Life Is Mine*, p. 77.

⁶ *Félicité*, p. 11.

ajunge la o cunoaștere parțială a lui Dumnezeu⁷ și la o comuniune parțială cu El. Această idee e bazată pe textul biblic de la *Iuan* 1, 9: „Hristos e Lumina Care luminează pe *tot omul* care vine în lume”. Dar aceasta nu înseamnă că orice om poate teologhisi în chip adecvat despre Dumnezeu pe baza propriei lui raționalități. Raționalitatea umană e limitată în capacitățile ei și, ca atare, nu e în stare să sesizeze adecvat realitatea infinitului. De aceea, arhimandritul Sofronie trage următoarea concluzie: „Nu putem ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu prin gândirea rațională”. Maxima realizare a raționalității umane în efortul ei de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu e găsită de el în textul biblic de la *Faptele Apostolilor* 17, 23: înălțând un altar „Dumnezeului necunoscut” filozofii greci „au atins limitele cunoașterii”. Raționalitatea umană finită nu e un aparat conceptual adecvat pentru a opera cu categoriile infinitului: „Conceptiile umane nu conduc la adevărata cunoaștere a misterului divin”⁸. În contrast cu *realismul religios naïf* care „presupune că realitatea divină e exact așa cum e enunțată în limbajul tradiției”⁹, arhimandritul Sofronie pledează pentru limitări apofatice în ce privește capacitățile limbajului uman de a exprima adevăruri teologice:

„Limbajul uman n-a îngăduit vreodată cuiva să exprime adecvat nici o experiență spirituală, nici cunoașterea lui Dumnezeu adusă de Hristos. [...] Oamenii au trăit divinusul în rugăciune. [...] Toate cuvintele care au transmis noua învățătură și noua viață din generație în generație, au abătut mai mult sau mai puțin mintea de la o contemplare reală a lui Dumnezeu”¹⁰.

Potrivit arhimandritului Sofronie, aceste limitări ale limbajului uman sunt depășite în parte de însuși faptul recunoaș-

⁷ IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Apolog.* 2. 10. 8, p. 210; *ibid.*, 2. 13. 3, p. 217; cf. L. BOUYER, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, 1965, p. 216–219.

⁸ *Félicité*, p. 11.

⁹ J. HICK, „Religious Realism and Non-Realism: Defining de Issue”, în *Is God Real?*, ed. J. Runzo, Londra, 1993, p. 7.

¹⁰ *Rojdenie*, p. 27–28.

terii limitărilor ei, fapt care justifică metoda de teologhisire apofatică.

*Revelația divină, fundament
al răspunsului teologic al omului*

Întrucât o raționalitate pur autonomă nu poate fi o bază suficientă pentru teologie, arhimandritul Sofronie respinge tipul de teologie „de jos”, care-și construiește cadrul teologic exploatănd resursele minții omenești. Dar atunci cum Îl pot cunoaște oamenii pe Dumnezeu? Procesul teologic are drept punct de plecare o Revelație „de sus”: mintea poate teologhisi numai pe baza Revelației. În tradiția Bisericii *datul* Revelației e închis în forma *dogmelor*:

„Confruntată cu dogma, mintea omenească își va căuta propriile ei căi pentru a asimila datele Revelației divine și a-și însuși conținutul ei. Aici începe ceea ce se numește «dezvoltarea teologică»”¹¹.

Primatul Revelației în teologie determină sarcina teologiei: ea nu este edificarea unor noi sisteme teologice cu un cadru logic tot mai perfecționat, ci o expunere a datului „de sus” și o integrare a Revelației divine în categoriile experienței și expresiei omenești:

„Dintotdeauna dezvoltarea teologică n-a avut în fond altă funcție decât aceea de a face adevărurile dogmatice imabile accesibile minților, «traducându-le» într-un limbaj adaptat oamenilor cărora le erau destinate”¹².

Sistematizarea nu e un scop în sine și, prin urmare, *structura prezentării* nu e factorul determinant în procesul teologic. „Sumele teologice” scolastice sunt străine de înțelegerea principiilor teologice ale Tradiției răsăritene. Arhimandritul Sofronie rezumă ideea sa despre teologhisirea Bisericii în următorul pasaj:

¹¹ *Felicite*, p. 24.

¹² *Ibid.*, p. 25-26.

„Învățătura dogmatică și ascetică a Bisericii Ortodoxe nu e un conglomerat de invenții omenești. [...] Forma de prezentare unor ascultători a rezultatelor experienței vii nu e supusă unei sistematizări (*Rm* 10, 14–15). În cea mai mare parte a ei, învățătura Bisericii e o dare de seamă în cuvinte omenești despre ceea ce au văzut și au ajuns să cunoască Apostolii, Părinții și Asceții (cf. *1 In* 1, 1–3; *Ga* 1, 11–12). Când vorbim de comuniunea personală între un Dumnezeu liber și oameni liberi, suntem confrunțați cu sarcina exprimării curenților veșnic vii ai oceanului infinit al Vieții dumnezeiești de către slabele mijloace ale limbii noastre omenești [...]. În virtutea lucrării Unului Dumnezeu toate sunt caracterizate de o integralitate ontologică internă care are multiple fațete și o bogăție inepuizabilă”¹³.

Ontologia arhimandritului Sofronie

Inițiativa dumnezeiască prin Revelație presupune o relație personală între primitor (om) și Izvorul Revelației (Dumnezeu). Pe această bază expune arhimandritul Sofronie teoria sa despre cunoașterea lui Dumnezeu.

El face o distincție între „cunoașterea științifică” (*naucinoe poznanie*) și „cunoașterea adevărată” (*istinnoe poznanie*) sau „cunoașterea duhovnicească” (*duhovnoe poznanie*)¹⁴. Distincția între modurile de cunoaștere științific și religios, incompatibile în multe privințe, e susținută și de alți gânditori moderni¹⁵. De exemplu, M. Cohen spune: în cunoașterea științifică, căutarea adevărului e determinată de considerații „logice”, iar problema principală e „ce condiții au considerații generale determină cutare sau cutare lucru să fie așa cum este?”¹⁶. D. Stanesby demonstrează profundul impact al pozitivismului empiric ca principiu fundamental al științei

¹³ *Rojdenie*, p. 32.

¹⁴ *Videt Boga*, p. 192.

¹⁵ Cf. I. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, Londra, 1966, p. 121.

¹⁶ M. COHEN, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, Londra, 1957, p. 192.

moderne: „Empiristul logic [ca reprezentant al cunoașterii științifice moderne] nu permite vreodată inițierea unui argument în favoarea teismului. Dacă, așa cum stipulează el, singurul lucru care poate conta drept cunoaștere e ceea ce e în principiu verificabil în mod empiric, atunci cunoașterea unui obiect nesenzorial, cum este Dumnezeu, e exclusă prin definiție”¹⁷.

Și pentru arhimandritul Sofronie cunoașterea științifică limitează la spectrul operațiunii ei care îmbrățișează obiectele realității empirice¹⁸. Criteriile ei nu pot fi aplicate sferei neempirice a cunoașterii religioase. Acest lucru e în acord cu observația a lui A. Louth, potrivit căruia „atracția metodei științifice” a fost dăunătoare pentru teologie (și disciplinele umaniste), fiindcă ea are la bază o înțelegere unilaterală a adevărului legată de o „disociere a sensibilității” în cultura occidentală¹⁹. Arhimandritul Sofronie rezumă principiul științei spunând că ea are de-a face cu o existență determinată (*determinirovannoe bitie*)²⁰. Cunoașterea duhovnicească este însă „existențială” (*bitiinoe*), vie, ontologică și „personală” (*personalnoe*), legată de principiul ipostatic al existenței. Aceste definiții fundamentale va trebui să le examinăm acum în detaliu.

CUNOAȘTERE EXISTENȚIALĂ VIE. Cunoașterea duhovnicească are un fundament unic: „Cunoașterea noastră e rezultatul unei Revelații de sus”. Arhimandritul Sofronie o înțelege drept o „existență conjugată” (*sovmestnoe*) sau o „co-existență” (*so-bitie*), ca o „fuziune (*spaika*) unificatoare”²¹: „Cunoașterea e înaintea de orice o comuniune existențială”²².

„Cunoașterea” științifică se bazează pe gândirea umană rațională, în timp ce cunoașterea teologică „autentică” îmbră-

¹⁷ D. STANESBY, *Science, Reason and Religion*, Londra – New York, 1985, p. 27.

¹⁸ *Life*, p. 56–57; *Pisma v Rossiiu*, p. 106.

¹⁹ A. LOUTH, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford, 1989, p. 45–72.

²⁰ *Pisma v Rossiiu*, p. 22.

²¹ *Videt Boga*, p. 191, 192.

²² *Félicité*, p. 30.

...că toate aspectele existenței umane. Omul care năzuiește
... dobândirea cunoașterea lui Dumnezeu trebuie să abando-
... categoriile cunoașterii intelectuale abstracte ca incapabile
... transmite faptele realității dumnezeiești:

„Dacă astfel de cunoaștere directă nu este logic demonstra-
... chiar imposibil de «circumscrie» cu ajutorul con-
... conceptelor cu care operează rațiunea umană. Și asta nu nu-
... deoarecă cadrul prea strâmt al gândirii conceptuale
... nu putea cuprinde realitățile dumnezeiești, ci mai cu
... seamă pentru că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu
... nu se dă decât în ordinea existențială printr-o experiență
... trăită de întreaga noastră ființă»²³.

„Cunoașterea lui Dumnezeu e accesibilă tuturor ființelor
... raționale. Dar pentru dobândirea ei nu sunt de ajuns
... scolile teologice și cărțile. Când Dumnezeu este cu noi
... adevărata cunoaștere pătrunde în chip negrăit în însăși
... inima ființei noastre. Sălășluirea activă a lui Dumnezeu
... în noi înseamnă introducerea noastră în însuși Actul
... Existenței divine. În acest mod se comunică minții noastre
... cunoașterea vie a lui Dumnezeu»²⁴.

Cândirea arhimandritului Sofronie poate fi cel mai bine re-
... zumată în faimoasa terminologie a lui Martin Buber. El defi-
... nitește cunoașterea științifică în termenii analizei detașate a
... lucrurilor de tipul „eu-asta” (*Ich-Es*), când însă e implicată cu-
... noașterea altei persoane, cunoașterea de tipul „eu-tu” (*Ich-Du*)
... presupune „o implicare și o participare totală»²⁵.

La baza gnozeologiei arhimandritului Sofronie stă ideea
... biblică a *cunoașterii*²⁶. Când este aplicat relațiilor umane,
... verbul „a cunoaște” (*id'*, *ginosko*) înseamnă forma cea mai
... deplină și mai intimă cu putință a cunoașterii. Când e aplicat

²³ *Félicité*, p. 25.

²⁴ *Videt Boga*, p. 41.

²⁵ Cf. M. BUBER, *I and Thou*, trad. R. Smith, Edinburgh, 1994, p. 15 sq.

²⁶ Cf. I. ENGNELL, „«Knowledge» and «Life» in the Creation Story”,
Vetus Testamentum, Supplement 3 (1955), p. 103–119; E. BAUMANN, „*Jadaa*
und seine Derivate. Eine sprachliche-exegetische Studie”, *ZAW 28* (1908),
p. 22–41, 110–143.

relației om–Dumnezeu, el înseamnă o comuniune vie, existențială (*bîtiinoe*) între Dumnezeu și om, iar elementul de cunoaștere intimă e înțeles în sens spiritual. Arhimandritul Sofronie folosește ideea biblică a cunoașterii pentru a elucida ideea sa de cunoaștere a lui Dumnezeu:

„Cu ajutorul concepției biblice de cunoaștere vom elucidăm ceea ce s-a spus mai sus despre incognoscibilitatea Esenței: cunoașterea e concepută înainte de toate ca o comuniune existențială, o comunitate de viață”²⁷.

Această comuniune sau fuziune (*spaika*) existențială e realizată de „sălășluirea” lui Dumnezeu, a Duhului Sfânt în om, prin care omul trece dincolo de categoriile cunoașterii empirice a lui Dumnezeu și e ridicat la contemplarea lăuntrică a realității dumnezeiești:

„Cum putem înfăptui trecerea de la canoanele logicii formale la antinomiile faptului real? Calea a fost trasată de Hristos Care a spus: «Cine Mă iubește pe Mine acela va păzi cuvântul Meu, și Tatăl meu îl va iubi și vom veni la El și ne vom face în el sălaş» (In 14, 23). Această poruncă e baza gnoseologiei. Numai sălășluirea în noi a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt ne va putea da cunoașterea autentică a lui Dumnezeu”²⁸.

Din acest pasaj vedem că aici cunoașterea e atât un rezultat, cât și un echivalent al comuniunii existențiale. Această comuniune se realizează prin *iubire* care e astfel principiul unificator. Această „gnoseologie” derivă din teologia trinitară — iubirea absolută între *Ipostasele* divine asigură absoluta Lor unitate. Această unitate/comuniune absolută a Ființei tri-unice duce la cunoașterea reciprocă absolută a fiecărei Ipostase. O mare însemnătate e atribuită *perihorezei* sau întrepătrunderii reciproce absolute între Persoanele divine. Arhimandritul Sofronie construiește în interiorul Ființei tri-unice un model al iubirii divine:

²⁷ *Felicite*, p. 30.

²⁸ *Rojdenie*, p. 28.

Desăvârșirea absolută a iubirii în sânul Treimii ne des-
coperă reciprocitatea desăvârșită a întrepătrunderii celor
Trei Persoane²⁹.

Acest model trinitar îi îngăduie arhimandritului Sofronie
să facă omni explicită legătura între iubire și cunoaștere:

„Dumnezeu este iubire (1 In 4, 8) și El Se cunoaște pe
Sine Însuși și pe noi la modul absolut — în El toate
sunt una”³⁰.

Arhimandritul Sofronie transferă principiul iubire = cunoaște-
re în plan uman. Obiectele cunoașterii sunt aici atât Dumne-
zeu, cât și ceilalți oameni. Arhimandritul Sofronie menționa
cunoașterea a lui Dumnezeu în acest context în *Cuvintele
ascetice inedite*:

„Potrivit Cuviosului Siluan scopul suprem e ca omul să-L
iubească mai mult pe Dumnezeu ca să-L cunoască cu atât
mai mult. Iubirea unește orice ființă. Când ne este scârbă
de alții, când înălțăm bariere față de ei, acest lucru ne
lipsește de viață. Când însă față de ei avem rugăciune,
iubire și lacrimi, acest lucru ne apropie de știința cea
mai înaltă — de cunoașterea Tatălui, a Fiului și a Duhu-
lui Sfânt”³¹.

Pe baza acestei antropologii maximaliste arhimandritul So-
fronie transferă principiul de existență intratrinitar în planul
existenței umane pluriipostactice. Ca și în Treime, în Care
Ipостasele Se cunosc între Ele printr-o iubire perihoretică, tot
noi și oamenii ajung să se cunoască între ei prin iubire.
Această legătură între *cunoaștere și iubire* în plan uman e
limpede exprimată în *Scrisorile în Rusia*:

„Dacă-mi voi iubi fratele și aproapele ca pe viața mea și
nu mă voi separa egoist de el, atunci voi ajunge să-l cu-
nosc mai mult și mai adânc, în toate suferințele, gându-
rile și căutările lui...”³².

²⁹ *Félicité*, p. 21.

³⁰ *Videt Boga*, p. 40.

³¹ „Cuv. ascetice” B-12.

³² *Pisma v Rossiiu*, p. 23.

Arhimandritul Sofronie moștenește ideea dimensiunii ontologice a cunoașterii lui Dumnezeu de la „starețul” Siluan. Firul roșu al teologiei ascetice a lui Siluan e ideea că în comuniunea Duhului Sfânt se actualizează o cunoaștere existențială (*bîtiinoe*) a lui Dumnezeu³³. Însuși arhimandritul Sofronie evidențiază dependența sa în această privință de Sfântul Siluan³⁴. La „starețul” Siluan cunoașterea lui Dumnezeu se bazează întotdeauna pe un fel de *experiență revelațională* care vine, prin urmare, „de sus”. Puterea de cunoaștere a lui Dumnezeu e sădită nu numai în rațiune ca atare, ci „în omul întreg” (*vo vsem celoveke*):

„Sufletul Îl vede dintr-odată pe Domnul și-L cunoaște [...] Domnul e cunoscut prin Duhul Sfânt și Duhul Sfânt sălășluiește în omul întreg — suflet, minte și trup”³⁵.

CUNOAȘTERE ȘI PERSOANĂ. Ideea de cunoaștere a arhimandritului Sofronie e puternic legată de învățătura lui despre persoană. Cunoașterea adevărată, reală (*istinnoe poznanie*) e întotdeauna *personală*. Punctul ei de plecare e acela că atunci „cunoașterea e comuniune în existență”: „Cunoașterea ontologică rezultă din comuniunea în ființă, nu e o ipoteză intelectuală”³⁶. De aceea, el susține că tot ce nu poate fi comunicat nu poate fi cunoscut, și are în vedere aici înainte de toate *esența* lui Dumnezeu care nu poate fi comunicată făpturilor create. Cunoașterea lui Dumnezeu e legată astfel înainte de toate de aspectul ipostatic al existenței — ajungem să-L cunoaștem pe Dumnezeu ca *persoană*, nu ca *esență*. Vorbind de cunoașterea lui Dumnezeu arhimandritul Sofronie folosește un limbaj personal figurat: omul ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu „față către Față”³⁷.

³³ Despre ideea cunoașterii lui Dumnezeu la Sfântul Siluan, cf. T. STYLIANOPOULOS, „Staretz Silouan: A Modern Orthodox Saint”, în *God and Charity: Images of Eastern Orthodox Theology, Spirituality and Practice*, ed T. Hopko, Brookline, Mass., 1979, p. 40-43.

³⁴ *Felicitate*, p. 25.

³⁵ *Starețul Siluan*, p. 148 și *Rojdenie*, p. 34.

³⁶ *Rojdenie*, p. 30.

³⁷ *Videt Boga*, p. 119, 164, 178, 186 etc.; cf. *Pisma v Rossiiu*, p. 127.

„chipul” al lui Sofronie face o distincție între cunoașterea științifică care în virtutea obiectivării ei e *impersonală*, și cunoașterea duhovnicească care e *personală*. Cunoașterea științifică ignoră problema existenței divine într-o perspectivă personalistă impersonală. Pentru mulți oameni de știință moderni, spune el reformulând prologul iohaneic, „«întru început a existat atomul de hidrogen și din acest atom a venit la lume tot ce există acum»³⁸. De aceea știința întreabă „ce a fost la început” și „ce este o ființă?”. „Studiind cosmologiile științifice aflăm deci că nu există nici o noțiune de persoană”³⁹.

„Dacă aplicăm teologiei principiile cunoașterii științifice „impersonale”, ajungem la concluzia că ființa primordială e și ea „impersonală”. De ce? Înțeleasă potrivit principiilor logicii raționale, ideea că omul este „chipul și asemănarea lui Dumnezeu” ne ispășește să concepem Prototipul omului (pe Dumnezeu) potrivit însușirilor chipului Său (omul), adică „de jos”. Formându-și o astfel de înțelegere a Prototipului, raționalitatea umană, cu tendința ei spre obiectivare și depersonalizare, va ajunge în mod inevitabil să reflecte propriile ei însușiri⁴⁰. În limbajul lui Martin Buber, obiectivarea îl va preface pe *tu* într-un *acela*. Această obiectivare și depersonalizarea care decurg din ea sunt apoi transferate Prototipului divin:

„Tendința aceasta provine, mi se pare, din faptul că intelectul rațional e impersonal în operarea lui; lăsat pe seama lui însuși și acționând după propriile lui legi, el se silăște să «depășească» principiul persoanei în Ființă, atât în planul divin, cât și în planul uman, în timp ce pentru creștin Persoana în Ființa divină nu e un principiu limitativ, ci Ființa-în-Sine, Absolutul însuși.”

Această „impersonalitate” a gândirii afectează înțelegerea de către om a Ființei divine:

„Când omul pretinde că ajunge prin propria lui înțelegere la cunoașterea Adevărului veșnic, sfârșește în mod

³⁸ Videt Boga, p. 191; *Pisma v Rossiiu*, p. 46.

³⁹ *Pisma v Rossiiu*, p. 30; cf. *ibid.*, p. 116.

⁴⁰ Videt Boga, p. 192.

aproape fatal în concepția unui «Absolut metafizic», concepție potrivit căreia principiul Persoanei e limitativ, o manifestare a Dumnezeului nemanifestat, a lui «Deus absconditus»⁴¹.

Această observație aruncă o lumină asupra sistemelor teologice ale unor religii necreștine în care Absolutul divin e conceput în categorii suprapersonale. Atingerea unui astfel de Absolut e legată atunci nu de edificarea unei relații personale cu Dumnezeu, ci de despuierea de orice categorii limitative (inclusiv existența personală) și de depășirea lor. Această distincție e adeseori menționată în analiza pe care arhimandritul Sofronie o face înțelegerii creștine a Absolutului divin⁴². În mod evident, ea se leagă de propria experiență a misticii orientale necreștine pe care o făcuse în tinerețe⁴³.

În contrast cu abordarea științifică depersonalizată, arhimandritul Sofronie reformulează întrebarea astfel:

„Noi punem întrebarea «cine e ființa?», nu «ce este ființa?»; «cine este adevărul?», nu «ce este adevărul?»⁴⁴.

Faptul că Ființa primordială — Dumnezeu — e personală determină abordarea chestiunii *adevărata cunoaștere* la care se ajunge prin comuniunea personală:

„Această Ființă Personală [Dumnezeu], necondiționată de nimic și de nimeni, ci care Se determină pe Sine în toate, e Cauza venirii noastre pe lume. Revelația faptului că această Ființă e personală face evident faptul că și cunoașterea privitoare la Ea sau, mai bine zis, a Ei se poate realiza prin comuniunea Lui personală cu noi ca persoane⁴⁵.

Obiectivarea științifică e străină de cunoașterea duhovnicească:

⁴¹ *Félicité*, p. 13.

⁴² *Videt Boga*, p. 207.

⁴³ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁴ *Pisma v Rossiiu*, p. 61.

⁴⁵ *Videt Boga*, p. 192.

„În înțelegerea de către noi a cunoașterii lui Dumnezeu, procesul de obiectivare a Celui sesizat e eliminat, întrucât El este sesizat întotdeauna într-o «unire a iubirii». [...] Persoana noastră creată e introdusă în sfera Ființei Divine Necreate, așa că Îl sesizăm pe Dumnezeu în noi drept propria noastră viață”⁴⁶.

De aceea principalul receptor și vehicul al cunoașterii lui Dumnezeu din ființa umană e principiul ipostatic.

Forme de cunoaștere

Cunoașterea empirică/științifică poate fi închisă în gânduri, idei obiective și concepte, dar ele sunt insuficiente pentru perceperea realității divine. Ajungem aici la o întrebare crucială: Cum și în ce formă poate fi comunicată omului cunoașterea neconceptuală și subiectivă a lui Dumnezeu?

Pentru a răspunde la această întrebare, arhimandritul Sofronie introduce un concept nou. El scrie că în momentul revelației divine (ca în contemplarea Luminii dumnezeiești, de exemplu), „o adâncă cunoaștere [*vedenie*] coboară peste noi, nu ca o gândire, ci ca o stare [*sostoianie*] a minții noastre”⁴⁷. Aceste stări apar de obicei la rugăciune. Arhimandritul Sofronie descrie cum într-o asemenea rugăciune „minte noastră e cuprinsă în mintea lui Dumnezeu și primește o înțelegere a lucrurilor care scapă oricărei exprimări adecvate în limbajul nostru zilnic”. El explică această comuniune în cunoaștere prin starea minții noastre în felul următor:

„Toate sunt create de voința și gândirea Lui. El gândește lumea și gândirea Lui creatoare devine ființă creată. Nu materia, ci gândirea lui Dumnezeu e primordială. În chip asemănător, această lume o trăim nu numai prin prisma cunoașterii experimentale, ci o contemplăm și în Duhul în chip diferit (*Evr 11, 1-3*)”⁴⁸.

⁴⁶ *Ibid.*; cf. *Life*, p. 44.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 245.

Problema cu termenul „stare” e că acesta poate fi ușor confundat cu uzul comun al acestui cuvânt, puternic legat cu sensul de condiții psihologice sau chiar de „sentimente”. Ispita de a trage această concluzie e puternică, mai ales atunci când arhimandritul Sofronie descrie aceste stări în termenii efectelor psihologice ale acestora, cum sunt bucuria sau durerile. Arhimandritul Sofronie anticipează însă o astfel de neînțelegeri și dă o definiție fermă termenului tehnic de „stare”, punând-o în contrast cu uzul comun al cuvântului în contextul psihologiei sau emoțiilor omenești:

„*Stare (sostoianie)* e faptul de a fi plecând de la cămintea noastră înțelege în felul ei adevărul, nu printr-un raționament demonstrativ, ci ca o pătrundere intuitivă și o stabilire de fapt, ca o cunoaștere a Ființei Divine, care coboară peste noi de la Dumnezeu”⁵⁰.

Ca fapt de a fi, „stare” înseamnă participarea vie a persoanei la realitatea divină. Termenul „stare” îl ajută pe arhimandritul Sofronie să exprime ideea unei implicări existențiale la fiecare plan al ființei omului. Cuvântul „simțire”, „sentiment” nu poate servi același scop, întrucât implică o percepție pur empirică, mai degrabă decât o participare mistică.

Această cunoaștere personală vie și dincolo de orice conceptualizare poate fi comunicată de un om altui om? Unii cred că această cunoaștere e incomunicabilă celor care n-au experiență asemănătoare a lui Dumnezeu: „Cine ar putea descrie lumina și culoarea celui care n-a cunoscut altceva decât întunericul?”⁵¹. Arhimandritul Sofronie e și el conștient de limitele comunicării umane, dar aderă la principiile realiste teologice. „Conștienți de neputința oricărei formulări teologice de a prinde realitățile divine, aceștia acceptă totuși că sunt realități divine pe care teologii încearcă să le prindă chiar și în mod stângaci”⁵². În perspectiva unui realism teologic „di-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 85, 89, 104, 148, 198, 207, 241 etc.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 247.

⁵¹ H. H. FARMER, *Towards Belief in God*, Londra, 1942, p. 41.

⁵² J. SOSKICE, „Theological Realism”, în *The Rationality of Religious Belief*, Oxford, 1987, p. 108.

„stării stărilor” devine un important mediu teologic pentru a transmite perceperea realității divine. Această realitate se comunică prin „oglină” percepției unei persoane anume. Scopul principal al limbajului teologic al arhimandritului Sofronie e să încerce de a comunica percepția realității divine sub forma unor „stări” personale. Această evocare „descriptivă”, susține și a principiul teologic principal și al autorilor Noului Testament Apostolii „și teologii Bisericii de după ei *povestesc Scripturile de Existență* pe care au ajuns să le cunoască”⁵³.

Această metodă de teologhisire descriptivă cu un accent principal pus pe descrierea stării spirituale ca mediu pentru comunicarea percepției realității divine aduce cu sine introducerea unor noi expresii teologice. Pentru a accentua dimensiunea existențială (*bîtiinoe*) a realității divine, arhimandritul Sofronie folosește verbul „a trăi (*jit*)” într-un sens tranzitiv utilizat în loc de „a experimenta (*ispîtat*)” și „a gusta (*vkusit*)”. El folosește astfel expresiile „a trăi pe Dumnezeu”, „a trăi Liturghia”, „a trăi tragedia lumii”⁵⁴, uz care-i îngăduie să comunice în mod viu ideea unei *participări și comuniuni existențiale (bîtiinoe)*, vii, cu „obiectul”: Dumnezeu, Liturghia etc.

Întrucât cunoașterea duhovnicească e închisă în „stări duhovnicești”, scopul limbajului teologic e să comunice aceste stări într-un mod inspirat și accesibil. Eficacitatea transmiterii mesajului teologic e puternic legată de eficacitatea limbajului. Acest lucru determină caracterul limbajului teologic al arhimandritului Sofronie, limbaj marcat de o îndrăzneală a exprimării. Strategia lui e aceea de a pătrunde mai adânc în starea duhovnicească a cititorilor săi folosind un vocabular uimitor, formule și imagini îndrăznețe.

Putem rezuma deci principiile de căpetenie ale teologiei arhimandritului Sofronie astfel: teologia se bazează nu pe principiile „logicii formale”, ci pe Revelația divină. Fundamentul cunoașterii lui Dumnezeu e un *act personal și existențial de comuniune* cu realitatea divină. Cuvintele „personal

⁵³ Videt Boga, p. 170.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 105, 101, 188, 211; cf. p. 190 și 247; cf. *Pisma v Rossiiu*, p. 57, 67 etc.

și existențial” ne oferă o cheie pentru originile teologice ale noțiunii de cunoaștere la arhimandritul Sofronie.

Originile principiilor teologice arhimandritului Sofronie

Existențialism sau barthianism?

Subiectivizarea, personalizarea și abandonarea categoriilor gândirii științifice „obiectivante” au fost inerente filozofiei existențialiste a secolului XX, ceea ce a lărgit prăpastia între știință și religie. Marca distinctivă a existențialismului era tocmai o conștiință a dihotomiei între *existența personală* și *obiectele impersonale*. Antiteza fundamentală a existențialismului (*subiectivitate personală versus obiectivitate impersonală*) pare să reflecte bine perspectiva asupra cunoașterii arhimandritului Sofronie. Proiectat asupra teologiei, existențialismul evidențiază contrastul între „obiectele” științei și teologiei. Contrastul dintre modurile de cunoaștere din știință și religie e definit de către existențialism drept diferența între *implicare subiectivă și detașare obiectivă* sau dintre sfera *sinelui personal* și cea a *obiectelor impersonale*⁵⁵.

Întrebarea dacă nu cumva principiile teologice ale arhimandritului Sofronie sunt rezultatul influenței existențialismului este, așadar, justificată. Mai precis, vom încerca să vedem aici dacă arhimandritul Sofronie moștenește aici forma rusă a existențialismului reprezentată de N. Berdiaev.

Cea mai mare parte a vieții sale arhimandritul Sofronie a trăit-o în Occident. Or în Franța el a putut suferi influența existențialismului sau vreun scriitor existențialist.

O a doua posibilitate e aceea de a vedea influența existențialismului asupra lui exercitându-se prin intermediul gândirii ruse.

Încă din secolul XIX filozofia rusă a fost marcată de conștiința potențialului pentru cunoașterea lui Dumnezeu sădit în orice om. A avut astfel loc o deplasare spre antropocentrism

⁵⁵ I. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, Londra, 1966, p. 116–120.

„subiectivitate”: oricine ar fi omul, experiența subiectivă a revelației divine pe care o are oferă o bază suficientă pentru teologizare. Din 1830 încoace filozofii ruși s-au simțit liberi să abordeze chestiuni dogmatice în afara instituției ecleziastice autorizate. Noțiuni cum sunt *divino-umanitate* (*bogocelovecstvo*) și *sobornost* își au preistoria lor în filozofia religioasă „laică”, adică în afara Bisericii oficiale. După ce a suferit influența gândirii occidentale și a existențialismului francez al secolului XX în special, această *subiectivizare* a chestiunilor teologice și-a găsit sinteza cea mai articulată în scrierile lui Nikolai Berdiaev.

Berdiaev era bine familiarizat cu evoluțiile filozofice și teologice din Occident. În abordarea teologiei el afirmă o dimensiune *teocentrică* — el era desigur conștient și de acord cu atacul lansat de noua „ortodoxie” protestantă asupra posibilității unei teologii naturale (pur filozofice). Kierkegaard fusese primul dintr-o serie de „antifilozofi” care criticaseră încă din secolul XIX încercarea de a menține o gândire rațională metafizică autosuficientă afirmând că orice cunoaștere a realității transcendente e dată doar printr-o *revelație*, oricât de paradoxală ar putea părea ea pentru rațiune. Ca paradox absolut al credinței, Hristos nu poate fi înțeles, ci doar crezut. *Revelația creștină*, spunea el, „ne este mijlocită de Dumnezeu-om în care putem avea doar credință în virtutea absurdului”⁵⁶. Sarcina rațiunii e aceea de a-și recunoaște limitele, restrângându-și astfel sfera de operare⁵⁷. „Fiecare existență își are propria ei subiectivitate opacă pentru gândirea obiectivă și care nu poate fi mijlocită de nici o comunicare directă. Singurul răspuns care poate fi dat ei este într-o «interioritate» pasionată de către o altă ființă existentă plecând de la propria ei subiectivitate”⁵⁸. Cu atare, Kierkegaard e de regulă catalogat ca existențialist, înținționalist, subiectivist și relativist.

⁵⁶ Citat după D. EMMET, *The Nature of Metaphysical Thinking*, 1945, p. 125.

⁵⁷ S. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. H. și E. Hong, Princeton, N. J., 1982, p. 504.

⁵⁸ D. EMMET, *The Nature of Metaphysical Thinking*, p. 123.

Kierkegaard se deosebește însă de Berdiaev în ce privește dimensiunea antropologică a cunoașterii lui Dumnezeu. Kierkegaard accentuează *incomensurabilitatea* dintre om și Dumnezeu, „distanța calitativă infinită între Dumnezeu și om” rezumată în principiul „finitul nu poate cuprinde infinitul” (*finitum non capax infiniti*). Acest principiu exclude plinătatea cunoașterii lui Dumnezeu. Această direcție a fost preluată de școala teologică protestantă a lui K. Barth: omul e o ființă *limitată*, o oglindire creaturală a lui Dumnezeu, așa că între om și Dumnezeu există un „abis” ontologic. Pe baza acestei *incomensurabilități*, Barth limitează sarcina teologiei la o expunere „pasivă” a *Revelației*, care e o realitate „sui generis”. Astfel, K. Barth e avocatul prin excelență a unei teologii „de sus”. Standardul științific al raționalității e irelevant pentru el, de aceea el refuză să discute cu pozitiviștii logici pe terenul lor. În schimb propune „economia logică” a Revelației divine în Hristos. Ca Dumnezeu și om, singur Hristos are cunoașterea cea mai deplină a lui Dumnezeu, iar noi participăm la cunoașterea Lui prin credință — cunoașterea se mărginește astfel la credință⁵⁹. O cunoaștere directă este imposibilă întrucât omul nu se poate uni cu Dumnezeu Care e Cel cu totul Altul (*der ganz Andere*) și ține de o ordine existențială diferită.

Principiile barthiene ale teologiei „dialectice” — abordarea „de sus” și non-obiectivismul — se potrivesc bine cu cadrul epistemologic al lui Berdiaev și al arhimandritului Sofronie. Astfel, deși critici față de antropologia lui Barth, Berdiaev (în mod direct)⁶⁰ și arhimandritul Sofronie (indirect) sprijină atacul lui Barth și Kierkegaard la adresa dimensiunii obiective a cunoașterii lui Dumnezeu. În cuvintele lui Berdiaev, filozofia existențială pe care o apără „marchează trecerea de la interpretarea cunoașterii ca obiectivare la înțelegerea ei ca *participare*, unire cu lucrul de care e vorba și intrarea în conlucrare cu el”⁶¹.

⁵⁹ K. BARTH, *Church Dogmatics* II, 1, Edinburgh, 1957, p. 12.

⁶⁰ „Problema celoveka”, p. 9.

⁶¹ N. BERDYAEV, *The Beginning and the End*, trad. R. French, Londra, 1952, p. 61 și, în general, p. 3–88: „The Problem of Knowledge and Objectification”.

Arhimandritul Sofronie și Berdiaev?

Așa cum am văzut, ecouri ale principiilor teologice ale arhimandritului Sofronie (personalism și teologie „de sus”) apar și la Berdiaev, care avea multe în comun cu existențialiștii și cu Barth.

Între Berdiaev și arhimandritul Sofronie există multe puncte comune. Berdiaev subliniază diferența între știință și religie întrucât fiecare își au lumile lor, ceea ce face dificilă aplicarea la religie a principiilor cunoașterii științifice. El este conștient de o „depersonalizare” a cunoașterii în disciplinele umaniste, legată în mare măsură de tendința spre obiectivare. De la Kant încôace, crede el, filozofia germană a luat mereu ca punct de plecare relația subiect-obiect. Obiectivitatea a fost aproape întotdeauna identificată cu validitatea generală. „Obiectivarea și raționalizarea, azvârlirea omului în afară, e exteriorizarea lui [...] include o alienare”⁶².

Berdiaev e conștient și de limitele limbajului uman. Pentru el, exprimarea experienței interioare conduce în mod inevitabil la o deformare a acestei experiențe și la o alienare de ea⁶³.

Berdiaev crede și el că o încercare de a oferi o analiză filozofică a realității trebuie să aibă o dimensiune *teocentrică*. Contrar lui Kierkegaard și Barth, antropologia sa e însă colorată de faptul relației, ba chiar al comensurabilității între Dumnezeu și om: omul e un *mikrotheos*. Acest lucru i-a permis să exploreze ideea omului drept centru personal al percepției realității divine. Ideea cunoașterii trebuie întoarsă spre „subiect”⁶⁴.

Ca și arhimandritul Sofronie, Berdiaev nu vede în mintea rațională a omului recipientul ultim al adevărului. El scrie: „E o eroare a crede că adevărul se revelează minții generice. Adevărul se revelează conștiinței spirituale care stă la granița transconștientului; spiritul e libertate [...] e persoană și iubire”⁶⁵. Berdiaev aderă la dimensiunea existențială în cunoaștere,

⁶² *Ibid.*, p. 60, cf. 40, 87.

⁶³ *Ibid.*, p. 73. Cf. și N. BERDYAEV, *Dream and Reality*, p. 171.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 36, 40.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 72.

dimensiune care vine prin ființă mai degrabă decât prin obiecte. Astfel, adevărata cunoaștere („aprehensiune filozofică” la Berdiaev) nu vine printr-o informație raționalizată, ci printr-„un act primar care precede orice raționalizare, un act existențial, și măsura ei e dată de adâncimea și lărgimea aceluia act”. Acest lucru nu implică deloc că această cunoaștere spirituală ar fi una prelogică. Ea este mai degrabă „supralogică” și, ca atare, depășește atât prelogicul, cât și logicul⁶⁶.

Arhimandritul Sofronie și Berdiaev sunt astfel de acord în ce privește limitele rațiunii și limbajului, în ce privește dimensiunea personală a cunoașterii și că această cunoaștere nu e o informație, ci o unire și o participare (în iubire).

Existențialism sau Tradiție?

Va trebui, așadar, să vedem în arhimandritul Sofronie un moștenitor al tradiției filozofice ruse, mai cu seamă al curentului ei existențialist cu „subiectivizarea” teologiei promovată de acesta? Stilul său corespunde observației făcute despre limbajul existențialiştilor care „preferă să scrie nu într-un limbaj științific, ci într-un gen eseistic-beletristic, ba chiar în romane...”⁶⁷. Într-o astfel de perspectivă „existențialistă”, stilul „memorialistic” al arhimandritului Sofronie poate fi într-adevăr salutat ca o expresie a principiilor lui teologice. Vorbind despre *stări*, el tratează despre acte existențiale pe care le prezintă în realitatea lor supralogică, neraționalizată.

Ar fi însă eronat să afirmăm că principiile teologice ale arhimandritului Sofronie își au sursa în existențialismul contemporan. Fundamentul supralogicului la arhimandritul Sofronie diferă de cel al gânditorilor occidentali, pe de o parte, și de cel al lui Berdiaev, pe de altă parte.

În curentul de gândire kierkegaardian, premiza centrală a principiilor care determină cunoașterea lui Dumnezeu de către om este axioma *finitum non capax infiniti*. Aici apare diferența fundamentală între fundamentul teologic al arhimandritului

⁶⁶ N. BERDYAEV, *The Beginning and the End*, p. 68, 72.

⁶⁷ E. ILIENKOV, „Șto je takoe licinost?”, *Filosofia i kultura*, Moscova, 1991, p. 388.

Sofronie și cel al gânditorilor occidentali influențați de Kierkegaard. Arhimandritul Sofronie îi urmează pe părintele Bulgakov și pe Berdiaev și spune că omul ca persoană e *teofil* — și de aceea *humana natura capax divini*. Atât Kierkegaard, cât și Barth sunt însă rezervați în ce privește posibilitatea unei experiențe actuale *nemijlocite* a transcendentului infinit de către finit: fundamentul teologhisirii lor e *credința și Revelația scripturistică*.

Preocuparea lui Kierkegaard și Barth de a menține diferența ontologică, incompatibilitatea ontologică între Dumnezeu și om nu a dovedit a avea un îndelungat impact asupra ideii creștine de cunoaștere a lui Dumnezeu în Occident. Teologia occidentală a fost multă vreme suspicioasă față de așa-zisa „erezie palamită”⁶⁸ și a menținut incognoscibilitatea lui Dumnezeu: nu putea accepta ideea unei *participări* și *comuniuni* nemijlocite cu Dumnezeul transcendent. Existențialistii creștini au menținut și ei această abordare. Pentru Kierkegaard, cum s-a observat, „un contact nemijlocit cu Absolutul prin simțuri nu a existat nici măcar pentru Apostoli”⁶⁹. Iar Barth a împins până la extrem această așa-numită „fugă de experiență [a lui Dumnezeu]” până într-acolo încât la el *experiența* a devenit „aproape nelegitimă teologic”⁷⁰.

Chiar și acei teologi occidentali care se opun ideii barthiene de Revelației lui Hristos drept *unica* mediere a cunoașterii lui Dumnezeu și afirmă posibilitatea întâlnirii și convorbirii cu Dumnezeu, ezită să treacă dincolo de ideea unei „nemijlociri mijlocite”. Dumnezeu ne întâmpină și vorbește cu noi și cu unii, dar prin intermediul istoriei biblice povestite. În spatele acestei „nemijlociri mijlocite” stă teoria kierkegaardiană a „momentului existențial” potrivit căreia omului poate avea

⁶⁸ Cf. K. WARE, „The Debate about Palamism”, *ECR* 9: 1–2 (1977), p. 45 sq.

⁶⁹ G. GRIFFITH, *Interpreters of Man: A Review of Secular and Religious Thought from Hegel to Barth*, Londra, 1943, p. 38.

⁷⁰ K. BOCKMUEHL, *The Unreal God of Modern Theology: Bultmann, Barth and the Theology of Atheism: A Call to Rediscovering the Truth of God's Reality*, Colorado Springs, 1988, p. 110, 112; cf. G. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 221.

un răspuns existențial „valid” la o acțiune divină din trecut înregistrată în Biblie⁷¹. Această linie a epistemologiei teologice a fost recent supusă criticii, iar această critică e împărțită de arhimandritul Sofronie. El ar fi fost de acord cu faptul că negarea unei comuniuni existențiale nemijlocite cu Dumnezeu reduce „posibilitatea teologiei la imposibilitatea ei” instituind de fapt intelectualismul drept instanță de control în cunoașterea lui Dumnezeu de către om. Cunoașterea „reală” a lui Dumnezeu ajunge astfel problematică pentru Barth. Dumnezeu devine nu altceva decât „un eveniment în limbaj”, până acolo încât unii exegeți suspectează o fraudă în însuși cadrul teologic barthian: un potențial pentru un ateism ascuns în teologie care conduce la o teologie deschisă a ateismului⁷².

Deși pledează pentru principiul barthian al unei teologii „de sus”, arhimandritul Sofronie îl urmează însă pe „starețul” Siluan accentuând faptul că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu implică, pe lângă credință, o *comuniune* și o *împărțire* existențială (*bîitiinoe*), vie, cu Dumnezeu⁷³. Cunoașterea lui Dumnezeu încorporează la el atât revelația Scripturii, cât și experiența mistică vie atât în tradiția patristică, cât și în viața personală a omului⁷⁴. Astfel, omul îl cunoaște pe Duhul Sfânt nu numai din Scriptură, ci și din experiența sa personală a comuniunii cu El⁷⁵, până acolo încât „starețul” Siluan vorbește chiar de efecte empirice ale acestei comuniuni: Duhul dă „dulceață inimii”, umple chiar și trupul⁷⁶. Am văzut că pentru a susține posibilitatea acestei dimensiuni „empirice” a teologiei lui, arhimandritul Sofronie se referă la textul biblic *1 Ioan 1*, 1⁷⁷.

De ce anume consideră arhimandritul Sofronie experiența personală nemijlocită a lui Dumnezeu drept parte indispensabilă

⁷¹ Cf. S. KIERKEGAARD., *Der Augenblick* (1855), p. 138.

⁷² K. BOCKMUEHL., *The Unreal God of Modern Theology*, p. 117.

⁷³ Cf. T. STYLIANOPOULOS., „Staretz Silouan: A Modern Orthodox Saint”, p. 40–41.

⁷⁴ *Videt Boga*, p. 76, 119, 164 etc.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 22, 62, 83, 129, 131, 135.

⁷⁶ *Stareț Siluan*, p. 135, 52, 86, 144.

⁷⁷ *Rojdenie*, p. 33.

dimensiunea existențială a gnoseologiei creștine continuă tradiția filozofiei grecești, și anume accentul pus de ea pe latura ascetică⁸¹.

Unul din primii care au elaborat în detaliu ideea cunoașterii creștine a fost Clement al Alexandriei, a cărui gândire găsește ecouri la arhimandritul Sofronie. Ca și arhimandritul Sofronie, și Clement folosește expresia „față către față” (1 Cor. 13, 12) care evidențiază o dimensiune personală în cunoașterea creștină⁸². Pentru el teologia se înrădăcează în contemplație și prin urmare, cere o pregătire ascetică. Purificarea morală și intelectuală e necesară pentru ca omul să atingă asemănarea cu Dumnezeu. Clement anticipează pe arhimandritul Sofronie și atunci când pune în legătură cunoașterea cu iubirea prin care omul asimilează obiectul gnozei și ajunge la o „cunoaștere desăvârșită”⁸³.

Ideile lui Clement sunt reluate și de alți autori ulteriori. Astfel, Fericitul Augustin accentuează dimensiunea experiențială a cunoașterii lui Dumnezeu. În gândirea Părinților Capadocieni, ideea de cunoaștere implică exigența antrenamentului ascetic în virtute (*arete*), morală prin excelență, mai degrabă decât revendicarea unei gândiri riguroase la un înalt nivel de abstracțiune. Noțiunea de desăvârșire (*teleiosis*) are conotația unui proces care conduce spre o integralitate, mai degrabă decât doar spre o impecabilitate morală: într-un atare context *theoria* apare ca un fel de contemplare cu angajament existențial, o cunoaștere care e unire cu Dumnezeu⁸⁴.

Ideea patristică de „implicare existențială” în procesul de cunoaștere e bine exprimată de W. Jaeger. El subliniază faptul că pentru Părinții Capadocieni procesul educației (*paideia*) creștine implică o transfigurare (*metamorphosis*) „existen-

⁸¹ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987, p. 59–74; F. KATTENBUSCH, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke theologia, theologein, theologos*, Darmstadt, 1962.

⁸² Cf. *Strom.* 6. 12. 102, p. 483.

⁸³ *Strom.* 2. 6. 31, p. 129; 2. 9. 45, p. 136; despre iubire ca o cunoaștere desăvârșită, cf. *Strom.* 6. 9. 78, p. 470.

⁸⁴ D. EMMET, „Theoria and the Way of Life”, p. 42.

„teoria”⁸⁵, pe care o exprima în termenii devenirii asemenea cu Dumnezeu. Antrenamentul în *theologia* implică ascetismul pentru dobândirea stării de nepătimire (*apatheia*) și unire cu Dumnezeu — cerințe fundamentale ale teologisirii⁸⁶. De exemplu, Cuviosul Diadoh al Foticeei scrie: „Nimic nu e mai mare decât o minte care filozofează despre Dumnezeu stând în fața lui Dumnezeu”⁸⁷. Pentru el, teologul e cel în stare să pătrundă în spațiile deschise ale nepătimirii (*apatheia*)⁸⁸. Nu-i de mirare că, fiind o tradiție experimentală, *theoria* și-a avut rădăcinile în laborator printre anahoreții din pustia Egiptului și obștile monahale ale Văii Nilului. Preocuparea pentru implicații existențiale în cunoaștere determină stilul și principiile teologiei: la greci, ca și la Părinți, *theologia* era asociată nu atât cu o disciplină academică, cât cu o „vorbire despre cele dumnezeiești”. Astfel teologul e mai degrabă un poet [care se compune] decât un profesor⁸⁹. Într-o atare perspectivă cunoașterea lui Dumnezeu e firește personală, interioară.

Așa-cum am văzut în capitolul I, arhimandritul Sofronie era foarte familiar cu literatura patristică și trăia în interiorul tradiției Ortodoxiei, ceea ce explica bine similitudinile existente între arhimandritul Sofronie și Părinți. Tradiția patristică, iar nu influența lui Berdiaev, determină insistența arhimandritului Sofronie pe implicarea personală existențială în teologie, caracterul „descriptiv” al teologiei sale și stilul său teologic.

Acest aspect este întărit dacă examinăm următoarele două aspecte. Mai întâi, arhimandritul Sofronie face un apel explicit la tradiția răsăriteană atunci când se referă la metodele de teologhisire găsite în Scriptură și la Părinți. În al doilea rând, Berdiaev și arhimandritul Sofronie se deosebesc în privința evaluării gradului în care natura umană a fost distorsionată de

⁸⁵ W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Londra, 1961, p. 97–98.

⁸⁶ GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 28. 1, p. 100; *Or.* 2. 39, p. 140; *Or.* 27. 3. 1–13, p. 76.

⁸⁷ *Cap.* 7, p. 87; cf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Hymn* 21. 161–178, p. 142–144.

⁸⁸ *Cap.* 72, p. 131.

⁸⁹ D. EMMET, „Theoria and the Way of Life”, p. 45; cf. F. KATTENBUSCH, *op. cit.*, p. 44.

căderea lui Adam: Berdiaev respinge optimist semnificația stării căzute și prin aceasta și nevoia ascetismului ca mijloc de a atinge nepătimirea.

APELUL LA SCRIPTURĂ. Atunci când spune că adevărul cunoaștere a lui Dumnezeu se realizează prin intermediul unei revelații „de sus” arhimandritul Sofronie trimite la autoritatea Scripturii (și nu la existențialismului filozofic). Mai întâi arhimandritul Sofronie subliniază faptul că la *Matei* 16, 17 mărturisirea crucială a divinității lui Hristos e produsul unei lucrări a lui Dumnezeu, iar nu rezultatul eforturilor umane sau căutării intelectuale a lui Petru, fapt de care dă mărturie Hristos Însuși. Izvorul cunoașterii nu e „trupul și sângele, ci Tatăl Meu Cel din ceruri”. „Trupul și sângele” sunt un ebraism care generalizează ideea de umanitate ca opusă „cerului”. În al doilea rând, el trimite la *Galateni* 1, 11–12, unde Apostolul Pavel pretinde pentru vestirea lui o origine divină, iar nu propriile sale resurse intelectuale; evanghelia Apostolului nu este „după om”, ci „a venit prin descoperire [revelație]”. Și în acest pasaj realitatea umană și resursele ei sunt puse în contrast cu cele ale realității divine. Aceeași sursă e pretinsă de Pavel și în *1 Corinteni* 2, 10, unde vestirea lui e „descoperită [revelată] de Duhul Sfânt”. În al treilea rând, arhimandritul Sofronie face apel la *Ioan* 16, 23 („În ziua aceea nu Mă veți mai întreba nimic”) în sprijinul opiniei sale că în momentul revelației divine și al comuniunii existențiale (*bîtiinoe*) cu Dumnezeu orice fel de căutare sau cercetare intelectuală e nelalocul ei. Pasajul confirmă faptul că rațiunea omului nu e unicul (nici măcar principalul) primitiv al acestui mesaj: „Orice «problematică» cade din momentul în care omul are o vedere nemijlocită a lui Dumnezeu (*In* 16, 23)”⁹⁰.

APELUL LA METODA DE TEOLOGHISIRE PATRISTICĂ. Mai întâi, arhimandritul Sofronie definește stilul scrierilor patristice. Modul de teologhisire al acestora e marcat nu de coerența logică, ci de „integralitatea viziunii”. Astfel, în *Scrisorile în*

⁹⁰ *Félicité*, p. 24–26; cf. *Videt Boga*, p. 170.

„El admite propria sa lipsă de coerență literară, dar se justifică făcând apel la stilul Părinților:

„Căci și în operele marilor Părinți nu există un «sistem arhitectonic», dacă «sistem» înseamnă o anumită «ordine» de expunere sau prezentare a materialului și nu o «integralitate a viziunii» profund interioară”⁹¹.

În al doilea rând, arhimandritul Sofronie trimite la faptul că în tradiția dogmatică patristică formulele sunt întotdeauna afirmații paradoxale, de neînțeles pentru raționalitatea umană prin ea însăși:

„Dogmele sunt sinteze ale credinței; ele sunt exprimate de formule extrem de dense și concise și care au un caracter cu totul unic; nucleul lor închide o antinomie fundamentală, joncțiunea a două afirmații sau negații aparent incompatibile și care «rațiunii pure» i se prezintă ca o contradicție care merge până la absurd”⁹².

Arhimandritul Sofronie discută implicațiile paradoxale a două dogme fundamentale ale Bisericii: dogma trinitară și dogma hristologică de la Chalcedon. Ambele conțin o *antinomie*. Aceste dogme i-au permis arhimandritului Sofronie să dezvolte metoda de teologhisire aflată în spatele lor. La Părinți, mintea omenească nu e principala sursă a metodei teologice, ci doar un receptacol:

„Departate de a fi rodul unor cercetări intelectuale sau rezultatul gândirii teologice, dogma e în chip esențial expresia verbală a unei «evidențe». Adevărata înțelegere a dogmelor Bisericii nu e posibilă decât dacă renunțăm să aplicăm modul de a gândi propriu rațiunii omenești.”

Pe baza naturii dogmelor Bisericii arhimandritul Sofronie afirmă că principala sursă a teologiei dogmatice e „de sus”:

„Când mintea omului se găsește prin credință în fața evidenței *Faptului suprem*, atunci o atare depășire îi este

⁹¹ *Pisma v Rossii*, p. 54.

⁹² *Félicité*, p. 27.

naturală; ori tocmai o experiență de acest ordin stă la baza sintezelor dogmatice.”

Prin urmare, la rădăcina dogmelor există o Revelație anterioară asimilării lor intelectuale. Ele sunt o exprimare/descriere verbală a evidenței realității divine:

„Dogma ne plasează înaintea «faptului» Ființei divine fără a ne furniza explicații raționale”⁹³.

Negațiile apofatice împrejmuiesc cu un „gard” (sunt cuvintele părintelui Bulgakov) domeniul permis analizelor logice ale omului. Pentru arhimandritul Sofronie, negațiile dogmelor trinitare și hristologice prind rațiunea noastră ca într-o menghină „care nu o lasă să se răsucescă nici într-o parte, nici în alta. Suntem chemați astfel să depășim logica formală și să trăim pe Dumnezeu în realitatea Ființei Lui așa cum ni s-a revelat”⁹⁴.

Funcția dogmei e tocmai aceea de a limita supremația intelectului în gândirea teologică și de a deplasa teologia de la o disciplină intelectuală la una ontologică, vie:

„Ca păzitoare a plinătății Revelației, Biserica interzice prin dogmele sale depășirea anumitor granițe. Ea închide inteligența omului ca într-o menghină din care nu-i este ușor să se smulgă. Pentru a face acest lucru, ea trebuie să înceteze să se miște în planul gândirii și să urce vertical într-o altă sferă”⁹⁵.

BERDIAEV ȘI CĂDEREA. Berdiaev acceptă faptul stării căzute a omului cu o rezervă. Ar fi doar o ușoară exagerare să afirmăm că pentru Berdiaev aproape orice om ca *persoană-mikrotheos* poate pretinde dreptul său la teologhisire. Astfel el respinge ideea că în vreun fel oarecare căderea ar putea fi un obstacol pentru creativitatea umană sau că ea ar fi putut limita drastic capacitatea minții de a forma concepte despre Dumnezeu⁹⁶.

⁹³ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁴ *Rojdenie*, p. 28.

⁹⁵ *Félicité*, p. 25.

⁹⁶ N. BERDIAEV, „Problema celoveka”, p. 15–16.

Pentru arhimandritul Sofronie, faptul deformării naturii umane de către cădere servește drept o limitare în capacitatea de a teologhisi a omului. Perspectiva sa antropologică se bazează în mare parte pe pasajele scripturistice în care e accentuat elementul „nu încă” din procesul dezvoltării omului. În texte sunt *Ioan* 16, 2; *1 Ioan* 3, 2; *1 Corinteni* 13, 12, când este menționată comuniunea deplină cu Dumnezeu se folosește timpul viitor. Dacă facem o distincție între faza împlinirii lui *eshatologice* și faza lui *prezentă*, putem spune că în faza lui *prezentă* omul e un chip deformat și nedeșăvârșit al lui Dumnezeu. Chiar dacă modelele antropologice provin din teologie și sunt foarte strâns legate de ele, ele nu trebuie să determine o „modelare” în sens invers. Dumnezeu nu trebuie conceput în categoriile modelului umanității pentru că în omul căzut chipul lui Dumnezeu nu se reflectă în mod fidel:

„Trebuie să ne aducem aminte întotdeauna de acest lucru atunci când ne gândim la Dumnezeu, ca să nu cădem în eroarea antropomorfismului. Deși omul e creat după chipul lui Dumnezeu, de îndată ce începe să transpună în Dumnezeu datele cunoașterii pe care o are despre el însuși el răstoarnă ierarhia existenței, «creând» astfel un «dumnezeu» după chipul și asemănarea lui însuși”⁹⁷.

NEVOIA ASCETISMULUI. Puțina considerație arătată de Berdiaev față de deformarea naturii umane îl conduce să subestimeze necesitatea pregătirii ascetice pentru teologhisire. Într-adevăr, Berdiaev e extrem de critic față de practicile ascetice tradiționale (mai cu seamă față de latura lor negativă înțeleasă ca „abținere de la”)⁹⁸. În contrast cu Berdiaev, arhimandritul Sofronie crede că pentru a ajunge la dimensiunea existențială a gândirii, trebuie să trecem printr-o disciplină ascetică. Pentru el, practicile ascetice monahale sunt menite să ducă la o comuniune vie cu Dumnezeu. De exemplu, pentru a ne pregăti mintea spre înțelegerea dogmelor Bisericii trebuie să o

⁹⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁸ Cf. N. BERDYAEV, *Spirit and Reality*, trad. George Reavey, Londra, 1919, p. 79 sq.

curățim, ca să nu umbrească simțirea realității dumnezeiești cu elemente ale imaginației omenești venite „de jos”:

„Avem nevoie de o curățire ascetică a minții noastre pentru ca învățătura noastră dogmatică a Bisericii despre Dumnezeu bazată pe revelația privitoare la modul existenței divine să nu fie deformată de elementele imaginației care vin de jos. În dogma Sfintei Treimi n-are loc nici o intuiție sau postulat uman”⁹⁹.

Vorbind despre curățirea ascetică a minții, arhimandritul Sofronie are în vedere despuierea minții de orice gânduri și imaginații (cu alte cuvinte tăcerea minții). Rugăciunea curată este modul sigur de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu. Omul care se roagă se dezbracă de orice cunoaștere exterioară și de toate imaginile care-l posedă, pentru ca unindu-se cu Cel care e obârșia a toate să poată primi de la El viață:

„După experiența rugăciunii «ipostactice» părăsim categoriile logicii formale și ne mișcăm spre cele ale existenței înseși. Adevărul nu e produsul filozofiei omenești. Adevărul e Cel ce este cu adevărat înainte de toți vecii”¹⁰⁰.

Arhimandritul Sofronie afirmă că pentru a contempla realitatea divină trebuie să fim într-o stare, dacă nu identică, cel puțin apropiată de cea a realității contemplate. Aproximarea de această condiție e legată de o „curățire” de toate elementele străine de realitatea divină. Acest proces de conformare se exprimă îndeosebi printr-o rugăciune de pocăință. Prin introducerea noastră în însuși actul existenței divine mintea noastră primește o cunoaștere vie a lui Dumnezeu:

„Mijlocul sigur de a realiza aceasta [cunoașterea fericită] e rugăciunea de pocăință dată nouă în virtutea credinței noastre în Hristos”¹⁰¹.

Astfel, contextul „pregătirii” ascetice a teologului e un important element în interiorul cadrului gândirii teologice și

⁹⁹ *Rojdenie*, p. 29.

¹⁰⁰ *Videt Boga*, p. 216.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 41.

arhimandritului Sofronie. „Ascetic” are aici sensul de existențial (bîitiinî), viu. Practica ascetică înseamnă un efort practic viu de a ne conforma realității divine. Putem defini astfel practica ascetică drept o *pregătire vie* pentru primirea cunoașterii dumnezeiești care are drept scop și țel teologia.

Probleme

Re-introducerea metodelor de teologhisire patristice răsăritane în secolul XX e o întreprindere problematică: poate reuși ca evaluării critice a teologiei moderne? Pentru a răspunde la această întrebare, ne vom concentra asupra principalelor puncte în care gândirea arhimandritului Sofronie se dovedește a fi cel mai vulnerabilă și expusă criticilor.

Idealism istoric?

Arhimandritul Sofronie pare să aibă o concepție mai degrabă idealistă, „transfigurată în icoană”, despre realitatea istorică privitoare la originile dogmelor Bisericii. Dacă originile dogmelor e „de sus”, dogmele ar fi trebuit date unor oameni insuflați de Dumnezeu care au atins o înaltă treaptă de contemplație. Arhimandritul Sofronie nu dă suficient seama de faptul că fiecare dogmă bisericească are în spatele ei o lungă istorie de controversă. De exemplu, așa cum s-a observat, dogma trinitară e făcută dintr-un număr de propoziții separate care, dacă ar fi afirmate singure, ar duce la excluderea celorlalte și la o erezie.

Istoria reală a învățăturii Bisericii arată că uneori importante dogme teologice au fost făurite în condiții care n-au fost determinate doar de un consens teologic inspirat de Dumnezeu în Biserică. Astfel, în cazul Primului Sinod Ecumenic, istoricii au arătat că „împăratul și imperiul au devenit instrumente providențiale pentru Biserică” și „deși Constantin n-a putut firește înțelege esența disputei teologice”, totuși el a impus Sinodului termenul *homoousios*¹⁰². Această relație

¹⁰² A. SCHMEMANN, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Londra, 1963, p. 76, 78.

despre originea acestui termen nu se potrivește cu modelul Sinodului inspirat de Dumnezeu și cu elogiul pe care arhimandritul Sofronie îl face de Dumnezeu însușitului Atanasie ca autorul și persoana prin care a fost introdus în Biserică acest termen¹⁰³.

Lupta între alexandrini și antiohieni la Sinodul IV Ecumenic se dovedește încă și mai stânjenitoare pentru schema teologică a arhimandritului Sofronie. Definiția de la Chalcedon este, după cum s-a spus, „un acord în dezacord” (J. Pelikan) un „compromis exterior, o juxtapunere mecanică a două concepții incompatibile și conflictuale” (S. Bulgakov). Părintele Bulgakov¹⁰⁴ admite că dogma de la Chalcedon „a fost impusă Sinodului din afară”, dar în acest curs al evenimentelor vede el mâna lui Dumnezeu care lucrează revelarea dogmelor dumnezeiești: „Duhul suflă unde vrea El” — chiar și prin evenimente istorice și politice, nu numai prin persoane insuflate de Dumnezeu.

Cu toate acestea, idealismul arhimandritului Sofronie poate fi justificat în parte. Pe ansamblu, în evenimentele istorice pe care arhimandritul Sofronie le trece sub tăcere formularea originală a venit în majoritatea cazurilor de la cei care aveau o cunoaștere vie a lui Dumnezeu. Cei mai influenți autoori „dogmatici” sunt de obicei sfinți canonizați, care au atins în viețile lor o înaltă treaptă a contemplării dumnezeiești. Nu poate fi negat astfel faptul că dogma Sfintei Treimi și-a primit expresia cea mai articulată și desăvârșită în învățătura Părinților Capadocieni. Pe astfel de exemple se bazează arhimandritul Sofronie în prezentarea metodei de teologie a Bisericii¹⁰⁵.

Iraționalism?

Mulți savanți ar fi de acord cu Kierkegaard și Barth în ce privește inadecvarea rațiunii în stabilirea credinței, pretențiile rațiunii în acest domeniu fiind privite cu suspiciune sceptică.

¹⁰³ „Cuv. ascetice” A-12, A-37.

¹⁰⁴ *Agneș Bojii*, p. 80.

¹⁰⁵ „Cuv. ascetice” C-24.

Har arhimandritul Sofronie pare să excludă rațiunea din procesul teologic într-un grad încă și mai înalt: el afirmă că dogmele dumnezeiești sunt „date” și nu pare să lase un spațiu „teologic” pentru a da seama de lupta intelectuală rațională de la Sinoadele Ecumenice. În realitate, cel puțin în parte, raționalitatea a fost cea care a determinat tăria sau slăbiciunea unui argument sau altul. Astfel, pentru a deriva dogma celor două voințe în Hristos din învățătura deja formulată a celor două naturi Sfântul Maxim Mărturisitorul a folosit metoda deductivă.

Totuși, arhimandritul Sofronie e departe de a refuza valoarea rațiunii în felul unui Hume. El respinge o abordare neobișnuită, în care să fie neglijată fie dimensiunea rațională, fie cea existențială:

„Cei în care predomină tendința de a-L cunoaște pe Dumnezeu în mod intelectual (prin știința teologică) nu primesc experiența vie a Veșniciei. Nici cei satisfăcuți doar cu rugăciunea nu ating desăvârșirea, deși uneori ei sunt mai aproape de Dumnezeu decât primii. [...] Nici teologia fără rugăciune de pocăință, nici rugăciunea, chiar și fierbinte, dar fără o viziune teologică rezonabilă nu e desăvârșirea. Numai o cunoaștere care include într-o singură viață integrală ambele aspecte mai sus-menționate se apropie de plinătate”¹⁰⁶.

Mai mult, arhimandritul Sofronie nu exclude din sfera de limită de dogmă orice reflecție teologică:

„Când mintea noastră acceptă limitele fixate în gândirea teologică, atunci speculațiile sunt admisibile.”

Un exemplu de astfel de reflecție teologică intelectuală sunt analogiile trinitare elaborate de Părinți care au descoperit pe diverse planuri reflectarea trinității divine în ordinea creată a existenței¹⁰⁷. Arhimandritul Sofronie admite că și în istoria spirituală a Vechiului Testament a existat o *teologie naturală*

¹⁰⁶ *Rojdenie*, p. 27.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 28.

și o raționalitate umană (de jos) care au recunoscut caracterul incomplet al Revelației divine date până atunci. Astfel, deși revelarea lui „EU SUNT CEEA CE SUNT” a fost un punct de cotitură în istoria lui Israel, totuși însuși Moise era conștient de caracterul incomplet al acestei revelații și, prin urmare, a prezis venirea Altui mare profet care o va completa¹⁰⁸.

Astfel, pentru arhimandritul Sofronie rațiunea nu se opune Revelației, ci o cere pentru a completa cunoașterea unuia Dumnezeu rațional, dar personal, în Care suntem conduși să credem de către rațiune.

Experiență mistică — o bază pentru epistemologie?

Arhimandritul Sofronie pretinde că experiența lui Dumnezeu transcende toate categoriile analizei umane raționale: El se referă la ideea Sfântului Siluan că atunci când Duhul Sfânt dă mărturie sufletului cu privire la mântuirea veșnică, nu mai e nevoie de altă mărturie¹⁰⁹, și spune: „Cine crede în Fiul lui Dumnezeu are mărturia în El Însuși (1 In 5, 10)”.

„O astfel de lumină, o astfel de iubire, o astfel de putere dătătoare de viață de Viață și Înțelepciune pot veni numai din adevăratul izvor a tot ceea ce există. [...] Simțirea (*oșciuszenie*) Veșniciei dumnezeiești e atât de intensă (*iarko*) încât nici o logică sau psihanaliză nu se poate îndoi de evidența ei”¹¹⁰.

Dacă această cunoaștere „existențială” a lui Dumnezeu e subiectivă, neverificabilă și dincolo de raționalitate, ce criteriu *obiectiv* de autenticitate poate fi pretins pentru ea? Pentru ea este lipsită de criteriile autenticității acceptate în cunoașterea empirică/științifică, criteriile care sunt *obiectivitatea* și *verificarea* și, prin urmare, credibilitatea unei atare cunoașteri. Cum putem pretinde obiectivitate pentru realitatea divină, dacă ea este percepută la nivelul personal, printr-o comuniune personală vie?

¹⁰⁸ *Pisma v Rossiiu*, p. 32; cf. *Life*, p. 18–19.

¹⁰⁹ *Stareț Siluan*, p. 98; cf. *Life*, p. 23.

¹¹⁰ *Videt Boga*, p. 170.

Plecând de aici, mulți au ajuns să nege obiectivitatea caracterului pe baza experienței personale. Ei critică așa-numitul caracter de convingere al experienței nereflectate rațional prin care oamenii își iau îndobște revelația lor (privată) drept auto-evidentă, fără vreo evaluare critică a experienței. Prin aceasta ei nu susține o absență aproape totală de testabilitate independentă a afirmațiilor despre divin și ar pretinde pe baza diversității și pluralității ireconciliabile a experienței religioase că nu putem susține că suntem în contact cu una din fețele ultimelor ale lui Dumnezeu. Prin urmare, ar trebui să respingem experiența mistică drept bază pentru cunoaștere. Psihologia submincăză încă și mai departe pretențiile afirmațiilor religioase existențiale: acestea ar putea fi reduse la un fenomen psihologic ca, de exemplu, la o obiectivare a naturii umane de către conștiința omului (Feuerbach) sau la proiecția unui complex patern (Freud), ceea ce conduce la o negare a lui Dumnezeu.

Începând din anii '50 gândirea occidentală a menținut tot mai anevoios ținuta „ateistă” a acestui argument, fapt legat de o relansare a argumentului *agnostic* al lui Hume: adevărul sau falsitatea afirmațiilor care trec dincolo de experiență nu poate fi determinat, așa că lucrul cel mai bun e să suspendăm judecata privitoare la atare întrebări ultime. Ca răspuns la critica subiectivității în cunoașterea religioasă, unii evidențiază stabilirea criteriilor obiectivității atunci când sunt aplicate experienței religioase: chiar dacă un fenomen nu poate fi testat sau verificat prin proceduri, nu înseamnă că el n-are o existență obiectivă. Iar alții arată că nu e *nimic contrar rațiunii* ca ea să ia drept bază a raționalității credința. La urma urmei, este adevărul în chip necesar și deplin *rațional*?

O ieșire din impasul agnostic o oferă R. Swinburne prin teoria *credibilității și probabilității* care ne îngăduie să justificăm *logic* încrederea în experiențele mistice: „În absența unui motiv pozitiv de contestare a lor, percepțiile aparente trebuie luate ca atare”¹¹¹. Argumentul lui R. Swinburne merge pe lina unui *internalism* în epistemologie. Principalul argu-

¹¹¹ R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford, 1979, p. 275.

ment al acestui curent de gândire e că omul poate fi *justificat în interiorul său* în credința sa că aceasta e una obiectivă.

Cum și unde anume intră arhimandritul Sofronie în aceste polemici intelectuale? Ca și Barth, el nu intră cu pozitivismul în polemică cu privire la „autenticitate” pe terenul lor *rațional* — întrucât aceste experiențe sunt dincolo de raționalitate. Cu toate acestea, el pretinde *obiectivitatea* realității divine pe o bază *subiectivă*:

„Știu că, firește, cunoașterea mea nu e absolută, dar asta nu înseamnă că există un alt adevăr. Cred că am fost atins de Adevărul mai înainte de veci. [...] Dar unde e criteriul care să confirme încrederea noastră în ceea ce ni se dă din Dumnezeu Care este Adevărul?”¹¹².

Răspunsul la această întrebare îl putem găsi în scrierile lui. În *Viața Lui e a mea* arhimandritul Sofronie folosește un argument similar principiului verificării din cunoașterea științifică. Deși vederea lui Dumnezeu e personală, „cunoașterea pe care o oferă are un caracter obiectiv «sui generis» pe care-l observăm în mod repetat de-a lungul secolelor în viețile multora ca în mare măsură identic în experiența lor”¹¹³. De exemplu, el susține că propria sa experiență confirmă datele revelației nou-testamentare (*1 In* 1, 5; 4, 13. 16): „Dumnezeu vine la noi ca *Dumnezeu al iubirii*, iar noi Îl trăim în noi ca pe o armonie absolută”, armonie care înseamnă bucurie pentru inimă și lumină pentru minte¹¹⁴.

Aceeași experiență se repetă în viețile sfinților. O experiență anume a lui Dumnezeu nu e o revelație ca o întâmplare izolată, ci ca parte a unei configurații de tipul revelației. Nu numai experiența personală constituie baza teologiei pentru arhimandritul Sofronie, ci o sinteză organică între Scriptură, Tradiția patristică — care încorporează experiența comună a Sfinților — și experiența personală.

¹¹² *Videt Boga*, p. 244.

¹¹³ *Life*, p. 45.

¹¹⁴ *Videt Boga*, p. 244, cf. *ibid.*, p. 251.

„Alăbiciunea acestui argument a fost deja evidențiată de criticii care invocă diversitatea experienței religioase nu numai între religiile lumii, ci și în cadrul aceleiași credințe. Acest pluralism al experienței e un bastion al celor ce contestă credibilitatea cunoașterii spirituale. Analizând diversele „iluminări”, ei evidențiază dilema cauzată de descrierile divergente ale lui Dumnezeu în diferitele religii, descrieri care ar submina obiectivitatea oricărei experiențe personale a lui Dumnezeu: „Cum altfel poate fi făcută accesibilă omului prezența [unui Dumnezeu personal atotputernic] decât printr-o experiență nu rațională puternică pe care majoritatea oamenilor o pot primi doar prin intermediul miturilor și imaginilor credințelor lor?”¹¹⁵.

Arhimandritul Sofronie nu încearcă o justificare sincretistă a diversității experienței lui Dumnezeu în creștinism și în religiile necreștine. El a avut o experiență mistică vie a două mari religii cu „miturile și imaginile” lor — creștinismul și Orientul necreștin. Cu toate acestea, el vorbește despre experiențele sale din mistica necreștină în termeni de „aberație” și „păcat” împotriva „Dumnezeului iubirii”. Numai în creștinism a fost atins de adevărul veșnic¹¹⁶.

Arhimandritul Sofronie mai spune — contrar lui Feuerbach și Freud — că, deși personale, experiențele realității divine nu sunt produsul imaginației, patologiei sau psihologiei. El susține originea transcendentă a acestor fenomene care atestă că vin din *altă* sursă decât sinele pentru că *depășesc* sinele nostru: „Nu e produsul imaginației noastre, întrucât evenimentul întâlnirii cu Dumnezeu *depășește* capacitățile noastre de imaginare (1 Co 2, 9)”¹¹⁷. Ceea ce răspunde în parte argumentului lui Freud că Dumnezeu ar fi „figura paternă proiectată în absolut”, figură care nu depășește imaginația noastră, ci derivă de fapt din ea.

Pentru arhimandritul Sofronie, obiectivitatea se bazează pe faptul că omul e creat după *chipul și asemănarea lui Dumne-*

¹¹⁵ J. GASKIN, *The Quest for Eternity: An Outline of the Philosophy of Religion*, New York, 1984, p. 103.

¹¹⁶ *Videt Boga*, p. 6, 30.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 244.

zeu: există deci o anume afinitate și înrudire între Dumnezeu și om care-l face pe om în stare să-L discearnă pe Cel înrudit cu el. Există, așadar, un element de *recunoaștere*:

„Când Atotputernicul Dumnezeu intră în comuniune cu mintea sa omul Îl poate «recunoaște» întrucât e înrudit cu El»¹¹⁸.

Problema e că genul de afirmații teologice ale arhimandritului Sofronie vor avea întotdeauna un caracter de nedemonstrat atunci când sunt considerate în mod obiectiv, „din afară”. La această obiecție arhimandritul Sofronie răspunde pur și simplu afirmându-și certitudinea sa și invitându-i pe criticii săi să „experimenteze” cutare sau cutare afirmație a sa prin angajament existențial, adică prin rugăciune. El spune:

„Oamenii care nu mai citesc Evanghelia pot spune atunci când aud ceea ce le spun: «Să încerc și eu. Aceasta s-a hotărât și a încercat, și iată ce i s-a dat!»¹¹⁹.

Apelul la angajamentul existențial personal se dovedește a fi un bastion al poziției arhimandritului Sofronie. El refuză să abordeze chestiunea în afara experienței personale.

*

Am văzut că în teologia arhimandritului Sofronie există principii teologice care determină stilul său și spectrul ideilor lui. Ele sunt susceptibile de critică în cazul în care cineva le aplică criteriile unei epistemologii obiectiviste, dar apar cu o bază *rațională* mai puternică dacă se acceptă premisele lui care sunt: a) cunoașterea realității divine poate fi *dată* doar ca un dar de sus; b) ea depășește limitele raționalității umane; c) realitatea nu trebuie identificată cu raționalitatea (în contra metafizicii în știință).

În ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, arhimandritul Sofronie urmează revolta antifilozofică din gândirea occidentală (Kierkegaard și Barth): teologia trebuie să se bazeze nu

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 244.

¹¹⁹ *Pisma v Rossiiu*, p. 38.

numai pe resursele raționalității umane (limitate), ci pe o *revelație* divină, cu alte cuvinte cunoașterea lui Dumnezeu e un dar „de sus”. Dar se deosebește de „antifilozoficii” occidentali în aceea că, deși vorbesc de „revelație”, aceștia contestă *comuniunea nemijlocită* a omului cu Dumnezeu. Pentru arhimandritul Sofronie, Revelația include tradiția patristică și experiența existențială personală. Când omul experimentează o întâlnire *personală* cu Dumnezeu, *revelația* se apropie de „contemplare”. Noțiunea palamită a energiilor necreate îi permite arhimandritului Sofronie să afirme posibilitatea cunoașterii existențiale a lui Dumnezeu în virtutea comuniunii personale cu Dumnezeu.

Această dimensiune personală în epistemologie are multe în comun cu existențialismul lui Berdiaev, a cărui bază epistemologică corespunde cu cea a arhimandritului Sofronie: *comensurabilitatea între om și Dumnezeu*. Cu toate acestea, ei se deosebesc exact în acele puncte în care Berdiaev se abate de la tradiția patristică răsăriteană. Filozoful existențialist rus subestimează starea căzută și deformată a naturii umane prin păcat și, plecând de aici, minimalizează și importanța ascetismului (ca implicare existențială) în cunoașterea lui Dumnezeu. Berdiaev vede comensurabilitatea și caracterul de *mikrotheos* al omului în libertatea umană absolută, în timp ce arhimandritul Sofronie afirmă capacitatea omului de a moșteni deplinătatea modului divin de existență.

Arătând limitele influenței lui Berdiaev și ale gândirii occidentale asupra arhimandritului Sofronie am demonstrat că principiile sale teologice derivă în principal din tradiția patristică: teologia se înrădăcinează în *theoria* — în contemplație. Analiza noțiunii patristice de *theologia* demonstrează caracterul ei descriptiv și nesistematic și preocuparea ei pentru implicarea existențială nemijlocită în dobândirea adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu. Acest lucru îndreptățește definirea stilului de teologhisire al arhimandritului Sofronie ca unul „neopatristic”. Revitalizarea de către el a metodei patristice vine ca un răspuns adecvat la căutarea unor principii solide pentru teologie atât în Occident, cât și în Răsărit după eșecul aplicării la teologie a pozitivismului logic, pe de o parte, și impasul

(adică ateismul ascuns) al teologiei pozitviste a „fugii de experiență”, pe de altă parte.

Înțelegând aceste principii ale arhimandritului Sofronie, va trebui să abandonăm și sarcina de a demonstra „invulnerabilitatea” sistematică, logică și rațională, a teologiei sale și să ne mărginim la descoperirea „viziunii” (*theoria*) teologice aflate în spatele scrierilor sale cu caracter „biografic”. Caracterul determinant al acestei viziuni e conceptul de *persoană*, pe care-l vom analiza în capitolul următor.

III

Persoana — divină și umană

„Ce înseamnă a fi persoană?” — e întrebarea aflată în inima teologiei arhimandritului Sofronie. Ea apare în prim-planul atenției sale teologice îndeosebi în ultimii săi ani, devenind tema centrală în ultima sa carte, *Îl vom vedea așa cum este* (1985).

Centralitatea temei persoanei la arhimandritul Sofronie e determinată în parte de atenția masivă care a fost acordată acestei teme de gânditori moderni, nu în cele din urmă de teologii sau filozofii ruși. Dacă filozofia rusă a persoanei culminează în gândirea lui N. Berdiaev, cei care au adus această temă în prim-planul dezbaterii au fost părinții P. Florenski și S. Bulgakov, precum și, mai apoi, V. Lossky. Perspectiva lor trinitară asupra persoanei a contribuit în mod semnificativ la reînvierea a interesului față de teologia trinitară atât în Răsărit, cât și în Occident, fiindcă așa cum s-a observat în mod corect, relevanța învățaturii trinitare în teologia creștină a fost în mare măsură uitată¹.

O reevaluare semnificativă a temei identității personale în teologie se datorează și impactului cercetărilor din psihologie: Freud și Jung relansaseră interesul față de procesul interior al conștientizării de sine.

Experiența personală a arhimandritului Sofronie i-a îngăduit să-și edifice propria înțelegere privitoare la acest concept.

¹ K. WARE, „The Human Person as an Icon of the Trinity”, *Sobornost* 8, 2 (1986), p. 6–23.

În acest capitol nu urmărim să prezentăm o expunere exhaustivă a abordării persoanei la arhimandritul Sofronie, abordare prezentată deja în parte în teza părintelui Zaharia Zacharou². Voi încerca mai degrabă să evidențiez acele aspecte ale temei care nu sunt dezvoltate acolo. Analiza noastră își propune să deschidă calea spre capitolele următoare care vor acoperi și alte teme ale comensurabilității ipostatice între Dumnezeu și om.

O definiție dinamică

Cu anevoie am putea găsi în tradiția patristică răsăriteană o definiție clară a *ipostasei* care să fi servit drept fundal determinant pentru înțelegerea persoanei de către arhimandritul Sofronie. Într-adevăr, nu există în această privință la Părinți un consens clar definibil: „Nu există la Părinții greci o singură teorie sistematică a persoanei, sau măcar o terminologie comună, ci doar o serie de abordări care se suprapun în parte”; nici moștenirea dogmatică a Sinoadelor Ecumenice, nici Sinoadele palamite nu oferă o definiție suficient de deplină a ipostasei/persoanei³. Cum „nu există o dogmă în fiziologie”, așa cum s-a spus cu referire la constituția omului⁴.

Deși principiul ipostatic determină teologia sa într-un grad maxim, nici la arhimandritul Sofronie nu există o descriere deplină a principiului ipostatic și a semnificației lui, nici măcar în capitolul anume dedicat acestei teme. Cu toate acestea, putem evidenția câteva din aluziile arhimandritului Sofronie la înțelegerea de către el a termenului „persoană”. El îl folosește ca echivalent și sinonim al termenului patristic grec *hypostasis*. Dar în scrierile sale el pare să treacă cu vederea

² *He pragmatose*, p. 15–47. Expunerea sa e caracterizată de un accent pus pe cadrul tradițional palamit, în care realizarea potențialului omului ca ființă ipostatică e pusă în legătură cu participarea sa la energiile dumnezeiești.

³ K. WARE, „The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers”, în *Person and Personality*, ed. A. Peacocke și G. Gillett, Oxford, 1987, p. 199.

⁴ J. MEYENDORFF, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York, 1974, p. 148.

diferența între termenul grec de *hypostasis* și cel latin de *persona*, distincție bazată pe diferența între conotațiile *obiective* ale primului și *subiective* ale celui de-al doilea.

Arhimandritul Sofronie recunoaște că interpretarea termenului *hypostasis* este vagă chiar și în Scriptură: „În multe cazuri el este folosit ca sinonim pentru *esență*. În *2 Corinteni* 11, 17 el denotă o realitate sigură și e tradus în engleză prin *încredere, siguranță*”. Mai desemnează și Persoana Tatălui (*Evr* 1, 3), substanță (*Evr* 2, 1) și însăși ființa (*Evr* 1, 3). Toate aceste diverse aspecte accentuează „importanța cardinală a dimensiunii personale în existență”⁵.

Pe lângă Scriptură, abordarea arhimandritului Sofronie reflectă și moștenirea Tradiției. Aici *hypostasis* apare din distincția între *două aspecte diferite ale ființei* (între general și particular), diferență exprimată în termeni aristotelici ca diferența între *prote ousia* — *deutera ousia* (substanță primă și secundă). La Părinții Capadocieni care au articulat distincția între *hypostasis* și *ousia* în Dumnezeu, *hypostasis* corespunde lui *ousia prote*. Arhimandritul Sofronie exprimă acest „dualism” patristic clasic în terminologia lui proprie: „Ipostata e un «pop», un «moment» al Ființei Una și Simple, celălalt «pop» sau «moment» al ei fiind esența”⁶. Acest dualism e îmbogățit și modulat de concepția palamită despre existența divină, care elaborează o distincție clară între *hypostasis*, *ousia* și *energeia*. Arhimandritul Sofronie preferă însă ca în Dumnezeu să se concentreze pe *personalitate* și afirmă principiul ipostatic ca bază a ființei divine:

„Principiul Persoanei în Dumnezeu nu e o concepție abstractă, ci o realitate esențială care posedă natura și energia lui de viață. Ființa nu este primordială, ba chiar n-are o importanță preeminentă în definirea Persoanelor-Ipostaselor în relațiile lor reciproce. Ființa divină nu conține nimic care să fie străin de principiul ipostatic”⁷.

⁵ *Life*, p. 23.

⁶ *Félicité*, p. 28.

⁷ *Videt Boga*, p. 183.

Astfel în Treime ipostasa subsumează sub principiul ei celelalte aspecte ale ființei: determină ființa divină. „Revelația lui «EU SUNT CEEA CE SUNT» (Eu sunt ființa) arată că dimensiunea ipostatică în Dumnezeu are o semnificație primordială”⁸. Mitropolitul Ioannis Zizioulas continuă argumentul arhimandritului Sofronie pe baza unor considerații cosmologice. El observă corect că toată creația a fost adusă la existență *din nimic de Cineva* — o ființă particulară (personală) — *Ho on* [Cel ce este]. Revelația biblică nu se concentrează pe esența divină, punând primul accent pe Persoana lui Dumnezeu, în timp ce în alte cosmogonii, fie ele „feniciene” (unde cosmogonia e identică cu teogonia), fie „eline” (cu dualismul *Demiourgos-hyle*, Creator-materie), „particularul nu este niciodată cauza primă din punct de vedere ontologic a existenței”⁹. De aceea, arhimandritul Sofronie definește persoana drept „cea care trăiește în mod real”. Ea este un pivot, o axă a întregii existențe: „În afara acestui principiu viu nu poate fi nimic”¹⁰.

Stabilind însemnătatea primordială a persoanei în existență, arhimandritul Sofronie nu purcede la alte definiții. Ca principiul determinant al tuturor celorlalte aspecte ale existenței, persoana nu e supusă nici unei determinări, nici unei alte definiții. Chiar și persoana umană scapă definiției, rămâne „ascunsă”:

„În om, chipul Dumnezeului ipostatic, principiul persoanei e însuși «omul ascuns al inimii» (*1 Ptr 3, 4*) [...] și el este dincolo de definiție.”

Nu este supus nici unei explicații raționale:

„Cunoașterea științifică și filozofică se exprimă în noțiuni și definiții: dar persoana e o ființă inaccesibilă formelor filozofice sau științifice de cunoaștere: în adâncul

⁸ *Ibid.*

⁹ J. ZIZIOULAS, „On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood”, în *Persons, Divine and Human*, ed. C. Gunton și C. Schwöbel, Edinburgh, 1991, p. 38.

¹⁰ *Videt Boga*, p. 184.

ei ea este ca Dumnezeu, incognoscibilă din afară, dacă nu se descoperă pe ea însăși unei alte persoane”¹¹.

De aceea, arhimandritul Sofronie abandonează orice încercare de a da o definiție directă acestei noțiuni. Dominat de preocupări ascetice practice, cadrul său teologic nu cere o atare definiție directă. Pentru teologia sa ascetică mai important de stabilit e *cum* anume există o persoană. El este astfel mai preocupat cu descrierea atributelor ei. O asemenea abordare o putem numi o definire „dinamică”: dacă nu poate fi definită, persoana poate fi măcar caracterizată în mod dinamic și existențial în *manifestarea ei activă*: astfel persoana în sine „se manifestă în capacitatea ei de cunoaștere de sine și de determinare de sine, în posesiunea de către ea a unei energii creatoare, în talentul său de a cunoaște nu numai lumea creată, ci și lumea dumnezeiască”¹². Persoana se manifestă și în *inter-relație*, atunci când „se descoperă altei persoane”¹³. Important aici este să nu pierdem distincția între persoana însăși și manifestările ei relaționale — o distincție care, potrivit lui Lossky, se estompează în cadrul teologic tomist. Să încercăm să schițăm cu aceste „tușe” de caracterizare dinamică un „portret” al noțiunii de persoană.

Persoana revelată în Dumnezeu

Persoana și Absolutul divin

Arhimandritul Sofronie repetă adeseori că în cadrul teologic iudeo-creștin Absolutul e o ființă *personală*. Dacă Dumnezeu e personal, atunci personalul e o categorie transcendentă absolută și ca atare „persoana în Dumnezeu nu poate fi un principiu limitator”. În perspectivă creștină, așa cum o vede arhimandritul Sofronie,

„*Persoana-ipostasa* e principiul cel mai intim al Ființei Absolute, dimensiunea ei primă și ultimă. «Eu sunt ΑΙΩΝ

¹¹ *Ibid.*, p. 182.

¹² *Life*, p. 44.

¹³ *Videt Boga*, p. 182.

și Omega, începutul și sfârșitul, spune Domnul, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce va veni, zice Atotțiitorul (Ap 1, 8)¹⁴.

Gândirea noastră rațională însă concepe Absolutul divin depășind orice limitare, cauzalitate și alte elemente determinative. Dacă așa stau lucrurile, mai poate fi Absolutul divin ipostatic? Dacă ipostasa-persoana înseamnă ceva *particular* care individualizează un subiect de altele, atunci nu introduce ea oare o limitare incompatibilă cu noțiunea de Absolut? O astfel de limitare s-ar introduce dacă n-am distinge în plan uman între noțiunile de individ și persoană și am proiecta individul uman în ființa divină. O astfel de percepție „individualistă” a persoanei umane se datorează marii influențe a unor gânditori cum este Leibniz. În *Monadologia* sa, acesta accentuează ideea de *izolare* sau „individuaire” în relația persoanei cu întreg universul, astfel încât filozofia lui Leibniz a putut fi definită ca *individualism ontologic*. Astfel de persoane-indivizi, „adevărați atomi ai naturii”, pot fi definite drept „eul orientat spre sine”, *limitat* la sine, și, așa cum rezumă episcopul Kallistos Ware, „fiecare e închis față de ceilalți, centrat pe sine, izolat, o unitate înregistrată într-un recensământ”. În teologia creștină însă, persoana e mai aproape de *prosopon*, față: deși reține elementul de „ego atomizat” ca bază a existenței, ea „privește în afară, e în relație, implicată împreună cu altele. Dacă *atomon* înseamnă separație, *prosopon* înseamnă comuniune”¹⁵. Această comuniune nu cunoaște margini: o persoană poate îmbrățișa tot ce este, chiar și infinitul. În chip asemănător și pentru arhimandritul Sofronie persoana nu e un principiu închis în sine:

„În contrast [cu individul], persoana e de neconceput fără o iubire atoațe-îmbrățișătoare atât în ființa divină, cât și în cea umană”¹⁶.

¹⁴ *Ibid.*, p. 180, 182.

¹⁵ K. WARE, „The Human Person as an Icon of the Trinity”, p. 17; cf. *ibid.*, „The Mystery of the Human Person”, *Sobornost* 3, 1 (1981), p. 64.

¹⁶ *Life*, p. 40.

O interpretare „individualistă” a persoanei a marcat înțelegerea persoanei de către arhimandritul Sofronie înaintea înținerii sale la creștinism și ea explică respingerea pe atunci către el a credinței creștine: separația individului era văzută ca o limitare incompatibilă cu Absolutul divin. El își aduce amintirea cu regret:

„Cuvântul persoană era identic cu noțiunea de individ. Nu e o aberație să transferăm această dimensiune în Absolutul divin?”¹⁷.

Într-un de ce, avându-i în minte pe misticii orientali necreștini, ca și filozofia greacă, arhimandritul Sofronie scrie că

„pentru aceștia e ceva caracteristic să gândească Absolutul ca transpersonal; pentru ei persoana e în cel mai bun caz starea inițială de degradare, autorestrângerea Absolutului. Pentru ceilalți [creștinii] tocmai persoana stă la rădăcina a tot ceea ce este (cf. *In* 1, 3)”¹⁸.

În Absolutul creștin, Dumnezeu iubirii, persoana are capacitatea infinită de a asuma în ea tot ce este. Astfel persoana transcende toate limitările și e infinită și nemăsurabilă în dimensiunea ei; ca atare ea este o categorie absolută.

Persoana și Treimea

Arhimandritul Sofronie explorează învățătura trinitară tradițională și citează drept rezumat al ei Simbolul de credință al atanasian. În spatele triadologiei acestuia putem detecta unele elemente ale învățăturii Părinților Capadocieni, care vorbeau de unitatea Ipostaselor divine ca o unitate de voință, simț, energie și acțiune manifestată în comuniunea (*koînonia*) lor reciprocă¹⁹.

Învățătura trinitară conține în ea o serie de tensiuni raționale pe care teologia ortodoxă răsăriteană a ajuns să le accepte

¹⁷ *Videt Boga*, p. 185.

¹⁸ *Ibid.*, p. 181.

¹⁹ *De ex.*, VASILE CEL MARE, *Spir.* 8, 45, p. 406; *Epist.* 38, 4, p. 84–87.

ca antinomii²⁰. La baza acestor antinomii stau următoarele paradoxuri.

SIMPLITATE ȘI COMPLEXITATE. Din faptul că ființa divină este absolut simplă sau unică, deși există diverse „momente” ale existenței divine (*hypostasis, ousia, energiea*), arhimandritul Sofronie trage concluzia că persoană și esență, ca și esență și energie sunt identice (*tojestvenni*). Dar identitatea și unicitatea lor nu exclude diferența lor absolută. Această diferență este asigurată de dogma care afirmă ireductibilitatea ipostaselor la esență stabilind un număr multiplu de ipostase — Trei. Aici apare prima antinomie a modelului trinitar: identitatea absolută și diferența absolută între esență și ipostasă în triadologia creștină. Arhimandritul Sofronie subliniază că în Vechiul Testament și Islam — în monoteisme cu Dumnezeu lor monoipostatic — această diferență lipsește, de aceea noțiunea lor de persoană este de diferită. În monoteism există mereu riscul reducerii noțiunii de persoană la cea de esență în baza identității lor.

Multiplă ipostaselor și modelul monoteismului creștin împiedică această reducere, arătând că esență și ipostasă sunt „momente” diferite ale existenței divine:

„În perspectiva monoteistă monoipostatică a islamului și chiar a Vechiului Testament, această identitate între persoană și esență poate fi concepută drept totală până la indistinție. Dar în monoteismul trinitar această identitate se prezintă ca o antinomie extremă, căci în virtutea Tri-unității principiul persoanei n-ar putea fi redus la esență”²¹.

De aceea, arhimandritul Sofronie insistă asupra faptului că Dumnezeu este numai în creștinism, unde Dumnezeu Se descoperă a fi Trei Persoane (*Mt 28, 19*), găsim deplinătatea revelației despre persoana divină.

Întrucât Persoanele în Treime nu pot fi reduse la esență, de aici urmează că relația lor este determinată de caracterul personal, nu de esența lor:

²⁰ Cf. FLORENSKI, *Stolp*, p. 143–165.

²¹ *Felicité*, p. 28.

„Autodeterminarea lor în veșnicie e faptul fără început. [...] În Ființa Divină Care e personală în cel mai înalt grad, autodeterminarea Ipostaselor divine derivă de la Ipostasele însele și nu este nicidecum predeterminată sau impusă de esență”²².

Este nici prima implicație: în autodeterminarea ei în relații persoana e *absolut liberă*, nici un factor nu constrânge determinarea ei:

„Unde nu e libertate nu e persoană, și invers — fără persoană nu e libertate. Acest gen de existență veșnică privește doar persoana, nicidecum individul (cf. *I Co* 15, 47–50)”²³.

UNU ȘI TREI. Faptul că cele Trei Ipostase constituie o singură ființă a Treimii determină atributul principal al existenței ipostatic: „Fiecare Ipostasă e pe deplin identică cu celelalte Ipostase ale Sfintei Treimi”. Treimea lor asigură și unicitatea și ireductibilitatea Ipostaselor unele la altele menținând diferența lor absolută. De aici ajungem la cealaltă antinomie — „identitatea absolută și diferența absolută” a Ipostaselor. Această antinomie se deduc următoarele caracteristici ale existenței ipostatic:

Mai întâi, afirmând egalitatea (opusă subordonării) și identitatea Ipostaselor, dogma implică faptul că fiecare Ipostasă poartă în ea în mod dinamic *deplinătatea* existenței divine, o poartă în mod absolut și fiecare e în mod dinamic egală cu celelalte²⁴. Astfel, persoana poartă în ea și celelalte persoane. Cu altele, existența persoanei e *absolut dinamică* în dimensiunea ei interpersonală.

În al doilea rând, această antinomie ($1 = 3$) exclude aplicarea la ipostasă a oricărei categorii aritmetice: *ea nu poate fi măsurată*. Nu este un *atomon*, o unitate: ipostasa atât aparține cât și transcende categoria numerică. De ce vorbim atunci

²² *Vieți Bogă*, p. 183, 195.

²³ *Vieți Bogă*, p. 108; cf. *Life*, p. 66.

²⁴ *Vieți Bogă*, p. 28; cf. *Life*, p. 29.

de „trei” și nu de un alt număr flexibil în mod dinamic? Arhimandritul Sofronie răspunde nu numai că e vorba de un „fapt pur” revelat de sus. Numărul „trei” conține un element de *taină*, evită limitarea *închiderii în sine* a numărului „unu” și limitarea *opoziției* „unu” versus „unu” a numărului „doi”. Prin venirea unui „al treilea” el transcende ambele limitații și devine egal cu infinitul²⁵.

SUVERANITATE ȘI INTERDEPENDENȚĂ. Unitatea determină modul în care Persoanele se raportează între ele. Așa cum am observat deja, pentru arhimandritul Sofronie persoana se realizează numai în relație cu alte persoane. Deși persoana e principiul existenței și e „autosuficientă” și suverană, ea *cere* pentru ca să fie persoană o altă persoană. De aici vine o altă antinomie: suveranitate în dependență. Aceasta e o altă distincție fundamentală în înțelegerea persoanei între sistemele monoteiste necreștine și monoteismul creștin. Tensiunea antinomială suveranitate în dependență e rezolvată de caracterul relației dintre Ipostase. Aceste relații sunt constituite de iubire: iubirea explică dependența (iubirea presupune în ea însăși dinamica relației, schimbului și comuniunii) și suveranitatea (autodeterminarea în subiectul care iubește e liberă și nu impusă ipostaselor). Așa înțelege arhimandritul Sofronie pasajul biblic *1 Ioan 4, 8*:

„Conținutul fundamental al acestei vieți e iubirea. [...] Existența personală se realizează prin contact iubitor cu o altă persoană sau cu alte persoane”²⁶.

Prin urmare, pentru a se realiza pe ea însăși, persoana presupune alte persoane. Iubirea apare drept „conținutul cel mai intim și expresia cea mai bună a ființei persoanei”²⁷. Această implicare poate fi rezumată în formula cvasi-carteziană: „lubesc, deci exist (*amo, ergo sum*)”. În planul interpersonal din Treime ea se reflectă în felul următor:

²⁵ *Felicite*, p. 28–29.

²⁶ *Videt Boga*, p. 184.

²⁷ *Ibid.*, p. 186; cf. *Life*, p. 43.

„Iubirea transferă ființa persoanei care iubește în ființa iubită și astfel aceasta își asimilează viața persoanei iubite. Persoana este deci permeabilă la iubire. Absoluta desăvârșire a iubirii în sânul Treimii ne revelează reciprocitatea desăvârșită a întrepătrunderii celor Trei Persoane, până acolo încât în Ea nu mai e decât o singură voință, energie și putere”²⁸.

În modelul trinitar Persoanele trăiesc Unele în Altele prin iubire:

„Tatăl Îl iubește pe Fiul (*In* 3, 35). El trăiește în Fiul și Duhul Sfânt. Fiul «rămâne în iubirea Tatălui» (*In* 15, 10) și în Duhul Sfânt. Iar Duhul Sfânt [...] trăiește în El [Tatăl] și rămâne în Fiul. Această iubire face din suma totală a ființei divine un singur Act veșnic”²⁹.

Această idee e exprimată în mod tradițional prin noțiunea de *perichoresis* care desemnează întrepătrunderea Ipostaselor divine³⁰. Dezvoltat ulterior pentru a exprima ideea de comuniune (*koinonia*) a Părinților Capadocieni, principiul perihorezei oferă un instrument util pentru ideea de unitate dinamică. Arhimandritul Sofronie folosește această noțiune în sensul Sfântului Ioan Damaschinul (adică într-un sens în primul rând trinitar, mai degrabă decât într-unul hristologic ca la Sfântul Maxim Mărturisitorul). În acest sens dinamic, pentru arhimandritul Sofronie perihoreza e mai degrabă o intrare dinamică a Persoanelor Unele în Altele (*circumincessio, Ineinandergehen*) decât o ședere statică a Unora în Altele (*circuminessio, Ineinandersein*). Evenimentul unei atare perihoreze divine absolute determină un alt atribut al existenței ipostatice: capacitatea ipostasei de *transfer dinamic total al ființei*. Pentru a trăi în altă persoană prin iubire persoana se goleşte pe sine și primește în propria ei ființă o altă persoană. Acest transfer de ființă în două sensuri îl putem desemna prin termenii mod activ și mod pasiv (*modus agens* și *modus patiendi*).

²⁸ *Félicité*, p. 21.

²⁹ *Life*, p. 29.

³⁰ *Videt Boga*, p. 210.

La modul activ ipostasa se goleşte în iubire kenotică faţă de altă ipostasă dându-i deplinătatea fiinţei sale: astfel, în naşterea veşnică a Fiului Tatăl dă Fiului tot ce are în El Însuşi, toată deplinătatea fiinţei Sale veşnice. La modul pasiv ipostasa poate primi şi cuprinde deplinătatea ultimă a fiinţei altei ipostase: astfel, primind deplinătatea absolută a fiinţei veşnice a Tatălui, Fiul e egal cu Tatăl³¹. Pentru a-l primi în sine pe un altul, sinele trebuie să se umilească şi să devină „transparent (prozracinî)”. În contextul modelului trinitar, transparenţa implică absenţa oricărui fel de ţinere de sine în rezervă. Capacitatea „dăruirii” şi „primirii” absolute constituie unitatea absolută în Dumnezeu. Astfel această unitate a Persoanelor în fiinţa divină nu e statică, ci etern dinamică:

„[în Treime] fiecare Ipostasă e total transparentă pentru Celelalte, şi acolo iubirea kenotică se manifestă drept trăsătura fundamentală a Vieţii divine, din pricina căreia Unitatea Treimii e completă şi absolută”³².

De aceea, fiind caracterizată de capacitatea de transfer ultimă al fiinţei prin iubire (adică de golire ultimă la modul activ şi de primire ultimă la modul pasiv), persoana apare ca un *principiu unificator* care constituie unitatea dinamică în fiinţa multiipostatică. Aceste dinamici se manifestă în iubire care formează realitatea cea mai profundă în faptul autodeterminării veşnice a Persoanelor Treimii. Această Triunitate e Fiinţa dinamică în cel mai înalt grad³³.

Reflectarea acestei iubiri trinitare kenotice e văzută de arhimandritul Sofronie în zicerile în care Hristos Îşi afirmă totala Sa dedicare Tatălui³⁴, şi înainte de toate pe Golgota. Kenoza absolută a lui Hristos pe Cruce reflectă iubirea divină kenotică eternă:

„Hristos Şi-a împlinit kenoza pe cruce cu strigătul: «Săvârşitu-s-a!» (In 19, 30). [...] Atunci s-a încheiat

³¹ *Ibid.*, p. 135.

³² *Ibid.*, p. 210.

³³ *Ibid.*, p. 194.

³⁴ *Life*, p. 29: In 3, 35, 10, 30; 15, 10; 17, 21.

revolarea caracterului kenotic al iubirii divine, iubire caracteristică principiului ipostatic³⁵.

↳ la triadologie la antropologie: Hristos

Pentru arhimandritul Sofronie, hristologia tradițională demonstrează modul în care însușirile ipostatice trinitare sunt conținute și în limitele naturii umane. Persoana divină în Hristos își păstrează suveranitatea în relație cu natura Sa umană: așa cum subliniază arhimandritul Sofronie, mărturisim două naturi sau firi în Hristos cu *toate* însușirile lor³⁶. Faptul că Ipostasa lui Hristos e divină nu schimbă adevărul că în omul obișnuit, ca și în Iisus Omul, persoana nu e un element al naturii umane, nici nu corespunde vreunui din părțile ei, ca de exemplu *nous*-ului sau *pneumei*. „Eul” său are controlul naturii. Pentru Lossky și Berdiaev persoana e un „cine” care trece „dincolo” de natura sa și nu e determinat de ea. Arhimandritul Sofronie exprimă o idee similară vorbind de „imaterialitatea” ipostasei umane. „Duh este Dumnezeu și omul-persoană e duh și el”³⁷. Această abordare hristocentrică a persoanei e divergentă față de direcția luată de unii gânditori occidentali, pentru care noțiunea de persoană este una derivată, în sensul că poate fi analizată în elemente mai simple. Uneori ea este văzută drept produsul natural al unor procese fizice. Aceste încercări relansează principiile stabilite de psihologie. Freud pare să fi accentuat *dimensiunea biologică* (instincte și impulsuri) în măsura în care interacționează cu sferele intrapsihicului și interpersonalului. Abordarea lui Jung e mai complexă, deoarece introduce „arhetipurile” care joacă un rol pozitiv în dezvoltarea personalității; arhetipurile sunt construcții elaborate: chiar dacă au o bază biologică, ele țin de domeniul social al culturii și societății. Deși Jung atribuia un rol pozitiv spiritualității în buna funcționare a persoanei, poziția lui tinde să psihologizeze religia și să reducă spiritualitatea la un „fenomen psihic”. Atât Freud, cât și Jung

³⁵ Videt Boga, p. 205.

³⁶ *Félicité*, p. 30.

³⁷ Videt Boga, p. 186.

limitează ideea de persoană la diverse combinații de cauzalitate interpsihică și interpersonală, ignorând libertatea asemenea lui Dumnezeu și autodeterminarea ipostasei umane.

Persoana umană

Arhimandritul Sofronie sugerează că dacă Ipostasa divină a lui Hristos a luat asupra ei umanitatea, atunci natura umană poate fi purtătoarea deplinătății nediminuate a divinității Lui. În Hristos natura umană e asumată de Ipostasa Lui divină și ca atare e arătată în stare să „suporte” modul divin de existență. Aceasta deschide persoanei umane calea dezvoltării în dimensiuni infinite, asemenea lui Dumnezeu. Ca atare, persoana umană poate și trebuie să se modeleze după Persoana divină a lui Hristos.

„În actul Întrupării Hristos a luat în Ipostasa Lui forma existenței noastre pământești. Dar ipostasa umană primește o îndumnezeire prin har, în care se actualizează deplinătatea Chipului lui Dumnezeu”³⁸.

Antropologia hristocentrică a arhimandritului Sofronie contestă astfel ideea incomensurabilității între Dumnezeu și om, potrivit căreia infinitul nu poate fi comensurabil cu finitul, idee acceptată ca axiomă în teologia occidentală:

„Între Dumnezeu și om există și trebuie să existe o comensurabilitate în ciuda a tot ceea ce e incomensurabil între ei. Eliminarea ideii acestei comensurabilități ar face cu totul imposibilă interpretarea oricărei cunoașteri ca adevăr, cu alte cuvinte drept una care să poată corespunde realității Ființei Primordiale.”

Pentru arhimandritul Sofronie, omul e creat pentru comuniunea *deplină* cu Dumnezeu și atunci absența infinității din om ar diminua deplinătatea acestei comuniuni:

³⁸ *Ibid.*, p. 182; cf. *ibid.*, p. 103; *Life*, p. 43.

„Dumnezeu nu le-a creat [ființele raționale] numai pentru o parte a fericirii Lui — orice limitare ar indica o neasemănare și ar exclude o unire veșnică cu Dumnezeu pe planul cel mai înalt”³⁹.

Ca persoană omul devine infinit, în ciuda „creaturalității” lui. În *Efeseni* 3, 19; *1 Corinteni* 13, 12 și *1 Ioan* 3, 2, arhimandritul Sofronie găsește pasaje biblice care subliniază deplințata comuniunii și cunoașterii reciproce între Dumnezeu și om. Un astfel de maximalism antropologic l-a constrâns pe arhimandritul Sofronie să caute o nouă terminologie adecvată. El este conștient de faptul că ideea patristică tradițională de om ca *microcosmos* prezentă la Părinții Capadocieni și Sfântul Maxim Mărturisitorul nu reflectă în mod adecvat infinitatea și caracterul transcendent al omului. De aceea, el merge mai departe — omul e mai mult decât un *microcosmos*, el este un *mikrotheos*⁴⁰.

Omul mikrotheos

Arhimandritul Sofronie și-a dedus ideile despre persoană plecând de la modelul Hristos care stabilește un număr de paralele între persoana umană și divină. Mai întâi, ca și în ființa divină și aici persoana nu este un factor limitator, ci un principiu care transcende toate limitările, astfel că și persoana umană are același caracter *infinit*.

„Persoana-ipostasa în ființa divină nu poate fi un principiu limitator. Și în ființa noastră creată ipostasa e un principiu care ia în el însuși infinitatea”⁴¹.

De aceea, așa cum Ipostasa divină e atottranscendentă, tot așa și persoana umană, în realizarea ei ultimă, transcende orice finitudine. Ca atare, în același fel ca și Persoana divină, persoana umană nu e supusă numărării aritmetice:

³⁹ *Life*, p. 77.

⁴⁰ *Life*, p. 77.

⁴¹ *Videt Boga*, p. 180.

„Persoana nu e supusă ordinii naturale: ea transcende limitele pământului mișcându-se în sfera unor dimensiuni diferite. Unică, irepetabilă și ireductibilă la orice altceva, nu e supusă numărării aritmetice”⁴².

Această infinitate și transcendență a persoanei umane o plasează dincolo de definiție: ca și Persoana divină, persoana umană e indefinibilă⁴³. Ideile infinității și transcendenței persoanei umane determină și percepția vieții ascetice de către arhimandritul Sofronie. Sarcina ascetului este pentru el realizarea potențialului său de infinitate:

„În limitele existenței pământești spiritul nostru personal ipostatic e pus în fața sarcinii de a străpunge barierele timpului și spațiului.”

Omul trebuie să devină „supracosmic” (*sverhkosmiceskii*)⁴⁴.

În al doilea rând, Dumnezeu ca Primul Principiu al ființei este centrul a tot ce există. Deși nu e ființa principală, persoana umană este și ea văzută ca un centru asemenea lui Dumnezeu: persoana unește tot ceea ce este asumând în ea toate:

„Creatorul lumii, Domnul susține tot ce este, și omul persoană e un fel de centru în stare să asume în el nu numai pluralitatea realităților cosmice, ci întreaga deplinitate a existenței divine și umane”⁴⁵.

În al treilea rând, arhimandritul Sofronie face o conexiune și între expresia Eu-lui divin din formula din *Ieșire* 3, 14 și eul uman:

„Numele lui Dumnezeu este «EU SUNT CEEA CE SUNT». Pentru omul creat după chip și asemănare, cuvântul «EU» [...] exprimă principiul persoanei din noi”⁴⁶.

Din perspectivă eshatologică, ființa noastră își păstrează în veci acest caracter personal asemenea lui Dumnezeu;

⁴² *Videt Boga*, p. 186; *Life*, p. 43; *Pisma v Rossiiu*, p. 134. Cf. VASILE CEL MARE în *Spir.* XVIII. 45, p. 404.

⁴³ *Videt Boga*, p. 182; *Life*, p. 43.

⁴⁴ *Videt Boga*, p. 180, 57, 71.

⁴⁵ *Videt Boga*, p. 187; *Life*, p. 43.

⁴⁶ *Videt Boga*, p. 193.

„Potrivit făgăduinței lui Hristos: «Eu sunt viu, și voi veți fi vii» (In 14, 19), și noi avem făgăduința veșniciei personale. [...] Spiritul nostru personal va rămâne ca atare și nu se va dizolva în oceanul unui absolut suprapersonal»⁴⁷.

În al patrulea rând, persoana umană are însușirea asemănătoare cu Dumnezeu a libertății, până acolo încât pentru persoană nu există autoritate exterioară. Nu e nimic și nimeni pe lume, nici măcar Dumnezeu, care să poată impune omului o voință străină ori să-l forțeze pe cineva spre un lucru sau altul, fie în timp, fie în veșnicie.

„Deși [omul] e o făptură creată de Dumnezeu Creatorul, Dumnezeu nu-l tratează ca pe un «lucru» al Său, ci ca pe un fapt obiectiv chiar și pentru El Însuși»⁴⁸.

În al cincilea rând, asemenea Persoanei divine, persoana umană poate fi cunoscută numai în manifestarea ei dinamică și în profunzimea unei comuniuni vii:

„Persoana creată e dincolo de definiție. [...] Ca și Dumnezeu, persoana-ipostasa nu poate fi cunoscută cu adevărat din afară, dacă nu se descoperă altei persoane»⁴⁹.

Stabilind aceste însușiri asemenea lui Dumnezeu din persoana umană, vom examina cum anume l-au ajutat ele pe Arhimandritul Sofronie să schițeze o paralelă mai strânsă între modelul trinitar și manifestările persoanelor umane în legăturile lor reciproce.

A fi persoană înseamnă a iubi

Dacă în Treime Persoanele se exprimă în kenoza Lor reciprocă și în iubirea Lor față de lume, același lucru e adevărat și despre persoana umană: ea se exprimă într-o iubire față de Dumnezeu, față de celelalte persoane și față de lumea creată. Arhimandritul Sofronie face o legătură explicită și directă între

⁴⁷ Videt Boga, p. 196 și *Rojdenie*, p. 22.

⁴⁸ Videt Boga, p. 108, 205; cf. *Life*, p. 66.

⁴⁹ Videt Boga, p. 182.

modul divin de existență caracterizat de o iubire kenotică și chipul sau icoana Lui creată — corpul multiipostatic al umanității. În umanitate, ca și în Dumnezeu, iubirea apare ca un *principiu unificator*:

„Atitudinea iubirii e naturală pentru persoana făcută după chipul Dumnezeului iubirii. Ea nu se determină pasiv sine prin opoziții, contrapunându-se «non-eului». Iubirea este conținutul cel mai intim al ființei ei. Îmbrățișându-și întreaga lume într-o iubire rugătoare, persoana este unită cu Dumnezeu *ad intra* a tot ce există. În actul creator al devenirii sale, ea aspiră însă la o unitate universală și *ad extra*. În iubire stă asemănarea ei cu Dumnezeu Care e Iubire (1 In 4, 16)»⁵⁰.

În ipostasa umană există aceeași capacitate „divină” de transfer ultim al ființei — dăruirea (golirea) de sine ultimă și primirea (plinătatea) ultimă, care alcătuiesc modul pasiv și activ al existenței persoanei.

Iubire până la ură de sine

Orientarea existențială a modului pasiv al persoanei se reflectă în starea ascetică a *iubirii până la ura de sine* (*liubov do nenavisti k sebe*).

Învățătura arhimandritului Sofronie despre persoană îi îngăduie să interpreteze anumite pasaje scripturistice în așa fel încât prin ele proiectează principiul ipostatic trinitar în planul existenței umane multiipostatic. Astfel, principiul ontologic al kenotismului trinitar se reflectă în cuvintele lui Hristos de la Luca 14, 26, în care Hristos cere de la ucenicul Său „să-și urască până și viața lui”. Ura de sine e înțeleasă aici ca opusul iubirii de sine care e preocuparea existențială orientată spre sine care determină centrul ființei omului. Ura poate fi așadar înțeleasă ca o *preocupare existențială radical răsturnată*. În Treime, „ura de sine” corespunde dăruirii de sine ultime a fiecărei Ipstase divine.

⁵⁰ Videt Boga, p. 186–187; cf. *Life*, p. 43.

„Ură de care vorbește Domnul iubirii e în esență plinătatea iubirii kenotice a lui Dumnezeu”⁵¹.

În principiu, această ură exprimată într-o umilire de sine etică abate preocuparea existențială de la sine și pregătește omul pentru a primi în sine celelalte persoane umane și divine:

„Deplinătatea iubirii nestrăcioasă față de Dumnezeu și aproapele nostru [...] se leagă de repulsia față de sine mergând până la ura de sine. Dar această ură e o ură sfântă: e darul lui Dumnezeu. Prin ea se depășește moartea pricinuită de căderea lui Adam”⁵².

Acest fel, persoana umană cu spațiul ei „existențial” înfinit este „primi” Infinitul, realizând astfel adevăratul ei potențial:

„Dacă Domnul Iisus nu ne-ar fi descoperit această uimitoare taină, nici un muritor n-ar fi putut inventa un asemenea paradox — urăște-te din pricina iubirii de Dumnezeu, și în iubirea ta vei îmbrățișa tot ce există. Atât Dumnezeu, cât și toată bogăția creației Lui devin conținutul vieții tale. «Eu» se uită pe sine însuși purtat de iubirea față de Dumnezeu iubirii, dar acest «eu» cuprinde în sine prin har tot cerul și pământul”⁵³.

Când sinele omului rămâne preocuparea lui existențială ultimă, atunci omul se orientează existențial spre sine însuși și astfel potențialul său de a îmbrățișa infinitul, pe Dumnezeu, și de a deveni el însuși infinit nu se realizează. Și invers: când preocuparea lui existențială e reorientată spre infinit, atunci el deschide și se realizează propriul său infinit potențial:

„«Eu» e un cuvânt mareț. El desemnează persoana. Conținutul său principal e iubirea care deschide mai întâi și înainte de toate pentru Dumnezeu. Acest «eu» nu trăiește într-o repliere pe sine egoistă convulsivă. Dacă se înfășoară în sine, va rămâne în nimicul lui. Iubirea de Dumnezeu poruncită nouă de Hristos și care ne îndeamnă să

⁵¹ Videt Boga, p. 204.

⁵² *Ibid.*, p. 203.

⁵³ *Ibid.*

ne urâm pe noi înșine și să renunțăm la toate legăturile emoționale și trupești, aspiră duhul omului în spațiile veșniciei dumnezeiești (*Lc* 14, 26–27. 33; *In* 12, 25; *Mt* 16, 25). Această iubire e o însușire a lui Dumnezeu”⁵⁴.

Ideea de a elibera în sinele finit un loc pentru Dumnezeu în infinit îl conduce pe arhimandritul Sofronie la concluzia sa justificată rațional: adevăratul potențial uman se realizează în legătură cu Dumnezeu:

„În maxima intensitate a rugăciunii de care e în stare firea noastră, și anume atunci când Dumnezeu însuși se roagă în noi, omul primește o vedere a lui Dumnezeu dincolo de orice imagini. Atunci acel om ca persoană se roagă cu adevărat Veșnicului Dumnezeu «față către Față». În această întâlnire cu Dumnezeul Ipostatic se actualizează ipostasa care la început era în noi doar în mod potențial”⁵⁵.

În legătură cu acest principiu definește deci arhimandritul Sofronie practica ascetică a rugăciunii. În starea de „rugăciune curată” ascetul nu mai e atent la sine: atenția lui existențială nu se mai îndreaptă spre sine. De îndată ce e atent la sine însuși, intensitatea rămânerii în sfera realității divine slăbește⁵⁶.

Arhimandritul Sofronie se distanțează de tendința împărtășită de mulți gânditori religioși ruși din secolele XIX–XX de a privi dezvoltarea persoanei din punct de vedere al unei relații în cea mai mare parte interumane, înainte de toate în iubirea conjugală⁵⁷. Pentru arhimandritul Sofronie însă, într-un asemenea context persoana umană e limitată la o relație *finită*, iar infinitatea persoanei umane nu e o exigență teologică. În relația ei cu Dumnezeu însă, pentru a fi pe deplin realizată persoana umană trebuie să atingă nu numai o analogie, o afinitate, o paralelă între Dumnezeu și om, și numai prin aceasta

⁵⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 141, 143.

⁵⁷ Cf. *Russkii eros*, Moscova, 1991, antologie cu texte din V. Soloviev, P. Florenski, N. Berdiaev, S. Bulgakov, B. Vișeslavțev și S. Frank.

infinitea, ci chiar o identitate (*tojestvo*) și egalitate cu El, idee care e un leitmotiv al antropologiei arhimandritului Sofronie⁵⁸.

În legătură cu Dumnezeu, iubirea până la ura de sine se manifestă în starea *smereniei lui Hristos* (*Hristovo smirenje*). Pentru Hristos, singura bază a ființei Sale este Tatăl. „Eu” propriu al Fiului s-a golit cu totul în luarea în sine a persoanei Tatălui, până acolo încât El devine o „întipărire” exactă a Persoanei Tatălui (*Evr* 1, 3), identică cu El (cf. *In* 10, 30). Înțelegerea de smerenie a lui Hristos a Sfântului Siluan reflectă o dăruire de sine lui Dumnezeu asemănătoare din partea ascetului așa încât omul să poată spune: „Nu eu [...], ci Hristos în mine” (*Ga* 2, 20).

Comensurabilitatea ipostatică se exprimă în iubire și în relațiile umane interpersonale. Această capacitate de autodăruire absolută a persoanei umane deschide o nouă dimensiune în aplicarea modelului triunității divine existenței umane multiipostatice. Așa cum vom vedea, acest lucru afectează îndeosebi înțelegerea de către arhimandritul Sofronie a noțiunii de „chip și asemănare” (*Fc* 1, 26).

Probleme

După ce am discutat înțelegerea noțiunii de ipostasă de către arhimandritul Sofronie, vom încerca să evidențiem câteva puncte vulnerabile din cadrul său teologic.

Un Dumnezeu sau Trei Dumnezei?

Arhimandritul Sofronie ia ca punct de plecare pasajele scripturistice *Ieșire* 3, 14 și *Apocalipsă* 1, 18 („Eu sunt ceea ce sunt” sau „Eu sunt Cel dintâi și Cel din urmă, alfa și omega”) și afirmă că aceste pasaje sunt o revelație dumnezeiască a supremației „eului”, a principiului ipostatic în ființa divină.

Arhimandritul Sofronie nu discută însă niciodată întrebarea: „Cine e acest Eu?”. La care ipostasă se face referință? Tatăl?

⁵⁸ Videt Boga, p. 106, 164, 183.

Fiul? sau Duhul Sfânt Care rostește acest nume? Expresia implică un *singur* subiect la persoana întâi — Cei Trei nu pot spune Eu. N-ar fi trebuit ca aici să stea pluralul, ca în *Facerea* 1, 26⁵⁹? Dacă e rostită de un *singur* Eu, de un *singur* Dumnezeu, această expresie nu trebuie atunci pusă în legătură cu un *principiu de unitate* în Treime (esența) mai degrabă decât cu Trei Ipostase sau cu Una dintre Ele?

Unii teologi occidentală moderni sunt foarte sensibili la riscul implicat în considerarea a Trei Persoane absolute, și de aceea atribuie mai puțină importanță principiului ipostatic în ființa divină. Cu cât se accentuează mai tare supremația principiului ipostatic în Dumnezeire, cu atât mai mult riscăm să alunecăm într-un triteism cu trei centre absolute în Dumnezeu. De aceea mulți teologi occidentali au abandonat ideea de persoană ca una care ar „induce în eroare” și au găsit alte moduri de exprimare a trinității în Dumnezeu: „trei moduri de existență” (K. Barth), „trei moduri de subzistență” (K. Rahner), „trei mișcări” sau „moduri” de existență (J. Macquarrie), „trei modele distincte și ireductibile unul la altul” (K. Ward).

Arhimandritul Sofronie nu adoptă „compromisul” folosirii ideii de „personalitate corporată”, cum găsim, de exemplu, la mitropolitul Ioannis Zizioulas⁶⁰. Nu acceptă nici poziția părintelui Bulgakov, care vede în „Eu sunt” un *singur* Subiect absolut care combină în El pe „Eu”, „Tu” și „Noi”. După arhimandritul Sofronie, această personalitate multiplă într-un *singur* subiect duce la fuziunea persoanelor.

Principiile teologice ale arhimandritul Sofronie îngăduie învățaturii sale trinitare să reziste acestui argument. Refuzând să abordeze chestiunea la nivelul explicației raționale, el recurge la percepția „existențială” a antinomiei între distincția absolută dintre Persoanele divine (în așa fel încât Tatăl și Fiul sunt văzuți ca subiecte personale în dialog și interacțiune între Ele) și identitatea Lor absolută (cf. *In* 10, 30). El scrie:

⁵⁹ Cf. K. WARE, „The Mystery of the Human Person”, p. 66; cf. JUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Dialog. Tryph.* LXII. 2, p. 290; cf. BARNABAS, *Epist.* V. 5, p. 284, *ibid.*, VI. 12, p. 288; TROPIL AL ANTONIEI, *Ad Autolyce.* II. 18. 2, p. 65.

⁶⁰ J. ZIZIOULAS, „On Being a Person”, p. 39.

„Contemplarea ține nu de declarații verbale, ci de o experiență vie. În rugăciunea curată Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt văzuți în unitatea Lor consubstanțială”⁶¹.

Confuzie între creat și necreat?

S-ar părea că arhimandritul Sofronie reduce distanța ontologică între Dumnezeu și om până acolo încât diferența între Dumnezeu și om dispare. O astfel de posibilitate există mereu în mistică: „Mistica și-a avut întotdeauna riscul ei — acela de a ofuța o unire cu Dumnezeu prin ștergerea limitelor umanului și a însușirilor umane, pe de o parte, și prin subestimarea simțului uman de vinovăție, paznicul înfricoșat al identității noastre personale, pe de altă parte”⁶².

Ideea omului ca *mikrotheos* a putut părea vulnerabilă unor critici de acest gen. Astfel, în interpretarea dată de arhimandritul Sofronie pasajului de la *Matei* 16, 19, umanitatea din Hristos e înălțată până la „egalitatea” (*ravenstvo*), ba chiar „identitatea” (*tojestvo*) cu Dumnezeu.

Arhimandritul Sofronie e însă atent să nu estompeze diferența între Dumnezeu și om:

„Desăvârșirea în asemănare nu înlătură distanța ontologică dintre Dumnezeu Creatorul și omul creat”⁶³.

Deși omul e o oglindire a Absolutului și un centru universal și Dumnezeu, el nu devine Absolutul, „Principiul ultim a tot ce este” în legătură cu alte ființe vii:

„Devenind dumnezeu în ce privește conținutul vieții, ipostasa creată nu devine Dumnezeu pentru celelalte făpturi raționale”⁶⁴.

Această limitare se reflectă în faptul că libertatea ipostatică din om nu e absolută, întrucât omul nu e „Ființă în Sine”, nu-și poate edifica ființa proprie la modul absolut cum o poate

⁶¹ *Life*, p. 28.

⁶² J. ILLINGWORTH, *Personality Human and Divine: The Bapton Lectures 1894*, Londra, 1896, p. 17.

⁶³ *Life*, p. 78.

⁶⁴ *Videt Boga*, p. 182–184.

face Dumnezeu⁶⁵. Omul își menține statutul de creatură; el are mereu un început, în timp ce Dumnezeu e veșnic⁶⁶. Deci natura umană e îndumnezeită, ea nu se preschimbă în natură divină, în așa fel încât Treimea să fie nevoită să se extindă la numărul ipostaselor umane adăugate. Omul nu devine participant la natura lui Dumnezeu, ci doar la energiile Lui, întrucât esența divină e incomunicabilă⁶⁷. Arhimandritul Sofronie e foarte conștient de faptul că omul devine un dumnezeu (*mikrotheos*), nu Dumnezeu (*Theos*).

Persoana: realitate materială sau spirituală?

În ce privește relația dintre principiul ipostatic și trupul material, arhimandritul Sofronie susține că persoana e „duh” — prin urmare, ea este o categorie imaterială spirituală. Acest lucru pare să implice faptul că trupul e doar un fel de „scoică” în care omul face prima experiență a existenței⁶⁸. Asemenea lui Descartes, arhimandritul Sofronie crede că persoanele nu sunt trupuri. Să adere el oare la viziunea carteziană dualistă despre natura umană (minte–trup) care a avut o puternică influență asupra dihotomiei clasice suflet–trup?

Mai întâi, refuzul cartezian de a identifica persoana și trupul nu e o slăbiciune „de facto”. Deși are multe puncte vulnerabile, abordarea lui Descartes a fost reluată de unii erudiți moderni care au relansat forme radicale de dualism cartezian drept cea mai coerentă concepție despre identitatea personală (cf., de exemplu, R. Swinburne⁶⁹).

În al doilea rând, la arhimandritul Sofronie trupul e văzut drept „concretizarea” (expresia) materială a persoanei spirituale. Dar în locul unei viziuni holiste despre persoană el preferă să dezvolte implicațiile ascetice ale relației trup–duh. El explorează astfel distanța între ipostasa care se dezvoltă și condiția umană căzută a naturii noastre trupesti. Nu se con-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁶ *Videt Boga*, p. 193. *Felicité*, p. 32.

⁶⁷ *Felicité*, p. 30. *Videt Boga*, p. 118.

⁶⁸ *Videt Boga*, p. 186.

⁶⁹ Cf. R. SWINBURNE, *The Christian God*, Oxford, 1994, p. 16 sq.

ventrează asupra unei unități trup-suflet transfigurate în realitatea ei eshatologică. În contextul opoziției între persoană și natura trupului el dezvoltă teoria ascetică a luptei cu gândurile (*logismoî*) care apar ca urmare a pulsionilor naturii căzute de care ipostasa noastră e chemată să se disocieze.

Mai mult, el exploatează dimensiunea spirituală a persoanei pentru ca să trateze mai ușor ideea umanității după modelul perihorezei trinitare. Faptul că trupul e doar o expresie a persoanei, și nu o parte integrală a lui, îi îngăduie arhimandritului Sofronie să deplaseze discuția relațiilor interpersonale pe planul spiritual, unde nu e nevoit să se angajeze în problema separării material-trupești a ființelor umane între ele. Și astfel își poate permite să vorbească despre transferul de ființă între persoane în termeni spirituali.

Contribuția arhimandritului Sofronie

Dacă încercăm să evaluăm în ce măsură ideile arhimandritului Sofronie contribuie la dezvoltarea noțiunii de persoană în teologia creștină, apare limpede faptul că multe din ideile pe care le propune circulau deja în mințile teologilor dinaintea lui.

Câteva antecedente în Tradiție

PERSOANĂ ȘI IUBIRE. Iubirea reciprocă drept miez al existenței trinitare fusese deja accentuată în Tradiție. Pentru Părinții Capadocieni, unitatea lui Dumnezeu stă în comuniunea (*koinonia*) Dumnezeirii⁷⁰. Folosind analogia ternară *amans, quod amatur, amor*, Fericitul Augustin a contribuit la dezvoltarea ideii de iubire reciprocă în Treime⁷¹. Richard de Saint-Victor a dezvoltat și mai mult ideea iubirii reciproce din Treime, ajungând la concluzia că „desăvârșirea unei persoane cere comuniunea cu altă persoană”⁷².

⁷⁰ VASILE CEL MARE, *Spir.* XVIII. 45, p. 406; cf. Grigorie al Nyssci în VASILE CEL MARE, *Epist.* 38. 4, p. 85.

⁷¹ AUGUSTIN, *De Trin.* VIII. 10. 14, p. 290–291.

⁷² RICHARD, *De Trin.* III. 6, p. 141.

În gândirea modernă se poate observa o tendință spre „antropologia teologică”, un aspect al acesteia fiind faptul de a-l vedea pe om în termenii structurii lui relaționale edificate pe percepția holistă (vs tripartită) a persoanei umane. Învățătura arhimandritului Sofronie se înscrie în spectrul larg al „noii conștiințe trinitare” moderne care se întinde de la relansarea „ortodoxiei” doctrinare până la propagarea unor forme de „personalism social” sau „socialism personalist” al lui J. Moltmann⁷³. Caracterul relațional al persoanei a fost evidențiat de curentul „personalismului dialogic” în prima jumătate a secolului XX (reprezentat de M. Buber, F. Rosenzweig și F. Ebner). O abordare similară poate fi găsită mai recent la gânditorul englez John Macmurray⁷⁴. Ideea era însă deja omniprezentă în filozofia religioasă și teologia trinitară rusă. Astfel N. Berdiaev scrie: „Persoana nu e autosuficientă, ea presupune existența altor persoane. [...] Persoana umană nu se poate realiza decât în comuniune”⁷⁵. Dar cele mai apropiate paralele se găsesc la părinții P. Florenski și S. Bulgakov, a căror noțiune de persoană se rotește în jurul aceluiași principiu principal: „lubesc, deci exist (*amo, ergo sum*)”⁷⁶.

COMENSURABILITATE IPOSTATICĂ. Ideea arhimandritului Sofronie de comensurabilitate ipostatică între Dumnezeu și om, idee care trimite la caracterul omului de *mikrotheos*, își are și ea antecedentele ei. Deși termenul ca atare nu se găsește în terminologia patristică, ideea era deja prezentă atât în Răsărit, cât și în Occident. Ideea că omul transcende ordinea creată se găsește într-un pasaj din Sfântul Grigorie din Nazianz: Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său ca o „a doua lume”, „un univers mare în cel mic”⁷⁷. Conștient de fini-

⁷³ J. MOLTSMANN, *The Trinity and the Kingdom of God*, Londra, 1981; *History and the Triune God. Contributions in Trinitarian Theology*, Londra, 1991.

⁷⁴ Cf. J. MACMURRAY, *Persons in Relation*, Londra, 1961.

⁷⁵ BERDIAEV, „Report of Student Conference”, *Sobornost* 3 (1935), p. 7.

⁷⁶ P. FLORENSKI, *Stolp*, p. 90 sq.

⁷⁷ *Orat.* 38. 11, *PG* 36, 32C–324B. Despre antropologia maximalistă a Sfântului Grigorie din Nazianz, cf. A. ELLVERSON, *The Dual Nature of Man*, Uppsala, 1981, p. 38.

tudinea cosmosului creat, nici Sfântul Grigorie al Nyssei nu e mulțumit cu termenul *microcosmos*:

„Cei care măresc firea omenească comparând-o cu această lume și spunând că omul e un microcosmos, o lume mică, alcătuit din aceleași elemente ca și universul [...] nu-și dau seama că acordă omului însușirile tânțarului și soarecelui, căci și ei sunt alcătuiți din cele patru elemente. [...] Ce lucru mare e ca omul să fie socotit o imagine și asemănare a lumii, a cerului care trece și a pământului supus schimbării?” „Măreția noastră stă în asemănarea cu Dumnezeu”⁷⁸.

La ideea infinității potențialului uman s-a ajuns și în gândirea occidentală:

„Persoana e o unitate care exclude orice altceva, și totuși o totalitate sau om întreg cu infinite puteri de includere”⁷⁹.

Ideea *transcendenței ipostatice* a omului e amplu prezentă în gândirea occidentală contemporană⁸⁰.

O tendință asemănătoare există și în filozofia religioasă răsărită. De exemplu, la V. Soloviov găsim ideea că infinitatea „coului” uman reprezintă asemănarea cu Dumnezeu în om. Paralele și mai izbitoare cu arhimandritul Sofronie găsim în antropologia lui N. Berdiaev, cel care a introdus termenul *mikrotheos* în antropologia creștină. El derivă această idee din faptul că omul e comensurabil cu Dumnezeu în calitate de spirit liber⁸¹. Ideea comensurabilității dintre Dumnezeu și om e dezvoltată încă și mai mult de părintele S. Bulgakov. În calitate de chip al lui Dumnezeu, omul e în realitate o „repetare” (*povtorenie*) a lui Dumnezeu: „Dumnezeu și-a înmulțit și repetat chipul ipostatic în lumile angelică și umană”. Ceea

⁷⁸ *Opif. hom.*, PG 44, 177D–180A.

⁷⁹ J. ILLINGWORTH, *Personality Human and Divine*, p. 30.

⁸⁰ Cf. J. CULLEN, „The Patristic Concept of the Deification of Man Examined in the Light of Contemporary Notions of the Transcendence of Man” (teză de doctorat), Oxford, 1985.

⁸¹ N. BERDYAEV, *The Beginning and the End*, p. 36, 40.

ce îi îngăduie să afirme o identitate (*tojestvo*) și o egalitate (*ravenstvo*) între om și Dumnezeu:

„În ciuda distanței infinite între Creator și creatură, Prototipul și chipul sunt unite de o anume «identitate» (*tojestvo*) care determină corelarea lor pozitivă și pregătește Întruparea viitoare”⁸².

ANTINOMII TRINITARE. Arhimandritul Sofronie nu e un pionier nici în elaborarea contradicțiilor logice ale dogmei trinitare și în acceptarea lor ca antinomii. Astfel, în ce privește antinomia Ipostaselor trinitare, idei similare cu ale arhimandritului Sofronie găsim, de exemplu, la V. Lossky. Acesta îl precedă în afirmația că

„Ipostasele sunt asemănătoare în aceea că sunt neasemănătoare sau, mai degrabă — ca să trecem dincolo de ideea asemănării care nu-și are locul aici — trebuie spus că absolutitatea diferenței lor implică o identitate absolută”⁸³.

Și explicația dată misterului numărului „trei” arhimandritul Sofronie are antecedente în tradiția patristică și în filozofia religioasă rusă. Sfântul Grigorie din Nazianz spunea: „Monada mișcându-se de la început spre diadă, s-a oprit la Triadă”⁸⁴. Iar părinții P. Florenski și S. Bulgakov accentuează și ei că persoana, a cărei ființă se exprimă în iubire, nu poate fi în izolare (ca monada); în diadă fiecare persoană ar fi limitată la o reflectare în oglindă a celeilalte persoane; așadar, numai în triadă e depășită această limitare⁸⁵.

PERSOANĂ ȘI INDIVID. În legătură cu noțiunea de ipostasă, importanta distincție între individ și persoană fusese deja afirmată în gândirea răsăriteană mai cu seamă de N. Berdiaev și V. Lossky. Berdiaev scrie:

⁸² BULGAKOV, *Agneș Bojii*, p. 160; cf. *ibid.*, *Svet nevecernii*, p. 277–278.

⁸³ V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 113.

⁸⁴ *Or.* 29, 2, p. 180.

⁸⁵ FLORENSKI, *Stolp*, p. 97 sq; BULGAKOV, „Zavet”, p. 8 sq.

„Individul e o categorie naturală și sociologică. Individul se naște în procesul nașterii și ține de lumea naturală. Persoana e categorie spirituală și etică. [...] E creată spiritual și actualizează ideea divină de om. Persoana nu e natură; e libertate și spirit [...] individul e parte a rasei și societății [...] în timp ce persoana nu trebuie gândită ca parte a nici unui fel de întreg”⁸⁶.

Persoana se află astfel la polul opus al individualismului sau, cum preferă să spună Berdiaev, al egocentrismului.

APOFATISM. Nici dimensiunea apofatică din definiția noțiunii de persoană umană nu e o idee nouă pentru tradiția răsăriteană. În încercarea sa de a rezuma gândirea patristică, V. Lossky spune că „persoană” înseamnă ireductibilitatea omului la natura sa — ireductibilitate, nu ceva ireductibil, ci un sine distinct de propria sa natură⁸⁷. Aceeași atitudine poate fi găsită în Occident. Persoana e ceva ireductibil: misterul faptului de a fi persoană nu poate fi redus la faptele științelor care o studiază. Abordarea apofatică răsăriteană a persoanei nu este însă de tipul lui Sartre, care spune că nu putem defini persoana în abstract, întrucât la început omul nu e nimic; putem vorbi de ea numai după un anumit stadiu al dezvoltării ei. În Răsărit, o definire negativă a persoanei e pusă în legătură cu dimensiunea apofatică a Prototipului ei, Persoana divină. Așa cum s-a spus: „Teologia noastră negativă cere drept contraparte a ei o «antropologie negativă»”⁸⁸. Ipostasa noastră începe definirea pentru că, în calitatea ei de principală realitate a noastră, este de fapt punctul de plecare pentru orice definiție; e „canonul realității noastre, lucrul cel mai real pe care-l cunoaștem și în comparație cu care estimăm realitatea din

⁸⁶ N. BERDYAEV, *The Beginning and the End*, p. 135–136 și V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 121–122. Între autori mai recentți, cf. C. YANNARAS, *Freedom of Morality*, trad. E. Briere, New York, 1984, p. 22–23; K. WARE, „The Mystery of the Human Person”, p. 67.

⁸⁷ V. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, New York, 1985, p. 118.

⁸⁸ K. WARE, „The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers”, p. 198.

celelalte lucruri”⁸⁹. Un apofatism similar în abordarea persoanei găsim, de exemplu, în antropologia lui Berdiaev⁹⁰. Și părintele Florenski accentuează faptul că, spre deosebire de „lucruri”, persoana e indefinibilă⁹¹.

Vom trage, așadar, de aici concluzia că arhimandritul Sofronie reproduce doar idei teologice care au fost deja afirmate? O astfel de concluzie n-ar face însă dreptate originalității teologiei arhimandritului Sofronie.

Originalitatea arhimandritului Sofronie

Arhimandritul Sofronie e o punte teologică între diverse universuri de gândire: între filozofia religioasă rusă și tradiția ascetică răsăriteană îmbogățite cu propria sa experiență. Acest triplu spectru în abordarea de către el a temei persoanei determină unicitatea ei.

Accentul pus pe ideea comensurabilității ipostatice deschide o nouă dimensiune în sfera teologiei ascetice. Spre deosebire de arhimandritul Sofronie, unii autori contemporani care tratează despre ascetism nu trec dincolo de afirmarea afinității/analogiei între Ipostasa divină și ipostasa umană. Ei își edifică antropologiile pe afirmația axiomatică că există o *incomensurabilitate* între omul creat și Dumnezeu necreat. Și tind să accentueze diferența dintre ei⁹². Acest lucru e evident îndeosebi în discuția modelului trinitar. Tendința generală a autorilor ortodocși recenți e aceea de a trata pe acel „așa cum” din *Ioan 17, 21* („Așa cum Tu, Tată, ești în Mine și Eu în Tine, ca ei să fie în noi”) într-un sens figurat, ca o analogie. Iar acolo unde persoana e finită, o aplicare adecvată a modelului trinitar umanității e dificilă. V. Lossky afirmă astfel o atât de mare diferență între ipostasele divină și umană, încât atunci când aplică oamenilor noțiunea de persoană e nevoit să

⁸⁹ Cf. ILLINGWORTH, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁰ Cf. rezumatul lui B. VIȘESLAVTEV, „Образ Божий”, p. 60–61.

⁹¹ *Stolp*, p. 83.

⁹² Critica gândirii arhimandritului Sofronie de către M. Hodanov și A. Osipov se rotește în jurul faptului non-comensurabilității între Dumnezeu și om.

redefinească noțiunea de persoană: pentru el persoana umană nu e o categorie absolută și, de aceea, n-are obiecții la aplicarea în aceasta a unor categorii numerice⁹³.

Susținând comensurabilitatea ipostatică așa cum o face filozofia religioasă rusă, arhimandritul Sofronie folosește într-un mod mai extins modelul hristotrinitar în termenii relevanței lui practice pentru principiile ascetice. Acesta e un aspect în care teologia lui diferă de persoana în viziunea filozofiei ruse. Deși arhimandritul Sofronie e cu siguranță influențat de Florenski, Bulgakov și Berdiaev, cadrele gândirii lor rămân diferite. Asupra părinților Bulgakov și Florenski poate fi observată influența idealismului german. Berdiaev își recunoaște în mod explicit datoria față de filozofia personalistă, și mai cu seamă față de Dostoievski⁹⁴. El examinează persoana și individul din punct de vedere al antropologiei sociale. Spre deosebire de abordarea lor, teologia arhimandritului Sofronie e determinată de considerații ascetice practice. De aici apare diferența radicală dintre ei. Astfel, de exemplu, la arhimandritul Sofronie egocentrismul individualist poate fi depășit prin împlinirea poruncii iubirii dată de Hristos. Pentru Berdiaev, „strivirea jertfelnică a sinelui” e generată de creativitatea umană care pentru el este însăși realizarea persoanei umane. Drept urmare, el n-are un „loc” teologic pentru practica ascetică a ascultării față de care este extrem de critic: pentru el ascultarea ucide persoana, e o cale ușoară de a evita „povara” libertății⁹⁵. Pentru arhimandritul Sofronie însă, creativitatea nu contrazice ascultarea, pentru că ascultarea e o expresie virtuală a persoanei.

Astfel, pentru arhimandritul Sofronie preocuparea teologică centrală sunt implicațiile *ascetice* ale ideii asemănării cu Dumnezeu a persoanei umane. Această idee era deja prezentă în filozofia religioasă, dar nu era integrată în teologia ascetică și practicarea ei ca o expresie a teoriei din viziunea dogmatică. În abordarea arhimandritului Sofronie,

⁹³ V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 114–119.

⁹⁴ N. BERDYAEV, *The Beginning and the End*, p. 137.

⁹⁵ „Problema celoveka”, p. 15, 16.

„fiecare treaptă din viața creștină e în mod inseparabil legată de dogmele fundamentale ale credinței noastre”⁹⁶

În concret, ideea comensurabilității ipostatice îi îngăduie arhimandritului Sofronie să vadă dimensiunea kenotică din viața ascetică și din noțiunea de îndumnezeire drept reflectare a Prototipului divin. Dimensiunea trinitară a acestei comensurabilități oferă baza dogmatică pentru noțiunea rugăciunii pentru întreaga lume și umple cu un nou sens teologic noțiunea ascultării monahale. Ideea triunității se reflectă apoi și în înțelegerea de către arhimandritul Sofronie a principiilor vieții comunitare și îndumnezeirii. Importanța primordială a relațiilor ipostatice îi îngăduie arhimandritului Sofronie să integreze în cadrul teologiei ascetice răsăritene experiențele ascetice ale părăsirii de Dumnezeu și aducerea-aminte de moarte.

Concentrându-se asupra noțiunii de persoană, arhimandritul Sofronie ridică teologia ascetică răsăriteană la un nou nivel de integrare teologică, fiindcă înțelegerea de către el a persoanei umane e marcată de maximalism. El susține o afinitate între Ipostasa divină și cea umană: omul e un *mikrotheos* și acest lucru îmbrățișează dimensiunile atât hristologică, cât și trinitară ale existenței divine. Maximalismul arhimandritului Sofronie nu este lipsit de antecedente atât în Răsărit, cât și în Occident, mai cu seamă în filozofia religioasă rusă. Preocuparea lui de a afirma o afinitate între Dumnezeu și om a creat baza necesară pentru folosirea într-un mod mai extins a modelului hristo-trinitar divin în teologia ascetică. În aceasta stă, credem, contribuția arhimandritului Sofronie.

⁹⁶ *Words of Life*, p. 11.

IV

Kenoza

În Evanghelia după Ioan, înainte de a Se preda pe Sine în-
truși patimii și morții Sale făcătoare de viață, Hristos spune:
„Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul
lui să și-l pună pentru prietenii săi” (*In* 15, 13). Ca proiecție a
tubirii dumnezeiești în plan uman, aceste cuvinte descriu iu-
birea desăvârșită care presupune însă sacrificiul ultim. Iubirea
„nu caută ale sale” (*I Co* 13, 5). De la Sfântul Apostol Pavel
încoace Hristos e prezentat de propovăduirea creștină drept
exemplul suprem de iubire jertfelnică:

„Gândul acesta să fie în voi care era și în Hristos Iisus,
Care Dumnezeu fiind, n-a socotit drept o pradă faptul de
a fi el egal cu Dumnezeu, ci S-a golit pe Sine însuși
[*ekenosen eauton*], chip de rob luând, făcându-Se ase-
menea oamenilor și la înfățișare aflându-se ca om; S-a
smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte, și
încă moarte pe cruce” (*Fip* 2, 5-6).

Această dramă a kenozei (golirii de Sine) a lui Hristos¹ zugră-
vită de Sfântul Apostol Pavel e înfățișată pe larg în întreaga
tradiție răsăriteană ortodoxă, în scrierile patristice ca și în
textele liturgice.

La arhimandritul Sofronie această temă a kenozei se află
în prim-planul preocupărilor lui teologice. Noțiunea kenozei

¹ Cf. L. RICHARD, *A Kenotic Christology*, Washington, 1982; și *Christ: The Self-Emptying of God*, Mahwah, 1997.

domină întreaga sa teologie, dar mai cu seamă învățătura sa despre persoană. Ca atare, ea configurează într-un mod covârșitor viziunea sa despre viața ascetică și, în cele din urmă, despre desăvârșirea creștină. De-a lungul formării sale teologice arhimandritul Sofronie a asimilat cu atenție curente încrucișate alcătuite din idei kenotice legate de hristologie, Treime și antropologie, pe care le-a contopit într-o învățătură unificată, în care Hristos în kenoza Lui apare drept modelul suprem. Centralitatea kenozei în gândirea sa apare într-un mod mai articulat dacă juxtapunem și contrastăm poziția „kenotică” a arhimandritului Sofronie cu percepția predominantă unilateral „pleromatică” a spiritualității răsăritene la unii autori ortodocși. Ca urmare a unei deformări exagerate a deplinătății (*pleroma*) eshatologice deja prezente în Biserică, aceștia accentuează într-un mod exclusiv „plenitudinea” și „bucuria”².

Dimensiunea kenotică a teologiei ascetice a arhimandritului Sofronie a fost suficient de amplu conturată în teza părintelui Zaharia Zacharou³. Abordarea noastră e determinată de o preocupare diferită: vrem să prezentăm modul în care arhimandritul Sofronie a absorbit și sintetizat diversele curente kenotice într-o schemă hristotrinitară unificată. Vom ilustra apoi semnificația dimensiunii kenotice din existența divină în înțelegerea Euharistiei, temă care nu e atinsă în studiul părintelui Zaharia Zacharou.

Kenoza lui Hristos

Kenotismul arhimandritului Sofronie e determinat în mare măsură de înțelegerea kenozei lui Hristos. În largul spectru al interpretării textului de la *Filipeni* 2, 6–7, arhimandritul Sofronie accentuează două planuri: kenoza divino-umană temporală din Hristos de-a lungul vieții sale pământești și kenoza intratrinitară eternă manifestată în Logosul divin.

² Cf. L. GILLET, „Looking unto the Crucified Lord”, *Sobornost* 3, 2 (1953), p. 24–33.

³ *He pragmatose*, p. 272–289.

Abordarea kenozei pământești a lui Hristos de arhimandritul Sofronie se bazează pe înțelegerea tradițională — Întruparea e o kenoză ontologică prin ea însăși⁴. Logosul divin *necreat* intră și asumă un mod „inferior” de existență: existența umană *creată*⁵. Arhimandritul Sofronie se referă în repetate rânduri la *Filipeni 2, 6–7* și vorbește despre Dumnezeu Care „Se micșorează pe Sine Însuși”, „luând forma unui sclav” și „smerindu-Se până la moartea pe cruce”. Logosul în divinitatea Lui „S-a coborât din ceruri pe pământ și mai departe — până în iad”⁶.

Arhimandritul Sofronie mai observă că în Întrupare Logosul divin nu-și exercită divinitatea proprie, ci acționează mereu în numele și puterea Tatălui sau prin Duhul Sfânt. Hristos a evitat astfel orice act care să fi avut un caracter de autodivinizare. Plecând de la Sfânta Scriptură, arhimandritul Sofronie evidențiază astfel rolul Duhului Sfânt în zămislirea (*Lc 1, 35*) și botezul lui Hristos (*Mt 3, 15*); observă că Dumnezeu L-a înviat (*I Ptr 1, 21*) și a dat mărturie pentru El (*In 5, 31–32*). Același principiu se reflectă în formula liturgică a epiclezei, de invocare a Duhului Sfânt, din care se poate deduce că nu Hristos săvârșește de la Sine Însuși sfințirea pâinii și vinului euharistic prin cuvintele Sale de instituire, ci Tatăl prin puterea Duhului Sfânt. Refuzul constant de către Hristos al oricărei autodivinizări explică de ce anume a preferat să-și aplice titlul „Fiul Omului” mai degrabă decât acela de „Fiul lui Dumnezeu”:

„Din contextul Evangheliei reiese limpede că Hristos nu folosea acest nume ca un nume propriu, ci ca un nume comun tuturor oamenilor”⁷.

⁴ Cf., de exemplu, CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *De rect. fid. ad Arcad. Martinum*, p. 238.

⁵ Pentru istoria hristologiei kenotice, cf. L. RICHARD, *Christ: The Self-emptying of God*, p. 73–83.

⁶ *Vlădet Boga*, p. 128, 132, 135 etc.

⁷ *Felicité*, p. 44–45.

Astfel kenoza în timp a Logosului constă în „pogorârea Lui ontologică în Întrupare” și e o „conformare” voluntară dinamică cu modul existenței umane.

Arhimandritul Sofronie subliniază însă și faptul kenozei din Hristos Omul (cf. *1 Tim 2, 5*) în cursul vieții Sale pământești ca om:

„Toată viața Lui cu noi n-a fost decât un «chin neîncetat». Golgota nu e decât actul final în care toate se adună ca într-un punct culminant”⁸.

Arhimandritul Sofronie face o încercare de a străpunge vălul aruncat peste lumea interioară a lui Hristos. De aceea, el oferă o analiză duhovnicească a evenimentelor însemnate ale vieții pământești a lui Hristos în termeni de kenoză — mai cu seamă isпитirile, Ghețimani și Golgota⁹.

Kenoza eternă

Aspectul etern al kenozei lui Hristos e perceput în cadrul iubirii kenotice intratrinitare. Arhimandritul Sofronie remarcă aici că încă înainte ca Hristos să-și fi săvârșit kenoza pământească „ea era săvârșită deja în cer față de Tatăl, potrivit divinității Lui”. Kenoza pământească e astfel o manifestare a celei cerești:

„Prin El [Hristos] ni se dă o descoperire despre natura Dumnezeului-Iubire. Desăvârșirea constă în aceea că această Iubire se predă pe sine în chip smerit și fără rezerve: Tatăl Se revarsă pe Sine Însuși în întregime în nașterea Fiului, Care întoarce Tatălui Său toate”¹⁰.

Această „revărsare” kenotică arhimandritul Sofronie o înțelege ca predarea de Sine a Tatălui către Fiul în toată deplinătatea ființei Lui necreate. „Astfel Fiul e egal cu Tatăl în

⁸ *Videt Boga*, p. 233–234.

⁹ *Ibid.*, p. 222 (ispitiri); 27, 46, 49, 78 etc. (Ghețimani); 50, 91, 117 etc. (Golgota).

¹⁰ *Ibid.*, p. 234.

deplinătatea absolută a ființei divine”¹¹. Ideea arhimandritului Sofronie de „luare în sine” de către o Ipostasă a celorlalte Ipostase clarifică pasajele din Evanghelii care atestă unitatea Tatălui și a Fiului¹². Această kenoză absolută a lui Hristos — orientarea de Sine totală spre Tatăl — se manifestă îndeosebi în Întrupare, în Ghețimani și pe Golgota. Această dăruire de sine implică ambele aspecte ale ființei lui Hristos — divinitatea și umanitatea Lui:

„Într-o deplinătate asemănătoare a iubirii care se goleşte pe sine Fiul Se predă Tatălui atât în divinitatea, cât și în umanitatea Lui”¹³.

Astfel, evenimentele din Ghețimani și Golgota implică atât divinitatea, cât și umanitatea lui Hristos: „În acele zile El a făcut un pas decisiv spre realizarea kenozei și ca om”¹⁴ — „și om” înseamnă aici pe lângă kenoza divină eternă a Logosului. Kenoza umană fuzionează cu cea divină pe care o face arătată.

Acest fapt are importante consecințe pentru teologia ascetică a arhimandritului Sofronie. Kenoza divină și umană devin una nu numai în Persoana lui Hristos. Prin participarea la kenoza Logosului umanitatea își restaurează capacitatea de iubire kenotică asemenea lui Dumnezeu. Evenimentul kenozei Dumnezeului-om în toate fațetele lui explică o conexiune crucială pentru înțelegerea teologiei arhimandritului Sofronie — cea între kenoză (golire) și theoză (îndumnezeire).

„Kenoza Lui desăvârșită e transfigurată în îndumnezeirea deopotrivă de desăvârșită a firii noastre”¹⁵.

În această „comunicare a însușirilor” firilor prin kenoză nu numai omul participă la existența divină, dar și Dumnezeu-Treime Se goleşte pe Sine Însuși pe Cruce prin Ipostasa Lui întrupată într-o iubire kenotică pentru lume. Fapt implicat în întrebarea retorică a arhimandritului Sofronie:

¹¹ *Ibid.*, p. 135.

¹² *Ibid.*, p. 83; cf. *Life*, p. 29.

¹³ *Ibid.*, p. 135.

¹⁴ *Ibid.*, p. 203; cf. și p. 234.

¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

„Ne este îngăduit oare să ne aventurăm dincolo de experiența noastră și să concepem într-o contemplare mentală participarea Tatălui și a Duhului Sfânt la moartea Fiului pe Cruce?”¹⁶.

Cu alte cuvinte, Întruparea Celei de-a Doua Persoane a Treimii arată o kenoză divină condescendentă nu numai față de o altă Persoană divină, ci și una a Dumnezeuului-Treime față de omul creat.

Originile kenotismului arhimandritului Sofronie

Cercetări mai noi au demonstrat că Părinții răsăriteni n-au explorat suficient dimensiunea kenotică a Dumnezeirii pentru a fi putut fi o bază a kenotismului trinitar al arhimandritului Sofronie; mai mult, „creștinismul a șovăit să-l atribuie lui Dumnezeu autenticitatea iubirii kenotice pe care a recunoscut-o în Iisus”¹⁷. Pentru Părinți, ideea kenozei implica prin ea însăși o mutabilitate și, ca atare, nu putea fi atribuită lui Dumnezeu.

Kenoza lui Hristos în gândirea rusă

Tema kenozei a ajuns în prim-planul hristologiei în secolele XVIII–XIX ca o încercare de a împăca afirmațiile Crezului ortodox cu noua imagine a lui Iisus care apărea din studiul ei istorico-critic în Occident, imagine care a pătruns treptat și pe scena intelectuală rusă. Dimensiunea kenotică din hristologia rusă s-a dezvoltat în mod articulat în secolul XIX în mediul desemnat în mod obișnuit drept „tradiție bisericească”. Trăsăturile caracteristice ale acestei evoluții teologice erau, pe de o parte, puternica ei bază scripturistică și liturgică cu un puternic colorit monahal, iar, pe de altă parte, preocuparea pastorală:

¹⁶ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷ Cf. L. RICHARD, *Christ: The Self-Emptying of God*, p. 105.

fiecare idee era evaluată în lumina implicațiilor ei practice pentru pietatea monahală și populară.

Kenotismul a devenit o trăsătură generală a creștinismului rus al acelei epoci; Hristosul kenotic era însă deja „prezent în fundalul oricărei minți ruse”¹⁸. Părintele S. Bulgakov notează astfel existența unui mod pur rusesc de interpretare artistică a imaginii lui Hristos și care strânge la un loc scriitorii atât de diferiți în spirit unul de altul cum sunt Turgheniev și Dostoievski. Linia care desparte literatura și filozofia religioasă rusă se estompează adeseori. Literatura a hrănit filozofia cu imaginile ei transpuse ulterior în idei filozofice, până acolo încât Berdiaev a putut afirma că filozofia religioasă rusă prelucrează de fapt teme ridicate de literatura rusă. De aceea, Hristosul kenotic al literaturii ruse a devenit o temă teologică. Tendința kenotică s-a manifestat în sfera idealurilor morale create de literatura rusă. Arhimandritul Sofronie era un bun cunoscător al literaturii ruse a secolului XIX, fapt reflectat în aluziile la poezii și scriitorii ruși din scrierile sale. Din literatura rusă idealul kenotic a pătruns și saturat mințile filozofilor și teologilor ruși, ajungând treptat să fie exploatat și în sfera pastorală.

În chip firesc, atenția teologică acordată kenozei lui Hristos a ridicat problema unei kenoze ca atribut etern al Treimii. Astfel, în „tradiția bisericească” rusă mitropolitul Filaret Drozdov al Moscovei privea crucea ca „o icoană pământească” și „umbră a crucii iubirii din cer”. Analizând noțiunea modului iubirii intratrinitare la mitropolitul Filaret, R. Williams scrie: „Filaret pare să implice faptul că iubirea lui Dumnezeu e kenotică la modul absolut, nu doar cu referire la economia mântuirii; că iubirea lui Dumnezeu pentru lume descoperită în jertfa lui Hristos are același caracter ca și iubirea reciprocă a Tatălui, Fiului și Duhului în Dumnezeu”¹⁹. Mitropolitul Filaret exprimă caracterul absolut kenotic al iubirii dumnezeiești în faimoasa lui formulă:

¹⁸ N. GORODETZKY, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, p. XI („Introduction”).

¹⁹ R. WILLIAMS, „The Theology of Vladimir Lossky: An Exposition and Critique” (teză de doctorat), Oxford, 1975, p. 59.

„Iubirea Tatălui e cea care răstignește, iubirea Fiului e iubirea răstignită, iar iubirea Duhului e iubirea care triumfă în puterea crucii. Așa a iubit Dumnezeu lumea!”²⁰

Iubirea kenotică e astfel un atribut divin după care e recunoscută Dumnezeuirea. Comentând pasajul biblic de la *Matei* 27, 40, unde Hristos e îndemnat „să se coboare de pe cruce” mitropolitul Filaret spune:

„Fiul lui Dumnezeu Se face arătat pe Sine Însuși în faptul că nu Se va coborî de pe cruce până ce nu Se va fi golit cu totul în năzuința avântată a iubirii Sale față de Tatăl Său”²¹.

La mitropolitul Filaret însă, această iubire din Treime e încă una „economică”, până acolo încât însăși lumea apare ca un efect și agent al manifestării acestei iubiri. Într-un alt pasaj, mitropolitul Filaret enunță mai sus-menționata formulă a iubirii dumnezeiești în așa fel încât aici lumea apare ca parte indispensabilă a ei:

„Dacă Tatăl ceresc Își dă pe Fiul Său Unul-Născut din iubire pentru lume, în chip asemănător și Fiul Se dă pe Sine Însuși din iubire pentru lume: iubirea răstignește, dar e și răstignită”²².

Ideile mitropolitului Filaret se reflectă în gândirea arhimandritului Sofronie. Astfel, pentru aceasta din urmă pasajul scripturistic de la *Ioan* 3, 16 leagă iubirea kenotică absolută din Treime de iubirea divină kenotică economică față de lume:

„În sfatul mai înainte de veci al Treimii a fost hotărât acest mod de mântuire a omului căzut [și anume Întruparea kenotică]. Nu e aceasta oare kenoza de Sine a Tatălui Care «atât de mult a iubit lumea că pe Unul-Născut

²⁰ Cf. „Propoved na Veliki Piatok (1816) [Predică în Vinerea Mare]”, în *Socinenia Filareta Mitropolita Moskovskogo* [Operele lui Filaret mitropolitul Moscovei], vol. 1, Moscova, 1873, p. 90, 94. Arhimandritul Sofronie se referă la acest pasaj în *Life*, p. 29.

²¹ FILARET, *op. cit.*, p. 94.

²² *Ibid.*, p. 93.

Fiul Său L-a dat ca oricine crede în el să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (In 3, 16) în sânul Dumnezeirii? [...] Astfel, Tatăl și Duhul participă veșnic la «lucrul» (In 17, 4) care a fost dat să-l facă lui Iisus»²³.

Kenoza la părintele S. Bulgakov

Cel care în secolul XX a dat tendinței ruse spre o percepție kenotică a creștinismului o fundamentare dogmatică fermă, nu în ultimul rând prin integrarea lor sistematică cu ideile kenotistilor germani, mai cu seamă ale lui Schelling, a fost părintele S. Bulgakov²⁴. Schelling folosea relația kenotică între Dumnezeu și creația Sa pentru cosmogonia sa; el vedea creația nu ca o „revelare” a lui Dumnezeu, ci drept însăși realizarea și personalizarea Lui. Părintele S. Bulgakov integrează această temă schellingiană în cadrul învățaturii sale despre Sofia apărută ca o încercare de a rezolva problema relației dintre Creator și creatura Sa. În această schemă sofianică părintele Bulgakov aplică fără rezerve noțiunea *kenozei absolute* Treimii și lui Hristos.

Prin părintele Bulgakov a fost introdus tânărul Serghei Sakhurov în ideile kenotismului creștin, ideile acestuia devenind matricea teologică pentru o integrare ulterioară a temei kenozei în teologia ascetică a arhimandritului Sofronie.

Părintele S. Bulgakov distinge diverse planuri în kenoza lui Dumnezeu. Kenoza e primul principiu al existenței trinitare: el constituie existența fiecărei lpostase. De aceea, el încearcă să deducă implicații kenotice din înseși noțiunile de paternitate și finalitate intratrinitară: „Dacă născându-L pe Fiul, Tatăl Se tăgăduiește pe Sine, primind pasivitatea faptului de a fi născut, Fiul Se golește pe Sine”²⁵.

Kenoza Tatălui față de Fiul se exprimă în faptul nașterii veșnice a Fiului din Tatăl. Părintele Bulgakov o exprimă în

²³ *Videt Boga*, p. 135–136.

²⁴ A. NICHOLS, *Light from the East*, p. 59; cf. N. GORODETZKY, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, p. 156 sq.

²⁵ S. BULGAKOV, *Agneș Bojii*, p. 468; cf. *ibid.*, p. 122: „Filialitatea e deja o kenoză veșnică”.

termenii „golirii de sine” (*samoopustoşcenie*) prin care Tatăl Se realizează în Fiul și care este și „înființarea Sa de sine” (*samoosuşcestvlenie*). El definește această golire de sine drept „dăruirea de sine celuiilalt, extazul jertfitor de sine al iubirii aprinse care se îngrijește fierbinte de celălalt”. Fiul oglindește golirea de sine a Tatălui și Se goleşte pe Sine de dragul Tatălui:

„Dacă Tatăl dorește să Se aibă pe Sine Însuși în Fiul, nici Fiul nu dorește să Se aibă pe Sine pentru Sine Însuși: El Își jertfește Sinele propriu (*samost*) Tatălui și, fiind Cuvântul lui Dumnezeu, Se face pe Sine Însuși lipsit de cuvânt făcându-Se Cuvântul Tatălui.”

În planul relațiilor interipostatice din Treime părintele Bulgakov afirmă o idee importantă: golirea de sine implică *suferință*. El reușește să împace acest element al suferinței cu acela al fericirii absolute din ființa divină astfel: suferința nu numai nu contrazice fericirea absolută din modul divin de existență: ea se identifică chiar cu ea în *bucuria iubirii jertfelnice* (*radost jertvennoi liubvi*) care unește în ea *suferința și fericirea*²⁶.

La părintele Bulgakov dimensiunea kenotică din Dumnezeu afectează cu necesitate percepția relației Creator—creatură. El vede creația ca pe un act kenotic al lui Dumnezeu. Kenoza Dumnezeirii constă în micșorarea de sine a absolutității lui Dumnezeu prin acceptarea unei *relații* cu creația: „Dumnezeul Absolut, Care n-are nici o relație cu nimic afară de El Însuși, devine astfel corelativ la modul absolut”. Fiecare din cele Trei Ipostase își are propriul rol în kenoza Dumnezeirii în relația Ei cu lumea creată. Kenoza Tatălui e tăcerea/inexistența Lui în creație: El Se revelează numai în Sofia divină — diada Fiu—Duh — ca și în Sofia creată²⁷. Kenoza Duhului în creație constă „nu numai în umbrirea creației în general, ci în acceptarea măsurii acestei creații și a dificultății ei de a percepe revelația Duhului”. Nedeplinătatea acestei percepții, ba chiar rezistența la ea, nu silește Duhul să abandoneze creația nimicului ei originar. El rămâne în ea, susținând-o în existență.

²⁶ *Ibid.*, p. 121–122.

²⁷ BULGAKOV, *Uteșitel*, p. 253.

Kenoza Sa se manifestă în îndelungă-răbdarea Duhului. În alt pusaj părintele Bulgakov vede kenoza Duhului în aceea că Duhul, Care e deplinătatea și adâncul Dumnezeirii, a intrat în procesul devenirii (*stanovlenie*) în autorevelarea Sa în Sofia creată. În opinia părintelui Bulgakov, nedeplinătatea (*nepolnota*) creației e doar o năzuință spre deplinătate. De aceea, kenoza Duhului înseamnă că El Cel nemăsurabil se mărginește la o măsură²⁸.

Kenoza Tatălui și a Duhului e invocată de părintele Bulgakov și în perspectiva Treimii economice implicate în Întrupare și Patimă. Astfel el menționează co-răstignirea Tatălui împreună cu Fiul²⁹. Kenotismul său trinitar și hristologic colorează la el puternic înțelegerea Întrupării. Părintele Bulgakov a intuit că, așa cum a adus o nouă viață în teologia protestantismului, această concentrare pe kenotism în hristologie ar putea înnoi și teologia ortodoxă. Alături de ideea tradițională a kenozei Întrupării, el vede în hristologia sa prin prisma kenozei și diversele puteri ale lui Hristos: cunoașterea, mintea și voința Sa. Chiar și îngroparea și preamărirea lui Hristos sunt potrivite în cadrul unei percepții kenotice, ca și existența Sa postpaschală veșnică³⁰.

Părintele Bulgakov crede că însăși definiția de la Chalcedon presupune o interpretare kenotică a naturii divine în Hristos. Corelarea naturii umane și divine în Hristos e posibilă numai dacă există o micșorare de sine kenotică a divinității, la fel și îndumnezeirea umanității. „Dumnezeu Se revelează în mod divino-uman (*bogocelovecino*)”³¹. Divinitatea lui Hristos nu suferă însă o micșorare, ci forma (*morphe*) ei, modul ei de existență se micșorează — Hristos lasă deoparte slava Lui dumnezeiască și intră în categoriile temporalității. Deși are divinitate, Hristos nu o folosește la extensiunea ei deplină: chiar și minunile lui Hristos din cursul vieții Sale pământești sunt marcate de limitări kenotice³².

²⁸ *Ibid.*, p. 239, 254.

²⁹ BULGAKOV, *Agneș Bojii*, p. 340, 400.

³⁰ *Ibid.*, p. 278, 410, 436.

³¹ *Ibid.*, p. 266, 270.

³² *Ibid.*, p. 252, 260, 264–265.

Părintele Bulgakov crede că și conștiința de sine a lui Hristos cu privire la dumnezeirea Sa s-a dezvoltat în cursul vieții Lui pământești. Aici kenoza Sa constă în trecerea ei printr-un proces de formare. De aceea, părintele Bulgakov respinge interpretările patristice ale cazurilor în care se spune că Hristos acționează când ca om, când ca Dumnezeu, și insistă că toate aceste manifestări se datorează stării kenotice a conștiinței de sine divine a lui Hristos pe care kenoza a transformat-o într-o *tabula rasa*³³. El vede în aceasta kenoza ipostasei divine. Această kenoză ipostatică l-a făcut în stare să coreleze ipostasa divină (în starea ei kenotică) cu ipostasa umană). O idee de egalizare similară e crucială și pentru teologia persoanei a arhimandritului Sofronie. Părintele Bulgakov afirmă că procesul de formare suferit de Ipostasa teandrică a lui Hristos e similar celui al fiecărei ipostase umane³⁴. Acest lucru a îngăduit părintelui Bulgakov și ulterior arhimandritului Sofronie să-L folosească pe Hristos ca model pentru viața ascetică în gradul cel mai înalt. Părintele Bulgakov susține că în Treime nu există subordonare, doar o ierarhie (*taxis*) de relație. În kenoza lui Hristos însă, relația Sa cu Tatăl dobândește caracterul unei subordonări (cf. *In* 14, 28), iar în Întrupare există o de-creare, o anulare (*rastvorenje*) kenotică a Fiului în Tatăl³⁵.

Kenoza atinge și relația lui Hristos cu Duhul Sfânt. Duhul Îl părăsește pe Hristos pe Golgota (sau mai degrabă nu Se mai revelează). Kenoza Duhului Sfânt merge mână în mână cu kenoza lui Hristos începând cu nașterea Lui. Astfel, în copilul Iisus darurile Duhului Sfânt sunt prezente, dar nu în deplinătatea lor. La Botezul Său, Acesta primește doar *unele* daruri ale Duhului Sfânt. Punctul culminant al kenozei Duhului e în momentul Golgotei: „În moartea kenotică de pe Golgota rămânerea imuabilă a Duhului [peste Fiul] devine imperceptibilă, în contrast cu perceptibilitatea de la Schimbarea la Față”. Golgota e văzută astfel drept kenoza Duhului în lucrarea (*deistvennost*) Lui. De aceea, părintele Bulgakov

³³ *Ibid.*, p. 269, 280–282, 323.

³⁴ *Ibid.*, p. 261.

³⁵ *Ibid.*, p. 330–331, 336–337.

distinge kenoza Fiului de cea a Duhului: kenoza Fiului e o kenoză a ipostasei, iar kenoza Duhului e o kenoză a lucrării³⁶.

Critica părintelui Bulgakov de către Vladimir Lossky

Părintele Bulgakov pare să fie conștient de o latură umană a kenozei lui Hristos care e exclusă însă de V. Lossky:

„Kenoza nu poate fi pusă în legătură nici cu omul, nici cu Dumnezeu-om, ci doar cu Dumnezeu Care pentru mântuirea noastră a luat asupra Sa «condițiile vieții lumii» și S-a supus lor, fiind «în asemănarea unui om»³⁷.

Această poziție exclude firește orice alte implicații antropologice ale kenozei în viața ascetică. Pentru Lossky ideea unei kenoze inerente Treimii l-ar conduce pe părintele Bulgakov să creadă că Întruparea era determinată de o necesitate divină. El se referă la afirmația părintelui Bulgakov potrivit căreia „kenoza Întrupării trebuie acceptată drept Golgota metafizică a autorăstignirii Logosului, a cărei consecință istorică a fost Golgota”³⁸. Lossky crede că „răstignirea metafizică” a lui Bulgakov exclude din partea lui Dumnezeu elementul de sacrificiu liber pentru mântuirea umanității: Întruparea ar fi atunci determinată nu de o preocupare soteriologică, ci de o exigență ontologică din interiorul Dumnezeirii. Pentru a demarca ideea de Întrupare a părintelui Bulgakov, Lossky definește expresia „sinucidere divină” spre care Dumnezeu ar avea atunci o pornire existențială irezistibilă. În locul unei exigențe ontologice Lossky accentuează caracterul voluntar al actului mântuitor al lui Hristos. Lossky îl acuză pe părintele Bulgakov și de transformarea Ipостasei divine a Logosului într-o ipostasă umană care-și „recâștigă” abia ulterior conștiința de sine divină prin umanitate³⁹.

³⁶ BULGAKOV, *Uteșitel*, p. 288–291; cf. *Agneț Bojii*, p. 345.

³⁷ V. LOSSKY, *Spor o Sofii*, Paris, 1936, p. 70.

³⁸ *Ibid.*, p. 71; cf. S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 260.

³⁹ V. LOSSKY, *Spor o Sofii*, p. 72–73, 68; cf. S. BULGAKOV, *Agneț Bojii*, p. 257.

Poziția arhimandritului Sofronie

Deși arhimandritul Sofronie e de acord cu părintele Bulgakov în ce privește principiul kenotic în însăși ființa Treimii, kenotismul său trinitar e legat de noțiunea de persoană, iar nu de deducții abstracte din noțiunile de „paternitate” și „filialitate”. La arhimandritul Sofronie principiul persoanei presupune în sine o kenoză ultimă în relație cu alte persoane, întrucât kenoză e inerentă modului ipostatic de existență, care e iubire:

„Persoana în Dumnezeu o trăim drept purtătoarea plinătății absolute a Ființei; în același timp Persoana nu există singură. [...] Iubirea desăvârșită nu e zăvorâtă în ea însăși, ci într-o altă Persoană, în alte Persoane. Întreaga Ființă e văzută drept posesiunea imprescriptibilă a fiecăreia din cele Trei Ipostase. Dar Ipostasa Se manifestă astfel în actul unei iubiri desăvârșite care implică deopotrivă o golire de sine completă, o micșorare de sine”⁴⁰.

Chiar dacă arhimandritul Sofronie susține ideea unei kenoză trinitare și a crucii ca manifestare pământească a ei, el se deosebește de părintele Bulgakov în modul în care înțelege relația lumii cu Creatorul ei. Pentru părintele Bulgakov, Întruparea și Crucea sunt expresia de fapt a unei exigențe divine interne. Ele ar fi avut loc chiar dacă Adam n-ar fi căzut. Pentru arhimandritul Sofronie, motivul Întrupării și Crucii e pur *soteriologic*, determinat numai de căderea lui Adam. El socotește că părintele Bulgakov deviază de la Tradiție care afirmă un mobil pur soteriologic al Întrupării așa cum este el exprimat în Crezul de la Niceea: Hristos S-a pogorât din cer „pentru noi și pentru a noastră mântuire”⁴¹.

Arhimandritul Sofronie e de partea lui V. Lossky în critica ideii kenoză „ipostatică” a lui Hristos avansate de părintele Bulgakov, pentru care aceasta nu e o realizare (*podvig*) voluntară, ci un fapt „înnăscut” în mod ontologic. Pentru Lossky și arhimandritul Sofronie, Hristos suferă o kenoză voluntară; deși în virtutea Dumnezeirii Lui posedă o putere dumneze-

⁴⁰ *Videt Boga*, p. 248; cf. *Life*, p. 29.

⁴¹ „Cuv. ascetice” C-30.

lucru, El evită în mod deliberat manifestarea ei. E ceea ce părintele Bulgakov numește „kenoza lucrării”, pe care însă el o înțelege nu de voința lui Hristos, ci de lucrarea Duhului Sfânt. Așa cum o concepe arhimandritul Sofronie, „kenoza lucrării” în Hristos are implicații antropologice mai directe pentru ideea nu de îndumnezeire a omului.

Comparația de mai sus ne îngăduie să situăm originile arhimandritului Sofronie în scena teologică rusă. Arhimandritul Sofronie e mai atent și receptiv decât Lossky la ideea de kenoză a părintelui Bulgakov. Cu toate acestea, deși kenotismul părintelui Bulgakov are un impact semnificativ asupra cadrului teologic al părintelui Bulgakov, el nu îl determină totuși. Idealismul abstract al părintelui Bulgakov rămâne străin „realismului” ascetico-mistic al arhimandritului Sofronie.

Siluan Athonitul despre kenoză

Dimensiunea antropologică a kenozei s-a putut vedea în experiența duhovnicească a Sfântului Siluan. În viziunea despre Hristos a Sfântului Siluan, deplinătatea harului a fost precedată într-un mod atât de adânc de kenoză Lui, încât în îngădui arhimandritului Sofronie o analogie cu kenoză lui Hristos⁴². Ideea micșorării de sine e un leitmotiv al scrierilor Sfântului Siluan și ea ajunge la expresia ei cea mai articulată în formula: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!”⁴³. Aceasta implică micșorarea de sine a creștinului în fața lui Dumnezeu până la aproape nimic și considerarea de sine drept vrednic de iad. De aici arhimandritul Sofronie deduce un principiu general:

„Atunci când ne osândim la osânda veșnică și coborâm în agonie până în adânc, dintr-odată o putere de sus va ridica mintea noastră în înalt. Când suntem copleșiți de simțământul nimicniciei noastre, Lumina necreată ne transfigurează și ne aduce ca fii în casa Tatălui”⁴⁴.

⁴² *Videt Boga*, p. 128 sq, 131.

⁴³ *Stareț Siluan*, p. 20, 23, 59, 89, mai ales p. 91 sq, 127, 179, 189; *Videt Boga*, p. 91, 253.

⁴⁴ *Life*, p. 60.

Micșorarea de sine ascetică e bine încadrată în tradiția răsăriteană a *Patericului*⁴⁵. Dar Sfântul Siluan trece dincolo de înaintașii săi și face o importantă legătură între hristologie și teologia ascetică atunci când introduce noțiunea de *smerenie a lui Hristos (Hristovo smirenje)*⁴⁶. Această micșorare de sine a ascetului e văzută ca un atribut divin transferat în planul teologiei ascetice. Golirea de sine maximă e văzută în predarea de sine absolută lui Dumnezeu în voința, lucrarea și cuvântul nostru, adică în orice manifestare a ființei noastre. Sfântul Siluan n-avea aceleași instrumente conceptuale ca arhimandritul Sofronie care a fost mai în măsură să justifice teologic kenoza. Ideea părintelui Bulgakov a unei kenoze a ipostasei divine și hristologia lui kenotică au oferit arhimandritului Sofronie o punte solidă care să lege solid tema kenotică a experienței ascetice a Sfântului Siluan cu cadrul dat al teologiei răsăritene.

Kenoza omului după arhimandritul Sofronie

Exemplul lui Hristos

În cadrul teologic al arhimandritul Sofronie construit pe principiul *comensurabilității* dintre Dumnezeu și om, imitarea lui Hristos ca model și asemănarea cu Hristos apar drept scopul necesar al vieții creștine⁴⁷. În sprijinul acestei idei arhimandritul Sofronie recurge adeseori la pasaje scripturistice în care se accentuează *urmarea lui Hristos*: verbul „a urma” e interpretat de arhimandritul Sofronie ca însemnând trecerea prin aceleași experiențe ontologice ca Hristos-Omul așa cum sunt ele înregistrate în Evanghelii. El folosește pasaje cum sunt *Ioan* 13, 15, *Matei* 10, 38, *Apocalipsă* 14, 4 și *Filipeni* 2, 5 pentru a justifica transferul unor afirmații hristologice în planul antropologiei ascetice. Citând *Ioan* 17, 3, arhimandri-

⁴⁵ J.-C. LARCHET, „La formule «Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas»”, p. 51–68, mai cu seamă p. 58 sq.

⁴⁶ *Stareț Siluan*, p. 128–131, 157, 161, 179, 181, 183 sq.

⁴⁷ *Videt Boga*, p. 85, 106; *O molitve*, p. 178.

lui Sofronie vede într-o cunoaștere existențială vie a experiențelor lui Hristos un scop necesar pentru atingerea îndumnezeirii⁴⁸. Această cunoaștere iohanică a lui Hristos se referă nu atât la o „informare intelectuală”, cât la o participare ontologică la experiențe asemănătoare:

„Numai cei care trăiesc o viață interioară ca viața Lui pământească Îl «cunosc» pe Hristos”⁴⁹.

Dacă viața lui Hristos e văzută printr-o prismă kenotică, atunci e firesc ca procesul cunoașterii ontologice a experienței Lui să implice aceeași durere a kenozei:

„Dându-mi seama că pentru mine, creat din nimic, e esențial să trec printr-un chin cumplit ca să înțeleg mai adânc pe Omul durerilor (*Is* 53, 1–12), primesc durerea sfântă ca o iubire recunoscătoare”⁵⁰.

Dacă experimentăm pe Hristos în umanitatea Sa, prin această experiență devine accesibilă cunoașterii noastre ontologice și Dumnezeuirea Lui. Arhimandritul Sofronie scrie:

„Această [durere] mă inițiază în tainele Existenței nu numai a celei create, dar și a celei necreate”⁵¹.

Aceasta explică rolul kenozei în îndumnezeirea omului.

Kenoza ascetică și învățătura despre persoană

Modul pasiv și modul activ al persoanei presupun kenoza ei, care e o expresie actuală a dimensiunii dinamice a existenței persoanei, capacitatea ei de *transfer al ființei*. Fără o experiență kenotică în viața sa, capacitățile ipostatice ale omului vor rămâne nerealizate. Prin aceasta, învățătura ascetică despre persoană îngăduie arhimandritului Sofronie să asimileze experiența kenotică în viața ascetică și să o vadă ca un element necesar al acesteia.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 121; „Cuv. ascetice” B-15.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 128; cf. *O molitve*, p. 179.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 241; cf. *O molitve*, p. 178.

⁵¹ *Ibid.*, p. 242.

„PREGĂTIREA NEGATIVĂ”: GOLIREA DE FINIT (*Ps* 50, 8). Pentru ca să atingă potențialul ei de infinitate în relație cu Dumnezeu, persoana umană trebuie să se „pregătească” depășind orice categorie finită. Aici arhimandritul Sofronie folosește ideea de „curățire”, de nimicire a „omului vechi”. Acest om vechi „finit” e văzut ca un obstacol în calea punerii unei noi temelii pentru participarea ulterioară a persoanei la modul infinit, asemenea cu Dumnezeu, al existenței:

„Când ne întoarcem în «nimic» devenim materia din care Dumnezeu ne poate crea”⁵².

Ca punere a unei cruci peste trecut, kenoza e o mai explicit exprimată într-un alt pasaj în care arhimandritul Sofronie spune că, atunci când suntem reduși la nimic, „suntem curățiți de blestemul moștenirii noastre (cf. *Fc* 3, 14–19)”⁵³. „Moștenirea” trebuie înțeleasă aici drept condiția omului deformat de păcat; în spatele gândirii arhimandritului Sofronie stă aici noțiunea paulină de „lege a păcatului” vie în om (*Rm* 7, 23)⁵⁴. Procesul de îndepărtare a acestei „moșteniri” și de restaurare a „tablei rase” inițiale implică golirea de sine terapeutică și, de aceea, suferința. Arhimandritul Sofronie descrie această „golire de finit” ca o „dezbrăcare și dezagolire de „atributele” anterioare ale existenței noastre:

„Tot ce am înmagazinat în trecut aruncăm și ne găsim dezbrăcați de legăturile pământești, de educația, ba chiar și de voința noastră”⁵⁵.

De aceea, arhimandritul Sofronie leagă kenoza de pocăință. Pe de o parte, omul se golește pe sine în efortul de a se întoarce la Dumnezeu și-și transformă ființa. Pe de altă parte, pocăința transformă toate eforturile și năzuințele sale spre Dumnezeu într-o kenoză — „toate acestea devin o kenoză asemenea celei a lui Hristos”⁵⁶. Această expresie desemnează

⁵² *Ibid.*, p. 120.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 178.

caracterul ultim al eforturilor omului: în rugăciunea lui de pocăință pentru păcatele lumii din Ghețimani Hristos S-a golit de puterea Sa ca să-L implore pe Tatăl.

Asimilarea modului divin de existență e în chip necesar legată de *durere*⁵⁷. Arhimandritul Sofronie admite deci că durerea e „un laitmotiv al vieții sale în Dumnezeu”⁵⁸. El susține că, deși implică durere, experiența kenotică nu e negativă în esența ei, ci pozitivă și constructivă. El face o distincție între „suferința spirituală” din kenoză și durerea patologică: tensiunea nervoasă, impulsul nesatisfăcut pentru experiențe senzuale, pătimițe, conflictul fizio-psihiologic⁵⁹. Diferența principală între cele două forme de suferință e că prima se ivește în legătură cu Dumnezeu și implicarea Lui într-un fel sau altul transformă experiența negativă într-una pozitivă, în timp ce cealaltă „subzistă de sine” neavând nici sens, nici valoare pentru înaintarea duhovnicească. Această distincție îi îngăduie arhimandritului Sofronie să contrabalanseze respingerea de către Lossky a „noptii întunecate a sufletului” drept cale de unire cu Dumnezeu. Lossky nu făcea o astfel de distincție văzând în suferința kenoză doar o experiență negativă, distructivă.

„PREGĂTIREA POZITIVĂ”: DESCHIDEREA SPRE INFINIT (*Ps* 4, 1). În aspectul ei „pozitiv” kenoza dezvoltă modul ipostatic activ — predarea integrală a eului către celălalt — și modul pasiv — primirea celuilalt în deplinătatea lui. Pentru a putea „primi”, trebuie să „facem loc” în noi înșine micșorându-ne sinele, ca să devină o *imagine exactă* a celuilalt asemenea lui Hristos, cum am văzut mai sus.

Învățătura ascetică a arhimandritului Sofronie face legătura între osândirea de sine (care și-a găsit expresia ultimă în formula Sfântului Siluan: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!”) și personalismul kenotic⁶⁰. Profunzimea experienței ha-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 15, cf. p. 125, 241, 83, 88.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁰ Implicațiile practice ale acestei automicșorări kenotice sunt bine acoperite de părintele Zacharia Zaharou în teza sa, *op. cit.*, p. 48–74.

rului depinde de profunzimea kenozei⁶¹. Pogorârea kenotică la iad ca reducere de sine la nimic constituie spațiul necesar și fundamentul pentru *percepția* și capacitatea de a *conține și asimila* infinitatea harului dumnezeiesc. Pentru a justifica acest principiu duhovnicesc, arhimandritul Sofronie introduce analogia arborelui: așa cum într-un copac dimensiunile rădăcinilor lui corespund cu dimensiunile coroanei ca să o poată susține, tot așa experiența negativă ne îngăduie să o primim, să o susținem și să o asimilăm pe cea pozitivă. E vorba de o corespondență direct proporțională: arhimandritul Sofronie crede că „măsura mântuirii omului [...] corespunde cu adâncimea kenozei lui”⁶².

De aceea, arhimandritul Sofronie stabilește o ecuație ascetică în care cele două tipuri de experiență sunt puse în dependență direct proporțională și crede că ea stă la baza tradiției ascetice răsăritene:

„Deplinătatea kenozei precede plinătatea desăvârșirii”⁶³.

Această ecuație are o importanță crucială pentru teoria vieții monahale a arhimandritului Sofronie care o numește „taina Iubirii lui Dumnezeu”. La arhimandritul Sofronie această formulă apare în legătură cu interpretarea evenimentului de pe Golgota, unde plinătatea kenozei lui Hristos anticipează Învierea și preamărirea Lui. Arhimandritul Sofronie transpune apoi același principiu în sfera antropologiei ascetice și citează drept justificare cuvântul lui Hristos din *Luca* 18, 14: „Oricine se înalță pe sine va fi umilit, iar cel ce se smerește pe sine însuși va fi înălțat”. Formula „cu cât mai adânc, cu atât mai sus” e un loc comun în lucrările târzii ale arhimandritului Sofronie, îndeosebi în *Îl vom vedea așa cum este*⁶⁴. Kenoză e de aceea legată de ideea *amplitudinii* experienței creștine. Cu cât „urcă” cineva mai mult spre Dumnezeu, cu atât mai larg devine pentru el diapazonul existenței. Arhimandritul Sofronie

⁶¹ *Ibid.*, p. 155–162.

⁶² *Videt Boga*, p. 74, 125.

⁶³ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 75, 85.

...atență acest lucru printr-o serie de perechi de contraste: de o parte, misterioasa împletire de întuneric veșnic (*Mt* 8, 12), suferință, durere, pogorâre la iad; de cealaltă parte, urcușul la cer, anticiparea învierii, fericirea veșnică, contemplarea luminii necreate, Împărăția lui Dumnezeu venind în putere, slavă veșnică, bucurie⁶⁵. Acest dublu aspect al vieții creștine e schițat plecând de la experiența ucenicilor la Schimbarea la Față a lui Hristos. Spre deosebire de Lossky care vede în acest eveniment doar manifestarea divinității lui Hristos în energia sa pozitivă (Lumina necreată)⁶⁶, arhimandritul Sofronie subliniază și elementul kenotic atestat de ucenici — și anume convertirea privitoare la „exodul” kenotic din lume prin Patimă a lui Hristos menționat în relatarea lui *Luca* 9, 31. Comentând evenimentul, arhimandritul Sofronie scrie:

„Într-o scurtă perioadă de timp avem și slava infinită și pogorârea la iad. Aceasta e calea și pentru creștini”⁶⁷.

Același dublu caracter e văzut de arhimandritul Sofronie și în Patima lui Hristos. Alături de adâncul ultim al suferinței pe cruce, Hristos a avut și o anticipare pozitivă a biruinței viitoare:

„N-ar fi greșit să presupunem că viziunea Lui globală includea nu numai golirea de Sine extremă până la pogorârea la iad, dar și spectacolul biruinței Sale asupra morții: El vedea mulțimea celor pe care i-a mântuit în Lumina Împărăției Tatălui”⁶⁸.

Ideea „lărgirii ființei” omului e o reflectare a experienței mistice proprii arhimandritului Sofronie. Adeseori el descrie realitățile dumnezeiești ca un „abis”. Acest cuvânt exprimă imensitatea și infinitatea a ceea ce a fost experiat de el. Din interiorul aceluiași cadru interpretează el și noțiunea paulină de „plinătate a lui Hristos” (*Ef* 3, 19), noțiunea ioaneică de

⁶⁵ *Ibid.*, p. 74, 85, 97, 128, 133, 139 etc.

⁶⁶ A se vedea V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 220 sq.

⁶⁷ *Videt Boga*, p. 73.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 105.

„belșug” al vieții (*In* 10, 10), precum și „lărgimea și lungimea, adâncimea și înălțimea” (*Ef* 3, 18–19)⁶⁹. În aceste pasaje arhimandritul Sofronie vede indiciul diapazonului experienței mistice creștine care îmbrățișează stări negative („pogorâre în iad”, kenoză) și pozitive (urcuș la cer, îndumnezeire, participare la fericirea dumnezeiască, anticiparea învierii viitoare)⁷⁰.

Învățătura ascetică a arhimandritului Sofronie presupune o schemă consecutivă schițată pe modelul „exodului” pascal al lui Hristos, unde experiența kenotică din Ghețimani și pogorârea la iad preced preamărirea și înălțarea Lui. Schema *jos-sus* este stabilită drept principiu fundamental al năzuinței ascetice după desăvârșire:

„Năzuința după Binele Suprem este naturală în noi, dar călătoria noastră spre El începe cu pogorârea noastră la iad”⁷¹.

Această formulă ascetică se înrădăcește în afirmația hristologică de la *Efesenii* 4, 9–10, în care Sfântul Apostolul Pavel subliniază aceeași schemă *coborâre-urcuș*. Această schemă este luată ca model de urmat pentru oameni: „Tocmai acesta este drumul nostru după cădere”. Arhimandritul Sofronie interpretează schema *coborâre-urcuș* în termeni de smerenie cu revers al mândriei, ceea ce-i îngăduie să vadă această schemă hristologică corectând căderea lui Adam:

„Urcușul nostru spre Cel Preaînalt e prin smerenie, întrucât prin mândrie am căzut în întunericul iadului”⁷².

În diverse forme această schemă apare adeseori în scrierile arhimandritului Sofronie⁷³.

Aceste două scheme — *urcuș-coborâre* și *cu cât mai jos-cu atât mai sus* — joacă un rol important în înțelegerea îndumnezeirii omului de către arhimandritul Sofronie. În contextul

⁶⁹ *Ef* 3, 8–19: *Videt Boga*, p. 107, 133; *In* 10, 10: *ibid.*, p. 74, 106.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 93, 105–106, 131, 133 etc.

⁷¹ *Ibid.*, p. 63; cf. *Life*, p. 61, 78.

⁷² *Ibid.*, p. 63; cf. „Cuv. ascetice” B-24..

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 75; cf. „Cuv. ascetice” B-24, C-12.

Îndumnezeirii această lărgire implică ruperea limitelor anterioare ale finitudinii pentru a atinge infinitul.

„Superioritatea Tatălui explică necesitatea luptei pentru deplină asimilare a chipului Său de către noi. [...] Sufărim dureros pentru că nu suntem în stare să cuprindem în noi deplinătatea Lui. [...] Această durere [metafizică] e ceva esențial diferit: e o etapă necesară în creșterea noastră de la dimensiuni pământești la dimensiuni cosmice și chiar veșnice”⁷⁴.

Liturghia: kenoză și pleromă

Întrucât detaliile implicațiilor ascetice ale viziunii kenotice despre persoană a arhimandritului Sofronie sunt acoperite de teza părintelui Zaharia Zacharou, vom explora aici implicațiile ei pentru teologia liturgică. Perspectiva kenotică a arhimandritului Sofronie afectează la el și înțelegerea rugăciunii liturgice. Vom analiza aici punctele care-l separă pe arhimandritul Sofronie de autori ortodocși contemporani care ating tema Liturghiei.

*Abordarea părintelui Alexander Schmemmann:
un triumfalism pleromatic*

Cei mai importanți liturgiști ortodocși din mediul arhimandritului Sofronie au fost părinții Kiprian Kern și Alexander Schmemmann. Abordarea celui din urmă e marcată de o acută conștiință a „devierii” și „occidentalizării” pătrunse în școlile de teologie ortodoxe. De aceea, el încearcă să restaureze autenticitatea liturghiei ortodoxe reinviind în practica liturgică trăsăturile ei scripturistice.

Mai întâi, el critică viguros „percepția individualistă” a Liturghiei și subliniază că „adunarea (*synaxis*) a fost întotdeauna privită drept actul prim și fundamental al Euharistiei”. Ideea „synaxei” e asociată cu „sobornicitatea” ca atribut al Bisericii. Astfel, el afirmă legătura etimologică între *sobornost*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 111, 242.

(adunare) și *sobor* (biserica lăcaș de cult), ultimul fiind văzut drept expresia văzută a primei⁷⁵.

În al doilea rând, pentru părintele Alexander Schmemmann Liturghia face manifestă pleroma mântuirii lui Hristos și Împărăția venind deja cu putere. O asemenea concepție despre Liturghie „duce la o anume neglijare a centralității Crucii prin cult”⁷⁶. Accentul părintelui Alexander Schmemmann pe împlinirea eshatologică plasează Euharistia într-o perspectivă care privește înainte: ea are loc în timpul împlinirii, timpul „zilei a opta”. Părintele Alexander Schmemmann evidențiază și elementul retrospectiv, dar îl pune în legătură în primul rând cu „începutul”⁷⁷, cu creația lumii care în actul Euharistiei e îndumnezeită și întoarsă înapoi la Dumnezeu. Liturghia e împlinirea eshatonului. Pentru părintele Alexander Schmemmann făgăduința eshatologică biblică din *1 Corinteni* 15, 28: „Dumnezeu va fi totul în toți și în toate” se realizează la Liturghie. Frângerea liturgică a pâinii e înțeleasă în primul rând ca „urcușul la tronul lui Dumnezeu și participarea la ospățul Împărăției”⁷⁸. Datorită viziunii sale eshatologice, el vede actul liturgic al Bisericii ca fiind „înainte de toate bucuria creației renăscute și reinnoite”⁷⁹. Centralitatea bucuriei la părintele Alexander Schmemmann e observată și de părintele Dumitru Stăniloae⁸⁰, și ea reflectă triumful pascal: „Acum toate s-au umplut de lumină, și cerul și pământul și cele de dedesubt”.

Chiar și elementele care sunt retrospective „de facto”, cum sunt comemorările evenimentelor istorice ale vieții lui Hristos, sunt văzute de părintele Alexander Schmemmann prin prisma unei reflecții eshatologice. Elementele kenotice ale mântuirii lui Hristos se dizolvă în bucuria eshatonului: în simbolismul „mielului junghiat” de la proscomidie părintele Alexander

⁷⁵ A. SCHMEMANN, *The Eucharist: The Sacrament of the Kingdom*, trad. engl. P. Kachur, New York, 1988, p. 19, 115, 230.

⁷⁶ Cf. L. GILLET, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁷ A. SCHMEMANN, *The Eucharist*, p. 34–36. A. Schmemann numește acest element *cosmic*.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 35–36, 55, 92, 163.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 53; cf. *ibid.*, p. 119: „afirmare bucuroasă a ofrandei cosmice”.

⁸⁰ D. STĂNILOAE, „Orthodoxy, Life in the Resurrection”, *ECR* 2, 4 (1969), p. 371.

Schememann vede „un simbol umplut cu totul de realitatea creației celei noi”⁸¹. Ceea ce leagă evenimentul Hristos în general, sau Cina cea de Taină în special, cu actul liturgic și cu actul comemorării retrospective, ci participarea lor prospectivă comună la împlinirea eshatologică⁸². Astfel elementul istoric al Liturghiei e dizolvat în veșnicia eshatologică și, drept urmare, importanța momentului sfințirii riscă să-și piardă acuitatea: întreaga *anafora* e văzută drept o singură mare rugăciune. Părintele Alexander Schememann refuză să atribuie vreoa semnificație specifică problemei formulei de sfințire spunând că această concentrare asupra momentului ei demonstrează influența scolasticii occidentale⁸³. Pentru el, prezentarea epiclezei ortodoxe ca o formulă de consacrare înseamnă doar a substitui o formulă de consacrare alteia. El crede că însuși principiul localizării unui moment precis al sfințirii e greșit, fiindcă Liturghia e dincolo de timp și spațiu.

Pentru părintele Alexander Schememann, Dumnezeu a mântuit deja lumea, iar scopul Liturghiei e în primul rând acela de a da mărturie de această mântuire. El generalizează această sarcină atunci când spune astfel: „Toate slujbele noastre sunt un urcuș la altar și o întoarcere în «această lume» pentru a da mărturie”⁸⁴. El vorbește de acest urcuș ca un mijloc primordial de restaurare a unității umanității care pentru el vine de sus și s-a pierdut după căderea lui Adam. Teologia liturgică a arhimandritului Sofronie se concentrează pe restaurarea, împlinirea și deplinătatea vieții⁸⁵. Ca atare, ea apare lipsită de orice element kenotic.

Abordarea arhimandritului Sofronie: dimensiunea kenotică

În contrast cu accentul pus de părintele Alexander Schememann în Euharistie pe triumf și jubilație, arhimandritul Sofronie reafirmă o înțelegere kenotică în percepția rugăciunii

⁸¹ A. SCHEMANN, *The Eucharist*, p. 110.

⁸² *Ibid.*, p. 202. Acest aspect îl distinge pe A. Schememann de părintele N. Afanasiiev, pentru care Liturghia e retrospectivă.

⁸³ *Ibid.*, p. 214, 218, 226.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 99, 152.

liturgice, percepție caracterizată de conștiința unei experiențe „negative” (de suferință și chin spiritual). Liturghia e percepută prin prisma kenotică a hristologiei și concepției sale despre rugăciune formată pe baza propriei sale experiențe ascetice.

Desigur, perspectiva arhimandritului Sofronie nu depreciază triumfalismul festiv al părintelui Alexander Schmemmann. Dar la arhimandritul Sofronie triumful împlinirii eshatologice e integrat sintetic împreună cu sacrificiul de sine kenotic într-o schemă unică. Astfel, el se face ecoul părintelui Alexander Schmemmann atunci când vorbește de „anticiparea Împărăției venind întru putere (*Mc* 9, 1)”, de Înviere, de „pregustarea ospățului mesianic din Împărăția Tatălui ceresc (*Mt* 22, 2)”. El este de acord cu părintele Alexander Schmemmann în sublinierea faptului că în Euharistie ca „mulțumire” participăm cu bucurie la viața dumnezeiască. Ba chiar folosește aceiași termeni atunci când vorbește de dimensiunile cosmice ale rugăciunii liturgice, mai cu seamă atunci când aceasta îmbrățișează începutul — actul creației. Idei asemănătoare despre lăcașul bisericii și rolul său găsim și la arhimandritul Sofronie:

„Biserica în care are loc Liturghia e poarta sfintei Împărății cerești. Slujbele ei sunt un izvor de desfătare pentru noi”⁸⁶.

Cu toate acestea, marcată de conștiința acută a dimensiunii kenotice a existenței ipostatice, abordarea arhimandritului Sofronie deplasează Liturghia într-un sens retrospectiv spre evenimentul Hristos și o transformă într-un tip de rugăciune din „Ghețimani” mai degrabă decât doar o celebrare triumfătoare:

„Prin această Sfântă Taină învățăm să trăim caracterul veșnic al kenozei Logosului lui Dumnezeu”⁸⁷.

Spre deosebire de părintele Alexander Schmemmann, pentru care Liturghia e înainte de toate „urcuș”, percepția rugăciunii liturgice de către arhimandritul Sofronie se caracterizează prin

⁸⁶ *Videt Boga*, p. 216, 220–221, 224.

⁸⁷ *Rojdenie*, p. 166.

accidentul pus pe mișcarea perpetuă între Dumnezeu și lume. Rugăciunea liturgică e o încercare de a „uni” ambele sfere ale existenței și ca atare e caracterizată de „ruperea” (*razrîv*) ființei noastre⁸⁸. Împletirea acestor diverse planuri existențiale în rugăciunea liturgică e pe aceeași linie cu ideea arhimandritului Sofronie despre *amplitudinea/diapazonul* experienței creștine, menționată mai sus. Astfel, „diapazonul” Liturghiei se întinde de la *urcușul* în sfera luminoasă a divinului până la *coborârea* compătimitoare (*so-stradanie*) în suferința lumii⁸⁹.

Această kenoză e determinată de câteva idei teologice. Mai întâi, spre deosebire de părintele Alexander Schmemmann, arhimandritul Sofronie vede esența spirituală a Liturghiei drept o „jertfă pentru păcatele neamului omenesc”⁹⁰. Exemplul lui Hristos (*hypodeigma*; *In* 13, 15) în kenoză Lui rămâne de primă importanță pentru arhimandritul Sofronie⁹¹. Scopul Liturghiei e acela de „a reprezenta lucrul (*In* 17, 4) pământesc al lui Hristos în mințile noastre cât mai deplin cu putință”⁹². Arhimandritul Sofronie scrie:

„Obligația preotului e continua repetare [ca re-prezentare; *povtorenie*] în timp a actului divin al mântuirii, pentru a împlini porunca lui Hristos: «Aceasta să faceți întru pomenirea Mea!»”⁹³.

Săvârșitorul Liturghiei recapitulează lumea într-o rugăciune asemenea lui Hristos. Noțiunea exemplului lui Hristos la arhimandritul Sofronie îmbrățișează toate aspectele vieții Lui intrupate, unul din elementele ei cele mai semnificative fiind rugăciunea din Gheșimani. Rugăciunea lui Hristos pentru întreaga lume e stabilită de arhimandritul Sofronie drept treapta supremă a desăvârșirii ascetice creștine: așa cum Hristos S-a rugat acolo pentru întreaga lume, așa trebuie să urmeze exemplul lui Hristos și săvârșitorul Liturghiei. O astfel de rugăciune

⁸⁸ *Videt Boga*, p. 216.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 224.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 228.

⁹¹ *Ibid.*, p. 216.

⁹² *Ibid.*, p. 220.

⁹³ *Ibid.*, p. 227; cf. *Life*, p. 88.

va „îmbrățișa plinătatea existenței cosmice”, „mulțimea vieților și veacurilor timpului”: atât urcușul (*anabasis*) în Împărăție, ca la părintele Alexander Schmemmann, cât și coborârea (*katabasis*) în „oceanul suferinței omenești”. Persoana care se roagă poate simți și asimila asumarea de către Hristos a „suferințelor noastre” (*Is* 53, 3–4). Asemenea lui Hristos, rugătorul participă tainic la suferința umanității. Asumarea mistică a suferinței umanității e necesară pentru îndepărtarea forțelor negative, a urmărilor păcatului în umanitate⁹⁴.

În al doilea rând, deși arhimandritul Sofronie e de acord cu ideea că Liturghia transcende timpul și spațiul și străbate barierele cronologice spre veșnicie, această transcendență nu e doar eshatologică, ca la părintele Alexander Schmemmann, ci e „intrarea ontologică în sfera minții lui Hristos, în dimensiunile ei dumnezeiești și pământești”. Mai mult, abordarea arhimandritului Sofronie e liberă de „anistoricitatea” Liturghiei la părintele Alexander Schmemmann; Liturghia nu este doar un urcuș-evadare din timp cu „întoarcerea” ulterioară a acestuia din urmă. Elementul amintirii istorice e prezent:

„Euharistia aduce prezența văzută a rugăciunii din Ghețimani și a morții pe crucea Golgotei în istorie”⁹⁵.

Pentru arhimandritul Sofronie, Liturghia aduce timpul în veșnicie, unindu-le:

„Avem două planuri ontologice: unul e cel [veșnic] dinainte de crearea lumii, celălalt e timpul nostru istoric. [...] Această Taină e temporală în chip veșnic și veșnică în chip temporal. Nevoile noastre prezente se împletesc cu principiile veșnice ale lui Dumnezeu”⁹⁶.

În al treilea rând, arhimandritul Sofronie nu atribuie problemei lui *sobornost* aceeași însemnătate ca părintele Alexander Schmemmann. Așa cum vom vedea mai jos (cap. V) *sobornost* nu e înțeles de el în termeni doar cantitativi, ci calitativi.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 216–217, 221–222, 227; cf. *Life*, p. 87.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 227–228; cf. *Life*, p. 88.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 221.

Calitatea acestuia e interpretată în termeni ținând de atributul fundamental al existenței ipostatice care e capacitatea îmbrățișării mistice a altor persoane și a întregului cosmos în dimensiunile ei spațiale și cronologice. De aceea, rugăciunea liturgică e numită „expresia cea mai adecvată a rugăciunii ipostatice”⁹⁷, când ipostasa apare în deplinătatea îmbrățișării kenotice de către ea a celorlalți. Bazat pe experiența sa de pustnic, când celebra Liturgia în prezența doar a unei singure alte persoane, el susține că până și cu o „sinaxă” doar simbolică, săvârșitorul Liturghiei nu face experiența unei lipse de nobornicitate, fiindcă „acolo era întreaga lume — cosmosul, Domnul și veșnicia”⁹⁸.

În fine, percepția hristocentrică kenotică a Liturghiei îi îngăduie arhimandritului Sofronie să justifice accentul defensiv pus pe epicleză de liturgistii ortodocși. El subliniază importanța ei plecând de la faptul că prin aceasta Hristos ne-a dat un exemplu de kenoză de urmat de către oameni. Așa cum am văzut anterior, arhimandritul Sofronie interpretează această atitudine kenotică în sensul că, deși poartă deplinătatea Dumnezeuirii, Hristos evită consecvent orice manifestare de autodivinizare. Chemarea Duhului Sfânt pentru a realiza actul supranatural de „sfințire” e o altă micșorare de Sine kenotică din partea lui Hristos Logosul pe Care preotul Îl reprezintă la Liturghie. Atribuind o funcție sfințitoare cuvintelor: „Luați, mâncații...” (Mt 26, 26), ca în tradiția occidentală, și omițând o invocare a Duhului Sfânt, am introduce în lucrarea lui Hristos elementul de autodivinizare⁹⁹.

Poziția liturgică a arhimandritului Sofronie e pe linia altor teologi ruși care susțin natura de jertfă a Euharistiei. Și aici el are multe în comun cu părintele S. Bulgakov. Pentru acesta din urmă, Euharistia e o amintire a Cinei de pe urmă, o jertfă legată în mod dinamic de Jertfa de pe Golgota. Ca și arhimandritul Sofronie, el are ideea unei „repetiții” comemorative, a unei „intrări în puterea evenimentelor vieții pământești a lui

⁹⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 225; cf. *Life*, p. 88.

⁹⁹ *Félicité*, p. 44.

Hristos". Ca atare, Euharistia e o continuare a Golgotei ca mărturie a com-pătimirii lui Hristos cu umanitatea¹⁰⁰. Și în părintele S. Cetverikov, Euharistia e re-prezentarea jertfei de pe Golgota în care se arată iubirea lui Dumnezeu pentru lume¹⁰¹. Dubla natură a experienței euharistice la arhimandritul Sofronie are o paralelă la părintele G. Florovski: deși Euharistia e săvârșită întru amintirea lui Hristos, a Cinei Sale de pe urmă, și deși Euharistia e Golgota, chiar și Golgota e o taină a bucuriei¹⁰². La arhimandritul Sofronie însă, această poziție kenotică legitimează teologic amplitudinea kenozei-pleromă. El face aceasta legând rugăciunea liturgică de învățătura sa despre persoană.

*

Am văzut că pentru arhimandritul Sofronie dimensiunea kenotică a existenței ipostatice e un factor hotărâtor în hristologie, în triadologie, în teologia lui ascetică și liturgică. Explorarea de către el pe o scară atât de largă a implicațiilor kenozei în modul ipostatic de existență vine ca urmare a integrării sintetice de către el a unor idei kenotice provenite din diverse curente de gândire. Arhimandritul Sofronie moștenește dimensiunea existențială a kenozei de la Sfântul Siluan. Absorbind aceste curente de gândire prin prisma propriilor sale experiențe și a învățăturii sale despre persoană, arhimandritul Sofronie elaborează noțiunea de kenoză la un nivel care îmbrățișează toate, unde fiecare element constitutiv — hristologie, triadologie, antropologie și teologie liturgică — funcționează într-o interacțiune dinamică și constituie o *theoria* integrală unică.

¹⁰⁰ S. BULGAKOV, „Sviatii Graal”, p. 28–34.

¹⁰¹ S. CETVERIKOV, „Evharistia kak sredotocie hristianskoi jizni”, *Put'* 22 (1930), p. 3–45.

¹⁰² G. FLOROVSKY, „Evharistia i sobornost”, *Put'* 19 (1929), p. 3–22.

V

Chip și asemănare

Noțiunea de „chip și asemănare” derivă din pasajul biblic: „Și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și asemănarea noastră!” (Fc 1, 26). Deși majoritatea Părinților au atins această temă, nu există la ei o singură interpretare. Întrucât cercetări substanțiale privind interpretarea noțiunii de „chip și asemănare” la Părinți în general și la unii Părinți în special există deja, ne vom limita aici doar la trăsăturile principale ale tradiției patristice.

Așa cum au arătat V. Lossky și G. Mantzaridis, interpretând noțiunea de chip și asemănare, Părinții nu s-au concentrat niciodată doar pe o parte izolată a ființei omenești. Cu toate acestea, unii savanți subliniază tendința platoniciană a Părinților de a mărgini elementele chipului la sfera părții spirituale, *noetice* a omului și la funcțiile acesteia. Includerea în „chip” a trupului — ca, de pildă, la Irineu — a fost arareori proslăvită teologic la amplitudinea ei maximă. O importantă sinteză a ideilor patristice oferă Sfântul Maxim Mărturisitorul: pentru el „chipul” stă în „sufletul mental” (*psyche noera*) ca punct culminant al omului luat ca întreg. Prin intermediul lui Diadoh al Foticeei el integrează în antropologia sa atât intelectualismul evagrian, cât și sentimentalismul macarian.

Diadoh îl precedă pe Sfântul Maxim și în revitalizarea distincției între chip și asemănare. Irineu, Clement și Origen văzuseră deja în *Facerea* 1, 26 o diferență de sens între „chip” și „asemănare” (*eikon* și *homoiosis* după Septuaginta).

Sfântul Grigorie al Nyssei vedea asemănarea cu Dumnezeu nu numai în însușirile statice ale omului, dar și în capacitatea lui de a imita pe Dumnezeu ducând o viață lipsită de păcat. Sfântul Maxim explorează dinamismul existențial al asemănării pe un nou plan teologic văzând-o ca pe o „relație totală” cu Dumnezeu a *omului întreg*.

Folosirea analogiilor trinitare de către Părinți e adeseori pusă în legătură cu structura tripartită a facultăților noetice ale omului. De aceea, atunci când folosesc modelul trinitar de om, Părinții „accentuează unitatea Treimii” și, spre deosebire de abordarea personalistă modernă, sunt mai puțin înclinați „să găsească o reprezentare distinctă a diverselor Persoane”,¹ cu alte cuvinte ezită să folosească relațiile umane interpersonale ca analogii pentru triunitatea divină.

Arhimandritul Sofronie despre chip și asemănare

Interpretarea noțiunilor de „chip” și „asemănare” de către arhimandritul Sofronie îl evidențiază drept un teolog care gândește în interiorul cadrului tradiției răsăritene și care, în același timp, face să avanseze exprimarea antropologiei acesteia prin noi moduri importante de exprimare a ideii tradiționale în legătură cu tradiția patristică răsăriteană, dar și cu unii teologi ruși moderni.

Chip și asemănare ca mod de existență

Arhimandritul Sofronie vede noțiunea de chip și asemănare îmbrățișând totalitatea omului. El se face ecoul ideii Sfinților

¹ J. SULLIVAN, *The Image of God: The Doctrine of St Augustine and Its Influence*, Dubuque, Iowa, 1963, p. 193–194. Ideea așa-numitului model trinitar „psihologic” (J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, Londra, 1959, p. 232) e folosită de diferiți Părinți și e reprezentată cel mai bine de Augustin în Occident și Grigorie Palama în Răsărit (cf. M. HUSSEY, „The Palamite Trinitarian Models”, *SVTQ* 16:2 [1972], p. 83 sq). Totuși Melodiu din Olimp, Efreim Sirul și Grigorie din Nazianz (cf., de ex., *Or.* 31, PG 36, 144 Df.) au folosit pentru a ilustra Treimea imaginea a trei oameni.

Grigorie al Nyssei și Maxim Mărturisitorul cu privire la dimensiunea dinamică a asemănării și introduce o nouă formulă pentru a exprima ideea de chip și asemănare spunând că omul stă în *modul de existență (obraz bitia)*. El admite că omul este chip și această asemănare se reflectă parțial în toate elementele omului evidențiate de Sfinții Părinți, dar insistă asupra faptului că modul de existență e rezumatul cel mai potrivit al acestei noțiuni întrucât îmbrățișează totalitatea omului. El explică asemănarea omului cu Creatorul în termenii capacității omului de a participa la viața dumnezeiască și ai potențialului ei de „a trăi după asemănarea cu Dumnezeu” și de a fi îndumnezeit². În timp ce, general vorbind, Părinții au încercat să găsească unele atribute statice din ființa divină reflectate în constituția omului, arhimandritul Sofronie deplătează accentul pe atributele dinamice ale modului divin de existență.

Abordarea noțiunii chip și asemănare la arhimandritul Sofronie este una hristocentrică, având drept punct focal al atenției teologice pe Hristos. Dinamismul interpretării acestei noțiuni derivă la el din formula dogmatică de la Chalcedon și implicațiile ei: o umanitate desăvârșită și o divinitate desăvârșită care concurg într-o unică ipostasă. Aceasta face din existența ipostatică punctul principal de corespondență între ființa divină și cea umană. Astfel, noțiunea de persoană apare holărătoare pentru interpretarea noțiunii de chip și asemănare la arhimandritul Sofronie. Persoana e principiul cel mai intim al ființei absolute, și tot ea e baza existenței omului ca și chip al lui Dumnezeu³. La arhimandritul Sofronie chiar și aspectele tradiționale ale chipului și asemănării — libertatea, mintea, spiritul (*svoboda, um, duh*) — trec prin prisma învățurii lui despre persoană și sunt transformate aici în atribute dinamice ale existenței ipostatice⁴. Așa cum o persoană se manifestă în dinamica existenței, tot așa și chipul are o existență dinamică. De aceea, arhimandritul Sofronie insistă asupra faptului că

² *Stareț Siluan*, p. 174; cf. *Felicite*, p. 23.

³ *Videt Boga*, p. 182, 186; cf. *Life*, p. 44.

⁴ *Videt Boga*, p. 103, 113, 118, 145, 149.

acest chip dumnezeiesc ni se descoperă de Omul Hristos în manifestările Lui „ipostatic”⁵. Traducerea slavonă a grecescului *hypodeigma* (pildă, exemplu) din *In 13, 15* ca *obraz* (chip) susține desigur interpretarea lui dinamică: constituie „chipul” *viața* lui Hristos, nu doar niște elemente statice ale ființei Lui. Astfel, calea de realizare a „chipului” e *viața* ca imitare a vieții lui Hristos. E ceea ce apare în legătură cu discutarea votului monahal al fecioriei:

„Pentru noi, justificarea fundamentală și incontestabilă a acestui vot stă în «chipul» dat nouă de Domnul Însuși (*In 13, 15*). [...] Pentru noi creștinii problema care ne stă în față e una absolută: aceea de a deveni, dacă e cu puțință, asemenea lui Hristos în toate, pentru ca prin această asemănare cu Omul Hristos să dobândim asemenea cu Dumnezeu, care e scopul și sensul ultim al existenței noastre”⁶.

De aceea, arhimandritul Sofronie evită să aplice aspectele „chipului” folosite de Părinți în sensul lor *static* (ca minte, suflet, duh) și accentuează *dinamismul* asemănării. Acest dinamism manifestat în virtuți asemenea lui Hristos a fost suficient accentuat în teza părintelui Zaharia Zacharou⁷, care acordă însă mult mai puțin spațiu dimensiunii trinitare a persoanei ca Prototip al copiei sale umane, aspect pe care-l vom aborda acum.

„Chip și asemănare” a Treimii

La arhimandritul Sofronie, „chipul” lui Dumnezeu în om nu e privit în mod individualist. Asemenea lui Dumnezeu, umanitatea e multiipostatică. După ce anterior (în capitolul III) am stabilit înțelegerea pe care arhimandritul Sofronie o are cu privire la *viața* Treimii, la modul ei de existență, vom încerca aici să vedem cum anume vede el umanitatea ca modelată după chipul Dumnezeului Triunic.

⁵ *Rojdenie*, p. 183.

⁶ *Ob osnovah*, p. 20.

⁷ *He pragmatose*, p. 63, 71, 74–78, 81, 87 etc.

Iubirea intratrinitară e transpusă de Întruparea lui Hristos la nivelul omului și e revelată în poruncile dumnezeiești, pe care arhimandritul Sofronie le tratează ca pe o autoexprimare a lui Dumnezeu:

„În esența lor poruncile lui Hristos sunt autorevelarea lui Dumnezeu”⁸.

În marele ele sunt proiecția Vieții divine în planul existenței umane.

Arhimandritul Sofronie evidențiază îndeosebi cea de-a doua poruncă: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (*Mt* 12, 31). Comentând-o, el scrie că aceasta

„nu revelează atât treapta sau măsura iubirii, cât consubstanțialitatea neamului omenesc, comunitatea ontologică a întregii noastre existențe”⁹.

Ceea ce exclude orice interpretare a iubirii de care este vorba aici ca o regulă într-un cod moral sau etic de comportament. În expresie concretă a dinamicii din Dumnezeu triunic, iubirea poruncită ne introduce în viața asemenea Treimii și conduce umanitatea spre o unică ființă. Drept „conținutul cel mai intim și expresia maximă a persoanei”¹⁰, această iubire denotă prezența în persoana umană a unor atribute pe care le găsim în Persoana divină — și anume orientarea ei existențială spre o altă ipostasă, capacitatea ei de a se dăruia altor persoane și de a primi în ea alte persoane, și nevoia de alte persoane pentru a se realiza pe sine¹¹. Astfel unitatea din Treime asigurată de o iubire reciprocă mereu în act poate fi văzută și în umanitate:

„Am învățat să vedem aceste dinamici în iubirea care e factorul cel mai profund în autodeterminarea veșnică a Persoanelor divine. [...] Energia iubirii divine se revarsă peste noi cei creați după chipul și asemănarea Ei și ni se poruncește să dobândim această iubire”¹².

⁸ *Videt Boga*, p. 69; cf. p. 152, 126, 201, 246.

⁹ *Felicité*, p. 20.

¹⁰ *Videt Boga*, p. 186.

¹¹ *Ibid.*, p. 135; *Life*, p. 43, 45.

¹² *Videt Boga*, p. 194.

De aceea, sensul ontologic al iubirii de aproapele e ca neamul omenesc să devină o singură realitate, un singur om-umanitate¹³. Această iubire se exprimă „ontologic” în rugăciunea pentru întreaga lume. În tradiția ascetică răsăriteană o astfel de rugăciune e menționată, de exemplu, de Sfântul Macarie și e accentuată îndeosebi de Sfântul Siluan¹⁴. Dar la arhimandritul Sofronie această experiență primește o justificare explicit teologică: urmând modelul iubirii și consubstanțialității din Treime, persoanele umane sunt unite de iubire în aceeași măsură ca și Persoanele divine:

„Experiența vie a persoanei e arareori dată oamenilor în această lume, ea vine printr-o rugăciune asemenea lui Hristos pentru întreaga lume ca pentru Sine Însuși. Atras spre această rugăciune de lucrarea Duhului Sfânt, omul trăiește în mod existențial consubstanțialitatea neamului omenesc. O astfel de rugăciune revelează sensul ontologic al celei de-a doua porunci: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Mt 12, 31). Adamul întreg devine un singur Om-Umanitate”¹⁵.

Arhimandritul Sofronie folosește expresiile *vsecelovek* (om total) și *vse Adam* (Adam întreg) pentru a exprima ideea unității umanității și a face o paralelă mai strânsă cu Dumnezeu Care e Unul în Trei Persoane¹⁶.

În principiu, rugăciunea pentru întreaga lume se bazează pe același model al „dăruirii” și „primirii” ultime pe care-l găsim în Treime. În umilirea (dăruirea) ei de sine ultimă persoana care se roagă primește în ea întreg neamul omenesc. Primirea aceasta e realizată prin iubire care îmbrățișează întregul neam omenesc. Același principiu e activ în Dumnezeu și în om:

„Iubirea transferă existența persoanei care iubește în ființa iubită și astfel persoana asimilează viața ființei iubite”¹⁷.

¹³ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴ MACARIE, *Hom.* 18, 8, p. 180.

¹⁵ *Videt Boga*, p. 190.

¹⁶ *Ibid.*, p. 69, 182, 190, 200, 205.

¹⁷ *Félicité*, p. 21.

În rugăciunea pentru lume, „ființa iubită” sunt toți semenii noștri. În acest transfer (dăruire) și asimilare (primire) reciprocă putem detecta principiul perihorezei trinitare care actualizează absolută unitate a Ipostaselor divine. Această legătură împiedică din următorul pasaj:

„Atrași de Duhul lui Dumnezeu spre rugăciunea pentru întreaga lume, spre o participare la rugăciunea Domnului din Gheșmani, vedem pe neașteptate în noi o taină dumnezeiască — răsare în noi soarele duhovnicesc al cărui nume e persoana. E începutul unei noi forme de existență, deja nemuritoare. În același timp simțim, nu în mod superficial, nu cu rațiunea, ci din adâncul nostru, revelarea principiului ipostatic din Treime. Vedem în Lumină taina sublimă a Ființei fără început — pe Dumnezeu Cel viu: Unul în Treimea Persoanelor”¹⁸.

Această stare ontologică e prin urmare reflectarea Treimii în plan uman. Ea verifică și caracteristicile ipostasei umane: așa cum în Treime fiecare Ipostasă conține deplinătatea ființei divine, tot așa ipostasa umană e chemată să „realizeze deplinătatea divino-umanității”, „să devină potențial egală cu umanitatea în ansamblul ei”¹⁹.

Originile abordării arhimandritului Sofronie

Arhimandritul Sofronie și tradiția patristică răsăriteană

La Părinți nu găsim o elaborare explicită a temei ipostasei umane ca și chip al lui Dumnezeu, dar putem găsi originile abordării arhimandritului Sofronie. Căutând semne ale chipului lui Dumnezeu în om, Părinții se referă uneori la atributele sufletului: imaterialitate, autodeterminare, libertate sau voință liberă²⁰, cele pe care arhimandritul Sofronie le vede ca atribute

¹⁸ *Videt Boga*, p. 185.

¹⁹ *Life*, p. 29.

²⁰ Astfel, Sfântul GRIGORIE AL NYSSSEI se referă la atributele „spiritului” („imaterialității”): *Opif. hom.*, PG 44, 137B, 181C, 192A; *De mort.*, p. 42;

ale ființei ipostatice. Cum s-a menționat mai sus, există într-adevăr o dimensiune *dinamică* în abordarea de către Sfântul Grigorie al Nyssei a temei chipului și asemănării. Așa cum s-a observat, el nu face o distincție între ele. Un astfel de „chip-asemănare” e înțeles drept existența asemenea lui Dumnezeu care poate fi atinsă prin virtuți: devenim asemenea lui Dumnezeu „imitându-L prin bunătate, prin comuniune, prin iubire reciprocă și frățească, dominându-ne patimile păcătoase”. Astfel, la Sfântul Grigorie al Nyssei, libertatea de patimi (*apatheia*) constituie în mare măsură chipul lui Dumnezeu. Pentru el, capacitatea de a primi deplinătatea celor „bune” din natura umană e un atribut al chipului care reflectă Prototipul²¹.

Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă mai departe această dimensiune dinamică, dar numai în cadrul asemănării. El face o paralelă între distincția chip/asemănare și natură/persoană. Deosebit de importantă pentru studiul nostru e legătura implicită între „asemănare” (*homoiosis*) și „făptuirea poruncilor” (*praxis entolon*)²². Dar ea nu este atât de explicită sau dezvoltată ca la arhimandritul Sofronie.

În ce privește dimensiunea trinitară a chipului, și aici pot fi găsite paralele între tradiție și arhimandritul Sofronie, dar ele nu sunt explicite. În Scriptură găsim doar aluzii la reflectarea chipului trinitar, cum e folosirea pluralului în *Facerea* 1, 26. În Noul Testament, această multiplicitate în unitate se reflectă în parte la *Ioan* 17, 22. Biserica veche n-a integrat ideea chipului trinitar în cadrele ei ecleziologice, dezvoltând în schimb principiul unității ei pe baza ideii pauline a Trupului lui Hristos.

Cu câteva excepții, cum sunt pasaje din Sfinții Ciprian, Chiril al Alexandriei și Ilarie din Poitiers²³, tradiția nu cu-

Anima et res., PG 46, 44A. 89A; al „autodeterminării”: *Virg.*, p. 298; al „libertății”: *Anima et res.*, PG 46, 101C; *Opif. hom.*, PG 44, 184B.

²¹ *Imag.*, PG 44, 276C; *Hom. opif.*, PG 44, 184B.

²² MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cap. Car.* 3, 25, p. 154; *Quest. Thal.* 53, p. 435.

²³ CIPRIAN, *Dom. or.* 23, p. 105, l. 448–449: „de unitate Patris, et Filii, et Spiritus sancti, plebs adunata”; CHIRIL, *Ioan. Evang.* 11, 11, p. 729–737, mai cu seamă p. 734; cf. ILARIE, *De Trin.* VIII. 7–17, p. 319–329.

poartă un precedent direct al tipului de model trinitar al arhimandritului Sofronie. Aceasta se referă la ideea Sfântului Grigorie al Nyssei potrivit căruia:

„Pentru că nu e în nici o parte a naturii [umane] [...] chipul se extinde la întreg neamul omenesc”²⁴

și subliniază expresia „omul universal” a Sfântului Grigorie, care arhimandritul Sofronie o leagă de noțiunea Adamului întreg. Dar în ciuda prezenței ideii unității neamului omenesc, la Sfântul Grigorie al Nyssei nu găsim vreo dezvoltare a legăturii între consubstanțialitatea umanității și cea a Treimii.

Astfel, cu toate cele câteva exemple de „dinamism” în noțiunea asemănării cu Dumnezeu din tradiția patristică și cu toată ideea unității universale a neamului omenesc la Sfântul Grigorie al Nyssei, e greu de văzut cum aceste remarci „în treacăt” ale Părinților ar fi putut oferi cadrul pentru interpretarea articulată și teologic avansată a pasajului din *Facerea* 1, 26. Fînd doar parțiale și îndepărtate, aceste paralele patristice se dovedesc insuficiente pentru a putea fi singura sursă a înțelegerii chipului și asemănării de către arhimandritul Sofronie.

Arhimandritul Sofronie și gândirea rusă despre persoană și Treime

Ample paralele cu gândirea arhimandritului Sofronie găsim încă din scrierile filozofice și teologice ruse din secolul XIX. În rezumatul făcut personalismului rus, părintele T. Špidlík evidențiază semnificația dezvoltării ideii că „omul e o «persoană» pentru că e chip al Dumnezeului personal”. El e de acord cu observația lui O. Clément potrivit căruia meritul teologiei și filozofiei religioase ruse din secolele XIX–XX stă în abordarea mai corectă de către ea a tainei omului ca și chip al lui Dumnezeu, taină care în tradiție a fost „întunecată de substanțialism și intelectualism”²⁵. Astfel, N. Berdiaev crede

²⁴ *Félicité*, p. 52 (cf. *Opif. hom.*, SC 6, p. 160). cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Com. Cant.* 14, p. 427, 22–428, 2.

²⁵ T. ŠPIDLÍK, *L'idée russe*, p. 24; O. CLÉMENT, „Aperçu sur la théologie de la personne dans la «diaspora» russe enc France”, în *Mille ans du christianisme russe (988–1988)*, ed. N. Struve, Paris, 1989, p. 303.

că în om ca persoană există un principiu prometeic — asemănarea omului cu Dumnezeu. „Persoana (*licinost*) umană nu e completă, ea trebuie să se realizeze, trebuie să actualizeze chipul și asemănarea cu Dumnezeu, să primească în ea într-o formă individuală plenitudinea universală”²⁶. O înțelegere oarecum similară a chipului lui Dumnezeu în om găsim la părintele S. Bulgakov, pentru care deplinătatea chipului lui Dumnezeu în om e *persoana (licinost)*. Părintele T. Špidlík oferă ample ilustrări ale diverselor dimensiuni ale persoanei în gândirea rusă, cum sunt dimensiunile „agapică” și „kenotică”²⁷, și care corespund nemijlocit cu noțiunea de persoană a arhimandritului Sofronie.

Aspectul comunitar al existenței umane e un loc comun în reflecția contemporană. Reînvierea recentă a interesului pentru triadologie în Occident a contribuit la o aprofundare a dimensiunii comunitare a existenței. În Rusia, dimensiunea trinitară dinamică a persoanei umane a primit o mare atenție încă mult mai devreme. Ideea asemănării bazate pe modelul trinitar era curentă în cercuri teologice ruse de la mijlocul secolului XIX. Așa cum observă părintele T. Špidlík:

„Biserica rusă, căreia îi place să se caracterizeze drept «ioaneică», e deosebit de sensibilă la taina Treimii pe care o contemplă omul credinței. [...] Rușii doresc să aducă lumii idealul «atoutunității», [...] al unei multiplicități care ajunge să se unească. Sfânta Tri-Unitate exprimă bine vocația rușilor”²⁸.

Deși câmpul de aplicare central al modelului trinitar e teologia, și mai cu seamă ecleziologia, ideea lui îmbrățișează diverse aspecte ale culturii umane cu un accent special pe dimensiunea socială²⁹. La N. Feodorov, de exemplu, există faimoasa expresie: „Treimea e programul nostru social”. Modelul trinitar e schițat *teologic* de A. Homiakov, dar e dezvoltat în

²⁶ „Problema celoveka”, p. 6.

²⁷ T. ŠPIDLÍK, *op. cit.*, p. 24 sq, mai cu seamă p. 30–31.

²⁸ *Ibid.*, p. 61, 63.

²⁹ *Ibid.*, p. 62, 64.

prinde diferite de alți gânditori, îndeosebi de A. Hrapovițki, P. Florenski, S. Bulgakov, G. Florovsky și V. Lossky.

Centralitatea principiului Treimii a fost sădită în gândirea rusă foarte devreme, prin intermediul Cuviosului Serghie din Radonej († 1392), care a ridicat pentru prima dată în istoria creștinismului rus o biserică închinată Sfintei Treimi. Secole de-a rândul mesajul teologic al Cuviosului Serghie a fost neglijat și uitat fiind fost recuperat de teologii ruși abia în secolul XX.

În secolul XIX, ideea Treimii a primit o nouă relansare în Rusia. Una din încercările cele mai timpurii de a stabili o legătură între Treime și societatea umană (Biserica) se găsește la A. Homiakov:

„Unitatea Bisericii decurge în chip necesar din umanitatea Dumnezeirii, întrucât Biserica nu e o mulțime de persoane în izolarea lor individuală, ci unitatea harului dumnezeiesc viu în mulțimea fapturilor raționale care se supun harului”³⁰.

Totuși el nu dezvoltă o unitate după modelul Treimii și preferă noțiunea de trup al lui Hristos.

Noțiunea de unitate trinitară e dezvoltată de mitropolitul Antonie Hrapovițki (1863–1936). Teologia acestuia e călăuzită de preocuparea lui pastorală. Metoda sa constă în extragerea *adevărului moral* conținut în fiecare dogmă a Bisericii. Dogma Treimii este astfel „întemeierea metafizică a datoriei morale de a ne iubi unii pe alții”³¹. Astfel, Treimea oferă prototipul unității și iubirii umane. Comentând *Ioan* 17, 11. 21–24, el scrie:

„Din aceste cuvinte ale Domnului e limpede că uceniciei Săi trebuie să fie pătrunși de o strânsă unitate internă, ca aceea în care Tatăl și Fiul rămân Unul în Celălalt”³².

³⁰ A. HOMIAKOV, „Terkov odna. Opit katihiziceskogo izlojenia ucenia o Terkvi”, în *Socinenia bogoslovskie*, ed. J. Petrov, Sankt Petersburg, 1995, p. 39.

³¹ A. HRAPOVIŢKI „Nravostvennaia ideia dogmata Presvatoi Troiſti”, în *Navrestvennie idei vajneiſih hristianskih pravoslavih dogmatov*, ed. N. Rklitski, Montreal, 1963, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 11.

El evidențiază legătura între dogma Treimii și cuvintele despre iubire ale lui Hristos din *Ioan* 15, 13 și 17, 26. „Iubirea până la comuniunea deplină în viață și disponibilitatea de a ne jertfi viața (*In* 15, 3)” e văzută drept baza unității care e „unitatea multor persoane potrivit ființei”. Această unitate presupune identitatea conținutului vieții, unitatea voinței. Unitatea „acționează ca o putere reală în fiecare persoană”. E greu de precizat dacă el anticipează aici unii teologi ruși (îndeosebi pe V. Lossky) în noțiunea lor de principiu al *catolicității* — potrivit căruia fiecare ipostasă poartă deplinătatea întregului — sau are în minte o idee generală a unei puteri constituite de unitate.

Mitropolitul Antonie Hrapovițki mai sugerează că principiul Ipostasei divine se opune principiului individului uman. Acesta din urmă e caracterizat de scindarea conștiinței, în care eul se opune la tot ceea ce nu este eu. În Treime nu există o astfel de opoziție. „Libertatea și eternitatea Persoanelor divine nu desființează unitatea [...] e loc pentru persoana liberă, nu o conținere de sine a persoanei”. El folosește modelul Treimii în principal din motive pastorale: pentru a-i face pe oameni să se iubească unii pe alții și să elimine opoziția între „eu” și „non-eu” făcându-i să crească de la „eu” la „noi”. Dar nu face nici o legătură explicită între *Facerea* 1, 26 și modelul trinitar, fiind preocupat de ideea generală a iubirii între oameni. Modelul său nu e Treimea ca atare, ci principiul iubirii revelat în relațiile lui Hristos cu Tatăl³³. Legătura între Treime și umanitate nu e dedusă din noțiunea de chip și asemănare, ci din semnificația morală a dogmelor Bisericii. Insuficiența instrumentelor teologice ale mitropolitului Antonie explică lipsa de coerență în cadrul său teologic: el nu este în stare să fundamenteze pe o bază teologică mai fermă legătura între dogma trinitară și ecleziologie.

Ideea Treimii ca prototip al Bisericii e preluată de părintele G. Florovsky. Pe urmele mitropolitului Antonie, și el se referă la Sfinții Chiril și Ilarie. El aplică însă modelul Treimii

³³ *Ibid.*, p. 10 sq.

ului Bisericii³⁴ și ezită să treacă dincolo de limitele Bisericii. Antropologia sa nu-i permite să exploreze implicațiile chipului Treimii: „Hristos îi aduce pe credincioși într-o unitate duhovnicească. Firește, unirea în iubire și un singur gând nu atinge aceeași indivizibilitate ca aceea dintre Tatăl și Fiul”³⁵.

Astfel, părintele G. Florovsky ezită să aplice cuvântul „asemănare” fără să-l precizeze, și preferă să folosească termenul mai vag „reflectare”. În loc de „consubstanțialitatea” neamului omenesc, el preferă să vorbească despre „o anumită unitate naturală”. Deși folosește modelul trinitar pentru a enunța noțiunea de chip și asemănare, el vrea să sublinieze *imposibilitatea* unei asemănări depline, nedeplinătatea acesteia.

În acest fel, atât mitropolitul Antonie Hrapovițki, cât și părintele G. Florovsky nu privesc unitatea Bisericii în termeni *ontologici* și preferă să aplice modelul trinitar în mod analogic pentru a sublinia o unitate spirituală prin iubire.

Interpretări originale ale modelului trinitar oferă însă părinții S. Bulgakov și P. Florenski. Ei aprofundează dimensiunea *ontologică* a unității Bisericii scurtcircuitând astfel distanța ontologică dintre chip și Prototip. Ambii detectează modelul trinitar în ipostasa umană în autodeterminarea ei, pe care o deduc din însuși principiul relației între ființele personale.

În articolul său intitulat „Testamentul spiritual al Cuviosului Serghie către teologia rusă” (1926), părintele S. Bulgakov discută motivele pentru care, în ciuda faimoasei sale smerenii, cuviosul Serghie din Radonej a arătat o îndrăzneală teologică atât de uimitoare încât să dea bisericii mănăstirii sale brațul Sfânta Treime. Comentând preocuparea lui, părintele S. Bulgakov așterne în scris principalele afirmații ale propriei sale teologii despre chipul Treimii. Iubirea e văzută drept „însăși viața triunității dumnezeiești, actul mai înainte de veci

³⁴ Cf. G. FLOROVSKY, „Sobornost: the Catholicity of the Church”, în *The Church of God: An Anglo-Russian Symposium*, ed. E. Mascal, Londra, 1934, p. 55; „Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église”, *La Sainte Église Universelle. Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, hors-série 4, Paris, 1948, p. 17; „Bogoslovkie otrivki”, *Put'* 31 (1931), p. 21.

³⁵ G. FLOROVSKY, *Vizantiiskie otți V–VIII vekov*, Paris, 1933, p. 55.

al iubirii reciproce în care Trei sunt Unul și Unul e Trei, Omul e creat după chipul lui Dumnezeu”³⁶.

În legătură cu modelul Treimii, părintele S. Bulgakov vorbește despre fiecare subiect uman ca dependent de un alt subiect:

„«Tu» e un alt «eu» și, în același timp, un «eu» asemănător, care este și un «non-eu», fiindcă e dincolo de «eu», dar îmi este dat drept condiția conștiinței mele de sine, e astfel în mine. [...] «Eu» nu poate rămâne în închiderea sa în sine, în egoismul său transcendent, ci are nevoie de un «tu» ca să devină «eu», ca să-și realizeze deplinătatea existenței sale de sine”³⁷.

Pe această bază părintele S. Bulgakov ajunge la noțiunea „indivizibilității reflecției reciproce”. Dar el vorbește și despre insuficiența unității care implică doar două euri, și avertizează împotriva posibilității ca binomul „eu-tu” să se transforme într-o simplă „versiune” a „eu”-lui. „Dar dacă acest «tu» e același «eu», doar cu altă înfățișare, unul care a îmbrăcat pălăria «non-eului»?”³⁸. Pentru afirmarea și recunoașterea lui „eu” în „tu”, e nevoie de o a treia persoană. Ca expresie a „eului” în alte persoane părintele S. Bulgakov îl folosește pe „noi”, care e realizarea „eului” într-o multiunitate³⁹.

Din acest principiu, părintele S. Bulgakov deduce catolici-tatea (*sobornost*) oricărei persoane:

„*Sobornost* sau multiunitatea e un atribut inerent al ipostasei personale «eu», fără de care «eul» nu se poate realiza sau măcar exista: spunând «eu», ipostasa spune în același timp și «tu», «noi», «ei»”⁴⁰.

Părintele S. Bulgakov dezvoltă un important principiu al existenței ipostatice treimice:

³⁶ S. BULGAKOV, „Blagodatniie zavet prepodobnogo Serghia ruskomu bogoslovstovaniu”, *Put* ' 5 (1926), p. 6.

³⁷ *Ibid.*, p. 7.

³⁸ *Ibid.*, p. 8.

³⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁰ *Ibid.*

„Mintea creaturilor nu poate înțelege ce anume are loc în Sfânta Treime: «eul» nu iese din «eu» în «tu» și «el» în așa fel încât «eul» să rămână în mod static așa cum era; ci «eul» iese din sine ca stingându-și lumina, ca să se lumineze în «tu» sau în «tu» și «el». Ipostasa divină se realizează prin actul mai înainte de veci al unei ipostase care se stinge pe sine [*samougașanie*], ca să se lumineze în cealaltă, pentru cealaltă, prin cealaltă”⁴¹.

În legătură cu acest model trinitar, părintele S. Bulgakov subliniază că omul ca om (*celovek*) a fost adus la existență bipartit: ca Adam și Eva, ca „multiunitate ce conduce spre Triunitatea [arhetipală] din pricina ipostasicității [fiecăruia]”. Legătura unității e iubirea văzută ca un mod de a fi:

„Iubirea e viață în celălalt, transferul «eului» propriu într-un «tu», autoidentificarea cu el potrivit principiului iubirii triipostatice”⁴².

Rezumând, părintele S. Bulgakov scrie:

„Înrădăcinată în persoană, deplinătatea chipului lui Dumnezeu în om trece dincolo de persoană ca monadă în multiunitatea întregii umanități. Am putea spune chiar că în deplinătatea lui chipul lui Dumnezeu nu aparține omului în persoana lui, ci umanității în catolicitatea [*sobornost*] ei în iubire după chipul triunității consubstanțiale a lui Dumnezeu”⁴³.

Părintele S. Bulgakov aplică acest model trinitar comunității monahale. Discutând interesul față de Treime al Cuviosului Serghie, el sugerează că mobilul eforturilor acestuia a fost adunarea oamenilor într-o unitate după chipul Treimii: acesta se angaja în nevoința lui ascetică (*podvig*) „pentru a aduna sufletele în unitatea unei iubiri frățești [...] ca ei să fie una [...] după chipul Sfintei Treimi”⁴⁴. În acest context părintele

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 10–11.

⁴³ S. BULGAKOV, „Problema uslovnogo bessmertia”, *Puv*’ 52 (1937), p. 22.

⁴⁴ „Blagodatniie zavet”.

S. Bulgakov propune principiul vieții de obște bazat pe modelul trinitar:

„Pentru Rusia de nord Cuviosul Serghie e restauratorul monahismului bazat pe principiul strictei discipline a vieții de obște, care în același timp promovează iubirea frățească, întrucât nimic nu mai aduce diviziune; e o singură voință, o singură iubire și o singură viață”⁴⁵.

Acest principiu menționat în trecut de părintele S. Bulgakov va fi reluat și dezvoltat de arhimandritul Sofronie.

Părintele P. Florenski e numit de părintele T. Špidlík „teolog trinitar prin excelență” și tot el evidențiază diversele aspecte ale gândirii sale trinitare: social, amical, cosmic și gno-seologic⁴⁶. În faimoasa sa carte *Stâlpul și temelie Adevărului* (1914) părintele P. Florenski discută pe larg prototipul trinitar al Bisericii concentrându-se îndeosebi pe chestiunea unității și *consubstanțialității*. Pentru el, Treimea apare ca o soluție la multiplele aporii ale rațiunii, de aceea el încearcă să dezvolte sensurile cât mai larg aplicabile ale dogmei Treimii. Părintele P. Florenski critică filozofia raționalistă și susține că orice *cunoaștere adevărată* se edifică pe o comuniune ontologică într-o *consubstanțialitate*: filozofia *homoiusiană* sau a aceleiași ființe⁴⁷. Spre deosebire de aceasta, gândirea *homoiusiană* sau a ființei asemănătoare operează cu obiecte abstracte în termeni de analiză comparată statică pentru a da seama de relațiile dinamice dintre ființe⁴⁸. În legătură cu aceasta, părintele P. Florenski atrage atenția asupra cuvintelor din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim [...] Treimea cea de o ființă și nedespărțită”, după care participanții la Euharistie sunt chemați să slăvească numele Treimii „cu o gură și cu o inimă”. Părintele P. Florenski accentuează că aceasta se face într-o *homonoia*, în același gând, nu în *homoioioia*,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁶ T. ŠPIDLÍK, *L'idée russe*, p. 63–67.

⁴⁷ *Stolp*, p. 87 sq.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 86.

într-o gândire asemănătoare⁴⁹. Pe baza acestei distincții el susține că unitatea credincioșilor nu e doar morală, ceea ce ar însemna că ei sunt doar *homoiousioi*. Unitatea care-i face pe oamenii *homoousioi* unii cu alții e „obiectiv-metafizică” după modelul unității trinitare, actualizată prin iubire:

„Natura metafizică a iubirii stă în depășirea supralogică a identității de sine goale «eu = eu» prin ieșirea din sine. [...] Datorită acestei ieșiri «eul» devine în celălalt, în «non-eu», acest «non-eu». «Eul» devine de o ființă cu fratele, de o ființă (*homoousios*) și nu doar de o ființă asemănătoare (*homoiousios*). Această ființă asemănătoare o constituie moralismul, adică o încercare zadarnică, în sine nebunească, de iubire umană, extra-divină”⁵⁰.

Părintele P. Florenski deduce și el necesitatea modelului trinitar „Eu-Tu-El” în autodeterminarea ipostatică, dar folosește o logică diferită. Dacă părintele S. Bulgakov susține că „el” este necesar pentru a sparge opoziția binară a dualismului „eu-tu” și pentru a afirma că „tu” nu este o simplă versiune a lui „eu”, părintele P. Florenski spune că „el” este necesar pentru a contempla unitatea „eu-tu”:

„Bucurându-se de frumusețea diadei («eu-tu»), «el» o iubește și prin aceasta ajunge să cunoască orice «eu» afirmându-l în existența lui de sine ipostatică [...] și restaurează identitatea de sine a ipostaselor contemplate: a primului «eu» ca «eul» iubitor și iubit, a celui de-al doilea «eu» ca iubit și iubitor. [...] Sfărmând carapacea acestei diade închise în ea însăși, cel de-al treilea «eu» participă la această diadă [...] și diada devine o triadă”⁵¹.

Și la părintele P. Florenski, ca și la părintele S. Bulgakov, discuția modelului trinitar apare ca un comentariu asupra intenției Cuviosului Serghie de a ridica o biserică închinată Sfintei Treimi. În aceasta părintele P. Florenski citește „che-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁵¹ *Ibid.*, p. 93–94.

marea Rusiei la unitate” și afirmă că scopul Cuviosului a fost „o contemplare în ea a prototipului unității divine”⁵², modelul arhetipal care dă un exemplu pentru orice unitate socială:

„Pentru Cuviosul Serghie ideea Preasfintei Treimi era astfel așezată în însăși ordinea de edificare a societății, era o regulă a vieții comunitare”⁵³.

Pentru părintele P. Florenski, în fiecare unitate triadică cel de-al treilea „eu”, care contemplă ca un obiect unitatea diadică devine el însuși fundamentul pentru o nouă trinitate. Prin intermediul acțiunii unificatoare a acestor terțe „euri” nenumărate unități triadice cresc împreună într-un singur trup, Biserica, care e „manifestarea obiectivă a Ipostaselor iubirii divine”.

V. Lossky sistematizează și el ideea Bisericii ca și chip al Treimii și menționează ideea Sfântului Grigorie al Nyssei potrivit căreia creștinismul e imitarea vieții divine, precum și interpretarea dată de acesta textului *Facere* 1, 26⁵⁴. El edifică astfel ideea Bisericii plecând de la universalitatea chipului treimic: „caracterul Chipului lui Dumnezeu [...] se referă la omul întreg în integritatea lui”⁵⁵. La Lossky dimensiunea triadologică a ecleziologiei e integrată în cele din urmă într-o sinteză echilibrată cu ideea lui *sobornost*.

Unitate trinitară și sobornost

Discutând modelele trinitare folosite în teologia rusă am observat centralitatea noțiunii de *sobornost* sau catolicitate, în care Berdiaev vede o piatră unghiulară a gândirii ruse din secolul XIX, fără echivalent în Occident. Ideea a fost discutată și introdusă în teologia rusă de A. Homiakov⁵⁶. Sursele

⁵² „Troije-Serghieva Lavra i Rossia”, în *Sobranie socinenia* II, Moscova, 1995, p. 352–369, aici p. 361.

⁵³ *Ibid.*, p. 366.

⁵⁴ *De prof.*, p. 136; *Opif. hom.*, PG 44, 185AD.

⁵⁵ V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 115–116.

⁵⁶ A. HOMIAKOV, „Pismo k redaktoru «L'Union chrétienne» o znacenii slav «kafoliceskii» i «sobornii»”, în *Socinenia bogoslovskie*, ed. J. Petrov, Sankt Peterburg, 1995, p. 278–279.

...rămân însă o enigmă. Justificând traducerea grecescului *katholiki* prin slavonul *sobornii*, iar nu *vselenki*, Homiakov a fost primul care a susținut implicațiile lui *calitative*, opuse celor *cantitative* care se găsesc la Părinți⁵⁷. Pentru el, *sobornost* reflectă armonia întregului corp bisericesc și excluderea oricărui particularism, fie el naționalist sau geografic. *Sobornost* asigură o *unitate organică internă prin iubire în libertate*, iar nu prin *autoritate* (pe care Homiakov o asociază cu romano-catolicismul). Homiakov nu explorează însă pe *sobornii* în contextul lui trinitar. Deși criticată în cercuri teologice ruse, gândirea sa a avut un profund impact asupra gândirii religioase ruse.

Meritul părintelui P. Florenski în dezvoltarea principiului consubstanțialității trinitare și introducerea lui în metafizica ființei create trebuie elogiat pe drept cuvânt aici. Acesta i-a îngăduit să vorbească (contrar lui Homiakov) despre iubire ca despre o legătură *ontologică*, mai degrabă decât psihologică. Dar deși critic la adresa lui Homiakov, părintele P. Florenski îl urmează în explicarea termenului *katholikos*. Chiar dacă spune și el că acesta înseamnă „atotcomun (*vseobščii*), *universalis, generalis, das Ganze betreffend, allgemein*”, admite și că termenul „universal (*vselenskaia, oikoumenike*)” e doar un aspect particular al lui *katholike*. El susține că *sobornost* înseamnă nu un număr de voci (voturi), ci „o comuniune de ființă, scop și viață spirituală, care strânge toate împreună”. Catolicitatea e sarcina Bisericii, asemănătoare sarcinilor unității și desăvârșirii morale⁵⁸. Ideea părintelui P. Florenski a marcat o treaptă în trecerea de la interpretarea statică a lui *sobornost* ca unitate iubitoare spre *sobornost*-ul „trinitar” dinamic, pe care-l găsim la V. Ilin, V. Lossky și arhimandritul Sofronie.

V. Ilin vede în modelul trinitar kenotic modul în care cel care iubește își pune tot „eu” său în „tu”-ul ființei iubite, iar

⁵⁷ CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catech.* 18, 23, PG 33, 1044A: „[Biserica] se numește catolică pentru că este în toată lumea locuită, de la o margine la alta a pământului”.

⁵⁸ „Poniatie Ţerkvi v sviaščennom Pisanii”, în *Sobranie socienienie*, vol. I, Moscova, 1994, p. 403–404.

ființa iubită se tăgăduiește pe sine de dragul celui alt care-l iubește. *Sobornost* e icoana pământească a consubstanțialității divine și a *Sobor*-ului Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt⁵⁹.

V. Lossky afirmă că *sobornost* nu e o totalitate cvasi-organică, ci comuniunea *personală* a Duhului Sfânt după modelul existenței trinitare. Încercarea de a echilibra aspectul comun și cel personal din unitatea Bisericii l-a condus pe V. Lossky la formularea principiului fundamental al lui *sobornost*: partea nu e niciodată absorbită în întreg. Nu numai fiecare Biserica, dar fiecare creștin e catolic în sensul că exprimă deplin potențialitatea întregii Biserici. Ideea că o parte a întregului poartă plinătatea întregului a crescut din principiul existenței trinitare, unde fiecare Ipostasă divină poartă plinătatea Dumnezeirii. Lossky exprimă acest lucru astfel:

„Așa cum în Dumnezeu fiecare din cele Trei Persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, nu e o parte a Treimii, ci Dumnezeu în mod deplin în virtutea identității Sale negrăite cu natura una, tot așa Biserica nu e o federație alcătuită din părți, căci fiecare parte se identifică cu totul, exprimă totul, valorează ceea ce valorează totul, nu există în afara totului”⁶⁰.

V. Lossky aplică noțiunea de *sobornost* numai Bisericii și în limitele ei, ceea ce demonstrează capacitatea omului pentru un astfel de mod de existență. Prin aceasta Lossky a pregătit terenul pentru aplicarea modelului trinitar nu numai existenței Bisericii, ci și întregii umanități, cum face arhimandritul Sofronie.

O înțelegere asemănătoare a lui *sobornost* se găsește la părintele S. Bulgakov care nu o expune însă, notând-o doar în treacăt. Pentru el *sobornost* devine un principiu fundamental al existenței ipostatice care asigură unitatea modului multi-ipostatic al existenței. Această existență e modelată după schema triunității a cărei integralitate e asigurată de legătura

⁵⁹ V. ILIN, „The Nature and the Meaning of the Term «Sobornost»”, *Sobornost* 1 (1936), p. 6.

⁶⁰ V. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, p. 180.

ontologică a iubirii kenotice absolută. El explică modul în care acest principiu se manifestă în viața Cuviosului Serghie:

„Acest *sobornost*, chipul triunității divine ardea luminos în inima sa. El însuși a împlinit actul acestui *sobornost* în adâncul inimii lui, biruindu-și iubirea de sine, tăgăduindu-se jertfelnic pe sine însuși de dragul iubirii de ceilalți, trăind nu în și pentru sine, ci în și pentru ceilalți”⁶¹.

La arhimandritul Sofronie vedem o sinteză a acestor idei ale lui Florenski, Bulgakov, Ilin și Lossky. El vede acest *sobornost* ca pe un atribut al existenței ipostactice după chipul triunității divine. Ideile sale despre *sobornost* se dezvoltă în contextul polemicii cu evloghienii (adeptii mitropolitului Evloghie, mai cu seamă părintele A. Schmemmann) privitoare la natura unității Bisericii. Dacă evloghienii primeau pretențiile Patriarhului Ecumenic de a exercita o jurisdicție asupra Bisericii Ortodoxe din Europa Occidentală, arhimandritul Sofronie și adeptii săi (Troîțki, Kovalevski)⁶² vedeau în aceste pretenții un „neopapism” și pledau pentru principul egalității autocefaliilor în Biserică. El se referă firește la A. Homiakov. Dar, deși acceptă principul homiakovian al unității *interioare* (*innere Einheit*) și al unității de iubire, arhimandritul Sofronie îl urmează pe părintele P. Florenski accentuând caracterul ontologic al acestei unități: ea nu este doar o unitate umană evasi-organică, ci rezultatul acțiunii harului lui Dumnezeu care actualizează chipul Său în om. Preocuparea arhimandritului Sofronie de a aplica *consubstanțialitatea* realității Bisericii, în care găsim un ecou al părintelui P. Florenski, a fost remarcată⁶³. Arhimandritul Sofronie vede Biserica și organizarea ei edificate după chipul *sobornost*-ului Treimii: fiecare Biserică locală și parohie poartă *deplinătatea* întregului trup.

⁶¹ S. BULGAKOV, „Blagodatniie zavet”, p. 12.

⁶² Cf. G. DEJAIFVE, „Sobornost or Papacy”, p. 82.

⁶³ H. RUPPERT, „Das Prinzip der Sobornost”, p. 47–48.

Contribuția arhimandritului Sofronie

Arhimandritul Sofronie și rușii

Analiza de mai sus sugerează că arhimandritul Sofronie datorează mult teologilor ruși în general și lui V. Lossky în particular. Aceasta nu înseamnă însă că arhimandritul Sofronie n-a adus și o contribuție proprie. Fiecare din teologii mai sus-menționați folosește modelul trinitar în felul său. Arhimandritul Sofronie face propria sa reintegrare sintetică a unor din metodele și ideile lor.

Astfel, arhimandritul Sofronie apreciază preocuparea mitropolitului Antonie Hrapovițki cu relevanța pastorală practică a fiecărei dogme teologice și cu nemijlocirea aplicării ei. Și el vede astfel principiile vieții monahale de obște prin prisma triadologiei. Dar sistemul său teologic e mai strâns decât al mitropolitului Antonie Hrapovițki, care era interesat de evidențierea unor principii morale generale conținute în dogmă, mai degrabă decât de unitatea organică a teologiei sale dogmatice. Orice „patos al intimității” și „ezoterism psihologic” criticate de părintele G. Florovsky⁶⁴ la părintele P. Florenski și care sunt în parte prezente și la mitropolitul Antonie Hrapovițki, lipsesc cu totul la arhimandritul Sofronie.

În ce-l privește pe părintele S. Bulgakov, așa cum s-a remarcat pe drept cuvânt, „ecleziologia sa e în mod irevocabil legată de sofologie și orice încercare de a înțelege gândirea sa e obligată să ia în considerare învățătura despre *Sofia*”⁶⁵. Întâi de toate, părintele S. Bulgakov nu dezvoltă implicațiile modelului trinitar, nu spune în mod exact cum anume se reflectă el în existența comună și în legătura dintre indivizi și umanitate. În schimb, contextul sofianic al chipului trinitar transferă întreaga discuție spre chestiuni mai generale: părintele S. Bulgakov vorbește despre atotunitate (*vseedinstvo*) mai degrabă decât despre consubstanțialitatea neamului omenesc. Biserica e văzută ca încorporarea împăcării între Sofia divină și cea creată adusă prin economia lui Hristos. Această împă-

⁶⁴ *Put*, p. 494.

⁶⁵ R. WILLIAMS, „The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky”, p. 35.

care e întemeiată pe ipostasa lui Hristos, în care omul intră în viața Treimii: viața de unitate în pluralitate. Dar în Hristos individualitatea omului e depășită de participarea lui la o viață ontologică care nu e a sa (cea a lui Hristos)⁶⁶. Antropologia părintelui S. Bulgakov e centrată pe ideea omului ca microcosmos. Lumea e desăvârșită și articulată în om; numai prin om poate fi adusă ea la deplinătatea sofianică⁶⁷. Astfel, datorită speculațiilor lui sofologice, părintele S. Bulgakov se preocupă mai puțin de relațiile umane potrivit chipului triunității teologice.

În al doilea rând, noțiunea de Sofia colorează întreg cadrul teologic cu un element de dualism sexual străin arhimandritului Sofronie. În *Lumina neînserată*, părintele S. Bulgakov vede Sofia ca o a patra ipostasă care simbolizează eterna feminitate a lui Dumnezeu⁶⁸. Percepția sofianică a Treimii de către părintele S. Bulgakov afectează și înțelegerea de către el a omului ca și chip al lui Dumnezeu. Principiul multiunității omului se găsește nu numai în faptul multiplicității generale a persoanelor, ca la arhimandritul Sofronie (Adam e întreaga omenitate), ci și în diada conjugală bărbat-femeie. Astfel părintele S. Bulgakov interpretează numele Adam ca nume propriu, alături de Eva⁶⁹.

Arhimandritul Sofronie este foarte apropiat de antropologia maximalistă a părintelui S. Bulgakov. Acest absolutism antropologic comun îi îngăduie arhimandritului Sofronie să exploreze mai deplin decât o face V. Lossky modelul Treimii în aplicarea lui umanității.

În ce privește însă coerența sistemului său teologic, arhimandritul Sofronie e mult mai aproape de V. Lossky, la care teologia și antropologia sunt legate în mod indisolubil. Tot de la Lossky arhimandritul Sofronie moștenește o atitudine rezervată față de elementele speculative din metodele teologice ale părinților P. Florenski și S. Bulgakov, îndeosebi față de teleogumenele lor sofianice.

⁶⁶ S. BULGAKOV, *Svet nevecernii*, p. 348.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 212-214.

⁶⁹ S. BULGAKOV, „Blagodatniie zavet”, p. 10.

În schimb, arhimandritul Sofronie tratează mult mai mult decât Lossky formula biblică din *Facerea* 1, 26 într-un sens absolut, iar nu numai prin prisma ecleziologiei. Acest absolutism se exprimă în două puncte de divergență față de Lossky: extensiunea ei universală și profunzimea existențială a aplicării modelului trinitar.

Astfel, dacă pentru Lossky ideea Sfântului Grigorie al Nyssei este privitoare la universalitatea chipului lui Dumnezeu oferit o bază pentru noțiunea de Biserică, arhimandritul Sofronie deplasează atenția teologică spre universalitatea chipului lui Dumnezeu ca inerentă întregii umanități, și dincolo de limitele Bisericii. Pentru Lossky, distincția radicală între noțiunea de chip și cea de asemănare presupune limitarea asemănării la limitele Bisericii. Chipul e potențialul înscris în ea, iar asemănarea e realizarea acestui potențial în noua unitate a naturii umane curățite de Hristos în Biserică, Trupul lui Hristos. Realizarea ei depinde de conlucrarea omului cu Duhul Sfânt. Rolul Duhului Sfânt e realizarea comuniunii (*koinonia*), care are loc exclusiv în limitele Bisericii, restul umanității necreștine nefiind luată în calcul. Drept urmare, ecleziologia lui V. Lossky presupune o distincție între vechea parte nemântuită a umanității și noii membri mântuiți ai Bisericii — între vechiul și noul Adam —, divizând oarecum Adamul unic (umanitatea unică) din *Facere* 1, 26⁷⁰.

Arhimandritul Sofronie n-ar avea nimic de obiectat la toate acestea, dar preocupările lui teologice sunt diferite: el preferă să exploateze *universalismul* chipului. Arhimandritul Sofronie e mai aproape de Sfântul Grigorie al Nyssei decât V. Lossky întrucât termenul Adam exprimă la el consubstanțialitatea și unitatea întregii umanități — Adamul întreg. El accentuează faptul că Hristos a venit să mântuiască Adamul întreg. Acest universalism se manifestă în faptul că, spre deosebire de Lossky, arhimandritul Sofronie nu folosește ideea Bisericii ca trup al lui Hristos⁷¹. Firește, el nu respinge această idee tradi-

⁷⁰ V. LOSSKY, *Orthodox Theology: an Introduction*, trad. Ian și Inghita Kerascodi-Watson, New York, 1978, p. 70; *In the Image and Likeness of God*, p. 177 sq, 184 sq.

⁷¹ H. RUPPERT, *op. cit.*, p. 48.

personală, dar preferă să folosească ideea de trup ca să exprime unitatea întregului neam omenesc: întreaga umanitate e un trup și fiecare din noi e o celulă a lui. Această unitate inerentă se poate manifesta, chiar dacă negativ, și în afara comuniunii sacre care a urmat Cincizecimii: astfel o celulă a acestui trup (fie în Biserică, fie în afara ei) *suferă* pentru că întreg corpul e plin de boală. Totodată ea explică și faptul răspunderii conștiințiale pentru păcatul lui Adam⁷².

Acest universalism are implicații însemnate în reinterpretarea de către arhimandritul Sofronie a noțiunii de *sobornost*. El nu vede ca pe un principiu inerent întregii umanități, în care fiecare om poate purta deplinătatea Adamului întreg. Acest universalism al aplicării de arhimandritul Sofronie a noțiunii de *sobornost* a fost observat: Treimea e „modelul desăvârșit al unității neamului omenesc, desăvârșirea absolută a iubirii, al cărei mister al unității e realizarea cheazășiei de neînțeles a unei totale întrepătrunderi a unor persoane distincte”⁷³. Ca atare, *sobornost* devine un atribut indispensabil al persoanei legate de toți oamenii și de fiecare în parte. La arhimandritul Sofronie dimensiunea dinamică a lui *sobornost* își atinge limita ultimă și devine echivalentul *perihorezei* treimice: *fiecare* persoană umană poate purta plinătatea tuturor și a toate. Ideea universalității unei *sobornost* panumane proprie arhimandritului Sofronie a fost preluată și dezvoltată de unii teologi ruși, ca, de exemplu, de V. Zenkovski⁷⁴.

De ce diferă însă arhimandritul Sofronie de V. Lossky în ce privește universalismul? Pentru că în antropologia arhimandritului Sofronie *fiecare* om are înscris în el modelul chipului și, de aceea, o dorință de a simți realitatea divină:

„Noi, care suntem după chipul lui Dumnezeu, purtăm în noi înșine un imbold de nestăvilire de a găsi sensul Ființei divine existente de sine care ni s-a descoperit”⁷⁵.

⁷² Stareț Siluan, p. 52.

⁷³ G. DEJAIFVE, „Sobornost or Papacy”, p. 81 sq.

⁷⁴ „Sobornost”, p. 91–104.

⁷⁵ *Videt* Boga, p. 100, 156.

Ca atare, fiecare om e în stare să aibă o înțelegere parțială a adevărului:

„Adevărul lui Dumnezeu Însuși e sădit în noi, căci suntem tem părți după chipul Lui”⁷⁶.

Acest lucru are implicații practice care trec dincolo de sfera teologiei creștine: orice unitate socială alcătuită din oameni are ca prototip al ei modelul trinitar de relații. Astfel, simțirea intuitivă a contrastului dintre starea prezentă a umanității și Prototipul ei dă naștere unei înțelegeri tragice a lumii la filozofi, artiști și scriitori⁷⁷.

Poate fi însă *perihoreza* iubirii ipostatice la nivel uman în fel de totală ca și în Prototipul ei trinitar? Ca și părintele P. Florenski, V. Lossky răspunde negativ subliniind diferența ontologică în modul de existență dintre ipostasele umane și cele divine. Făpturi create și limitate, oamenii n-au aceeași capacitate de perihoreză ca Treimea. Lossky argumentează această diferență cu o referință la Sfântul Ioan Damaschinul. Mai mult, în ultimii ani Lossky a fost mai rezervat în aplicarea învățăturii despre perihoreză chiar și în triadologie, întrucât i se părea că sprijină ideea lui *filioque*⁷⁸.

Arhimandritul Sofronie afirmă că bariera între ipostasele umane nu dispare în măsura în care acest lucru are loc în Dumnezeu⁷⁹. Contextul acestui pasaj sugerează însă că arhimandritul Sofronie are în minte umanitatea în starea ei prezentă nedesăvârșită, nu în realizarea finală a potențialului ei. Când vorbește despre unitatea umanității („omul e unul, după chipul Sfintei Treimi”⁸⁰), el merge până acolo încât spune că „întreaga deplinătate a ființei umane devine posesiunea fiecărei ipostase umane”⁸¹, fapt care reflectă absolutismul dogmei treimice aplicat la oameni. De ce însă această îndrăzneală apli-

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Pisma v Rossii*, p. 65.

⁷⁸ V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 53 sq. *Curs din 12 ianuarie 1956*, p. 32, citat de R. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 105.

⁷⁹ *Videt Boga*, p. 210.

⁸⁰ *Félicité*, p. 21 sq.

⁸¹ „Edinstvo”, *Messenger* 2 (1950), p. 15.

... e posibilă în cadrul sistemului teologic al arhimandritului Sofronie și e imposibil în acela al lui V. Lossky? Diferența care stă în estimările lor diferite cu privire la potențialul naturii umane: arhimandritul Sofronie vorbește de *infinitatea* a omului față de Dumnezeu a omului persoană⁸², în timp ce Lossky subliniază *limitarea* omului. Astfel, în legătură cu noțiunea de chip și asemănare, arhimandritul Sofronie folosește șocante expresii ale părintelui S. Bulgakov care spune că în creația omului „Dumnezeu Se *repetă*”, iar omul e îndumnezeit până la *egalitatea* cu Dumnezeu⁸³. Din acest argument, fundamentat însă pe modelul lui Hristos, arhimandritul Sofronie trage următoarea concluzie:

„Când, prin faptul că rămâne în deplinătatea unității consubstanțiale, fiecare ipostasă umană devine purtătoare a întregii existențe umane, atunci ea este în mod potențial egală cu întreaga umanitate, după chipul lui Hristos, al Omului desăvârșit care conține în El tot omul”⁸⁴.

Trimeea și comunitatea monahală

Diferența dintre arhimandritul Sofronie și ceilalți teologi ruși nu se limitează doar la antropologie. Arhimandritul Sofronie dezvoltă implicațiile noțiunii de chip și asemănare în sfera teologiei ascetice practice a vieții chinoviale sau a vieții monahale de obște. Nici unul din teologii de mai sus nu pun în legătură triunitatea din Dumnezeu cu practica ascetică a rugăciunii pentru întreaga lume, în timp ce în preocuparea sa trinitară arhimandritul Sofronie atribuie acestei rugăciuni scopul suprem al efortului ascetic⁸⁵. Nici Părinții care menționează ideea de rugăciune pentru Adamul întreg/umanitatea întregă, nu o pun în legătură cu ideea chipului trinitar al umanității⁸⁶. Pentru arhimandritul Sofronie însă, potențialul persoanei nu se realizează până nu se exprimă în această rugă-

⁸² *Life*, p. 78.

⁸³ *Videt Boga*, p. 183.

⁸⁴ *Felicité*, p. 21; cf. *Videt Boga*, p. 248.

⁸⁵ *Stareș Siluan*, p. 31.

⁸⁶ Cf. MACARIE, *Hom.* 18, 8, p. 180.

ciune asemenea lui Hristos, întrucât „a fi persoană înseamnă a îmbrățișa lumea întreagă în focul iubirii lui Hristos”⁸⁷.

Arhimandritul Sofronie explorează implicațiile teologice ale aplicării modelului trinitar la comunitatea monahală, expresia ei cea mai clară fiind „Testamentul” său: „Obștea mănăstirii își propune să realizeze o unitate [...] după chipul unității Sfintei Treimi [...] fiecare din noi în ipostasa lui e oarecum centrul a toate [...] nimeni nu e mai mare, nimeni nu e mai mic”⁸⁸.

Acest principiu ascetic care avea să fie dezvoltat ulterior în cadrul unei reflecții trinitare se găsește încă la Sfântul Siluan: „Fratele nostru e viața noastră”⁸⁹. Această formulă exprimă elementele caracteristice ale persoanei, a cărei preocupare existențială poate fi definită drept „ființare spre celălalt”. În presupune modelul trinitar al oferirii deplinătății ființei noastre unei alte ipostase. Reflectă persoana în modul ei activ. E proiecția celei de-a doua porunci a iubirii în sfera principiilor ascetice ale vieții de obște. Prioritatea celorlalte persoane față de „eu” se exprimă în noțiunea *smereniei* ascetice: „«Eul» e ultimul în comunitate”⁹⁰. În „Testament” acest principiu este exprimat astfel: „Tot ceea ce are și tot sinele său și-l predă fiecăruia și tuturor”⁹¹. În plan empiric, modul activ al persoanei se exprimă în practica sărăciei, care e înțeleasă nu numai ca o neposesiune generală, ca o lipsă de bunuri materiale, dar și ca un refuz al posesiunilor (spirituale, materiale, intelectuale etc.) de dragul împărțirii lor cu alții.

În același „Testament” modul pasiv al persoanei e exprimat pozitiv în faptul că „oricine și orice există pentru el [pentru fiecare membru]”⁹². Deplinătatea vieții la toate nivelurile devine proprietatea fiecărui membru al comunității. Fiecare membru al comunității devine centrul preocupării existențiale pentru fiecare și pentru toți, iar acest lucru se exprimă pe toate planurile: spiritual, material, psihologic. În comunitate însă

⁸⁷ *Videt Boga*, p. 193, 177; *Life*, p. 95.

⁸⁸ „Zavet”, în *Rojdenie*, p. 187.

⁸⁹ *Stareș Siluan*, p. 22.

⁹⁰ „Cuv. ascetice” B-12.

⁹¹ „Zavet”, p. 187.

⁹² *Ibid.*

Un alt mod pasiv mai are și un alt aspect: capacitatea „primirii” ultimei a celeilalte persoane se exprimă în practica ascultării, care e auto-umilirea eului pentru a face loc în persoana men celeilalte persoane, împropriindu-mi prin aceasta ființa ei în eul meu. Arhimandritul Sofronie consideră ascultarea drept cea mai adecvată expresie a modului trinitar al iubirii kenotice⁹³. Acest principiu explică de ce anume în monahismul ortodox votul ascultării cere ascultare nu numai față de egumen, ci și față de toți membrii comunității⁹⁴. Noțiunea de ascultare a arhimandritului Sofronie trece dincolo de înțelegerea comună a acestei noțiuni, care e aceea de „a face ceea ce îți se spune”, „de a-ți tăia/omori voia proprie”: ea este tocmai această „luare în sine” ipostatică a celorlalte persoane⁹⁵.

Arhimandritul Sofronie accentuează teologic importanța unității ca scop capital al vieții ascetice. Unitatea ultimă a comunității se realizează prin perihoreză reciprocă exprimată de formula Sfântului Siluan citată mai sus. Majoritatea practicilor ascetice se preocupă de menținerea unității și năzuința spre ea. Transferate în comunitate, principiile existenței trinitare presupun din partea fiecărui membru capacitatea de a „lua în sine” toate persoanele comunității, fapt care își găsește expresia mai presus de toate în rugăciune⁹⁶:

„Purtând în rugăciunea sa pe toți membrii comunității, fiecare năzuiește să realizeze ceea ce ne pune înainte porunca «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși», cu alte cuvinte ca pe viața ta»⁹⁷.

Unitatea comunității în plan spiritual vine prin tradiția duhovnicească a mănăstirii. Monahii asimilează „duhul vieții” comunității, adică modul de viață acceptat într-o comunitate anume. Prin această unitate în existență se realizează cu acțiuni și minți coordonate unitatea de voință asemenea Treimii⁹⁸.

⁹³ „Cuv. ascetice” C-23, 26.

⁹⁴ *Ob osnovah*, p. 13.

⁹⁵ „Cuv. ascetice” B-24, C-26.

⁹⁶ „Cuv. ascetice” C-26.

⁹⁷ „Zavet”, p. 187–188.

⁹⁸ „Cuv. ascetice” C-30.

După chipul Treimii, unde un aspect al unității e Tatăl Care e izvorul kenotic al Dumnezeirii, viața comunității e și ea coordonată de un egumen. Unitatea minții se realizează prin ascultare de el, ca și prin împărtășirea unui scop comun. Arhimandritul Sofronie fixează aici un rol important practicii ascetice a luptei împotriva gândurilor rele care ar putea crea o predispoziție negativă față de altă persoană ducând la o ruptură a reciprocității reciproce. Expresia empirică a consubstanțialității treimice sunt evenimentele comune ale vieții de zi cu zi: slujbe, mese, munci, întâlniri și alte activități¹⁰⁰.

Astfel, arhimandritul Sofronie face ca teologia ascetică răsăriteană a vieții de obște să avanseze pe un nou plan explorând alte implicații ale mesajului trinitar al Cuviosului Serghie din Radonej. Atenția sa la detalii în această zonă lărgeste spectrul aplicărilor potențiale ale modelului trinitar la o scară mai largă de unități sociale. În propriile cuvinte, mănăstirea e „o școală a vieții”¹⁰¹.

Probleme

Perihoreza și persoana umană

Încercarea arhimandritului Sofronie de a extinde ideea de perihoreză ontologică completă în planul uman nu e lipsită de probleme. El accentuează dimensiunea spirituală a ipostasei umane; deși nu exclude trupul, îl menționează mai des în contextul luptei ascetice decât ca templu preamărit al harului. Astfel, scrie el, „persoana e duh”¹⁰² și atunci, fiind spirituală, nematerială, perihoreza e atunci posibilă. Această idee e pe deplin susținută de viziunea eshatologică a lui N. Lossky. E foarte probabil ca arhimandritul Sofronie să fi cunoscut articolul acestuia „Despre învierea trupurilor” care-l va ajuta să aplice mai deplin modelul trinitar. N. Lossky vorbește despre noul potențial al omului în starea îndumnezeită și de comuni-

⁹⁹ „Cuv. ascetice” C-26, 30.

¹⁰⁰ „Cuv. ascetice” C-18.

¹⁰¹ „Cuv. ascetice” B-24.

¹⁰² *Videt Boga*, p. 186.

unor trupurilor între membrii Împărăției lui Dumnezeu, de *întrepătrunderea lor ontologică completă*¹⁰³. Poziția arhimandritului Sofronie își găsește un susținător în Sfântul Efreim Ierusalimitanul care rezolvă chestiunea „spațiului” din rai pentru trupurile inviate evidențiind imaterialitatea lor¹⁰⁴.

Universalism versus ecleziologie

Universalismul arhimandritului Sofronie poate fi expus apoi în critici că ar putea duce la întunecarea noțiunii de Biserică, a unicității ei. Într-adevăr, Tainele Bisericii nu ocupă o poziție însemnată în preocupările lui teologice. Duhul Sfânt e menționat în chip predominant în interiorul experienței ascetice mai degrabă decât într-un context ecleziologic¹⁰⁵. Nu trebuie totuși să citim „tăcerea” arhimandritului Sofronie pe această temă ca pe o absență de preocupare teologică pentru instituția Bisericii: în multe puncte Tradiția e luată de arhimandritul Sofronie ca asigurată. Mai mult, el accentuează că orice deviere în viziunea asupra Prototipului divin duce la distorsionarea chipului Său uman¹⁰⁶. În al doilea rând, el vede Biserica drept purtătoarea *deplinătății harului*. Îndumnezeirea omului, dobândirea de către om a asemănării cu Dumnezeu și participarea lui la iubirea și universalitatea asemenea lui Hristos nu se realizează în mod „pelagianist”, prin eforturile omului: sunt rezultatul conlucrării (*synergeia*) între om și harul dumnezeiesc. Astfel *deplina* realizare a persoanei-chip vine și ea ca rezultat al lucrării Duhului Sfânt¹⁰⁷. Deși sădit în întreaga omenire, chiar dacă într-o formă deformată de păcat, chipul trinitar poate fi restaurat în starea ideală originară numai prin harul Duhului Sfânt care „e viu în Biserică”, cum spune Sfântul Siluan¹⁰⁸. Vindecarea uneia din părțile lui (Adamul cel Nou) afectează condiția Adamului întreg/întregii umanități.

¹⁰³ N. LOSSKY, „O voskresenii ploti”, *Put'* 26 (1931), p. 75.

¹⁰⁴ *Hymn. parad.* 5, 7–10, p. 17–18.

¹⁰⁵ „Foreword”, la *Wisdom*, p. 9

¹⁰⁶ *Félicité*, p. 23–25.

¹⁰⁷ *Videt Boga*, p. 249, 177, 185.

¹⁰⁸ *Stareț Siluan*, p. 39, 40 etc.

Acest universalism se manifestă și în teologia liturgică a arhimandritului Sofronie: Euharistia e o rugăciune pentru întreaga umanitate și are un efect cosmic. Astfel, Biserica rămâne în condiție indispensabilă pentru realizarea deplină a chipului și asemănării lui Dumnezeu în umanitate¹⁰⁹.

Adamul întreg și origenismul

Unitatea întregului neam omenesc după chipul Treimii introduce însă o tensiune teologică în gândirea arhimandritului Sofronie. Pe de o parte, el condamnă origenismul și crede în realitatea pierzaniei veșnice¹¹⁰. Pe de altă parte, dacă la Judecata de Apoi trupul unic al omenirii e scindat în cei mântuiți și cei pierduți, atunci menținerea ideii *Adamului întreg* e imposibilă teologic. Această tensiune nerezolvată apare și la Sfântul Siluan care spune că după moarte nu va fi fericit și nu va înceta să se roage pentru tot neamul omenesc până ce Dumnezeu se va milostivi de toți¹¹¹.

Așa cum s-a putut vedea, în teologia „chipului și asemănării” arhimandritul Sofronie introduce alături de elemente tradiționale o interpretare proaspătă, îmbogățind prin aceasta tradiția răsăriteană. Noutatea se datorează în mare parte învățăturii sale despre persoană, pe care o vede drept miezul chipului lui Dumnezeu în om. Acesta e văzut în termeni *dinamici* drept capacitatea omului de a asimila modul de existență ipostatic divin. Treimea apare astfel drept un model multipostatic pentru umanitate, în care multiplicitatea ipostazelor nu exclude unitatea absolută, așa că umanitatea e văzută drept o entitate unică. Deși o astfel de gândire era deja prezentă și la alți gânditori ruși, arhimandritul Sofronie dezvoltă implicațiile ei dincolo de limitele eclesiologiei. Interpretarea dată textului biblic de la *Facerea* 1, 26 permite aplicarea acestui

¹⁰⁹ *Videt Boga*, p. 193.

¹¹⁰ *Rojdenie*, p. 186.

¹¹¹ *Stareț Siluan*, p. 112.

... în ascetism. El își găsește expresia cea mai semnifica-
... în comunitatea monahală, unde scopul ultim al vieții as-
... e perceput prin prisma modelului trinitar. Acest fapt îi
... duc să dea o fundamentare teologică stării mistice a
... iunii pentru întreaga lume și să explice de ce anume
... este scopul ultim al practicii ascetice a rugăciunii.
... plomrea teologică a dependenței practicilor ascetice de în-
... tură dogmatică îl distinge pe arhimandritul Sofronie drept
... teolog original și creator.

Îndumnezeirea omului

„Eu am spus: sunteți dumnezei” (*In* 10, 34) — aceste cuvinte ale lui Hristos, Care citează aici *Psalmul* 82, 6, fixează drept scop ultim pentru viața creștină îndumnezeirea. Ele au deschis o nouă dimensiune în antropologie, necunoscută lumii antice. Dimensiunea lor *hristologică* a introdus noțiuni care contrazic atât gândirea rabinică, cât și lumea elenistică. Urmând exemplul Evangheliei după Ioan, Părinții Bisericii au aplicat cuvântul „dumnezeu” omului în contextul îndumnezeirii lui, făcând adeseori referire la *Psalmul* 82, 6¹. În contrast cu antropologia lumii antice, aplicarea acestui termen în antropologia creștină poartă în ea un nou principiu — anularea opoziției între lumea divină și cea umană, anulare care derivă din faptul Întrupării lui Dumnezeu și e exprimată în formula de tipul „atât/cât” (*tantum/quantum*): Hristos Logosul S-a făcut până într-atât ceea ce suntem noi cât să ne facă pe noi ceea ce este El. Acest principiu stă în inima învățăturii despre mântuire ca îndumnezeire a Sfinților Irineu Atanasie, n Capadocienilor a Sfântului Maxim și a altora².

¹ Cf. VASILE CEL MARE, *Contr. Eun.* III, 5, 20, p. 164, *Spir.* IX, 23, p. 328; MACARIE, *Hom.* 34, 2, p. 261; IOAN HRISOSTOM, *Psalm.* 4, 5, PG 55, 46–47; *Psalm.* 11, 3, PG 55, 148; *Hom. Eutrop.* II, 8, PG 52, 403; *Hom. Gen.* XXII, 2, PG 53, 187–188; *Hom. John.* III, 2, PG 59, 39.

² IRINEU, *Her.* 5, *prooim.* p. 15; cf. *Her.* 3, 19, 1, p. 375; *ibid.*, 4, 33, 4, p. 811–813; cf. ATANASIE, *Incarn.* 54, 2, p. 458; *Adelph.* 4, PG 26, 1077A; GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 29, 19, 9–10, p. 218; MAXIM, *Ambigua*, PG 91, 1113B; *Cap. theol.* 2, 25, PG 90, 1136B.

Îndumnezeirea omului e exprimată în diverse moduri de autorii creștini. În *2 Petru* 1, 4 citim:

„Prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi (*inageneithe theias koinonoi physeos*).”

Această idee de comuniune e reluată de Sfântul Ignatie care vorbește de o „participare la Dumnezeu”³. Origen încearcă să ofere o explicare teologică mai elaborată a modului în care oamenii participă la Dumnezeu, dezvoltând un concept de participare dinamică la Dumnezeu prin Logosul divin. Teologii alexandrini au favorizat noțiunea participării mistice la trupul îndumnezit al lui Hristos. Începând cu Părinții Capadocieni, distincția între *ousia* și *energeia* divină a ajutat la precizarea ideii de participare la Dumnezeu, astfel încât la Sfântul Grigorie al Nyssei noțiunea de participare (*metousia*) tinde să ia locul celei de îndumnezeire (*theosis*)⁴. Ideea și-a găsit desăvârșirea ultimă la Sfântul Grigorie Palama. Tradiția patristică vorbește adeseori de o *participare* la atributele divine, cum sunt nemurirea, nestricăciunea și altele. Această participare îmbrățișează totalitatea omului, toate elementele lui constitutive, materiale și spirituale. La Sfântul Grigorie Palama, îndumnezeirea îmbrățișează aspectele atât „materiale”, cât și „morale” ale omului⁵. Subliniind această integralitate, Părinții se concentrează pe capacitățile de primire a lui Dumnezeu ale *materiei*, până acolo încât s-a putut vorbi de un „materialism creștin” la Sfântul Grigorie Palama⁶. Iată de ce la Părinți noțiunea de îndumnezeire se ivește cel mai adeseori în contextul unui ascetism riguros: ei vorbesc adeseori de înfrânare ca de un mijloc spre îndumnezeire⁷. Ei fac de obicei o legătură între participarea la Dumnezeu și împărtă-

³ *Ef.* 4, 2, p. 60.

⁴ Cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Or. dom.* 5, p. 60; cf. *De beat.* 5, p. 124.

⁵ G. MANTZARIDIS, *The Deification of Man*, p. 61–84.

⁶ J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, p. 156.

⁷ Cf. ATANASIE, *Decr.* 14, 5, p. 12. (PSEUDO-)ATANASIE, *Contr. Arian.* 3, 53, *PG* 26, 433B. METODIE, *Sympos.* 9, 4, p. 276; *ibid.*, 10, 6, p. 302; cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Virg.*, p. 258.

virea cu Trupul și Sângere euharistic ale lui Hristos: izvorul îndumnezeirii noastre e văzut în dumnezeieștile Taine⁸.

Îndumnezeirea e adeseori exprimată în termenii unei sălășluiri a lui Dumnezeu în om: „Și Cuvântul S-a sălășluit între noi” (*In* 1, 14; cf. *I Co* 15, 28; 3, 16). Când Dumnezeu străbate omul pe toate planurile lui, material și spiritual, atunci omul devine sălășluirea lui Dumnezeu⁹. În tradiția răsăriteană, imaginea prezenței divine în/între oameni se reflectă în termenul *theophoros* (purător de Dumnezeu) forjat de Sfântul Ignatie al Antiohiei¹⁰. De atunci încoace el a devenit o definiție comună pentru sfinți. Potrivit Sfântului Ioan Damaschinul „[sfinții] au sălășluirea lui Dumnezeu în trupurile lor care devin templele Lui”¹¹.

Tradiția patristică vede de regulă potențialul de îndumnezeire al omului în faptul că omul e creat de Dumnezeu după chipul Său. Din pricina acestei afinități naturale, Părinții vorbeau despre om ca fiind potențial fiu al lui Dumnezeu. Procesul de îndumnezeire implică realizarea statutului de *fiu al lui Dumnezeu* prin procesul de înfiere (*hyothesis*), idee deja prezentă în Noul Testament: celor ce cred în El Hristos „le-a dat puterea de a se face fii ai lui Dumnezeu” (*In* 1, 12), ca „să primească înfierea” (*Ga* 4, 5; cf. *Rm* 8, 15) realizată prin Întruparea lui Hristos.

Sfântul Atanasie spune că „Hristos ne-a făcut fii ai Tatălui și a îndumnezeit pe om făcându-Se El Însuși om”. Gândirea sa se rotește în jurul ideii de Întrupare: umanitatea e îndumnezeită în chip natural (*physikos*) fiind asumată în Întrupare de Dumnezeu. Datorită acestei înțelegeri — potrivit căreia devenim copii ai lui Dumnezeu cu o consecință naturală a Fiului lui Dumnezeu Care Se face om — el folosește noțiunea de *hyothesis* ca sinonimă cu „îndumnezeire”: a fi fiu sau fiică a lui Dumnezeu înseamnă a fi îndumnezeit¹².

⁸ Cf. GRIGORIE AL NYSSEI, *Cat. Or.* 37, p. 151–152.

⁹ GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 2, 22.

¹⁰ *Ef.* 9, 2, p. 66.

¹¹ Cf. ATANASIE, *Vie.* 14, 1, p. 172; IOAN DAMASCHINUL, *Exp. fid.* 4, 15, 13–34, p. 203–204; *Imag.* 1, 20, p. 96.

¹² *Contr. Arian.* 1, 43, PG 26, 100D–101A; *ibid.*, 1, 38, PG 26, 92B.

Sfântul Vasile cel Mare vorbește de înfierea noastră nu atât printr-o îndumnezeire naturală la Întrupare cât prin efectele care au urmat acesteia: pogorârea și sălășluirea în om a Duhului Sfânt¹³. Acest accent pe Duhul Sfânt ca agent al înfierii e legat de ideea îndumnezeirii ca sălășluire a lui Dumnezeu în om.

Noțiunea de înfiere divină devine o trăsătură dominantă în teologia îndumnezeirii a Sfântului Maxim Mărturisitorul¹⁴. Datorită preocupării lui de a menține diotelismul în hristologie ca și în antropologia ascetică: îndumnezeirea prin înfiere e pentru el un rezultat al comuniunii dinamice a voinței divine și voinței umane.

Propunând aceste moduri de îndumnezeire, Tradiția creștină nu intră cel mai adeseori în fine detalii teologice în ce privește modul manifestării îndumnezeirii în om. Părinții s-au referit de preferință la împărtășirea de Lumina necreată și îndumnezeirea trupului omenesc, până acolo încât atunci când părintele P. Florenski rezumă noțiunea de îndumnezeire (*obojenie*), vorbește de „sfântul trup”¹⁵. Prin urmare, pe baza îndumnezeirii trupului omenesc Părinții au putut vorbi de efectele *empirice* ale îndumnezeirii¹⁶. Cu toate acestea, Sfântul Maxim trece dincolo de efectele empirice și accentuează participarea libertății umane și efectul moral al îndumnezeirii.

Rezervele din partea Părinților în ce privește alte aspecte ale îndumnezeirii sunt legate de faptul că îndumnezeirea omului e concepută de ei în termeni eshatologici, ca un proces care începe în această viață, dar care își are încheierea deplină în viața viitoare. Aceste rezerve au fost împinse la extrem în tradiția ascetică rusă, care a fost mai preocupată de aspectul smereniei și autoumilirii kenotice. Noțiunea de îndumnezeire a

¹³ *De Spir.* XV. 36, p. 370; *Eunom.* III, 4, 20, p. 158; *ibid.*, III, 6, 39, p. 170.

¹⁴ Cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Lib. ascet.*, PG 90, 953B; *Or. dom.* 266–269, p. 42.

¹⁵ P. FLORENSKI, *Stolp*, p. 292.

¹⁶ Despre îndumnezeirea trupurilor sfinților, cf. MACARIE, *Hom.* 5, 8–9, p. 60–61; IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 30, PG 88, 1157B; MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cap. theol.* 2, 88, PG 90, 1168A; IOAN DAMASCHINUL, *Exp. fid.* 4, 15, 13 sq, p. 203 sq.

omului (*obojenie*) e astfel departe de a fi o temă semnificativă în operele autorilor ascetici ruși din secolul XIX (nu apare, de exemplu, la Sfinții Ignatie Brianceaninov și Teofan Zăvorâțul).

Introducerea propriu-zisă a temei îndumnezeirii în mediul nostru a venit abia ca urmare a atenției acordate teologiei Sfântului Grigorie Palama în secolul XX. Învățătura acestuia a oferit un larg spectru de idei pentru interpretarea gândirii patristice timpurii despre îndumnezeire. La Sfântul Grigorie Palama, îndumnezeirea e interpretată în general în termeni pozitivi ca participare (*metousia*), comuniune (*koinonia*) și unire (*henosis*) cu Dumnezeu prin intermediul energiilor divine. Când vorbesc despre îndumnezeire, neopalamiții secolului XX își concentrează discuția în planul *energiilor*, unul din cele trei aspecte ale ființei divine (*hypostasis-phasis-energeia*). Această poziție neopalamită duce la „insistența asupra potențialităților purtătoare de Duh ale trupului material”¹⁷ și, am putea adăuga, și ale trupului¹⁸.

Arhimandritul Sofronie și îndumnezeirea omului

Învățătura despre îndumnezeirea omului e văzută de arhimandritul Sofronie drept unul din punctele centrale ale mesajului creștin, drept însuși sensul „mântuirii” și, prin urmare, drept un element crucial al teologiei Bisericii Ortodoxe. Atitudinea față de om și destinul său ultim e unul din cele mai semnificative puncte de dezacord între Răsăritul și Occidentul creștin. În cadrul abordării ortodoxe contemporane, teologia arhimandritului Sofronie oferă un cadru în care această temă dobândește o interpretare proaspătă. El tratează însă această temă nu numai în planul energiei divine, ci și în planul ipostasei/persoanei divine, ceea ce face ca noțiunea de îndumnezeire a omului să treacă dincolo de ideea de partici-

¹⁷ K. WARE, „Foreword”, la G. MANTZARIDIS, *The Deification of Man*, p. 9 (o linie asemănătoare e urmată și în articolul său „The Transfiguration of the Body”, *Sobornost* 4: 8 (1963), p. 420–434).

¹⁸ Cf. GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 7, 21.

pare. El a îmbogățit tradiția răsăriteană introducând în temă îndumnezeirii propria sa viziune despre persoană. Pe de o parte, aceasta i-a îngăduit să vorbească despre îndumnezeirea omului într-un mod mai radical decât de obicei (mergând până la a vorbi de o egalitate cu Dumnezeu). Pe de altă parte, concentrarea pe principiul ipostatic în abordarea acestei teme a pus într-o legătură mai strânsă cu ideea de îndumnezeire două perspective-cheie: perspectiva *comunitară* (multiipostatică) și *tăgăduitoare de sine* (kenotică).

Spre deosebire de autorii ascetici ruși din secolul XIX, arhimandritul Sofronie avansează ideea îndumnezeirii ca motiv indispensabil al teologiei sale ascetice: noțiunea de îndumnezeire e o temă frecventă în toate scrierile sale. Aici este evidentă influența ideilor patristice. Astfel, arhimandritul Sofronie folosește modurile tradiționale de înțelegere a îndumnezeirii ca sălășluire a Duhului (*vselenie Duha; skenosis*): omul îndumnezeit prin sălășluirea Duhului Sfânt; ca înfiere (*sinopolojenie; hyothesia*); și împărtășire (*priceastie; koinonia*). Observăm și conexiunea tradițională între îndumnezeire și experiența Luminii necreate¹⁹.

Arhimandritul Sofronie folosește și multe expresii care trădează influența tradiției bizantine: „a deveni dumnezeu” (*stat bog; theos ginomai*)²⁰ și „a fi dumnezeu” (*bît bog; theos eimi*)²¹, expresii amplu folosite în tradiția răsăriteană, mai cu seamă de Sfântul Grigorie din Nazianz²². Arhimandritul Sofronie citează și pe Sfinții Vasile, Maxim și Grigorie Palama, care folosesc expresia „a deveni dumnezeu”²³. La arhimandritul Sofronie găsim și formula tradițională clasică de tipul „atât/cât” (*tantum/quantum*) exprimată în diverse moduri²⁴.

¹⁹ *Videt Boga*, p. 72, 17 sq, 91; *Félicité*, p. 33.

²⁰ *Videt Boga*, p. 43, 57, 184; *Stareș Siluan*, p. 43; *Félicité*, p. 42 (referință la MAXIM, *Cap. theol.* 2, 88, PG 90, 1165D).

²¹ *Videt Boga*, p. 21, 98; *Félicité*, p. 43.

²² Cf. *Or.* 1, 5; 7, 22; 7, 23; 14, 23; 17, 9; cf. *Or.* 2, 73.

²³ Cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, PG 91, 1088, în *Félicité*, p. 50; GRIGORIE PALAMA, în *Félicité*, p. 37; VASILE CEL MARE, în *Videt Boga*, p. 184.

²⁴ *Videt Boga*, p. 184; *Stareș Siluan*, p. 43 etc.

Aprire însă și o dimensiune nouă, evidentă în reformularea acestei formule:

„Așa cum Hristos, fiind în forma lui Dumnezeu, S-a făcut în Întruparea Sa asemănarea unui om, tot așa omul, fiind în asemănarea unui sclav, îmbracă în Hristos forma ființei divine”²⁵.

Utilizarea expresiei „forma ființei divine” în loc de cea mai generală „dumnezeu” introduce două noi însemnate avantaje: un mod mai specific de a exprima potențialul uman și e un indicium al dimensiunii dinamice din ideea îndumnezeirii.

Îndumnezeirea: potențialul ultim al omului

Formula patristică — „omul devine dumnezeu” — are desigur un sens mai degrabă general, ba chiar retoric, și cere precizări ulterioare. În formula arhimandritului Sofronie — omul asumă „forma ființei divine” — schema tradițională devine o revelație concretă care proclamă potențialul uman de numare al modului divin de existență. Formula de tipul „atît/cît” (*tantum/quantum*) trimite limpede spre faptul *comensurabilității* între cele două moduri de existență²⁶. Acest element revelațional e și mai limpede în următoarea reformulare a acestei expresii:

„Dacă Creatorul S-a asemănat omului întru toate (cf. *Evr* 2, 17), de aici urmează că omul a fost creat cu posibilitatea de a fi asemenea lui Dumnezeu în toate: «Vom fi asemenea Lui, fiindcă-L vom vedea așa cum este» (*1 In* 3, 2)”²⁷.

Astfel, Întruparea e vehiculul Revelației divine nu numai cu privire la Dumnezeu, ci și cu privire la om:

„În Hristos Fiul întrupat al Tatălui vedem ideea mai înainte de veci a lui Dumnezeu despre om”²⁸.

²⁵ *Stareț Siluan*, p. 43.

²⁶ *Life*, p. 77.

²⁷ *Videt Boga*, p. 185.

²⁸ *Ibid.*, p. 183, cf. p. 68.

Prin urmare, propovăduirea mesajului creștin nu este doar despre Dumnezeu Care Se face om, ci și despre om care e în stare să asimileze modul divin de existență. Arhimandritul Sofronie privește îndumnezeirea omului ca pe un însemnat element al Crezului creștin, până acolo încât credința în îndumnezeirea omului devine o condiție necesară a faptului de a fi creștin:

„Cine crede în Hristos acela crede și în îndumnezeirea lui. Credința și necredința depind de o concepție despre om înaltă sau depreciată”²⁹.

Odată acceptat faptul că Fiul întrupat e idealul mai înainte de veci al omului, suntem îndreptățiți să ridicăm întrebarea privitoare la *anvergura îndumnezeirii omului*: ce anume înseamnă „a asuma modul divin de existență”?

Răspunzând la această întrebare, poziția arhimandritului Sofronie se dovedește mai deschis maximalistă decât e cazul în tradiția patristică în general. Vorbind despre extensiunea îndumnezeirii, arhimandritul Sofronie folosește termenul „identitate” (*tojesvo*) între Dumnezeu și om: omul e chemat să moștenească plinătatea (*polnota*; *pleroma*) existenței divine până acolo încât devine egal (*ravnii*) cu Dumnezeu³⁰. El subliniază că omul îndumnezeit devine „ asemenea lui Dumnezeu în toate”³¹.

De unde următoarea întrebare: devine o astfel de viziune „pleromatică” problematică atunci când e plasată pe fundalul tradiției ortodoxe răsăritene?

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să urmărim originile viziunii despre îndumnezeire a arhimandritului Sofronie. Pe de o parte, forma hristologică de la Chalcedon (două naturi complete într-o unică ipostasă) sugerează o comensurabilitate între divin și uman³². Tipului de argument chalcedonian arhimandritul Sofronie îi adaugă faptul că această

²⁹ *Ibid.*, p. 70.

³⁰ *Ibid.*, p. 164.

³¹ *Félicité*, p. 44; *Videt Boga*, p. 183; *Life*, p. 21.

³² *Life*, p. 77; cf. *Félicité*, p. 35.

comensurabilitate e determinată și de faptul că natura umană este creația lui Dumnezeu: paternitatea divină poate fi afirmată nu numai în legătură cu Hristos, ci și cu întregul neam omenesc³³. Implicațiile acestei comensurabilități și compatibilități pot fi subsumate sub un singur cuvânt: „existență divino-umană” (*bogoceloveceskoe bitie*)³⁴. Arhimandritul Sofronie folosește acest termen ca să arate comuniunea pe deplin integrată a existenței divine și umane în realizarea ultimă a acesteia din urmă.

Pe de altă parte, noțiunile de comensurabilitate și egalitate apar la arhimandritul Sofronie ca un rezultat al interpretării datelor scripturistice. Arhimandritul Sofronie atrage atenția asupra unor pasaje în care ideea de egalitate și comensurabilitate între naturile umană și divină sunt prezente în mod implicit, îmbogățind prin aceasta șirul tradițional de citate despre îndumnezeire. Făcând astfel, el folosește o metodă exegetică folosită de diverși Părinți și în care un pasaj scripturistic își dobândește sensul atunci când îi este juxtapus un altul. Această metodă exegetică a referințelor încrucișate e bazată pe atitudinea tradițională față de Scriptură care o privește ca insuflată de Dumnezeu, atitudine pe care arhimandritul Sofronie o moștenește înainte de toate de la Sfântul Siluan³⁵.

Piatra unghiulară a ideii de îndumnezeire a omului a arhimandritului Sofronie e pasajul de la *1 Timotei 2, 5* unde Iisus e numit *anthropos, Om (anthropos Christos Jesus)*³⁶. Dacă traduceri moderne redau aici pe *anthropos* cu „omul”, articolat, adăugând o notă de particularitate, expresia slavonă vorbește simplu de „om” ca reprezentant „tipic” al neamului omenesc. Acest fapt devine la arhimandritul Sofronie un pivot pentru antropologia sa hristocentrică. Din această perspectivă, interpretarea atâtor pasaje dobândește un sens profund ontologic în legătură cu potențialul tuturor oamenilor. Întâi de toate, această înțelegere a pasajului *1 Timotei 2, 5* ne îngăduie

³³ „Cuv. ascetice” C-12.

³⁴ *Videt Boga*, p. 196.

³⁵ *Stareț Siluan*, p. 39.

³⁶ *Videt Boga*, p. 57, 99, 125, 132, 231.

să interpretăm într-un sens proaspăt pasajul *Coloseni 2*, „Fiindcă în El locuiește trupește (*somatikos*) toată plinătatea Dumnezeirii (*pan pleroma tes theotetos*)”³⁷. Juxtapunerea celor două pasaje sugerează că „Omul Iisus”, nu Dumnezeul Iisus, cuprindea în El deplinătatea nemișorată a Dumnezeirii. Dovezile scripturistice conduc spre următorul corolar: umanitatea poate conține *deplinătatea* existenței divine — o afirmație centrală a antropologiei arhimandritului Sofronie³⁸.

Un alt pasaj, *Marcu 16, 19*, care descrie înălțarea la cer a lui Hristos („Și Domnul a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu”) trimite și el la ideea comensurabilității între cele două naturi. Arhimandritul Sofronie acordă o mare însemnătate cuvintelor alese pentru a reda acest eveniment. În limbajul biblic, „a șezut de-a dreapta” înseamnă o *egalitate (ravenstvo)*³⁹. Această egalitate, care aici are o coloratură „legalistă”, arhimandritul Sofronie o transformă într-o categorie ontologică desemnată de termenul *identitate (tojestvo)*. Hristos ca Omul-Iisus și natura umană în persoana Lui au șezut de-a dreapta lui Dumnezeu, întrucât ca Logos El era Dumnezeu mai înainte de veci:

„Omul e conceput de Dumnezeu ca fiind în stare să cuprindă *deplinătatea* existenței divino-umane. Hristos a manifestat desăvârșirea chipului lui Dumnezeu în om și posibilitatea firii noastre de a asimila deplinătatea Dumnezeirii până acolo, încât după Înălțarea Sa a așezat firea noastră «de-a dreapta Tatălui»”⁴⁰.

Comensurabilitatea și egalitatea își găsesc expresia maximă în aplicarea la om a vocabularului atributelor divine. Potrivit arhimandritului Sofronie, în ciuda faptului că sunt ființe create, oamenii moștenesc deplinătatea vieții dumnezeiești necreate⁴¹. El împinge până la limită extensiunea îndumnezeirii omului și spune că atunci oamenii devin „fără început” (*beznacealnîmi; anarchoi*):

³⁷ Cf. *Felicite*, p. 35; *Videt Boga*, p. 164, 183, 251.

³⁸ *Videt Boga*, p. 186, 196.

³⁹ *Felicite*, p. 45.

⁴⁰ *Videt Boga*, p. 196; cf. p. 182.

⁴¹ *Ibid.*, p. 72.

„Împărtășirea acestei energii necreate realizează asemănarea noastră cu Creatorul — îndumnezeirea noastră. Fiind viața mai înainte de veci și neschimbabilă a Dumnezeuului Tri-Unul, când vine să se sălășluiască în noi, iubirea ne face nu numai nemuritori în sensul că trăim în veci, ci și «fără început» [*bezna cealnîmmi*], întrucât iubirea care e în Treime este mai înainte de veci [*bezna cealna*]⁴².

Derivat din *1 Timotei 2, 5* și *Marcu 16, 19*, acest principiu antropologic cu valoare de cheie îngăduie arhimandritului Sofronie să citească în cuvintele Scripturii diverse aspecte ale egalității omului cu Dumnezeu: veșnicia, atotprezența, atotștiința, adevărul, iubirea universală, neînceputul, atotputernicia, desăvârșirea și viața⁴³.

Să ne oprim acum asupra diverselor pasaje scripturistice care-l conduc pe arhimandritul Sofronie la atare concluzii. Având drept pivot al antropologiei sale „identitatea” cu Dumnezeu, arhimandritul Sofronie citește cu „ochelari noi” pasajele scripturistice în care despre omul îndumnezeit se spune că asimilează atributele divine.

Astfel, arhimandritul Sofronie subliniază că, întrucât în Hristos slăbiciunea existenței trupești coexistă cu *atotputernicia* divină⁴⁴, acest fapt reflectă și capacitățile *noastre*. Drept confirmare el trimite la expresia paulină: „*Toate le pot în Hristos Care mă întărește*” (*Flp 4, 13*). Un ecou al acestei idei poate fi urmărit în felul în care arhimandritul Sofronie estimează capacitățile oamenilor îndumnezeiți: sfinții sunt văzuți ca având o putere dumnezeiască care îi face în stare să domine umanitatea și cursul unor evenimente istorice, ba chiar cosmice, dar în asemănarea lor cu Hristos ei urmăresc modul opus al ștergerii de sine — „metoda lor e *inversă*”⁴⁵.

Dacă existența lui Dumnezeu nu e determinată de elemente externe și este *libertate* divină, unul din aspectele îndumneze-

⁴² *Ibid.*, p. 194; cf. p. 43, 163.

⁴³ *Félicité*, p. 32–33, 43; cf. *Videt Boga*, p. 85.

⁴⁴ *Videt Boga*, p. 85; *Félicité*, p. 43.

⁴⁵ *Stareț Siluan*, p. 98.

irii este acela de a atinge o astfel de existență liberă de orice cauze determinante externe, pe care, urmând Sfântului Silvan, arhimandritul Sofronie o numește „adevărata libertate”⁴⁶. Pentru a-și susține cu pasaje scripturistice opinia despre acest aspect al îndumnezeirii, arhimandritul Sofronie se referă la *1 Corinteni* 15, 47–50: libertatea apare drept unul din aspectele asemănării omului cu Dumnezeu. Prin urmare, îndumnezeirea e văzută drept realizarea acestui potențial din om: voința liberă e o condiție esențială pentru persoana creată în progresul ei în asimilarea vieții divine. Creștinul trebuie „să poarte chipul omului ceresc”, adică al lui Hristos Domnul „Care e Duhul, și unde e Duhul Domnului acolo este libertate” (*2 Co* 3, 17). Același pasaj împreună cu versetul următor („Și noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slavă Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului”) e citat în legătură cu funcția Bisericii. Biserica nu e menită să-i „înrobească” pe membrii ei impunându-le vreo „formă” disciplinară, ci „să-i conducă pe membrii ei în sfera existenței divine. [...] Cei care au fost crescuți de ea în conștiința libertății fiilor lui Dumnezeu nu mai sunt legați nici de o localizare geografică, nici de vreo tradiție locală”⁴⁷.

Astfel, fângăduința lui Hristos de a-i „face pe ucenicii Săi liberi” (*In* 8, 31) e văzută în lumina împletirii libertății Duhului lui Dumnezeu (*1 Co* 3, 17) cu eliberarea duhului omului pe măsură ce ultimul se conformează primului⁴⁸.

Referințele nou-testamentare la *viață*, mai cu seamă în corpusul iohanic, sunt interpretate de arhimandritul Sofronie în termenii vieții/existenței lui Dumnezeu pe care trebuie să o primească oamenii⁴⁹. Arhimandritul Sofronie citește aceste pasaje în legătură cu ideea de îndumnezeire. Expresia iohanică „viață din belșug” (*In* 10, 10) e ilustrată de relatarea lucanică a Schimbării la Față care reflectă *diapazonul* ultim al

⁴⁶ *Ibid.*, p. 143–144; *Videt Boga*, p. 108.

⁴⁷ *Videt Boga*, p. 92–93.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 109 sq.

⁴⁹ *Videt Boga*, p. 74, 184, 196; *Félicité*, p. 43.

stărilor creștine: fericire ultimă a slavei dumnezeiești și, în același timp, suferință până la moarte (aluzia la „exodul” lui Hristos, — cf. mai sus capitolul IV). Această amplitudine de experiențe face omul *universal* în „diapazonul său existențial” și, prin urmare, asemenea lui Dumnezeu⁵⁰.

Arhimandritul Sofronie trimite apoi la expresia „Iisus Hristos e Același ieri, azi și în veci” (Evr 13, 8) pentru a indica faptul că existența veșnică atinsă de Iisus omul nu este supusă schimbării, e *neschimbabilă*. Dacă urmează lui Hristos, credinciosul trebuie să experimente (sau să anticipeze prin rugămintele) neschimbabilitatea lui Hristos⁵¹. Faptul că Hristos e „Același” în veci corespunde noțiunii biblice a „celor ce nu pot fi clătinate” (*nepokolebimoe; ta me saleuonta*) din Evrei 12, 27, text care se referă la destinul eshatologic al întregii creații care rămâne de neclătinat. „Împărăția neclintită” (Evr 12, 27) e un text frecvent citat de arhimandritul Sofronie⁵² în sprijinul interpretării acestei „neclintiri” pe care o încarcă cu un nou sens teologic: el reflectă atributul divin al neschimbabilității sau „odihnei” (*pokoï*). Termenul „neclintit” ca atribut divin e folosit pe larg în ultimele sale scrieri⁵³.

Ideea lui își are locul în viziunea arhimandritului Sofronie despre starea eshatologică a omului îndumnezeit. Îndumnezeirea implică o sălășluire în permanența divină pe care omul o poate atinge prin diverse experiențe existențiale astfel încât „cele ce pot fi clătinate (*ta saleuomena*)” să se poată transforma în „cele ce nu pot fi clătinate (*ta me saleuomena*)”:

„Omului i se va da să sălășluiască în tăria lui Dumnezeu care e dinamică în cel mai înalt grad. Și acest lucru e cu adevărat «o odihnă veșnică»”⁵⁴.

În ce privește ideea *înferii* în contextul îndumnezeirii, arhimandritul Sofronie trimite la pasaje neinvocate de obicei în acest sens de tradiția răsăriteană: Luca 1, 35 și Ioan 5, 21,

⁵⁰ Videt Boga, p. 74.

⁵¹ *Ibid.*, p. 58.

⁵² *Ibid.*, p. 50, 69, 71, 91, 120, 144, 190, 193, 253.

⁵³ *Ibid.*, p. 53, 57, 59, 60, 100 etc.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 60.

texte privite de obicei ca referindu-se la Hristos Logosul. Arhimandritul Sofronie le pune însă într-un context nou, în care expresia *Fiul lui Dumnezeu* e redată prin *fiul lui Dumnezeu*, legând-o astfel de orice om îndumnezeit. *Luca* 1, 35 e citit astfel pentru a ilustra felul în care ne asemănăm cu Dumnezeu prin Întruparea lui Hristos, prin învățătura și exemplul Lui, și primim în cele din urmă înfierea manifestată de sălășluirea Duhului Sfânt în credincios. În ce privește pasajul de la *Ioan* 5, 19–20, dacă *ho hyios* e interpretat ca „un fiu” (traducerile slavonă și rusă nu fac o astfel de distincție), omul îndumnezeit devine asemenea cu Dumnezeu în potența sa și în modul acțiunilor lui⁵⁵. Această interpretare e plasată în contextul sarcinii Bisericii chemate să-și îndumnezeiască copiii, adică să-i aducă în sfera existenței divine⁵⁶.

Aceste texte scripturistice aduse în sprijinul ideii de egalitate cu Dumnezeu n-au fost exploatate anterior în acest sens de tradiția răsăriteană. Prin urmare, suntem îndreptățiți să ne întrebăm dacă nu cumva îndrăzneala abordării temei îndumnezeirii de către arhimandritul Sofronie care introduce o antropologie transcendentă maximalistă rupe cu tradiția ortodoxă. Absolutismul și expresiile folosite pentru el — identitate, egalitate, comensurabilitate — nu se găsesc îndeobște în tradiția patristică și bizantină preocupată să păstreze cu grijă distanța ontologică între Dumnezeire în creatură, între finit și infinit.

Rădăcinile maximalismului arhimandritului Sofronie: părintele S. Bulgakov?

Anulează oare într-adevăr arhimandritul Sofronie distanța ontologică tradițională între Dumnezeu și om, așa cum face părintele S. Bulgakov? Abolirea acestei distanțe ontologice și confuzia dintre uman și divin care decurge de aici au fost de altfel și punctele care au condus la condamnarea în anii '30 a părintelui S. Bulgakov de Biserica Ortodoxă Rusă prin intermediul mitropolitului Serghie Stragorodski și al lui Vladimir Lossky.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 92.

Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să atingem tema relației arhimandritului Sofronie cu filozofia religioasă din secolele XIX–XX. Aceasta din urmă i-a oferit într-adevăr o mare parte din aparatul său terminologic. Idealismul nu face mult caz de dimensiunea „ontologică” a Întrupării. Dovada e dezvoltarea noțiunii de *divino-umanitate* (*bogocelovecestvo*), în care Berdiaev vedea una din trăsăturile caracteristice ale gândirii religioase ruse⁵⁷. Ca temă filozofică, acest concept a fost introdus de V. Soloviov în faimoasele sale *Prelegeri despre divino-umanitate* (*bogocelovecestvo*). Există diferite opinii cu privire la originile ideii de *divino-umanitate* (*bogocelovecestvo*) a lui Soloviov. F. Copleston contestă opinia lui Berdiaev că ar fi un concept „specific rus” și trimite pentru originile acestei idei la Noul Testament; Le Guillou susține dependența lui Soloviov de Sfântul Maxim Mărturisitorul; iar P. Zouboff identifică urma unei influențe hegeliene⁵⁸. Soloviov, la care această noțiune domină întregul său filozofic, îl interpretează în termenii rolului cosmic al lui Hristos și al funcției Lui de Cap al unui organism divino-uman universal care se dezvoltă de-a lungul istoriei. Ca atare, divino-umanitatea e principiul atotunității universale (*vseedinstvo*) care joacă un rol important în viziunea lui Soloviov.

La urmașii lui Soloviov dezvoltarea acestei teme îmbrățișează antropologia. Astfel, S. Frank afirmă „conexiunea indisolubilă între ideea de Dumnezeu și ideea de om”. Pentru el, faptul Întrupării „dă mărturie de existența unei afinități între Dumnezeu și om”⁵⁹. Ca un corolar al teoriei divino-umanității, ideea comensurabilității între Dumnezeu și om e puternic prezentă în antropologia lui Berdiaev⁶⁰.

⁵⁷ N. BERDYAEV, *The Beginning and the End*, p. 35.

⁵⁸ F. COPLESTON, *Russian Religious Philosophy*, Turnbridge Wells, 1988, p. 59: el se referă la *Ef* 1; *Col* 1; *Rom* 8; P. ZOBOFF, „Introduction”, la V. SOLOVIEV, *Lectures on Godmanhood*, trad. P. Zouboff, New York, 1944, p. 42 sq.

⁵⁹ S. FRANK, *Reality and Man: An Essay in the Metaphysics of Human Nature*, trad. N. Duddington, Londra, 1965, p. XIII, 141.

⁶⁰ N. BERDYAEV, *The Beginning and the End*, p. 36.

■ Dar cel care a oferit o integrare teologică a divino-umanității (și altor idei ale lui Soloviov⁶¹) în învățătura dogmatică a Bisericii Ortodoxe, a fost părintele S. Bulgakov. Trilogia sa dogmatică — *Mielul lui Dumnezeu, Mângâietorul, Mireasa Mielului* — utilizează divino-umanitatea drept o noțiune-cheie a teologiei Întrupării, întreaga trilogie fiind consacrată acestor teme. E tentant să deducem de aici o dependență nemijlocită a arhimandritului Sofronie de părintele S. Bulgakov, întrucât ambii împărtășesc într-adevăr câteva idei destul de asemănătoare în ce privește noțiunea de îndumnezeire.

Într-adevăr, părintele S. Bulgakov pare să-l anticipeze pe arhimandritul Sofronie în afirmarea posibilității ontologice a corelării celor două naturi — divină și umană. Cât privește potențialul naturii umane, premiza necesară a Întrupării era capacitatea naturii umane de a primi infinitatea ipostasei divine: părintele S. Bulgakov caracterizează natura umană cu „primitoare de Dumnezeu” (*hogopriemliușcea*) și rezumă potențialul ei în formula *humana natura capax divini*⁶². În legătură cu aceasta, asemenea arhimandritului Sofronie, el acordă o atenție deosebită textului de la *Coloseni* 2, 9–10, unde se spune că Hristos are în El deplinătatea Dumnezeirii.

În plan ontologic, părintele S. Bulgakov promovează ca și arhimandritul Sofronie ideea comensurabilității naturilor divine și umane. Pe acest teren el susține identitatea (*tojestvo*) și egalitatea dintre om și Dumnezeu⁶³. Această identitate însă părintele S. Bulgakov o înțelege la un mod absolut: el merge până la a credita umanitatea cu un element de „necreaturalitate” (*nesotvorennost*): omul este și în același timp *nu este* o creatură⁶⁴. Pentru părintele S. Bulgakov, creația omului de către Dumnezeu nu este doar o creație ca atare, ci și o *naștere* și o *emanare*⁶⁵. Suflarea Duhului dumnezeiesc în Adam înseamnă oarecum existența mai înainte de veci a omului în Dumnezeu, și ca atare omul are o origine divină eternă:

⁶¹ A. NICHOLS, *Light from the East*, p. 59.

⁶² Agneș Bojii, p. 207–209, 215, 258, 279; *Svet nevecernii*, p. 278.

⁶³ Agneș Bojii, p. 158, 160.

⁶⁴ *Svet nevecernii*, p. 278; cf. Agneș Bojii, p. 160.

⁶⁵ *Svet nevecernii*, p. 283.

„Omul constă din duhul dumnezeiesc necreat enipostaziat de omul creat”⁶⁶. Poate fi legată această idee de cea a arhimandritului Sofronie privitoare la caracterul „fără început” (*bez-mucealnost*) al omului îndumnezeit?

La părintele S. Bulgakov, ca și la arhimandritul Sofronie, găsim ideea că natura umană și cea divină sunt *corelate* într-un mod original. Întruparea presupune nu numai faptul că umanitatea e modelată după divin, ci și că umanitatea e oarecum deja conținută în Dumnezeire. Părintele S. Bulgakov afirmă că totul în Dumnezeu e „omenesc” (*celovecino*): așa cum omul poartă chipul lui Dumnezeu, tot așa și Dumnezeu are chipul omului; în ordinea divină și în cosmos există astfel ceva omenesc (*celovecinost*)⁶⁷.

Aceste puncte comune sugerează influența nemijlocită a părintelui S. Bulgakov asupra înțelegerii îndumnezeirii omului de către arhimandritul Sofronie, ceea ce-l conduce pe acesta din urmă la același maximalism radical și în ce privește amplitudinea îndumnezeirii omului. Un astfel de maximalism nu părea că abolește distanța ontologică dintre Dumnezeu și omul îndumnezeit. Această abolire are într-adevăr loc în antropologia părintelui S. Bulgakov, unde amplitudinea și extinderea îndumnezeirii omului e împinsă la limită. Afirmând caracterul divin al naturii umane, părintele S. Bulgakov merge până acolo încât spune că „dacă omul s-ar putea elibera de esența lui naturală, ar fi pur și simplu Dumnezeu, și viața lui s-ar contopi cu viața lui Dumnezeu”⁶⁸. Ceea ce e o ruptură cu tradiția patristică răsăriteană.

Nu acesta este însă cazul arhimandritului Sofronie care rămâne fidel moștenirii patristice. Analiza atentă conduce la concluzia că abordarea lui vine dintr-o *perspectivă diferită* de cea a părintelui S. Bulgakov. Același vocabular maximalist n-are însă același sens la arhimandritul Sofronie, care ope-

⁶⁶ Agneș Bojii, p. 209.

⁶⁷ S. BULGAKOV, *Svet nevecernii*, p. 278, 283; Agneș Bojii, p. 158–161, 209; cf. „The Lamb of God: Concerning the God-Man”, *Theology* 28 (1934), p. 24.

⁶⁸ Agneș Bojii, p. 117.

rează în limitele câmpului antropologiei patristice. Faptul este evidențiat de două puncte deosebitoare în înțelegerea îndumnezeirii omului la părintele S. Bulgakov și la arhimandritul Sofronie. Mai întâi, arhimandritul Sofronie se îngrijește să păstreze diferența ontologică între Dumnezeu și om. În al doilea rând, maximalismul arhimandritului Sofronie vine nu din idei filozofice, ca la părintele S. Bulgakov, ci din tradiția patristică, tradiție confirmată de experiența ascetică.

Alături de maximalismul său, arhimandritul Sofronie menționează câteva puncte care contestă orice impresie că antropologia lui ar pune în chestiune diferența ontologică între Dumnezeu și om. Aceasta îmbrățișează ambele planuri ale ființei: *esența și ipostasa*.

În planul esenței arhimandritul Sofronie afirmă limpede că, deși omul moștenește modul necreat de existență și-și poate uita chiar originile sale create, statutul său de creatură rămâne ca un fapt pentru vecie⁶⁹. Maximalismul *identității (tojestvo)* privește doar Actul și conținutul vieții lui Dumnezeu, nu esența Lui. Faptul originii omului — ființa de creatură a omului — e o mărturie a faptului că, spre deosebire de Dumnezeu, omul nu e o „ființă în ea însăși”⁷⁰.

În planul ipostasei arhimandritul Sofronie propune următoarea distincție: omul îndumnezeit ca persoană nu trebuie să devină niciodată absolutul divin pentru semenii lui creați. Persoana umană rămâne doar o reflectare a absolutului divin⁷¹. El afirmă această distincție pe baza pasajului scripturistic de la *Marcu* 12, 30–31, unde atitudinea față de Dumnezeu și față de aproapele sunt definite în mod diferențiat. În distincția poruncii „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” față de cealaltă poruncă: „Să iubești pe Dumnezeu din toată ființa ta”, arhimandritul Sofronie vede un semn al „distanței ontologice” între Dumnezeu și om⁷².

Astfel, atunci când arhimandritul Sofronie folosește termenul divino-umanitate, trebuie să avem în minte tabloul general

⁶⁹ *Videt Boga*, p. 181.

⁷⁰ *Felicité*, p. 32; cf. *Videt Boga*, p. 46.

⁷¹ *Videt Boga*, p. 183, 175.

⁷² *Felicité*, p. 20.

al antropologiei lui, unde aspectele mai sus-menționate joacă un rol important.

Maximile maximalismului: Tradiția?

Ar fi greșit să presupunem că maximalismul arhimandritului Sofronie e străin de tradiția răsăriteană. Așa cum am examinat mai sus, ideea de om ca ființă asemenea lui Dumnezeu e deja prezentă în Noul Testament. Astfel, la *Matei* 5, 48 găsim măsura divină a desăvârșirii umane care, observă arhimandritul Sofronie, trebuie interpretată nu într-un sens relativ, ci în sensul unei realități vii⁷³. Chiar și ideea omului ca fiind „fără început” e deja prezentă la *Evrei* 7, 3, unde despre Melchisedec se spune că n-are „început al zilelor”.

Când folosește vocabularul maximalist — „plinătatea Dumnezeirii”, „fără început” — prin care definește omul îndumnezeit, arhimandritul Sofronie nu se referă la părintele S. Bulgakov, ci la Sfinții Grigorie Palama și Maxim Mărturisitorul. Prima referință la expresia „fără început” (*anarchos*) în legătură cu îndumnezeirea omului apare deja în scrisorile către D. Balfour⁷⁴, pe când arhimandritul Sofronie se afla la Athos, și aici trimite ca sursă cu autoritate la Sfântul Grigorie Palama. El reia ideea acestuia că omul participă la viața dumnezeiească devenind prin aceasta „fără început”. În *Triade* 3, 3, 8 Sfântul Grigorie Palama arată cum devine omul fără început prin har și face referință explicită la uzul termenului *anarchos*⁷⁵ de Sfântul Maxim Mărturisitorul. În *Ambigua* sa, Sfântul Maxim interpretează textul de la *Evrei* 7, 3, care vorbește despre Melchisedec ca „neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții”, și spune că el este astfel „nu prin firea lui creată din nimic, și potrivit căreia el a avut un început și a încetat să fie, ci potrivit harului dumnezeiesc necreat (*aktistos*) mai presus de orice materialitate și timp”. Arhimandritul Sofronie citează pasajul în care Sfântul Maxim aplică termenul

⁷³ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁴ C6, 11 mai 1935.

⁷⁵ *Triade* 3, 3, 8, p. 686; *Triade* 3, 1, 31, p. 642; *Triade* 3, 2, 12, p. 666. Cf. *Felicită*, p. 37.

anarchos pentru a descrie starea omului îndumnezeit, cel care are în el viața dumnezeiască a Logosului Care a venit să Se sălășluiască în El, iar el „s-a făcut fără început și fără sfârșit” (*gegone kai anarchos kai atelentetos*)⁷⁶.

Antropologia Sfântului Maxim servește drept sursă pentru arhimandritul Sofronie și în cazul celeilalte afirmații maximaliste care are în centru pasajul de la *Coloseni* 2, 9, și care spune că omul poate cuprinde *deplinătatea* ființei necreate. Sfântul Maxim scrie:

„În Hristos Care e Dumnezeu și Logosul Tatălui, locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii, dar în noi această plinătate a Dumnezeirii (*pleroma tes theotetos*) locuiește prin har”⁷⁷.

E adevărat că Sfântul Maxim nu dezvoltă această uimitoare afirmație pe care o face în treacăt. Spre deosebire de arhimandritul Sofronie, el subliniază că Hristos ca Logos, Hristos Dumnezeu, e înzestrat cu plinătatea Dumnezeirii. Dar ideea omului care conține plinătatea ființei divine e mai articulată exprimată de Sfântul Grigorie Palama în *Tomosul Aghioritic*⁷⁸. Maximalismul ontologic al Sfântului Grigorie Palama a fost remarcat: omul posedă prin har atributele infinite ale lui Dumnezeu — omul devine necreat, atotputernic⁷⁹.

Cât privește deplinătatea și absolutitatea asemănării omului cu Dumnezeu, aici arhimandritul Sofronie îl folosește pe Sfântul Simeon Noul Teolog, citând un pasaj din *Imnul* 44:

„Dacă nu suntem ca atare [ca Dumnezeu] și nu suntem asemenea Lui în mod exact (*en akribeia*), cum vom fi atunci uniți cu El potrivit cuvântului Său?”⁸⁰.

Un alt indiciu al dependenței arhimandritului Sofronie de Sfinții Maxim, Grigorie Palama și Simeon Noul Teolog, mai degrabă decât de părintele S. Bulgakov, e modul în care aplică

⁷⁶ *Ambigua*, PG 91, 1141AB, 1144C; cf. *Félicité*, p. 40.

⁷⁷ *Chap. Theol.* 2, 21, PG 90, 1133D; cf. *Félicité*, p. 53.

⁷⁸ *Ag. Tom.* 2, p. 571.

⁷⁹ J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, p. 176–177.

⁸⁰ *Hymn.* 44, p. 100; cf. *Félicité*, p. 43.

omului adjectivele folosite pentru atributele divine. Astfel, ca și părintele S. Bulgakov afirmă caracterul înăscut necreat și fără început al omului ca atare, Sfântul Maxim spune că omul *participă* la caracterul necreat al lui Dumnezeu în virtutea comuniunii sale cu El⁸¹. Pentru Sfinții Maxim și Grigorie Palama, omul devine *fără început* (*anarchos*) numai prin participare la Dumnezeu prin harul Lui⁸². Aceeași aplicare a termenilor necreat și fără început (*netvarnii și beznacealni*) o găsim și la arhimandritul Sofronie: omul participă la modul necreat de existență prin har, nu prin ființă (*po blagodati, a ne po suscestvu*)⁸³.

Capacitatea omului de a primi infinitatea pleromei divine și participarea omului la atributele divine ale necreatului și fără începutului, în jurul cărora se rotește antropologia arhimandritului Sofronie, se potrivesc bine în cadrul antropologiei patristice. Acest maximalism antropologic însă nu joacă în antropologia patristică un rol atât de determinant și de pilot ca pentru arhimandritul Sofronie.

Se poate ca maximalismul părintelui S. Bulgakov să-i fi atras atenția arhimandritului Sofronie asupra embrionului maximalismului în tradiția patristică, mai cu seamă la Părinții menționați mai sus. În ciuda faptului că maximalismul părintelui S. Bulgakov a fost condamnat de teologi și de Biserica oficială, el a creat un sol util pentru o atenție sporită acordată expresiilor maximaliste din scrierile Părinților. Mai mult, în apărarea părintelui S. Bulgakov putem demonstra că și acolo unde se pretinde că el trece dincolo de limitele tradiției ideile sale își găsesc un ecou la Părinți. În ce privește interpretarea dată de părintele S. Bulgakov textului din *Facere* 1, 27, o idee asemănătoare găsim la Sfântul Grigorie din Nazianz: „Sufletul e o suflare a lui Dumnezeu (*aema Theou*), căci toată forma lui cerească a îndurat amestec cu ceea ce e pământesc, luminează ascunsă într-o peșteră, dar dumnezeiesc și nemuritor”. Firește, ideea părintelui S. Bulgakov de om înzestrat cu duh

⁸¹ MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cap. car.* 3, 25, p. 154.

⁸² G. MANTZARIDIS, p. 104 sq. J. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, p. 177-178.

⁸³ *Videt Boga*, p. 43, 85, 182.

dumnezeiesc e un ecou al antropologiei Sfântului Grigorie din Nazianz care crede că la crearea omului Dumnezeu a luat o bucată de pământ nou alcătuit și a plămădit cu mâinile Lui nemuritoare înfățișarea mea revărsând peste ea o împătășire de propria Lui viață. A suflat peste el Duh, o părțică de Dumnezeire fără formă⁸⁴.

Sfântul Grigorie din Nazianz vorbește de om ca o părțică din Dumnezeu (*moira Theou*) care a curs de sus (*another reusantes*)⁸⁵. Nu e nici o mirare că la Sfântul Grigorie din Nazianz „sufletul omului e ceva dumnezeiesc și ceresc. În Cuvântarea 2, 7 el spune că e «din Dumnezeu și dumnezeiesc». Uneori el vorbește, folosind limbajul biblic din *Faceri* 2, 7, despre suflet ca suflare a lui Dumnezeu [...]. În *Cuvântarea* 14, 7 vorbește în chip asemănător despre noi «ca suntem parte din Dumnezeu»⁸⁶.

Ideea comensurabilității între om și Dumnezeu e prezentă la Părinți care văd natura umană ca având potențialul de a participa la natura divină⁸⁷. Exaltarea naturii umane la „nivelul” divin e prezentă în gândirea Sfinților Grigorie al Nysssei și Maxim Mărturisitorul. În *Contra lui Eunomie*, cel dintâi accentuează că Hristos e înălțat în umanitatea Lui, indicând prin aceasta înălțarea omului la unirea cu natura divină și asemănarea cu ea⁸⁸. Sfântul Grigorie al Nysssei interpretează noțiunea biblică de „dreaptă a Tatălui” în linia abordării părintelui S. Bulgakov: chiar și trupul lui Hristos devine Hristos și Domn. Unii erudiți sunt uimiți de îndrăzneala limbajului Sfântului Grigorie și se grăbesc să avertizeze împotriva unei „răstălmăciri” maximaliste⁸⁹. Dar maximalismul Sfântului Grigorie

⁸⁴ *Poem. arc.* 7, p. 32, 36.

⁸⁵ *Or.* 14, 7, PG 35, 865C; cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, PG 91, 1080A, 1081C.

⁸⁶ A. ELLVERSON, *The Dual Nature of Man*, p. 22; cf. *ibid.*, p. 43; cf. GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 38, 2.

⁸⁷ GRIGORIE AL NYSSSEI, *Opif. hom.*, PG 44, 184B; cf. *De beat.* 4, p. 122–123.

⁸⁸ *Contr. Eun.* 3, 4, 56, p. 155.

⁸⁹ Cf. L. WICKHAM, „Soul and Body: Christ's Omnipresence”, în *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, ed. S. Klock, Philadelphia, 1981, p. 290, unde comentează pasajul *Contr. Eun.* 3, 4, 43, p. 150.

...are n-ți în linia altor texte. În *Ce înseamnă a te mărturisi creștin?* El respinge obiecția că natura umană nu poate atinge desăvârșirea pe care a cerut-o Domnul⁹⁰. Ideea e bine articulată la Sfântul Maxim care crede că omul a devenit dumnezeu tot atât de mult cât Dumnezeu a devenit om, fiindcă omul e prezent în Înălțarea lui Dumnezeu tot atât pe cât Dumnezeu a fost golit pe Sine Însuși în Întruparea Lui⁹¹.

Putem astfel trage o concluzie în chestiunea anvergurii îndumnezeirii omului potrivit unei viziuni maximaliste. Punctele de convergență în acest aspect între arhimandritul Sofronie și filozofia religioasă rusă ne fac să credem că prin prisma experienței sale ascetice arhimandritul Sofronie integrează într-o sinteză echilibrată elementele ortodoxe din antropologia materialistă a gândirii religioase ruse (mai cu seamă a părintelui N. Bulgakov), pe de o parte, cu noțiunea patristică de Îndumnezeire, pe de altă parte.

Îndumnezeire și persoană

Dinamismul îndumnezeirii ipostatic

Noțiunea patristică a omului care „devine Dumnezeu” e adeseori interpretată în sensul misticii palamite ca fiind înainte de toate inundarea omului de către lumina necreată prin rugăciune⁹². Schimbarea la Față a lui Hristos servește drept fundament dogmatic pentru percepția răsăriteană a îndumnezeirii. Materia creată poate fi străbătută de energiile necreate: „Pentru Sfântul Grigorie Palama și tradiția ortodoxă, trupul lui Hristos fiind trupul Logosului divin întrupat e punctul de contact al omului cu Dumnezeu și oferă calea spre Împărăția lui Dumnezeu”⁹³. Insistența pe potențialitățile purtătoare de Duh ale materiei în „materialismul creștin” neopalamit sugerează o înțelegere „verticală”, statică, a îndumnezeirii. Viziuni

⁹⁰ *Prof. Chr.*, p. 138.

⁹¹ *Ambigua*, PG 91, 1385BC.

⁹² G. MANTZARIDIS, *The Deification of Man*, p. 41–60.

⁹³ *Ibid.*, op. cit., p. 30; cf. J. MEYENDORFF, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, p. 149; P. FLORENSKI, *Stolp*, p. 292.

nea palamită despre îndumnezeire se rotește în jurul a ceea ce arhimandritul Sofronie numește „momentul energetic”⁹⁴. Pentru arhimandritul Sofronie ridică un aspect interesant: cum ar fi avut loc îndumnezeirea naturii umane în Logosul întrupat. Pentru arhimandritul Sofronie, perspectiva palamită (particularizare la energiile necreate) sugerează că ea s-a întâmplat în momentul unirii celor două naturi, și anume din „însuși momentul” în care Logosul divin a asumat fizic natura umană. În această „teorie fizică” există un element de genul „o dată pentru totdeauna”, pentru care arhimandritul Sofronie trage la Sfântul Ioan Damaschinul⁹⁵. Totuși, cum observă arhimandritul Sofronie, încheierea îndumnezeirii a avut loc numai după Golgota în Hristos Cel Înălțat. Ceea ce-i îngăduie să folosească alături de momentul energetic noțiunea de *îndumnezeire ipostatică*⁹⁶. Preocuparea sa centrală e dimensiunea ipostatică a îndumnezeirii. Noțiunea de persoană fiind trăsătură dominantă a teologiei lui, arhimandritul Sofronie acordă o mai mare atenție manifestării dinamice a persoanei îndumnezeite. Astfel arhimandritul Sofronie afirmă că primul „contact al îndumnezeirii nu e trupul (ca la neopalamiți), ci persoana

Astfel formula de tipul „atât/cât” (*tantum/quantum*) e reinterpretată prin prisma învățaturii despre persoană. De unde teza principală a noțiunii de îndumnezeire a arhimandritului Sofronie: Hristos-Dumnezeu asumă în ipostasa Lui natura noastră, iar ipostasa noastră suferă procesul asimilării atributelor dinamice ale existenței divine:

„În actul Întrupării, Hristos a asumat în ipostasa Lui forma existenței noastre pământești. Dar ipostasa umană primește îndumnezeirea prin har [...]. Cu alte cuvinte omul *ipostaziază* atribute divine cum sunt veșnicia, iubirea, lumina, înțelepciunea, adevărul”⁹⁷.

⁹⁴ *Félicité*, p. 44.

⁹⁵ *Exp. fid.* 3, 17, p. 156; cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quest. Thal.* 62, p. 117–119.

⁹⁶ *Félicité*, p. 43.

⁹⁷ *Videt Boga*, p. 182.

schimbul atributelor între ipostasele divină și umană poate fi conceput pentru că în manifestarea ei dinamică persoana este „determinată” de esență. Ipostasa divină a lui Hristos acționează în interiorul limitelor naturii umane, arătând prin aceasta că ipostasa creată poate acționa, la rândul ei, ca și cea divină. De aceea, importantă pentru îndumnezeirea omului este asumarea manifestărilor dinamice ale persoanei lui Hristos⁹⁸. Această „libertate” a persoanei față de „controlul” esenței poate fi observată și în planul trinitar. În Dumnezeu nu esența este în prim-plan în definirea Ipostaselor în relațiile lor reciproce. Ființa divină nu conține nimic exterior principiului Ipostatic⁹⁹.

Persoana devine astfel primul agent de comunicare al atributelor umane divinului și a celor divine umanului.

Acest dinamism îl conduce pe arhimandritul Sofronie să introducă o nouă terminologie în teologia trinitară: noțiunea tradițională de interacțiune îndumnezeitoare între Dumnezeu și om o exprimă ca participare a omului la energiile divine. Arhimandritul Sofronie introduce noțiuni sinonime personale extrem de dinamice, vorbind de *act* și de *viață*, în loc de *energie*¹⁰⁰. Ca atare, termenii *act* și *viață* denotă manifestări dinamice în existența divină comunicabile creaturii. Prin urmare, îndumnezeirea e înțeleasă ca o intrare în *actul-viață* divin și o participare dinamică la el:

„Sfinții îndumnezeiți până la capăt de darul harului sunt până într-atât incluși în Actul etern al lui Dumnezeu, încât toate proprietățile (atributele) Dumnezeirii le sunt comunicate până la identitate”¹⁰¹.

Ideea că sfinții intră în Actul divin e cel mai bine ilustrată de interpretarea dată de arhimandritul Sofronie pasajului biblic de la *Ioan 5, 19–20*¹⁰² pe care l-am discutat mai sus. Dacă

⁹⁸ *Ibid.*, p. 152.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹⁰⁰ *Felicitate*, p. 27.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰² *Videt Boga*, p. 98; *Pisma v Rossiiu*, p. 117.

acceptăm o astfel de interpretare generalizată, noțiunea tradițională de înfiere e înțeleasă ca o asimilare a Actului divin.

Întrebuințarea *actului-vieții* în locul *energiei* împinge mai departe dimensiunea ipostatică a îndumnezeirii, fiindcă *actul* (ca realizare a voinței omului) și *viața* evidențiază mai degrabă aspectul personal (dinamic) decât cel natural (static): ipostasa, nu natura, e vie și acționează. Spre deosebire de act și viață, energia „iese din natură”¹⁰³, e centrată pe natură. În abordarea arhimandritului Sofronie, îndumnezeirea implică deci faptul că și omul acționează și trăiește ca Dumnezeu. Astfel, atunci când arhimandritul Sofronie spune că omul poate trăi aceeași viață (mod de existență) ca Dumnezeu¹⁰⁴, are în vedere omul ca ipostasă.

Ideea participării dinamice la existența divină a fost enunțată și de Origen, care vorbește de o participare „supranaturală” dinamică la Dumnezeire, la viața, raționalitatea și virtuțile ei¹⁰⁵. La Origen deci dimensiunea trinitară a participării joacă un rol important. O dimensiune similară a fost observată și la Sfântul Grigorie din Nazianz, pentru care îndumnezeirea omului e mai presus de toate „o relație dinamică între om și Dumnezeu”¹⁰⁶. Despre Sfântul Grigorie Palama s-a putut scrie de asemenea: „Harul necreat și îndumnezeitor nu stagnează în el [în om] [...] ci e activ și manifest dinamic într-o viață trăită potrivit lui Hristos”¹⁰⁷. Iar la Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a subliniat importanța ideii de înfiere pentru noțiunea lui de îndumnezeire¹⁰⁸. Într-o atare perspectivă, îndumnezeirea nu e legată de un moment precis, ci presupune un proces dinamic bazat pe comuniunea voinței divine și voinței umane: „Dar înfierea ipostatică nu e o demnitate dobândită o dată pentru totdeauna, ea este o comuniune cu Tatăl Care mobili-

¹⁰³ V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 86.

¹⁰⁴ *Félicité*, p. 23.

¹⁰⁵ *Princ.* 1, 3, 5, p. 54–55.

¹⁰⁶ D. WINSLOW, *The Concept of Salvation in the Writings of Gregory of Nazianzus* (teză), Cambridge, Mass., 1967, p. 172.

¹⁰⁷ G. MANTZARIDIS, *The Deification of Man*, p. 61–62.

¹⁰⁸ J. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 116–118, 133 sq; cf. *Lib. ascet.*, PG 90, 953B.

zonă toate energiile naturale ale omului în vederea asemănării dinamice cu El”¹⁰⁹.

Dimensiunea filială adoptivă a îndumnezeirii evidențiază ceea ce arhimandritul Sofronie numește „momentul ipostatic”. Noțiunea de înfiere trimite la ideea de *relație*, care e o categorie ipostatică mai degrabă decât una naturală — natura nu poate avea relații, dar ipostasa poate să aibă. Înfierea oamenilor în Dumnezeu implică și ridicarea lor la același statut de viață, dobândirea de către ei a unor drepturi și capacități asemănătoare celor ale Tatălui care să le îngăduie să *acționeze* și să *ducă o viață* ca ale Lui. Putem trage astfel concluzia că arhimandritul Sofronie dezvoltă astfel dimensiunea îndumnezeirii schițată de Sfântul Maxim Mărturisitorul și calificată de J.-M. Garrigues drept „îndumnezeire ipostatică”. Acesta din urmă însă vede îndumnezeirea drept o „comuniunea intențională” între voința lui Dumnezeu și voința omului¹¹⁰. La arhimandritul Sofronie ideea îndumnezeirii ipostatice cuprinde conformarea voinței omului cu voința lui Dumnezeu, dar nu o epuizează: „momentul energetic” rămâne indispensabil. Arhimandritul Sofronie ar fi fost astfel de acord cu critica făcută lui J.-M. Garrigues de Ch. Yannaras care-l acuză că-l citește pe Sfântul Maxim prin ochelari tomiști, diminuând prin aceasta anvergura noțiunii maximiene de participare a omului la Dumnezeu¹¹¹.

Stabilind astfel că arhimandritul Sofronie accentuează aspectul dinamic al îndumnezeirii bazat pe principiul persoanei, mai degrabă decât inundarea „statică” a naturii create de către energiile necreate, va trebui să discutăm acum modul în care modurile dinamice ale existenței persoanei afectează reinterpretarea îndumnezeirii, și ce anume înseamnă acest lucru pentru aplicarea practică a acestei reinterpretări în cadrul vieții ascetice.

¹⁰⁹ J. GARRIGUES, *op. cit.*, p. 121; cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Or. dom.* 266–267, p. 42.

¹¹⁰ J. GARRIGUES, *op. cit.*, p. 286 sq.

¹¹¹ CH. YANNARAS, „The Distinction between Essence and Energies”, p. 233, 234.

*Persoana în pleromă: îndumnezeire
prin „luarea în sine a tot și a toate”*

Dezvoltarea persoanei include capacitatea ei infinită de a asuma în sine pe celălalt. Pe baza acestui principiu arhimandritul Sofronie introduce un nou aspect al îndumnezeirii omului, cel „comunitar”. Alături de realizarea principiului ipostatic în om, îndumnezeirea implică o asemănare a umanității cu modul multiipostatic al existenței după modelul Trinității. Omul îndumnezeit se dă pe sine însuși „întregii” umanității și ia în el însuși întregul neam omenesc. Când am discutat despre „chip și asemănare” ne-am referit deja la implicațiile acestui fapt pentru ideea de îndumnezeire. Aici va trebui să notăm implicațiile practice ale acestui aspect relațional multiipostatic al îndumnezeirii și cum anume extinde în această privință arhimandritul Sofronie șirul tradițional de citate nou-testamentare privitoare la îndumnezeire.

Pentru arhimandritul Sofronie, textul de la *Filipeni 2, 5* „Gândiți în voi ceea ce era și în Hristos Iisus” e o poruncă de a asimila orientarea existențială a Ipostasei Lui divine. Acordarea minții omului cu mintea lui Dumnezeu devine pentru arhimandritul Sofronie o importantă practică ascetică. O dimensiune similară evidențiată de P. Nellas se găsește la Nicolae Cabasila. Nellas vorbește astfel de „comuniunea permanentă a minții omului cu mintea lui Hristos”, când mintea omului „e acordată cu mintea lui Hristos”¹¹². Există însă o diferență între Cabasila și arhimandritul Sofronie. Cabasila vorbește de un acord general al minții cu voința divină prin practica rugăciunii neîncetate, așa că acesta e mai degrabă *subiectiv*, întrucât e bazat pe experiența mistică *personală*. Alături de aceasta, arhimandritul Sofronie presupune și o manifestare concretă mai *obiectivă* a orientării existențiale a ipostasei lui Hristos revelate în Scriptură. Aspectul hristologic al îndumnezeirii presupune o conformitate cu manifestările pământești „dinamice” ale lui Hristos¹¹³. Ascetul trebuie să asimileze gândurile, reacțiile, ideile și acțiunile Lui. Sensul

¹¹² P. NELLAS, *Deification in Christ*, New York, 1987, p. 134.

¹¹³ *Videt Boga*, p. 152.

deformației pauline din *Filipeni 2, 5* e rezumat de arhimandritul Sofronie în formula: dacă ne conformăm lui Hristos și ne asemănăm umanității Lui, manifestărilor Lui pământești, ne asemănăm și divinității Lui¹¹⁴. Această formulă revelează principiul fundamental al *îndumnezeirii ipostatică*: persoana noastră suferă procesul de îndumnezeire prin asimilarea dinamică a manifestărilor Persoanei divine a lui Hristos.

Acest lucru poate fi pus în legătură cu ideea părintelui S. Bulgakov de creștere ipostatică a lui Hristos menționată anterior (în capitolul V). Pentru părintele S. Bulgakov procesul de formare prin care a trecut „ipostasa teandrică a lui Hristos” e asemănător celui de formare a ipostasei umane¹¹⁵. Prin aceasta părintele S. Bulgakov pregătește terenul teologic pentru folosirea la extensiune maximă de către arhimandritul Sofronie a lui Hristos ca model pentru viața ascetică. Dar în studiul similarității între Persoana divină a lui Hristos și persoana umană găsite la părintele S. Bulgakov și arhimandritul Sofronie, cei doi se deosebesc într-un aspect însemnat: în acord cu tradiția răsăriteană, arhimandritul Sofronie nu menționează nicăieri că Ipostasa divină a lui Hristos a trecut printr-o dezvoltare; kenoza Ipostasei divine a lui Hristos este una *voluntară*¹¹⁶; Hristos *vrea să-Și* rețină manifestarea plinătății Lui divine. La părintele S. Bulgakov însă, kenoza ipostatică e involuntară în sensul că „omenescul” din Hristos (ca de exemplu, neștiința Lui, rugăciunile Sale către Dumnezeu Tatăl) se datorează diminuării kenotice a deplinătății conștiinței Sale de sine divine. La părintele S. Bulgakov, kenoza implică faptul că această conștiință a deplinătății Dumnezeirii Lui nu e prezentă în conștiința lui Hristos încă de la naștere, ci crește treptat¹¹⁷. Diferența între aceste două modele de Hristos sugerează că părintele S. Bulgakov Îl poate folosi pe Hristos ca model de îndumnezeire doar cu unele rezerve. Modelul său de Hristos e divin, dar divinitatea e „distorsionată

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹¹⁵ S. BULGAKOV, *Agneș Bojii*, p. 261.

¹¹⁶ *Felicité*, p. 44.

¹¹⁷ S. BULGAKOV, *Agneș Bojii*, p. 282, 313.

kenotic”, e deficientă. Din contră, hristologia arhimandritului Sofronie îngăduie deplinătatea dumnezeirii care este în El, dar ascunsă *in mod voluntar*.

Această diferență îi îngăduie arhimandritului Sofronie să aplice pasajele nou-testamentare care înregistrează manifestările orientării existențiale a lui Hristos (prin mintea, voința și reacțiile Lui) pentru a demonstra deplina extensiune a îndumnezeirii ascetice. De aceea, pentru arhimandritul Sofronie îndumnezeirea minții apare drept unul din scopurile supreme ale unui ascet creștin. El dezvoltă aici tradiția afirmând că mintea îndumnezeită a omului își însușește modul de gândire propriu Persoanei divine. Pasajele scripturistice care vorbesc despre voința lui Dumnezeu își găsesc o aplicare antropologică. În contextul teologiei sale ascetice ele reflectă orientarea existențială pe care trebuie să și-o însușească omul îndumnezeit.

Să examinăm două exemple. Mai întâi, arhimandritul Sofronie scoate implicații practice ale îndumnezeirii în legătură cu modelul treimic plecând de la pasajul *Ioan 17, 21*: „Ca toți să fie una, așa cum Tu, Părinte, ești în Mine și Eu în Tine”. Aici putem vedea cum anume ia persoana în ea însăși deplinătatea existenței. Din această rugăciune arhimandritul Sofronie derivă ideea că năzuința după unitate ca orientare existențială e una din trăsăturile minții îndumnezeite:

„Omul rațional trebuie să ajungă desăvârșit după chipul Dumnezeirii Treimice. Acesta e sensul, scopul și menirea Bisericii lui Hristos. [...] E limpede că fiecare membru al Bisericii trebuie să ajungă la plinătatea asemănării cu Hristos, ba chiar la identitate cu El. Altfel nu va exista unitate a Bisericii după chipul unității Sfintei Treimi”¹¹⁸.

În al doilea rând, universalismul atoteîmbrățișător al persoanei se revelează în *1 Timotei 2, 4*, unde se vorbește de voia lui Dumnezeu „Care vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină”. Arhimandritul Sofronie vede acest universalism reflectat în planul uman în porunca iubirii de vrăjmași (*Mt 5, 44*). Când aceste idei scripturistice

¹¹⁸ *Videt Boga, p. 107.*

sunt însușite de mintea omului și devin un mod natural de gândire, arhimandritul Sofronie numește aceasta, cu referire la *Matei* 5, 48, „desăvârșirea asemănării cu Dumnezeu”¹¹⁹.

Ideea îndumnezeirii minții colorează învățătura ascetică a arhimandritului Sofronie despre curățirea minții și rugăciunea pentru întreaga lume. Asceza minții presupune filtrarea gândurilor (*logismoî*) și a acțiunilor noastre prin criteriul voinței lui Dumnezeu, atât cea particulară-nemijlocită, cât și cea generală-veșnică. Cât privește voia lui Dumnezeu în cazurile particulare, în fazele inițiale ale vieții monahale aceasta e descoperită prin ascultarea monahală: supravegherea/controlul părintelui duhovnicesc acționează ca un filtru al gândurilor și introduce începătorul în sfera voinței lui Dumnezeu (acest principiu al ascultării va fi dezvoltat mai jos, în capitolul VIII). În fazele mai avansate ale vieții ascetice nevoitorul ajunge să citească voia nemijlocită a lui Dumnezeu prin rugăciune, potrivit principiului formulat de Sfântul Siluan:

„Mai bine amână orice lucru pentru care sufletul nu e pregătit să ceară binecuvântarea lui Dumnezeu — părăsește orice gând care nu poate fi premers de o rugăciune netulburată”¹²⁰.

Într-un sens mai general, orice gând/idee în dezacord cu principiul iubirii de vrăjmași e un indiciu al prezenței unei voințe străine de Dumnezeu¹²¹.

Persoana în kenoză: îndumnezeire prin golirea de sine

Ideea de persoană a arhimandritului Sofronie sporește considerabil abordarea obișnuită a îndumnezeirii bazată pe participarea la existența divină prin energiile divine. Această din urmă abordare nu lasă suficient loc aspectului kenotic al îndumnezeirii așa cum face arhimandritul Sofronie.

Urmându-l aici pe părintele S. Bulgakov, arhimandritul Sofronie vede și el kenoză ca pe un atribut inerent iubirii lui

¹¹⁹ *Stareț Siluan*, p. 101.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 223.

¹²¹ *Ibid.*, p. 101.

Dumnezeu și Persoanelor divine. Cu accentul său pe importanța dimensiunii personale în îndumnezeire, arhimandritul Sofronie introduce pe baza acestui model divin, alături de noțiunile tradiționale de deplinătate și participare, și un mod „negativ” legat de ideea kenozeei și părăsirii de către Dumnezeu. Persoana își revelează extensiunea asimilării de către ea a atributelor divine dinamice în starea de părăsire de harul lui Dumnezeu. Când harul e retras (sau ascuns) se așteaptă ca persoana să acționeze în același fel ca și cum harul ar fi prezent. În cuvintele arhimandritului Sofronie, aceasta înseamnă „a acționa așa cum ne-a învățat harul”¹²². Atributele lui Dumnezeu devin în mod real ale omului, pentru că și „fără Dumnezeu” oamenii acționează așa cum acționează Dumnezeu. Această înțelegere justifică ideea *părăsirii* omului de Dumnezeu ca o etapă necesară în viața ascetică:

„În esență, aceste cazuri neobișnuite de părăsire providențială de Dumnezeu trebuie văzute ca un dar neașteptat de mare din partea lui Dumnezeu. Altfel e greu să înțelegem îndumnezeirea făgăduită omului căzut”¹²³.

Dinamismul kenotic al existenței divine își găsește reflecția în plan uman în starea de *smerenie a lui Hristos*. Noțiunea de smerenie asemenea lui Hristos presupune o orientare existențială asemenea lui Dumnezeu spre alte persoane: preocupările orientate spre sine sunt aici cu totul absente. Atingeră smereniei lui Hristos înseamnă realizarea capacității kenotice a persoanei, capacitatea ei de golire de sine absolută „dându-și ființa” altor persoane. De aceea arhimandritul Sofronie oferă o formulă originală a îndumnezeirii:

„Încheierea îndumnezeirii noastre stă în smerenia desăvârșită asemenea lui Dumnezeu”¹²⁴.

O reflectare a aceluiași principiu e observată de arhimandritul Sofronie în pasajul de la *Matei* 5, 3, unde Hristos pune bazele

¹²² *Videt Boga*, p. 212; *Stareț Siluan*, p. 103.

¹²³ *Videt Boga*, p. 132.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 63.

fortului nostru ascetic de o viață. Dacă alăturăm noțiunea de ascetism ascetică a arhimandritului Sofronie expresiei matematice „sărăcie cu duhul”, ultima e înțeleasă ca sărăcia lipsei de interes față de sine: „Eu nu sunt nimic”¹²⁵.

În răstignirea Sa, Hristos a manifestat extensiunea absolută a orientării Lui ipostatice spre celălalt: părăsirea totală de „sine” de dragul Tatălui. Această ascultare kenotică totală a fost arătată lumii trupești principiul ipostatic intratrinitar. Aspectul uman al kenozei lui Hristos pe Cruce a însemnat îndumnezeirea umanității: restaurarea capacității ei de iubire ipostatică kenotică. De aceea kenoză e o etapă atât de necesară în creșterea ascetică.

Această interdependență „kenoză-teoză”, golire-îndumnezeire, poate fi înțeleasă numai în lumina învățaturii despre persoană, care explică legătura între părăsirea lui Hristos de Dumnezeu pe Cruce și încheierea îndumnezeirii umanității Lui:

„Această «golire de sine» desăvârșită a «omului Iisus Hristos» (1 Tim 2, 5) e transfigurată într-o îndumnezeire deopotrivă de desăvârșită a naturii noastre luate prin Întrupare. [...] Creștinul trebuie să se apropie cumva de această stare înainte de a putea asimila mântuirea care are loc pe măsura adâncului golirii Sale de Sine”¹²⁶.

Afirmând originalitatea arhimandritului Sofronie în abordarea de către el a „îndumnezeirii prin kenoză”, trebuie să menționăm câteva paralele parțiale la Părinți. Legătura între îndumnezeire și kenoză se găsește astfel la Sfântul Grigorie al Nyssei, îndeosebi în învățătura sa despre Hristos și mântuirea neamului omenesc¹²⁷. O comparație între ei sugerează însă că, spre deosebire de arhimandritul Sofronie, Sfântul Grigorie al Nyssei ezită să scoată implicații antropologice semnificative din kenoză lui Hristos.

Dar cea mai apropiată paralelă pentru legătura făcută de arhimandritul Sofronie între „kenoză” și „teoză” se găsește

¹²⁵ „Cuv. ascetice” B-36.

¹²⁶ *Videt Boga*, p. 125.

¹²⁷ *Contr. Eun.* 3, 4, 45, p. 155.

la Sfântul Maxim Mărturisitorul, la care — cum s-a arătat — kenoza lui Hristos joacă un rol-cheie în îndumnezeirea neamului omenesc prin revelarea iubirii dumnezeiești:

„În Hristos omul apare «înnoit», eliberat în harul înfiorător al lui nu numai de păcatul său, dar și de limitele naturii lui. Această dublă modalitate de comuniune ipostatică între Dumnezeu și creatura Sa înfiată — kenoză umană a Fiului lui întrupat și «înnoire» filială a omului îndumnezit — se desfășoară plecând de la unicul mister propriu-zis teandric: iubirea”¹²⁸.

Același J.-M. Garrigues afirmă că la Sfântul Maxim kenoza lui Hristos (în iubirea Sa față de umanitate, față de vrăjmași și față de Dumnezeu) ar fi o revelație a iubirii trinitare. „Kenoza personală a Logosului manifestă iubirea drept viață intimă a Treimii care transpune ipostatic atributele esențiale ale ființei desăvârșite”¹²⁹. J.-M. Garrigues pare, așadar, să citească în textele Sfântului Maxim kenoza în relațiile ipostatice intratrinitare, ceea ce nu există la Sfântul Maxim. Acesta dezvoltă ideea kenozei „economice” a celei de-a Doua Ipостase a Treimii ca o expresie a *philantropiei* divine. În ce privește kenoza în plan uman, Sfântul Maxim menționează „kenoza patimilor” paralelă cu kenoza lui Hristos în Întrupare. Prin kenoza (golirea) patimilor ne însușim Dumnezeirea în aceeași măsură în care Logosul Și-a dezbrăcat slava dumnezeiască¹³⁰. În acest pasaj „kenoză” înseamnă însă „eliminarea” a patimilor și nu poate fi luată ca punct de plecare pentru ideea arhimandritului Sofronie de kenoză umană și divină la nivel ipostatic. Baza acestei din urmă idei nu este deci noțiunea de *apatheia*, ci kenoza veșnică din Treime care a făcut cu puțință transferul unei atare kenoze în plan uman prin prisma hristologiei. Linia generală a ideii e schițată însă deja de Sfântul Maxim care vorbește de restaurarea unității neamului ome-

¹²⁸ J. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur*, p. 154–155.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 156–157. Cf. *Epist.* 44, PG 91, 641–644B; *Theol. pol.*, PG 91, 156C.

¹³⁰ *Or. dom.* 102–104, p. 32–33.

unde principiul unificator e iubirea¹³¹. J.-M. Garrigues susține ideea perihorezei trinitare chiar și în *Epistola 2* a Sfântului Maxim, unde iubirea efectuează comuniunea reciprocă a persoanelor umane¹³². Interpretarea Sfântului Maxim de către părintele J.-M. Garrigues pare deci să anticipeze ideea îndumnezeirii ipostatice a arhimandritului Sofronie, dar părintele J.-M. Garrigues nu e coerent în presupuzițiile lui. Astfel, el trece sub tăcere faptul că Sfântul Maxim nu folosește niciodată noțiunea de perihoreză în contextul teologiei trinitare. În pasajele pe care le citează părintele J.-M. Garrigues, Sfântul Maxim nu folosește niciodată Treimea ca model multiipostatic pentru umanitate. În realitate, el pare să excludă o astfel de afinitate între unitatea Ipostaselor în Treime și ipostasele umane¹³³. Sfântul Maxim vorbește mai degrabă de iubirea de oameni providențială generală a Dumnezeuirii exprimată în kenoza Logosului.

*

Ca urmare a integrării în cadrul gândirii sale a unor idei ale Tradiției despre îndumnezeirea omului, abordarea arhimandritului Sofronie e marcată, pe de o parte, de un maximalism îndrăzneț, iar, pe de altă parte, de o conștiință neobișnuit de înaltă a dimensiunii ipostatice a îndumnezeirii. Această integrare face cu puțință un concept înnoitor: acela al îndumnezeirii ipostatice.

În ce privește maximalismul, am arătat că, în ciuda influenței antropologiei maximaliste a filozofiei religioase idealiste ruse (mai cu seamă a părintelui S. Bulgakov), adevărata inspirație a arhimandritului Sofronie e gândirea patristică, mai exact împletirea dintre o hristologie chalcedoniană integrată și implicațiile ei teologice și ascetice dezvoltate de Sfinții Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama. Dar idealismul rus cu antropologia lui maximalistă a oferit arhimandritului Sofronie un sol fertil pentru reîntruparea

¹³¹ *Cap. car. 2, 30, p. 106; Epist. 2, PG 91, 400AB.*

¹³² J. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur*, p. 181-182.

¹³³ *Cap. car. 2, 29, p. 104-106.*

ideilor patristice: a trezit interesul arhimandritului Sofronie pentru exemple ale unui astfel de maximalism în tradiția patristică greacă. Aceste două straturi au fuzionat într-o sinteză integrală prin reelaborarea lor în prisma noțiunii de persoană a arhimandritului Sofronie. Conceptul de *îndumnezeire ipostatică* cerea o exploatare mai intensă a aspectului ei dinamic schițat de Sfântul Maxim Mărturisitorul. La arhimandritul Sofronie dinamismul îndumnezeirii ipostatice e determinat de dublul principiu dinamic al existenței persoanei: ea poate îmbrățișa toate și se poate goli pe sine. În primul caz, dimensiunea ipostatică presupune aspectul comunitar modelat după unitatea multiipostatică a Treimii. Arhimandritul Sofronie dezvoltă aspectul comunitar al îndumnezeirii implicat de Sfântul Maxim. La arhimandritul Sofronie el își găsește expresia practică în îndumnezeirea minții înțeleasă ca asimilarea orientării existențiale a gândirii divine, și anume a impulsului existențial spre o unitate multiipostatică printr-o iubire care îmbrățișează toate. În al doilea caz, îndumnezeirea ipostatică presupune kenoză persoanei — golirea de sine a ființei ei în alte persoane. Deși implicită la Sfântul Maxim, dimensiunea kenotică a îndumnezeirii în antropologie n-a putut fi integrată pe deplin în cadrul său teologic, fiindcă acesta nu menține noțiunea de kenoză în modelul intradivin (kenoză e doar „economică”). Sfântul Maxim nu explorează noțiunea de ipostasă (divină și umană) în dimensiunea ei kenotică, așa cum face arhimandritul Sofronie care crede că în ultimă instanță kenoză e un atribut inerent al Ipostasei divine. Astfel, îndumnezeirea omului implică în chip necesar realizarea potențialului său kenotic.

Ideea îndumnezeirii prin kenoză experimentată în starea de părăsire de către Dumnezeu îmbogățește în chip însemnat tradiția răsăriteană pentru care calea spre îndumnezeire e în mare măsură o participare la energiile divine. Aspectele comunitare și kenotice ale îndumnezeirii ipostatice care apar ca urmare a învățăturii specifice despre persoană a arhimandritului Sofronie și a experienței sale duhovnicești introduc o nouă aplicare a învățăturii despre îndumnezeirea omului la înțelegerea practicii ascetice și a experienței sale duhovnicești.

VII

Părăsirea de către Dumnezeu

Revelația creștină mărturisește că „Dumnezeu este iubire” (*I In 1, 4*) absolută și necondiționată. De ce-l părăsește atunci Dumnezeu pe om? Diferitele tradiții creștine rezolvă această problemă în diverse moduri. În Occident, fenomenul e cunoscut ca „întunericul părăsirii”. În imitarea ascetică a lui Hristos creștinul experimentează o părăsire de către Dumnezeu asemănătoare celei a lui Hristos în Ghețimani. Teologii ortodocși moderni socotesc uneori că acest „întuneric al părăsirii” e străin de cadrul teologic răsăritean. Teologia ortodoxă a fost „codificată” în mare parte de Sfântul Grigorie Palama¹ și, ca atare, „luminarea de către Lumina taborică necreată e idealul ultim al spiritualității”². În realitate, asceții ortodocși, cum a constatat arhimandritul Sofronie la Athos, experimentează părăsiri de către Dumnezeu.

Învățătura arhimandritului Sofronie despre persoană oferă instrumentele teologice necesare pentru a da seama de aceste experiențe ascetice „negative”. Vederea Luminii necreate de care se vorbește atât în Răsărit e o antiteză evidentă la experiența părăsirii. Arhimandritul Sofronie aruncă, așadar, o punte teologică între două tipuri de experiențe: a Taborului și a Ghe-

¹ É. MÉLIA, „Le thème de la lumière dans l'hymnographie byzantine de Noël”, în *Noël Épiphanie, retour du Christ, Semaine liturgique de l'Institut Saint Serge (Lex Orandi 40)*, Paris, 1967, p. 255.

² P. EVDOKIMOV, *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité*, Bégrolles-en-Mauges, 1977, p. 57.

țimanilor. El face acesta fuzionând aceste experiențe într-o unică schemă ascetică care reflectă creșterea omului ca persoană. Arhimandritul Sofronie se deosebește aici de unii teologi ruși contemporani, mai ales de V. Lossky, în abordarea temei lumină/prezență divină, întuneric/absență divină. El folosește termeni familiari unor mistici occidentali, mai ales ai școlii carmelite spaniole, arhimandritul Sofronie nu traduce ce spiritualitatea lor în limbaj teologic răsăritean. Teologia părăsirii de Dumnezeu pe care o dezvoltă derivă din tradiția ascetică răsăriteană. Dar, așa cum vom vedea, deplina întregare teologică a acestei teme în tradiția răsăriteană devine puțință numai prin teologia persoanei care îi este proprie.

Părăsirea de Dumnezeu și neopalamismul lui V. Lossky

Părăsirea de Dumnezeu kenotică

Arhimandritul Sofronie dedică temei părăsirii de Dumnezeu un număr important de pagini din *Siluan Athonitul* și un întreg capitol din *Îl vom vedea așa cum este*³. Această experiență el o subsumează sub un singur cuvânt: părăsire de Dumnezeu (*bogoostavlenost*). Imboldul său spre o explicare mai detaliată a părăsirii de Dumnezeu a venit în parte de la răstălmăcirile acestui fenomen în teologia ascetică ortodoxă a secolului XX. Astfel, V. Lossky crede că întunericul părăsirii (*derelectio*) e un atribut exclusiv al spiritualității occidentale, mai ales a celei a „noptii întunecate”, al cărei exponent tipic e Sfântul Ioan al Crucii⁴. El nu reușește să facă o legătură între „viziunea kenotică a persoanei”⁵, pe de o parte, și starea de părăsire de Dumnezeu, pe de altă parte. În spiritualitatea carmelită, Lossky vede ideea unei părăsiri a sufletului de Duhul

³ *Stareț Siluan*, p. 14, 20, 21, 68, 79, 90, 97, și *Videt Boga*, p. 119–136.

⁴ *Dark Night* 2, 5 sq, p. 94 sq; cf. A. LOUTH, *Wilderness of God*, Londra, 1991, p. 84–103.

⁵ Cf. R. WILLIAMS, „The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky”, p. 189.

...urmare a unei viziuni dogmatice deformate, în general, și a
unui concept eronat de persoană, în particular. El trage de
această concluzia că părăsirea de Dumnezeu „nu e nicăieri învățată
de autorii mistici și ascetici ai tradiției răsăritene ca o
operațiune necesară și normală pe calea unirii”⁶.

Aprinde deosebire de Lossky, arhimandritul Sofronie stabilește
o puternică legătură teologică între kenoza persoanei și experiența
părăsirii de Dumnezeu.

Într-adevăr, ele sunt atât de interdependente încât sunt
folosite aproape drept sinonime, fuzionând într-un unic fenomen.
Mai mult, pentru arhimandritul Sofronie părăsirea de Dumnezeu nu e
străină tradiției răsăritene, ci *inerentă* ei. Drept urmare, arhimandritul
Sofronie e mai rezervat în criticele la adresa Sfântului Ioan al Crucii.
În ciuda divergenței dogmatice, el observă o anumită afinitate între
propriile sale experiențe și cele ale misticului carmelit.

Interpretarea dată Sfântului Grigorie Palama de V. Lossky

Pe ansamblu, Lossky subestimează validitatea folosirii exemplului
lui Hristos ca model pentru viața umană ascetică. Diferența
fundamentală postulată între persoana umană și Ipostasul
divine — între Hristos Logosul și oameni — îl împiedică
pe V. Lossky să folosească într-un mod mai extins ideea imitației
lui Hristos, esențial străină în opinia sa Răsăritului⁷. Pentru
mulți din contemporanii săi, cum e părintele Kiprian Kern,
apelul la Hristos ca model „moral” ar fi o trăsătură ținând de
puritanismul și moralismul protestant⁸. În schimb, Lossky
înțelege viața ascetică în mare parte în perspectiva relației
dintre Dumnezeu și om în planul energiilor divine. Această
concentrare pe „momentul energetic” l-a condus însă pe

⁶ V. LOSSKY, „Curs” (8 martie 1956), p. 27. *The Mystical Theology*, p. 225–227.

⁷ Tratatul de către Lossky a tradiției răsăritene privitoare la imitația ascetică a lui Hristos a fost convingător și cu succes contestată de părintele I. HAUSHERR în „L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine”, în *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1969, p. 217–246.

⁸ K. KERN, *Antropologia sv. Grigoria Palami*, p. 392.

Lossky să subestimeze importanța planului ipostatic. Critica ideii occidentale de părăsire (*derelictio*) se bazează la el pe accentul pus pe imanența prezenței divine prin energiile divine potrivit învățaturii palamite. Astfel, el accentuează faptul că energiile sunt ieșiri din natura divină, în timp ce „Fiul și Duhul Sfânt sunt ieșiri personale”⁹. Pentru Lossky, energiile divine străbat neîncetat creatul „făcând măreția lui Dumnezeu să strălucească în toate și apărând dincolo de toate ca Lumina dumnezeiască pe care lumea creată n-o poate cuprinde”¹⁰. Energiile sunt văzute ca har sfințitor care sfințește toate ființele: însuflețite și neînsuflețite, personale și impersonale. În cadrul distincției fundamentale între *esență* și *energie* elementul ipostatic nu este însă evidențiat în mod limpede.

Dacă energiile ies din natura divină și o manifestă ca niște raze de lumină care ies din soare, sunt oare aceste energii și manifestările lor sub un „control ipostatic” sau nu cumva sunt ieșiri „naturale” necontrolabile ca în soare care nu-și poate ajusta intensitatea razelor sale? Când atinge această problemă, Lossky pare să se țină de analogia soarelui cu toate tonalitățile ei care trimit spre ideea unor „ieșiri naturale necontrolabile”, ceea ce îl conduce la subestimarea dimensiunii *ipostatic-personale* a energiilor divine:

„Chiar dacă creaturile n-ar exista, Dumnezeu S-ar manifesta nu mai puțin dincolo de esența Lui, așa cum razele de soare strălucesc din discul solar *fie că există sau nu ființe în stare să primească lumina lor*”¹¹.

O astfel de abordare trece cu vederea elementul *iubirii personale* în manifestarea de către Dumnezeu a energiilor Sale și, prin urmare, *libertatea* lui Dumnezeu față de om. În perspectiva lui Lossky, ca Lumina dumnezeiască să devină vizibilă depinde oarecum de voința omului. Dacă ne curățim, atunci „certitudinea” comuniunii și transfigurării e o consecință logic inevitabilă. Tot astfel, la arhimandritul Kiprian

⁹ V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 86.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73–76.

¹¹ *Ibid.*, p. 74.

Kern¹² găsim ideea că parcursul ascetic progresează în line dreaptă spre îndumnezeire, „luminare, preamărire și transfigurare”, spre „participare la trupul preamărit al lui Hristos”. În această schemă ascetică nu există, așadar, loc pentru întuneric.

Ca urmare a subestimării în plan energetic a planului relației ipostatice între Dumnezeu și om, Lossky nu e în stare să găsească altă explicație pentru „noaptea întunecată a sufletului” decât un eșec din partea omului: fie o „teologie deformată”, fie păcatul. Lossky e astfel consternat de o experiență ascetică asemenea celei a lui Hristos în Ghețimani și o găsește incompatibilă cu ideea palamită de viața ascetică. Pentru el, palamismul exclude „de facto” părăsirea de Dumnezeu.

Arhimandritul Sofronie și „palamismul ipostatic”

Sfântul Grigorie Palama și înaintașii săi erau foarte conștienți de antinomia tainică între imanența și transcendența lui Dumnezeu, ca și de antinomia între atotprezența divină veșnică și libertatea personală a lui Dumnezeu. Această antinomie e exprimată în invocarea Duhului Sfânt comună în Biserica Ortodoxă din rugăciunea „Împărate ceresc”, unde credincioșii spun că Duhul „este pretutendeni și umple toate”, și în același timp I se roagă ca „să vină și să Se sălășluiască” în ei. Astfel, atunci când Sfinții Grigorie Palama și Grigorie al Nyssei foloseau analogia soarelui, erau conștienți de nedesăvârșirea ei tocmai pentru că ea nu reflectă această antinomie tainică. Sfântul Grigorie al Nyssei își exprimă nedumerirea (*aporia*) astfel: „Iată ceva demn de o îndelungată cercetare, și anume înțelegerea faptului cum anume Cel ce este prezent pururea, vine (*pos erchetai ho aei paron*)”¹³. Așa cum comentează H.U. von Balthasar, e vorba de „misterul unei prezențe care nu încetează să vină”¹⁴. Această antinomie i-a sugerat filozofului religios rus S. Frank două moduri de prezență a lui Dumnezeu în lume:

¹² *Op. cit.*, p. 396, 401.

¹³ *De paup. amand.* 2, p. 22.

¹⁴ H. BALTHASAR, *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco, 1995, p. 161.

„Când [Dumnezeu] intră în lume [...] prin prezența harică a Duhului Sfânt în adâncurile sufletului uman El coboară din sălașul Său transcendent îndepărtat. Deși printr-un alt aspect al ființei Sale El este fundamentul imanent al vieții universale, aspect care implică un dinamism creator și o atotputernicie”¹⁵.

V. Lossky rezolvă antinomia în mod diferit: el raționalizează cadrul de gândire palamit anulând virtual această antinomie în favoarea *imanenței*, și astfel se apropie de o metafizică „esențialistă” aproape impersonală. Părintele G. Florovsky avertizează pe drept cuvânt împotriva unei atare răstălmăciri a teologiei Sfântului Grigorie Palama care

„în termeni moderni ar trebui descrisă drept o «teologie existențialistă». În orice caz, Sfântul Grigorie Palama se opunea hotărât oricărui gen de «teologii esențialiste» care nu reușesc să dea seama de libertatea lui Dumnezeu, de dinamismul voinței lui Dumnezeu, de realitatea acțiunii divine. [...] Era situația dificilă a metafizicii impersonale grecești. Dacă e vreun loc pentru o metafizică creștină, ea trebuie să fie o metafizică a persoanelor”¹⁶.

La arhimandritul Sofronie antinomia patristică e menținută în mod implicit. Teologia sa presupune cadrul palamit cu distincția *hypostasis-ousia-energeia*, unde energiile sunt văzute ca imanente. Alături de aceasta însă, el folosește și limbajul „venirii și plecării” lui Dumnezeu. Această schemă de tipul prezență-și-absență reflectă experiența vie a Sfântului Siluan confirmată de propria experiență a arhimandritului Sofronie și de experiența asceților athoniți contemporani cu el¹⁷.

¹⁵ S. FRANK, *Reality*, p. 209–210.

¹⁶ G. FLOROVSKY, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, *Sobornost* 4: 4 (1961), p. 176. O poziție similară adoptă și părintele Dumitru Stăniloae în „The Cross in Orthodox Theology and Worship”, *Sobornost* 7:4 (1977), p. 241: „[sfințenia] nu vine printr-o forță magică impersonală imanentă în natură. Întotdeauna Hristos ca Persoană comunică nevăzut prin natură energiile Sale personale omului”.

¹⁷ *Stareț Siluan*, p. 88; *Videt Boga*, p. 130.

Cheia integrării teologice a părăsirii kenotice de Dumnezeu și principiul comensurabilității între divin și uman la nivelul ipostasei¹⁸. Spre deosebire de Lossky, arhimandritul Sofronie extinde posibilitățile aplicării modelului divin al lui Hristos în planul uman. Abordarea sa e determinată de interpretarea teocentrică dată de el persoanei, interpretare bazată pe modelul Hristos, unde principiul ipostatic din relația între Domnul Iisus și Dumnezeu Tatăl apare drept punctul de plecare pentru explicarea oricărei experiențe ascetice umane. El reușește să ofere o explicație teologică părăsirii de Dumnezeu în viața ascetică fiindcă alături de „momentul energetic”¹⁹ explorează mai extins planul ipostatic. Într-o astfel de perspectivă „ipostatică”, abandonarea lui Hristos de către Dumnezeu în Ghețimani și pe Golgota are o relevanță nemijlocită pentru viața ascetică la fel ca și Schimbarea la Față.

În contrast cu accentul pus de Lossky și de Kern pe *participarea* la energiile divine drept cale spre unire cu Dumnezeu în spiritualitatea răsăriteană, arhimandritul Sofronie preferă să accentueze faptul că o cunoaștere și o unire existențială (*bitiinoe*), vie, cu Dumnezeu se bazează pe principiul „personal”²⁰, care include de ambele părți *libertatea*. Dumnezeu ca Ființă *personală*, nu numai omul, controlează manifestarea harului Său în om. Potrivit arhimandritului Sofronie,

„această Lumină se dă oamenilor în măsuri diferite [...], ea nu poate fi constrânsă de noi prin mijloace ascetice, ci vine exclusiv ca un dar al milei lui Dumnezeu”²¹.

Astfel, atunci când includem acest *moment ipostatic*, retragerea harului nu mai e determinată de o eroare umană. În interpretarea ca un act de implicare al Providenței divine dată acestui fenomen de arhimandritul Sofronie părăsirea de Dumnezeu e nu numai *un mod al prezenței divine*, ci chiar *un dar al lui Dumnezeu*²². Arhimandritul Sofronie o numește „un alt

¹⁸ *Life*, p. 77; *Félicité*, p. 36.

¹⁹ *Félicité*, p. 44.

²⁰ *Videt Boga*, p. 100.

²¹ *Stareț Siluan*, p. 76.

²² *Ibid.*, p. 89; cf. *Videt Boga*, p. 120, 127, 132.

pol al iubirii divine²³. Astfel, perioadele de părăsire de Dumnezeu sunt văzute ca *normative* în experiența ascetică.

Părăsirea de Dumnezeu la arhimandritul Sofronie

Exemplul lui Hristos: Ghețimani și Golgota

Normativitatea părăsirii de Dumnezeu e dedusă din modelul Hristos. Arhimandritul Sofronie accentuează *evenimentul Ghețimani* ca moment mântuitor nu mai puțin decât evenimentul Crucii, și îi dedică un întreg capitol în *Îl vom vedea așa cum este*²⁴. În opinia sa, evenimentul Ghețimani e una din cele mai neprețuite revelații despre Dumnezeu și om. Ca act spiritual el este veșnic. Aici arhimandritul Sofronie face o distincție clară între aspectele extern și intern ale suferinței lui Hristos. El subliniază că suferințele fizice ale lui Hristos pe cruce n-au un sens exclusiv în opera Lui mântuitoare: „Ele fac suferința Sa *totală*, îmbrățișând ființa Lui la toate nivelurile”²⁵. Patima implică rugăciunea lui Hristos din Ghețimani, faptul că a rămas fără răspuns din partea lui Dumnezeu și arată că părăsirea de către Dumnezeu pe Cruce e o continuare/completare a agoniei din Ghețimani. Ghețimanii apar astfel ca o „jertfă lăuntrică” cu valoare mântuitoare de primă importanță. Superioritatea jertfei lăuntrice asupra celei exterioare e dedusă din episodul jertfirii de către Avraam a fiului său Isaac. Atașamentul patriarhului față de fiul său micșora iubirea lui Avraam față de Dumnezeu. Când aceasta a fost restaurată lăuntric de disponibilitatea patriarhului de a-și jertfi propriul fiu, jertfa externă n-a mai fost necesară²⁶. Cu această noțiune de „jertfă lăuntrică” în minte, arhimandritul Sofronie crede că în Ghețimani Domnul S-a jertfit *lăuntric*.

²³ *Videt Boga*, p. 132–133.

²⁴ *Ibid.*, p. 231–238.

²⁵ *Ibid.*, p. 233; cf. *Life*, p. 91–92.

²⁶ *Ibid.*, p. 233.

„Dar, pentru «lucrub» Său (*In* 17, 4) a trebuit să sufere «până la sfârșit» și *în afară*, altfel nimeni n-ar fi putut pătrunde taina mântuirii. Prin urmare, numai pe Golgota, înainte de moarte, iar nu în Ghețimani, a strigat Hristos: «Săvârșitu-s-a!»²⁷.

În ciuda faptului că arhimandritul Sofronie vede Crucea ca un eveniment revelator (menit să îngăduie oamenilor să pătrundă taina mântuirii), nu trebuie să credem că el o interpretează ca pe un fel de „spectacol”. Răstignirea și moartea trupescă a lui Hristos sunt încununarea părăsirii de Dumnezeu kenotice. Arhimandritul Sofronie juxtapune pasajele scripturistice în următoarea ordine: strigătul „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” (*Mt* 27, 46) e mărturia abandonării lui Hristos de către Dumnezeu. Dar răspunzând Tatălui Care-L părăsește, Hristos Îi rămâne credincios „până la moarte” (*Flp* 2, 6) predându-Se pe Sine Însuși lui Dumnezeu — „Părinte, în mâinile Tale îmi dau duhul Meu” (*Lc* 23, 46). Această fidelitate în abandonarea totală a marcat încheierea kenoziei lui Hristos — „Săvârșitu-s-a!” (*In* 19, 30)²⁸.

Învățătura despre cele trei etape ale vieții ascetice

Această schemă a rostirilor lui Hristos de pe Golgota are un impact asupra teoriei arhimandritului Sofronie despre cele trei etape ale vieții ascetice, unde „înălțarea la cer” și comuniunea cu Dumnezeu e întotdeauna precedată de „pogorârea la iad” și părăsirea de Dumnezeu. În modelul Hristos pogorârea Duhului la Botez și activitatea pământească a lui Hristos L-au condus pe Golgota și în iad, pogorâre care în rândul ei precede Învierea și Înălțarea în slavă. De aceea și în experiența ascetică există o schemă tripartită.

Prima etapă — vizita simțită a harului — e descrisă în termeni ușor diferiți. În *Siluan Athonitul* arhimandritul Sofronie scrie: „Experiența inițială a vizitării divine îl atinge pe om în miezul faptei lui și atrage întregul lui fiind în viața lăuntrică

²⁷ *Ibid.*, p. 235.

²⁸ „Cuv. ascetice” C-24.

de rugăciune și luptă împotriva patimilor. Inima sa trăiește în această stare inițială experiențe atât de puternice încât întreaga minte e atrasă să ia parte la ele²⁹. Între alte trăsături ale acestei prime etape arhimandritul Sofronie evidențiază faptul că acum cererile făcute în rugăciune, mari sau mici, sunt împlinite aproape înainte de a fi rostite. În *Îl vom vedea așa cum este* acest gen de experiență e descris în termeni mai generali, aici arhimandritul Sofronie interpretează în termenii celor trei trepte parabola de la *Luca* 16, 9–12.

Prima treaptă e atunci când Dumnezeu revarsă harul Său peste om și-l atrage la El cu iubire. El o numește „bogăția [mămona] nedreaptă [nemeritată]” (*Lc* 16, 11): omului „i se dă experiența reală a veșniciei divine”, dar harul nu e asimilat ontologic ca să-i devină inerent³⁰.

A doua etapă e numită în diverse moduri: „părăsire de Dumnezeu”³¹, „perioadă de încercări duhovnicești”, „retragerea harului”³². În *Siluan Athonitul* arhimandritul Sofronie o descrie astfel:

„Când începe vremea încercărilor, totul se schimbă. E ca și cum cerul s-a închis și a devenit surd la toate rugăciunile noastre. Pentru creștinul râvnitor toate în viața lui încep să fie grele. [...] Și în cele din urmă — chinul cel mai dureros și insuportabil — Însuși Dumnezeu îl părăsește. Suferința sa e totală — e lovit pe fiecare plan al existenței lui”³³.

Ascetul face experiența „atacurilor puterilor demonice” mai ales la rugăciune: „Mintea e întunecată și vede demoni; ei îl bântuie și tulbură pe monah încercând să-l abată de la rugăciune sau să-i tulbure măcar curăția rugăciunii”³⁴. Ascetul experimentează uscăciunea inimii și e înclinat să reevalueze experiențele iubirii dumnezeiești din trecut ca pe o exaltare psihologică

²⁹ *Stareț Siluan*, p. 83.

³⁰ *Videt Boga*, p. 212.

³¹ *Ibid.*, p. 119, 120 etc.

³² *Stareț Siluan*, p. 83, 85; *Videt Boga*, p. 49.

³³ *Stareț Siluan*, p. 88; *Videt Boga*, p. 31, 49, 120, 156.

³⁴ *Stareț Siluan*, p. 20.

trecătoare. Perceperea lui Dumnezeu e distorsionată; acum El apare „neînduplecat”, „neîndurător”, cu „inimă de piatră”³⁵. Arhimandritul Sofronie așterne în scris doar în parte „atare gânduri și simțăminte”, fiindcă, așa cum spune, e mai bine să le treacă sub tăcere³⁶.

„În asemenea momente vrăjmașul îndeamnă sufletul la revoltă împotriva lui Dumnezeu. Vrăjmașul are puterea de a pătrunde în cutele cele mai intime ale sufletului nostru și acesta începe să-L învinuiască pe Dumnezeu de toate suferințele lumii noastre, fiindcă El, Dumnezeu, a creat această lume. Inima și mintea se revoltă. Iar atunci vrăjmașul încearcă să-l împingă pe om până la extrem: să facă totul împotriva lui Dumnezeu”³⁷.

Starea de părăsire de Dumnezeu e adeseori descrisă ca un blestem aruncat asupra ascetului. „Sufletul simte căderea sa din lumină ca o moarte spirituală”³⁸. Se pare că există diverse grade de părăsire de Dumnezeu: ea poate dura zeci de ani, dar punctul ei culminant ține foarte puțin și nu e atins adeseori. Arhimandritul Sofronie îl urmează aici pe Sfântul Siluan și spune că omul nu poate îndura mult timp această stare³⁹. În forma sa ultimă, însuși Sfântul Siluan a făcut experiența ei doar de două ori în viață: prima a fost cea a întunericii morții veșnice și chinurilor iadului; a doua oară, când istovit în lupta pentru rugăciunea curată a pierdut nădejdea de a o mai atinge și acest lucru i-a chinuit cumplit sufletul⁴⁰.

Ce se întâmplă în evenimentul părăsirii? Pleacă Dumnezeu cu adevărat? Devine El absent aievea? Ceea ce ne aduce la întrebarea ridicată încă din vechime de erezia mesaliană: trebuie oare ascetul să se bizuie pe simțirea sa pentru a detecta prezența lui Dumnezeu? Harul lui Dumnezeu trebuie întotdeauna simțit în mod sensibil? În acest caz, experiența părăsirii

³⁵ *Ibid.*, p. 3, 13.

³⁶ *Ibid.*, p. 85.

³⁷ *Videt Boga*, p. 79; cf. p. 126.

³⁸ *Videt Boga*, p. 212; cf. p. 120; *Stareț Siluan*, p. 88.

³⁹ *Videt Boga*, p. 97, 134, 126.

⁴⁰ *Stareț Siluan*, p. 89, 13, 21.

de Dumnezeu ar indica retragerea Lui reală. Arhimandritul Sofronie adoptă însă o perspectivă diferită:

„Nu este o retragere completă a harului în mod obiectiv, ci mai degrabă sufletul simte în mod subiectiv cea mai mică micșorare a harului ca pe o părăsire a lui de către Dumnezeu”⁴¹.

E vorba, așadar, de un act al Providenței divine, în care Dumnezeu nu Se retrage, ci doar micșorează în ascet puterea activă a harului Său, lăsând astfel în sufletul întinericului patimilor și în războiul cu ele.

Dumnezeu rămâne prezent, ba chiar „foarte atent”⁴². Îl expune pe ascet atacurilor demonice prin „îngăduință” (*popuszenie; parachoresis*), dar cei atacați sunt tot în înăuntru Pronciei divine. Mai mult, Dumnezeu îngăduie în mod activ situații care-l implică nu numai pe ascetul însuși, ci și alți oameni și împrejurări:

„Are loc o schimbare în atitudinea oamenilor față de el — nu mai e respectat. Ceea ce altora li se iartă ușor lui i se impută. Rezistența la bolile fizice scade. Natura, împrejurările, oamenii — toate se întorc împotriva lui. Nu mai găsește nici un prilej să-și pună în vedere talentele, deși sunt nu mai puțin de preț decât ale altora. Iar, mai presus de orice, trebuie să îndure asalturile din partea puterilor demonice”⁴³.

A treia etapă a vieții duhovnicești e caracterizată de o „conștiință dogmatică matură și completă”. Arhimandritul Sofronie o descrie ca descoperirea de către om înăuntru său a „luminii cunoașterii căilor duhului”, care vine în chip tainic și fără ca el să bage de seamă (cf. *Lc 17, 10*).

„Această cunoaștere numită conștiință dogmatică e o viață adâncă a duhului care n-are nimic de-a face cu o gnoză abstractă”⁴⁴.

⁴¹ *Ibid.*, p. 14.

⁴² *Ibid.*, p. 89.

⁴³ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 82–83.

În această a treia etapă omul asimilează viața dumnezeiască ca pe a sa proprie, cum e limpede din interpretarea dată de arhimandritul Sofronie pasajului de la *Luca* 16, 12. Viața dumnezeiască se dă ca „a noastră proprie” în „posesiune veșnică”⁴⁵.

Integrarea teologică a părăsirii de Dumnezeu

Insistența arhimandritului Sofronie asupra libertății totale a existenței ipostatice îi îngăduie să integreze experiența părăsirii de Dumnezeu în cadrul teologiei ortodoxe.

Fără libertate nu există persoană și fără persoană nu există libertate⁴⁶: omul care experiază părăsirea de Dumnezeu e lăsat într-o libertate totală de a-și manifesta orientarea existențială, fiindcă influența harului nu mai e prezentă în mod perceptibil. În această libertate completă omul are posibilitatea de a-și dezvolta potențialul ca ființă ipostatică:

„Scopul din spatele acestei retrageri a harului e acela de a-i da posibilitatea de a-și manifesta libertatea și fidelitatea față de Dumnezeu. [...] Fără această punere la încercare a libertății noastre nu ne putem realiza ca persoane cu adevărat libere”⁴⁷.

Părăsirea de Dumnezeu servește

„educării și desăvârșirii, dacă e cu puțință, a darului libertății pentru realizarea noastră de sine în sfera veșniciei”⁴⁸.

Fidelitatea e astfel realizarea pozitivă a libertății umane. Părăsirea de Dumnezeu poate aduce omul la o kenoză a iubirii față de Dumnezeu analogă celei a lui Hristos pe Cruce. Ea poate fi numită chiar kenoza fidelității: în ciuda retragerii lui Dumnezeu, de la om se așteaptă să „rămână în iubire față de El”. Fidelitatea crește printr-un șir de experiențe de părăsire de Dumnezeu într-o stabilitate neclintită asociată cu mântuirea⁴⁹. Omul atinge starea de odihnă veșnică (*pokoi; katapausis*) în

⁴⁵ *Videt Boga*, p. 194.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 126, 91.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 68; cf. p. 99.

fidelitatea sa față de Dumnezeu și se sălășluiește astfel în „Împărăția neclătinată” (*asaleutos basileia*; *Evr 12, 28*)⁵⁰.

La arhimandritul Sofronie, părăsirea de Dumnezeu e astfel interpretată ca o exigență teologică a dezvoltării ipostatică. Potențialul de autodeterminare al libertății ipostatică poate fi realizat numai dacă „intervenția de susținere” din partea lui Dumnezeu e îndepărtată. Teologia patristică n-avea însă o învățătură așa de articulată despre persoana umană ca să explice fenomenul ascetic drept parte integrantă a unei viziuni dogmatice atotcuprinzătoare.

Originile învățurii despre părăsirea de Dumnezeu a arhimandritul Sofronie

Arhimandritul Sofronie și Sfântul Ioan al Crucii?

E tentant să-l vedem aici pe arhimandritul Sofronie preluând ceva din spiritualitatea carmelită spaniolă, în mare parte tocmai din pricina mai sus-menționatului accent pus pe părăsirea de Dumnezeu. Așa cum s-a putut vedea mai sus (în capitolul I), arhimandritul Sofronie era familiar cu scrierile Sfântului Ioan al Crucii și, spre deosebire de V. Lossky, le aprecia mai degrabă pozitiv. Unii comentatori au făcut într-adevăr paralele între Sfântul Siluan Athonitul și Sfântul Ioan al Crucii (P. Seddon, Y. de Andia). Însuși arhimandritul Sofronie admite o anume afinitate între experiența Sfântului Ioan și a sa proprie⁵¹. De exemplu, Sfântul Ioan vede noaptea întunecată ca „un semn al întimității lui Dumnezeu” (R. Williams), ca „o parte a relației” (A. Cugno); iar pentru arhimandritul Sofronie părăsirea de Dumnezeu e un dar al iubirii lui Dumnezeu⁵².

Problema dependenței potențiale a arhimandritului Sofronie de Sfântul Ioan se încadrează bine în contextul dezbaterilor despre locul spiritualității „noptii întunecate” în Răsărit. Opi-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁵¹ „Scrisori către Balfour”, 12 (7 mai 1936).

⁵² *Videt Boga*, p. 132–133.

nia lui Lossky rezumată mai sus a fost contestată de părinții I. Hausherr, H. U. von Balthasar și J. Daniélou, care evidențiază similaritățile în ce privește părăsirea de Dumnezeu în Răsărit și în Apus. Părintele Irénée Hausherr conchide că Răsăritul are toate elementele care constituie aceste nopți purificatoare⁵³. Alții însă sunt mai atenți în a face astfel de paralele: H.-C. Puech susține că întrebuintarea patristică a termenilor *gnophos* (beznă) și *skotos* (întuneric) e metaforică: ei nu reprezintă o realitate experimentală, așa cum o fac în mistica dramatică și afectivă a Sfântului Ioan al Crucii⁵⁴.

Orice încercare de a subsuma mistica nopții întunecate a Sfântului Ioan al Crucii unei singure definiții nu face dreptate complexității experienței acestuia. Asocierea nopții întunecate doar cu părăsirea/absența lui Dumnezeu sau o echivalare a „nopții întunecate” cu „întunericul” ca manifestare a lui Dumnezeu al Sfinților Dionisie Areopagitul și Grigorie al Nyssei ar fi unilaterale și eronate. Mai întâi, Sfântul Ioan al Crucii distinge *tipuri diferite* de „noapte întunecată” aflate pe planuri diferite ale experienței. În *Urcușul Carmelului* aceasta desemnează purificarea și purgarea. El distinge aici între o noapte a simțurilor și noaptea minții, precum și între o purificare activă și una pasivă. Astfel, el numește drumul spre unirea cu Dumnezeu o „noapte”. După care extinde imaginea nopții și la credință: „Pentru minte credința e și ea ca o noapte întunecată”. Imaginea e aplicată chiar și lui Dumnezeu Însuși: „Și Dumnezeu e o noapte întunecată pentru om în această viață”. În *Noaptea întunecată* el leagă noaptea și de contemplare, atunci când sufletul veghează în întuneric dezbrăcat de gânduri și imagini⁵⁵.

Unele din aceste multiple experiențe pot fi cu siguranță puse în paralel cu cele ale arhimandritului Sofronie. El îl lau-

⁵³ I. HAUSHERR, „Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de saint Jean de la Croix?”, p. 125.

⁵⁴ H.-C. PUECH, „La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys”, *Études carmélitaines* 23, 2 (1938), p. 53.

⁵⁵ *Ascent* I. 1. 1-1. 2. 1, p. 17-20.; cf. *Dark Night* I. 8. 1, p. 55 și II. 5. 1, p. 94: „Această noapte întunecată e o revărsare a lui Dumnezeu în suflet”. Cf. A. LOUTH, *Wilderness of God*, p. 95.

dă pe Sfântul Siluan pentru hotărârea lui de a urma calea cea aspră: drumul spre unirea cu Dumnezeu prin încercări, kenoză și părăsire⁵⁶. Există paralele izbitoare între noaptea întunecată a contemplației la Sfântul Ioan și cea de-a doua etapă a vieții ascetice la arhimandritul Sofronie discutată mai sus. La Sfântul Ioan sufletul simte că toate creaturile l-au uitat și că e condamnat de ele, mai ales de prietenii săi. Întrucât Dumnezeu curăță sufletul potrivit puterilor lui interioare și exterioare, sufletul trebuie să fie redus în toate părțile lui la o stare de vid, sărăcie și abandon, și lăsat uscat, gol și în întinerie. Noaptea întunecată „împiedică în acest fel puterile și simțirile lui; nu mai e în stare să-și ridice simțirea sau mintea spre Dumnezeu, nici nu mai poate să se roage Lui crezând că Dumnezeu a pus înaintea lui un nor prin care rugăciunile lui nu mai pot trece [...] crede că Dumnezeu nici nu-l aude, nici nu-l ascultă”. Sufletul crede că Dumnezeu e împotriva lui, că Dumnezeu îl respinge⁵⁷. În fine, atât Sfântul Ioan, cât și arhimandritul Sofronie cunosc întinericul despuierii, când mintea e dezbrăcată de orice gând sau imagine⁵⁸.

Cu toate acestea, orice dependență nemijlocită a arhimandritului Sofronie de Sfântul Ioan al Crucii trebuie exclusă. Ideile arhimandritului Sofronie despre kenoză și părăsirea de Dumnezeu trebuie să se fi format înainte de a-l fi citit pe Sfântul Ioan al Crucii. Prima mențiune a acestuia de către arhimandritul Sofronie e din 1932⁵⁹, dar el a citit întreaga carte *Noaptea întunecoasă* abia în 1943. Interesul său față de experiența Sfântului Ioan a fost stimulat de intensitatea propriei sale experiențe a părăsirii de Dumnezeu⁶⁰. În legătură cu kenoză și părăsirea de Dumnezeu arhimandritul Sofronie trimite mai degrabă la experiența povățuitorului său, Sfântul Siluan, decât la cea a Sfântului Ioan al Crucii. Acesta din urmă nu e niciodată menționat între cărțile pe care le recomandă ca lectură pentru sfat privitor la viața duhovnicească.

⁵⁶ *Videt Boga*, p. 131.

⁵⁷ *Dark Night* II. 6. 3-4, p. 99-100; *ibid.*, II. 5. 5, p. 96 și II. 8. 1, p. 109.

⁵⁸ *Stareș Siluan*, p. 78-79.

⁵⁹ „Scrisori către Balfour”, A-11 (12 decembrie 1932).

⁶⁰ *Ibid.*, C-5 (18 mai 1936).

Mai mult, arhimandritul Sofronie se grăbește să accentueze diferența între misticul spaniol și propria sa abordare a temei părăsirii de Dumnezeu. În plan teologic, mediile lor sunt diferite. Sfântul Ioan al Crucii își are rădăcinile în mistica medievală occidentală cu „caracterul ei dramatic și afectiv”⁶¹, în timp ce rădăcinile arhimandritului Sofronie sunt în tradiția patristică. Dacă împingem mai departe comparația noastră între noaptea întunecoasă și întunericul părăsirii de Dumnezeu la arhimandritul Sofronie, descoperim că experiența lui Dumnezeu e concepută de fapt în tonuri diferite. La Sfântul Ioan al Crucii suferințele cumplite — agonie, durere, uscăciunea sufletului — sunt cauzate de „asalturile luminii divine”:

„Iar când sufletul suferă asalturile nemijlocite ale Lumini divine [...] crede că Dumnezeu e împotriva lui și gândește că s-a pus împotriva lui Dumnezeu. Acest lucru îi pricinuieste o adâncă mâhnire și durere, fiindcă el crede acum că Dumnezeu l-a respins.”

„Când Divinul asaltează sufletul [...] acesta se simte pierind și topindu-se, în fața și la vederea mizeriilor lui, într-o crudă moarte spirituală”⁶².

La arhimandritul Sofronie însă Lumina dumnezeiască „aduce o iubire smerită”, „alungă orice îndoială și teamă”, „face sufletul teafăr de tot ceea ce îl apăsa până atunci”. „Durerile și chinurile pier. [...] Spaiemele sunt înghițite de o dulce pace”. Lumina nu „asaltează”, ci e „liniștită și blândă”. Deși, ca și la Sfântul Ioan, și la arhimandritul Sofronie această Lumină curăță sufletul, ea face acest lucru în chip „liniștit, de-abia făcându-se simțită”⁶³.

Cât privește suferințele și agoniile, la arhimandritul Sofronie aceste stări negative sunt aduse de asalturile demonice venite cu îngăduința (*popușcenie*) lui Dumnezeu, în timp ce la Sfântul Ioan, care abia dacă menționează pe demoni, ele

⁶¹ A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford, 1981, p. 184.

⁶² *Dark Night* II. 5. 5, p. 96; *ibid.*, II. 6. 1, p. 98. cf. *ibid.*, II. 5. 6, p. 97: experiența agoniei.

⁶³ *Videt Boga*, p. 158; cf. *Life*, p. 79.

sunt aduse direct de Dumnezeu. Demn de remarcat e că lași lucru e subliniat și de părintele Hausherr când îl compară pe Sfântul Ioan al Crucii cu Părinții răsăriteni⁶⁴. Potrivit experienței arhimandritului Sofronie, în acele „momente întunecate” vrăjmașul „pătrunde până în adâncul sufletului nostru” și ridică împotriva lui Dumnezeu și împiedică rugăciunea. Acest aspect poate fi pus în legătură și cu discuția diferentiată între Răsăritul și Occidentul creștin de către M. Lot-Borodine⁶⁵. Aceasta subliniază că, spre deosebire de marele accent pus de Sfântul Ioan al Crucii pe învățarea de către suflet a pasivității în Răsărit predomină ideea sinergismului care presupune o luptă activă a sufletului. În Răsărit deci caracterul „activ” al sufletului în momentul părăsirii de Dumnezeu e legat de ideea războiului nevăzut: Dumnezeu îngăduie puterilor negative să acționeze asupra sufletului ca sufletul să poată angaja activ o luptă împotriva lor arătându-și astfel hotărârea.

Aceste precizări ne permit să afirmăm că tema Luminii dumnezeiești e punctul de divergență cel mai semnificativ și el dovedește absența unei dependențe teologice a arhimandritului Sofronie de Sfântul Ioan. Și acesta din urmă vorbește de o lumină divină, dar aceasta apare sufletului ca întuneric:

„Când această lumină divină a contemplației asaltează sufletul care nu este încă pe de-a întregul luminat, cu pricinuieste în el întuneric spiritual, căci nu numai îl depășește, dar îl și copleșește și întunecă actul înțelegerii lui naturale”⁶⁷.

În acord cu epoca sa, fuga Sfântului Ioan din simțuri și minte spre *principalis affectio*, care e punctul cel mai înalt al minții (*apex mentis*) și singurul agent de contact cu Dumnezeu⁶⁸, neglijează participarea totală a omului la Dumnezeu. Rezulta-

⁶⁴ I. HAUSHERR, „Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de saint Jean de la Croix?”, p. 123.

⁶⁵ *Videt Boga*, p. 79, 85; *Stareț Siluan*, p. 20.

⁶⁶ *La deification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, și A. LOUTH, *The Origins*, p. 189–190.

⁶⁷ *Dark Night* II. 5. 3, p. 95; cf. *ibid.*, II. 5. 2, p. 94.

⁶⁸ Cf. A. LOUPE, *The Origins*, p. 185.

... nu găsi atunci calea spre unirea cu Dumnezeu. Aproximativ de efortul intelectual, credința împinge atunci sufletul în întunericul tainei dumnezeiești. Pentru arhimandritul Sofronie, omul se cufundă în Lumina dumnezeiască a comuniunii cu Dumnezeu care îmbrățișează *totalitatea omului*, adică a lui sensibilă, spirituală, intelectuală și corporală⁶⁹.

Această neasemănare trimite spre o altă diferență între metodele lor teologice. Întunericul Sfântului Ioan derivă din preocuparea lui de a menține infinitatea, transcendența și incomprehensibilitatea divină. Pentru arhimandritul Sofronie însă, *homo capax Dei*, iar omul îndumnezeit e în stare să-L vadă pe Dumnezeu așa cum este (*I In* 3, 2), și anume ca „Lumină, în care nu e întuneric” (*I In* 1, 5). Ideea sa despre cunoașterea și contemplarea lui Dumnezeu stă pe cadrele gândirii palamite care afirmă imanența, și astfel posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu prin energiile Lui⁷⁰. „Puntea” palamită între om și Dumnezeu era străină mediului teologic al Sfântului Ioan al Crucii. Prin urmare, pentru arhimandritul Sofronie Dumnezeu Se manifestă *întotdeauna* ca lumină⁷¹: întunericul e în mod limpede legat de absența lui Dumnezeu, iar Lumina de prezența Lui. Arhimandritul Sofronie se află astfel pe linia isihaiștilor pentru care, așa cum s-a observat, unirea cu Dumnezeu e *luminoasă*: „Dumnezeu Se arată în toată strălucirea Lui misticului, dacă acesta din urmă reușește să excludă din el tot ceea ce îl întunecă”⁷².

Cât privește întunericul despuierii, pentru arhimandritul Sofronie el nu este încă o contemplare a lui Dumnezeu, ci numai o etapă temporară:

„Dacă ar fi să situăm locul acestui întuneric, am putea spune că trebuie căutat la marginea Luminii create [...], dar Dumnezeu nu este în întunericul despuierii”⁷³.

⁶⁹ Videt Boga, p. 30.

⁷⁰ Ibid., p. 194.

⁷¹ Stareț Siluan, p. 79.

⁷² G. WUNDERLE, „La technique psychologique de l'Hésychasme byzantin”, *Études carmélitaines* 23: 2 (1938), p. 67.

⁷³ Stareț Siluan, p. 78–79.

El avertizează împotriva erorii de a lua acest întuneric drept prezență divină, fiindcă întunericul despuierii poate deveni o barieră mai puternică între ascet și Dumnezeu decât un întuneric adus de demoni, o pierdere a harului sau răscoala patimilor josnice. Posibilitatea unei astfel de erori e susținută de faptul că, dacă se întoarce asupra ei înseși, mintea poate percepe propria ei lumină naturală care nu e Lumina dumnezeiască⁷⁴. Sfântul Ioan al Crucii nu pare să cunoască o distincție între Lumina divină și lumina naturală a minții.

În teologia sa a luminii, arhimandritul Sofronie e în acord cu Părinții răsăriteni, în a căror spiritualitate simbolul luminii e mai frecvent decât acela al întunericului. În cadrul răsăritean, chiar și pentru acei Părinți care folosesc întunericul divin ca o expresie metaforică pentru incomprezibilitatea divină, noțiunea de Dumnezeu ca Lumină e indispensabilă, ca de exemplu, la Dionisie Areopagitul⁷⁵. Arhimandritul Sofronie notează că, spre deosebire de Vechiul Testament, unde simbolismul slavei Domnului (*Kabod Yahweh*) e folosit alături de „întunericul divin”, Noul Testament folosește pentru teofania divină doar o terminologie luminoasă⁷⁶. Simbolismul luminii e de primă importanță și pentru imnografia Bisericii Răsăritene⁷⁷. Prin urmare, integrarea de către arhimandritul Sofronie a luminii și întunericului într-o singură schemă teologică diferă în chip esențial de cea a Sfântului Ioan al Crucii. Ca părăsire de Dumnezeu, întunericul nici nu înseamnă lumină, nici nu coexistă cu lumina, ca la misticul spaniol; sunt două experiențe succesive diferite⁷⁸. Drept punte teologică între cele două experiențe arhimandritului Sofronie îi servește principiul persoanei. Spre deosebire de confuzia lui Lossky cu privire la părăsire (*derelictio*), arhimandritul Sofronie ex-

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Myst. theol.* I. 1, p. 142; cf. *Epist.* 5, p. 162. Cf. GRIGORIE PALAMA, *Triade* II. 3. 51, p. 584; cf. *Triade* I. 3. 18, p. 429. Cf. II. PUECH, „La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys”, p. 53.

⁷⁶ *Félicité*, p. 38.

⁷⁷ Cf. É. MÉLIA, „Le thème de la lumière dans l'hymnographie byzantine”, p. 237 sq.

⁷⁸ *Videt Boga*, p. 141.

plică „venirea și plecarea” luminii nu la nivelul energiilor, ci al persoanei. Terminologia sa lasă mai puțin loc unei interpretări nonpersonaliste a fenomenului. El este perceput de principiul ipostatic al omului. Arhimandritul Sofronie accentuează și că vederile Luminii conțin un element de „recunoaștere” personală: e cu neputință să nu recunoaștem pe Dumnezeu în această Lumină⁷⁹. Vederea Luminii e văzută nu atât ca o iluminare a simțurilor duhovnicești de către o energie divină, cu siguranță nu de o energie impersonală, ci mai degrabă drept cel mai intim contact *personal* cu o existență ipostatică. Astfel, arhimandritul Sofronie susține că

„în această Lumină stă comuniunea noastră personală cu Dumnezeu: față către Față, persoană cu Persoană”.
„Această Lumină se numește EU SUNT CEEA CE SUNT.”

Iubirea interpersonală apare ca un laitmotiv al acestor experiențe⁸⁰. Arhimandritul Sofronie scrie:

„«Mă iubești tu pe Mine? Tu știi că Te iubesc» (*In* 21, 15). Aici e tot sensul, toată înțelepciunea, Lumina necreată — *totul*”⁸¹.

Caracterul „personal” al Luminii dumnezeiești i-a permis arhimandritului Sofronie să evidențieze diferența între vederea lui Dumnezeu (unde omul e doar cel care percepe și reflectă) și vederea luminii impersonale create a minții omenești atinsă de unele tehnici mistice și intelectuale necreștine (când omul însuși e sursa unei senzații luminoase). Această distincție e cunoscută în tradiția răsăriteană⁸². În fine, vederea Luminii necreate e legată de rugăciunea ipostatică, în care persoana îmbrățișează și ia în sine pe toți și pe toate, chiar și pe vrăjmași. În mila față de cei care „ne-au greșit” iubirea omului se

⁷⁹ *Videt Boga*, p. 152; *Stareț Siluan*, p. 75.

⁸⁰ *Videt Boga*, p. 165, 179; cf. p. 154, 158–160. O viziune asemănătoare la MAXIM, *Cap. car.* 1, 10, p. 52.

⁸¹ *Pisma v Rossiiu*, p. 155.

⁸² Cf. EVAGRIE, *Antirrh.* 6, 16, p. 525; *Gnost.* 1, 35, p. 33; ISAAC SIRUL, *Syr. Hom.* 1, 80, p. 560; DIADOH AL FOTICEEI, *Cap.* 40, p. 108; cf. *Videt Boga*, p. 149–150, 176.

contopește cu energia divină a Luminii⁸³. Această iubire ipostatică care îmbrățișează toate e văzută drept Lumina necreată care a strălucit peste Apostoli pe Muntele Tabor. Arhimandritul Sofronie își amintește că sub înrâurirea Luminii dumnezeiești rugăciunea pentru umanitatea aflată în suferințe îi cuprindea întreaga ființă⁸⁴.

Astfel, experiențele ascetice ale luminii și întunericului sunt situate de arhimandritul Sofronie în contextul caracterului personal al existenței divine și umane. În această integrare a întunericului părăsirii de Dumnezeu el nu se depărtează de fundamentul palamit al teologiei sale și e în deplin acord cu teologia energiilor divine. Cadrul palamit garantează că pentru arhimandritul Sofronie întunericul divin/părăsirea de Dumnezeu e doar o etapă pe calea împlinirii comuniunii cu Dumnezeu în Lumina dumnezeiască, și nu însăși împlinirea acesteia. Analiza atentă demonstrează astfel că teologia părăsirii de Dumnezeu a arhimandritului Sofronie nu depinde de Sfântul Ioan al Crucii.

Arhimandritul Sofronie și gândirea rusă?

O sursă potențială a accentului pus de arhimandritul Sofronie pe părăsirea de Dumnezeu poate fi identificată în hristologia Rusiei secolelor XIX–XX. Astfel, mitropolitul Filaret Drozdov vede în lupta cu Sine Însuși a lui Hristos din Ghețimani⁸⁵ o anticipare interioară a Crucii exterioare de pe Golgota. El a fost urmat de mitropolitul Antonie Hrapovițki, pentru care Ghețimani sunt manifestarea interioară a Crucii fizice⁸⁶. Tema și-a primit cristalizarea teologică în învățătura părintelui S. Bulgakov. Acesta spune că deși acceptarea și disponibilitatea de sacrificiu a lui Hristos se datorează ajutorului Duhului Sfânt, bucuria relației Lor s-a stins în noaptea din

⁸³ *Videt Boga*, p. 154.

⁸⁴ *Videt Boga*, p. 174; *Stareț Siluan*, p. 101.

⁸⁵ FILARET, „Propoved na Veliki Piatok (1813)”, în *Socinenia Filareta Mitropolita Moskovskogo*, vol. 1, Moscova, 1873.

⁸⁶ A. HRAPOVIŢKI, „Nravstvennaia ideia dogmata Presviatoi Troiții”, în *Navrestvenniie idei vajneișih hristianskih pravoslaviih dogmatov*, ed. N. Rklitski, Montreal, 1963, p. 33.

Ghețimani. Duhul Sfânt Care odihnește mereu peste Fiul pare să-L fi părăsit. Ghețimani sunt văzuți ca un act în care Hristos „a suferit și smuls toate păcatele umanității”⁸⁷. Părăsirea de Dumnezeu e legată de kenoza Duhului Sfânt în *puterea Lui lucrătoare* care are loc pe Golgota: „În kenoza morții pe Golgota rămânerea neschimbabilă a Duhului [peste Fiul] devine imperceptibilă în contrast cu perceptibilitatea ei [ultimă] la Schimbare la Față”⁸⁸.

E tentant să-l vedem pe arhimandritul Sofronie ca un urmaș al părintelui S. Bugakov. Principiul perceptibilității variabile al Duhului Sfânt pe care părintele S. Bulgakov îl elaborează pe baza relatării scripturistice despre Hristos se găsește, așa cum am văzut, și la arhimandritul Sofronie⁸⁹. Există însă câteva diferențe însemnate între ei. Părintele S. Bulgakov nu trece dincolo de o aplicare strict hristologică a termenului de părăsire de Dumnezeu, în timp ce arhimandritul Sofronie extinde aplicarea lui la sfera teologiei ascetice.

Accentul pus de gândirea rusă în hristologie pe părăsirea de Dumnezeu l-a făcut pe arhimandritul Sofronie mai atent decât Lossky la elementele părăsirii de Dumnezeu deja prezente în tradiția răsăriteană. Integrarea teologică a propriei sale experiențe a acestei îndelungate a doua etape a vieții ascetice a făcut ca părăsirea de Dumnezeu să fie la fel de centrală pentru teoria lui ascetică ca și pentru hristologia mântuirii printre teologii ruși.

Arhimandritul Sofronie și tradiția patristică despre părăsirea de Dumnezeu

Arhimandritul Sofronie a recunoscut o vie prezență a părăsirii de Dumnezeu în tradiția patristică răsăriteană. Dovedind că în Răsărit părăsirea de Dumnezeu e o etapă normativă în dezvoltarea duhovnicească, putem demonstra că abordarea teologiei ascetice de către arhimandritul Sofronie urmează un precedent fixat deja de unii Părinți răsăriteni.

⁸⁷ Agneș Bojii, p. 75, 383.

⁸⁸ Uteșitel, p. 288–289; cf. Agneș Bojii, p. 345.

⁸⁹ Stareș Siluan, p. 14.

În tradiția răsăriteană, în spatele noțiunii de *enkataleipsis* (părăsire de către Dumnezeu) stă o viziune cosmologică distinctă. Mai întâi, în ce privește rolul demonilor, se crede că ei caută să-i influențeze pe oameni cu o putere negativă mereu activă pe cât le îngăduie acest lucru Providența divină⁹⁰. În literatura ascetică, rolul lui Dumnezeu aici e exprimat prin termenul *parachoresis* (*popușcenie*)⁹¹ care poate fi tradus cu „retragere” în sensul de „îngăduință”, de „a face loc”. În al doilea rând, fără o intervenție și un sprijin divin omul nu e în stare să biruie această putere negativă⁹². Aceste două aspecte explică de ce anume această *enkataleipsis* e concepută în termeni de luptă cu demonii. Pentru Sfântul Macarie, de exemplu, când Dumnezeu Se retrage de la om, „minte e alungată și scoasă afară din bucuria duhovnicească, întrucât harul și iubirea dumnezeiască se micșorează în el ca și orice lucrare bună a Duhului, și drept urmare e predat suferinței, ispitelor și duhurilor rele”⁹³. Tradiția răsăriteană folosește pentru această luptă termenul distinctiv de *polemos* — „război”, „luptă”.

Părintele I. Hausherr subliniază că noțiunile de *enkataleipsis* și *parachoresis* sunt folosite ca sinonime de autori duhovnicești cum sunt Evagrie, Diadoh și Maxim, și că ambii sunt asociați cu *polemos*. Întregul eveniment apare sub denumirea fie de *thlipsis*, „necaz”, fie de *peirasmos*, „încercare, ispită”⁹⁴. Arhimandritul Sofronie folosește echivalenții rusești ai acestor termeni: *bogoostavlennost* (*enkataleipsis*), *bran* sau *borba* (*polemos*), *popușcenie* (*parachoresis*) și *iskușenie* sau *ispîtanie* (*peirasmos*), echivalenți care apar la el în legătură cu evenimentul părăsirii de Dumnezeu. Sfântul Siluan se referă și el la experiența părăsirii de Dumnezeu pe care a făcut-o ca la o *popușcenie*: „Domnul l-a lăsat (*popustil*) pe vrăjmașul să

⁹⁰ Cf. *1 Ptr* 5, 8; cf. EVAGRIE, *Epist.* 28, p. 585; IOAN DAMASCHINUL, *Exp. fid.* 2, 29, p. 101–102; cf. IOAN CASSIAN, *Conf.* 7, 22, p. 265.

⁹¹ Cf. DIADOH, *Cap.* 86, 87, 99, p. 146–147, 161; cf. MAXIM, *Cap. car.* 2, 67, p. 124.

⁹² MACARIE, *Hom.* 21, 4, p. 193; cf. *Hom.* 20, 7, p. 190; cf. *Anecd.* 56, 5, p. 45.

⁹³ MACARIE, *Brief.* 52, 2, 7, p. 141.

⁹⁴ De exemplu, EVAGRIE, *Orat.* 37, PG 79, 1176A.

ducă război (*bran*) cu sufletul meu”⁹⁵. În scrierile ultime ale nrhimandritului Sofronie însă termenul *bogoostavlennost* (părăsire de Dumnezeu) e preferat altora ca unul mai potrivit pentru perspectiva sa asupra vieții duhovnicești, unde relația om–Dumnezeu ca relație „eu–tu” predomină asupra oricărei alte preocupări ascetice.

În general, tradiția răsăriteană distinge între două tipuri de *parachoresis*: o retragere reală a lui Dumnezeu de la om și o aparentă retragere educativă a Lui de la om fără a-l lipsi însă pe om de prezența Lui. Această distincție e enunțată de Diadoh al Foticeei. Pe de o parte, Diadoh afirmă posibilitatea retragerii reale a lui Dumnezeu, atunci când Acesta „Se întoarce” de la om (*kata apostrophēn parachoresis*). Pe de altă parte, retragerea aparentă a lui Dumnezeu poate fi în realitate doar o ascundere a harului, care rămâne însă prezent în mod efectiv „susținând sufletul în chip negrăit”, retragere pe care o numește „părăsire pedagogică (*paideutike parachoresis*)”⁹⁶. Aceeași distincție se găsește la Sfântul Ioan Damaschinul care numește primul tip o „disperare desăvârșită” (*teleia apognostike*), când omul e „dat pierzaniei ca Iuda”, iar al doilea ca una „economică și educativă” (*oikonomike kai paideutike*) spre „îndreptarea, mântuirea și slava celui ce suferă astfel”⁹⁷.

Ideea unei retrageri complete a lui Dumnezeu se găsește la avva Evagrie. Comentând pasajul din *Ecleziast* 5, 6, el descrie jefuirea unui om ale cărui „fapte sunt nimicite de părăsirea lui Dumnezeu care a venit peste el prin nelegiuirea lui”⁹⁸. La Sfântul Macarie găsim ideea asemănătoare a unei părăsiri de Dumnezeu în sens de separație care vine datorită păcatelor omului, și pe care o ilustrează prin exemplul lui Iuda. Retragerea harului are loc fie din pricina înaltei păreri de sine a omului, fie atunci când „omul se abate de la o viață plăcută lui Dumnezeu și supără Duhul lui Dumnezeu”⁹⁹. Pentru Cu-

⁹⁵ *Stareț Siluan*, p. 180.

⁹⁶ DIADOH, *Cap.* 85–87, p. 144–147.

⁹⁷ IOAN DAMASCHINUL, *Fragm. Mat.* 27. 8, PG 96, 1412AB.

⁹⁸ EVAGRIE, *Schol. eccl.* 37, p. 126.

⁹⁹ MACARIE, *Anecd.* 54, p. 40–41; *Brief.* 51, 5, p. 136; *Brief.* 52, 2, 7, p. 141.

viosul Diadoh, Dumnezeu Se întoarce de la suflet atunci când acesta nu vrea să-L primească în sine însuși pe Dumnezeu. Un astfel de suflet „e predat legat demonilor”¹⁰⁰. Avva Doro-tei din Gaza crede că o atare părăsire de Dumnezeu vine ca urmare a actelor săvârșite de om împotriva stării (*katastasis*) lui¹⁰¹. Un ecou al aceleiași idei se face și Sfântul Maxim Mărturisitorul¹⁰². Pentru Sfântul Ioan Damaschinul episodul cu Iuda din *Matei* 27, 5 oferă un exemplu de părăsire spre pier-zanie¹⁰³. Cu toate acestea, pentru acești autori nu există o respingere ultimă de către Dumnezeu. Astfel, la Macarie micșo-rarea harului e întotdeauna educativă și dăinuie „până ce su-fletul începe să umble drept, plăcând Duhului”¹⁰⁴. Diadoh dă povățuiri care arată cum anume să depășim starea de părăsire completă de Dumnezeu¹⁰⁵. Pentru Sfântul Maxim, orice pără-sire de Dumnezeu e „mântuitoare și plină de bunătate și înțe-lepciune dumnezeiască”, chiar și iudeii care au căzut de la Dumnezeu putând să se întoarcă la pocăință¹⁰⁶. Astfel, în ge-neral, Părinții lasă posibilitatea unei restaurări. Acest lucru reduce într-adevăr mult din contrast: Dumnezeu nu Se întoarce niciodată definitiv de la om.

Când arhimandritul Sofronie distinge cele două tipuri de părăsire de Dumnezeu, el pare să facă o strictă demarcație între ele, criteriul fiind faptul *credinței*. Astfel, completa părăsire de Dumnezeu e experiată de cei necredincioși. Arhi-mandritul Sofronie folosește același argument ca și Cuviosul Diadoh: nu Dumnezeu, ci sufletul e responsabil de această ruptură a unirii. Spre deosebire de Diadoh, la arhimandritul Sofronie posibilitatea reală a unei respingeri ultime există, dar din partea omului. Ca *persoană* și *fapt* ireductibil chiar și pentru Dumnezeu Însuși, omul e cu totul liber în orientarea sa. Respingând pe Dumnezeu, sufletul se predă pe sine însuși

¹⁰⁰ DIADOH, *Cap.* 86, p. 146.

¹⁰¹ DOROTEI, *Instr.* 12, 136, p. 398.

¹⁰² MAXIM, *Cap. car.* 4, 96, p. 236.

¹⁰³ IOAN DAMASCHINUL, *Fragm. Mat.*, PG 96, 1412B.

¹⁰⁴ MACARIE, *Brief.* 52, 2, 7, p. 141.

¹⁰⁵ DIADOH, *Cap.* 87, p. 147.

¹⁰⁶ MAXIM, *Cap. car.* 4, 96, p. 236.

mândriei și diavolului. În cazul în care sufletul rămâne în Dumnezeu, vrăjmașul nu poate intra în acel suflet, dacă Dumnezeu nu-i îngăduie în providența Lui vrăjmașului să acționeze:

„Suferința prilejuită de disperarea ivită din mândrie se deosebește de suferința sufletului cucernic atunci când Dumnezeu îngăduie satanei să ducă război împotriva lui”¹⁰⁷.

În primul caz, ruptura nu e statică, ci dinamică și crește mereu datorită procesului care are loc în sufletul însuși:

„Sufletul mândru, împins în chinurile și umbra iadului, îl vede pe Dumnezeu drept cauza suferințelor lui și-l socotește nemăsurat de crud. Lipsit de adevărata viață în Dumnezeu, el vede toate prin prisma stării lui ologite și începe să-și urască viața și în general, tot ce e pe lume. În afara Luminii dumnezeiești, începe în disperarea lui să socotească o absurditate lipsită de speranță chiar și existența lui Dumnezeu. Și astfel înstrăinarea lui de Dumnezeu și ura sa față de tot ce este cresc mereu”¹⁰⁸.

Acest proces se crede că are loc în cei necredincioși. Credincioșii „scapă de o astfel de deznădejde și ură” prin *încrederea* în iubirea și mila lui Dumnezeu, în cuvântul Lui și în mărturia Părinților Bisericii.

Ideea unei retrageri providențiale e scoasă adeseori de Părinți din Scriptură. În Vechiul Testament, cheștiunea părăsirii de Dumnezeu primește o atenție teologică deosebită în așa-numiții „psalmi de lamentație”. Majoritatea acestor lamentații sunt plângeri față de o dispoziție sau acțiune a lui Dumnezeu pe care, în mândria lui, psalmistul le interpretează ca fiind indiferent sau ostil. Ideile din acești psalmi au influențat neîndoiește gândirea patristică, întrucât psalmii sunt un element indispensabil al regulii ascetice de rugăciune și al cultului ortodox în ansamblul său. Scrierile lui Israel din perioada exilului sunt și ele un comentariu asupra aparentei părăsiri a poporului ales de către Dumnezeu. Teodiceea literatu-

¹⁰⁷ Stareț Siluan, p. 88.

¹⁰⁸ *Ibid.*

rii sapiențiale — exemplul cel mai viu fiind cartea lui Iov — se luptă cu problema *sensului* părăsirii dreptului în mâinile satanei. Iov e privit adeseori de Sfinții Părinți ca un model de urmat de către credincioși¹⁰⁹. Referiri similare la Iov din scrierile arhimandritului Sofronie arată interesul său față de felul în care e soluționată în Scriptură problema părăsirii¹¹⁰. În Noul Testament ideea părăsirii providențiale e legată de evenimentul Crucii. Verbul *enkataleipo* e folosit la Matei 27, 46. Agonia lui Hristos e văzută uneori drept paralelă cu părăsirea pedagogică de Dumnezeu, cum găsim, de exemplu, la Sfântul Maxim care o numește „părăsire economică”¹¹¹.

Acest tip de părăsire providențială a ajuns să fie asociat cu noțiunile de retragere, război, ispită/încercare (*parachoresis, polemos, peirasmos*). Trăsătura caracteristică a acestui tip de abandon e aceea că el este un mod de *prezență* divină, deși ceea ce ascetul experiază subiectiv e o *absență* a lui Dumnezeu. Unii Părinți preferă să vorbească de „ascundere” sau „micșorare”, nu de o „retragere”. În *Viața Sfântului Antonie* scrisă de Sfântul Atanasie citim că Antonie se simțea părăsit de Dumnezeu în războiul său împotriva demonilor. Când lumina lui Dumnezeu i s-a arătat, Antonie a întrebat: „Unde erai, Doamne? De ce n-ai venit de la început să potolești suferința mea?” „Aici eram, Antonie, — a răspuns Dumnezeu — dar tăceam, căci voiam să văd cum te lupti”¹¹². Ceea ce are un ecou în experiența arhimandritului Sofronie care spune că în acele momente Dumnezeu „e foarte atent”¹¹³.

Dezvoltarea ideii părăsirii „economice” în Răsărit începe odată cu Origen. În *Omiliile la Cântarea Cântărilor* el descrie experiența unor retrageri temporare ale lui Dumnezeu pe care a făcut-o¹¹⁴. Tot el dă următoarele motive pentru părăsirea „economică” a oamenilor de Dumnezeu:

¹⁰⁹ IOAN DAMASCHINUL, *Exp. fid.* 2, 29, p. 101; MAXIM, *Cap. car.* 4, 96, p. 236; MACARIE, *Anecd.* 54, 9, p. 40.

¹¹⁰ *Videt Boga*, p. 78, 162–164.

¹¹¹ MAXIM, *Cap. car.* 4, 96, p. 236.

¹¹² ATANASIE, *Vie* 10, 1–3, p. 162–164.

¹¹³ *Stareș Siluan*, p. 82.

¹¹⁴ ORIGEN, *Hom. Cant.* 1, 7, p. 94–96.

„ca să poată fi cercetate deprinderile fiecăruia în măsura în care depind de noi, și în urma încercării să se arate cei virtuoși, iar ceilalți să poată dobândi apoi un mijloc de tămăduire văzând că nu vor cunoaște binefacerea dacă nu s-au osândit pe ei înșiși”¹¹⁵.

În virtutea teoriei apocatastazei, la Origen pedeapsa părăsirii de Dumnezeu e întotdeauna un remediu, un mijloc de îndreptare. De aceea, părăsirea de Dumnezeu înseamnă să fim lăsați fără pedeapsă divină¹¹⁶. În această schemă largită prin apocatastază a Providenței divine Origen fixează un loc și unei părăsiri „complete” și unei pedepse „veșnice”.

O dezvoltare a motivelor părăsirii de Dumnezeu economice se găsește la avva Evagrie, ale cărui idei au ecouri și la alți autori ascetici. El crede că părăsirea de Dumnezeu revelează virtuți ascunse și-l smerește pe ascet care, atunci când Dumnezeu își retrage ajutorul, ajunge să-și dea seama de lipsa sa de virtuți. Ca atare, părăsirea de Dumnezeu stârpește mândria¹¹⁷. Ambele aceste motive se găsesc și la arhimandritul Sofronie. Ideea „realizării potențialului ascuns” exprimată de Evagrie își găsește un echivalent în ideea arhimandritului Sofronie de realizare a principiului ipostatic prin actualizarea libertății în fidelitate¹¹⁸. În ce privește al doilea motiv al depășirii mândriei, arhimandritul Sofronie scrie:

„De îndată ce am început să simt cu mintea mea ce mi se întâmpla după ce Dumnezeu S-a pogorât milostiv la mine, Lumina m-a părăsit. [...] Am suferit starea de a fi părăsit de Dumnezeu la apropierea gândului slavei deșarte”¹¹⁹.

Un alt motiv al părăsirii de Dumnezeu este pentru Evagrie restabilirea virtuții pierdute prin nepăsare. Ideea că părăsirea

¹¹⁵ ORIGEN, *Princ.* 3, 1, 12, p. 70–72.

¹¹⁶ ORIGEN, *Princ.* 3, 1, 12–13, p. 70–78.

¹¹⁷ EVAGRIE, *Gnost.* 28, p. 134; cf. MACARIE, *Anecd.* 54, 9, p. 40; MAXIM, *Cap. car.* 4, 96, p. 236; IOAN DAMASCHINUL, *Fragm. Mat.*, PG 96, 1412A.

¹¹⁸ *Videt Boga*, p. 29, 91, 126 etc.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 203.

de Dumnezeu servește ca imbold pentru viața ascetică își găsește o paralelă la arhimandritul Sofronie, pentru care părăsirea de Dumnezeu stârmește pocăința. Avva Evagrie leagă părăsirea de Dumnezeu și cu nepătimirea numind-o pe cea dintâi „fiica nepătimirii”. Rezultatul părăsirii de Dumnezeu e că omul ajunge să deteste răul fiind restabilit în orientarea lui¹²⁰.

Experiența părăsirii de Dumnezeu la avva Evagrie e legată de *akedia* — de sentimentul zădărniceii, plictiselii și disperării. *Akedia* nu epuizează însă noțiunea lui de părăsire de Dumnezeu. *Akedia* nu e o stare, ci o putere negativă, demonul cel mai apăsător (*baryatos*)¹²¹. Unele din caracteristicile pe care Evagrie le atribuie demonului akediei — epuizare, istovire, lăncezeală, plictiseală, disperare¹²² — au paralele izbitoare cu starea părăsirii de Dumnezeu descrisă de arhimandritul Sofronie. Nu numai manifestările *akediei* corespund cu starea părăsirii de Dumnezeu, dar și descrierea a ceea ce urmează după ea. Așa cum, după ce a trecut prin părăsirea de Dumnezeu, Sfântul Siluan a făcut experiența bucuriei negrăite a contemplării lui Hristos, tot așa și la avva Evagrie, atunci când lupta cu *akedia* ia sfârșit, „o stare de pace și negrăită bucurie umple sufletul”¹²³. Între starea de *akedia* și evenimentul descris ca *enkataleipsis* rămâne însă o diferență: *akedia* e una din patimi, în timp ce pentru arhimandritul Sofronie *enkataleipsis* e un eveniment în relația dintre Dumnezeu și om, când omul e afectat pe toate planurile ființei lui¹²⁴.

Ideea părăsirii providențiale se găsește și la Sfântul Isaac Sirul. În scrierile sale, părăsirea de Dumnezeu se numește *mestabqanute d-men alaha* și este o stare dată omului ca el să învețe slăbiciunea firii lui¹²⁵. Uneori ea vine ca urmare a nepăsării sau când un om disprețuiește fie rugăciunea, fie frica sau teama de Dumnezeu¹²⁶. Alteori, ea este „o încercare as-

¹²⁰ EVAGRIE, *Gnost.* 28, p. 134; cf. *Videt Boga*, p. 29, 91.

¹²¹ EVAGRIE, *Prat.* 12, p. 520. Despre *akedia* la EVAGRIE, cf. *Prat.* 12, p. 520–526; *Antirrh.* 6, p. 520–531; *Spirit.* 13–14, PG 79, 1157C–1160C.

¹²² EVAGRIE, *Tract.* 14, PG 79, 1157C; *Antirrh.* 6, p. 527.

¹²³ EVAGRIE, *Prat.* 12, p. 526.

¹²⁴ *Stareț Siluan*, p. 88.

¹²⁵ ISAAC, *Syr. Hom.* 2, 14, 3, p. 56; *Syr. Hom.* 2, 9, 11, p. 29–30.

¹²⁶ ISAAC, *Syr. Hom.* 1, 39, p. 302; *Syr. Hom.* 2, 14, 3, p. 56.

cunsă a virtuții și creșterii minții”¹²⁷. Sfântul Isaac evidențiază același motiv ca și arhimandritul Sofronie — revelația inadecvării condiției noastre — ca așa să apreciem dimensiunile ajutorului lui Dumnezeu și dependența omului de Dumnezeu:

„Rostul ei e ca omul să devină conștient de slăbiciunea firii omenești și să-și dea seama ce este firea lui și cât de slabă, proastă și copilărească este”¹²⁸.

La Sfântul Isaac, ca și la arhimandritul Sofronie, necesitatea părăsirii de către Dumnezeu nu se limitează la teoria retributivă tradițională, potrivit căreia părăsirea e răspunsul lui Dumnezeu la păcat:

„Să nu ne tulburăm când suntem în întuneric, mai ales când cauza lui este în noi. Ci recunoaște aceasta drept lucrarea Proniei lui Dumnezeu dintr-o pricină pe care o știe doar El.”

Ca și arhimandritul Sofronie, Sfântul Isaac postulează inevitabilitatea unor atare încercări:

„De această ispită sunt încercați mai cu seamă cei care vor să umble în viețuirea minții și care în drumul lor aleargă spre mângâierea care vine din credință”¹²⁹.

La Sfântul Isaac corespunde ideii arhimandritului Sofronie că părăsirea de Dumnezeu e un dar nu numai principiul că „experiența consimțită a încercărilor e un dar al lui Dumnezeu”. Sfântul Isaac îl anticipează pe arhimandritul Sofronie și în „ecuația”: *cu cât mai adânc/cu atât mai sus*. Pentru Sfântul Isaac, cu cât mai mare e creșterea duhovnicească a omului, cu atât mai mari sunt încercările la care trebuie să se aștepte¹³⁰. Alte paralele uimitoare între arhimandritul Sofronie și Sfântul Isaac se găsesc în felul în care descriu experiența părăsirii de Dumnezeu. Ambii vorbesc de reevaluarea experiențelor lui Dumnezeu din trecut. Percepția de către ascet a bunătății lui

¹²⁷ ISAAC, *Syr. Hom.* 2, 34, 3, p. 135.

¹²⁸ ISAAC, *Syr. Hom.* 2, 9, 11, p. 29–30; cf. *Syr. Hom.* 2, 34, 3, p. 135.

¹²⁹ ISAAC, *Syr. Hom.* 1, 48, p. 339–340.

¹³⁰ ISSAC, *Gr. Hom.* 50, p. 207; cf. *Videt Boga*, p. 132.

Dumnezeu și încrederea în Pronia divină sunt distorsionate. Atât la Sfântul Isaac, cât și la arhimandritul Sofronie ea este însoțită și de gânduri de ridicare împotriva lui Dumnezeu, dar amândoi sunt de acord că sunt lucruri „de care nu trebuie să vorbim”¹³¹. La arhimandritul Sofronie omul experimentează „moartea și întunericul veșnic”, la Sfântul Isaac omul face pregătirea gheenei¹³².

Arhimandritul Sofronie descrie starea de părăsire de Dumnezeu a Sfântului Siluan ca o experiență reală a gheenei, iar propria sa durere când a fost părăsit de Dumnezeu o descrie ca pe o „agonie”. „Chiar și câteva clipe atunci pot părea veșnice”; „sufletul intră în umbra morții” și „pogoară la iad”¹³³. Dar atât Sfinții Isaac și Siluan, cât și arhimandritul Sofronie sunt de acord că omul nu poate sta multă vreme în această stare. Astfel, Sfântul Isaac scrie că

„Dumnezeu nu va lăsa sufletul în această stare o zi întreagă, astfel își va pierde voința și toată nădejdea creștină”¹³⁴.

La arhimandritul Sofronie și Sfântul Siluan găsim aceeași idee:

„Sufletul n-are puterea să o îndure multă vreme”¹³⁵.

La Sfântul Macarie găsim atât vocabularul încercării, cât și al separației. El evită să vorbească de respingerea și abandonarea omului de către Dumnezeu — harul lucrează în om *mereu* spre folosul lui în diverse moduri:

„Uneori focul arde în om mai tare, alteori mai slab, iar lumina strălucește mai mult sau slăbește și se stinge potrivit proniei dumnezeiești”¹³⁶.

El anticipează explicația dată de Cuviosul Diadoh cauzei pentru care treptele de arătare a harului variază: harul „zidește”

¹³¹ ISAAC, *Syr. Hom. 1*, 48, p. 339–340; cf. *Videt Boga*, p. 126.

¹³² ISAAC, *Syr. Hom. 1*, 39, p. 302; cf. *Stareț Siluan*, p. 13, 182.

¹³³ *Stareț Siluan*, p. 188, 85; *Videt Boga*, p. 29, 126, 79.

¹³⁴ ISAAC, *Syr. Hom. 1*, 48, p. 339.

¹³⁵ *Stareț Siluan*, p. 188; *Videt Boga*, p. 131.

¹³⁶ MACARIE, *Brief. 4*, 9, 1, p. 50.

mântuirea omului. Scopul unei atare respingeri e punitiv/educativ. „Necazul” adus asupra ascetului e merit, așadar, să „îmblânzească” sufletul de către Duhul „cu o treptată îndepărtare și stârpire a păcatului”. El vorbește și de micșorarea harului în trepte mici, dar nu de retragerea lui radicală:

„Se întâmplă adeseori ca omul să dobândească măsura desăvârșită iar el ajunge liber de tot păcatul și nepăcătoș, după care însă acest har scade oarecum, iar asupra omului cade vâlul puterii potrivnice”¹³⁷.

Această schemă macariană ne aduce aminte de teologia celor trei etape ale vieții ascetice a arhimandritului Sofronie. Ca în cea de-a doua etapă a arhimandritului Sofronie, sufletul poate fi prins mulți ani (*polyetes chronos*) într-un război duhovnicesc, crezând că Dumnezeu l-a părăsit. Dar după o perioadă de încercări duhovnicești, monahul ajunge să fie „înădăcinat în har” și de „neclintit”¹³⁸.

Sensul pe care-l are *parachoresis* în acest context e acela de „a face arătată libertatea (*to autexousion*) omului”. Ca la arhimandritul Sofronie, harul face un pas înlături ca să îngăduie libertatea alegerii, fără ca harul însuși să slăbească în vreun fel¹³⁹. Tot la Sfântul Macarie găsim ideea diapazonului extins al experienței creștine:

„Ca făcând experiența amândurora, atât a amărăciunii păcatului, cât și a dulceții harului, sufletul să ajungă mai sensibil și treaz, ca să fugă cu totul de rău și să se alipească cu totul de Domnul, ca să ajungă un Duh cu El”¹⁴⁰.

Cuviosul Diadoh descrie părăsirea providențială ca *ascundere* a harului. Acesta poate fi motivul pentru care nu folosește termenul *enkataleipsis*, ci preferă cuvântul *parachore-*

¹³⁷ MACARIE, *Brief*. 4, 9, 1–4, p. 50–51; *Hom.* 23, 2, p. 195–196.

¹³⁸ MACARIE, *Hom.* III 3, 1, 4, p. 88; cf. *Hom.* III 1, 1, 5, p. 75–76; cf. *Hom.* III 3, 2, 1, p. 88.

¹³⁹ MACARIE, *Hom.* 15, 29, p. 144; cf. *Hom.* 27, 11, p. 224, *Brief*. 6, 4, 1, p. 87.

¹⁴⁰ MACARIE, *Hom.* III 12, 2, 2, p. 169.

sis. Întrucât harul e prezent, în viața ascetică putem experie
nu atât o retragere a harului, cât diverse trepte ale manifest
rii lui. Chiar în timpul unei *parachoresis* harul nu e pasiv, el
„conlucrează în chip negrăit cu sufletul ca să arate dușmanie
lor lui că biruința asupra lor o câștigă sufletul însuși”. Diadoh
oferă criterii pentru a identifica dacă o *parachoresis* e doar o
ascundere a harului sau o retragere a lui. În primul caz, sufe
rințele aduse asupra ascetului sunt rodnice în ce privește rezul
tatul lor duhovnicesc; „ea aduce în inimă frica de Dumnezeu,
lacrimile mărturisirii și un mare dar de frumusețea tăcerii”.
Întoarcerea lui Dumnezeu duce, din contră, la o stare în care
sufletul e „lăsat pe seama lui însuși și ajunge plin de deznă
dejde, necredință, mândrie și mânie”¹⁴¹. Libertatea omului e a
fel de importantă pentru Cuviosul Diadoh în acest context ca
și pentru arhimandritul Sofronie. Cuviosul Diadoh scrie:

„Când omul se întoarce cu totul la Dumnezeu, atunci
printr-o simțire negrăită harul îi descoperă prezența atun
cii și apoi iarăși așteaptă mișcarea sufletului, îngăduind
săgeților demonilor să ajungă până în adâncul acestei
simțiri, ca printr-o hotărâre și mai caldă și prin cuget
smerit să caute pe Domnul”¹⁴².

El continuă spunând că până și cei care ating trepte înalte
de desăvârșire sunt predați de Dumnezeu atacurilor demonice

„ca libertatea (*autexousion*) noastră să nu fie câtuși de
puțin legată de lanțurile harului; aceasta nu numai pen
tru că păcatul se biruiește prin lupte, ci și pentru că omul
e dator să mai sporească în experiența duhovnicească”.

Vedem aici o paralelă cu ideea arhimandritului Sofronie că
părăsirea îngăduie omului să-și demonstreze autodeterminarea
ipostatică liberă față de Dumnezeu. Ca și arhimandritul
Sofronie, Cuviosul Diadoh sugerează că *parachoresis* e ine
vitabilă pentru progresul ascetic. Elementul de „pedeapsă
corecțională” e relativ diminuat, iar experiența e văzută ca un

¹⁴¹ DIADOH, *Cap. 87*, p. 147.

¹⁴² DIADOH, *Cap. 85*, p. 144.

îmbold pe calea atingerii de trepte tot mai mari ale desăvârșirii creștine:

„Dar și pe cel care a ajuns la această măsură Dumnezeu îl părăsește uneori în mâna demonilor, lăsând mintea lui neluminată. [...] Aceasta nu numai pentru că păcatul se biruie prin lupte, ci și pentru că omul e dator să mai sporească în experiența duhovnicească”¹⁴³.

La arhimandritul Sofronie găsim exprimată în chip asemănător ideea că „nu suntem încă gata” să primim Împărăția și atunci conștiința acestui fapt devine un îmbold pentru o pocăință și mai adâncă. Ca și la Cuviosul Diadoh, părăsirea de Dumnezeu îl întoarce pe ascet la pocăință, în care acesta își dă seama că pricina rupturii comuniunii cu Dumnezeu stă în el însuși:

„Faptul că suntem părășiți de Dumnezeu arată că toate eforturile noastre de până acum sunt departe de a fi suficiente pentru mântuire — veșnicia fericită nu este încă a noastră. O amară nemulțumire și scârbă de noi înșine e primul semn că ne apropiem de plinătatea iubirii poruncită nouă de Dumnezeu — depășind cumplitul obstacol al centrării pe sine”¹⁴⁴.

În cele din urmă, Cuviosul Diadoh schițează aceeași schemă tripartită a vieții ascetice pe care o găsim la arhimandritul Sofronie, chiar dacă într-un mod mai puțin articulat. Cuviosul Diadoh susține că la început Duhul Sfânt dă sufletului o gustare deplină și conștientă a dulceții lui Dumnezeu. După care harul își lucrează tainele în cea mai mare parte fără a fi cunoscut. În cele din urmă, când ascetul a dobândit toate virtuțile, harul luminează toată ființa lui cu o simțire mai adâncă, încălzindu-l cu o mare iubire de Dumnezeu, ca el să devină un loc de sălășluire al Duhului Sfânt¹⁴⁵.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 145.

¹⁴⁴ *Videi Boga*, p. 127; cf. p. 29, 213.

¹⁴⁵ DIADOH, *Cap. 69*, p. 129; *Cap. 82*, p. 142; *Cap. 85*, p. 145; *Cap. 90*, p. 150; cf. THEOPHAN THE RECLUSE, *The Path of Salvation: A Manual of Spiritual Transformation*, trad. S. Rose, Platina, California, 1996, p. 195–198.

Fenomenul părăsirii de către Dumnezeu a ajuns să fie bine integrat în tradiția ascetică bizantină. La Sfântul Maxim găsim o clasificare schematizată a diverselor categorii de părăsire, care recapitulează ideile patristice anterioare: există o părăsire ca încercare, una ca o curățire, una ca pedeapsă spre zidire și una ca abandonare asemenea lui Hristos¹⁴⁶.

*

Schițând învățătura arhimandritului Sofronie despre părăsirea de Dumnezeu am văzut că el nu este influențat de spiritualitatea Sfântului Ioan al Crucii. Dimensiunea hristologică a părăsirii de Dumnezeu e discutată în gândirea rusă în legătură cu evenimentul din Ghețimani. Gândirea rusă cu privire la episodul din Ghețimani l-a ajutat pe arhimandritul Sofronie să scoată implicații ascetice din modelul Hristos. Comparând învățătura arhimandritului Sofronie despre părăsirea de Dumnezeu cu noțiunile de *parachoresis* și *enkataleipsis* din tradiția ascetică răsăriteană, am evidențiat paralele fundamentale între ele. Am putut vedea și că afirmația lui Lossky despre absența temei *enkataleipsis* în Răsărit contrazice dovezile existente la unii autori ascetici răsăriteni. Arhimandritul Sofronie și Părinții răsăriteni au în comun distincția între două tipuri de *enkataleipsis*: una *reală* și alta *providențială/economică*, precum și aceleași explicații date scopului acestor experiențe: smerenia sufletului, arătarea libertății omului, creșterea duhovnicească a ascetului. Ei oferă descrieri asemănătoare ale experienței acestei *enkataleipsis*. Diadoh și parțial Macarie anticipează schema tripartită a vieții ascetice a arhimandritului Sofronie. Această analiză ne îngăduie, așadar, să afirmăm că învățătura arhimandritului Sofronie despre părăsirea de Dumnezeu e înrădăcinată în tradiția răsăriteană. Contribuția lui însă nu trebuie trecută cu vederea. El integrează antinomia „imanență” versus „venire/plecare” din teologia energiilor și luminii necreate accentuând dimensiunea ipostatică și relațională a fenomenului, dimensiune care justifică părăsirea de Dumnezeu ca etapă normativă necesară a dezvoltării duhov-

¹⁴⁶ MAXIM, *Cap. car.* 2, 67, p. 124–126.

nicești a omului. Am văzut că în diverse moduri Părinții le-
gau evenimentul părăsirii de Dumnezeu de faptul libertății
omului. Arhimandritul Sofronie dezvoltă această idee accen-
tuând că părăsirea de către Dumnezeu ajută realizarea princi-
piului ipostatic în om. Arhimandritul Sofronie restaurează
astfel echilibrul distorsionat în raționalizarea schemei pala-
mite la unii teologi moderni ruși. El face aceasta situând
experiențele de multe feluri ale harului dumnezeiesc nu
numai într-o schemă energetistă, ci în dinamica interacțiunii
ipostatice Dumnezeu-om. Reafirmarea normativității părăsirii
de către Dumnezeu deschide de asemenea noi orizonturi
explorării relației între moștenirea spirituală a Răsăritului și a
Occidentului.

The first section of the report discusses the current state of the world economy and the impact of the global financial crisis. It highlights the challenges faced by developing countries and the need for international cooperation to address these issues. The report also examines the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The second section focuses on the impact of the global financial crisis on the world economy. It discusses the decline in global growth, the increase in unemployment, and the impact on developing countries. The report also examines the impact of the crisis on the world trade system and the need for international cooperation to address these issues.

The third section discusses the impact of the global financial crisis on the world trade system. It examines the decline in global trade and the impact on developing countries. The report also discusses the need for international cooperation to address these issues and the role of the World Trade Organization (WTO) in providing technical assistance and capacity building to member countries.

The fourth section discusses the impact of the global financial crisis on the world labor market. It examines the decline in global employment and the impact on developing countries. The report also discusses the need for international cooperation to address these issues and the role of the International Labour Organization (ILO) in providing technical assistance and capacity building to member countries.

The fifth section discusses the impact of the global financial crisis on the world environment. It examines the impact of the crisis on global environmental degradation and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the United Nations Environment Programme (UNEP) in providing technical assistance and capacity building to member countries.

The sixth section discusses the impact of the global financial crisis on the world social sector. It examines the impact of the crisis on global social inequality and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the United Nations Development Programme (UNDP) in providing technical assistance and capacity building to member countries.

The seventh section discusses the impact of the global financial crisis on the world health sector. It examines the impact of the crisis on global health care and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Health Organization (WHO) in providing technical assistance and capacity building to member countries.

The eighth section discusses the impact of the global financial crisis on the world education sector. It examines the impact of the crisis on global education and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) in providing technical assistance and capacity building to member countries.

The ninth section discusses the impact of the global financial crisis on the world energy sector. It examines the impact of the crisis on global energy production and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the International Energy Agency (IEA) in providing technical assistance and capacity building to member countries.

The tenth section discusses the impact of the global financial crisis on the world infrastructure sector. It examines the impact of the crisis on global infrastructure development and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The eleventh section discusses the impact of the global financial crisis on the world agriculture sector. It examines the impact of the crisis on global agricultural production and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The twelfth section discusses the impact of the global financial crisis on the world industry sector. It examines the impact of the crisis on global industrial production and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The thirteenth section discusses the impact of the global financial crisis on the world services sector. It examines the impact of the crisis on global services production and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The fourteenth section discusses the impact of the global financial crisis on the world tourism sector. It examines the impact of the crisis on global tourism and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The fifteenth section discusses the impact of the global financial crisis on the world transport sector. It examines the impact of the crisis on global transport and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The sixteenth section discusses the impact of the global financial crisis on the world communication sector. It examines the impact of the crisis on global communication and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The seventeenth section discusses the impact of the global financial crisis on the world science and technology sector. It examines the impact of the crisis on global science and technology and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The eighteenth section discusses the impact of the global financial crisis on the world culture sector. It examines the impact of the crisis on global culture and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The nineteenth section discusses the impact of the global financial crisis on the world sports sector. It examines the impact of the crisis on global sports and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

The twentieth section discusses the impact of the global financial crisis on the world entertainment sector. It examines the impact of the crisis on global entertainment and the need for international cooperation to address these issues. The report also discusses the role of the World Bank in providing financial assistance and technical support to member countries.

VIII

Ascultarea

Ideea unei călăuziri duhovnicești e un element indispensabil al oricărei tradiții religioase ascetice. În ascetismul creștin ascultarea de un povățuitor duhovnicesc joacă un rol proeminent¹, iar „în creștinismul ortodox ea și-a menținut semnificația deplină până astăzi”². Arhimandritul Sofronie face să avanseze noțiunea de ascultare față de un povățuitor duhovnicesc la un grad teologic fără precedent integrând explicarea teologică a practicii ascetice în cadrul învățaturii despre persoană. Tratarea de către arhimandritul Sofronie a noțiunii de ascultare ilustrează în modul cel mai efectiv aplicarea de către el a modelului hristo-trinitar divin în planul existenței umane. Înainte de a expune ideile sale, vom schița trăsăturile majore ale înțelegerii ascultării monahului în tradiția ascetică a Bisericii Răsăritene și vom face un rezumat pe această temă al teologiei ascetice ruse din ultimele două secole.

Paternitate harismatică și ascultare în Tradiția răsăriteană

Tradiția patristică

În tradiția creștină savanții disting diverse tipuri de conducere bisericească: *administrativă* și *harismatică* (Neyt) sau

¹ Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955.

² Cf. K. WARE, „The Spiritual Father in Orthodox Christianity”, în *Word out of Silence: A Symposium on World Spiritualities*, ed. J.-D. Robinson, *Cross Currents* 24: 2-3 (1974), p. 296.

instituțională și profetică (Ware)³. Ele reflectă două forme de autoritate spirituală în viața Bisericii. Pe de o parte, există o succesiune apostolică care poate fi urmărită și care cuprinde clerul hirotonit din generație în generație. Pe de altă parte, există succesiunea neînregistrată de povățuitori duhovnicești (sfinții) care transmit din generație în generație predania vieții în Dumnezeu. Spre deosebire de principiul instituțional al autorității, călăuzirea „harismatică” se bazează pe o relație de la persoană la persoană între povățuitorul duhovnicesc și fiii săi în Dumnezeu. Acestui ascet povățuitor care are harisma de a arăta voința divină celor care-l întrebă tradiția greacă i-a dat numele de *abba*, avvă (părinte). Alte nume date în literatura ascetică sunt cele de *pneumatikos pater* (părinte duhovnicesc) și *gheron* (bătrân). Tradiția rusă preferă cuvântul *stareț* (bătrân), întregul principiu al călăuzirii și uceniciei monahale numindu-se aici *starcestvo* („stărețism”).

În Biserica Răsăriteană însă aceste două tipuri de conducere — instituțională și harismatică — nu se exclud reciproc: conducătorul instituțional poate fi și povățuitorul harismatic. Prezența acestor două planuri care se întrepătrund se reflectă în viața monahală de obște, unde ascultarea față de instituția mănăstirii, față de conducerea, regula și statutul ei, e împletită cu ascultarea față de un povățuitor duhovnicesc. Ne vom concentra atenția în mai mare măsură asupra principiului „harismatic” (*starcestvo*) fiindcă el atrage îndeosebi interesul teologic al arhimandritului Sofronie.

Scurt istoric al tradiției

În creștinism, chipul părintelui duhovnicesc a fost deja prefigurată în Noul Testament în slujirea apostolică a Sfântului Apostol Pavel, care se numește pe sine însuși *paidagogos* (I Co 4, 15), iar pe adresanții săi „copilași” (Ga 4, 19). El a fost dezvoltat apoi la Clement Alexandrinul și Origen, pentru care sarcina călăuzirii duhovnicești ținea de funcția *învățătorului* harismatic. Odată cu dezvoltarea monahismului în

³ F. NEYT, „A Form of Charismatic Authority”, *ECR* 6:1 (1974), p. 63; K. WARE, „The Spiritual Father in Orthodox Christianity”, p. 297.

secolul IV, principiul harismatic s-a întipărit adânc în tradiția ascetică răsăriteană sub forma „bătrânilor” (gheronților) harismatici, devenind „lăitmotivul revoluției religioase a sfârșitului anticității” cu repercusiuni politice chiar în societatea bizantină contemporană lor⁴.

Sfântul Antonie cel Mare, părintele monahismului egiptean, socotea ascultarea față de un „bătrân” drept un puternic mijloc de creștere ascetică. El însuși a călăuzit ca „bătrân” harismatic pustnicii care trăiau în jurul lui în deșert. Ascultarea dobândește însă statutul ei suprem de *fundament* al victiei ascetice în chinoviile pahomiene, unde ascultarea de un „bătrân” devine parte integrantă a regulii monahale. Sfântul Pahomie vedea desăvârșirea creștină nu în harismele facerii de minuni și în vedenii, ci în supunerea față de voia lui Dumnezeu⁵. Insistând pe caracterul absolut al ascultării, el era mai puțin exigent în alte aspecte ale ascetismului, unde regulile lui ascetice sunt marcate de „blândețe”. Un alt centru de dezvoltare al paternității duhovnicești a fost cel din Nitria-Kellia-Sketis oglindite în frumoasele „apoftegme” ale Părinților deșertului [*Patericul egiptean*]. De atunci încoace, majoritatea autorilor ascetici au atins tema ascultării. Toți autorii ascetici din mileniul I care l-au influențat pe arhimandritul Sofronie — de exemplu, Sfinții Ioan Cassian, Ioan și Varsanufie din Gaza, Ioan Scărarul și Simeon Noul Teolog — au socotit ascultarea drept virtutea supremă⁶. Ascultarea e văzută de tradiție drept unul din cele mai rapide și rodnice mijloace de progres pe scara desăvârșirii duhovnicești⁷.

Un aspect e însă adeseori trecut cu vederea de savanți: tradiția ascetică e plină de istorii exemplare ale unor „eroi ai ascultării”, istorii care par să implice că virtutea ascultării e „suficientă” pentru mântuire. Drept exemple putem cita isto-

⁴ P. BROWN, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), p. 99 sq.

⁵ I. HAUSHERR, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris, 1931, p. 282.

⁶ Cf. IOAN CASSIAN, *Instr.* 4, 30, p. 165.

⁷ Cf. DOROTEI, *Instr.* 1, 7, p. 156–157; IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 677C; cf. VARSANUFIE, *Repl.* 248, p. 153.

riile lui Ioan Colov (cel scurt) și avva Mucius (al doilea Avraam) la Ioan Cassian, cea a lui Dositei la Dorotei din Gaza și cea a lui Acachie la Ioan Scărarul. Prin virtutea ascultării asceții puteau, de exemplu, săvârși felurite minuni, puteau trece râuri pline de crocodili și sta în picioare la rugăciune săptămâni întregi⁸. Constituirea modelului exemplar al „eroului ascultării” e un alt semn că ascultarea devenise profund semnificativă pentru spiritualitatea Bisericii Bizantine.

Practica ascultării de un „bătrân” harismatic

Așa-numitul „stărețism” (*starcestvo*) e călăuzirea unui începător de către un stareț (*gheron*, „bătrân” experimentat). Începătorul renunță la voia sa și urmează îndrumările „bătrânului”. Intensitatea controlului „bătrânului” variază. Poate fi chiar și numai exemplul său tăcut⁹. Uneori începătorul se poate apropia de „bătrân” doar o singură dată și primi de la el o sfătuire mai degrabă generală, pe care însă o va păzi toată viața sa ascetică. Mai frecventă însă e practica așa-numitei „mărturisiri” (*exagoreusis*) prin care „bătrânul” controlează fiecare acțiune și toate gândurile (*logismo*) începătorului. Această descoperire a gândurilor se acoperă uneori cu Taina Spovedaniei¹⁰.

„Bătrânul” harismatic (*gheron*, stareț) e un mijlocitor profetic între Dumnezeu și ucenic. Implicarea „bătrânului” în formarea ascetului ajută formarea unei legături duhovnicești triumphiulare: „bătrân”–Dumnezeu–începător, în care „bătrânul” joacă rolul de mijlocitor. Putem subsuma diversele caracteristici ale funcțiilor mijlocitoare ale „bătrânului” în două definiții de maximă generalitate: *profetice* (mediere descen-

⁸ DOROTEI, *Inst.* 4. 27–28, p. 162. DOROTEI, *Dosithee*, p. 87–123. IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 720B–721A. DOROTEI, *Inst.* 4, 27–28, p. 162. *Verba Seniorum*, PL 73, 789BC. *Hist. Monach.* 24, 1–2, p. 132.

⁹ Cf. K. WARE, „The Spiritual Father in Orthodox Christianity”, p. 30; cf. *Apophth.*, PG 65, 364C.

¹⁰ Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 212 sq; K. WARE, „Introduction”, în IOAN SCĂRARUL, *The Ladder of Divine Ascent*, trad. C. Luiheid și N. Russell, Toronto, 1982, p. 38 sq.

dentă: Dumnezeu → „bătrân” → începător) și mijlocitoare (mediere ascendentă: începător → „bătrân” → Dumnezeu).

În slujirea sa profetică „bătrânul” comunică voia lui Dumnezeu potrivit căreia dă sfat (ca *symoulos*, sfătuitor) și îndrumări sau îndreptează terapeutic purtarea începătorului (ca *iatros*, medic). Pentru a exercita o astfel de slujire „bătrânul” trebuie să aibă, între alte virtuți cerute, darul discernământului (*diakrisis*) — capacitatea de a descoperi voia lui Dumnezeu prin rugăciune, ca răspunsurile lui să se nască de la Duhul Sfânt. Ca mijlocitor al voii lui Dumnezeu, „bătrânul” continuă lucrarea lui Hristos Însuși și e numărat între proroci împreună cu Moise (cf. *Iș* 4, 13)¹¹.

În slujirea lui mijlocitoare „bătrânul” preia înaintea lui Dumnezeu răspunderea pentru purtarea începătorului (ca *anadochos*, naș). Această răspundere e înțeleasă nu în termenii unui legalism juridic „impersonal”, ci ca o expresie a iubirii personale a „bătrânului” față de copiii lui duhovnicești. „Bătrânul” îi prezintă lui Dumnezeu în rugăciunile și mijlocirile lui neîncetate pentru ei (ca *mesiteus*, mijlocitor, și *presbeutes*, sol sau ambasador). El ia astfel asupra sa povara ucenicilor lui¹².

Relația începătorului cu „bătrânul” e una de încredere absolută, ca în Dumnezeu. „Bătrânul” poartă întreaga răspundere pentru începător numai dacă acesta din urmă împlinește tot ceea ce el îi spune¹³. Începătorul trebuie să se încredințeze ascultării cu încredere absolută exprimată într-o ascultare totală și necondiționată. Așa cum s-a observat,

„învățătura despre ascultare a monahilor răsăriteni se caracterizează prin absolutismul ei”¹⁴.

¹¹ Cf. ANTONIE, *Epist.* 2, 9–15, p. 8–9; 3, 17–28, p. 13–15; 4, 8–14, p. 18; 6, 8–25, p. 38–39.

¹² K. WARE, „Foreword: The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian”, în I. HAUSHERR, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, trad. A. P. Gythiel (Cisterican Studies Series 116), Kalamazoo, Mich., 1990, p. XII sq; *Id.*, „The Spiritual Father in Orthodox Christianity”, p. 303–308; cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 124–151.

¹³ Cf. VARSANUFIE, *Repl.* 288, p. 170.

¹⁴ I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 189.

Acest absolutism se exprimă în credința că vorbele „bătrânului” sunt cuvintele lui Dumnezeu Însuși și trebuie primite ca atare. Poruncile „bătrânului” sunt pe același plan cu poruncile lui Dumnezeu, iar „bătrânul” e tratat asemenea lui Hristos Însuși. Astfel, sfatul său nu e supus nici unei critici ori analize din partea începătorului. Critica „bătrânului” harismatic e un păcat grav¹⁵.

Instituția „bătrânilor” (*starcestvo*) e un sacrament „harismatic” al Bisericii. Când cerințele ei sunt realizate de ambele părți, atunci „triumghiul” acționează într-un mod sacramental: Dumnezeu lucrează în începător prin „bătrân”. Întrucât Dumnezeu Însuși vorbește prin „bătrân”, vorbele și acțiunile sale Îl au astfel ca Autor al lor pe Dumnezeu în acord cu maturitatea duhovnicească și predispoziția lăuntrică a celui care întreabă¹⁶. Autori cum sunt Sfinții Ioan Scărarul, Varsanufie și Simeon Noul Teolog au tratat această practică drept un veritabil sacrament al Bisericii, până acolo încât eficacitatea sacramentală a instituției „bătrânilor” ca „eveniment harismatic” a putut-o eclipsa pe aceea a sistemului instituțional: de exemplu, ascultând de un „bătrân”, începătorul nehirotonit acționează ca preot binecuvântând mâncarea mănăstirii¹⁷.

Călăuzirea de către un „bătrân” harismatic depășește condiția umană căzută și susține libertatea ucenicului. La baza practicii ascultării stă o antropologie dată: condiția omului e vătămată de cădere și ca atare nu permite restaurarea ei prin propriile lui resurse:

„Alegerea noastră liberă indică nedesăvârșirea naturii umane căzute. [...] Ea nu mai poate alege binele, și mult prea adeseori ascultă de impulsurile unei naturi care a devenit sclava păcatului”¹⁸.

¹⁵ Cf. IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 680D, 692B, 725D–728A; VARSANUFIE, *Repl.* 318, p. 177–178; *Repl.* 552, p. 261; SIMEON NOUL TEOLOG, *Chap. théol.* 1, 28, p. 47.

¹⁶ Cf. CASSIAN, *Conf.* 1, 23, p. 107–108; cf. VARSANUFIE, *Repl.* 811, p. 349.

¹⁷ Cf. VARSANUFIE, *Repl.* 251, p. 154–155.

¹⁸ V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 125–126.

Întrucât păcatul distorsionează discernământul corect al realității duhovnicești, începătorul neexperimentat are nevoie de un povătuitor cu o mai bună percepție a acestei realități duhovnicești. Începătorul nu trebuie să acționeze niciodată potrivit înțelegerii și percepției sale distorsionate. Acest principiu — neîncrederea în judecata proprie ca recunoaștere a distorsiunii condiției spirituale a omului — stă la baza conștiinței monahale¹⁹. Acțiunile ucenicului sunt hotărâte de „bătrân”, iar nu de preocupările pătimișe ale ucenicului care e astfel eliberat de ele. Această libertate îi permite să experimenteze nepătimirea (*apatheia*), întrucât de dragul lui Dumnezeu ascetul e liber față de feluritele patimi²⁰. Pentru aceasta, el trebuie să renunțe însă la voia sa proprie atinsă de păcat și care întărește condiția lui pătimașă²¹. Acest aspect al libertății e unul negativ: e o *libertate față de*.

În aspectul ei pozitiv — *libertate pentru* —, ascultarea îl eliberează pe începător astfel ca el să se poată concentra mai ușor în smerenie doar asupra lui Dumnezeu, ceea ce îl conduce ulterior la o contemplare nedeformată a realității dumnezeiești, la discernământ și o percepție corectă²². De aceea, unii părinți recomandau asceților să rămână sub ascultare nu numai la început, ci întreaga lor viață ascetică; astfel, după Sfântul Varsanufie, ascultarea trebuie practică „până la moarte” cu „vărsare de sânge”²³.

„Stărețismul” în Rusia și criza lui

Studiul scrierilor ascetice ale Rusiei medievale sugerează că tradiția ascultării era departe de a fi fost o trăsătură dominantă a vieții monahale a acelor vremi. În practica rusă noțiunea de

¹⁹ Cf. IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 680C; DOROTEI, *Instr.* 1, 10, p. 163; *Instr.* 5, 67, p. 260; IOAN CASSIAN, *Inst.* 4, 9, p. 132, *Conf.* 2, 10–11, p. 120–121; VARSANUFIE, *Repl.* 363, p. 196.

²⁰ Cf. IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 709B; VARSANUFIE, *Repl.* 226, p. 140.

²¹ Cf. DOROTEI, *Instr.* 5, 63, p. 254; IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 680A; VARSANUFIE, *Repl.* 551, p. 261–262.

²² Cf. IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 717B.

²³ VARSANUFIE, *Repl.* 254, p. 155.

duhovnii oteĭ, echivalentul expresiei grecești *pneumatikos pater*, „părinte duhovnicesc” se aplica nu numai povățuitorului duhovnicesc, ci și preotului duhovnic²⁴. Documente timpurii, cum e *Patericul Lavrei peșterilor din Kiev*, arată o înțelegere puțin dezvoltată a relației între începător și „bătrân” în afara Tainei Spovedaniei. Viețile sfinților ruși sugerează că în mănăstirile ruse exista instituția „bătrânilor” (*starcestvo*), dar întrucât ea juca un rol mai degrabă neînsemnat în ascetism, autorii nu se opresc asupra ei. Puținătatea mărturiilor scrise dovedește că nu există o învățătură dezvoltată despre instituția „bătrânilor”, comparabilă cu tradiția patristică și bizantină. Mai mare atenție e acordată acesteia în viața Sfântului Serghie din Radonej, dar chiar și aici savanții sunt rezervați în a-i aplica Sfântului Serghie titlul de *stareț*, pe care n-au nici o rezervă în a-l atribui Sfântului Serafim din Sarov sau monahilor duhovnicești de la Optina din secolul XIX. Literatura ascetică rusă medievală n-a produs „eroi ai ascultării” semnificativi, cum găsim în scrierile mileniului I bizantin.

Înnoirea tradiției și instituției „bătrânilor” (*starcestvo*) e legată îndeobște de numele „starețului” Paisie Velicikovski (1722–1794). Petrecând ani buni pe Muntele Athos, Paisie a cunoscut bine limba greacă, lucru care i-a îngăduit să citească și traducă în slavonă autori ascetici patristici, prin intermediul cărora a restaurat în monahismul rus centralitatea ascultării. „Fiecare, scria el, trebuie să aibă pe cineva iscusit în îndrumarea duhovnicească, căruia să-i predea voia lui și de care să asculte ca de Însuși Domnul”²⁵.

În secolul XIX, ca urmare a interesului crescând în moștenirea patristică inaugurat de Cuviosul Paisie Velicikovski, ascultarea ascetică a fost larg primită de monahismul rus. Sfântul Serafim din Sarov a restaurat înțelegerea „bătrânului” harismatic ca slujire *profetică*. Potrivit acestuia, răspunsurile „bătrânului” duhovnice nu au la bază o perspicacitate pur intelectuală sau psihologică, ci voia lui Dumnezeu. El explică

²⁴ S. SMIRNOV, *Drevne-russki duhovnik*, Moscova, 1913, p. 8.

²⁵ *Jiznie i pisania moldovskogo starĭa Paisia Velicikovskogo*, Moscova, 1847, p. 235; cf. *ibid.*, p. 246–247, 262.

cum anume ajunge „bătrânul” să cunoască voia lui Dumnezeu în felul următor:

„Socotesc primul gând care vine în sufletul meu [după rugăciune] ca un semn al voii lui Dumnezeu. Vorbesc fără să știu ce are în suflet cel cu care vorbesc; cred numai că voia lui Dumnezeu se arată spre folosul lui. [...] Dar atunci când vorbeam după mintea mea, s-au ivit greșeli”²⁶.

Dezvoltarea tradiției și instituției „bătrânilor” harismatici în monahismul rus a atras atenția cercurilor intelectuale ruse. Astfel, centrul spiritualității monahale ruse din secolul XIX — sihăstria Optina, faimoasă pentru „stareții” ei — a ajuns loc de pelerinaj intelectual și spiritual pentru N. Gogol, I. Kireievski, F. Dostoievski, L. Tolstoi și V. Soloviov. Atenția lumii literare și a filozofilor religioși față de fenomenul „stărețismului” a oferit un prilej însemnat pentru integrarea acestei practici monahale în gândirea filozofică.

Un exemplu clasic al acestei integrări îl găsim în romanul *Frații Karamazov* al lui Dostoievski, în care figura „starețului” Ambrozie de la Optina e folosită ca prototip al personajului „starețului” Zosima din roman. Prin interesul său moral și excelențele sale abilități psihologice, Dostoievski a contribuit la justificarea teologică a practicii ascultării de un „bătrân” harismatic prin accentul pus de el pe iubire: prin iubire „starețul” îl „ia pe începător în sufletul și voința lui”. El reafirmă ideea patristică potrivit căreia ascultarea de un „bătrân” duce la *libertatea absolută*, pe care o vede dintr-un unghi psihologic — ca libertate față de „sine”.

În interpretarea rusă a principiului ascultării ascetice putem detecta însă o anume ruptură a armoniei între încrederea începătorului și competența duhovnicească a „bătrânului”. Acest ultim aspect pare să fi fost complet dominat, ba chiar depășit de cel dintâi — cu alte cuvinte credința începătorului a ajuns să fie socotită o condiție prealabilă suficientă pentru a

²⁶ V. ILIN, *Prepodobnii Serafim Sarovskii*, Paris, 1930, p. 60.

avea un folos din răspunsul „bătrânului”, *oricine* ar fi el și oricare ar fi calitățile lui duhovnicești.

Acest dezechilibru se vede și în literatura teologică a epocii „Întemeindu-se pe credința în Dumnezeu, de dragul Căruin începătorul se supune ascultării, credința în cuvintele bătrânului e lucrătoare *în ea însăși*, indiferent de starea duhovnicească a «bătrânului» [starețului]”²⁷. Aceasta reduce însă ascultarea la o practică mecanică determinată de un criteriu aproape pur subiectiv: credința începătorului e *singura* condiție preliminară semnificativă pentru revelarea voinței lui Dumnezeu. Această opinie e justificată prin trimiteri la cuvinte ale unor faimoși „stareți” ruși din secolul XIX. Astfel, „starețul” Ambrozie de la Optina scrie:

„Dacă ceri și primești cuvintele mele cu credință, poți avea folos *chiar și de la un păcătos*, dar fără credință, îndoindu-te și cercetând vorbele și lucrările lui, nu vei avea folos chiar dacă «bătrânul» ar fi un sfânt”²⁸.

La fel crede și Sfântul Teofan Zăvorâtul, pentru care credința celui ce întreabă e garanția răspunsului potrivit:

„Povătuitorul, *oricine ar fi el*, va da un sfat exact și adevărat odată ce povătuitul i se predă din tot sufletul și cu toată credința”²⁹.

Cu un asemenea accent pe credința începătorului, cerințele duhovnicești prealabile din partea unui „stareț” de-abia dacă mai sunt discutate de autorii ruși. Ceea ce a dus la o concepție deformată despre rolul „starețului”, potrivit căreia aproape *oricine* putea da un sfat duhovnicesc. Prin urmare, instituția ascultării ascetice a ajuns să fie răstălmăcită și, prin urmare, abuzată. Principiul profetic al căutării voii lui Dumnezeu prin rugăciune al Sfântului Serafim din Sarov a ajuns să fie înlo-

²⁷ A. SOLOVIOV, *Starcestvo po uceniu sviatih otcov i asketov*, Semipalatsinsk, 1900, p. 84.

²⁸ G. BORISOGLLEBSKI, *Skazanie o jizni i podvigah ieroshimonaha Makaria*, Moscova, 1893, p. 53.

²⁹ THEOPHAN THE RECLUSE, *The Path of Salvation*, p. 214.

cuit de ideea că orice spune „starețul” e întotdeauna spre folosul începătorului.

Spre deosebire de tradiția bizantină, autorii ascetici ruși nu insistă asupra importantului fapt că începătorul trebuie să respecte anumite criterii atunci când își alege „bătrânul”. La Părinți aceste criterii erau foarte stricte: „bătrânul” trebuie să fie un om împodobit cu toate virtuțile, având cunoașterea Scripturilor, iubitor de Dumnezeu și smerit, nemânios și lipsit de mândrie sau de slavă deșartă. Mai mult, povățuitorii duhovnicești trebuie să aibă „harisma cuvântului”; ca atare ei aparțin unei categorii speciale de asceți³⁰.

Părinții avertizează că, pentru a evita dezastrele duhovnicești, e foarte important să facem alegerea dreaptă a învățătorului. Astfel, Sfântul Ioan Cassian scrie că

„mulți bătrâni au adus vătămare în loc de folos, aruncându-l pe cel ce întreabă în deznădejde, mai degrabă decât aducând mângâiere”³¹.

Sfântul Ioan Scărarul avertizează și el că, înainte de a ne angaja în calea ascultării, trebuie

„să discernem, să căutăm și să punem la încercare pe cărmaciul nostru, ca să nu alegem un simplu vâslăș în locul unui cărmaci, un bolnav în locul medicului, un om pătimăș în locul celui nepățimitor”³².

Cuvioșii Calist și Ignatie Xanthopulos scriu:

„Nu e ușor să găsești un povățuitor neamăgitor întru toate: în faptă, în vorbă, în înțelegere. Îl poți deosebi pe cel neamăgitor prin aceea că are mărturie din Scriptură atât pentru faptele, cât și pentru înțelegerea lui și are în toate smerită cugetare”³³.

Sfântul Ioan Scărarul recomandă ca alegerea „bătrânului” să fie hotărâtă de starea duhovnicească a începătorului însuși:

³⁰ I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 181–186.

³¹ *Conf.* 2, 12, p. 124.

³² IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 680D; cf. ISAAC, *Gr. Hom.* 46, p. 191.

³³ CALIST ȘI IGNATIE, *Cap.* 14, p. 26.

„Să alegem un povăţuitor pentru boala noastră potrivit cu patimile noastre”³⁴.

Astfel, în tradiţia patristică ascultarea ucenicului nu e mecanică, ci are o dimensiune *personală* care în spiritualitatea rusă e scurtcircuitată şi înlocuită de o credinţă impersonală³⁵.

Din pricina accentului rusesc pus pe credinţa întrebătorului pe socoteala efortului „bătrânului”, schema triunghiulară Dumnezeu–„bătrân”–începător s-a dezechilibrat. *Absolutismul* acestei percepţii unilaterale e atât de mare, încât implicarea infailibilă a lui Dumnezeu în răspunsurile „bătrânului” era socotită garantată. Asemenea primejdii în „stăreţism” au fost evidenţiate ca ascunzând posibilitatea unor „pseudo-stareţi” (*lje-starţi*):

„Dacă adevăratul «stareţ» comunică voia lui Dumnezeu, «pseudo-stareţul» Îl ascunde pe Dumnezeu înapoia lui”³⁶.

Această distorsiune a provocat în secolele XIX–XX îndoială, teamă şi critici, ba chiar şi persecutarea acestei practici ducând la declinul ei general. Astfel, evidenţiind distorsiunile din practica rusă a secolului XIX, Sfântul Ignatie Brianceaninov sfătuia abandonarea principiului „stăreţismului” ca element necesar al vieţii ascetice³⁷. La începutul secolului XX „stăreţismul” a început să se eclipseze printre intelectualii ruşi; însuşi acest cuvânt era rostit cu o anume aversiune³⁸. Astfel, N. Berdiaev respinge cu totul ideea ascultării:

„Aşa cum a fost înţeleasă mai înainte spiritualitatea creştină, cel mai mult s-a abuzat de ascultare şi smerenie, mai ales în Ortodoxie. Calea urcuşului spiritual nu era una de luminare şi transfigurare, ci una de epuizare şi mortificare.”

³⁴ IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 725C.

³⁵ G. GOULD, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, 1993, p. 87.

³⁶ I. KONTEVICI, *Stiajanie Duha Sviatogo v putiah drevnei Rusi*, Paris, 1952, p. 35–36.

³⁷ IGNATIE BRIANCEANINOV, „Prinoşenie sovremennomu monaşestvu”, în *Sobranie socinenia*, vol. V, Moscova, 1993, p. 71–75.

³⁸ S. CETVERIKOV, „Iz istorii russkogo starcestva”, *Put’ 1* (1925), p. 99.

El înțelege ascultarea ca pe o extirpare a voinței omului și o depersonalizare, și protestează împotriva unei „interpretări perverse a smereniei”, care „transformă omul în sclav” și „înjosește chipul și asemănarea lui Dumnezeu din el”³⁹. Chiar și monahii au ajuns să recunoască în secolul XX că:

„Astăzi nu mai există «bătrâni» ca Paisie [Velickovski]. Dacă ne imaginăm că ei există, ne putem vătăma sufletele în chip ireparabil”⁴⁰.

Cauza acestei crize e abuzul de această instituție din partea unor oameni lipsiți de cerințele obiective a unui „bătrân” cu adevărat harismatic⁴¹, sau, astfel spus:

„Ceea ce a pierdut această instituție au fost [...] ambiția și spiritul de dominație”⁴².

Cu toate acestea, idealul tradițional al ascultării ascetice îl găsim menținut în prima jumătate a secolului XX în tradiția rusă athonită, mai cu seamă la Sfântul Siluan, de la care a trecut la arhimandritul Sofronie. În învățătura sa, cuviosul Siluan susține că o garanție a lucrării lui Dumnezeu prin „bătrânul” harismatic există în predispoziția subiectivă de încredere a ucenicilor lui, avertizând împotriva riscurilor autopovățuirii trufașe. Dar el subliniază totodată și cerințele obiective pe care trebuie să le îndeplinească un părinte duhovnicesc și avertizează că, în cazul în care acestea nu există, vătămări serioase devin inevitabile⁴³.

³⁹ N. BERDYAEV, „About the New Christian Spirituality”, *Sobornost* 25 (1934), p. 37.

⁴⁰ Citate după D. CHRISTENSEN, *Not of This World: The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose. Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity*, Forestville, 1993, p. 633.

⁴¹ S. SMIRNOV, *Duhovni oteț v drevnei Vostocinoi Terkvi*, p. 70 sq.

⁴² I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 228.

⁴³ *Stareț Siluan*, p. 166–168.

Arhimandritul Sofronie despre ascultare și „stărețism”

Arhimandritul Sofronie restaurează ascultarea de un „bătrân” harismatic în ascetismul rus și o ridică la un nou nivel teologic⁴⁴. Și acest lucru a fost cu puțință prin concentrarea lui pe principiul persoanei. Întoarcerea proaspătă a arhimandritului Sofronie la izvoarele patristice și familiaritatea lui cu tradiția ascetică athonită contemporană vie l-au ajutat să reînvie interesul față de practica ascultării în Ortodoxia rusă contemporană. Centralitatea persoanei în abordarea arhimandritului Sofronie a făcut încă și mai limpede absența elementului personal dintr-o mare parte a interpretării date în Rusia ascultării ascetice. Prin aceasta el răspunde și obiecțiilor gânditorilor religioși ruși din secolul XX, potrivit cărora ascultarea ar distruge libertatea personală.

Principiul de operare al „stărețismului”

În expunerea făcută de arhimandritul Sofronie experienței monahale în comunitatea monahală găsim diverse tipuri de ascultare. Pe de o parte, există ascultarea „administrativă” de egumen, care poate avea sau nu semnificație harismatică. Egumenul poate impune diverse sarcini membrilor comunității monahale potrivit nevoilor comunității și ale fiecărui membru al ei în parte. Gradul elementului personal poate varia în acest tip de ascultare. Pe de altă parte, în acord cu tradiția răsăriteană, există o ascultare de părintele duhovnicesc bazată pe o călăuzire duhovnicească. Acesta poate fi hirotonit sau nehirotonit. Referindu-se la experiența istoriei Bisericii Ortodoxe Ruse din secolele XVIII–XIX el scrie:

„Bătrânii duhovnicești nu e nevoie să fie neapărat preoți sau monahi”⁴⁵.

⁴⁴ Cf. *Stareț Siluan*, p. 37–38; *Ob osnovah*, p. 15–20; *O molitve*, p. 98–136; *Rojdenie*, p. 168–176.

⁴⁵ *O molitve*, p. 112.

Propriul lui „bătrân” harismatic — Sfântul Siluan Athonitul — n-a fost hirotonit rămânând simplu monah până la sfârșitul vieții lui. Pe lângă povățuirea Sfântului Siluan, arhimandritul Sofronie avea și duhovnicul său⁴⁶. Totuși, însuși Sfântul Siluan nu lega Taina Spovedaniei de îndrumarea duhovnicească de către un „bătrân”, astfel încât venea pentru sfat și mărturisire la orice părinte duhovnic din mănăstire urmându-i ascultător sfatul⁴⁷.

Pentru arhimandritul Sofronie, hirotonit sau nu, „bătrânul” harismatic trebuie să îndeplinească neapărat anumite cerințe. Prin curăția lui el trebuie să poată deosebi în inima sa glasul lui Dumnezeu și voia Lui. Trebuie să fie mijlocitor între Dumnezeu și ucenic. Există diverse grade de intensitate sau profunzime ale supunerii unui ucenic față de „bătrânul” său. Uneori el poate să-l întrebe numai cu privire la chestiuni cruciale în ce privește alegeri de viață decisive. Alteori ascultarea poate fi mai intensă, și aceasta este cea recomandată de arhimandritul Sofronie: ucenicul îl consultă pe „bătrânul” său în orice privință și orice îl sfătuiește acesta el urmează și ascultă în chip necondiționat. Această ascultare include și practica descoperirii sau mărturisirii gândurilor, examinarea intențiilor și inițiativelor ucenicului. Înainte ca acesta să întreprindă ceva, el este fie aprobat, fie dezaprobat de „bătrânul” lui. Arhimandritul Sofronie justifică această intensitate a ascultării cu convingerea că în viața monahală nu sunt lucruri neînsemnate: „Totul este important”⁴⁸. E un ecou a ceea ce spune Sfântul Antonie cel Mare care-l sfătuiește pe monah

„să întrebe pe bătrâni și câți pași face sau câte picături bea în chilia sa, ca nu cumva să greșească într-însele”⁴⁹.

În acord cu tradiția arhimandritul Sofronie dă ascultării locul cel mai înalt pe scara virtuților ascetice. Pentru el, ascult-

⁴⁶ „Cuv. ascetice” C-31.

⁴⁷ *Stareț Siluan*, p. 38; *O molitve*, p. 107.

⁴⁸ „Cuv. ascetice” B-12; *Ob osnovah*, p. 19.

⁴⁹ Cf. ANTONIE, *Ad fil. mon.*, PG 40, 1082D; cf. CASSIAN, *Inst.* 4, 10, p. 132-134; cf. VARSANUFIE, *Repl.* 344, p. 186-187.

tarea e „temelia monahismului”. Ca virtute, ascultarea e mai presus chiar decât fecioria:

„Mulți cred că principala deosebire între viața monahală și cea din lume e celibatul. Eu însă, urmând părinților din vechime și asceților nevoitorilor mai noi, spun că mai mare însemnătate are ascultarea, întrucât adeseori oamenii duc o viață de celibi, fără să se facă monahi nici cu tundere, nici în duh”⁵⁰.

Libertate față de și libertate pentru

Arhimandritul Sofronie se face ecoul Părinților și în credința lui că ascultarea biruie condiția umană căzută și susține libertatea ucenicului atât față de, cât și pentru ceva.

Arhimandritul Sofronie e de acord cu antropologia patristică atunci când recunoaște păcătoșenia condiției umane actuale. Ascultarea e un mod de a evita consecințele acestei condiții. Făcându-se ecoul avvei Dorotei din Gaza, arhimandritul Sofronie susține că încercarea personală de a identifica nemijlocit voia lui Dumnezeu e împiedicată de starea de păcătoșenie a omului: „Cei mai mulți oameni n-au auzit glasul lui Dumnezeu în inima lor, nu-l înțeleg și urmează glasul patimii care stăpânește sufletul lor acoperind glasul firav al lui Dumnezeu cu zarva ei”. Părintele duhovnicesc e liber de parțialitatea judecății în chestiunea aflată în cauză și e în stare să caute voia lui Dumnezeu cu inimă imparțială: „Poate vedea lucrurile mai limpede [decât cel care întreabă] și e mai receptiv la lucrarea harului dumnezeiesc”⁵¹. Aceasta nu înseamnă că părintele duhovnicesc trebuie să fie neapărat *infallibil* sau desăvârșit: Dumnezeu e Cel crezut că lucrează prin părintele duhovnicesc⁵².

Mai mult, ascultarea oferă cadrul necesar pentru dezvoltarea *rugăciunii curate*. Dacă ucenicul e liber de răspunderea de a lua hotărâri în chestiunile aflate în cauză, atunci ascultarea îl

⁵⁰ *Ob osnovah*, p. 15.

⁵¹ *Stareț Siluan*, p. 36; cf. DOROTEI, *Instr.* 5, 63, p. 252–254.

⁵² „Cuv. ascetice” B-8, C-14.

ajută să rămână imparțial. Ceea ce duce la o eliberare: realitatea prezentă nu mai controlează preocupările lui existențiale. Nemaifiind implicată în luarea unei hotărâri, mintea ucenicului nu mai e preocupată de „griji pământești”, și astfel se poate preda în *întregime* rugăciunii și meditației. Această eliberare îi dă posibilitatea de a atinge starea de rugăciune curată⁵³. Arhimandritul Sofronie scrie:

„Monahismul e mai presus de orice curăția minții, cu neputință de atins fără ascultare. De aceea, nu poate exista monahism fără ascultare. Mari daruri ale lui Dumnezeu — chiar desăvârșirea martiriului — pot fi primite și în afara monahismului, dar curăția minții e un dar propriu monahismului, necunoscut altor căi, iar monahul poate atinge această stare prin ascultare”⁵⁴.

Arhimandritul Sofronie observă impactul curăției minții și asupra altor aspecte ale vieții monahale. Astfel, prin controlul și curăția minții se realizează și fecioria sau castitatea. Și aici arhimandritul Sofronie trimite la o idee asemănătoare a Sfântului Ioan Scărarul, care spune că ascultarea duce la vederea lui Dumnezeu⁵⁵.

Curăția minții și inimii realizate prin ascultare îl fac pe om mai „sensibil la glasul blând al lui Dumnezeu din noi, la simțirea vocii Lui”⁵⁶. Îngăduindu-i să pună deoparte toată grija pământească, ascultarea creează starea de nepătimire și, prin urmare, „adevărată libertate”, exact așa cum face și la Sfinții Varsanufie și Ioan Scărarul⁵⁷.

Conștiința începătorului sau ucenicului nu mai e împovărată de răspunderea faptelor sale și prin aceasta devine ireproșabilă față de această acțiune sau „inaccesibilă păcatului”. Formula arhimandritului Sofronie care cuprinde în ea acest principiu e preluată din zicerile părinților athoniți: „Dumnezeu nu judecă

⁵³ *Ibid.* B-8.

⁵⁴ *Ob osnovah*, p. 16.

⁵⁵ IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 681A.

⁵⁶ *Stareș Siluan*, p. 36.

⁵⁷ *Ob osnovah*, p. 137; cf. IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 709B; VARSANUFIE, *Repl.* 226, p. 140.

de două ori”⁵⁸. Adică Dumnezeu va cere un răspuns pentru orice faptă săvârșită cu credințioșie numai de la „bătrânul” răspunzător de poruncirea ei.

„Stărețismul” ca sacrament

Examinarea scrierilor arhimandritului Sofronie în legătură cu „stărețismul” (*starcestvo*) ca sacrament „harismatic” al Bisericii confirmă iarăși dependența lui de Părinți. Dar la el această idee devine o definiție explicită:

„Ascultarea e un Sacrament duhovnicesc al Bisericii și de aceea relația între «bătrân» și ucenic are un caracter sacru”⁵⁹.

Este lucrarea negrăită a lui Dumnezeu Însuși:

„Chiar dacă nu e desăvârșită, dacă e primită cu credință și e urmată efectiv, povățuirea duhovnicească va duce întotdeauna la o sporire a binelui”⁶⁰.

În cazul necredinței din partea ucenicului, ascultarea își pierde caracterul sacramental, fapt care e un ecou al mai sus-menționatei idei patristice: relația ucenicului cu bătrânul e o încredere absolută cvasi-divină.

Arhimandritul Sofronie restaurează echilibrul pierdut în tradiția rusă între participarea „bătrânului” și ucenic. Eficacitatea ascultării de un „bătrân” harismatic depinde de competența duhovnicească a „bătrânului”, pe de o parte, și de credința ucenicului, pe de altă parte: Dumnezeu lucrează pe măsura credinței ucenicului. Dar Dumnezeu lucrează *prin* „bătrân”, care trebuie să caute în inima sa glasul lui Dumnezeu și să nu spună lucruri din mintea lui. Arhimandritul Sofronie exprimă această percepție a voinței lui Dumnezeu drept „*simțire* (*ciuvstvo*) a voii lui Dumnezeu”⁶¹ față de chestiunea aflată în cauză. Într-un alt pasaj, făcându-se ecoul Sfântului Serafim din

⁵⁸ *Stareț Siluan*, p. 36; „Cuv. ascetice” B-8.

⁵⁹ *Ob osnovah*, p. 16.

⁶⁰ *Stareț Siluan*, p. 36.

⁶¹ *Ibid.*; cf. *O molitve*, p. 101.

Sarov, arhimandritul Sofronie se referă la *primul gând* care se ivește după rugăciune în inima „bătrânului” ca un indiciu al voinței lui Dumnezeu. Cât privește predispoziția întrebătorului, el trebuie să primească primul răspuns al „bătrânului” ca unul care e în acord cu Pronia lui Dumnezeu⁶². Arhimandritul Sofronie nu merge însă până într-acolo încât să sugereze că „bătrânul” e infailibil în hotărârile lui. Părintele duhovnicesc rămâne mereu un vehicul al lucrării lui Dumnezeu, nu o sursă a ei. I se cere năzuința de a nu greși și de a căuta în rugăciune luminarea minții de la Dumnezeu. Armonia între Dumnezeu, „bătrân” și ucenic e exprimată astfel:

„Răspunsul unui părinte duhovnicesc va purta de obicei amprenta nedesăvârșirii, dar asta nu fiindcă-i lipsește harul cunoașterii, ci pentru că desăvârșirea e dincolo de puterea și înțelegerea celui care o cere de la el”⁶³.

Spre deosebire de tradiția ascetică a secolului XIX, arhimandritul Sofronie susține că există și posibilitatea ca „bătrânii” să greșească. Astfel, el este foarte conștient de avertismentul Sfântului Serafim din Sarov că atunci când „bătrânul” vorbește din mintea lui, pot apărea greșeli⁶⁴. Într-o scrisoare către David Balfour, arhimandritul Sofronie vorbește de propriile lui greutăți în a găsi un „bătrân” care să satisfacă cerințele unui povătuitor duhovnicesc:

„Mult am suferit pentru că n-am avut un povătuitor credincios [...] care să satisfacă într-o oarecare măsură căutările mele psihologice și intelectuale. M-am supus până la tăgăduirea de sine ultimă, în ciuda faptului că de la povătuitorul meu auzeam și vedeam lucruri mult prea simple și elementare și care puteau mulțumi doar pe cineva fără carte și cu gândirea înceată. [...] Când mă gândeam la lucruri mai înalte, trebuia să acționez pe baza propriilor mele intuiții”⁶⁵.

⁶² *Ibid.*, p. 38; cf. *O molitve*, p. 100.

⁶³ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁴ *O molitve*, p. 101.

⁶⁵ „Scrisori către Balfour”, B 12 (14 decembrie 1932), p. 14–15.

Și în *Siluan Athonitul* există un pasaj în care arhimandritul Sofronie relatează experiența acestuia cu un „bătrân” ale cărui cuvinte sunt taxate drept „o greșeală”⁶⁶.

Comparația de mai sus demonstrează puternica dependența a arhimandritului Sofronie de tradițiile bizantine și athonite contemporane.

Arhimandritul Sofronie despre ascultare și persoană

Integrarea elementelor tradiționale în învățătura sa despre persoană îi permite arhimandritului Sofronie să ofere o justificare teologică mai profundă a „stărețismului” (*starcestvo*). Ascultarea e un mijloc eficient de realizare a persoanei în om. Pentru arhimandritul Sofronie persoana e principalul element constitutiv al asemănării cu Dumnezeu, și asta explică de ce el vorbește mult de dimensiunea dinamică a asemănării omului cu Dumnezeu. Chip și asemănare cu Dumnezeu, omul e chemat la plinătatea unei comuniuni nemijlocite cu Dumnezeu⁶⁷. Ca practică dinamică, ascultarea îl ajută pe ucenic să intre în curentul voinței divine veșnice și să devină astfel un părtaș al vieții dumnezeiești⁶⁸. Îl introduce pe om în viața dumnezeiască ca realizare a asemănării sale cu Dumnezeu.

Ascultare și Treime

Arhimandritul Sofronie explorează într-un mod original perihoreza din Treime pentru a arunca lumină asupra ascultării lui Hristos și a exploata implicațiile ei ascetice. Tradiția bizantină fixează și ea ascultarea lui Hristos drept model pentru ascultarea monahală. Totuși Părinții nu leagă ascultarea kenotică a Omului Hristos de teologia Treimii, în care pentru ei nu există nici un element evident kenotic. Comentariile patristice la *Filipeni* 2, 6 o leagă exclusiv de Întrupare. Dacă

⁶⁶ *Stareț Siluan*, p. 18.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁸ *Ob osnovah*, p. 20; cf. „Cuv. ascetice” B-39.

folosesc modelul uman al Omului Hristos din acest pasaj, ei accentuează semnificația lui pastorală și morală. Astfel, pentru avva Varsanufie din Gaza ascultarea ne face asemenea Fiului Omului⁶⁹. Un exemplu de ascultare vede în Hristos și Sfântul Ioan Cassian:

„supunându-mă cu totul părintelui meu [duhovnicesc] imitam întru câtva pe Cel despre Care s-a spus: «S-a smerit pe Sine Însuși, ascultător făcându-Se până la moarte» (*Flp* 2, 8) și rosteam smerit și eu cuvântul Său: «N-am venit să fac voia Mea, ci voia Tatălui Care M-a trimis» (*In* 6, 38)»⁷⁰.

Arhimandritul Sofronie merge însă mai departe, aplicând ideea exemplului lui Hristos planului Treimii. Arhimandritul Sofronie se referă la triadologia tradițională care învață că „fiecare Ipostasă e purtătoare a plinătății absolute a Ființei divine”⁷¹, dar explică acest dinamism reciproc ca fiind datorat automicșorării kenotice a unei Ipostase în fața Alteia. Tatăl Se golește pe Sine Însuși, Își golește plinătatea ființei Sale, dând-o Fiului Care o „întoarce” Tatălui⁷². În acest context ascultarea presupune nu numai împlinirea voinței altei persoane; ea include îmbrățișarea întregului spectru al tuturor manifestărilor acestei alte persoane. Prin această ascultare kenotică ultimă din Treime se realizează perihoreza dinamică a Persoanelor. Într-o atare perspectivă trinitară kenotică, ascultarea e expresia iubirii dumnezeiești. În modelul trinitar distincția între ascultare și iubire e întrucâtva estompată.

„Întoarcerea” Fiului spre Tatăl se vede și în Hristosul întrupat în orientarea Lui ipostatică existențială spre Tatăl exprimată în afirmațiile Lui de tipul „nu Eu, ci Tatăl”: „Eu trăiesc prin Tatăl” (*In* 6, 57; cf. 5, 30; 7, 18; 15, 15). Deși Dumnezeu întrupat, Hristos evită orice „lucrare dumnezeiască” proprie, în așa fel încât Ipostasa Tatălui Se manifestă în modul absolut prin „ecranul absolut transparent” al Ipostasei care se golește

⁶⁹ *Repl.* 251, p. 154–155.

⁷⁰ *Conf.* 19, 6, p. 46.

⁷¹ *Rojdenie*, p. 175.

⁷² *Videt Boga*, p. 234.

pe sine a lui Hristos⁷³, iar prin această kenoză devine „întruparea Tatălui” (*Evr* 1, 3).

Proiectarea perihorezei în planul relațiilor umane de către arhimandritul Sofronie e ajutată de teologia sa despre chip și asemănare. Umanitatea e modelată după Prototipul Treimii ca atare, umanitatea trebuie să imite viața treimică, viața care s-a arătat în și prin Hristos.

În viața Treimii care constă din iubire (cf. *I In* 4, 8),

„iubirea transferă existența persoanei care iubește în fața ința iubită și asimilează astfel viața ei”⁷⁴.

Asimilarea vieții celuilalt presupune asumarea în ființa noastră a manifestărilor acelei persoane, îndeosebi a voinței lui. Trecerea principiului „iubirea e ascultare” din Treime în plan uman e implicită în Evanghelie. În Treime ideea ascultării ca iubire se găsește în *Ioan* 14, 31: „Eu iubesc pe Tatăl, și precum Tatăl Mi-a poruncit, așa fac” (*In* 14, 31). La nivelul umanității acest principiu se aplică relației între Hristos și următorii Lui: „Dacă Mă iubiți, veți păzi poruncile Mele” (*In* 14, 15; cf. 14, 23).

Pe baza acestui principiu, arhimandritul Sofronie face aceeași legătură în planul relațiilor umane:

„Cine iubește pe fratele său, vrea firește să împlinească voia fratelui său, smerindu-se înaintea lui”⁷⁵.

Ascultarea e văzută de arhimandritul Sofronie ca o „deschidere” spre realizarea potențialului ipostatic în om. Ea actualizează principiul perihorezei între ipostase în plan uman. O ipostasă ia în ea însăși (prin ascultare) cealaltă ipostasă. Ceea ce arhimandritul Sofronie exprimă astfel:

„Fără cultura adevăratei ascultări persoana rămâne în mod inevitabil într-un circuit închis în sine [...]. Absența ascultării în predispoziția unei persoane e semnul autentic al unei boli a sufletului care restrânge persoana în

⁷³ *Félicité*, p. 44 (cf. *In* 14, 9).

⁷⁴ *Félicité*, p. 21 ; *Videt Boga*, p. 184.

⁷⁵ *Rojdenie*, p. 173.

limitele egoismului individualist — opusul principiului ipostatic al existenței”⁷⁶.

Apoi cum s-a arătat mai sus, principiul ipostatic al existenței este legat de ideea universalității sau purtării deplinătății existenței multiipostatice. În virtutea luării în sine a voinței și a celorlalte persoane, ascultarea ajută progresul persoanei în dezvoltarea capacităților ipostatice ale omului, în „luarea în sine a altor ipostase”:

„Progresând în practica ascultării, persoana învață să iubească stările și manifestările ei nu numai ca ale sale proprii, ci ca un fel de revelație a ceea ce are loc în lumea omenească. Orice suferință sau durere, fie ea fizică sau morală, orice succes, înfrângere sau pierdere, sunt trăite de acea persoană nu ca o închidere în sine egoistă, ci în așa fel încât în mintea ei intră suferința altora, întrucât în fiecare clipă mii de oameni trec prin stări asemănătoare. Rezultatul natural al unei atare mișcări a minții omenești e rugăciunea pentru întreaga lume”⁷⁷.

În rugăciunea pentru întreaga lume în care arhimandritul Sofronie vede realizarea principiului ipostatic, se exprimă o universalitate asemenea lui Hristos. În rugăciune persoana unifică întregul purtând în ea deplinătatea lui:

„În sufletul începătorului care practică ascultarea se dezvoltă mila pentru întreaga umanitate și rugăciunea lui dobândește caracter cosmic, incorporând în ea Adamul întreg, cu alte cuvinte devine ipostatică, după modelul rugăciunii lui Hristos din Ghețimani”⁷⁸.

Există în tradiția patristică exemple în care ascultarea e legată de iubire. De exemplu, când prezintă rezultatele ascultării în cinci trepte progresive, Sfântul Grigorie Sinaitul pune

⁷⁶ *Ibid.*, p. 173–174.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 174–175.

pe treapta cea mai înaltă „iubirea care e Dumnezeu”⁷⁹. Avva Varsanufie formulează principiul:

„Dacă nu ascuți înseamnă că nu iubești”⁸⁰.

Totuși la Părinți nu găsim o explicație suficientă a acestei legături. Arhimandritul Sofronie nu numai că explică această legătură, dar o vede dintr-un nou unghi.

În ascultare, manifestările unei persoane — voința, mentalitatea, experiențele, aspirațiile ei — sunt luate în sine de o altă persoană care imită prin această relație Persoanelor divine din Treime. O astfel de perspectivă îl face în stare pe arhimandritul Sofronie să explice absolutismul tradițional al ascultării: dacă „bătrânul” harismatic e ascultat (asimilat) în mod total, ucenicul său devine „întipărirea” lui. Nu e cultul personalității unui guru, ci ideea paulină a imitării părintelui duhovnicesc (*1 Co 4, 16*). Ca atare, ascultarea e interpretată ca un „antrenament în iubire”. Într-o scrisoare către D. Balfour, arhimandritul Sofronie numește monahismul „o formă specială de iubire”⁸¹. Tăgăduindu-se pe sine și făcând loc „celuilalt” — împlinind voia „bătrânului” sau aproapei, asimilând universul său mental — ascetul experimentează o creștere a iubirii. Cu cât mai mare e tăgăduirea de sine și micșorarea, cu atât mai larg e acest loc și cu atât mai mare e în cele din urmă iubirea. Acest efect devine universal, o altă reflecție a iubirii trinitare. Prin ascultare și iubire ucenicul iese din egoismul său și simte starea celorlalți:

„Practica ascultării dezvoltă în noi puterea unei simțiri blânde și delicate a stării spirituale a unui tot mai mare număr de oameni”⁸².

Ceea ce arată cum anume e menită practica ascultării pentru creșterea ucenicului ca persoană. Această idee e afirmată în mod explicit în următorul pasaj:

⁷⁹ GRIGORIE SINAITUL, *Cap.* 120, p. 54.

⁸⁰ VARSANUFIE, *Repl.* 231, p. 143.

⁸¹ „Scrisori către Balfour”, C 13 (19 septembrie 1936).

⁸² *Rojdenie*, p. 173.

„Înaintând în ascultare — de Dumnezeu și de aproapele — înaintăm în iubire: ne lărgim ființa și limita acestei lărgiri e deplinătatea înțeleasă ca primirea de fiecare om a deplinătății existenței umane universale și a deplinătății existenței veșnice”⁸³.

Învățătura arhimandritului Sofronie despre persoană ne ajută să vedem de ce anume ascultarea e modul cel mai efectiv de realizare a țelului ultim al vieții ascetice care, potrivit arhimandritului Sofronie, e realizarea persoanei în rugăciunea pentru întreaga lume, iar aceasta e actualizarea prin excelență a Prototipului trinitar.

„A lua în sine” la arhimandritul Sofronie și Dostoievski

În perspectiva trinitară a ascultării a arhimandritului Sofronie pare a avea un ecou ideea lui Dostoievski a unei persoane care „ia în” ea însăși altă persoană. La Dostoievski „bătrânul” (*stareț*) harismatic trebuie „să ia” în sine pe începător — viața și personalitatea lui. Atât la Dostoievski, cât și la arhimandritul Sofronie iubirea e văzută drept mijlocul de asimilare al unei alte persoane. Dar această asemănare nu trebuie să ne facă să nu vedem și deosebirile dintre gândurile lor.

Mediile lor de formare sunt diferite. Dostoievski scrie având preocupări literare. În *Frații Karamazov* „starețul” Zosima apare în șirul personajelor ca un ideal ultim al iubirii, la polul existențial opus lui Smerdeakov. Dostoievski nu e interesat în caracterul sacramental al povătuirilor „starețului”. Leontiev credea că personajul „starețului” Zosima e caracterizat nu atât de realism istoric, cât de un „idealism umanist”⁸⁴. Pe urmele lui Leontiev s-au evidențiat discrepanțele între sfântul real (Ambrozie de la Optina) și un personaj literar ca „starețul” Zosima cu multe „rude” în literatura universală⁸⁵. Idealul umanist al iubirii care îmbrățișează toate al lui Dostoievski

⁸³ *Ob osnovah*, p. 17.

⁸⁴ K. LEONTIEV, „O vsemirmoi liubvi. Reci Dostoevskogo na Puškinsk-kom prazdnike”, *Varșavskii Vestnik*, 1890, p. 280–303.

⁸⁵ S. LINNÉR, *Staretz Zosima and The Brothers Karamazov. A Study in the Mimesis of Virtue*, Stockholm, 1975.

derivă dintr-un accent literar pus pe valoarea morală a iubirii în spectrul interacțiunii psihologice umane. Ca atare, romanele lui Dostoievski nu pot fi socotite drept parte a tradiției ascetice răsăritene.

Spre deosebire de Dostoievski, principiul unei iubiri care îmbrățișează toate prin ascultare de un „bătrân” harismatic formulat de arhimandritul Sofronie se dezvoltă pe baza unei *viziuni dogmatice*: e rezultatul unei proiecții a Treimii în planul existenței umane. Această formulare dogmatică e străină lui Dostoievski, care nu se referă nici la dogmele trinitare sau hristologice ale Bisericii, nici la moștenirea patristică. În hristologia sa (din capitolul „Marele Inchizitor”) accentul e pus pe categorii umaniste și morale, mai degrabă decât ontologice, în timp ce arhimandritul Sofronie scrie din experiența sa vie atât de ucenic al monahilor, cât și de părinte duhovnicesc.

Ascultare și disciplină

Arhimandritul Sofronie accentuează importanța ascultării pentru creștinism întrucât ascultarea reflectă percepția creștină a Dumnezeirii ca ipostatică. Ascultarea manifestă nemijlocirea relației personale între Dumnezeu și om. Caracterul personal al acestei relații îl evidențiază noțiunea biblică de legământ:

„Principiul ascultării ipostatice e legat în mod indisolubil de noțiunea noastră teologică de persoană/ipostasă care derivă din înțelegerea ortodoxă a revelației divine privitoare la Creatorul și Prototipul nostru — Sfânta Treime, unde fiecare Ipostasă e Purtătoarea plinătății absolute a Ființei dumnezeiești. Pierderea acestei teologii sau abateră de la ea conduce la năzuința conștientă sau inconștientă spre «suprapersonal», având drept rezultat faptul că «generalul» va prevala asupra «personalului». În acest caz, ascultarea va fi cerută nu în legătură cu persoana umană, ci ca o supunere față de o «lege», «regulă», «funcție», «instituție» ș. a. m. d.»⁸⁶.

⁸⁶ *Rojdenie*, p. 175.

Același caracter personal al ascultării creștine va trebui să marcheze și viața Bisericii. Arhimandritul Sofronie face o clară distincție între „ascultarea evanghelică” și „disciplină”: „Ascultarea nu e o regulă, ci o persoană”. Când disciplina predomină asupra ascultării creștine, „există posibilitatea pierderii ultime a însuși scopului creștinismului și sensului vieții”. De aici arhimandritul Sofronie trage următoarea concluzie:

„Abaterea de la dreapta percepere a principiului persoanei în ființa lui Dumnezeu va diminua puterea năzuinței noastre spre ascultarea personalistă desăvârșită, ceea ce ar fi o pierdere care nu poate fi răscumpărată de nici un succes exterior sau instituție exterioară, nici de perfecțiunea infrastructurii vreunui «întreg» impersonal”⁸⁷.

De aceea, arhimandritul Sofronie avertizează împotriva unei percepții eronate a ascultării monahale pe care o pune în contrast cu disciplina:

„Ascultarea monahală e un act religios și, ca atare, trebuie să fie liberă, altfel și-ar pierde semnificația religioasă. Ascultarea e rodnică numai atunci când are caracterul unei tăgăduiri libere a voinței și înțelegerii [...] de dragul învățării voinței lui Dumnezeu [...]. Dacă în mănăstire egumenul sau alți povățuitori duhovnicești sunt obligați să folosească «disciplina», e un semn al decăderii monahismului, și poate chiar a întregii înțelegeri a scopului și esenței lui”⁸⁸.

Chiar și în manifestările ei cele mai simple, care văzute din exterior pot părea o simplă disciplină, ascultarea are un scop mai înalt decât simpla ordonare a vieții omului.

Libertate și ascultare

Arhimandritul Sofronie evidențiază faptul că ascultarea poate părea ca aservind pe cineva altei persoane (așa cum i se

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ob osnovah*, p. 19.

părea lui Berdiaev). În acest context, arhimandritul Sofronie se referă la Sfântul Ioan Scărarul care afirmă că

„începătorul care se predă robiei de bunăvoie primește în schimb libertatea”⁸⁹.

Astfel, experiența ascultării e experiența adevărului libertății în Dumnezeu. Iată cum explică arhimandritul Sofronie acest paradox: Realitatea Ființei dumnezeiești transcende categoriile umane aflându-se dincolo de sesizarea minții omului. Într-o asemenea perspectivă, omul e văzut drept captivul propriei lui viziuni imperfecte de realitate și sclavul lui însuși:

„În actul tăgăduirii voinței și gândirii sale nedesăvârșite de dragul rămânerii lui în căile voii lui Dumnezeu care întrece orice înțelepciune omenească, monahul nu tăgăduiește în realitate decât propria lui voință de sine pătimășă și egoistă și mintea lui mică și neajutorată”⁹⁰.

Arhimandritul Sofronie citește în pasajul biblic din *1 Ioan* 5, 4 faptul că întotdeauna „calea credinței care biruie lumea” e calea ascultării. Prin ascultare dobândim însă nu numai o libertate față de o „gândire nedesăvârșită”. În umanitatea căzută, acțiunile sunt controlate de preocupări existențiale centrate pe „sine”. Prin ascultare ascetul învață să-și mute preocuparea existențială dincolo de sfera „sinelui” prin aceea că se lasă condus de un „non-sine”, de preocuparea existențială a altuia. Așa cum am văzut mai sus, eliberarea de „sine” reprezintă aspectul negativ al libertății: *libertatea față de*. Ideea arhimandritului Sofronie implică însă și o libertate în aspectul ei pozitiv: *libertate pentru* împlinirea voii lui Dumnezeu. La nivelul ei cel mai de jos, ascultarea e

„supunerea voinței cuiva părintelui său duhovnicesc de dragul unei mai bune cunoașteri a voii lui Dumnezeu”.

Începând de la această formă simplă de ascultare, ascetul atinge o treaptă mai înaltă, pe care arhimandritul Sofronie o definește drept

⁸⁹ IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 4, PG 88, 680C.

⁹⁰ *Ob osnovah*, p. 19.

„puterea activă a minții noastre care se străduiește să urmeze poruncile lui Hristos”⁹¹.

Ascultarea monahului crește de la o practică exterioară spre o orientare existențială ipostatică prin care ascetul asimilează voința lui Dumnezeu și astfel modul divin de existență.

Aceste două aspecte ale libertății (*față de și pentru*) sunt însă strâns legate: libertatea „față de” duce la libertatea „pentru”. Aspect legat de ideea de libertate a Sfântului Maxim Mărturisitorul care vede în posibilitatea alegerii „semnul unei nedesăvârșiri, al unei limitări a adevăratei noastre libertăți”⁹². Pentru Sfântul Maxim, deliberarea e doar atât: o *de-liberare*. Devine astfel limpede de ce anume ascultarea, tăgăduirea de bunăvoie a voinței de alegere restaurează desăvârșirea și libertatea noastră naturală. Eliberarea de „sine” îngăduie persoanei să urmeze voința naturală (*thelema physikon*) adevărată a firii, fără intervenția preferințelor divizate ale voinței deliberative (*thelema gnomikon*) a indivizilor.

La arhimandritul Sofronie această idee nu se exprimă în aceiași termeni, dar învățătura sa despre persoană presupune acest efect al ascultării. În Dumnezeu există o singură voință în care, ca să folosim terminologia Sfântului Maxim, voința naturală și cea deliberativă sunt identice. Arhimandritul Sofronie subliniază faptul că dogma trinitară presupune

„identitatea absolută între persoană și esență. Nu există distanță (*diastasis*) între Persoană și Esență. Unitatea între conștiința de sine personală și esență este deplină. [...] În esența divină unică nu e nimic care să nu fie «enipostaziat», care să existe dincolo de conștiința de sine a persoanei”⁹³.

Spre deosebire de Existența divină existența umană în starea ei căzută are în ea o contradicție între principiul naturii și principul ipostasei. Arhimandritul Sofronie scrie:

⁹¹ *Rojdenie*, p. 172.

⁹² V. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 125.

⁹³ *Felicitate*, p. 28.

„Ca persoane, noi ne găsim într-o acută contradicție cu unele manifestări ale naturii noastre. Ne naștem ca persoane doar în mod potențial. Când acest principiu [*nacealo*] ajunge în noi un anumit stadiu de dezvoltare, atunci au loc conflicte între persoana noastră în autodeterminarea ei, pe de o parte, și impulsurile naturii noastre căzute, pe de altă parte”⁹⁴.

Arhimandritul Sofronie vede starea necăzută a omului ca una liberă de această contradicție; cei doi „poli” ai existenței noastre — natura și ipostasa — vor fi într-o „identitate a ființei” care e „armonia integrală a vieții noastre veșnice”.

„În desăvârșirea noastră finală se va realiza identitatea [*tojestvo*] naturii și persoanei”⁹⁵.

„Când vom renunța la voia noastră [...] vom depăși «diviziunea» pe care a introdus-o în natura noastră căderea lui Adam”⁹⁶.

Ascultarea lovește în inima ei contradicția între persoană și natura căzută. În aspectul ei negativ (tăgăduirea vocii proprii) practica ascetică a ascultării îngăduie desfacerea legăturii dintre natură și purtarea omului: natura căzută nu mai controlează comportamentul nostru. Preocuparea existențială se mișcă *dincolo* de „sine”. Tăgăduirea „sinelui” poate fi cultivată practic conformându-ne oricărei alte voințe, nu celei „proprii”, și ea este exprimată în formula athonită citată cu respect de arhimandritul Sofronie: „Numai să nu fie după noi (*Liș bi ne po-nașemu!*)”⁹⁷. Practica tăgăduirii de sine este, cum am văzut, o pregătire pentru efectul pozitiv al ascultării — centrarea preocupării existențiale pe „celălalt”, în cele din urmă pe Dumnezeu. Legătura între ascultarea de om și ascultarea de Dumnezeu e făcută de arhimandritul Sofronie în următoarele cuvinte:

⁹⁴ *Videt Boga*, p. 196.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁹⁶ *Ob osnovah*, p. 17.

⁹⁷ „Cuv. ascetice” A-2.

„Dacă nu facem ascultare față de fratele nostru, cum ne vom smeri în fața lui Dumnezeu și vom fi ascultători împlinind voia Lui măreață, veșnică și dumnezeiască?”⁹⁸

Astfel prin *libertatea față de*, prin ascultare față de un „bătrân” („stareț”) harismatic dobândim în sinea noastră micșorată și umilită *libertate* (sau loc) *pentru* Dumnezeu. Făcând așa, nu desființăm, ci descoperim de fapt propria noastră libertate.

*

Arhimandritul Sofronie și Părinții prețuiesc așadar ascultarea mai presus de celelalte virtuți și o văd ca pe o treaptă necesară în progresul vieții ascetice. Același acord există și în ce privește rezultatele ascultării — ea îl face pe ucenic „inaccesibil păcatului” și generează virtuți cum sunt smerenia și nepățimirea —; în tratarea ei ca un sacrament harismatic, în care cuvântul „bătrânului” e primit ca venind de la Dumnezeu, nu de la om; precum și în ce privește legătura între ascultare și libertate. Arhimandritul Sofronie moștenește această abordare tradițională prin tradiția athonită vie, mai cu seamă prin Sfântul Siluan Athonitul.

Arhimandritul Sofronie introduce însă o nouă profunzime teologică în înțelegerea ascultării față de un „bătrân” harismatic (așa-numitul „stărețism”). El deduce importante implicații din modelul trinitar care s-a arătat în Hristos. Perspectiva trinitară asupra persoanei i-a îngăduit să justifice practica ascultării ca imitare și reflectare a modului trinitar de existență. Teologia sa îi îngăduie să explice cum anume realizează ascultarea creșterea ipostatică de la starea de individ la cea de centru ipostatic care poartă în el deplinătatea existenței universale. Acesta e caracterizat de realizarea ultimă a Prototipului trinitar în rugăciunea pentru întreaga lume. În afara rolului ziditor al ascultării, arhimandritul Sofronie accentuează faptul că, începând să „ia în” sine însuși o altă persoană, ucenicul învață prin aceasta principiul ipostatic al cuprinderii în

⁹⁸ *Rojdenie*, p. 173.

sine a altor ipostase. Arhimandritul Sofronie cunoaște preocupările existențialiștilor din secolul XX cu privire la libertate individului. Răspunzându-le acestora, el integrează ideea patristică în propriul său cadru teologic, pentru a dovedi că ascultarea nu contrazice libertatea, ci conduce la ea. Această temă îl distinge pe arhimandritul Sofronie ca teolog creator care reelaborează ideile tradiționale privitoare la ascultarea monahală în cadrul coerent al propriei sale teologii.

Aducerea-aminte de moarte

Aducerea-aminte de moarte în tradiția creștină

Creștinismul vestește lumii că Dumnezeu nemuritor a murit pe cruce și a înviat din morți redându-ne prin aceasta darul vieții veșnice. Evenimentul Golgotei, „moartea desființată de moarte”, e central în propovăduirea creștină până acolo încât Noul Testament a putut fi numit „evanghelia morții” (J. Pelikan). Spre deosebire de credința iudaismului concentrată pe viața acestei lumi, Biserica primară pune în prim-planul Crezului ei biruința asupra morții, mutând aspirațiile ei principale dincolo de hotarele lumii văzute în Împărăția veșnică, dar care „nu e din lumea aceasta” (*In* 18, 36). Pentru creștini, însăși ideea mântuirii a ajuns să însemne dobândirea vieții fără moarte pe care Hristos a făgăduit-o tuturor celor care cred în El (*In* 6, 47). Moartea era văzută drept „ultimul dușman” al umanității (*eschatos echthros*, cf. *1 Co* 15, 26), un dușman atât de puternic că Însuși Dumnezeu a trebuit să Se coboare din cer ca să-l biruie.

În creștinismul răsăritean, atitudinea față de moarte primește o expresie articulată în tradiția liturgică. Pe de o parte, moartea e zugrăvită în întreaga ei urâțenie și în tot caracterul ei sumbru:

„Plâng și mă tânguiesc când mă gândesc la moarte și văd în morminte frumusețea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând fără mărire și fără chip.”

Faptul morții arată prețul real al existenței omenești și lucrurilor create în general:

„Toate sunt mai neputincioase decât umbra, toate mai înșelătoare decât visurile; o clipă numai, și pe toate acestea moartea le primește”. „Deșertăciuni sunt toate cele omenești! câte mai rămân după moarte?” „Toate sunt țărână, toate cenușă, toate umbră”¹.

Slujbele Bisericii constituie, așadar, o bogată sursă pentru un tip de ascetism care pune un accent extrem pe lumea de dincolo, perspectivă folosită ca justificare teologică pentru renunțarea monahală la lume și valorile ei materiale. În tradiția ascetică monahală, „aducerea-aminte de moarte” (*mneme thanatou*) e un laitmotiv omniprezent al eforturilor ascetice, până acolo încât ascetismul a putut fi rezumat drept o „școală a pregătirii pentru moarte”². Ideea patristică a aducerii-aminte de moarte și prelucrarea ei de autorii ascetici ruși din ultimele trei secole are trei puncte principale.

Mai întâi, practica ascetică a concentrării pe faptul morții e menită să producă o mai efectivă renunțare la lume punând viața prezentă într-o perspectivă veșnică. Conștiința sfârșitului final al existenței pământești ne ajută să realizăm o detașare de lumea materială și plăcerile ei³. Sfântul Grigorie din Nazianz ilustrează aceasta în *Epistola* 31, în care-și sfătuiește prietenul să trăiască viitorul, nu prezentul, și să-și facă din viața acesta o meditare și o practică a morții⁴. Sfântul Atanasie cel Mare relatează că Sfântul Antonie trăia în morminte ca să aibă sub ochi mereu reminiscența fizică a morții. Întreaga perspectivă ascetică e marcată de accentul pus pe controlul între viața vremelnică de aici și viața veșnică de dincolo. Din

¹ „Rânduiala înmormântării”, *Molitvelnic*, ed. III, Ed. IBMBOR, 1979, p. 179–180.

² V. ILIN, „Velikaia Subbota (o taine smerti i bessmertia)”, *Put' 57* (1938), p. 48–57, aici p. 54 (cu referire la părintele Florenski). EVAGRIE, *Prat.* 52, p. 618: viața anahoretică e un exercițiu al morții; cf. ISAAC, *Gr. Hom.* 34, p. 152: dragostea de tăcere e o neîncetată aducere-aminte de moarte.

³ GRIGORIE AL NYSSEI, *Virg.*, p. 258–259.

⁴ GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Epist.* 31, p. 39; *Epist.* 168, p. 59; cf. *Carm. mor.* 1, 2, 5, 2, PG 37, 607A.

acest contrast Sfântul Atanasie deduce că, dacă am trăi în fiecare zi ca și cum am muri a doua zi, nu vom mai păcătui⁵. Avva Evagrie scrie că

„monahul trebuie să trăiască ca și cum ar muri mâine, dar să se folosească de trup ca și cum ar trăi o viață îndelungată”⁶.

În al doilea rând, frica de răsplata finală îndeamnă la căință și împiedică păcătuirea. Adeseori aducerea-aminte de moarte e legată de aducerea-aminte a înfricoșatei Judecăți. Stimulând frica în ascet, aducerea-aminte de pedeapsa veșnică devine un „izvor al aproape oricărei virtuți”⁷. Această teamă alimentează pocăința pentru greșelile și faptele rele din trecut. Astfel, amintind de moarte unei fecioare căzute, Sfântul Vasile cel Mare o cheamă la pocăință⁸. Frica de pedeapsă servește și ca o descurajare efectivă a păcătuirii și așa a și fost folosită de seorii de Părinți în învățătura lor ascetică:

„Cine se gândește mereu la moarte [...] nu poate rătaei”⁹.

Sfântul Maxim Mărturisitorul crede că cine se teme de pedeapsă se înfrânează de la patimi¹⁰. Amintirea morții e uncori recomandată ca armă împotriva poftelor trupești¹¹. Sfântul Ioan Scărarul rezumă astfel:

„Adu-ți aminte de sfârșit și nu vei păcătui nicicând”¹².

Aceeași frică îl ajută astfel pe ascet să-și mențină trezvie (*nepsis*) și autocontrolul și aduce zdrobirea inimii¹³.

⁵ ATANASIE, *Vie* 8, 1, p. 156, *ibid.*, 16. 4–17. 4, p. 178–182. *ibid.*, 19, 2, p. 186.

⁶ EVAGRIE, *Pract.* 29, p. 576.

⁷ ISIHIE, *Epist. Theod.* 155, p. 165; cf. FILOTEI, *Cap.* 38, p. 286; GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Or.* 32, 1, p. 85.

⁸ VASILE CEL MARE, *Epist.* 46, p. 122–123.

⁹ PALADIE, *Laus.* 4, p. 6.

¹⁰ MAXIM, *Cap. car.* 1, 3, p. 50; cf. *ibid.*, 2, 81, p. 132.

¹¹ FILOTEI, *Cap.* 6, p. 275.

¹² IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 6, PG 88, 800A.

¹³ Cf. TEODOR STUDITUL, *Descr.* 23, PG 99, 1712B: „Să veghem cfeii murim”; cf. DOROTEI DIN GAZA, *Instr.* 52, p. 230–232: aducerea-aminte de moarte îl face pe monah să se cerceteze pe sine; cf. *Apophth.*, PG 65,

În al treilea rând, anticiparea răsplătirii eshatologice stimulează râvna ascetică. Aducerea-aminte de fericirea eshatologică servește menținerii tensiunii ascetice¹⁴. Adeseori ea e recomandată ca mijloc de a evita akedia¹⁵. Nostalgia duhovnicească după viața de după moarte e un element vital al monahismului. În această înțelegere optimistă autorii creștini se fac ecoul genului literar păgân al literaturii de consolare. Sfântul Teodor Studitul înregistrează zicerea unui monah bătrân:

„Să fim treji [...], să ne aducem aminte și de Împărăția cerurilor”¹⁶.

Potrivit avvei Dorotei din Gaza, un motiv al nepăsării duhovnicești e că n-am gustat nici odihna așteptată, nici chinul veșnic¹⁷.

Confruntarea cu problema morții era proprie și climatului intelectual al epocii arhimandritului Sofronie, epocă marcată de o revizuire fundamentală a unor teme filozofice centrale: tema morții are un loc proeminent și scrierile autorilor existențialiști. Kierkegaard și Heidegger au redeschis investigația morții dintr-o nouă perspectivă, existențială¹⁸. Ambii evidențiază un anume *absolutism* în faptul morții. Tema morții primește o interpretare proaspătă și în psihologie: la Freud ea dobândește o semnificație centrală. Realitățile istorice ale începutului secolului XX marcat de primul război mondial și de revoluția bolșevică din 1917 au făcut moartea încă și mai prezentă în mințile contemporanilor arhimandritului Sofronie.

Problema morții a fost ridicată și în gândirea religioasă rusă devenind o trăsătură dominantă a cadrului filozofic al gândirilor lui N. Feodorov (1828–1903), V. Rozanov (1856–1919) și N. Berdiaev (1874–1948). În diverse moduri, ei toți au recunoscut semnificația supremă a faptului morții: ea e

389C: aducerea-aminte de moarte ne ajută să fim treji; MAXIM, *Lib. ascet.* 27, PG 90, 932C.

¹⁴ Cf. ISAAC, *Gr. Hom.* 38, p. 163; *ibid.*, 71, p. 277.

¹⁵ IOAN SCĂRARUL, *Scala parad.* 13, PG 88, 861A.

¹⁶ TEODOR STUDITUL, *Const.* 23, PG 99, 1712B.

¹⁷ DROTEI, *Instr.* 125, p. 382.

¹⁸ S. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, mai cu seamă p. 82; cf. M. HEIDEGGER, „Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode”, în *Sein und Zeit*, ed. M. Niemeyer, Tübingen, 1957.

„faptul cel mai profund și semnificativ al vieții [...] el singur dă adevărată profunzime problemei sensului vieții”¹⁹.

Arhimandritul Sofronie și tipurile aducerii-aminte de moarte

Aducerea-aminte de moarte a fost și punctul de pornire al experienței mistice a arhimandritului Sofronie. Importanța acestei teme pentru teologia lui ascetică se vede și din faptul că i-a dedicat un întreg capitol din *Îl vom vedea așa cum este*²⁰. Ea ocupă un loc înalt pe scara virtuților ascetice. Aducerea-aminte de moarte e văzută ca una din manifestările „negative” ale harului dumnezeiesc, manifestări care includ kenoza și părăsirea de Dumnezeu. Toate acestea sunt privite ca etape necesare ale realizării în om a persoanei. Prin urmare, în scrierile arhimandritului Sofronie aducerea-aminte de moarte e predominant marcată de implicațiile ei *negative*, mai degrabă decât de anticiparea pozitivă a fericirii eshatologice. Deși menționează moartea și în aspectul ei pozitiv²¹, aceste pasaje sunt motivate de necesitatea pastorală de a-i mângâia pe cititori. Aspectul pozitiv — „anticiparea fericirii” — a fost mult accentuat de teologi ortodocși contemporani, cum sunt părintele Alexander Schmemmann sau mitropolitul Antony Bloom. Spre deosebire de ei, la arhimandritul Sofronie moartea e evocată nu atât ca o trecere spre Împărăția veșnică, cât drept problema tragică a negării vieții. Chiar și în pasajele sale de mângâiere, arhimandritul Sofronie nu spune cititorilor săi să se împace cu tragedia morții ori „să crească în armonie cu căile lui Dumnezeu” (A. Bloom), ci îi îndeamnă să trăiască tragedia morții ca o tragedie *deplină* și o rânduială a lui Dumnezeu²².

¹⁹ N. BERDYAEV, *Destiny of Man*, p. 249 sq; V. ROZANOV, „Smert... i što za neiu”, în *Almanah „Smert”*, Sankt Peterburg, 1910; *Id.*, *Apokalipsis našego vremeni*, Sergiev Posad, 1917, p. 47–57; N. FEODOROV, *Socinenia*, p. 163, 169, 411, 473 sq, 559.

²⁰ *Videt Boga*, p. 8–16.

²¹ *Pisma v Rossiiu*, p. 129–132, 136, 154–155.

²² *Ibid.*, p. 129–132.

Pentru el, puterea acestei tragedii generează în noi forța care ne va face în stare să trăim pe măsura chemării lui Hristos, să „facem a noastră biruința Lui asupra morții”²³.

*Primul tip: aducerea-aminte de moarte
ca experiență intelectuală și rădăcinile ei*

Arhimandritul Sofronie vorbește despre fascinația sa înec din copilărie față de taina morții. Mai târziu, în timpul primului război mondial, când „veștile despre mii de victime nevinovate ucise pe front l-au pus brutal în fața unei viziuni tragice despre realitate”, în mintea sa a început să predomine problema veșniciei²⁴. Această căutare se potrivește bine cu linia gândirii Sfântului Grigorie din Nazianz, pentru care fragilitatea vieții noastre e o sursă de inspirație potică²⁵. O atare aducere-aminte de moarte e rezultatul unei întâlniri *intelectuale* cu faptul morții.

Pentru arhimandritul Sofronie, în inima chestiunii stă problema teodiceei: dacă viața e fragilă și aparent absurdă, atunci de ce ne mai este dată, ba chiar „impusă”²⁶? Această perspectivă a morții care intențează un „proces” lui Dumnezeu, e prea „îndrăzneată” pentru cadrul gândirii patristice preocupată să mențină bunătatea lui Dumnezeu mai presus de orice suspiciune. Revolta arhimandritului Sofronie împotriva morții poate fi pusă mult mai ușor în paralel cu cea din existențialismul occidental și din filozofia rusă. Arhimandritul Sofronie recunoaște că a citit cărți despre moarte²⁷, ceea ce e probabil o aluzie la acești autori, cu ale căror idei era în mod limpede familiarizat.

La o analiză mai atentă însă, reiese însă că nu existențialismul occidental și filozofia rusă au jucat un rol decisiv în formarea noțiunii aducerii-aminte de moarte a arhimandritului Sofronie.

²³ Cf. *Videt Boga*, p. 61.

²⁴ *Ibid.*, p. 8.

²⁵ Cf. *Carm. mor.* 2. 14. 17, PG 37, 757A; cf. *Carm. hist.* 1. 73. 11–12, PG 37, 1421A.

²⁶ *Videt Boga*, p. 8, 12; *Pisma v Rossiiu*, p. 121.

²⁷ *Pisma v Rossiiu*, p. 20.

ARHIMANDRITUL SOFRONIE ȘI EXISTENȚIALIȘTII. Cuvântul „absurd” folosit de arhimandritul Sofronie sugerează o dependență de abordarea morții de către existențialiști. Pentru aceștia moartea e marele simbol al finitudinii și absurdității omului.

Între alți existențialiști, cel mai detaliat studiu al sensului morții îl oferă Heidegger²⁸. El îl anticipează pe arhimandritul Sofronie în considerarea morții drept abolirea negativă a existenței (*Dasein*). Pentru Heidegger însă, moartea nu este negativă la modul *tragic*, fiindcă permite gândirea pozitivă a existenței ca un întreg finit. Ca atare, moartea servește drept factor integrator într-o existență autentică. Astfel, spre deosebire de arhimandritul Sofronie, Heidegger *acceptă* moartea dându-i un sens pozitiv. O încercare similară de a integra pozitiv moartea în existența umană se găsește la Kierkegaard, pentru care moartea e un atribut intrinsec al vieții/existenței: „Subiectul existent e veșnic, dar ca existent e vremelnic. Iluzia infinității e acea că posibilitatea morții e prezentă în fiecare clipă”²⁹. Astfel, Heidegger și Kierkegaard dau un sens pozitiv faptului finitudinii.

Mult mai aproape de pesimismul arhimandritului Sofronie cu privire la faptul morții sunt existențialiștii francezi A. Camus și J.-P. Sartre, pentru care moartea e dovada finală a absurdității atât a existenței umane, cât și a universului. La Camus ea generează o „revoltă metafizică”³⁰. Arhimandritul Sofronie scrie și el:

„Mintea omului nu poate accepta ideea morții.”

Nu trebuie însă să credem că existențialiștii care pun în centrul filozofării lor moartea sunt de aceea nihiști. Ei încearcă să găsească o soluție filozofică pozitivă (ateistă în cazul lui Camus și Sartre) problemei morții în cadrul existenței prezente, fără a face apel la o „viață de după moarte”. Față de *această* viață *de aici*, atitudinea arhimandritului Sofronie față

²⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 279–311.

²⁹ S. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, p. 82.

³⁰ A. CAMUS, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, trad. A. Bower, Londra, 1962, p. 100.

de moarte e, relativ vorbind, *nihilistă*. El trece *dincolo* de moarte, iar viața de față nu e mai mult decât „o primă experiență a ființei”, care poate avea un sens numai dacă omul e nemuritor. Absurditatea vieții vremelnice nu duce doar la revoltă, ci și la căutarea unei soluții *ontologice* — cum anume să devenim nemuritori³¹. Aceasta e diferența principală între arhimandritul Sofronie și existențialiști și ea demonstrează cu claritate că ideea morții pe care o are nu este preluată pur și simplu de la existențialiști.

ARHIMANDRITUL SOFRONIE ȘI FILOZOFII RELIGIOȘI RUȘI. Moartea e absurdă și pentru N. Feodorov: e răul ultim. Pe urmele lui Soloviov, el critică drept amorală teoria pozitivistă a progresului (în care umanitatea își construiește viitorul mai bun pe suferințele strămoșilor). Spre deosebire de arhimandritul Sofronie însă, soluția lui Feodorov e una „retrospectivă”, preocuparea lui e să-i „readucă” la viață pe decedați prin înviere. Idealul lui Feodorov este, cum s-a observat, realizarea Împărăției lui Dumnezeu în *această* lume. Încrederea lui utopică în știință prin care voia să-și realizeze planul de „înviere” a strămoșilor exclude dependența arhimandritului Sofronie de Feodorov: arhimandritul Sofronie e foarte conștient de limitele cunoașterii științifice în ce privește nemurirea³².

Ca și arhimandritul Sofronie, și V. Rozanov vede moartea ca pe un fapt „inacceptabil”. Din pricina „acceptării” morții Rozanov se revoltă împotriva creștinismului care pentru el a devenit o religie a morții, spre deosebire de iudaism și păgânism, care sunt religii ale nașterii. Rozanov nu se poate împăca cu tragedia morții lui Hristos. Soluția lui e recentrarea interesului creștin de pe moarte pe faptul nașterii și reproducerii și căutarea „nemuririi” în urmași³³. Prin urmare, Rozanov ajunge să divinizeze relațiile sexuale. Respingând suferința și tragedia morții, el se apropie de respingerea creștinismului. Deși în anii de tinerețe, când era interesat de mistica orientală

³¹ *Pisma v Rossiiu*, p. 19, 21–22, 129.

³² *Ibid.*, p. 22.

³³ V. ROZANOV, *Apokalipsis našego vremeni*, p. 47–49.

necreștină, problema morții l-a condus și pe Serghei Saharov să caute o soluție *înafara* creștinismului, el a respins soluția lui Rozanov ca una *materialistă* în esența ei. Ca atare, ea cade sub critica făcută de arhimandritul Sofronie materialismului: finitudinea morții nu poate fi depășită cu mijloacele lumii materiale.

Ca și unii existențialiști occidentali, N. Berdiaev vrea să „împace” existența omului cu faptul morții dezvoltând o latură pozitivă a finitudinii. Arhimandritul Sofronie exclude finitudinea ca atare: dacă moartea e realitatea ultimă, atunci darul vieții e absurd³⁴. Pentru N. Berdiaev moartea *dă* sens vieții:

„Viața în această lume are sens pentru că există moarte.”

Sensul ei e legat de un sfârșit:

„Dacă nu e sfârșit, nu va fi nici sens în ea. [...] Viața nu în slăbiciunea, ci în tăria, intensitatea și supraabundența ei, e strâns legată cu moartea”³⁵.

Pentru arhimandritul Sofronie, dacă moartea are ultimul cuvânt, atunci ea *lipsește* viața de valoarea ei, o face lipsită de sens³⁶.

Astfel, deși arhimandritul Sofronie și gânditorii ruși sunt de acord asupra faptului că moartea e o problemă existențială, soluțiile pe care le oferă sunt diferite. Arhimandritul Sofronie respinge abordările materialiste sau împăcarea cu moartea. Pentru el faptul morții conduce la un refuz al împăcării cu realitatea prezentă și la imperativul duhovnicesc de „a rupe barierele finitudinii și temporalității”, pentru a atinge existența *personală veșnică*³⁷. Această diferență exclude o dependență directă a arhimandritului Sofronie de filozofia rusă. Mai mult, spre deosebire de acești filozofi, arhimandritul Sofronie folosește evocarea intelectuală a morții în contextul ascetismului monahal. Astfel, în ultimii săi ani, arhimandritul Sofronie a

³⁴ *Ibid.* p. 21, 129.

³⁵ N. BERDYAEV, *Destiny of Man*, p. 249, 254.

³⁶ *Pisma v Rossii*, p. 20.

³⁷ *Ibid.*, p. 21–23.

dezvoltat o tehnică ascetică bazată pe efectul pe care amintirea morții îl are asupra existenței spirituale a omului fixându-l mintea pe categorii veșnice. Această tehnică constă din refuzul ascetului de a coborî preocuparea lui existențială la nivelul categoriilor temporale. Astfel, el evită angajarea în impulsurile negative din el însuși și din cei din jurul lui: această temă revine mereu în *Cuvintele ascetice* inedite ale arhimandritului Sofronie³⁸. Potrivit acestei tehnici, ascetul trebuie să-și controleze în mod constant mintea și să o centreze pe veșnicie.

Al doilea tip: aducerea-aminte de moarte ca stare mistică

Arhimandritul Sofronie vorbește de aducerea-aminte de moarte nu numai ca fenomen intelectual activ, ci și ca o *stare mistică* dată de har. Absența acestei dimensiuni „mistice” în filozofii și psihologii menționați mai sus e un alt motiv pentru a exclude dependența directă a arhimandritului Sofronie de aceștia. Predominarea dimensiunii negative a morții în arhimandritul Sofronie se datorează propriei sale experiențe mistice. Astfel, referindu-se la tinerețea sa, arhimandritul Sofronie evocă o aducere-aminte de moarte de tip special „provenită dintr-o sursă mai înaltă, independentă de voința mea sau de o inițiativă din partea mea”³⁹, până acolo încât nu mai era în stare să analizeze situația în mod rațional. Aceasta trece dincolo de o simplă conștiință intelectuală: ține de sfera *experienței mistice*. Aceste două tipuri de aducere-aminte de moarte sunt însă legate între ele în sensul că una conduce la cealaltă. Ca răspuns al inițiativa omului, la o căutare intelectuală a sa, omul experiază o „schimbare” ontologică în perceperea sa de sine, caracterizată de sentimentul „zădărniceii oricărui lucru pământesc”. Arhimandritul Sofronie accentuează că e vorba de

„o stare duhovnicească specială, deosebită de simplul fapt de a ști că mâine vom muri”⁴⁰.

³⁸ A-32, C-12, D-2 etc.

³⁹ *Videt Boga*, p. 13.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 9, 14.

Un atare, ea trece dincolo de o simplă categorie intelectuală. În prezent în ea elementul transcendenței. Această ieșire din lume poate fi comparată cu ideea patristică de *extaz*, deși aici ea este una integral negativă. Arhimandritul Sofronie compară această autotranscendere „negativă” cu *contemplarea unui abis fără fund*⁴¹. Metafora folosită sugerează „negativitatea” experienței: corespunde unei transcendențe în jos, unui aspect negativ (un abis nepătruns) și nu unei transcendențe pozitive în sus (cer). În *Scrisori în Rusia* arhimandritul Sofronie descrie fenomenul ca o „cădere din”⁴² realitatea empirică, stare caracterizată de pierderea conștiinței lumii înconjurătoare, deși încă o vedem. Lumea e concepută ca un fel de miraj⁴³.

În al doilea rând, această stare e caracterizată de o perspectivă inversă în perceperea realității. Aducerea-aminte de moarte acționează ca un filtru prin care omul vede obiectele în funcție de relația lor cu veșnicia:

„Orice lucru supus putreziciunii își pierde valoarea lui pentru mine. Când mă uitam la oameni fără să mă gândesc îi vedeam în puterea morții, murind. [...] Nu doream aici faimă de la acei «morți muritori», nici putere peste ei. Disprețuiam bogăția materială și nu puneam mare preț pe achizițiile intelectuale”⁴⁴.

Arhimandritul Sofronie descrie acest tip de aducere-aminte de moarte ca „dezvăluind ființa noastră cea mai adâncă”, dar „în modul ei negativ”⁴⁵. Astfel, aducerea-aminte de moarte lărgiște diapazonul ființei omului și conștiința sa în aspectul lor negativ, descendent.

⁴¹ *Ibid.*, p. 10.

⁴² *Pisma v Rossiiu*, p. 24.

⁴³ *Videt Boga*, p. 10.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

Arhimandritul Sofronie și Părinții despre aducerea-aminte de moarte

Este oare arhimandritul Sofronie un pionier în distingerea a două genuri de aducere-aminte de moarte? Când vorbește de cele două tipuri de aducere-aminte de moarte, episcopul Hierotheos Vlakhos nu menționează nici un precedent patristic⁴⁶. Într-adevăr, această distincție nu e temă comună la Părinți. Totuși, ea nu este cu totul absentă în tradiția răsăriteană. Cele mai apropiate paralele cu arhimandritul Sofronie le găsim la Sfinții Ioan Scărarul și Isaac Sirul.

Sfântul Ioan Scărarul despre cele două tipuri de aducere-aminte de moarte

La Sfântul Ioan Scărarul sunt implicate ambele tipuri de aducere-aminte de moarte. Conștiința mentală a morții (primul tip) e realizată printr-un efort personal de a o ține în minte. Sfântul Ioan Scărarul oferă cea mai amplă prezentare a aducerii-aminte de moarte ca element intrinsec al vieții ascetice, dedicându-i un întreg capitol din faimoasa lui *Scară*⁴⁷. El recomandă ascetului să-și păstreze mereu amintirea morții: zi și noapte. Pentru Sfântul Ioan aceasta e o importantă asceză, strâns legată de alte practici ascetice⁴⁸. Nu e mai puțin importantă decât rugăciunea. Pentru a susține eficacitatea acestui exercițiu, asceților li se recomandă să locuiască lângă morminte, să le aibă permanent în fața ochilor ca pe o reminiscență fizică a morții⁴⁹. Practica aducerii-aminte de moarte încită monahii din viața de obște la pocăință, iar pe anahoreți îi ajută să lase deoparte grijile pământești, să-și mențină rugăciunea neîncetată și să-și păzească mintea. Stăvilește imboldurile poftelor și celelalte patimi. Rezultatul ei e sfințenia și curăția vieții. Mai mult, Sfântul Ioan Scărarul face o distincție între frica de moarte naturală și cea nenaturală. Prima e

⁴⁶ H. VLAKHOS, *Life after Death*, trad. E. Williams, Levadia, 1996, p. 376.

⁴⁷ *Scala Parad.* 6, PG 88, 793B–800A.

⁴⁸ *Ibid.* 4, PG 88, 700D, 793C, 868D, 869D; *ibid.* 15, PG 88, 889CD.

⁴⁹ *Ibid.* 28, PG 88, 1137A; *ibid.* 1, PG 88, 633D.

inerentă naturii umane căzute (când natura umană e desăvârșită, gândul la moarte nu produce frică⁵⁰), în timp ce frica nenaturală se naște din prezența unor păcate nepocăite⁵¹.

Sfântul Ioan Scărarul descrie și cel de-al doilea tip de aducere-aminte de moarte, o *stare mistică* dată de har, când aducerea-aminte de moarte devine factorul hotărâtor al vieții ascetului, dincolo de controlul său, ceva „impus” de sus⁵². Cea de-a doua aducere-aminte de moarte e în „simțirea inimii” (*aisthesis kardias*) și se manifestă în detașarea de lumea materială și tăgăduirea voii proprii. E descrisă ca o „moarte de zi cu zi (*kathemerinos thanatos*)” și e numită „un dar al lui Dumnezeu”⁵³. Găsim și o descriere a unui extaz în această stare, extaz care produce transcenderea mistică a realității văzute. Sfântul Ioan Scărarul descrie un ascet pe care aducerea-aminte de moarte l-a aruncat într-un extaz (*existato*) și care a fost scos afară aproape fără suflare, ca mort⁵⁴.

Sfântul Isaac Sirul și cele două tipuri de aducere-aminte de moarte

Sfântul Isaac Sirul cunoaște și el cele două tipuri de aducere-aminte de moarte. El menționează gândul natural la moarte, care-l conduce la o preocupare conștientă cu moartea:

„Primul gând este trupesc (*somatikos*), al doilea e o contemplare duhovnicească și un har minunat (*theoria penumatike și thaumaste charis*).”

După o astfel de vedere omul părăsește toate grijile pământești⁵⁵.

Astfel, arhimandritul Sofronie nu e un pionier în ce privește distincția între cele două tipuri de aducere-aminte de moarte.

⁵⁰ Pentru teama „naturală” de moarte, cf. ISAAC, *Gr. Hom.* 38, p. 163; GRIGORIE AL NYSSEI, *De anima et res.*, PG 46, 13B; cf. MAXIM, *Cap. al. 118*, PG 90, 1428A.

⁵¹ PG 88, 793B.

⁵² *Ibid.*, 796C; 800D.

⁵³ *Ibid.*, 793C; 793B; 797B.

⁵⁴ *Ibid.*, 796C.

⁵⁵ *Gr. Hom.* 39, p. 167–168.

Cei doi Părinți menționați mai sus îl anticipează în descrierea stării mistice a aducerii-aminte de moarte ca o *simțire* (o stare) adâncă și o contemplare duhovnicească. Descrierea făcută de arhimandritul Sofronie rezultatelor acestei stări mistice seamănă celei făcute de Părinți. Există un acord în faptul că această stare are un element de extaz sau de autotranscendere, de „leșin”, descris îndeobște ca un „abis”.

Contribuția arhimandritului Sofronie: aducerea-aminte de moarte și persoana

Teologia persoanei a arhimandritului Sofronie oferă o nouă perspectivă pentru integrarea acestui fenomen spiritual-mistic în cadrul antropologiei ortodoxe. Părinții mai sus-menționați nu făceau o legătură între aducerea-aminte de moarte și noțiunea de ipostasă. Pentru arhimandritul Sofronie faptul morții descoperă în om principiul ipostatic al existenței. Evidențiază, chiar la modul ei negativ, faptul că omul e un „mic absolut”, ba chiar un „mic dumnezeu”. Moartea arată caracterul de „mic absolut” și „asemănarea cu Dumnezeu” a persoanei umane. Dacă persoana, un *centru* asemenea lui Dumnezeu, încetează să existe, atunci tot ce e în conștiința ei, cosmosul întreg în percepția subiectivă a acestei persoane, moare odată cu ea.

„Faptul că aducerea-aminte de moarte ne face să ne vedem moartea ca pe sfârșitul întregului univers confirmă revelația dată nouă că omul e chipul lui Dumnezeu și, ca atare, e în stare să cuprindă în el atât pe Dumnezeu, cât și cosmosul creat. Iar acest lucru e întâiul pas spre înfipirarea în noi a principiului ipostatic”⁵⁶.

Acest fenomen explică ideea arhimandritului Sofronie că până și absolutul divin încetează să existe odată cu moartea persoanei — „micro-absolutul” subiectiv:

„[Odată cu moartea mea] în mine, cu mine, tot ceea ce a făcut parte din conștiința mea va muri: cei apropiați mie,

⁵⁶ Videt Boga, p. 15.

suferințele și iubirea lor, întregul progres al istoriei, universul în general, soarele, stelele, spațiul infinit, chiar și Însuși Creatorul lumii — și El va muri în mine. Pe scurt, întreaga viață s-ar scufunda în întunericul uitării”⁵⁷.

Pe baza acestor considerații, arhimandritul Sofronie insistă asupra valorii absolute a oricărui om:

„Faptul că odată cu moartea lui moare întreaga lume, chiar și Dumnezeu, e cu puțință numai dacă el însuși este într-un anume sens prin el însuși centrul întregii creații. Iar în ochii lui Dumnezeu, firește, el este mai de preț decât toate celelalte făpturi create”⁵⁸.

De aceea, arhimandritul Sofronie crede că astfel de experiențe ale aducerii-aminte de moarte sunt

„o contemplare cu semn negativ a absolutității principiului ipostatic din noi”⁵⁹.

Această idee a reflecției negative a persoanei prin moarte a fost preluată de Ch. Yannaras, pentru care „moartea e definiția apofatică a persoanei”⁶⁰. Totuși, spre deosebire de arhimandritul Sofronie, pentru Yannaras moartea trimite în sens existențialist spre *limitarea*, mai degrabă decât spre *infinitatea* persoanei umane: moartea definește în cele din urmă caracterul limitat al existenței umane pur individuale, atomizate⁶¹.

Moartea evidențiază caracterul de „mikrotheos” al omului, dar în aducerea-aminte de ea nu există încă vreo conștiință a unei relații între Dumnezeu și om. În această experiență apare caracterul personal al omului, nu cel al lui Dumnezeu. Prin ea însăși, conștiința mistică a morții îl face pe om în stare să întâlnească o eternitate *impersonală* mai degrabă decât un Dumnezeu *personal*. Arhimandritul Sofronie evită astfel să vorbească aici despre relația Dumnezeu-om și preferă să folo-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 9–10; cf. „Cuv. ascetice” B-15.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 178; cf. *O molitve*, p. 92.

⁶⁰ CH. YANNARAS, *To ontologikon periechomenon tes theologikes ennoias tou prosopou*, 1970, p. 45.

⁶¹ CH. YANNARAS, *To prosopo kai ho eros*, 1987, p. 184–186.

sească termenul „impersonal” pentru a descrie această stare ca „eternitate”. Acest caracter aparent nonrelațional al fenomenului se reflectă într-un gen special de *apatheia* edificată nu pe forța pozitivă a atașamentului de realitatea divină prin iubire, ci pe o mutare a preocupării existențiale a omului de pe categoriile temporale pe cele ale eternității. În cuvintele arhimandritului Sofronie:

„Deși nu într-o formă pozitivă, ea ne apropie de etern”⁶².

Absența conștiinței caracterului personal al divinului se reflectă în formule ascetice de tipul „eternitatea regenerează omul”, „prin aducerea-aminte de moarte ființa omului e transferată în eternitate”. Astfel, starea de aducere-aminte de moarte e o pregătire care face să crească în plan subiectiv conștiința pe care o are omul despre faptul că e ipostasă, despre libertatea sa totală și faptul eternității lui. În plan obiectiv, datorită absenței unei interacțiuni personale nemijlocite între Dumnezeu și om, omul simte că autodeterminarea sa în relație cu Dumnezeu rămâne încă intactă. Ca un dar de sus însă aducerea-aminte de moarte îl detașează de lume și îi edifică conștiința de sine ipostatică înainte ca același har să-l conducă mai departe — spre o relație cu Dumnezeu de la persoană la persoană.

*

Analiza noastră a arătat că la arhimandritul Sofronie noțiunea aducerii-aminte de moarte poate exprima atât o simplă conștiință intelectuală a morții, cât și o stare mistică, o formă de har divin. În ce privește cel de-al doilea tip, arhimandritul Sofronie are mulți predecesori în tradiția ascetică răsăriteană și în sfera filozofiei existențialiste și ruse. Deși a alertat conștiința arhimandritului Sofronie cu privire la problema filozofică a morții, filozofia rusă l-a influențat doar în parte, întrucât „soluția” dată de el problemei diferă de cea a filozofilor ruși. În ce privește starea de aducere-aminte de moarte dată de har, abstracție făcând de rarele excepții ale Sfinților Ioan Scărarul

⁶² Videt Boga, p. 14.

și Isaac Sirul, ea n-a fost cunoscută de tradiția răsăriteană. La arhimandritul Sofronie, ea primește însă o atenție teologică deosebită, întrucât evidențiază în om conștiința faptului că e etern, că e un centru ipostatic micro-absolut. Abordarea aducerii-aminte de moarte de către arhimandritul Sofronie arată încă o dată cum filozofia religioasă rusă, tradiția patristică răsăriteană și experiența ascetică a arhimandritului Sofronie sunt integrate într-o sinteză organică prin înțelegerea noțiunii de persoană pe care o are.

12. The second category of research is that which is designed to provide a more detailed understanding of the processes of socialization. This research is often conducted in the laboratory and is designed to test specific hypotheses about the role of socialization in the development of personality. This research is often conducted in the laboratory and is designed to test specific hypotheses about the role of socialization in the development of personality.

13. The third category of research is that which is designed to provide a more detailed understanding of the processes of socialization. This research is often conducted in the laboratory and is designed to test specific hypotheses about the role of socialization in the development of personality. This research is often conducted in the laboratory and is designed to test specific hypotheses about the role of socialization in the development of personality.

14. The fourth category of research is that which is designed to provide a more detailed understanding of the processes of socialization. This research is often conducted in the laboratory and is designed to test specific hypotheses about the role of socialization in the development of personality. This research is often conducted in the laboratory and is designed to test specific hypotheses about the role of socialization in the development of personality.

Moștenirea teologică a arhimandritului Sofronie

Deși arhimandritul Sofronie e contemporanul nostru († 1993), întrebarea privitoare la impactul său ca teolog asupra teologiei moderne nu este lipsită de teme. Chiar și acum putem observa unele publicații care demonstrează influența lui. Mesajul său a fost salutat de diferiți teologi răsăriteni și occidentali, deschizând prin aceasta noi posibilități de dialog între Răsăritul și Occidentul creștin.

Dimensiunea personal-ipostatică a mesajului arhimandritului Sofronie a atras teologi care la rândul lor au influențat școli întregi de gândire. Mitropolitul Ioannis Zizioulas, renumitul ecleziolog, își recunoaște datoria față de arhimandritul Sofronie¹. Mitropolitul Ioannis a pus perspectiva hristotrinitară a teologiei arhimandritului Sofronie în dialog interactiv cu teologi occidentali (îndeosebi de la King's College, Londra, ca de exemplu Collin Gunton). Răspunsul acestora la provocarea teologiei răsăritene a impulsionat un discurs trinitar aflat în curs de desfășurare și care îmbrățișează un larg spectru de teologi. În teologia academică greacă, interesul față de teologia arhimandritului Sofronie e în creștere: ideile sale sunt intens explorate de profesorul G. Mantzaridis, de episcopul Hierotheos Vlachos² și alții. Statutul de teolog epocal

¹ J. ZIZIOULAS, „Bogoslovie — eto slujenie Tĕrkvi”, *Tĕrkov i vremia* 3:6 (1998), p. 88–89.

² Cf. G. MANTZARIDIS, „The Ethical Significance of the Trinitarian Dogma”, *Sobornost* 5:10 (1970), p. 720–729; „The Elder Sophrony: Theolo-

al arhimandritului Sofronie a fost evidențiat la cel de-al doilea Simpozion Internațional despre Sfântul Grigorie Palama (Atena, 1998), unde numele său a fost pus alături de cel al Sfântului Grigorie Palama³. Aceeași atitudine față de arhimandritul Sofronie o găsim în scrierile episcopului rus Ilarion Alfeiev care se referă adeseori la el ca la un moștenitor al tradiției ascetice vii a Bisericii răsăritene și-l citează pe același plan cu autorii patristici. Pentru episcopul Ilarion, exemplul arhimandritului Sofronie arată cum chiar și în epoca noastră experiența duhovnicească din tradiția monahală ortodoxă stă în același curent cu experiența Sfântului Simeon Noul Teolog⁴. Popularitatea arhimandritului Sofronie crește și între ortodocșii din Occident. Din 1996 la Luasanne apare periodicul *Buisson Ardent*, revistă dedicată spiritualității Sfântului Siluan și arhimandritului Sofronie, ale cărei numere evidențiază interesul crescând pentru moștenirea arhimandritului Sofronie în spațiul francofon. Asociația Sfântului Siluan Athonitul care editează această revistă are filiale în întreaga lume. Scopul ei este de a uni și coordona lucrul asupra moștenirii teologice a Sfântului Siluan și arhimandritului Sofronie. Recentul colocviu ecumenic internațional dedicat spiritualității Sfântului Siluan și organizat în 3–5 octombrie 1998 de comunitatea monahală catolică din Bose (Italia) e o mărturie a stimei de care se bucură moștenirea duhovnicească a arhimandritului Sofronie și în lumea creștină neortodoxă. E adevărat că pentru mulți interesul față de scrierile arhimandritului Sofronie se datorează unei căutări duhovnicești, dar la fel de adevărat e și faptul că arhimandritul Sofronie a provocat în cititorii săi nevoia de a uni aspectul duhovnicesc al vieții cu fundamentarea ei dogmatică.

gian of the Hypostatic Principle", în *Prosopo kai thesmoi*, Tesalonic, 1996, p. 19–40. H. VLAKHOS, *Saint Gregory Palamas as a Hagiorite*, trad. E. Williams, Levia, 1997, p. 327 sq; *Orthodox Psychotherapy: The Science of the Fathers*, trad. E. Williams, Levia, 1994, p. 158, 162, 165, 175, 332–355.

³ H. VLAKHOS, *Saint Gregory Palamas as a Hagiorite*, p. 327 sq.

⁴ H. ALFEYEV, *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford, 2000, p. 284–285; cf. *II.*, *Tainstvo veri. Vvedenie v pravoslavnoe dogmaticeskoe bogoslovie*, Moscova, 1996, p. 206–207; *Pravoslavnoe bogoslovie na rubeje stoletii*, Moscova, 1999, p. 333–355.

Atenția mondială acordată mesajului arhimandritului Sofronie poate părea surprinzătoare. Cum s-a putut vedea din prezentarea pe care am făcut-o teologiei lui, aparatul său conceptual nu pare să fie întotdeauna original. Pentru fiecare din elementele constitutive ale formației sale teologice putem găsi în fiecare zonă abordată un precedent apropiat.

Examinând astfel principiile teologiei lui, am evidențiat paralele cu gnoseologia lui N. Berdiaev, dar am pledat în favoarea tezei care-l prezintă drept moștenitor al Tradiției patristice. Ideea sa centrală, cea a principiului ipostatic, nu e nici ea originală. Aceeași anvergură maximalistă o găsim în ideea lui Berdiaev despre om ca *mikros theos* și în cea a părintelui S. Bulgakov despre comensurabilitatea între Dumnezeu și om. Tot părintele S. Bulgakov dezvoltă și o perspectivă hristotrinitară asupra kenozei ipostasei, perspectivă asumată de arhimandritul Sofronie. Ideea triunității și aplicarea ei ca *sobornost* e un fir roșu în gândirea religioasă rusă. În ideea sa de părăsire de Dumnezeu arhimandritul Sofronie exploatează hristologia Ghețimanilor a mitropolitului Antonie Hrapovițki și a părintelui S. Bulgakov. Iar în viața ascetică părăsirea de Dumnezeu (*enkataleipsis*) e adânc înrădăcinată în tradiția răsăriteană. Același lucru poate fi spus și despre noțiunea de ascultare monahală, atât de proeminentă în Răsărit. Arhimandritul Sofronie nu este original nici în noțiunea aducerii-amine de moarte, unde-i are ca predecesori pe Sfinții Ioan Scărarul și Isaac Sirul. Descrierea pe care o face Luminei necreate e aproape în întregime o evocare a ideii patristice și corespunde cadrului palamit aflat la baza teologiei arhimandritului Sofronie.

De ce atunci mesajul arhimandritului Sofronie atrage atât de mult atenția teologică? Răspunsul transpare citind cărțile lui. Acestea exprimă experiența lui reală; ca atare vorbesc pentru ele însele ca o mărturie pozitivă dată unei realități duhovnicești. Cu cât citim mai mult, cu atât devenim mai conștienți de faptul că vorbele lui nu sunt doar rodul operațiunilor minții lui. El a trăit adevărurile despre care scrie și, ca atare, acestea apar ca fapte recunoscute și sigure. Autenticitatea care marchează scrierile sale învestește cuvintele lui cu o

autoritate care scapă contestațiilor pe motive academice tradiționale. Aici stă contribuția sa la tradiția ortodoxă răsăriteană: prin prisma propriei sale tradiții ascetice el evidențiază și sintetizează idei autentice provenite din universuri de gândire diferite într-o *theoria* unificată. Reafirmarea dimensiunii experiențiale a moștenirii dogmatice a Bisericii susține mesajul său teologic și face din el un adevărat purtător al Tradiției Bisericii. Accentul pus pe dimensiunea personală sau pe un angajament existențial în cunoașterea realității divine îl distinge între teologii contemporani. A scris ca un părinte duhovnicesc, ca un adevărat „bătrân” harismatic (*stareț*) al vremii noastre. Dar cărțile sale n-ar putea fi niciodată catalogate între multele exemple contemporane de literatură „hagiografică” cu caracter folcloric despre „stareți” sau „gheroni” contemporani. Viziunea lui fundamentată dogmatic domină cu fermitate percepția pe care o are despre viața ascetică. Așa se face că, îmbogățind teoria ascetică cu idei din filozofia și teologia religioasă rusă, arhimandritul Sofronie a condus Tradiția Bisericii spre o sinteză teologică proaspătă.

Ideea comensurabilității ipostatice între Dumnezeu și om formulată de părintele S. Bulgakov și de N. Berdiaev își primește confirmarea existențială în experiența mistică a arhimandritului Sofronie, experiență care l-a făcut în măsură să „trăiască” ontologic dimensiunea divină în persoana umană — EU SUNT CEEA CE SUNT. Această descoperire existențială i-a permis arhimandritului Sofronie să aducă viața ascetică „mai aproape” de Prototipul ei divin revelat în Hristos. Unii teologi ortodocși, mai cu seamă V. Lossky și părintele G. Florovsky, au fost mai puțin înclinați să exploreze ideea comensurabilității ipostatice; gândirea lor a rămas ferm ancorată în ideea non-comensurabilității între divin și uman. Spre deosebire de ei, și călăuzit de exigența unei antropologii hristocentrice, arhimandritul Sofronie explorează existențial temele umanității prin modelul Hristos și aprofundează Divinitatea ca Treime în dimensiunile ei economice și teocentrice revelate de Întruparea Logosului. Interconectarea acestora are un impact semnificativ asupra vieții ascetice. Astfel, scopul tradițional al vieții monahale — comuniunea cu Dumnezeu — e prezentat

într-o înțelegere teologică mai profundă: ascetul trebuie să devină asemenea lui Dumnezeu în manifestările Lui ipostatice dinamice. Accentuând dimensiunea dinamică a îndumnezeirii, arhimandritul Sofronie stabilește drept țel al vieții ascetice asimilarea atributelor dinamice ale existenței divine: iubirea care îmbrățișează toate, capacitatea de autojertfelnicie kenotică la modul absolut, devenirea ipostatică a ascetului drept centru-principiu unificator a tot ceea ce este. Pentru prima dată aceste atribute divine sunt integrate teologic la o asemenea amploare în teologia ascetică sub forma unor noțiuni cum sunt: rugăciunea pentru Adamul întreg (rugăciune pentru întreaga lume), iubirea de vrăjmași, ecuația kenoză = desăvârșire, ascultarea și smerenia lui Hristos, care reflectă proiecția în planul vieții umane a modului multiipostatic divin al existenței. În aceasta constă contribuția excepțională a arhimandritului Sofronie la investigația teologică a relației între Dumnezeu și om.

Privind dimensiunea contribuției lui și îndrăzneala mesajului său, pare într-adevăr că „arhimandritul Sofronie ne înalță pe o nouă orbită teologică”⁵. În realitate însă, arhimandritul Sofronie apare în interiorul Tradiției ca un teolog originar și creator care „ne deschide dimensiuni creștine și evanghelice pe care în mare măsură le-am uitat”⁶, mai exact „dimensiunile ontologice” ale lui Hristos „Calea, Adevărul și Viața” (In 14, 6).

⁵ P. LUIS, „Archimandrite Sophrony”, p. 49.

⁶ A. FRANQUESA, „Archimandrite Sophrony”, p. 131.

Testamentul arhimandritului Sofronie

*De praznicul Sfântului Antonie cel Mare, 17 ianuarie
1991, după Sfânta Liturghie, comunitatea Mănăstirii
Sfântul Ioan Botezătorul din Maldon, Essex, s-a adunat
în paraclisul Sfântului Siluan, și s-a citit în patru limbi:
rusă, greacă, engleză și franceză, următorul text:*

Dau slavă Dumnezeului nostru că mi-a dat bucuria de a vă vedea astăzi adunați pe toți. Nu știu ziua când voi muri, dar experiența anilor din urmă m-a învățat să-mi aștept sfârșitul vieții în fiecare zi. A fost voia Domnului să-mi revină însărcinarea de a da mărturie de părintele nostru duhovnicesc Siluan, pe care El mi l-a arătat în autentica lui măreție. Conștient de micimea mea, rostesc aceste cuvinte plin de o mare teamă. Ceea ce am învățat la picioarele lui în timpul vieții lui nu vreau să țin doar pentru mine, ci ard de dorința de a vi le împărtăși vouă tuturor în deplinătatea în care harul Domnului mi l-a descoperit pe alesul Lui. Doresc și mă rog lui Dumnezeu ca El să vă descopere așteptarea inimii mele; și vă predau ceea ce am primit drept testament al meu.

În ordinea ideală a lucrurilor, viața monahală de obște are drept scop atingerea unității pentru care S-a rugat Hristos spunând: „Ca toți să fie una, precum Tu, Părinte, ești în Mine și Eu în Tine, ca și ei să fie în Noi una” (In 17, 21), adică după chipul unității Sfintei Treimi. Unul este Dumnezeu, dar Unul în Trei Ipostase-Persoane. Iar cuvintele revelate ale Sfintei Scripturi care spun „Să facem om după chipul și asemănarea

noastră” (*Fc* 1, 26), ne fac să înțelegem că în mintea fără început a Treimii noastre, acest „om” a fost conceput ca unul, o unică ființă într-un mare număr de ipostase. În această minunată unitate fiecare, în ipostasa lui, se arată într-un sens drept centru a tot ceea ce este: toți și toate sunt pentru el. Iar el, cu toate ale lui, se dă pentru toți și fiecare. Nu e nici mai mare, nici mai mic. Purtând în rugăciunea lui pe toți membrii comunității, fiecare se străduiește să realizeze ceea ce ni s-a dat ca poruncă: și anume „să iubească pe aproapele ca pe sine însuși”, și anume ca pe viața „lui”. Dacă membrii comunității monahale poartă în ei cu înțelegere această chemare, atunci înrăuresc benefic unii asupra altora în lupta comună de a atinge unitatea în Dumnezeu. Prin aceasta se creează o conjugare a eforturilor, o strânsă conlucrare, o convergență în elanul unei creativități cucernice, o înălțare lipsită de griji în sfera duhovnicească a Împărăției Sfintei Treimi.

Viața monahală de obște oferă condițiile cele mai favorabile pentru lărgirea conștiinței noastre până la hotarele care ne sunt fixate drept scop ultim, drept realizare a chipului lui Dumnezeu și asemănării cu El în Om-Umanitate: „Ca ei să fie una cum suntem Noi” (*In* 17, 11). Fiind nemăsurat de mare, această luptă ascetică nu poate fi însă ușoară; ea este „calea cea strâmtă”, plină de adânci suferințe, de care vorbește Hristos (*Mt* 7, 14). Toată viața noastră putem crește, mișcați de cuvântul și exemplul lui Hristos Însuși, până ce vom ajunge „la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la statura de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei depline a lui Hristos” (*Ef* 4, 13).

Mântuirea constă din primirea darului Vieții dumnezeiești în *deplinătatea* ei veșnică. Vorbind de „deplinătate”, avem în vedere forma ipostatică a existenței. Această deplinătate o înțelegem drept o iubire care este în chip firesc desăvârșirea cunoașterii în virtutea comuniunii în existența însăși.

Nu e rău să repetăm că iubirea transferă viața celui care iubește în persoana iubită: ființa persoanelor iubite de mine devine conținutul vieții *mele*. Dacă iubesc pe Dumnezeu din toată ființa mea în sensul primei porunci: „Să iubești pe Domnul Dumnezeu din toată inima ta și din toată puterea ta și din

tot sufletul tău” (Mt 22, 37), atunci rămân în întregime în El. Și numai așa existența Lui devine *a mea*. Dacă, asemenea lui Hristos, îi iubesc pe toți „până la sfârșit” (In 13, 1), atunci în virtutea iubirii viața tuturor devine existența mea. Și aceasta nu numai în sensul unui conținut al ei, dar și calitativ prin transfigurarea umanității mele în harul lui Dumnezeu. Așa va fi modul deosebit al rămânerii noastre în Dumnezeu și a lui Dumnezeu în noi. Aceasta este *veșnicia vie*, adică personală, ipostatică.

Bibliografie

Abrevieri

- Arhivă* Arhiva mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul, Essex.
CCG Corpus Christianorum, series graeca, Turnhout – Paris.
CCL Corpus Christianorum, series latina, Turnhout – Paris.
CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain.
ECQ *Eastern Churches Quarterly*, Ramsgate.
ECR *Eastern Churches Review*, Londra.
GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller, Leipzig – Berlin.
JTS *Journal of Theological Studies*, Londra.
Messenger *Messenger de l'Exarchat du Patriarchate Russe en Europe Occidentale*, Paris.
OC *Orientalia Christiana*, Roma.
OCA *Orientalia Christiana Analecta*, Roma.
Philokalia *Philokalia ton hieron neptikon*, vol. I–V, Atcna, 1957–1963.
PG *Patrologiae cursus completus*, series graeca, ed. J.-P. Migne, Paris.
PL *Patrologiae cursus completus*, series latina, ed. J.-P. Migne, Paris.
PTS *Patristische Texte und Studien*, ed. K. Aland și E. Mühlenberg, Berlin – New York.
SC *Sources Chrétiennes*, Paris.
SVTQ *St Vladimir's Theological Quarterly*, New York.
TPMA *Textes philosophiques du Moyen Âge*, Paris.
ZAW *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin.

Scrierile publicate ale arhimandritului Sofronie Saharov*

Stareț Siluan, Paris, 1948, 2 vol., 158 + 137 p. [édition ronéotypée]; ediție tipărită: Paris, 1952, 207 p.; după canonizarea starețului Siluan în 1987

* Listă completată după bibliografiile publicate de Patrick Stangé începând din 1996 în periodicalul *Buisson Ardent* al Asociației Internaționale Siluan Athonitul (n. tr.).

republicată cu anexe și cu titlul modificat: *Prebodobnii Siluan Afonskii*, Essex, 1990, 223 p.

The Undistorted Image. Staretz Silouan 1866–1938, trad. Rosemary Edmonds, Londra, 1958, 207 p.

Staretz Siluan. Mönch vom Heiligen Berg Athos. Leben, Lehre, Schriften, Düsseldorf, 1959, 352 p.; ed. III în 2 vol.: 1. *Leben und Lehre*, 1991, 280 p.; 2. *Schriften*, 1993, 140 p.

Ho gerontas Silouanos tou Atho (1866–1938) [kathareousa], Tesalonic, 1973, 480 p.; 1995⁵ [dimotiki], Essex, 542 p.; *Ho hagios Silouanos ho Athonitis (1866–1938) [kathareousa]*, trad. ieromonah Zaharia, Essex, 1996, 1999⁸, 632 p.

Wisdom from Mount Athos. The Writings of Staretz Silouan 1866–1938, trad. R. Edmonds, Londra, 1974, 127 p.; „Foreword”, p. 4–18; Crestwood – New York, 1975.

Starets Silouane. Moine du Mont Athos. Vie, doctrine, écrits, trad. ieromonah Symeon, Paris, 1974, 1999⁵, 488 p.

Silvano del monte Athos (1866–1938). La vita, la dottrina, gli scritti, Torino, 1978, p. 456 p.

Saint Silouan the Athonite, trad. engl. Rosemary Edmonds, Essex, 1991, 504 p.; Crestwood – New York, 1998, 504 p.

San Siluan el Athonita. Monje del Monte Athos 1866–1938. Vida, Doctrina, Escritos, Madrid, 1996, 434 p.

În limba română (Editura Deisis, Sibiu):

CUVIOSUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei. Insemnări duhovnicești*, studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, 1994, 2001⁴, 302 p.

Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul, trad. pr. prof. Ioan Ică, 1999, 2004², 300 p.

„Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui”. *Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, cd. și trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, 2000, 318 p.

„Piatiletie intronizației Sviateișago Aleksia patriarha Moskovskogo i vseia Rusi [Cinci ani de la întronizarea Preasfințitului Alexei Patriarhul Moscovei și al întregii Rusii]”, *Messenger 1* (1950), p. 7–10.

„Sviateo molcanie [Sfânta tăcere]”, *Messenger 1* (1950), p. 10–16.

„Edinstvo Tërki po obraz edinstva Sviatei Troiți [Unitatea Bisericii după chipul unității Sfintei Treimi]”, *Messenger 2* (1950), p. 8–32.

„Unité de l'Église à l'image de la Sainte Trinité”, *Messenger 2* (1950), p. 33–60 și extras, 24 p. O versiune franceză revizuită în *Félicité*, p. 9–55.

Trad. românească diac. Ioan I. Ică jr în: *Rugăciunea — experiența Vieții Veșnice*, 2007³, p. 177–232.

- „Autokefalia Cehoslovačkoi Tĕrkvi [Autocefalia Bisericii Cehoslovaciei]”, *Messenger* 9 (1952), p. 21–22.
- „Otzĭv na knigu arhimandrita Spiridona «Moi misii v Sibiri» [Recenzie la cartea arhimandritului Spiridon «Misiunile mele în Siberia»]”, *Messenger* 9 (1952), p. 28–29.
- „Apostolskoe sluĭenie episkopov [Slujirea apostolică a episcopilor]”, *Messenger* 12 (1952), p. 12–13.
- Ob osnovah pravoslavnogo podvijnicestva* [Despre fundamentele ascezei ortodoxe], Paris, 1953, 30 p., extras din *Messenger* 13 (1952), p. 41–57; 14 (1953), p. 103–113.
- Les fondements de l'ascèse orthodoxe*, Paris, 1954, 47 p.
- Despre temeiurile nevoinței ortodoxe*, trad. ieromonah Rafail Noica, Alba Iulia, 1994, 112 p.
- „Zametka k novomu perevodu Bojestvenih Ghimnov prepodobnogo Simeona Novo Bogoslova [Observații pe marginea noii traduceri a Imnurilor dumnezeiești ale Cuviosului Simeon Noul Teolog]”, *Messenger* 17 (1954), p. 20–24.
- „Desiatiletie koncini Sviatejšago Patriarha Serghia [Zece ani de la moartea Preasfințitului Patriarh Serghie]”, *Messenger* 19 (1954), p. 98–105.
- „Slovo na Preobrajenie Gospodne. O svete Favorskogo [Cuvânt la Schimbarea la Față a Domnului. Despre lumina taborică]”, *Messenger* 19 (1954), p. 127–135.
- „De la nécessité des trois renoncements chez St. Cassian le Romaine et St. Jean Climaque”, *Studia Patristica* 5 (ed. F.-L. Cross) (Texte und Untersuchungen 80), Berlin, 1962, p. 393–400.
- His Life Is Mine* [Viața Lui e a mea], trad. R. Edmonds, Oxford / Crestwood – New York, 1977, 128 p. [= *Life*]
- Sa vie est la mienne*, trad. C. Lopez și ieromonah Symeon, Paris, 1981, 186 p.
- I Zoi tou zoi mou*, Tesalonic, 1986, 188 p.
- Rugăciunea — experiența Vieții Veșnice*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1998, 2007³, 234 p.
- Videt Boga kak On est* [Îl vom vedea (pe Dumnezeu) așa cum este], Essex, 1985, 253 p. [= *Videt Boga*]
- We Shall See Him as He Is*, trad. R. Edmonds, Essex, 1988, 237 p.
- Voir Dieu tel qu'Il est* (Perspective orthodoxe 5), trad. ieromonah Symeon, Geneva, 1988, 199 p.
- Opsometha ton Theon kathos esti*, trad. ieromonah Zaharia, Essex, 1993, 426 p.

- Mistica vederii lui Dumnezeu*, București, 1995, 318 p.
- Vedremo Dio com'è*, Sotto il Monte, 1998, 340 p.
- Ver a Dios como El es*, trad. J. Maristany, Salamanca, 2002, 302 p.
- La félicité de connaître la voie. Des principes en Orthodoxie* (Perspective orthodoxe 9), Geneva, 1988. [= *Félicité*]
- Fericirea de-a cunoaște calea*, Iași, 1997, 192 p.
- O molitve. Sbornik statei* [Despre rugăciune. Culegere de studii], Paris, 1991, 207 p.
- Peri proseuchis*, trad. ieromonah Zaharia, Essex, f. a., 289 p.
- La prière, expérience de l'éternité*, trad. arhim. Symeon, Paris – Lausanne, 1998, 200 p.
- On Prayer*, trad. R. Edmonds, Crestwood – New York, 1998.
- Despre rugăciune*, trad. pr. Teoctist Caia, Lainici, 1998, 167 p.
- De Vie et d'Esprit*, Lausanne, 1993, 61 p.
- Words of Life*, Essex, 1996, 1998², 64 p.
- Peri pnevmatos kai zois*, Essex, f. a., 86 p.
- Din Viață și din Duh*, Iași, 1997, 63 p.
- Duhovnie besedi* [Convorbiri duhovnicești], ed. M. Meilah, Sankt Peterburg, 1997, 87 p. [= *Besedi*]
- Pisma k blizkim liudiam* [Scrisori către oameni apropiați], ed. N. Stark, Moscova, 1997, 174 p.
- Pisma v Rossiiu* [Scrisori în Rusia], ed. N. V. Saharov, Essex – Moscova, 1997, 191 p.; ed. II revizuită, 2003, 287 p.
- Rojdenie v Ţarstvo nepokolebimoe* [Naștere în împărăția neclătinată], ed. N. Saharov, Essex – Moscova, 1999, 2002², 223 p. [= *Rojdenie*]
- Podvig Bogopoznania* [Asceza cunoașterii lui Dumnezeu. Scrisori către David Balfour], Essex – Moscova, 2002, 367 p.

Nepublicate (în Arhiva din Essex):

Correspondențe cu Antony Bloom, cu Vasili Krivoșein, cu David Balfour (în Biblioteca Gennadios din Atena), cu G. Florovski, cu Kassian Bezobrazov, cu Rosemary Edmonds, cu familia Kulomzin, cu Vladimir Lossky.

Cuvântări:

„Omilie la îngroparea lui T. Turințeva” (Paris, 1950).

„Omilie despre sfințenie, la comemorarea morții maicii Maria Skobțova” (Paris, 1952).

- „Omilie la biserica Sfântul Serghie din Radonej” (Londra, 1952).
 „Podvig bogoslovskoi zašcit dogmata Terkvi” (Oxford, 1958 la comemora-
 rea morții lui V. Lossky).
 „Despre dialogul ecumenic” (Colchester, 1961).
 „Orient și Occident. Alocuțiune la Asociația clericilor din protopopiatul
 Witham” (Witham, 1962).
 „Despre feminism. Convorbire la Asociația tinerelor soții” (Halstead, 1965).
 „Cuvântări ascetice” (1989–1993).

Izvoare patristice

- ANTONIE CEL MARE, *Admonitiones et documenta varia ad filios suos monachos*, PG 40, 1079–1084. [= *Ad fil. mon.*]
 ID., *Lettres de saint Antoine, version géorgienne et fragments coptes* (CSCO 149, Scriptorum iberici 6), Louvain, 1955. [= *Epist.*]
Apophthegmata Patrum, collectio alphabetica, PG 65, 71–440. [= *Apophth.*]
 ATANASIE CEL MARE, *De decretis Nicaenae synodi*, în *Athanasius Werke*, vol. 2, 1, ed. H.-G. Opitz, Berlin, 1935, p. 1–45. [= *Decr.*]
 ID., *Epistula ad Adelphium*, PG 26, 1072–1084. [= *Adelph.*]
 ID., *Orationes contra Arianos 1–4*, PG 26, 12–525 (*Oratio IV – dubia*).
 [= *Contr. Arian.*]
 ID., *Sur l’Incarnation du Verbe*, ed. C. Kannengiesser (SC 199), 1973.
 [= *Incarn.*]
 ID., *Vie d’Antoine*, ed. G. Bartelink (SC 400), Paris, 1994. [= *Vie*]
 AUGUSTIN, *De Trinitate. Libri I–XII*, ed. W. Mountain (CCSL 50), Turnholt, 1968. [= *De Trinitate*]
 BARNABA, *The Epistle of Barnabas*, în *The Apostolic Fathers*, ed. J. B. Lightfoot și J. R. Harmer, ed. II, Grand Rapids, Mich., 1992, p. 274–326. [= *Epist. Barnabas*]
 CALIST ȘI IGNATIE, MONAIII, *Methodos kai kanon syn Theo akribes kai para ton hagion echon tas partyrias, peri ton airoumenon hesychon bionai kai monastikos, en kephylaios hekaton*, în *Philokalia 4*, p. 197–295. [= *Cap.*]
 CHIRIL AL ALEXANDRIEI, (Ps.), *De sacrosancta trinitate*, PG 77, 1120–1173. [= *Trin.*]
 CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *De recta fide ad Arcadium Marinamque*, ed. P. Pusey, vol. VII, 1, Oxford, 1872, p. 154–262. [= *Recta fide ad Arc.*]
 ID., *In Divini Iohannis Evangelium*, vol. II, ed. P. Pusey, Oxford, 1872. [= *Ioan. Evang.*]
 CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catecheses ad illuminandos 1–18*, PG 33, 369–1060. [= *Catech.*]
 CIPRIAN, *De dominica oratione*, ed. C. Morechini, *Sancti Cypriani Episcopi Opera* (CCSL 3A), pars II, Turnholt, 1976, p. 87–113. [= *Dom. orat.*]

- CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromata* I–VI, vol. II, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu (GCS 52), 1960; *Stromata* VII–VIII, vol. III, ed. O. Stählin (GCS 17), 1970, p. 3–102. [= *Strom.*]
- DIADOH AL FOTICEEI, *Capita de perfectione*, în DIADOQUE DE PHOTICE, *Œuvres spirituelles*, ed. É. des Places (SC 5bis), 1955, p. 84–163. [= *Cap.*]
- DIONISIE AREOPAGITUL, *De mystica theologia*, în *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. Heil și A. M. Ritter (PTS 36), 1991, p. 139–150. [= *Myst. theol.*]
- Id.*, *Epistulae*, în *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. Heil și A. M. Ritter (PTS 36), 1991, p. 155–210. [= *Epist.*]
- DOROTEI DIN GAZA, *Instructions diverses*, în *Œuvres spirituelles*, ed. L. Regnault și J. de Préville (SC 92), Paris, 1963. [= *Instr.*]
- Id.*, *La vie de saint Dosithee*, ed. P. M. Brun (OC 26), 1932, p. 87–123. [= *Dosithee*]
- EFREM SIRUL, *Hymnen de fide*, ed. E. Beck (CSCO 154, Scriptorum syri 73), Louvain, 1957. [= *Hymn. fid.*]
- Id.*, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de paradiso und contra Julianum*, ed. E. Beck (CSCO 174, Scriptorum syri 78), Louvain, 1957. [= *Hymn. parad.*]
- EVAGRIE PONTICUL, *Antirrhethikos*, în W. FRANKENBERG, *Euagrius Pontikos*, Berlin, 1912, p. 472–544. [= *Antirrh.*]
- Id.*, *Briefe*, în W. FRANKENBERG, *Euagrius Pontikos*, Berlin, 1912, p. 555–635. [= *Epist.*]
- Id.*, *De oratione capitula*, PG 79, 1165–1200. [= *Orat. cap.*]
- Id.*, *Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science*, ed. A. și C. Guillaumont (SC 356), Paris, 1989. [= *Gnost.*]
- Id.*, *Scholies a l'ecclésiaste*, ed. P. Gehin (SC 397), Paris, 1993. [= *Schol. eccl.*]
- Id.*, *Tractatus de octo spiritibus malitiae*, PG 79, 1145A–1164D. [= *Tract.*]
- Id.*, *Traité pratique ou le moine*, ed. A. și C. Guillaumont (SC 171, II), Paris, 1971. [= *Prat.*]
- GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Carmina historica*, PG 37, 969–1600. [= *Carm. hist.*]
- Id.*, *Carmina moralia*, PG 37, 521–968. [= *Carm. mor.*]
- Id.*, *Discours* 1–5, 20–43, ed. J. Bernardi, J. Mossay, P. Gallay și C. Moreschini (SC 247 [1–3], 309 [4–5], 270 [20–23], 284 [24–26], 250 [27–31], 318 [32–37], 358 [38–41], 384 [42–43]), 1978–1992. [= *Or.*]
- Id.*, *Lettres*, ed. P. Gallay, vol. 1 (1–100); vol. 2 (101–249), Paris, 1964 și 1969. [= *Epist.*]
- Id.*, *Orationes* 6–19, 44–45, PG 35–36. [= *Or.*]
- Id.*, *Poemata Arcana*, ed. C. Moreschini, trad. engl. D. Sykes, Oxford, 1997. [= *Poem. Arc.*]

- GRIGORIE AL NYSSEI, *Commentarius in Canticum Canticorum*, în *Gregorii Nysseni Opera VI*, ed. H. Langerbeck, Leiden, 1960. [= *Com. cant.*]
- Id., *Contra Eunomium libri*, în *Gregorii Nysseni Opera I-II*, ed. W. Jaeger, Leiden, 1960. [= *Contr. Eun.*]
- Id., *De anima et resurrectione*, PG 46, 12–160. [= *Anima et res.*]
- Id., *De beatitudinibus*, în *Gregorii Nysseni Opera VII, 2: De beatitudinibus, De oratione dominica*, ed. J. F. Callahan, Leiden – New York – Köln, 1992, p. 77–170. [= *De beat.*]
- Id., *De mortuis oratio*, în *Gregorii Nysseni Opera IX, 1: Sermones*, ed. W. Jaeger și H. Langerbeck, Leiden, 1967, p. 28–68. [= *Mort. orat.*]
- Id., *De opificio hominis*, PG 44, 124–256 (în *La félicité* arhimandritul Sofronie citează după *Le Creation de l'homme*, SC 6, Paris, 1944) [= *Opif. hom.*]
- Id., *De oratione dominica*, în *Gregorii Nysseni Opera VII, 2: De beatitudinibus, De oratione dominica*, ed. J. F. Callahan, Leiden – New York – Köln, 1992, p. 5–74. [= *Orat. dom.*]
- Id., *De pauperibus amandis*, ed. A. Van Heck, Leiden, 1964. [= *De paup. amand.*]
- Id., *De professione Christiana*, în *Gregorii Nysseni Opera VIII, 1: Opera ascetica*, ed. W. Jaeger, J. Cavarnas și V. Callahan, Leiden, Brill, 1952, p. 129–142. [= *Profes. Chr.*]
- Id., *De virginitate*, în *Gregorii Nysseni Opera VIII, 1: Opera ascetica*, ed. W. Jaeger, J. Cavarnas și V. Callahan, Leiden, Brill, 1952, p. 247–343. [= *Virg.*]
- Id., *In Scripturae verba Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, în *Gregorii Nysseni Opera, Supplementum*, ed. H. Horner, Leiden, 1972. [= *Imag.*]
- Id., *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, ed. J. H. Strawley, Cambridge, 1903. [= *Cat. Orat.*]
- GRIGORIE PALAMA, *Hagioreitikos tomos*, în *Syngammata*, ed. P. Christou, G. Mantzaridis, N. Matsoukas, B. Pseutogkas, vol. II, Tesalonic, 1966, p. 567–578. [= *Ag. Tom.*]
- Id., *Hyper ton hieros hesychazonton*, în *Syngammata*, ed. P. Christou, B. Bobrinsky, J. Meyendorff și P. Papaevangelou, vol. I, Tesalonic, 1962, p. 359–694. [= *Triade*]
- GRIGORIE SINAITUL, *Logoi diaphoroi peri entolon, dogmaton, apeilon kai epangelion, hoti de kai peri logismon kai pathon kai areton kai peri hesychias kai proseuches*, în *Philokalia 4*, p. 31–62 [= *Cap.*]
- FILOTEI SINAITUL, *Neptika kephalaia tessarakonta*, în *Philolakia 2*, p. 274–286. [= *Cap.*]
- Historia monachorum in Aegypto*, ed. A. J. Festugière, Bruxelles, 1961. [= *Hist. mon.*]
- IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Epistles*, în IGNACE D'ANTIOCHE ET POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, ed. P.-Th. Camelot (SC 10), ed. IV, 1969. [= *Epist.*]
- ILARIE DIN POITIERS, *De Trinitate 8–12*, ed. P. Smulders (CCSL 62A), Turnhout, 1980. [= *De Trin.*]

- IOAN AL CRUCII, *Ascent of Mount Carmel*, trad. engl. și ed. E. A. Peers, Exeter, 1987. [= *Ascent*]
- ID., *The Dark Night of the Soul*, trad. engl. și ed. E. A. Peers, Exeter, 1988. [= *Dark Night*]
- IOAN CASSIAN, *Conférences* 1–7 (SC 42, 1955); 8–17 (SC 54, 1958), 18–24, ed. E. Pichery (SC 64, 1959). [= *Conf.*]
- ID., *Institutions cénobitiques*, ed. J.-C. Guy (SC 104), 1965. [= *Inst.*]
- IOAN DAMASCHINUL, *Expositio fidei*, în *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 2, ed. B. Kotter (PTS 12), 1973. [= *Exp. fid.*]
- ID., *Fragmenta in S. Matthaum*, PG 96, 1408C–1413C. [= *Fragm. Mat.*]
- ID., *Orationes de imaginibus tres*, în *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 3, ed. B. Kotter (PTS 17), 1975. [= *Imag.*]
- IOAN HRISOSTOM, *Expositio in Psalmos*, PG 55, 35–528. [= *Psalm.*]
- ID., *Homiliae in Eutropium*, PG 52, 391–414. [= *Eutrop.*]
- ID., *Homiliae in Genesim* 1–67, PG 53, 21–54, 580. [= *Hom. Gen.*]
- ID., *In Iohannem homiliae* 1–88, PG 59, 23–482. [= *Iohan. hom.*]
- IOAN SCĂRARUL, *Scala paradisi* (+ *Liber ad pastorem*), PG 88, 631–1210. [= *Scala parad.*]
- IRINEU AL LYONULUI, *Contre les hérésies* 1–5, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger și C. Mercier (SC 263–264 [1]; 293–294 [2]; 210–211 [3]; 100 [4], 152–153 [5]), 1965–1979. [= *Her.*]
- ISAAC SIRUL, *De perfectione religiosa*, ed. P. Bedjan, Leipzig, 1909. [= *Syr. Hom. 1*]
- ID., *Isaak tou Syrou eurethenta asketika*, ed. N. Theotokis, Atena, 1871. [= *Gr. Hom.*]
- ID., *The Second Part. chapters 4–41*, ed. S. Brock (CSCO 554, *Scriptores syri* 224), Louvain, 1995. [= *Syr. Hom. 2*]
- ISHIE AL IERUSALIMULUI, *Pros Theodoulon*, în *Philokalia* 1, p. 141–173. [= *Epist. Theod.*]
- IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Apologies*, ed. A. Wartelle, Paris, 1987. [= *Apol.*]
- ID., *Dialogue avec Tryphon*, vol. 1–2, ed. G. Archambault, Paris, 1909. [= *Dialog. Tryph.*]
- MACARIE EGIPTEANUL, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, ed. H. Dörries, E. Klostermann și M. Kroeger (PTS 4, 1964). [= *Hom.*]
- ID., *Homélie propre à la Collection III*, în PSEUDO-MACAIRE, *Œuvres spirituelles*, ed. V. Desprez (SC 275), 1980. [= *Hom. III*]
- ID., *Macarii Anecdota, Seven Unpublished Homilies of Macarius*, ed. G.L. Marriott, Cambridge, Mass., 1918. [= *Anecd.*]
- ID., *Macarios/Symeon: Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, ed. H. Berthold, vol. 1–2, Berlin, 1973. [= *Brief.*]
- ID., *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, ed. W. Jaeger, Leiden, 1954, p. 233–301. [= *Rediscovered Works*]
- MARCU MONAHUL, *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria*, PG 65, 1028D–1053C. [= *Ad Nicol.*]

- MAXIM MARTURISITORUL, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1031–1418. [= *Ambigua*]
- Id., *Capita alia*, PG 90, 1402–1461. [= *Cap. al.*]
- Id., *Capita theologica et œcumenica*, PG 90, 1033–1176. [= *Cap. theol.*]
- Id., *Capitoli sulla carità*, ed. A. Ceresa-Gastaldo (*Verba seniorum* 3), Roma, 1963. [= *Cap. car.*]
- Id., *Epistulae*, PG 91, 362–650. [= *Epist.*]
- Id., *Expositio orationis dominicae*, in *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, ed. P. van Deun (CCSG 23), Turnhout, 1991, p. 27–73. [= *Orat. dom.*]
- Id., *Liber asceticus*, PG 90, 912–957. [= *Lib. ascet.*]
- Id., *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 2–280. [= *Theol. pol.*]
- Id., *Quaestiones ad Thalassium*, vol. 1 (qu. 1–55) (CCSG 7), 1980; vol. 2 (qu. 51–65) (CCG 22), 1990. [= *Quest. Thal.*]
- METODIU AL OLIMPULUI, *Le banquet*, ed. H. Musurillo (SC 95), 1963. [= *Symp.*]
- ORIGEN, *Der Johanneskommentar*, in *Origenes Werke 4: Der Johanneskommentar*, ed. E. Preuschen (GCS 10), 1903. [= *Com. Iohan.*]
- Id., *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, ed. O. Rousseau (SC 37bis), Paris, 1966. [= *Hom. Cant.*]
- Id., *Traité des principes*, vol. 3, ed. H. Crouzel și M. Simonetti (SC 268), Paris, 1980. [= *Princ.*]
- PAHIOMIE CEL MARE, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, ed. L.-Th. Lefort (CSCO 159–160, *Scriptores coptici* 23–24), vol. 1–2, Louvain, 1956. [= *Œuvres*]
- PALADIE, *La storia lausaica*, ed. G. J. M. Bartelink, Florența, 1974. [= *Laus.*]
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, ed. J. Ribaillicier (TPMA 6), Paris, 1958. [= *De Trin.*]
- SIMEON NOUL TEOLOG, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, ed. J. Darrouzès (SC 51bis), 1980. [= *Chap. théol.*]
- Id., *Hymnes*, ed. J. Koder, J. Paramelle și L. Neyrand, vol. 1 (Imnele 1–15) (SC 156, 1969); vol. 2 (Imnele 16–40) (SC 174, 1971); vol. 3 (Imnele 41–58) (SC 196, 1973). [= *Hymn*]
- TEODOR STUDITUL, *Descriptio constitutionis monasterii Studii*, PG 99, 1704–1720. [= *Const.*]
- TEOFIL AL ANTOHIEI, *Ad Autolycum*, ed. M. Marcovich (PTS 44), 1995. [= *Ad Autol.*]
- VARSANUFIE ȘI IOAN, *Biblos psychophelestate Barsanouphiou kai Ioannou*, Volos, 1960. [= *Repl.*]
- VASILE CEL MARE, *Contre Eunome*, ed. B. Sesbotié, G.-M. de Durand, L. Doutrelcau, vol. 1–2 (SC 299 și 305), 1982–1983. [= *Eunom.*]
- Id., *Lettres*, ed. Y. Courtonne, vol. 1 (1–100), 2 (101–218), 3 (219–366), Paris, 1957–1966. [= *Epist.*]
- Id., *Orationes in Psalmos*, PG 29, 209–493. [= *Hom.*]
- Id., *Sur le Saint-Esprit*, ed. B. Pruche (SC 17bis), 1968. [= *De Spir.*]
- Verba seniorum*, PL 73, 739–1062. [= *Verb. sen.*]

Literatură modernă

- ALFEYEV, H., *Tainstvo veri. Vvedenie v pravoslavnoe dogmaticeskoe bogoslovie* [Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă], Moscova, 1996.
- Id.*, *Mir Isaaka Sirina* [Universul lui Isaac Sirul], Moscova, 1998.
- Id.*, *Pravoslavnoe bogoslovie na rubeje stoletii* [Teologia ortodoxă la cumpăna veacurilor], Moscova, 1999.
- Id.*, *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford, 2000.
- ANDERSON, P., *No East or West*, Paris, 1985.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Liturgie cosmique*, Paris, 1947.
- Id.*, *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco, 1995.
- BARBOUR, I., *Issues in Science and Religion*, Londra, 1966.
- BARTH, K., *Church Dogmatics*, trad. engl. T. Parker, W. Johnston, H. Knight și J. Haire, vol. II, I, Edinburgh, 1957.
- BAUMANN, E., „Iadaa und seine Derivate. Eine sprachlichegegetische Studie”, în *ZAW* 28 (1908), p. 22–41, 110–143.
- BERDIAEV, N., „About the New Christian Spirituality”, *Sobornost* 25 (1934), p. 36–41.
- Id.*, *Dostoyevsky*, trad. engl. D. Attwater, Londra, 1934.
- Id.*, „Report of Student Conference”, ed. O. Clarke, *Sobornost* 3 (1935), p. 4–12.
- Id.*, „Problema celoveka [Problema omului]”, *Put* 50 (1936), p. 3–26.
- Id.*, *Destiny of Man*, trad. engl. N. Duddington, Londra, 1937.
- Id.*, *Spirit and Reality*, trad. engl. George Reavey, Londra, 1939.
- Id.*, *Dream and Reality*, trad. engl. K. Lampert, Londra, 1950.
- Id.*, *The Beginning and the End*, trad. engl. R. French, Londra, 1952.
- BOCKMUEHL, K., *The Unreal God of Modern Theology: Bultmann, Barth and the Theology of Atheism: A Call to Rediscovering the Truth of God's Reality*, Colorado Springs, 1988.
- BORI, P. – BETTILOLO, P., *Movimenti religiosi in Russa prima della rivoluzione (1900–1917)*, Brescia, 1978.
- BORISOGLEBSKI, G., *Skazanie o jizni i podvigah ieroshimonaha Makaria* [Povestire despre viața și nevoințele ieroschimonașului Macarie], Moscova, 1893.
- BOUYER, L., *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, 1965.
- BROWN, P., „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), p. 80–101.
- BUBER, M., *I and Thou*, trad. engl. R. Smith, Edinburgh, 1994.
- BULGAKOV, S., *Svet nevecernii: sozertania i umozrenia* [Lumina neînserată. Contemplări și speculații], Moscova, 1917.
- Id.*, „Ipostas i ipostasnost [Ipostasă și ipostaticitate]”, în *Sbornik statei posviacennih Piotru B. Struve*, Praga, 1925, p. 325–371.

- Id., „Blagodatniie zavet prepodobnogo Serghia ruskomu bogoslovstvovaniiu [Testamentul spiritual al Cuviosului Serghie către teologia rusă]”, *Put* 5 (1926), p. 3–19.
- Id., „Sviatii Graal [Sfântul Graal]”, *Put* 32 (1932), p. 3–42.
- Id., „The Lamb of God: Concerning the God-Man”, *Theology* 28 (1934), p. 23–26.
- Id., *Utežitel* [Mângâietorul], Paris, 1936.
- Id., *Agneț Bojii* [Mielul lui Dumnezeu], Paris, 1937.
- Id., „Problema uslobnogo bessmertia [Problema nemuririi condiționate]”, *Put* 52 (1937), p. 3–23.
- CAMUS, A., *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, trad. engl. A. Bower, Londra, 1962.
- CERVERA, C., „Silvano del Monte Athos, il monaco che amavo teneramente la Madre di Dio”, *Mater Ecclesiae* 16 (1980), p. 45–54.
- CETVERIKOV, S., „Iz istorii russkogo starcestva [Din istoria stărețismului rus]”, *Put* 1 (1925), p. 99–115, și 7 (1926), p. 23–44.
- Id., „Put umnogo delania i duhovnogo trezvenia [Calca lucrării minții și trezviei duhului]”, *Put* 3 (1926), p. 65–83.
- Id., „Evharistia kak sredotocie hristianskoi jizni [Euharistia centru al vieții creștine]”, *Put* 22 (1930), p. 3–45.
- Id., *Moldavskii stareț shimarhimandrit Paisii Velicikovski* [Starețul moldovean schimarhimandritul Paisie Velicikovski], 2 vol., Etsi Petseri, 1938; reed. Paris, 1976.
- CHRISTENSEN, D., *Not of This World. The Life and Teaching of Fr. Seraphim Rose. Pathfinder to the Heart of Ancient Christianity*, Forestville, 1993.
- CHRISTOU, P., „Maximos Confessor on the Infinity of Man”, în *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2–5 septembre 1980*, Fribourg, 1982, p. 261–271.
- CLÉMENT, O., „Aperçu sur la théologie de la personne dans la «diaspora» russe en France”, în *Mille ans du christianisme russe (988–1988)*, ed. N. Struve, Paris, 1989, p. 303–309.
- Id., *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris, 1991.
- COHEN, M., *An Introduction to Logic and Scientific Method*, Londra, 1957.
- COPLESTON, F., *Russian Religious Philosophy*, Tunbridge Wells, 1988.
- CREMASCHI, L., „La vergogna di stare agli inferi secondo Silvano del Monte Athos”, *Parola Spirito e Vita* 20 (1989), p. 285–303.
- CULLEN, J., „The Patristic Concept of the Deification of Man Examined in the Light of Contemporary Notions of the Transcendence of Man” (teză de doctorat), Oxford, 1985.
- DAVAL, J.-L., *Journal de l'art moderne 1884–1914. Les années décisives*, Geneva, 1979.
- DEJAIFVE, G., „Sobornost or Papacy”, *ECQ* 10 (1953–1954), partea 1: „The Idea of Sobornost in Contemporary Orthodoxy”, p. 28–38, 75–85; partea 2: „The Catholic Idea of Papacy”, p. 168–176.
- EGGER, M., „Archimandrite Sophrony, moine pour le monde”, *Buisson Ardent. Cahiers Saint-Silouane l'Athonite* 1 (1996), p. 23–41; 2 (1996),

- p. 40–53; 3 (1997), p. 17–30; 4 (1998), p. 76–89; 5 (1999), p. 31–47
7 (2001), p. 71–90.
- Id.*, „Preface”, in ARCHIMANDRITE SOPHRONY, *Words of Life*, trad. engl. Sr. Magdalene, Essex, 1996, p. 1–6.
- ELLVÉRSON, A., *The Dual Nature of Man: A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, Uppsala, 1981.
- EMMET, D., *The Nature of Metaphysical Thinking*, 1945.
- Id.*, „Theoria and the Way of Life”, *JTS* 17 (1966), p. 38–52.
- ENGNELL, I., „«Knowledge» and «Life» in the Creation Story”, *Vetus Testamentum, Supplement* 3 (1955), p. 103–119.
- EVDOKIMOV, P., *Le Christ dans la pensée russe*, Paris, 1970.
- Id.*, *La nouveauté de l'Esprit: études de spiritualité*, Bégrolles-en-Mauges, 1977.
- FARMER, H. H., *Towards Belief in God*, Londra, 1942.
- FILARET (DROZDOV), mîtr., „Propoved na Veliki Piatok (1813) [Predică în Vinerea Mare]”, în *Socinenia Filareta Mitropolita Moskovskogo* [Operele lui Filaret mitropolitul Moscovei], vol. 1, Moscova, 1873, p. 31–39.
- Id.*, „Propoved na Veliki Piatok (1816) [Predică în Vinerea Mare]”, în *Socinenia Filareta Mitropolita Moskovskogo* [Operele lui Filaret mitropolitul Moscovei], vol. 1, Moscova, 1873, p. 89–98.
- FLORENSKI, P., *Stolp i utverjdenie istinû* [Stâlpu și temelia Adevărului], Moscova, 1917.
- Id.*, „Poniatie Terkvi v svișecennom Pisanii [Noțiunea de Biserică în Sfânta Scriptură]”, în *Sobranie socienenie*, vol. 1, Moscova, 1994, p. 318–489.
- FLOROVSKY, G., „Evharistia i sobornost [Euharistie și sobornicitate]”, *Put'* 19 (1929), p. 3–22.
- Id.*, „Bogoslovskie otrivki [Fragmente teologice]”, *Put'* 31 (1931), p. 3–29.
- Id.*, *Vizantiiskie otî V–VIII vekov* [Părinții bizantini din secolele V–VIII], Paris, 1933.
- Id.*, „Sobornost: the Catholicity of the Church”, în *The Church of God. An Anglo-Russian Symposium*, ed. E. Mascall, Londra, 1934, p. 51–74.
- Id.*, *Puti russkogo bogoslovie* [Căile teologiei ruse], Paris, 1937.
- Id.*, „Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église”, *La Sainte Église Universelle. Cahiers théologiques de l'actualité protestante* (Hors-série 4), Paris, 1948, p. 9–57.
- Id.*, „St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, *Sobornost* IV, 4 (1961), p. 165–176.
- FRANK, S., *Reality and Man: An Essay in the Metaphysics of Human Nature*, trad. engl. N. Duddington, Londra, 1965.
- FRANQUESA, A., „Archimandrite Sophrony, *Voir Dieu tel qu'il est*”, *Questions de Vita Christiana* 124 (1984), p. 130–131.
- GARRIGUES, J., *Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976.
- GILLET, L., *Orthodox Spirituality: An Outline of the Orthodox Ascetic and Mystical Tradition*, ed. 2, Londra, 1978.

- GIMENEZ, M., „Voir Dieu tel qu'il est by Archimandrite Sophrony”, *Sobornost* 7, 1 (1985), p. 72–73.
- GOOSKENS, B., *L'expérience de l'Esprit Saint chez le Staretz Silouane*, Paris, 1971.
- GORODETZKY, N., *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, Londra, 1938.
- GOULD, G., *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford, 1993.
- GRIFFITH, G., *Interpreters of Man: A Review of Secular and Religious Thought from Hegel to Barth*, Londra, 1943.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987.
- HALLEUX, A. DE, „Archimandrite Sophrony Voir dieu tel qu'il est”, *Revue théologique de Louvain* 16, 3 (1985), p. 361–363.
- HAUSHERR, I., *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris, 1931.
- Id., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955.
- Id., „Les Orientaux connaissent-ils les «nuits» de saint Jean de la Croix?”, în *Hésychasme et prière*, Roma, 1966, p. 87–128.
- Id., „L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine”, în *Études de spiritualité orientale*, Rome, 1969, p. 217–246.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, ed. M. Niemeyer, Tübingen, 1957.
- HICK, J., „Religious Realism and Non-Realism: Defining the Issue”, în *Is God Real?*, ed. J. Runzo, Londra, 1993, p. 3–16.
- HODANOV, M., „«Videt Boga kak On est» shimandrita Sofronia Saharova v svete svialooteceskoj tradicii [«Îl vom vedea așa cum este» a arhimandritului Sofronie Saharov în lumina tradiției Sfinților Părinți]”, în *Duhovni mir. Sbornik rabot uceatishia Moskovskih duhovnih škol, Serghiev Posad*, 1996, p. 56–70.
- HOMIAKOV, A., „Pismo k redaktoru «L'Union chrétienne» o znaceniï slav «kafoliceskii» i «sobornii» [Scrisoare către redactorul revistei «L'Union chrétienne» despre sensul cuvintelor «catolic» și «sobornicesc»]”, în *Socinenia bogoslovskie* [Opere teologice], ed. J. Petrov, Sankt Peterburg, 1995, p. 275–280.
- Id., „Terkov odna. Opît katihiziceskogo izlojenia ucenia o Terkvi [Biserica una. Încercare de expunere catehetică a învățaturii despre Biserică]”, în *Socinenia bogoslovskie*, ed. J. Petrov, Sankt Peterburg, 1995, p. 37–56.
- HRAPOVIČKI, A., „Nravstvennaia ideia dogmata Presvatoi Troiști [Ideea morală a dogmei Preasfintei Treimi]”, în *Navrestvennie idei vajneișih hristianskih pravoslaviih dogmatov* [Ideile morale ale principalelor dogme creștin-ortodoxe], ed. N. Rklitski, Montreal, 1963, p. 3–24.
- HUSSEY, M., „The Palamite Trinitarian Models”, *SVTQ* 16, 2 (1972), p. 83–89.
- ILIN, V., *Prebodobnii Serafim Sarovskii* [Cuviosul Serafim din Sarov], Paris, 1930.
- Id., „The Nature and the Meaning of the Term «Sobornost»”, *Sobornost* 1 (1935), p. 5–7.

- ILLINGWORTH, J. R., *Personality Human and Divine: The Bapton Lectures 1894*, Londra, 1896.
- Jiznie i pisanja moldovskogo starca Paisia Velicikovskogo* [Viața și scrierile starețului moldovean Paisie Velicikovski], Moscova, 1847.
- KARAMBELAS, C., *Contemporary Ascetics of Mount Athos*, Platina, California, 1992.
- KATTENBUSCH, F., *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke theologia, theologein, theologos*, Darmstadt, 1962.
- KERN, K., *Antropologia sv. Grigoria Palamî*, Paris, 1950.
- Id.*, *Evharestia*, Paris, 1947.
- KIERKEGAARD, S., *Concluding Unscientific Postscript*, trad. engl. H. și E. Hong, Princeton, N. J., 1982.
- Id.*, *Der Augenblick*, 1855.
- KOLOGRIVOV, I. *Ocerki po istorii russkoi sviatosti* [Încercări de istoria sfințeniei ruse], Bruxelles, 1961.
- KONTEVICI, I., *Stajanie Duha Sviatogo v putiah drevnei Rusi* [Dobândirea Duhului Sfânt pe căile vechii Rusii], Paris, 1952.
- KOTSONIS, I., *Athonikon Gerontikon*, Tesalonic, 1992.
- LARCHET, J.-C., „La formule «Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas» à la lumière de la tradition patristique”, *Buisson Ardent* 1 (1996), p. 51–68.
- Id.*, „L'amour des ennemis selon saint Silouan l'Athonite et dans la tradition patristique”, *Buisson Ardent* 2 (1996), p. 66–95.
- Id.*, *La divinisation de l'homme selon Maxime Confesseur*, Paris, 1996.
- Id.*, *Saint Silouane de l'Athos*, Paris, 2001, 404 p.
- LOSSKY, N., „Prebodobnii Serghii Radonejskii i Serafim Sarovskii [Cuvioșii Serghie din Radonej și Serafim din Sarov]”, *Put'* 2 (1926), p. 153–156.
- Id.*, „O voskresenii ploti [Despre învierea trupului]”, *Put'* 26 (1931), p. 61–85.
- Id.*, *Istoria russkoi filosofii* [Istoria filozofiei ruse], Moscova, 1991.
- LOSSKY, V., *Spor o Sofii* [Controversa despre Sofia], Paris, 1936.
- Id.*, „Licinost i misl Sv. Patriarha Serghia [Personalitatea și gândirea Patriarhului Serghie]”, în *Duhovnoe nasledie Patr. Serghia* [Moștenirea spirituală a Patr. Serghie], Moscova, 1947, p. 263–270.
- Id.*, *Vision of God*, trad. engl. A. Moorhouse, Londra, 1963.
- Id.*, *Orthodox Theology: An Introduction*, trad. engl. Ian și Inhita Kesarcodi-Watson, New York, 1978.
- Id.*, *In the Image and Likeness of God*, New York, 1985.
- Id.*, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, trad. engl. Fellowship of St Albans and St Sergius, Cambridge, 1991.
- LOT-BORODINE, M., *La deification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970.
- LOUTH, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford, 1981.
- Id.*, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford, 1989.

- ID., *Wilderness of God*, Londra, 1991.
- LUIS, P. DE, „Archimandrite Sophrony, *Voir Dieu tel qu'il est*”, *Estudio Agustiniiano* 3 (1984), p. 49.
- MANTZARIDIS, G., „The Ethical Significance of the Trinitarian Dogma”, *Sobornost* 5, 10 (1970), p. 720–729.
- ID., *The Deification of Man*, New York, 1984.
- ID., „Ho gherontas Sophronios Thcologos tes hypostatikes arches [Stare[ul Sofronie, teolog al principiului ipostatic]”, in *Prosopo kai thesmoi*, Tesalonic, 1996, p. 19–40.
- MANZONI, G., „Silvano del Monta Athos”, in *La spiritualità della chiesa ortodossa russa* (Storia della spiritualità 9B), Bologna, 1993, p. 499–526.
- MELIA, È., „Le thème de la lumière dans l'hymnographie byzantine de Noël”, in *Noël-Épiphanie, retour du Christ, Semaine liturgique de l'Institut Saint Serge* (Lex Orandi 40), Paris, 1967, p. 237–256.
- MEYENDORFF, J., *A Study of Gregory Palamas*, Londra, 1959.
- ID., *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York, 1974.
- MIGUEL, J. DE, „Archimandrite Sophrony, *Voir Dieu tel qu'il est*”, *Comunidades* 48 (1985), p. 93.
- MOORE, H., „Radical Redemption”, *Christian Missionary Society Newsletter* 484 (1988), p. 1–4.
- MOSLEY, N., „Introduction to «Adam's Lament»”, *Prism* V, 2, Londra, 1958, p. 38–40.
- NELLAS, P., *Deification in Christ*, New York, 1987.
- NEYT, F., „A Form of Charismatic Authority”, *ECR* 6, 1 (1974), p. 52–65.
- NICHOLS, A., „Bulgakov and Sophiology”, *Sobornost* 13, 2 (1992), p. 17–31.
- ID., *Light from the East*, Londra, 1995.
- OSIPOV, A., „Duhovnaia jizn hristianina: interviu [Viața spirituală a creștinului: interviu]”, *Pravoslavnaia Moskva* 8–9 (1997).
- ID., „Predislovie” la *Pravilnoe sostoianie duha. Iz tvoreniia sviatitelia Ignatia (Brianceaninova)*, Moscova, 1998, p. 6–7.
- POLANYI, M., *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, 1962.
- PUECH, H.-C., „La ténébre mystique chez le pseudo-Denys”, *Études carmélitaines* 23, 11 (1938), p. 33–53.
- RICHARD, L., *A Kenotic Christology*, Washington, 1982.
- ID., *Christ: The Self-Emptying of God*, Mahwah, 1997.
- ROCHCAU, V., *St. Séraphim, Sarov et Divèvevo. Études et documents*, Bégrolles-en-Mauges, 1987.
- ROZANOV, V., „Smert... i što za neiu [Moartea... și ce ne privește]”, in *Almanah „Smert”*, Sankt Peterburg, 1910.
- ID., *Apokalipsis našego vremeni* [Apocalipsa vremii noastre], Sergiev Posad, 1917.
- RUPPERT, H.-J., „Das Prinzip der Sobornost' in der russischen Orthodoxie”, *Kirche im Osten* 16, Göttingen, 1973, p. 22–56.

- SAKHAROV, N., „The Uncreated Light in St Gregory Palamas and Archimandrite Sophrony”, în *St Gregory Palamas in History and Today*, Holy Mountain, 2000, p. 307–318.
- Id.*, *I Love, therefore I Am. The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony*, Crestwood – New York, 2002, 253 p. [= versiunea tipărită a tezei de doctorat de la Universitatea din Oxford, 2000: „The Theology of Archimandrite Sophrony”, 401 p., tradusă în volumul de față].
- SCHMEMANN, A., *The Eucharist: The Sacrament of the Kingdom*, trad. engl. P. Kachur, New York, 1988.
- SMIRNOV, S., *Duhovniî oteţ v drevnei Vostocinoi Terkvi* [Părintele duhovnicesc în Biserica Răsăriteană veche], vol. 1, Sergiev Posad, 1906.
- Id.*, *Drevne-russki duhovnik* [Duhovnicul în vechea Rusie], Moscova, 1913.
- SOLOVIOV, A., *Starcestvo po učeniu sviatih otŝov i asketov* [Stăreţismul în învăţătura Sfinţilor Părinţi şi asceţi], Semipalatinsk, 1900.
- SOLOVIOV, V., *Lectures on Godmanhood*, trad. engl. P. Zouboff, New York, 1944.
- SOSKICE, J., „Theological Realism”, în *The Rationality of Religious Belief*, Oxford, 1987.
- STANESBY, D., *Science, Reason and Religion*, Londra – New York, 1985.
- STĂNILOAE, D., „Orthodoxy, Life in the Resurrection”, *ECR* 2, 4 (1969), p. 371–375.
- Id.*, „The Cross in Orthodox Theology and Worship”, *Sobornost* 7, 4 (1977), p. 233–243.
- STEER, P., „Obituary: Sophrony (Sakharov) (1816–1993)”, *Sobornost* 16, 1 (1994), p. 44–48.
- STYLIANOPOULOS, TH., „Staretz Silouan: A Modern Orthodox Saint”, în *God and Charity: Images of Eastern Orthodox Theology, Spirituality and Practice*, ed. T. Hopko, Brookline, Mass., 1979, p. 33–54.
- SULLIVAN, J., *The Image of God: The Doctrine of St Augustine and Its Influence*, Dubuque, Iowa, 1963.
- SWINBURNE, R., *The Existence of God*, Oxford, 1979.
- Id.*, *The Christian God*, Oxford, 1994.
- ŠPIDLÍK, T., *L'idée russe: une autre vision de l'homme*, Roma, 1994.
- THEOPHAN THE RECLUSE, *The Path of Salvation. A Manual of Spiritual Transformation*, trad. engl. S. Rose, Platina, California, 1996.
- VÍŠESLAVŤEV, B., „Obraz Bojii v suščestve celovcka [Chipul lui Dumnezeu în fiinţa omului]”, *Put'* 49 (1935), p. 48–71.
- Id.*, „Bogoostavlennost [Părăsirea de Dumnezeu]”, *Put'* 61 (1939–1940), p. 15–21.
- VLAKHOS, H., *Orthodox Psychotherapy. The Science of the Fathers*, trad. engl. E. Williams, Levadia, 1994.
- Id.*, *Life after Death*, trad. engl. E. Williams, Levadia, 1996.
- Id.*, *Saint Gregory Palamas as a Hagiorite*, trad. engl. E. Williams, Levadia, 1997.
- WARE, KALLISTOS, episcop, *Id.*, „The Transfiguration of the Body”, *Sobornost* 4, 8 (1963), p. 420–434.

- ID., „The Spiritual Father in Orthodox Christianity”, în *Word out of Silence. A Symposium on World Spiritualities*, ed. J.-D. Robinson, *Cross Currents* 24, 2-3 (1974), p. 296-313.
- ID., „The Debate about Palamism”, *ECR* 9, 1-2 (1977), p. 45-63.
- ID., „The Mystery of the Human Person”, *Sobornost* 3, 1 (1981), p. 62-69.
- ID., „«One Body in Christ»: Death and the Communion of Saints”, *Sobornost* 3, 2 (1981), p. 179-191.
- ID., „Introduction”, în JOHN CLIMACUS, *The Ladder of Divine Ascent*, trad. engl. C. Luihheid și N. Russell, Toronto, 1982, p. 1-70.
- ID., „Foreword”, în G. MANTZARIDIS, *The Deification of Man*, New York, 1984.
- ID., „Letter to Archimandrite Sophrony” (13 iulie 1984), în *Arhivă*, 1984.
- ID., „The Human Person as an Icon of the Trinity”, *Sobornost* 8, 2 (1986), p. 6-23.
- ID., „The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers”, în *Person and Personality*, ed. A. Peacocke și G. Gillett, Oxford, 1987, p. 197-206.
- ID., „Foreword: The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian”, în I. HAUSHERR, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, trad. engl. A. P. Gythiel (Cistercian Studies Series 116), Kalamazoo, Michigan, 1990, p. VII-XXXIII.
- ID., „«We Must Pray For All»: Salvation According to St Silouan”, *Sobornost* 19, 1 (1997), p. 34-55.
- ID., „La kénose et l'humilité du Christ selon St. Silouane” (Actes du Colloque de Bose, 3-4 octobre 1998), *Buisson Ardent* 6 (1998), p. 30-38.
- WICKHAM, L., „Soul and Body: Christ's Omnipresence”, în *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, ed. S. Klock, Philadelphia, 1981, p. 279-292.
- WILLIAMS, R., „The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: An Exposition and Critique” (teză de doctorat), Oxford, 1975.
- WINSLOW, D., „The Concept of Salvation in the Writings of Gregory of Nazianzus” (teză de doctorat), Cambridge, Mass., 1967.
- WUNDERLE, G., „La technique psychologique de l'hésychasme byzantin”, *Études Carmélitaines* 23, 2 (1938), p. 61-67.
- YANNARAS, C., „The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology”, *SVTQ* 19 (1975), p. 233-245.
- ID., *The Freedom of Morality*, trad. engl. E. Briere, New York, 1984.
- ID., *To prosopo kai ho eros* [Persoana și erosul], Atena, 1987 (ed. 1, 1970: *To ontologikon periechomenon tes theologikes ennoias tou prosopou* [Conținutul ontologic al noțiunii teologice de persoană]).
- ZACHAROU, Z., „He pragmatose tes hypostatikes arches ste theologia tou archimandritou Sophroniou [Realizarea principiului ipostatic în teologia arhimandritului Sofronie]” (teză de doctorat), Tesalonic, 1998, 295 p.; publicată cu titlul *Anaphora ste theologia tou gerontos Sophroniou* [Referat la teologia starețului Sofronie], Essex, 2000, 402 p. [trad. românească ieromonah Evloghie Munteanu: arhim. ZAHARIA

- ZAHAROU, *Hristos Calea vieții noastre. Darurile teologiei arhimandritului Sofronie*, Ed. Bunavestire/Biserica Ortodoxă, Galați, 2003, 372 p.].
- ZANDER, L., *Bog i mir. Miroszerçanie o[ta Serghia Bulgakova* [Dumnezeu și lumea. Viziunea despre lume a părintelui Serghie Bulgakov], 2 vol., Paris, 1948.
- ZENKOVSKI, V., *Istoria russkoi filosofii* [Istoria filozofiei ruse], 2 vol., Paris, 1950.
- Id.*, „Le sobornost dans la nature de l'homme”, *Dieu Vivant* 27 (1955), p. 91–104.
- ZERNOV, N., *Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Londra, 1963.
- ZIZIOULAS, J., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Londra, 1985.
- Id.*, „On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood”, in *Persons, Divine and Human*, ed. C. Gunton și C. Schwöbel, Edinburgh, 1991, p. 33–46.
- Id.*, „Bogoslovie — eto slujenie [erkvi [Teologia — aceasta e slujirea Bisericii]”, trad. H. Alfciev, *Terkov i vremia* 3, 6, Moscova, 1998, p. 87–97.
- ZOUBOFF, P., „Introduction”, in V. SOLOVIEV, *Lectures on Godmanhood*, trad. engl. P. Zouboff, New York, 1944, p. 9–66.

Cuprins

CUVÂNT-ÎNAINTE	5
I. FORMAREA TEOLOGICĂ A ARIHMANDRITULUI SOFRONIE	9
Rusia (1896–1922)	10
Copilăria și anii de studenție / Arhimandritul Sofronie și Rusia contemporană cu el / Mistica extrem-orientală	
Paris (1922–1925)	15
Întoarcerea la creștinism / Ortodoxia în Paris / Părintele Serghei Bulgakov / Nikolai Berdiaev	
Muntele Athos (1925–1947)	20
Siluan Athonitul / Corespondența cu David Balfour (1932–1946) / Pustia (1932–1947). Părinte duhovnicesc	
Întoarcerea la Paris (1947–1959)	29
Arhimandritul Sofronie și Institutul „Saint-Serge” / For- marea teologică / Arhimandritul Sofronie și Vladimir Lossky	
Anglia (1959–1993)	35
Comunitatea monahală / Scrieri teologice / Ultimii ani	
II. PRINCIPIILE TEOLOGIEI ARIHMANDRITULUI SOFRONIE	41
Principiile gnoseologiei teologice	42
Fundamentul antropologic al cunoașterii lui Dumnezeu de către om / Revelația divină, fundament al răspunsului	

teologic al omului / Gnoseologia arhimandritului Sofronie / Forme de cunoaștere	
Originile principiilor teologiei arhimandritului Sofronie	56
Existențialism și barthianism? / Arhimandritul Sofronie și Berdiaev? / Existențialism sau Tradiție? / Arhimandritul Sofronie și <i>theologia</i> la Sfinții Părinți	
Probleme	71
Idealism istoric? / Iraționalism? / Experiența mistică — o bază pentru epistemologie?	
III. PERSOANA — DIVINĂ ȘI UMANĂ	81
O definiție dinamică	82
Persoana revelată în Dumnezeu	85
Persoana și Absolutul divin / Persoana și Treimea / De la triadologie la antropologie: Hristos	
Persoana umană	94
Omul <i>mikrotheos</i> / A fi persoană înseamnă a iubi / Iubire până la ură de sine	
Probleme	101
Un Dumnezeu sau Trei Dumnezei? / Confuzie între creat și necreat? / Persoana: realitate materială sau spirituală?	
Contribuția arhimandritului Sofronie	105
Câteva antecedente în Tradiție / Originalitatea arhimandritului Sofronie	
IV. KENOZA	113
Kenoza lui Hristos	114
Kenoza în timp / Kenoza eternă	
Originile kenotismului arhimandritului Sofronie	118
Kenoza lui Hristos în gândirea rusă / Kenoza la părintele S. Bulgakov / Critica părintelui Bulgakov de către Vladimir Lossky / Poziția arhimandritului Sofronie / Siluan Athonitul despre kenoză	

Kenoza omului după arhimandritul Sofronie	128
Exemplul lui Hristos / Kenoza ascetică și învățătura despre persoană	
Liturgia: kenoză și pleromă	135
Abordarea părintelui Alexander Schmemmann: un trium- falism pleromatic / Abordarea arhimandritului Sofronie: dimensiunea kenotică	
V. CHIP ȘI ASEMĂNARE	143
Arhimandritul Sofronie despre chip și asemănare	144
Chip și asemănare ca mod de existență / „Chip și asemă- nare” a Treimii	
Originile abordării arhimandritului Sofronie	149
Arhimandritul Sofronie și tradiția patristică răsăriteană / Arhimandritul Sofronie și gândirea rusă despre persoană și Treime / Unitate trinitară și <i>sobornost</i>	
Contribuția arhimandritului Sofronie	164
Arhimandritul Sofronie și rușii / Treimea și comunitatea monahală	
Probleme	172
Perihoreza și persoana umană / Universalism versus ecle- ziologie / Adamul întreg și origenismul	
VI. ÎNDUMNEZEIREA OMULUI	177
Arhimandritul Sofronie și îndumnezeirea omului	181
Îndumnezeirea: potențialul ultim al omului / Rădăcinile maximalismului arhimandritului Sofronie: părintele S. Bul- gakov? / Rădăcinile maximalismului: Tradiția?	
Îndumnezeire și persoană	199
Dinamismul îndumnezeirii ipostatice / Persoana în plero- mă: îndumnezeire prin „luarea în sine a tot și a toate” / Persoana în kenoză: îndumnezeire prin golirea de sine	

VII. PĂRĂSIREA DE CĂTRE DUMNEZEU	213
Părăsirea de Dumnezeu și neopalamismul lui V. Lossky	214
Părăsirea kenotică de Dumnezeu / Interpretarea dată Sfântului Grigorie Palama de V. Lossky / Arhimandritul Sofronie și „palamismul ipostatic”	
Părăsirea de Dumnezeu la arhimandritul Sofronie	220
Exemplul lui Hristos: Ghețimani și Golgota / Învățătura despre cele trei etape ale vieții ascetice / Integrarea teologică a părăsirii de Dumnezeu	
Originile învățăturii despre părăsirea de Dumnezeu a arhimandritului Sofronie	226
Arhimandritul Sofronie și Sfântul Ioan al Crucii? / Arhimandritul Sofronie și gândirea rusă? / Arhimandritul Sofronie și tradiția patristică despre părăsirea de Dumnezeu	
VIII. ASCULTAREA	251
Paternitate harismatică și ascultare în Tradiția răsăriteană	251
Tradiția patristică / Scurt istoric al tradiției / Practica ascultării de un „bătrân” harismatic / „Stărețismul” în Rusia și criza lui	
Arhimandritul Sofronie despre ascultare și „stărețism”	264
Principiul de operare al „stărețismului” / Libertate față de și libertate pentru / „Stărețismul” ca sacrament	
Arhimandritul Sofronie despre ascultare și persoană	270
Ascultare și Treime / „A lua în sine” la arhimandritul Sofronie și Dostoievski / Ascultare și disciplină / Libertate și ascultare	
IX. ADUCEREA-AMINTE DE MOARTE	283
Aducerea-aminte de moarte în tradiția creștină	283
Arhimandritul Sofronie și tipurile aducerii-aminte de moarte	287
Primul tip: aducerea-aminte de moarte ca experiență intelectuală și rădăcinile ei / Al doilea tip: aducerea-aminte de moarte ca stare mistică	

Arhimandritul Sofronie și Părinții despre aducerea-aminte de moarte	294
Sfântul Ioan Scărarul despre cele două tipuri de aducere- aminte de moarte / Sfântul Isaac Sirul și cele două tipuri de aducere-aminte de moarte	
Contribuția arhimandritului Sofronie: aducerea-aminte de moarte și persoana	296
MOȘTENIREA TEOLOGICĂ A ARHIMANDRITULUI SOFRONIE	301
Testamentul arhimandritului Sofronie	307
Bibliografie	311

100

101

102

103

104

105

106

107

108

109

110

111

112

113

114

115

116

117

118

119

120

121

122

123

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

Editura și Librăria DEISIS

str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu
tel./fax 0269-214272

www.edituradeisis.ro

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